ادارہ تحقیق وتصنیف اسلامی علی گڈھ کا ترجمان

سہ ماہی

تحقیقاتِ اسلامی



پان والی کوٹھی، دودھ پور، علی گڈھ

۲۰۲۰۰۱

ادارۂ تحقیق و تصنیف اسلامی کا سہ ماہی ترجمان

تحقیقات اسلامی

علی گڑھ

اپریل ـــــــــــــــــــ جون ۱۹۸۵ء



مدیر

سید جلال الدین عمری

پان والی کوٹھی دودھ پور علی گڑھ

۲۰۲۰۰۱

سہ ماہی تحقیقات اسلامی علی گڑھ

جلد ۴ شمارہ ۲

رجب - رمضان المبارک ۱۴۰۵ھ
اپریل - جون ۱۹۸۵ء

سالانہ زرتعاون

ہندوستان سے	۲۵ روپئے
پاکستان سے	۵۰ روپئے
دیگر ممالک سے	۲۰ ڈالر

فی پرچہ ۷ روپئے
(ہندوستان میں)

طابع وناشر سید جلال الدین عمری نے انٹرنیشنل پرنٹنگ پریس علی گڑھ کے لیے جمال پرنٹنگ پریس دہلی سے چھپوا کر ادارہ تحقیق وتصنیف اسلامی، پان والی کوٹھی، دودھ پور علی گڑھ سے شائع کیا

فہرست مضامین

حرفِ آغاز

شریعت کا قانونِ حجاب	سید جلال الدین عمری	۵

تحقیق وتنقید

عہدِ نبوی کا انتظامیہ (حکام کے تقرر کی پالیسی)	ڈاکٹر محمد یٰسین مظہر صدیقی	۱۲
تصوف میں رجال الغیب کا تصور	جناب عبدالقادر لون ایم۔اے	۳۴
ابن کثیر کی ایک نئی سوانح	ڈاکٹر مسعود الرحمٰن خاں ندوی	۵۱

بحث ونظر

مذہب کا اسلامی تصور	مولانا سلطان احمد اصلاحی	۶۷
خلع اور اس کے احکام	سید جلال الدین عمری	۷۹

ترجمہ وتلخیص

مطالعاتِ علومِ اسلامیہ (انقلاب روس سے پہلے)	ڈاکٹر کبیر احمد جائسی	۱۰۴

اس شمارے کے لکھنے والے

۱۔ ڈاکٹر محمد یٰسین مظہر صدیقی
ریڈر شعبۂ اسلامیات مسلم یونیورسٹی۔ علی گڑھ

۲۔ جناب عبدالقادر لون کشمیری۔ ایم۔ اے
ریسرچ اسکالر شعبۂ عربی۔ لکھنو یونیورسٹی۔ لکھنو

۳۔ ڈاکٹر مسعود الرحمٰن خاں ندوی
ریڈر شعبۂ ایشیائے غربی۔ مسلم یونیورسٹی علی گڑھ

۴۔ مولانا سلطان احمد اصلاحی
رکن ادارۂ تحقیق وتصنیف اسلامی علی گڑھ

۵۔ ڈاکٹر کبیر احمد جائسی
ریڈر شعبہ اسلامیات مسلم یونیورسٹی علی گڑھ

۶۔ سید جلال الدین عمری
سکریٹری ادارۂ تحقیق وتصنیف اسلامی علی گڑھ

حرفِ آغاز

شریعت کا قانونِ حجاب

سید جلال الدین عمری

دورِ جدید کی تہذیبی خصوصیات میں سے ایک خصوصیت یہ ہے کہ اس نے عورت کے اندر بے حیائی اور عریانی کا رجحان پیدا کر دیا۔ یہ رجحان جس زور اور قوت سے بڑھتا گیا اسی کی عریانی میں بھی اضافہ ہوتا چلا گیا۔ عورت کی عریانی سے مرد کو جنسی لذت حاصل ہوتی ہے، اس لیے اس نے اس پر نہ تو کوئی اعتراض کیا اور نہ کوئی پابندی ہی لگائی بلکہ اسے اور بڑھانے کی کوشش کی۔ اس نے عورت کے ذہن میں یہ تصور بٹھا دیا کہ اس کے حسن و جمال کو عریاں اور بے حجاب ہونا چاہیے۔ یہ اس کی شخصیت کی توہین ہے کہ اسے سات پردوں میں چھپایا جائے۔ صنفِ مقابل سے اس کا حجاب غیر فطری ہے۔ اس کا لباس اس کے جسم کی خوبیوں کو پوشیدہ رکھنے کے لیے نہیں، انھیں بے نقاب کرنے کے لیے ہے تاکہ صنفِ مقابل کی کشش اس کی طرف بڑھے، اس کے خوابیدہ جذبات تک جاگ اٹھیں اور وہ اس کی طرف بے تابہ کھنچ پڑے۔ جس لباس میں دل ربائی کی یہ شان نہ ہو وہ عورت کے تنِ نازک پر زیب نہیں دیتا۔ اس کا نتیجہ یہ نکلا کہ عورت کے لباس میں ایسی قطع و برید شروع ہو گئی کہ اس کے جسم کے سارے پیچ و خم نمایاں ہونے لگے اور ان حصوں کی بھی نمائش ہونے لگی جن کا کبھی کسی کے سامنے کھلنا معیوب سمجھا جاتا تھا۔ اب جسم پر چند دھجیاں بڑی ناگواری کے ساتھ رہ گئی ہیں۔ معلوم نہیں وہ بھی کب اتر جائیں گی۔ خیال ہوتا ہے کہ شاید یہ بوجھ اسے زیادہ دنوں اٹھانا نہیں پڑے گا۔ اس لیے کہ مکمل عریانی کی تبلیغ شروع ہو چکی ہے، اس کے حق میں دلائل فراہم کیے جا رہے ہیں، اسے عین انسانی فطرت کہا جا رہا ہے اور سب سے بڑی بات یہ ہے کہ وہ اس طرف قدم بڑھا چکی ہے۔ انسانی فطرت کی اس طرح توہین اس سے پہلے کبھی نہ ہوئی ہوگی۔

مرد نے عورت سے شرم و حیا کا زیور چھین لیا اور ایسی فضا بنائی کہ وہ بازار میں بغیر کسی جھجک کے نیم عریاں گھوم رہی ہے۔ لیکن طرفہ تماشہ یہ ہے کہ خود مرد کے لباس میں اتنی عریانی نہیں آئی جتنی عورت کے لباس میں ہے۔ بلکہ اس کا لباس تہذیب کی ترقی کے ساتھ شاید کچھ زیادہ ہی ساتر ہوتا جا رہا ہے۔ وہ خود تو موسم کے لحاظ سے کپڑے زیبِ تن کرتا ہے اور بے چاری عورت کو سخت سردی میں بھی پورا تن ڈھکنے کی اجازت دینے کے لیے تیار نہیں ہے۔ اس کا لباس تو ڈھیلا ڈھالا اور آرام دہ ہوتا ہے لیکن عورت کے

لیے وہ اس قدر چست اور تکلیف دہ لباس تجویز کرتا ہے کہ اس کے ایک ایک عضوِ جسم کی پیمائش ہو جائے اور اسے آرام بھی نہ ملے موٹے سے موٹا کپڑا استعمال کرنا اس کے لیے معیوب نہیں ہے لیکن عورت کے لیے اس قدر مہین اور باریک کپڑے پہناتا ہے کہ پورا جسم اندر سے چھن چھن کر نظر آنے لگتا ہے۔ یہ عجیب و غریب تضاد ہے مرد کے رویہ میں لیکن عورت ابھی اس تضاد کو محسوس نہیں کر رہی ہے۔ حالانکہ مرد جب سر سے پیر تک کئی کئی کپڑوں میں ملبوس، عورت کو کھلے بازار میں نیم عریاں لے کر چلتا ہے تو اس کے اس رویہ کے خلاف عورت کو بغاوت کر دینی چاہیے۔ لیکن عورت اپنی نادانی سے اسے تہذیب کا تقاضا سمجھ بیٹھی ہے۔ اپنے جسم کی اس نمائش پر ندامت سے اس کا سر جھکنا تو درکنار فخر و غرور سے اونچا ہو جاتا ہے اور وہ پورے ناز و ادا کے ساتھ مرد کی ہم نوا بن جاتی ہے۔

عریانی کے اس ماحول میں عورت اگر اسلامی حدود کی پابند ہو اور اپنے جسم کو اغیار کی نظروں سے چھپائے رکھے تو ہوس پرست مرد کا خون کھولنے لگتا ہے۔ وہ اسے ایک ایسی چلتی پھرتی لاش معلوم ہوتی ہے جس سے جذبات کو وہ آسودگی نہیں ملتی جس کی تلاش میں اس کی نگاہیں ہر طرف بھٹکتی پھرتی ہیں۔

آیئے اب ذرا ان دلائل کا جائزہ لیا جائے جن کی بنیاد پر پردہ کی مخالفت کی جاتی ہے۔

ایک دلیل یہ دی جاتی ہے۔ ویسے اب اس میں کوئی جان نہیں رہی کہ عورت اور مرد کے درمیان حجاب سے ان کے جنسی جذبات اندر ہی اندر گھٹتے رہتے ہیں اور وہ سخت نفسیاتی الجھنوں کا شکار ہو جاتے ہیں۔ حجاب انسان کے فطری جذبات پر غیر ضروری قدغن ہے۔ جب فطری جذبات پر قدغن لگائی جاتی ہے تو موقع ملنے پر وہ زیادہ شدت کے ساتھ ابھرتے ہیں اور ان کے بڑے بھیانک نتائج سامنے آتے ہیں۔ لیکن یہ لغو اور مہمل فلسفہ انسان کی نفسیات کے بالکل خلاف ہے۔ تجربات ہمیشہ اس کی تردید کرتے رہے ہیں۔ خود مغرب کے تجربہ نے ثابت کر دیا ہے کہ بے حجابی اور مرد و زن کے اختلاط سے جنسی جذبات زیادہ بھڑکتے ہیں اور زنا اور بدکاری عام ہوتی ہے۔ چنانچہ آزادانہ جنسی تعلقات مغربی معاشرے کا ناسور بن چکے ہیں۔ اس کی وجہ سے جس طرح خاندان کے خاندان تباہ ہو رہے ہیں، اخلاقی قدریں پامال ہو رہی ہیں اور جسمانی، دماغی اور اعصابی امراض پھیل رہے ہیں اس سے مغربی تہذیب کی بنیادیں ہل چکی ہیں۔ ان بھیانک نتائج کو دیکھنے کے بعد کوئی سلیم الفطرت انسان بے پردگی کی حمایت اور تبلیغ کیا کرے گا بلکہ قانون حجاب کو زیادہ ضروری قرار دے گا۔ اگر یہ قانون موجود نہ ہوتا تو اس کی فطرت اسے مجبور کرتی کہ وہ اس کے لیے قانون وضع کرے اور عورت اور مرد دونوں کو اس کا پابند بنانے کی کوشش کرے۔

۲۔ کہا جاتا ہے کہ پردہ مسلمان عورت کی ترقی کی راہ میں ایک بڑی رکاوٹ ہے۔ اس کی وجہ سے وہ ادبار اور تنزل کا شکار ہے اور سیاسی، سماجی اور معاشرتی زندگی سے عملاً کٹ کر رہ گئی ہے۔ اس بندش سے جو

عورتیں آزاد ہیں انھوں نے حیرت انگیز ترقی کی ہے اور کر رہی ہیں۔

لیکن مشکل یہ ہے کہ ہم مسلمانوں کی ترقی کی راہ میں بہت سی رکاوٹیں بیان کی جاتی ہیں۔ کوئی پردہ کو ترقی کی راہ میں رکاوٹ سمجھتا ہے، کسی کے نزدیک اسلام کا پورا خاندانی نظام ہی رکاوٹ ہے جو عورت کو گھر کی چہار دیواری میں بند کر دیتا ہے، کسی کے خیال میں اسلامی عبادات مسلمانوں کی ترقی کی راہ میں حائل ہیں نماز کی وجہ سے کام کے بہترین اوقات میں خلل واقع ہوتا ہے، روزہ جیسی سخت عبادت سے صحت برباد ہوتی ہے اور حج میں وقت اور مال دونوں کا ضیاع ہے۔ کسی کی فہم و دانش میں اسلام کے مابعد الطبیعی نظریات رکاوٹ ہیں۔ بے چارہ مسلمان حیران ہے کہ ان میں سے کس کے مشورہ پر عمل کیا جائے اور کس کے حکم کو نظر انداز کیا جائے۔ کس کو خوش کیا جائے اور کس کی ناراضی مول لی جائے بتکلف بر طرف بہت سے زیرک و دانا حضرات اسلام ہی کو مسلمانوں کی ترقی کی راہ میں رکاوٹ تصور فرماتے ہیں لیکن ایک عام مسلمان کی مجبوری یہ ہے کہ وہ اپنی ہزار کوتاہیوں اور خامیوں کے باوجود اسلام سے دست بردار ہونے کے لئے تیار نہیں ہے۔

پھر یہ کہ عورت کی جس ترقی کا ذکر کیا جاتا ہے اگر اس سے وہ ترقی مراد ہے جو اُس نے 'فنون لطیفہ' کے نام پر عریانی، بے حیائی اور رقص و موسیقی وغیرہ میں کی ہے تو اس میں شک نہیں کہ اس نے اس میدان میں بڑی منزلیں طے کی ہیں اور ترقی کے بامِ عروج پر پہنچ چکی ہے۔ لیکن اس کے لیے اسے شرم و حیا، عفت و عصمت، لطف و محبت اور اطاعت و وفا شعاری جیسی اعلیٰ اخلاقی قدروں کو قربان کرنا پڑا ہے۔ ان قدروں کی پامالی کے بغیر یہ 'ترقی' ہو ہی نہیں سکتی۔ اسلام کا اس معاملہ میں ایک خاص نقطۂ نظر ہے۔ اس کے نزدیک ترقی وہ ہے جو انسان میں اعلیٰ انسانی اوصاف پیدا کرے۔ جس ترقی سے یہ اوصاف پامال ہوں اسے وہ ترقی ہی نہیں تسلیم کرتا۔

یہ ایک حقیقت ہے کہ موجودہ دور میں عورت نے اس سے ہٹ کر بھی مختلف علوم و فنون میں ترقی کی ہے اور علمی اور تحقیقی خدمات انجام دی ہیں۔ بعض لوگ اس غلط فہمی میں مبتلا ہیں کہ پردہ کے حدود میں رہتے ہوئے یہ ترقی ممکن نہیں ہے۔ لیکن یہ غلط فہمی بے پردگی اور بے حیائی کے اس ماحول کی وجہ سے پیدا ہوتی ہے جو ہر طرف چھایا ہوا ہے، اس ماحول سے ذہن خواہ مخواہ مرعوب ہے اور آدمی کی سمجھ ہی میں نہیں آتا کہ عورت کسی پاکیزہ ماحول میں کیسے ترقی کر سکتی ہے؟ حالانکہ یہ ترقی بے پردگی کی رہین منت ہرگز نہیں ہے۔ اس کے اسباب دوسرے ہیں۔

ایک تو اس کے پیچھے ان خواتین کی محنت، جد و جہد اور اپنے کام سے خلوص اور تعلق ہے جنھوں نے کوئی بڑا کام کیا۔ اس کا اعتراف ضرور کرنا چاہیے۔ یہ خدا کا قانون ہے کہ جو خلوص و لگن کے ساتھ محنت کرتا ہے اس کا صلہ ملتا ہے۔

دوسرے یہ کہ موجودہ تہذیب ایک ننگی تہذیب ہے۔ اس نے شرم وحیا کا لبادہ اتار پھینکا ہے اس میں علم وفن کی سہولتیں بھی اسی وقت عورت کو مل سکتی ہیں جب کہ وہ اپنا حجاب ختم کرکے بے حیاؤں کی صف میں کھڑی ہو جائے۔ اس طرح عملاً ان خواتین کے لئے ترقی کی راہیں بند کر دی گئی ہیں جو اپنا حجاب باقی رکھنا چاہتی ہیں۔ ترقی کا تعلق حجاب یا بے حجابی سے نہیں بلکہ ان سہولتوں سے ہے جو عورت کو ملتی ہیں۔ اس دور کا تجربہ خود بھی بتاتا ہے کہ جن باپردہ خواتین کو جتنے مواقع ملے انھوں نے اتنی ترقی کی اور بے پردہ خواتین سے پیچھے نہیں رہیں۔

پھر یہ کہ یہ کلیہ اسی وقت صحیح ہو سکتا ہے جب کہ عورت نے حدود حجاب میں رہ کر ترقی نہ کی ہو۔ یہ ایک واقعہ ہے کہ مسلمان عورت نے ان حدود کے اندر رہتے ہوئے بے مثال ترقی کی اور علم وفن میں تابندہ نقوش چھوڑے۔ کم از کم مسلمان خواتین نے ان حدود کو توڑ کر کوئی قابل فخر کارنامہ انجام نہیں دیا۔ اور کوئی عائشہ صدیقہؓ، کوئی ام سلمہؓ، کوئی اسماء بنت ابوبکرؓ، کوئی فاطمہ بنت خطابؓ اور کوئی خنساءؓ ان میں نہیں پیدا ہوئیں۔

ان حدود کے اندر رہتے ہوئے ایک طرف انھوں نے علم کی اونچی سے اونچی چوٹی سر کی، دوسری طرف وقت کے سیاسی، سماجی اور معاشرتی رجحانات سے بھی غیر متعلق نہیں رہیں بلکہ ان پر اثر انداز ہوتی رہیں۔

اس ساری تگ ودو کے ساتھ ان کی گودوں سے ایسے لعل وجواہر ابھرے جنھوں نے تاریخ کو زینت بخشی اور ایسے اساطین علم اور ائمہ فن نے تربیت اور نشو ونما پائی جن کے علمی اور تہذیبی احسانات سے نوع انسانی سبک دوش نہیں ہو سکتی۔ کیا یہ سب کچھ جاہل اور ان پڑھ خواتین کے ہاتھوں انجام پایا؟

ایک بات یہ کہی جاتی ہے کہ موجودہ دور میں معاشی ضروریات اتنی بڑھ گئی ہیں کہ تنہا مرد انھیں پورا نہیں کر سکتا۔ اس کے لیے عورت کا معاشی جدوجہد میں شریک ہونا ضروری ہے۔ حجاب کی پابندیوں کے ساتھ یہ شرکت نہیں ہو سکتی۔

اس سلسلہ میں چند باتیں پیش نظر رہنی چاہئیں۔

۱۔ اس وقت ہر شخص کے سامنے مغرب کا معیار زندگی ہے۔ اسی منزل تک پہونچنے کے لئے وہ مضطرب اور بے چین ہے لیکن مغرب میں بھی کام کے قابل ساری عورتیں برسر روزگار نہیں ہیں۔ زیادہ سے زیادہ تیس چالیس فی صد عورتوں کے پاس کوئی ذریعہ معاش ہے۔ ان برسر روزگار عورتوں کی بھی اکثریت مردوں کے مقابلہ میں چھوٹے چھوٹے اور معمولی نوعیت کے کام کرنے پر مجبور ہے۔ جس کی وجہ سے وہ خاندان

کی آمدنی میں کوئی خاص اضافہ نہیں کر پاتیں۔ سوال یہ ہے کہ کیا مغرب میں صرف ان ہی خاندانوں کی ضرورتیں پوری ہوتی ہیں جن کی عورتیں خوب کما رہی ہیں اور وہ سارے خاندان معاشی پریشانیوں میں گرفتار ہیں جن کی عورتوں کے پاس آمدنی کا کوئی معقول ذریعہ نہیں ہے؟ حقیقت یہ ہے کہ آج بھی یہ کوئی قاعدہ کلیہ نہیں ہے کہ عورت کی معاشی جد وجہد ہی سے خاندان کے مصارف پورے ہو سکتے ہیں، اس کے بغیر اس کی ضروریات کی تکمیل نہیں ہو سکتی۔

۲۔ موجودہ دور میں 'ضروریات' کی کوئی مختصر فہرست نہیں ہے بلکہ یہ اتنی لمبی چوڑی فہرست ہے کہ اس میں ناگزیر ضروریات کے ساتھ غیر ضروری چیزیں اور بہت سارے اسباب تعیش بھی داخل ہیں۔ یہ فہرست ابھی مکمل نہیں ہے۔ اس میں روز بروز اضافہ ہوتا چلا جا رہا ہے۔ آدمی اس بڑھتی ہوئی فہرست کے مطابق ساز و سامان فراہم کرنے میں شب و روز دیوانوں کی طرح دوڑتا پھر رہا ہے۔ لیکن اس کے باوجود 'ضروریات' ہیں کہ پوری ہی نہیں ہوتیں۔ اگر یہ کسی طرح پوری ہو بھی جائیں تو روز بدلتا ہوا فیشن اور نت نئے نمونوں (MODELS) کی ایجاد اسے سکون اور چین سے بیٹھنے نہیں دیتی۔

۳۔ موجودہ دور نے معاشی مسابقت کا اتنا شدید رجحان پیدا کر دیا ہے کہ آدمی کے پاس لاکھوں، کروڑوں کا بینک بیلنس ہو یا قارون کا خزانہ ہی اس کے ہاتھ لگ جائے تب بھی اس کی معاشی بھوک نہیں مٹتی اور وہ 'ھل من مزید' کا نعرہ لگاتا رہتا ہے۔ اس کا علاج یہ نہیں ہے کہ عورت بھی معاشی جد وجہد میں کود پڑے بلکہ اس کا علاج یہ ہے کہ اس دنیا اور اس کے اسباب و وسائل کے بارے میں انسان کا ذہن بدلے اور وہ حرص و ہوس کے جہنم سے نکلنے کی کوشش کرے۔ جب تک یہ ذہن نہ بدلے معاشی جد وجہد میں مرد کے ساتھ عورت ہی نہیں گھر کا بچہ بچہ شریک ہو تو بھی آدمی کے مسائل حل نہیں ہو سکتے۔

۴۔ عورت کی معاشی جد وجہد سے خاندان کی آمدنی میں تو اضافہ ہو جاتا ہے لیکن فطری طور پر گھر کی طرف اس کی توجہ نہیں ہو پاتی۔ یہ ایک حقیقت ہے کہ عورت کی توجہ سے گھر کے مصارف کم ہوتے ہیں اور اس کی توجہ نہ ہو تو اخراجات قابو سے باہر ہوتے چلے جاتے ہیں۔ اس طرح اس کی آمدنی کا عملاً بہت کم فائدہ پہونچتا ہے۔

۵۔ عورت کی معاشی سرگرمی کی وجہ سے گھر کا سکون ختم ہو جاتا ہے۔ میاں بیوی کے درمیان اختلافات رونما ہونے لگتے ہیں اور بچوں کی صحیح تربیت نہیں ہو پاتی۔ مغربی ممالک کا تجربہ بتاتا ہے کہ اس سے پورے گھر کا نظام ہی درہم برہم ہو جاتا ہے اور گھر کی حیثیت محض ایک سرائے کی ہو کر رہ جاتی ہے۔

ان ہی وجوہ سے اسلام نے معاشی ذمہ داری مرد پر ڈالی ہے اور عورت کو اس سے سبک دوش کر دیا ہے۔ تاکہ دونوں صرف معاشی جد وجہد ہی میں نہ لگ جائیں بلکہ مرد معاش کے لیے تگ و دو کرے

تو عورت گھر کا انتظام سنبھالے۔ اس طرح دونوں مل جل کر باہمی تعاون سے خاندان کا نظام چلائیں۔

اس کا مطلب یہ نہیں ہے کہ اسلام نے عورت کے لیے معاشی جدوجہد کو بالکل ممنوع قرار دے رکھا ہے۔ وہ اپنے حالات کے تحت یہ جدوجہد کر سکتی ہے۔ البتہ اس کے لیے کچھ حدود اس نے مقرر کر دئے ہیں۔ موجودہ معاشی سسٹم میں ان حدود کی کوئی رعایت نہیں ہے۔ اسے وہ لوگ چلا رہے ہیں جو بے پردگی اور اختلاط مرد و زن کو سماج کی ایک ضرورت ہی نہیں بلکہ اس کی خوبی تصور کرتے ہیں۔ مسلمان معاشرہ کی کم زوری یہ ہے کہ ابھی تک اس کے پاس کوئی ایسا معاشی نظام نہیں ہے جو عورت کے لئے معاشی جدوجہد کے مواقع بھی فراہم کرے اور موجودہ دور کی خرابیوں سے بھی پاک ہو۔

پردہ پر جو اعتراضات کیے جاتے ہیں ان سے گھبرا کر بعض لوگ فوراً معذرت کرنے لگتے ہیں کہ مولویوں نے پردہ کے نام پر طرح طرح کی بندشیں عائد کر دی ہیں۔ اسلام ان بندشوں کے خلاف ہے۔ اسلامی شریعت میں عورت کے ہاتھ اور چہرہ کا پردہ نہیں ہے وہ انھیں اجنبیوں کے سامنے کھول سکتی ہے۔ پھر اس کا دائرہ وہ اس آزادی تک وسیع کرنا چاہتے ہیں جو موجودہ دور میں عورت کو حاصل ہے۔

بات صرف اتنی ہے کہ فقہاء کے درمیان اس میں اختلاف ہے کہ عورت کے حدودِ حجاب میں ہاتھ اور چہرہ داخل ہے یا نہیں؟ اسے اگر ہم مان بھی لیں کہ عورت ہاتھ اور چہرہ کھول سکتی ہے تو بھی جس "آزاد فضا" میں عورت اس وقت زندگی گزار رہی ہے اس کے لیے کوئی وجہ جواز اسلام سے فراہم نہیں کی جا سکتی۔

اسلام عورت اور مرد کے تعلقات کو ایک خاص نقطۂ نظر سے دیکھتا ہے۔ حجاب اسی کا ایک حصہ ہے۔ یہ نقطۂ نظر موجودہ دور کے نقطۂ نظر سے قطعاً مختلف ہے اور قدم قدم پر اس سے ٹکراتا ہے۔

اسلام نے عورت کی توجہ کا اصل مرکز اس کا گھر بتایا ہے۔ وہ اس بات کو پسند نہیں کرتا کہ عورت بغیر کسی ضرورت اور مجبوری کے گھر سے نکلے۔ موجودہ دور اس بات کو ماننے ہی کے لیے تیار نہیں ہے کہ عورت کا مرکزِ عمل اس کا گھر ہونا چاہیے۔ اسلام اختلاط مرد و زن کا سخت مخالف ہے جب کہ یہ اختلاط موجودہ معاشرت کا لازمی عنصر ہے۔ اسلام نے غضِ بصر کا حکم دیا ہے، جب کہ موجودہ دور کے اخبار کا سارا دفتر اس تصور ہی سے خالی ہے کہ کسی اجنبی عورت پر کبھی نظر پڑ بھی جائے تو آدمی کو فوراً نگاہیں نیچی کر لینی چاہئیں۔ کچھ عجب نہیں کہ وہ مفت کی ایک لذت سے محروم ہونے کو بد ذوقی قرار دے۔ اسلام تعلیم و تربیت، کھیل کود اور تفریح کے میدان میں عورت اور مرد کے اختلاط کو ان کے اخلاق کے لیے تباہ کن

سمجھتا ہے جب کہ موجودہ دور میں یہ سارا نظام دونوں کے اختلاط ہی پر مبنی ہے اور اسے اس کی خوبی سمجھا جاتا ہے۔ اسلام کا حکم ہے کہ عورت گھر سے نکلے تو راستہ میں کنارے کنارے اور مردوں سے بچ کر چلے، عبادات تک میں اس نے دونوں کو ایک دوسرے سے الگ رہنے کی تعلیم دی ہے، جب کہ موجودہ دور عورت کے ساتھ اس 'امتیازی سلوک' کا روادار نہیں ہے۔ وہ سڑکوں پر، بازاروں میں، آفسوں میں، سماجی اور معاشرتی پروگراموں میں عورت کو مرد کے شانہ بہ شانہ اور دوش بدوش دیکھنا چاہتا ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ ایک حجاب ہی نہیں اسلام کے بہت سے صریح احکام کو توڑے بغیر کوئی مسلمان عورت زندگی کی تگ و دو میں اس آزادی کے ساتھ حصہ نہیں لے سکتی جس آزادی کے ساتھ آج کی عورت لے رہی ہے۔

موجودہ دور عورت کو بے قید زندگی کی دعوت دیتا ہے۔ اسلام اخلاقی حدود و قیود کو اس کے لیے ضروری قرار دیتا ہے۔ دونوں کی منزل بالکل آنکھوں کے سامنے ہے۔ وہ بڑی آسانی سے اپنی سمتِ سفر اور اپنی منزل کا فیصلہ کر سکتی ہے۔

کچھ ضروری گزارشات

۱۔ ہمیں خوشی ہے کہ ہمارے ایجنٹ حضرات ہمارے ساتھ پورا تعاون کرتے ہیں لیکن بعض اوقات معمولی سی غفلت سے وی پی واپس ہو جاتی ہے۔ تحقیقات اسلامی اللہ تعالیٰ کے فضل سے وقت پر چھپتا اور پوسٹ ہوتا ہے۔ اخبارات کے ذریعہ بھی اس کا پہلے سے اعلان کر دیا جاتا ہے۔ براہ کرم وی پی جیسے ہی پہونچے اسے چھڑا لیں۔ اگر کسی وجہ سے متوقع تاریخوں میں آپ اپنے مقام سے باہر نہیں تشریف لیجائیں تو وی پی کے چھڑانے کا کوئی نظم ضرور فرمائیں۔ وی پی کا خرچ بہت بڑھ گیا ہے۔ صرف پانچ کاپیوں کی وی پی واپس ہونے کا مطلب ادارہ کا تقریباً آٹھ روپئے کا نقصان ہے۔ ادارہ آپ کا ہے۔ امید ہے آپ اس کے نقصان کو اپنا نقصان سمجھیں گے۔

۲۔ جنوری ۱۹۸۶ء سے تحقیقات اسلامی آفسٹ پر شائع ہو رہا ہے جس سے اس کے اخراجات کافی بڑھ گئے ہیں، اور اس کے مواد میں بھی تقریباً ۱/۳ کا اضافہ ہو گیا ہے اس کے باوجود اس کے سالانہ زرتعاون میں صرف پانچ روپئے کا معمولی اضافہ کیا گیا ہے لیکن ہمارے بہت سے کرم فرما اب بھی سالانہ زرتعاون مبلغ بیس روپئے ہی بھیج رہے ہیں۔ امید ہے اب ہمیں مزید توجہ دلانے کی ضرورت پیش نہ آئے گی۔

۳۔ مشہور اسلامی مفکر اور ادارۂ تحقیق کے صدر محترم مولانا صدرالدین صاحب اصلاحی مدظلہ کی ایک مختصر لیکن بڑی قیمتی کتاب 'اسلامی نظام معیشت' کا ڈاکٹر عبدالمغز منظر نے بہت ہی شستہ انگریزی میں ترجمہ کیا ہے ادارہ نے اسے اعلیٰ معیار سے شائع کیا ہے۔ قیمت صرف ۵/- تاجر حضرات کے لئے معقول کمیشن۔ آپ اپنا آرڈر جلد روانہ کریں۔

۴۔ تبصرہ کے خواہش مند حضرات کتاب کے دو نسخے بھیجیں جس کتاب کا صرف ایک نسخہ موصول ہوگا آئندہ 'تحقیقات اسلامی' میں اس پر تبصرہ شائع نہ ہو سکے گا۔

والسلام

منیجر

ادارۂ تحقیق و تصنیف اسلامی، علی گڑھ

تحقیق وتنقید

عہد نبوی کا انتظامیہ

حکام کے تقرر کی پالیسی

ڈاکٹر محمد لیٰسین مظہر صدیقی

مدینہ منورہ کی شہری ریاست دس برس کے قلیل عرصہ میں ارتقا کی مختلف منزلیں طے کر کے ایک عظیم اسلامی ریاست بن گئی جس کے حدود حکمرانی شمال میں عراق وشام کی سرحدوں سے لے کر جنوب میں یمن وحضرموت تک اور مغرب میں بحر قلزم سے لے کر مشرق میں خلیج فارس وسلطنت ایران تک وسیع ہوگئی تھیں اور عملی طور سے پورے جزیرہ نمائے عرب پر اقتدار نبوی قائم ہوگیا تھا[۱]۔ اگرچہ اسلامی ریاست کا نظم ونسق آغاز کار میں عرب قبائلی روایات پر قائم واستوار تھا تاہم وہ جلد ہی ایک ملک گیر ریاست اور مرکزی حکومت میں تبدیل ہوگئی۔ یہ عربوں کے لیے ایک بالکل نیا سیاسی تجربہ تھا کیونکہ قبائلی روایات اور بدوی فطرت کے مطابق وہ قبائلی سیاسی اکائیوں میں منقسم رہنے کے عادی تھے۔ اور یہ سیاسی اکائیاں آزاد وخود مختار ہوتی تھیں جو اگرچہ ایک طرف قبائلی آزادی کے تصور کی علمبردار تھیں تو دوسری طرف سیاسی افراتفری اور اس کے نتیجہ میں مسلسل سیاسی چپقلش، فوجی تصادم اور علاقائی منازعات کی بھی ذمہ دار تھیں۔ عربوں میں نہ صرف یہ کہ مرکزیت کا فقدان تھا بلکہ وہ مرکزی وقومی حکومت کے تصور ہی کے مخالف تھے کہ وہ ان کی من مانی قبائلی آزادی کے لیے امر مانع تھا۔ وہ کسی "غیر" کی حکمرانی تسلیم ہی نہیں کر سکتے تھے۔ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ سیاسی معجزہ ہے کہ آپ نے مرکزیت دشمن قبائلی عرب کو ایک سیسہ پلائی ہوئی امت میں تبدیل کر دیا اور ان کی گنت سیاسی اکائیوں کی جگہ ایک مرکزی حکومت قائم کر دی جس کی اطاعت بدوی وشہری سب ہی عرب کرتے تھے۔ اس کا سب سے بڑا بلکہ واحد سبب یہ تھا کہ اب "قبیلہ یا خون" کے بجائے "اسلام یا دین" معاشرہ وحکومت کی اساس تھا۔

اسلامی حکومت کی سیاسی آئیڈیالوجی اب اسلام اور صرف اسلام تھا۔ جن کو اس سیاسی نصب العین سے مکمل اتفاق نہیں تھا ان کے لیے بھی بعض اسباب سے اس ریاست کی سیاسی بالادستی تسلیم کرنی ضروری تھی۔ بہرکیف یہ ناگزیر حقیقت سب کو تسلیم کرنی پڑی کہ اسلامی ریاست کا اقتدار اس کے تمام باشندوں پر لازمی تھا۔ اکثر نے مذہبی اور سیاسی دونوں اعتبار سے اور بعض طبقات نے صرف سیاسی

لحاظ سے حکومت نبوی کی اطاعت قبول کی تھی[۱۲]

تنظیمی ڈھانچے کے اعتبار سے حکومتِ نبوی کا نظم ونسق درجہ بدرجہ تین سطحوں پر قائم نظر آتا ہے: (۱) مرکزی (۲) صوبائی اور (۳) مقامی۔ اقتدار واختیار کا سرچشمہ زمین پر ذات نبوی تھی جس کے ہاتھ میں مرکزی حکومت کی باگ ڈور تھی مستعد کارگزاری کے لیے سربراہ حکومت اپنے کچھ اختیارات مرکزی صوبائی اور مقامی حکام کو منتقل کر دیتے تھے تینوں سطحوں کے حکام کے تقرر وتبدل اور عزل کا کلی اختیار سربراہِ مملکت کو آئین الٰہی کے مطابق بلا کسی حجت وتکرار کے حاصل تھا۔ مرکزی انتظامیہ میں نائبین نبوی مشیران گرامی، کاتبین کرام، سفیرانِ رسالت، عہدہ داران خاص، شعراء وخطباء عظام کے علاوہ متعدد ذمہ دار کارکنان حکومت شامل تھے جبکہ صوبائی انتظامیہ میں ولاۃ وولایات اور ان کے ماتحت حکام شامل تھے۔ مقامی نظم ونسق کی سطح پر شیوخ قبائل، مقامی منتظمین، نقیبانِ شہر رسول، قضاۃ کرام اور افسرانِ بازار وغیرہ شامل تھے[۱۳] ذیل میں ہم انھیں افسروں اور حاکموں کی تقرری، معزولی اور تبدیلی کے باب میں نبی کریمؐ کی حکمتِ عملی کا جائزہ لیں گے۔

سیاسی اور انتظامی اہمیت کے اعتبار سے پہلا مقام نائبین نبوی کو حاصل ہے۔ مآخذ سے یہ مسلمہ حقیقت ابھر کر سامنے آتی ہے کہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم جب کبھی مدینہ منورہ کے باہر کسی بھی سبب سے تشریف لے جاتے تو اپنے پیچھے ایک جانشین (نائب/خلیفہ) چھوڑ جاتے تھے[۱۴] مآخذ کے بعض فقروں سے یہ غلط فہمی بعض حلقوں میں پیدا ہوگئی ہے کہ اس نائب رسول کا کام صرف نماز کی امامت کرنا تھا[۱۵] حالانکہ حقیقت یہ معلوم ہوتی ہے کہ وہ آپ کی غیر حاضری میں شہر اور مرکزی حکومت کے تمام انتظامی معاملات کا نگراں وذمہ دار ہوتا تھا۔ نماز کی امامت دراصل "قیادت کلی" اور "نیابت تام" سے کنایہ ہے۔ اس میں شک نہیں کہ ہمارے مصادر سے "نائب رسول" کے اختیارات وفرائض کا علم واضح طور سے نہیں ہوتا لیکن ذیل کے تاریخی تجزیے سے اس عہدہ جلیلہ کی حقیقت اور اس پر فائز کارکنوں کے فرائض واختیارات کی ماہیت کا بخوبی اندازہ ہوسکتا ہے۔

عہد نبوی میں اس عہدہ پر کل تیس تقرریاں کی گئیں جبکہ نائبین رسول کی کل تعداد محض تیرہ[۱۳] تھی۔ یعنی بعض خوش بخت صحابہ کو یہ سعادت بار بار ملی تھی[۱۶] تاریخی اور توقیتی، ترتیب کے مطابق پہلے غزوہ ودان کے زمانے میں حضرت سعد بن عبادہؓ خزرجی کو اور دوسرے غزوہ بواط کے دوران حضرت سعد بن معاذؓ اوسی کو یہ عہدہ ملا تھا[۱۷] مدینہ کے دو مقامی شیوخ قبیلہ کی یکے بعد دیگرے تقرری فراست نبوی حکمت عملی اور دور اندیشی کی دلیل تھی کہ شہر کے دونوں اہم ترین مقامی طبقات — خزرج واوس — کی اس طرح نہ صرف دل جوئی کی گئی بلکہ ان کو حکومت اسلامی میں برابر کا شریک ہونے کا احساس دلا کر ان کی مکمل

وفاداری واطاعت بھی حاصل کرلی گئی۔ تیسری تقرری کا اشرف حضرت زید بن حارثہؓ کلبی کو غزوہ سفوان/بدر اولیٰ کے دوران حاصل ہوا[۹]۔ یہ تقرری نہ صرف امت اسلامی کے تمام ارکان کی معاشرتی وسیاسی مساوات کی دلیل ہے بلکہ خاندانی شرف ونجابت پر فخر کرنے والے عربوں کے نظریۂ نجابت کے لیے برہان قاطع بھی تھی۔ اس سے ثابت ہوتا ہے کہ صلاحیت ولیاقت ہی بنائے تقرری تھی نہ کہ قرابت، خون کی رشتہ داری یا محض خاندانی وجاہت۔ حکمت نبوی کا یہ مظاہرہ چوتھی تقرری میں ہوا کہ ایک مولا اور غلام کے بعد غزوہ ذات العشیرہ کے دوران ایک قریشی حضرت ابوسلمہؓ بن عبدالاسد مخزومی کو یہ عہدہ عطا کیا گیا۔ صحابی موصوف آپ کے پھوپھی زاد بھائی بھی تھے[۱۰]۔ حضرت زید بن حارثہ کو ایک بار پھر یہ خدمت غزوہ مریسیع کے دوران تفویض ہوئی[۱۱]۔

غزوہ بدر کے دوران خلفاء رسول کی تقرری کے منہاج ومقصد پر کافی روشنی مصادر سے حاصل ہوتی ہے۔ ابن اسحاق اوران کے جامع ابن ہشام کا بیان ہے کہ پہلے اس عہدہ پر حضرت عمرو بن ام مکتوم عامری قریشی کی تقرری عمل میں آئی مگر پھر کچھ مصالح کے پیش نظران کی جگہ حضرت ابولبابہ بشیر بن عبدالمنذر خزرجی کو مقرر کیا گیا[۱۲]۔ بعض مآخذ کے مطابق حضرت ابن ام مکتوم کے بجائے حضرت عاصم بن عدی اوسی کا پہلے تقرر ہوا تھا لیکن پھر ان کی جگہ حضرت ابولبابہ نے سنبھال لی۔ تمام روایات کی تنقیح کے بعد یہ معلوم ہوتا ہے کہ اس موقعہ پر کم از کم تین حضرات کو شہر کے مختلف علاقوں کی انتظامی ذمہ داری سونپی گئی تھی۔ حضرت ابولبابہ خاص شہر رسول کے، حضرت عاصم بن عدی عجلانی اوسی شہر کے بالائی علاقے (العالیہ) اور حضرت حارث بن حاطب خزرجی اپنے قبیلہ بنی عمرو بن عوف کے معاملات وامور کے نگراں تھے۔ حضرت ابولبابہ کو غزوات بنی قینقاع اور سویق میں دوبار مزید خلافت نبوی کی سعادت ملی اور مجموعی طور سے ان کی تقرریوں کی تعداد تین ہوگئی[۱۳]۔

خلفاء ونواب رسول کے اس طبقہ میں سب سے اہم شخصیت حضرت عمرو بن ام مکتومؓ کی ہے۔ جنھوں نے روایات کے اختلاف کے مطابق بارہ[۱۴] یا تیرہ[۱۵] مواقع پر رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی جانشینی کا فریضہ انجام دیا تھا۔ اگرچہ بدر کبریٰ کے موقع پر بروایت ابن اسحاق ان کی تقرری عارضی ثابت ہوئی تاہم غزوہ کدر سے فتح مکہ تک پانچ برس کے دوران ان کو یہ سعادت بار بار ملتی رہی۔ مذکورہ مواقع کے علاوہ غزوات بحران، احد، حمراء الاسد، بنی نضیر، خندق، بنو قریضہ، لحیان، غابہ، حدیبیہ، فتح مکہ، حنین اور طائف کے زمانے میں ان کی تقرری ہوتی رہی[۱۶]۔ اسی دوران بعض دوسرے مواقع پر حضرات عثمان بن عفان اموی[۱۷] عبداللہ بن رواحہ خزرجی[۱۸]، سباع بن عرفطہ غفاری[۱۹] اور ابورہم غفاری[۲۰] کی بالترتیب ذوامر اور ذات الرقاع، بدر الموعد، دومۃ الجندل اور عمرۃ القضیہ میں نیابت رسول پر تقرری ہوئی۔ ان میں سے حضرت عثمان کو پہلے دو غزوات کے زمانے میں دوبار یہ موقع ملا۔ اسی طرح حضرت سباع غفاری کو دوبار مزید تقرری خیبر، فدک و

وادی القریٰ اور حجۃ الوداع کے زمانے میں ملی۔ حضرت محمد بن مسلمہ اوسی کو غزوہ تبوک کے دوران یہ شرف ملا جبکہ حضرت علی بن ابی طالب ہاشمی کے نصیب میں خاندانِ رسالت کے امور کی دیکھ بھال کی سعادت آئی۔[۱۸]

مذکورہ بالا تیرہ نائبین رسول میں سے حضرت ابن ام مکتوم عامری قریشی کو بارہ یا تیرہ مرتبہ اس عہدہ سے سرفراز کیا گیا جبکہ حضرات عثمان بن عفان اموی، زید بن حارثہ کلبی اور ابو سلمہ مخزومی کو دو بار یہ سعادت ملی حضرات ابو لبابہ اور سباع بن عرفطہ غفاری کو تین بار سعادت ملی اور بقیہ سات حضرات کو محض ایک بار۔ اس تفصیل سے یہ واضح ہو جاتا ہے کہ یہ عہدہ تو مستقل تھا مگر عہدیدار اور ان کی تقرریوں کی نوعیت عارضی تھی۔ قبائلی نقطۂ نظر سے سب سے پہلے زیادہ تقرریاں یعنی سترہ قریش کو ملی تھیں۔ ان میں سے سب سے زیادہ حصہ بنو عامر بن لوی کا تھا جبکہ بنو امیہ اور بنو مخزوم کے بطون کو صرف دو دو تقرریوں سے نوازا گیا تھا۔ تعداد کے لحاظ سے پھر اوس کا نمبر آتا ہے جس کے پانچ ارکان نے سات بار یہ سعادت حاصل کی۔ ان کے بعد غفار کا درجہ ہے جن کے دو عہدیداروں نے چار مرتبہ یہ خدمت انجام دی۔ بقیہ کلب اور خزرج کے نصیب میں صرف دو بار خلافت آئی۔ اوپر کی تفصیل سے یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ علاقائی نمائندگی کے لحاظ سے مرکزی عرب کے قریش و انصار نے غالب حصہ پایا تھا جبکہ دوسرے قبائل میں صرف مغربی حصہ کے ایک قبیلہ غفار کو نمائندگی ملی تھی۔ شمالی عرب کی نمائندگی نہ ہونے کے برابر تھی اور جنوبی، مشرقی اور بقیہ عرب کے قبائل کی نمائندگی بالکل نہیں تھی۔ قبولِ اسلام کے اعتبار سے خلفاء رسول کی غالب اکثریت اگرچہ سابقین اولین میں سے تھی مگر انصار کے تمام افراد کا تعلق مدنی عہد سے تھا۔ ان میں ایک دو کے سوا بقیہ سے کہیں زیادہ قدیم مسلمان موجود تھے مگر ان کو یہ عہدہ کسی سبب سے نہیں عطا کیا گیا۔[۱۹]

تمام اکابر قریشی صحابہ جیسے حضرات ابوبکرؓ، عمرؓ، عبدالرحمٰنؓ بن عوفؓ، طلحہؓ، زبیرؓ اور حمزہؓ وغیرہ کو اس طبقہ میں کوئی جگہ نہیں ملی۔ مدت عہدہ پانچ دن سے تقریباً تین ماہ تک غزوات کی نوعیت کے مطابق مختلف رہی۔[۲۰] بہ اعتبار عمر سب ہی جوان طبقہ کے لوگ تھے اور ان میں سب سے معمر حضرت عثمان اموی تھے جن کا شمار ادھیڑ عمر والوں میں کیا جا سکتا ہے۔[۲۱]

سیاسی اہمیت اور انتظامی خاصیت کے لحاظ سے دوسرا طبقۂ عمال مشیروں پر مشتمل تھا۔ حکم الٰہی بھی ہے[۲۲] اور سنت رسول بھی کہ اسلامی حکومت کے تمام امور مسلمانوں کے باہمی مشاورت سے طے کئے جائیں۔ حکومت نبوی کی ایک اہم خصوصیت شوریٰ بھی قرار دی گئی ہے،[۲۳] اور مآخذ میں خاص کر سیرتی ادب میں اس کی متعدد مثالیں ملتی ہیں۔ ان میں بیشتر کا تعلق فوجی امور سے ہے۔ اگرچہ کچھ گنی چنی مثالیں مذہبی اقتصادی اور انتظامی معاملات سے متعلق بھی مل جاتی ہیں۔

شوریٰ کی پہلی نبوی مثال تاریخی ترتیب کے مطابق ایک مذہبی معاملہ سے ہے۔ مشہور واقعہ ہے کہ ہجرت کے معاً بعد نماز کے لئے بلانے کے طریقہ پر آپ نے صحابہ کرام سے مشورہ کیا۔ متعدد رائیں دی گئیں اور بالآخر فیصلہ مروجہ اذان کے کلمات پر ہوا جس کی رائے بہ اختلاف روایات حضرات عبداللہ بن زید انصاری اور عمر بن خطاب عدوی قریشی کے علاوہ متعدد دوسرے اصحاب نے دی تھی[۲۴]۔ مدینہ منورہ میں مسجد نبوی کی تعمیر کے لیے جگہ کا انتخاب صلاح و مشورہ کے بعد ہی ہوا تھا[۲۵]۔ مواخاۃ کا نظام بھی طرفین کی مرضی اور باہمی مشاورت سے قائم کیا گیا تھا[۲۶]۔ مدینہ کے یہودی قبائل کی آراضی کی تقسیم انصار کے مشورہ و مرضی سے عمل میں آئی تھی[۲۷]۔ بحرین میں جب انصار مدینہ کو آراضی کے قطائع دئے گئے تو انھوں نے اپنے جذبہ اخوت سے سرشار ہو کر اس وقت تک لینے سے انکار کیا جب تک ان کے مہاجر بھائیوں کو بھی اسی قدر نہ دئے جائیں[۲۸]۔ واقعۂ افک کے سلسلہ میں رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے متعدد صحابہ کرام سے مشورہ لیا اور صلاح کی تھی[۲۹]۔ پردہ کے سلسلہ میں حضرت عمر فاروق برابر مشورے دیتے رہے بالآخر وہ قانون الٰہی بن کر جاری ہوئے[۳۰]۔ صلح حدیبیہ کے دوران ایک نازک موقعہ پر حضرت ام سلمہ کا مشورہ دربار نبوی میں مقبول ہوا[۳۱]۔ جنگ خیبر میں مسلم عورتوں کو ان کی شدید خواہش و اصرار پر شرکت کی اجازت دی گئی[۳۲]۔ فتح مکہ کے موقعہ پر حضرات ابوسفیان بن حرب اموی اور عکرمہ بن ابی جہل مخزومی وغیرہ متعدد اشراف کی جانشینی کی سفارش بعض دور اندیش مسلمانوں نے کی تھی[۳۳]۔ جبکہ حضرت ابوسفیان کے گھر کو دارالامان قرار دینے کا مشورہ حضرت عباس ہاشمی نے دیا تھا[۳۴]۔ واقعۂ ایلاء کے سلسلہ میں حضرت عمر فاروق کا کام گرامی بطور مشیر نبوی نظر آتا ہے[۳۵]۔ معاہدات کے سلسلہ میں غزوات خندق اور خیبر کے دوران انصار کے بعض سرداروں سے مشورہ کا ذکر ملتا ہے[۳۶]۔

حربی امور کے سلسلہ میں مشورہ اور ان کے مشیروں کے اسماء گرامی کا ذکر خاصی صراحت کے ساتھ ملتا ہے۔ غزوہ بدر سے قبل جب قریش مکہ کی فوج کی آمد کی خبر ملی تو اسلامی شوریٰ منعقد ہوئی اور حضرات ابوبکر و عمر و مقداد بن عمرو خزاعی نے مہاجرین میں سے اور حضرات سعد بن معاذ اوسی، سعد بن عبادہ خزرجی اور حباب بن منذر خزرجی نے آپ کے منصوبہ جنگ کی بھرپور حمایت کی[۳۷]۔ میدان بدر میں موجود کنوؤں کو اندھا کرنے کا مشورہ مشہور ماہر حرب حضرت حباب بن منذر خزرجی نے دیا[۳۸]۔ جنگ بدر کے قریشی قیدیوں کے سلسلے میں حضرات ابوبکر و عمر نے باہم مختلف مشورے دئے جن میں سند قبول اول الذکر کے مشورہ کو ملی[۳۹]۔ غزوۂ احد کے موقعہ پر اس مسئلہ پر شوریٰ ہوئی کہ جنگ مدینہ میں محصور ہو کر لڑی جائے یا کھلے میدان میں مقابلہ کیا جائے۔ بشمول نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم متعدد بلکہ بیشتر اکابر و اہل رائے صحابہ کی رائے پہلی تجویز کے حق میں تھی جبکہ متعدد صاحب رائے اور پرجوش صحابہ خصوصاً حضرات حمزہ بن عبدالمطلب ہاشمی، سعد بن عبادہ خزرجی نعمان بن مالک، مالک بن سنان، ایاس بن اوس، خیثمہ بن حارث اور

انس بن قتادہ دوسری رائے کے حق میں تھے اور انھیں کے اصرار پر فیصلہ بھی ہوا۔[۴۹] ایک بہت بڑی سازش اور اسلامی ریاست کے خطرناک دشمن کعب بن اشرف کے قتل کے سلسلہ میں حضرت محمد بن مسلمہ اوسی کی رائے طلب کی گئی تھی۔[۵۰] مشہور واقعہ ہے کہ حضرت سلمان فارسی نے جنگ کے موقعہ پر شہر کے گرد خندق کھودنے کا مشورہ دیا تھا۔[۵۱] محاصرہ کے طول کھینچ جانے کے دوران عطفان کے سرداروں کو مدینہ کی نصف پیداوار دے کر واپس جانے پر راضی کرنے کی تجویز پر شوریٰ ہوئی جس میں حضرات سعد بن معاذ اوسی، اسید بن حضیر اوسی اور سعد بن عبادہ خزرجی نے تجویز کی مخالفت کی اور وہ بالآخر مسترد ہو گئی۔[۵۲] اسی طرح کی دوسری تجویز جنگ خیبر کے دوران آئی جو انھیں سرداروں نے مسترد کرادی۔[۵۳] صلح حدیبیہ کے سلسلہ میں قریش سے گفت و شنید کے لیے حضرت عثمان بن عفان اموی کی بطور سفیر نبوی تقرری حضرت عمر فاروق کے مشورے سے ہوئی۔[۵۴] غزوہ خیبر میں حضرت حباب کی رائے پر پہلے بعض درختوں کے کاٹنے کا حکم صادر ہوا تھا جو کچھ دیر بعد حضرت ابوبکرؓ کے مشورہ پر منسوخ کر دیا گیا۔[۵۵] ماخذ سے واضح ہوتا ہے کہ جنگی معاملات میں اکثر و بیشتر حضرت حباب بن منذر خزرجی کے مشورے کو شرف قبول ملتا تھا۔ چنانچہ بدر، خندق، خیبر اور طائف وغیرہ کے مواقع پر مسلم خیمہ گاہ کے سلسلے میں ان کی رائے حتمی سمجھی گئی۔[۵۶] حضرت بشیر بن سعد خزرجی کی بطور امیر سریہ تقرری حضرات شیخین کے متفقہ مشورہ پر ہوئی تھی۔[۵۷] جبکہ حنین کے دوران طریق جنگ پر حضرت عمر فاروق نے اور محاصرۂ طائف کے دوران منجنیق کے استعمال پر حضرت سلمان فارسی نے مشورہ دیا تھا۔[۵۸] اور حضرت نوفل بن معاویہ دیلی کے مشورہ پر اس کا محاصرہ اٹھایا گیا تھا۔[۵۹] اسی طرح تبوک سے واپسی کا نبوی فیصلہ فاروقی مشورہ سے ہوا تھا۔[۶۰]

مشیروں کے طبقہ عمال میں لگ بھگ پچاس[۵۰] صحابہ کرام کے اسماء گرامی ملتے ہیں جن میں بعض صحابیات بھی شامل ہیں۔ استقصا سے اور بھی نام مل سکتے ہیں۔ نبوی شوریٰ دراصل تمام مسلمانوں کے لیے اصولاً کھلی ہوئی تھی مگر آپ عموماً مشورہ اہل رائے حضرات ہی سے لیتے تھے۔ اس میں مہاجرین و انصار کے تمام اکابر صحابہ شامل تھے۔ زمانہ قبول اسلام کے لحاظ سے ان میں سابقین اولین بھی شامل تھے اور متاخرین بھی۔ خاص بات یہ کہ ان کی اکثریت جوانوں پر مشتمل تھی جبکہ بزرگوں میں سے صرف دو چار نام نظر آتے ہیں۔ علاقائی اور قبائلی نمائندگی کے لحاظ سے ان کی غالب اکثریت کا تعلق وسطی عرب کے قبائل قریش و انصار سے تھا۔ ان میں بعض موالی بھی شامل تھے اور ان کی حیثیت کسی اعتبار سے بھی فروتر نہیں تھی۔

حکومت نبوی کے انتظامی کارپردازوں میں کاتبین نبوی کو بڑی اہمیت حاصل تھی کہ وہ وحی الٰہی جو قانونِ اسلامی کا اولین و اہم ترین سرچشمہ تھا کے علاوہ معاہدات و خطوط و فرامین کے لکھنے والے اور نبوی

انتظامیہ کے سکریٹری تھے۔ متعدد مورخین اور مصنفین کے یہاں ان کی تعداد مختلف ہے۔ ہماری تحقیق و جستجو کے مطابق ان کی کم از کم تعداد پینتالیس تھی۔ امکان یہ ہے کہ ان کی تعداد اس سے کہیں زیادہ رہی ہوگی اور اس کا ایک بڑا سبب یہ ہے کہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو جب ضرورت ہوتی تو آپ موجود لوگوں میں سے کسی سے بھی یہ خدمت لے لیتے۔ البتہ مخصوص اور اہم خدمات کے لئے مخصوص حضرات ہی متعین تھے جیسا کہ حضرات معاویہ بن ابی سفیان اموی، زبیر بن عوام اسدی وغیرہ کی مثالوں سے معلوم ہوتا ہے۔[۵۳]

کاتبین وحی میں حضرات عثمان بن عفان اموی، خالد بن سعید اموی، ارقم بن ابی ارقم مخزومی، علی بن ابی طالب ہاشمی شرحبیل بن حسنہ کندی، اور عبداللہ بن سعد بن ابی سرح عامری کے اسماء گرامی مکی عہد کے کاتبوں میں گنائے جاتے ہیں۔[۵۴] ان کے علاوہ دوسرے اکابر مکی صحابہ جیسے حضرات شیخین وغیرہ بھی اس سعادت سے یقینی طور پر بہرہ ور ہوئے تھے۔ مدنی عہد میں وحی کے کاتبین تو متعدد تھے مگر کاتب اعظم کا عہدہ حضرت ابی بن کعب خزرجی اور ان کے نائب کا منصب حضرت زید بن ثابت خزرجی کو ملا۔ دوسرے بزرگوں میں مکی عہد کے بعض حضرات بھی شامل تھے۔ ان کے علاوہ حضرات معاویہ بن ابی سفیان اموی، مغیرہ بن شعبہ ثقفی، علاء بن عقبہ، حنظلہ اسیدی سجل اور ایک نامعلوم نصرانی نومسلم کے علاوہ ابن خطل کے نام بھی کاتبین وحی میں گنائے جاتے ہیں۔[۵۵] ظاہر ہے کہ اور دوسرے حضرات بھی اس شرف کے مستحق بنے ہوں گے۔

خطوط و فرامین لکھنے والوں میں سرفہرست حضرات علی ہاشمی، ابی خزرجی، معاویہ اموی، خالد اموی، مغیرہ ثقفی، علاء بن عقبہ، ارقم مخزومی، ثابت خزرجی، عثمان اموی، شرحبیل کندی، جہیم بن صلت مطلبی، علاء بن حضرمی، عبداللہ بن زید انصاری، عبداللہ بن ابی بکر تیمی، محمد بن مسلمہ اوسی، زبیر بن عوام اسدی، قضاعی بن عمرو، ابان اموی، یزید بن ابی سفیان اموی، ابوسفیان بن حرب اموی، عامر بن فہیرہ تیمی، طلحہ بن عبید اللہ تیمی، عبداللہ بن رواحہ خزرجی، خالد بن ولید مخزومی، حاطب و حویطب، فرزندان عمرو عامری، حذیفہ بن یمان عنفانی اویسی، حصین بن نمیر، ابوایوب انصاری، معیقب بن ابی فاطمہ دوسی، عمرو بن عاص سہمی بریدہ بن حصیب اسلمی، ابوسلمہ مخزومی، عبدربہ، عبداللہ بن عبداللہ بن ابی بن سلول خزرجی کے اسماء گرامی مذکورہ بالا کاتبین وحی کے علاوہ بتلائے جاتے ہیں۔ یہاں بھی اس امکان سے صرف نظر نہیں کیا جا سکتا کہ ان کے علاوہ متعدد دوسرے صحابہ کرام بھی اس طبقہ عمال میں شامل تھے۔[۵۶]

مخصوص معاملات کے کاتبوں میں حضرات حصین بن نمیر اور مغیرہ بن شعبہ شامل تھے جو خفیہ امور تحریر کرتے تھے جبکہ حضرات زبیر بن عوام اور جہیم بن صلت صدقات و محاصل کے کاتب تھے۔ حضرت حذیفہ بن یمان آراضی کی پیداوار کے اور حضرت شرحبیل بن حسنہ بادشاہوں اور حکمرانوں کے نام فرامین رسالت کے

کاتب تھے۔ حضرت معاویہ اموی کا بعض مواقع پر خاص طور سے انتظار کیا گیا تھا۔ حضرت معیقب بن ابی فاطمہ دوسیؓ نہ صرف کاتب نبوی تھے بلکہ صاحب خاتم نبوی بھی تھے۔ ایک روایت کے مطابق یہی خدمت حضرت حنظلہ بن ربیع اسدیؓ بھی انجام دیتے تھے۔ لیکن سب سے بڑے اور صحیح معنوں میں آپ کے سکریٹری حضرت بلال حبشیؓ تھے جو آپ کے خانگی امور کے نگراں، قرض وادھار کے منتظم، میزبانی کے مہتمم، اذن واجازت دلوانے والے، سترہ بردار، وضو کے پانی کے دیکھ بھال کرنے والے، انعام کی رقم عطا کرنے والے، خازن وخزانچی، منادی ومعلن، سفیر اور متعدد دوسرے فرائض وامور کے نگراں تھے[۵۴]

ان کاتبوں کا تعلق سابقین، متوسطین اور متاخرین اسلام کے طبقات سے تھا۔ سترہؓ کے لگ بھگ اولین مسلم میں تھے جبکہ بقیہ میں سے اکثر متاخرین میں شامل تھے۔ اکثر وبیشتر جوان طبقہ کے تھے۔ تقریباً اکتیس[۳۱] حضرات کا تعلق وسطی قبائل قریش وانصار سے تھا جبکہ بقیہ میں سے اکثر ان کے حلیفوں میں سے تھے۔ ایک دو کے سوا جن کا تعلق مشرقی ومغربی قبائل ثقیف واسلم سے تھا سب کے سب مکہ کے مہاجر یا مدینہ کے باشندے تھے۔ ظاہر ہے کہ ان سب کی تقرری ان کی کاتب ہونے کی صلاحیت کے علاوہ ان کی دیانت و امانت اور اعلیٰ کردار کے سبب ہوئی تھی۔ اگر وہ ایمان وعمل کی کسوٹی پر کھرے نہ اترے ہوتے تو ہرگز اس مہتم بالشان کام کے مستحق نہ ٹھہرتے[۵۵]

سفیرانِ نبوی کا طبقہ حکام نبوی حکمت عملی کے باب کا اہم ترین جز وتھا۔ ان کے ضروری اوصاف حکمت وفراست دیانت وامانت، طلاقت وفصاحت اور شخصیت وجاذبیت تھے۔ موقعہ ومحل کی موزونیت بھی ایک اضافی صفت تھی۔ دور جدید کے ایک عرب عالم کتانی نے نبوی سفیروں کو ان کے کاموں اور فرائض کی نوعیت کے لحاظ سے مختلف طبقات میں تقسیم کیا ہے۔ چنانچہ کچھ سفیر تبلیغ اسلام کے لیے بھیجے گئے تھے تو کچھ دوسرے صلح کے معاہدے کرنے کے لیے۔ بعض نے لوگوں کو امان دی تھی تو بعض دوسروں نے غیر ممالک سے مسلم طبقات کی واپسی کا مطالبہ کیا تھا۔ بعض نے تحائف پہونچائے تھے تو بعض دوسروں نے کافروں کو ان کے کفر کے برے نتائج سے آگاہ کیا تھا[۵۶]۔ ظاہر ہے کہ یہ تقسیم وتعین کارنہ تو مکمل وجامع ہے اور نہ اس سے پوری تفصیل ہی سامنے آتی ہے۔ بہرحال اس سے سفیروں کی خدمت کی نوعیت کا کچھ اندازہ ضرور ہوتا ہے۔

تاریخی ترتیب کے لحاظ سے اسلامی سفیروں کی پہلی تقرری عسکری یا نیم عسکری مہموں کے زمانے[۵۷] سے شروع ہوتی ہے۔ سب سے پہلے حضرت عمر بن خطاب کی تقرری کا ذکر غزوہ بدر کے ضمن میں ملتا ہے جبکہ انھوں نے قریش کو جنگ سے پہلو تہی کی دعوت دی۔ حضرت محمد بن مسلمہ اوسی کو بنو قینقاع اور

ان کے بعد بنو نضیر کے یہود کو فیصلۂ نبوی سے آگاہ کرنے کے لیے مقرر کیا گیا۔[۶۱] اسی طرح بنو قریظہ کو دورانِ جنگِ احزاب سازش کرنے سے روکنے اور معاہدہ یاد دلانے کی غرض سے حضرات سعد بن معاذ اوسی، سعد بن عبادہ خزرجی اور عبداللہ بن رواحہ خزرجی کو بعض دوسرے صحابہ کے ساتھ بھیجا گیا۔[۶۲] صلح حدیبیہ کے دوران قریشِ مکہ سے صلح کی گفت و شنید کے لیے کم از کم تین سفیروں — حضرات خراش بن امیہ خزاعی، عثمان بن عفان اموی اور علی بن ابی طالب ہاشمی کی تقرری عمل میں آئی۔[۶۳] دوسرے عرب قبائل اور شیوخ کے پاس جو سفارتیں روانہ کی گئیں ان کی تعداد خاصی معتد بہ ہے۔ حضرت سلیط بن عمرو عامری کو شاہانِ یمامہ کے پاس دعوت اسلام دے کر بھیجا گیا۔ اسی زمانے میں حضرات علاء بن حضرمی، عمرو بن عاص سہمی اور مہاجر بن ابی امیہ مخزومی کو بالترتیب بحرین، عمان اور حمیر (یمن) کے بادشاہوں کے دربار کو روانہ کیا گیا۔ متعدد دوسرے سفیروں میں حضرات نمیر بن خرشہ ثقفی، ظبیان بن مرثد سدوسی، عیاش بن ابی ربیعہ مخزومی، دحیہ بن خلیفہ کلبی اور علقمہ و عمرو فرزندان فغوار خزاعی کو بالترتیب قبائل طائف، بکر بن وائل، حمیر، اسقف نجران اور ابوسفیان بن حرب اموی کے پاس روانہ کیا گیا۔ پہلی چار سفارتیں کلی طور سے مذہبی/سیاسی تھیں جبکہ آخری دو سفارتیں قریش کے حاجت مندوں کے لیے مالی امداد لے کر گئی تھیں۔ اسی مقصد کے لیے حضرت عمرو بن امیہ ضمری کی بھی ایک سفارت کا ذکر ملتا ہے۔[۶۴] حیاتِ نبوی کے آخری زمانے میں بعض سفارتیں مختلف قبائل عرب کے پاس بھیجی گئی تھیں۔ چنانچہ اس ضمن میں حضرات وبر بن عمیس خزاعی (ابناء یمن اور ان کے شیوخ کے پاس) فرات بن حیان عجلی (بنو حنیفہ کے ایک مسلم سردار حضرت ثمامہ بن اثال کے لیے) اقرع بن حابس حمیری (شاہانِ زود اور مران کے دربار میں)، صلصل بن شرحبیل (قبیلہ بنی عامر کے علاقہ میں) ضرار بن الازور اسدی (ان کے اپنے قبیلہ کے بطون بنو صیدا اور بنو ویل کے پاس)، اور زیاد بن حنظلہ تمیمی اور نعیم بن مسعود اشجعی/غطفانی کو ان کے اپنے قبیلوں کے درمیان بھیجے جانے کا ذکر ملتا ہے۔ اسی طرح یمامہ کے جھوٹے مدعیٔ نبوت مسیلمہ کذاب کے پاس کم از کم تین سفارتوں کا حوالہ آیا ہے، جو بالترتیب حضرات عمرو بن امیہ ضمری حبیب بن زید خزرجی اور عبداللہ بن وہب اسلمی کی سرکردگی میں بھیجی گئی تھیں۔ کتانی کے بقول حضرات عمیر بن وہب جمحی اور ام حکیم بنت ہشام مخزومی نے بطور سفیران نبوی صفوان بن امیہ جمحی اور عکرمہ بن ابی جہل مخزومی کو امان کا پیغام پہونچایا تھا۔ اس کے علاوہ متعدد سفارتیں عرب قبائل/شیوخ کی خدمت میں بھیجی گئی تھیں جن کے سفیروں کے نام مصادر میں نہیں مذکور ہوئے۔ البتہ بعض ناموں کا ذکر اسد الغابہ میں ضرور ملتا ہے۔[۶۵]

مشہور روایت ہے کہ صلح حدیبیہ کے معاً بعد رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے بعض پڑوسی

سلاطین اور ان کے عرب باجگذاروں کے پاس کئی سفارتیں تبلیغ اسلام اور سیاسی مفاہمت کے لیے روانہ کی تھیں۔ یہ سفیر حضرات دحیہ بن خلیفہ کلبی، عبداللہ بن حذافہ سہمی، عمرو بن امیہ ضمری، حاطب بن ابی بلتعہ لخمی، شجاع بن وہب اسدی اور حارث بن عمیر ازدی تھے جو بالترتیب رومی شہنشاہ ہرقل، ایرانی شہنشاہ خسرو پرویز، نجاشی حبشہ اصحمہ مقوقس مصر، شاہ تخوم شام اور حارث بن عمیر غسانی شاہ بصریٰ کے درباروں میں اسلام کا پیغام لے کر گئے تھے۔[۹۶۲]

کل سفیران نبوی جن کے نام کتب تاریخ وسیر میں اب تک مل سکے ہیں انتالیس[۳۹] ہیں جبکہ ان کی کل تقریروں کی کل تعداد تینتالیس[۴۳] ہے۔ یعنی بعض حضرات نے ایک سے زیادہ مرتبہ یہ خدمت انجام دی تھی۔ مرکزی عرب کے قبائل میں قریش کے آٹھ افراد نے آٹھ مواقع پر سفارت کا عہدہ سنبھالا تھا۔ ان کے بطون میں بنو مخزوم اور بنو سہم کے دو دو[۲] افراد شامل تھے جبکہ بنو ہاشم، بنو امیہ، اور بنو عامر بن لوی کا صرف ایک ایک فرد۔ دل چسپ بات ہے کہ زمانہ قبل اسلام میں عہدہ سفارت رکھنے والے بطن بنو عدی (خاندان عمر بن خطاب) کا صرف ایک نمائندہ شریک تھا۔ بقیہ مرکزی قبائل میں خزرج کے دو افراد نے تین بار اور اوس کے دو افراد نے اتنی ہی بار سفارت کا فرض انجام دیا تھا۔ شمالی عرب کے قبیلے کلب کے تین افراد نے دو بار اور لخم کے ایک سفیر نے پیغام نبوی پہونچایا تھا۔ مشرقی قبائل میں ہوازن، خزیمہ اور غطفان کے بالترتیب تین، دو اور ایک سفیر تھے۔ جبکہ مغربی قبائل میں خزاعہ کے سات[۷] سفراء نے باری باری سے یہ خدمت انجام دی تھی۔ کنانہ کے ایک سفیر نے تین مواقع پر اور ازد شنوءہ کے ایک سفیر نے عہدہ سفارت سنبھالا تھا۔ جنوبی قبائل میں بجیلہ، سدوس، حضرموت اور حمیر کے بالترتیب دو دو اور ایک ایک سفیر تھے۔ منتشر قبائل میں صرف تمیم کے ایک سفیر کو نمائندگی ملی تھی جبکہ بقیہ دو[۲] کے بارے میں ہماری معلومات ناقص ہیں۔ جہاں تک ان سفیروں کے زمانہ قبول اسلام کا تعلق ہے تو ان میں سے صرف ایک چوتھائی کا تعلق سابقین اولین کے طبقہ سے تھا۔ اور اس سے کچھ کم کا متوسطین کے طبقہ سے اور بقیہ کا متاخرین کے طبقہ سے تھا۔ عمر کے اعتبار سے غالب ترین اکثریت جوانوں کی تھی۔ اسلام میں عہدۂ سفارت عارضی تھا اور سفیروں کو غالباً زاد راہ کے سوا اور کوئی معاوضہ بھی نہیں ملتا تھا۔

بعض انتظامی امور کو انجام دینے اور بعض احکام شریعت کے نفاذ کے لئے رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے چند مخصوص افسروں کو بھی مقرر فرمایا تھا۔ یہ خدمت بھی عارضی نوعیت کی تھی اور سراسر رضا کارانہ۔ اس ضمن میں سب سے مشہور واقعہ حضرت سعد بن معاذ اوسی کے بنو قریظہ کے معاملہ میں حکم بنائے جانے کا ہے۔[۹۶۳] اس تحکیم کے بارے میں مشہور یہ ہے کہ انھوں نے تمام مردان وبالغان یہود کے قتل عام کا

فیصلہ کیا تھا۔ لیکن جدید تحقیقات نے اس پر شبہ کا اظہار کیا ہے۔ اس طبقۂ عمال میں سب سے اہم حضرت علی بن ابی طالب ہاشمی تھے جنھوں نے تین مواقع پر تقرری کی سعادت پائی۔ دو بار بنو جذیمہ اور بنو جذام کے مقتولوں کی دیت / خوں بہا ادا کرنے اور ان کے قیدیوں کو واپس کرنے کے لیے مقرر ہوئے تھے اور ایک بار فتح مکہ کے دوران بعض پر جوش مسلمانوں کی غلطی سے ہونے والی خوں ریزی کا معاوضہ ادا کیا تھا[۶۸]۔ غزوۂ تبوک کے زمانے میں حضرت طلحہ بن عبید اللہ تیمی نے غزوہ سے قبل منافقین کے ایک سازشی مرکز کو منہدم کیا تھا[۶۹] تو غزوہ کے بعد حضرات مالک بن دخشم اوسی اور معن بن عدی اوسی نے ان کی "مسجد ضرار" کو مسمار کیا تھا[۷۰]۔ حضرت انیس بن ضحاک سلمی نے اپنے قبیلہ کی ایک عورت پر زنا کی حد جاری کی تھی[۷۱]۔ جبکہ حضرت عمر فاروق رضؓ نے ایک عیسائی کی آدھی دولت بطور جرمانہ ضبط کی تھی[۷۲]۔ دو بھائیوں کے درمیان ایک جائداد کے معاملے پر جھگڑے کو سلجھانے کے لیے حضرت حنظلہ بن یمان کو مقرر کیا گیا تھا[۷۳]۔ حضرت ابوامامہ باہلی نے خون کھانے کی حرمت کے قانون کا نفاذ کیا تھا[۷۴]۔ جبکہ حضرت علی نے مکہ میں اس حکم الٰہی کا اعلان کیا تھا کہ فتح کے چار ماہ بعد مکہ میں کافروں کا داخلہ ممنوع ہوگا[۷۵]۔ خیبر کے زمانے میں بعض ماکولات و مشروبات اور معاملات لین دین کے حرام ہونے کا ذکر بھی ملتا ہے۔ اسی طرح اس زمرہ میں حضرات علاء بن عقبہ اور ارقم بھی شامل نظر آتے ہیں اگرچہ ان کے فرائض کی نوعیت واضح نہیں ہے[۷۶]۔ بہرکیف بارہ[۱۲] معلوم افسران خصوصی میں سے تین کا تعلق قریش کے بطون ہاشم، تیم اور عدی سے ہے جبکہ خزرج کا کوئی فرد شریک نہیں ہے البتہ اوس کے چار حضرات کو یہ شرف نصیب ہوا۔ بقیہ قبائل میں ازد، اسلم اور غطفان کے افراد تھے اور دو کے بارے میں ہماری معلومات ناقص ہیں۔ قریشی افسران سابقین میں سے تھے جبکہ بقیہ کا تعلق مدنی عہد سے ہے۔ البتہ باعتبار عمر سب کا تعلق جوانوں کے طبقہ سے تھا۔

قرون وسطیٰ کے عرب میں شعر و خطابت کو ایک اعلیٰ مقام حاصل تھا کہ وہ ابلاغ کے دو طاقتور و موثر ترین ذرائع تھے۔ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اسی سبب سے شعراء و خطباء کی صلاحیتوں کو اسلام اور ریاست کے مفادات کے تحفظ کے لیے استعمال کیا تھا۔ خطابت تو خود جناب رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی ایک صفت تھی تاہم ایک موقعہ پر آپ نے حضرت ثابت بن قیس بن شماس خزرجی سے بھی یہ خدمت لی تھی۔ آپ کے مستقل شعراء حضرات حسان بن ثابت خزرجی، کعب بن مالک خزرجی اور عبد اللہ بن رواحہ خزرجی تھے۔ یہ تینوں مدنی مسلم اور صاحب طرز شاعر تھے اور ان میں حضرت حسان کافی معمر تھے ایک اسلمی صحابی حضرت عامر بن سنان کا بھی ذکر شعراء دربار رسالت میں ملتا ہے[۷۷]۔ ممکن ہے کہ اس خدمت کے لیے اور بھی صحابہ کی صلاحیتوں کو بروئے کار لایا گیا ہو۔

بعض ایسے کارکنوں کا ذکر ملتا ہے جن کا کام ذات رسالت کے دولت کدہ کی دربانی تھی۔ یہ خدمت حضرات عویم بن ساعدہ اوسی، رباح اسود حبشی، عنبہ، ابوموسیٰ اشعری اور انس بن مالک خزرجی نے ایک آدھ بار انجام دی تھی جبکہ آپ کے مستقل دربان، حاجب اور آذن حضرت عبداللہ بن زمعہ اسدی قریشی تھے جو آخری مدنی عہد میں مسلمان ہو کر مدینہ آگئے تھے اور مستقل دربانی کا فرض مسلسل انجام دیتے تھے۔ حضرات رباح اور عنبہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے موالی تھے اور مکی عہد کے مسلمان، جبکہ حضرت عویم ابتدائی مدنی عہد کے مسلم تھے اور بقیہ آخری مدنی عہد کے۔ تاہم ان سب کا تعلق جوانوں کے طبقہ سے تھا۔ ظاہر ہے کہ یہ دربانی رضا کارانہ تھی اور وہ ذات رسالت اور عوام کے درمیان سد راہ نہ تھی بلکہ عوامی بالطہ اور پل کا کام انجام دیتی تھی۔[۵۷۸]

صوبائی انتظامیہ میں سب سے اہم، فعال اور صاحب اقتدار طبقہ والیوں / گورنروں کا تھا جو اپنی ولایات / صوبوں میں مکمل خود مختاری اور تمام فوجی، مالی، انتظامی اور مذہبی اختیارات رکھتا تھا اور اگر کوئی قدغن اس کے اختیار پر تھی تو وہ کتاب الٰہی اور فرامین نبوی کی تھی کہ اس سے کسی مسلم حاکم کو مفر نہ تھا۔[۵۷۹] صوبائی منتظمین کا تقرر مدینہ منورہ سے کافی مسافت پر واقع علاقوں کی فتح کے بعد عمل میں آیا تھا اور ان میں سب سے پہلے خیبر، تیماء، وادی القریٰ اور قریٰ عربیہ کے علاقے تھے جن کے بالترتیب گورنر / والی حضرات سواد بن غزیہ خزرجی، عمرو بن سعید اموی، یزید بن ابی سفیان اموی اور عبداللہ (حکم) بن سعید اموی تھے۔[۵۸۰] ان کا تقرر غالباً ۷ھ / ۶۲۸ء ہی میں ہو گیا تھا۔ فتح مکہ کے بعد شہر خدا کے پہلے گورنر حضرت ہبیرہ بن شبلی ثقفی تھے جن کی تقرری عارضی ثابت ہوئی[۵۸۱] اور جلد ہی ان کی جگہ حضرت عتاب اموی نے لے لی جو بقیہ عہد نبوی اور ایک روایت کے مطابق پورے خلافت صدیقی میں اس عہدۂ جلیل پر فائز رہے۔[۵۸۲] وسطی عرب خاص کر مکہ مکرمہ کے قرب وجوار کے علاقے میں طائف، دبا اور جدہ کی ولایات کا واضح ذکر ملتا ہے جن کے گورنر بالترتیب حضرات عثمان بن ابی العاص ثقفی، حذیفہ بن یمان ازدی اور حارث بن نوفل ہاشمی تھے۔[۵۸۳] مشرقی ولایات میں حضرات عمرو بن عاص سہمی مرکزی گورنر تھے جبکہ حضرات جیفر اور عبد فرزندان جلندی جو سابق فرمانروایان علاقہ تھے صوبائی گورنر یا منتظم تھے۔ بحرین کے سابق فرمانروا حضرت منذر بن ساوی تمیمی اپنے علاقہ پر حضرات علاء بن حضرمی اور ابان بن سعید اموی کے زیر نگرانی انتظامی امور انجام دیتے تھے۔ مآخذ سے ایسا معلوم ہوتا ہے کہ بحرین و عمان کے ولایات دو دو علیحدہ انتظامی علاقوں میں منقسم تھیں جن کے لیے مرکزی نمائندے اور منتظم الگ الگ مقرر کئے جاتے تھے۔[۵۸۴] مشرقی سواحل اور وسطی عرب کے درمیان قبیلہ طے میں حضرت عدی بن حاتم طائی حکمراں تھے مگر ان کی حیثیت گورنر سے زیادہ مقامی منتظم کی معلوم ہوتی ہے۔[۵۸۵]

شمالی علاقہ میں جو حدود شام کے قریب تھا حضرت شرحبیل بن حسنہ کندی کا مقام گورنر جنرل کا تھا کہ ان کا صدر مقام ایلہ تھا اور وہ متعدد دوسرے ماتحت مرکزی منتظمین بھی رکھتے تھے جو مختلف علاقوں میں تعینات تھے[۸۸۵]۔ لیکن علاقہ کی وسعت، اختیارات کی ہمہ گیری اور شہرت عام کے اعتبار سے سب سے اہم گورنر حضرت معاذ بن جبل خزرجی تھے جو پورے جنوبی عرب کے گورنر جنرل تھے اور یمن و حضرموت کے تمام مرکزی منتظمین / والی ان کے ماتحتی میں کام کرتے تھے[۸۸۶]۔ ان ماتحت گورنروں میں حضرات یعلیٰ بن امیہ تمیمی (الجند)، خالد بن سعید اموی (صنعاء) طاہر بن ابی ہالہ تمیمی (عک واشعر)، عکاشہ بن ثور غوثی (سکاسک وسکون)، ابوعبیدہ بن جراح فہری (نجران) عمرو بن حزم خزرجی (نجران)، ابوسفیان بن حرب اموی (جرش)، سعید بن قشیب ازدی (جرش)، ابوموسیٰ اشعری (زبید، رمع، عدن اور ساحل)، زیاد بن لبید خزرجی (حضرموت)، عامر بن شہر ہمدانی (ہمدان) اور مہاجر بن ابی امیہ مخزومی (کندہ) کے اسماء گرامی شامل ہیں[۸۸۷]۔ حضرت معاذ اور ان کے ماتحت گورنروں کا تقرر حضرت باذان اور ان کے فرزند رشید حضرت شہر بن باذان ایرانی کی وفات کے بعد ہوا تھا۔ ان دونوں ایرانی ابنا نے ۶۲۸ء سے ۶۳۰ء تک یمن اور دوسرے علاقوں پر بطور گورنر اسلامی حکومت کی تھی۔ دراصل باذان ایرانی شہنشاہ کے گورنر تھے اور انھوں نے خسرو پرویز کے قتل کے بعد اسلامی ریاست سے وفاداری استوار کر لی تھی۔ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کی صلاحیت کو دیکھتے ہوئے ان کو پورے یمن کا گورنر برقرار رکھا۔ ان کی موت کے بعد ان کے فرزند شہر نے عنانی حکومت سنبھالی مگر مرکز کو فوراً صوبہ کے سیاسی حالات کے اتار چڑھاؤ کی اطلاع دی۔ مرکز سے اسی کے بعد حضرت معاذ بن جبل اور ان کے معاونین کو بھیجا گیا تھا۔ ان نئے مرکزی منتظمین کی آمد کے فوراً بعد ہی حضرت شہر بن باذان کی شہادت یمن کے مدعی نبوت اسود عنسی کے ہاتھوں ہوئی۔ اور نئے گورنروں نے اپنی اپنی ولایت کے معاملات سنبھال لیے مگر جلد ہی ان کو ردہ کے فتنہ کا سامنا ہوا جس میں وہ پوری طرح کامیاب و کامران رہے[۸۸۹]۔

حکومتِ نبوی کے افسران میں والیوں / گورنروں کا طبقہ اپنی انتظامی کارکردگی اور وسیع اختیارات کے سبب اہم ترین تھا۔ شہری نظم و نسق کے اس شعبہ کے تمام کارکنوں کا تقرر مستقل بنیادوں پر ہوتا تھا چنانچہ والیوں کی غالب اکثریت عہد نبوی کے اواخر تک اپنے اپنے عہدوں پر فائز رہی، بلکہ ان میں سے بعض تو خلافت صدیقی اور خلافت فاروقی تک بحال رہے۔ عہد نبوی میں ان کے عہدہ کی مدت تین ماہ سے تین چار سال تک نظر آتی ہے۔ بعض گورنروں کو معزول یا تبدیل بھی کیا گیا۔ ان میں سے مکہ، نجران اور جرش کے پہلے گورنروں کی تقرری عارضی یا مختصر مدت کے لیے تھی جبکہ ان کے جانشینوں کی تقرری مستقل تھی۔ بحرین کے گورنر حضرت علاء بن حضرمی کے بارے میں روایات کا اختلاف ہے: بعض سے ان کی معزولی کا اندازہ ہوتا ہے

اوران کی جگہ حضرت ابان بن سعید اموی کی تقرری کا ذکر ملتا ہے۔ لیکن صحیح وہ روایت معلوم ہوتی ہے جس کے مطابق دونوں حضرات بحرین کے دو الگ الگ علاقوں کے حکمراں تھے۔[۹۰] ایک روایت سے یہ بھی معلوم ہوتا ہے ہے کہ ان گورنروں کو ان کی خدمات کے صلہ میں تنخواہیں بھی ملتی تھیں۔[۹۱]

والیان نبوی کا قبائلی اور علاقائی تجزیہ خاصی اہمیت کا حامل ہے کہ وہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی عزل ونصب کی پالیسی کی بخوبی وضاحت کرتا ہے۔ کل والیوں کی تعداد تیس تھی جن میں سے قریش کے بارہ[۱۲] افراد تھے قریشی ولاۃ میں سب سے زیادہ یعنی سات[۷] کا تعلق بنوامیہ کے مختلف خانوادوں سے تھا۔ چار جو حقیقی بھائی بھی تھے مشہور سعیدی خانوادہ (بنوابی احیحہ سعید بن عاص) سے تعلق رکھتے تھے، دو کا تعلق بنو حرب بن امیہ کے خاندان سے تھا جبکہ آخری اموی والی حضرت عتاب بن اسید کا تعلق اس کی ایک نسبتاً کم اہم شاخ بنو اسید سے تھا۔ حضرت ابوسفیان کے سوا جو جلد ہی سبک دوش ہو گئے تھے بقیہ اپنی ولایات میں پوری مدت تک کام کرتے رہے۔ ان میں حضرت عبداللہ بن سعید اموی، گورنر قریٰ عربیہ جنگ موتہ میں شہید ہوئے تھے۔ بلاذری نے ایک روایت میں صراحت کی ہے کہ وفات نبوی کے وقت چار اموی گورنر اپنے عہدوں پر فائز تھے لیکن مورخ نے حضرت یزید بن ابی سفیان کا نام نہیں لیا ہے ورنہ ان کی تعداد پانچ ہوتی۔ ان "خالص امویوں" کے علاوہ دو اور گورنر — حضرات علاء بن حضرمی اور سعید بن قتیب ازدی بنوامیہ کے حلیف تھے اس لیے عرب قبائلی روایات کے مطابق ان کا شمار بھی ان کے سرپرست خاندان ہی میں کیا جاتا ہے۔ باقی قریشی گورنروں میں بنوہاشم، بنوفہر، بنومطلب، بنوسہم اور بنومخزوم کا صرف ایک ایک فرد شامل تھا مدینہ کے قبیلہ خزرج کے چھ گورنر تھے جن کا تعلق اس کی مختلف شاخوں سے تھا۔ اس طرح وسطی و مرکزی قبائل کی نمائندگی اس شعبہ حکومت میں لگ بھگ چھپن فیصد تھی۔ یہ دلچسپ اور اہم نکتہ ہے کہ مدینہ منورہ کے ایک دوسرے قبیلہ اوس کو اس طبقہ میں کوئی نمائندگی نہیں ملی۔ مشرقی عرب کے قبائل میں سے صرف ثقیف اور طے کو نمائندگی ملی تھی۔ ان میں سے اول الذکر کے اگرچہ دو گورنر تھے لیکن ایک کی تقرری عارضی ثابت ہوئی۔ شمالی عرب کے کسی فرد کو یہ عہدہ نہیں ملا البتہ جنوبی عرب کے چھ طبقات / قبائل کے نو افراد اس عہدہ پر فائز ہوئے تھے۔ ان میں سے دو ایرانی تھے۔ منتشر قبائل میں سے صرف تمیم کے دو گورنروں کا ذکر ملتا ہے۔

جہاں تک ان گورنروں کے زمانہ قبول اسلام کا تعلق ہے تو تیس افراد میں سے صرف پانچ کو سابقین اولین کے زمرہ میں شمار کیا جاسکتا ہے، جبکہ آٹھ دوسرے ہجرت سے کچھ قبل یا کچھ بعد حلقہ بگوش اسلام ہوئے تھے بقیہ نے کافی تاخیر سے اسلام قبول کیا تھا۔ ان میں سے سات صلح حدیبیہ سے کچھ پہلے

یا اس کے معاً بعد زمانے کے باقی فتح مکہ کے زمانے کے مسلمان اور طبقہ طلقاء مکہ میں سے تھے۔ ان میں حضرت عتاب بن اسید اموی کی نفرت اسلام کا ذکر روایات میں عین فتح مکہ کے زمانے میں بھی لایا جاتا ہے حالانکہ وہ صحیح نہیں ہے۔ اسی طرح حضرات ابوسفیان بن حرب اموی اور نوفل بن حارث ہاشمی مدتوں تک بلکہ کہنا چاہیے کہ اپنی تقرری سے چند ماہ قبل تک اسلام دشمن طبقہ میں سے تھے۔ ثقیف کے دونوں افراد ـــ حضرات ہبیرہ اور عثمان ـــ بھی فتح سے ذرا قبل اور بعد کے مسلم تھے۔ اس تمام تجزیہ سے یہ حقیقت ثابت ہوتی ہے کہ اسلام سے پہلے کے گناہ وجرائم پر نہ کوئی مواخذہ تھا اور نہ ہی یہ "سیاہ پس منظر" اسلامی ریاست کے مناصب پر تقرری کے باب میں اثر انداز ہوتا تھا۔ ایک دو گورنروں کے سوا جن میں حضرت ابوسفیان اموی معمر ترین تھے بقیہ تمام گورنروں کا تعلق جوان نسل سے تھا۔ ان میں سے حضرات عتاب بن اسید اموی اور عثمان بن ابی العاص ثقفی کے بارے میں مآخذ میں صراحت ملتی ہے کہ تقرری کے وقت ان کی عمر صرف اٹھارہ بیس سال تھی۔ اسی طرح دوسرے بعض اہم ترین والیوں کی عمریں تیس چالیس کے درمیان تھیں یا اس سے بھی کم۔ اس حقیقت کو اس پس منظر میں دیکھنا چاہیے کہ ان نوجوانوں کو معمر اور اکابر شیوخ و رئیسوں پر ترجیح دی گئی تھی۔[۹۲]

مرکزی اور صوبائی انتظامیہ کے جائزہ کے بعد مقامی انتظام کا درجہ آتا ہے جو دراصل عرب کی قبائلی سرداری کے اصولوں پر قائم تھا۔ عملاً مقامی انتظام وانصرام کی ذمہ داری ہر رئیس و شیخ قبیلہ کی ہوتی تھی جو مختلف ماتحت بطون/خاندانوں کے شیوخ کے ساتھ مل کر علاقہ/قبیلہ کا نظم ونسق چلاتا تھا۔ قبائلی شیوخ کا تقرر بنیادی طور سے ان کا اپنا داخلی معاملہ تھا لیکن اس کی منظوری اور تصدیق دربار رسالت سے ضروری تھی۔ کبھی کبھی آپ از خود کسی قبیلہ/بطن یا گروہ کا سردار مقرر کر دیتے اور اس پر کسی نے دخل اندازی کا الزام نہیں لگایا یا اور کسی طرح کی نکیر نہیں کی۔ یہ مقامی منتظمین اور شیوخ قبیلہ "ریگ کے ذرات یا آسمان کے ستاروں" کے مانند بے شمار تھے۔ ان میں سابقین بھی تھے اور متوسطین ومتاخرین بھی ـــ جوان بھی تھے اور ادھیڑ عمر و بوڑھے بھی۔ یعنی ہر طبقہ وعمر کے افراد ان میں شامل تھے جنھوں نے مختلف اوقات میں اسلام قبول کیا تھا۔ ان میں سے اکثر کا ذکر مآخذ میں نہیں ملتا، محض گنتی کے چند ناموں کا حوالہ صراحت کے ساتھ ملتا ہے جن پر تفصیل سے کہیں اور بحث کی جا چکی ہے۔[۹۳] انھیں مقامی منتظمین میں شہر مدینہ کے نقیبوں کا شمار بھی ہونا چاہیے کہ ان کی انتظامی ذمہ داری بھی کچھ اسی نوعیت کی تھی۔ ان کی تعداد شروع میں بارہ تھی جن میں سے نو خزرج اور تین اوس کے تھے۔ بعد میں بعض کی وفات کے بعد ان کے جانشینوں کو مقرر کیا گیا مآخذ سے ان کی کل تعداد اٹھارہ معلوم ہو سکی ہے۔ ان میں سے خزرج کے بارہ افراد تھے جن کے اسماء گرامی

ہیں: حضرات اسعد بن زرارہ، سعد بن ربیع، عبداللہ بن رواحہ، رافع بن مالک، براء بن معرور، بشر بن براء بن معرور، عبداللہ بن عمرو، سعد بن عبادہ، منذر بن عمرو، عبادہ بن صامت عمرو بن جموح اور مسیب بن عمرو ان میں حضرت بشر اور آخری دو حضرات بعد میں کسی وقت مقرر ہوئے تھے۔ اوس کے نقیب تھے حضرات اسید بن حضیر، سعد بن خثیمہ، رفاعہ بن عبدالمنذر، ابوالہیثم بن التیہان اور رافع بن خدیج۔ ان میں سے موخر الذکر دو کا تقرر بعد کے زمانے کا ہے۔ حضرت اسعد بن زرارہ خزرجی نقیب النقباء تھے مگر ہجرت کے معاً بعد ہی ان کی وفات ہوگئی اور رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے وہ عہدہ بذات خود سنبھال لیا۔[۹۴]

قرون وسطیٰ میں قضاء/قاضی کا عہدہ انتظامیہ کا ہی جزو سمجھا جاتا تھا چنانچہ اکثر و بیشتر حاکم علاقہ عدلیہ کا افسر اعلیٰ بھی ہوتا تھا۔ اس حیثیت سے رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم ریاست اسلامی کے قاضی القضاۃ یا چیف جسٹس بھی تھے مرکز میں آپ کے علاوہ حضرات عمر، علی، معاذ بن جبل، عبداللہ بن مسعود، ابی بن کعب، زید بن ثابت، ابوموسیٰ اشعری عقبہ اور مقل بن یسار کے اسماء گرامی قاضیان و مفتیان شہر میں گنائے جاتے ہیں۔ صوبائی گورنروں خاص کر حضرت معاذ بن جبل خزرجی کے بارے میں بڑی صراحت کے ساتھ یہ بیان ملتا ہے کہ ان کو قاضی کے اختیارات بھی حاصل تھے۔ مقامی طور سے یہ اختیارات مقامی منتظمین کو بھی عطا کئے گئے تھے۔ ان قضاۃ کے بارے میں یہ اہم بات ذہن نشین رکھنے کی ہے کہ ان کے دوسرے اختیارات کی مانند ان کے عدلیہ کے اختیارات بھی انھیں کے علاقوں تک محدود تھے اور کسی دوسرے علاقہ کے قاضی کے فیصلے پر اثر انداز نہیں ہو سکتے تھے۔ اس قسم کا اعلیٰ حق صرف نبوی عدلیہ کو حاصل تھا جو تمام عدالتوں پر تفوق و امتیاز رکھتی تھی۔[۹۵]

مقامی منتظمین میں بازار کے افسروں کا ذکر بھی ملتا ہے جو خاصی اہمیت کا حامل ہے۔ شہر مدینہ اور دوسرے بازاروں میں رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا اختیار بطور سربراہ مملکت کے قائم تھا تاہم آپ نے شہر مدینہ کے لیے ایک مخصوص افسر بازار کا تقرر کیا تھا اور وہ حضرت عمر فاروق تھے۔ ابن سعد کے بیان کے مطابق فتح مکہ کے فوراً بعد بنو امیہ کے خاندان سعیدی کے ایک اور فرد حضرت سعید بن سعد اموی کو مکہ کے بازار کا افسر مقرر کیا گیا تھا۔ اگرچہ وہ طائف کے محاصرہ کے دوران شہید ہو گئے تھے تاہم ان کی تقرری سے یہ بات پایۂ ثبوت کو پہونچتی ہے کہ ان کے بعد ان کا جانشین یقیناً مقرر کیا گیا ہوگا۔ اس شعبہ میں ایک افسر اگر سابقین اولین میں سے تھا تو دوسرا متاخرین مسلمانوں میں سے۔ عمر کے اعتبار سے دونوں کا شمار جوانوں میں کرنا چاہیے۔ حضرت عمر کی مثال سے یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ یہ افسر مستقل ہوتے تھے اور ان کو اس خدمت کا غالباً کچھ صلہ اور معاوضہ بھی ملتا تھا۔[۹۶]

حکومت نبوی کے شہری نظم ونسق کے شعبہ میں افسروں اور حکام کی تقرری کی سب سے پہلی شرط وصفت اسلام پر پختہ عقیدہ تھا کہ اس کے بغیر تقرری کا سوال ہی نہیں پیدا ہوتا۔ اس کے بعد دوسری اہم ترین شرط صلاحیت ولیاقت تھی۔ اور یہ اتنی اہم اور ہمہ گیر شرط تھی کہ اس کے سامنے سبقت اسلام اور خدمات دینی بھی ماند پڑ جاتی ہیں۔ سبقت اسلام یا دینی معلومات بذات خود اہم ترین خصوصیات ہیں اور دین ومذہب کے باب میں ان سے بہتر اور کوئی صفت شائد نہ ٹھہرے لیکن انتظامیہ میں انتظامی لیاقت، سیاسی تدبر، دنیاوی سوجھ بوجھ معاملہ فہمی اور حالات ومواقع کی واقفیت وغیرہ زیادہ اہم تھیں اور ان کی رعایت نبوی انتظامیہ میں بھرپور کی گئی تھی۔ یہی وجہ ہے کہ متاخر مسلمانوں اور نوجوان صحابہ کو اکابرو سابقین کرام پر اکثر وبیشتر ترجیح دی گئی تھی۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے دانستہ طور سے اور بڑی حکمت وتدبر کے ساتھ یہ پالیسی اختیار کی تھی کہ اکابر صحابہ کو انتظامی مشینری میں پوری طرح مدغم نہ کیا جائے بلکہ ان کو بطور مشیر ووزیر پایہ تخت میں رکھا جائے۔ اس کی دو مصلحتیں معلوم ہوتی ہیں: اول یہ کہ ان کی معاملہ فہمی، تدبر اور اصابتِ رائے سے فائدہ اٹھایا جائے اور دوم یہ کہ انتظام وانصرام کے لوث وغش سے ان کو پاک رکھا جائے تاکہ عوام میں وہ اپنے عہدوں اور مناصب کے سبب "آلودہ داماں" نہ گردانے جائیں اور ان سے احترام، عقیدت اور محبت کے جذبات قائم رہیں۔ یہی سبب ہے کہ نبوی انتظامیہ میں نوجوان اور پرجوش صحابہ کو اکابر وقدیم صحابہ پر ہر شعبۂ انتظام میں ترجیح دی گئی۔ علاقائی اور قبائلی رعایت بھی وجہ تقرری بن سکتی تھی لیکن اس کی حیثیت ہمیشہ ثانوی ہی رہی جہاں تک سماجی قدر ومنزلت اور خاندانی جاہ وعزت کا تعلق ہے تو نبوی انتظامیہ میں اور دوسرے شعبوں کی مانند اس کا قطعی سوال نہیں پیدا ہوتا جیسا کہ پہلے عرض کیا جا چکا ہے رشتہ داری، قرابت اور خاندانی تعلق نہ تو تقرری کی بنیاد بنتے تھے اور نہ تقرری میں مانع ہی تھے گذشتہ صفحات کی مفصل بحث سے یہ حقیقت اجاگر ہوتی ہے کہ حکومت نبوی کی اساس صلاحیت ولیاقت کے اوصاف پر رکھی گئی تھی اور یہی وجہ ہے کہ وہ ہر شعبہ ومحکمہ میں پوری طرح مثالی اور کامیاب ثابت ہوئی۔

تعلیقات وحواشی

۵۱ اسلامی ریاست کے ارتقا کے لیے ملاحظہ ہو خاکسار کی کتاب عہد نبوی میں تنظیم ریاست وحکومت، باب اول نقوش، لاہور ۱۹۸۶ء، رسول نمبر، جلد پنجم ص ۹۹-۲۴۲ نیز ڈاکٹر نثار احمد، عہد نبوی میں ریاست کا نشو وارتقا، نقوش مذکورہ بالا۔ ص ۱۶۰-۱۱۳

۵۲ عہد نبوی میں تنظیم ریاست وحکومت مذکورہ بالا اور عہد نبوی میں ریاست کا نشو وارتقا، باب دوم سوم اور

چہارم ص۱۸۵-۴۴

۳ تفصیلات کے لیے ملاحظہ ہو عہدِ نبوی میں تنظیم ریاست و حکومت، باب چہارم ص۶۳۹-۵۷۹

۴ ابن ہشام، السیرۃ النبویۃ، قاہرہ ۱۹۵۵ء، دوم ص۵۹، ص۵۹۸ وغیرہ؛ واقدی، کتاب المغازی مرتبہ مارسڈن جونز، آکسفورڈ ۱۹۶۶ء، ص۱۸۰ وغیرہ؛ ابن سعد، الطبقات الکبریٰ، دار المعارف، بیروت ۱۹۵۷ء، دوم ص۸ وغیرہ؛ طبری، تاریخ طبری، قاہرہ ۱۹۶۱ء، دوم ص۴۰۷ وغیرہ؛ بلاذری، انساب الاشراف، مرتبہ محمد حمید اللہ، قاہرہ ۱۹۵۹ء اول ص۲۸ اور ص۲۸۷-۸۰ وغیرہ؛ ابن خلدون، تاریخ ابن خلدون بیروت ۱۹۶۷ء، دوم ص۴۴۷ وغیرہ۔

۵ نواب رسول کے لیے عام طور سے فقرہ "علی الصلوٰۃ" ماخذیں استعمال ہوا ہے اس لیے یہ غلط فہمی پیدا ہوئی ملاحظہ ہو حوالہ جات کے لیے حاشیہ اول۔

۶ مفصل بحث کے لیے ملاحظہ ہو عہدِ نبوی میں تنظیم ریاست و حکومت، ص۸۲-۵۷۹

۷ ابن ہشام، دوم ص۶۱-۵۹؛ ابن سعد، دوم ص۸؛ انساب الاشراف، اول ص۲۸۷؛ طبری، دوم ص۴۰۷؛ ابن خلدون، دوم ص۴۴۷ اور ابن اثیر جزری، اسد الغابہ، تہران ۱۹۷۰ء، دوم ص۲۸۳-۵ اور ص۲۹۶-۷ (آئندہ صرف اسد سے حوالہ آئے گا)

۸ ابن سعد، دوم ص۹؛ انساب الاشراف، اول ص۲۸۷؛ طبری، دوم ص۴۰۷؛ اسد، دوم ص۲۲۴-۷

۹ ابن ہشام، دوم ص۵۹۸؛ ابن سعد، دوم ص۹؛ انساب الاشراف، اول ص۲۸۷؛ طبری، سوم ص۴۰۸ اور اسد پنجم ص۲۱۸۔ ۱۰ ابن سعد، دوم ص۶۳؛ انساب الاشراف، اول ص۳۲۲۔

۱۱ ابن ہشام، دوم ص۶۱۲۔ نیز ملاحظہ ہو انساب الاشراف، اول ص۲۸۹ اور ابن خلدون، دوم ص۹-۴۸۷

۱۲ واقدی، ص۱۸۱-۱۸۰؛ ابن سعد، دوم ص۱۲ اور ص۳-۲۹؛ طبری، دوم ص۴۸۱ اور ص۴۸۵۔ نیز ملاحظہ ہو ابن ہشام، دوم ص۴۵؛ انساب الاشراف، اول ص۲۸۹، ص۱۰-۳۰۹ اور اسد، پنجم ص۵-۲۸۴

۱۳ حضرت ابن ام مکتوم کی تقریروں کے لیے ملاحظہ ہو ابن ہشام، دوم ص۶۱۲؛ سوم ص۴۳، ص۴۶، ص۱۰۲، ص۲۲۰ ص۲۳۴، ص۲۷۹، ص۲۸۴ اور ص۳۹۹؛ واقدی، ص۱۸۴، ص۱۹۷، ص۱۹۹، ص۳۷۱، ص۴۴۱، ص۴۹۶، ص۵۳۷ ص۵۳۸، ص۵۴۷ اور ص۵۷۳؛ ابن سعد، دوم ص۳۱، ص۶-۳۵، ص۳۹، ص۴۹، ص۵۸، ص۶۶، ص۷۴ ص۷۹، ص۸۰، ص۹۵، ص۱۲۵؛ انساب الاشراف، اول ص۱۱-۳۱۰، ص۹-۳۲۸، ص۵۰-۳۴۷، ص۸-۳۶۴ طبری، دوم ص۴۸۳، ص۵۳۶، ص۵۵۵، نیز اسد، چہارم ص۱۲۷

۱۴ ابن ہشام، دوم ص۲۶ اور ص۲۰۳؛ واقدی، ص۱۹۶ اور ص۴۰۲؛ ابن سعد، دوم ص۳۵ اور ص۶۱؛ انساب الاشراف، اول ص۳۱۱ اور ص۳۴۰ اور طبری، دوم ص۵۵۶۔ نیز ملاحظہ ہو اسد، سوم ص۸۴-۳۷۶

۱۵؎ واقدی ص۳۸۳؛ ابن سعد، دوم ص۵۹؛ انساب الاشراف، اول ص۳۴۰

۱۶؎ ابن ہشام، دوم ص۲۱۳ اور سوم ص۶۰۰؛ واقدی، ص۴۰۰ اور ص۶۳۶؛ ابن سعد، دوم ص۶۲ اور ص۱۰۶؛ انساب الاشراف، اول ص۳۴۱ اور ص۳۵۲؛ اسد، دوم ص۲۵۹ ۱۷؎ ابن سعد، دوم ص۱۲۰؛ اسد پنجم ص۲۵۰

۱۸؎ ابن ہشام، سوم ص۲۰-۵۱۹؛ واقدی ص۹۹۵؛ ابن سعد، دوم ص۱۶۵؛ انساب الاشراف، اول ص۳۶۸ نیز اسد الغابہ، چہارم ص۱۳۳ اور ص۴۰-۱۶ (بالترتیب) ۱۹؎ زمانہ قبول اسلام کے لیے ملاحظہ ہو صحابہ کرام کے تراجم۔

۲۰؎ ملاحظہ ہو عہد نبوی میں تنظیم ریاست وحکومت، نقوش (رسول نمبر) جلد دوازدہم لاہور ۱۹۸۴ء ضمیمہ دوم۔ ۱، ص۷-۲۶ ۲۱؎ ملاحظہ ہو صحابہ کرام کے تراجم مذکورہ بالا۔ ۲۲؎ قرآن کریم، سورہ آل عمران آیت ۱۵۹

۲۳؎ اس بحث کے لیے ملاحظہ ہو مولانا سید ابوالاعلیٰ مودودیؒ، خلافت وملوکیت دہلی ۱۹۶۹ء باب اول۔

۲۴؎ ابن اسحاق، انگریزی ترجمہ الفریڈ گلیوم، لندن ۱۹۵۵ء ص۲۳۵-۶؛ بخاری، صحیح، باب الاذان؛ ابوداؤد، سنن؛ باب بدء الاذان؛ انساب الاشراف، اول ص۲۷۳؛ نیز مولانا شبلی نعمانی اور سید سلیمان ندوی، سیرت النبی، اعظم گڑھ ۱۹۷۴ء اول ص۲۸۳ نیز حاشیہ ۳ ۲۵؎ بخاری، باب المساجد، باب الہجرۃ، ——— باب الحج، کتاب البیوع ۲۶؎ ملاحظہ ہو عہد نبوی میں تنظیم ریاست وحکومت باب اول بحث برمواخاۃ۔ نیز ابن اسحاق، ص۲۳۳ وغیرہ

۲۷؎ بلاذری، فتوح البلدان، قاہرہ ۱۹۳۲ء ص۲۲؛ زرقانی، شرح علی المواہب اللدنیہ، قاہرہ ۱۹۰۸ء دوم ص۸۸

۲۸؎ بخاری، باب فضائل الانصار؛ یحییٰ ابن آدم، کتاب الخراج، لیڈن ۱۸۹۸ء ص۱۹

۲۹؎ ابن اسحاق، ص۹۹-۴۹۵؛ واقدی، ص۴۲۸، ص۴۳۰-۲ وغیرہ؛ بخاری، باب حدیث الافک؛ مسلم، باب حدیث الافک؛ نیز ملاحظہ ہو قرآن کریم، سورہ نور، آیات کریمہ ۲۰—۱۱۔ ۳۰؎ بخاری، باب فضائل اصحاب النبی اور فضائل عمر۔

۳۱؎ بخاری، غزوۃ الحدیبیہ اور کتاب الشروط ۳۲؎ ابوداؤد، باب المرء والعبد یخدمان من الغنیمۃ

۳۳؎ انساب الاشراف، اول ص۳۵۵ ۳۴؎ ایضاً

۳۵؎ بخاری، کتاب النکاح، باب موعظۃ الرجل؛ کتاب اللباس، باب ماکان یجوز رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم من اللباس۔ ۳۶؎ ملاحظہ ہو غطفان سے معاہدہ کے سلسلہ میں حضرات سعد بن عبادہ وسعد بن معاذ وغیرہ سے حدیث نبوی متعلقہ۔ ۳۷؎ ابن اسحاق، ص۴۹۳-۴؛ واقدی ص۸-۱۰۷؛ بخاری، فضائل اصحاب النبی؛ طبری، دوم ص۷۷-۴۷۲؛ ابن سعد، دوم ص۷-۶؛ مسلم، غزوہ بدر؛ انساب الاشراف، اول ص۲۹۳

۳۸؎ واقدی ص۵۳؛ انساب الاشراف، اول ص۲۹۳؛ طبری، دوم ص۴۴۰

۳۹؎ واقدی، ص۱۰۷-۸؛ طبری، دوم ص۴۷۴-۷۔ نیز بدر الموعد کے موقعہ پر شوریٰ کے لیے ملاحظہ ہو واقدی، ص۳۸۶-۷

۴۰؎ واقدی، ص۱۳-۲۹؛ طبری، ص۱-۲۷۰؛ طبری دوم ص۵۰۲-۳؛ انساب الاشراف، اول ص۳۱۴-۵ نیز ابن

ابن اسحاق ص۲-۳۷۱ ۴۱ واقدی، ص۱۸۷ ۴۲ ابن اسحاق، ص۲۵ وغیرہ؛ واقدی، ص۵-۴۴۴؛ طبری، دوم ص۵۶۶ ۴۳ ابن اسحاق ص۴۵۴؛ واقدی، ص۹-۴۷۷؛ طبری، دوم ص۵۷۳

۴۴ واقدی صفحہ مذکورہ بالا ۴۵ ابن ہشام، دوم ص۳۱۵؛ واقدی، ص۶۰۰؛ ابن سعد، دوم ص۹۷؛ طبری، دوم ص۳۱-۶۳۰ ۴۶ واقدی ص۴۴۲-۶۴۳ اور ص۲-۶۵۱ ۴۷ واقدی، ص۵۳، ص۴-۶۴۳، ۶-۹۲۵

۴۸ واقدی، ص۷۲۸ ۴۹ واقدی ص۸۹۲ ۵۰ واقدی ص۹۲۷ اور انساب الاشراف، اول ص۳۶۷

۵۱ واقدی ص۹۳۷ اور طبری، سوم ص۸۴ ۵۲ واقدی، ص۱۰۱۹

۵۳ مفصل بحث کے لیے ملاحظہ ہو عہد نبوی میں تنظیم ریاست و حکومت، باب چہارم ص۹۵، ۵۸۸

۵۴ ابن سعد، اول ص۲۶۷-۲۶۷ وغیرہ۔ نیز ملاحظہ ہو واقدی، ص۶۱۰، ص۹۶۷ وغیرہ۔ نیز ضمیمہ دوم ۳ نقوش دوازدہم ص۳۱-۳۰ ۵۵ ابن سعد، اول مذکورہ بالا یہ ضمیمہ دوم ۳ نقوش دوازدہم ص۳۱-۳۰

۵۶ تفصیلات کے لیے ملاحظہ ہو خاکسار کی کتاب مذکورہ بالا، ص۹۵-۵۸۸ اور ضمیمہ دوم ۳

۵۷ مذکورہ بالا حضرت معاویہ کے واقعہ کے لیے ملاحظہ ہو خاص طور سے انساب الاشراف، اول ص۵۳۲

۵۸ مذکورہ بالا کتاب اور اس کا ضمیمہ دوم ۳۔ ۵۹ عبدالحئی کتانی، التراتیب الاداریہ، بیروت ۱۳۴۷ھ اول ص۱۱۸ ۶۰ انساب الاشراف، اول ص۲۹۲ ۶۱ واقدی، ص۳۶۶؛ ابن سعد، دوم ص۵۷

۶۲ ابن ہشام، دوم ص۳۰۳؛ واقدی، ۹-۴۵۸؛ طبری، دوم ص۳-۵۵۲ ۶۳ ابن ہشام، دوم ص۳۱۵؛ واقدی، ص۶۰۰؛ ابن سعد، دوم ص۹۶؛ طبری دوم ص۲-۶۳۱ ۶۴ ابن ہشام، سوم ص۶۰۷؛ ابن سعد، اول ص۲۶۲-۲۶۳ نیز ص۸۵-۲۷۶؛ دوم ص۱۲۸؛ اسد الغابہ، چہارم ص۱۲-۱۳

۶۵ ابن سعد، اول ص۲۷۳؛ دوم ص۲۶۶؛ محمد بن حبیب بغدادی، کتاب المعبر، حیدرآباد دکن ۱۹۴۲ء ص۷۵؛ طبری، سوم ص۱۷۸؛ ابن عبدالبر، الاستیعاب فی معرفۃ الاصحاب، ترجمہ عمرو بن امیہ ضمری۔ نیز اسد الغابہ تراجم صحابہ کرام مذکورہ بالا ۶۶ ابن سعد، اول ص۹-۲۵۸۔ نیز ابن اسحاق، ص۵۵-۶۵۲؛ ابن ہشام، سوم ص۶۰۷؛ انساب الاشراف اول ص۵۳۲ طبری، دوم ص۵-۶۴۴؛ کتاب المعبر، ص۷۷-۷۵؛ ابن خلدون، تاریخ، دوم ص۸۸-۹۰؛ کتانی اول ص۵-۱۹۴ فرامین نبوی کے متون کے لیے ملاحظہ ہو محمد حمید اللہ، مجموعۃ الوثائق السیاسیہ، قاہرہ ۱۹۴۱ء ص۵۶-۲۱ وغیرہ

۶۷ واقدی، ص۵۱۰؛ ابن سعد، دوم ص۷۵؛ انساب الاشراف، اول ص۳۴۷؛ فتوح البلدان، ص۳۵؛ طبری، دوم ص۸-۵۸۳۔ جدید تحقیقات کے لیے ملاحظہ ہو خاکسار کی کتاب کا باب اول بحث بر غزوہ بنی قریظہ

۶۸ واقدی، ص۵۵۹ اور ص۸۸۲؛ ابن ہشام، دوم ص۲۳۰ ۶۹ اسد الغابہ، سوم ص۶۰-۵۹

۷۰ واقدی، ص۱۰۲۶؛ ابن سعد دوم ص۱۱۰ ۷۱ اسد الغابہ اول ص۱۳۳

۵۷۲ اسد الغابہ، چہارم ص۵۲-۵۷ ۵۷۳ ایضاً اول ص۱۳۳ ۵۷۴ اسد الغابہ، پنجم ص۱۰ ۵۷۵ ایضاً حوالہ سابقہ ۵۷۶ ضمیمہ دوم — ۵ ۵۷۷ شعراء و خطباء کے لیے ملاحظہ ہو واقدی، ص۶-۱۲۲ ص۸-۹۷۶؛ طبری دوم ص۴۸-۵۲۲، ص۴۸۴ سوم ص۱۹-۱۱۶ نیز ابن سعد، اول ص۲۹۴؛ اسد الغابہ میں ان کے تراجم نیز ابن ہشام کے متعدد صفحات جن پر ان کی شاعری و خطابت کے نمونے دیے گئے ہیں۔

۵۷۸ ملاحظہ ہو واقدی ص۴۷۸، اور اسد الغابہ میں ان کے تراجم

۵۷۹ والیوں کے اختیارات کے لیے ملاحظہ ہو میری مذکورہ بالا کتاب۔ نقوش پنجم ص۲۲-۶۲۰

۵۸۰ مصعب زبیری، کتاب نسب قریش، پیرس ۱۹۵۳ء، ص۸۳-۱۷۶؛ فتوح البلدان ص۴۸، کتاب المعمر ص۱۲۶؛ ابن حزم اندلسی، جمہرۃ انساب العرب، بیروت ۱۹۶۲ء ص۷۳ نیز اسد الغابہ، دوم، ص۳۷۴؛ چہارم ص۸-۱۰۷، پنجم ص۳-۱۱۲۔ ۵۸۱ ابن سعد، دوم ص۱۴۵ نیز اسد، پنجم ص۵۵

۵۸۲ ابن ہشام، دوم ص۴۴۰؛ سوم ص۵۰۰؛ واقدی ص۸۸۹ اور ص۹۵۹؛ ابن سعد، دوم ص۱۳۷؛ فتوح البلدان ص۷۰؛ انساب الاشراف، اول ص۳۰۴؛ طبری، سوم ص۷۳ اور ص۹۴؛ اسد، سوم ص۹-۳۵۸

۵۸۳ ابن ہشام، دوم ص۵۷۶، ص۶۰۰ اور ص۶۰۷؛ واقدی، ص۸۸۷؛ ابن سعد، دوم ص۱۶۱، فتوح البلدان، ص۸۷، ص۸۹ اور ص۹۲؛ طبری، سوم ص۱۲۷؛ اسد الغابہ، اول ص۷-۳۵؛ چہارم ص۱۸-۱۱۵، ص۴۱۷ اور پنجم ص۸-۷ ۵۸۵ ابن ہشام، دوم ص۶۰۰؛ ابن سعد، اول ص۳۲۲؛ طبری، سوم ص۱۴۷ نیز اسد، سوم ص۲۹۲-۲۹۳

۵۸۶ ابن سعد، اول ص۸۶، ص۲۷۸؛ اسد دوم ص۳۹؛ نیز ضمیمہ دوم — ۸

۵۸۷ ابن ہشام، دوم ص۵۹۰، ابن سعد، اول ص۲۶۴-۵؛ فتوح البلدان، ص۸۳-۸۰؛ طبری، سوم ص۱۲۱ اور ص۲۲۸-۹؛ اسد الغابہ، چہارم ص۳۶۶-۸ ۵۸۸ ابن ہشام، دوم ص۵۴۳، ص۵۹۰، ص۵۹۴-۵؛ ابن سعد، اول ص۲۶۵؛ فتوح البلدان ص۷۰ اور ص۸۳-۸۰؛ طبری، سوم ص۱۲۱، ص۱۲۸؛ ص۱۴۷، ص۲۲۸-۳۰ اور اسد میں ان کے تراجم

۵۸۹ طبری، سوم ص۲۲۷-۳۰؛ اسد، اول ص۱۶۳ اور سوم ص۶ حضرت باذان اور ان کے فرزند کے کارناموں کے لیے ملاحظہ ہو میری کتاب مذکورہ، نقوش پنجم، ص۱۵-۶۱۴

۵۹۰ حضرت علاء بن حضرمی اور بحرین کے صوبہ میں تقر کے لیے ملاحظہ ہو فتوح البلدان ص۹۲-۸۹

۵۹۱ ایک روایت کے مطابق مکہ کے گورنر حضرت عتاب بن اسید اموی کو چالیس اوقیہ چاندی ماہانہ تنخواہ ملتی تھی، ملاحظہ ہو میری کتاب مذکورہ متن ص۶۱۱ اور حاشیہ ۲۱۱

۵۹۲ قبائلی اور علاقائی تعلق، زمانہ قبول اسلام اور عمر کے لیے ملاحظہ ہو اسد الغابہ، استیعاب وغیرہ میں ان کے تراجم۔ تاریخ و سیر کی کتابوں میں بھی اس سلسلے اکثر و بیشتر حوالے ملتے ہیں، مفصل بحث کے لیے ملاحظہ ہو میری

مذکورہ کتاب کا متن نقوش رسول نمبر پنجم ص۲۰۰-۶۱۷ اور ان کے متعلقہ حواشی ۔

۹۳ مذکورہ بالا کتاب، نقوش، پنجم ص۲۷-۶۲۲۔ معلوم و مذکور شیوخ قبائل کے لیے ملاحظہ کیجئے ابن ہشام، دوم ص۴۹۱، ص۵۸۳، ص۵۸۷ اور ص۵۹۴ وغیرہ؛ واقدی، ص۵۶۱ اور ص۹۵۵؛ ابن سعد، اول ص۳۱۲، ص۳۲۵، ص۳۲۷، ص۳۴۰-۲۴۱ وغیرہ، طبری، دوم ص۱۳۴-۶؛ سوم ص۹-۸۸، ص۳۰-۱۲۸، ط۶-۱۳۴، ص۱۴۰ وغیرہ اور اسد میں متعدد تراجم ۹۴ ملاحظہ ہو ابن ہشام، دوم ص۲۰۴؛ ابن سعد، اول ص۱۳۰-۱۰۸ نیز سوم میں ان کے تراجم، انساب الاشراف اول، ص۲۵۲؛ فتوح البلدان ص۲۰ اور اسد الغابہ میں ان کے تراجم۔ نیز ملاحظہ ہو بحث برنقبا، مدینہ، عہد نبوی میں تنظیم ریاست و حکومت، پنجم ص۳۰-۶۲۷

۹۵ ابن سعد، دوم ص۳۲۵-۳۲۵ اور اسد میں ان کے تراجم نیز میری کتاب میں متعلقہ بحث۔

۹۶ کتانی، اول ص۲۸۴-۵۔ نیز ملاحظہ ہو ابن سعد، دوم ص۱۴۵۔ نیز عہد نبوی میں تنظیم ریاست و حکومت، ص۳۳-۶۳۲

ادارہ تحقیق کمپلکس فنڈ

میں دل کھول کر حصہ لیجئے

ادارۂ تحقیق و تصنیف اسلامی علی گڑھ کو بہت ہی مختصر سے عرصہ میں جو شہرت اور مقبولیت ملی ہے اور اسے جو وسعت حاصل ہوئی ہے اس کے لیے ہم صمیم قلب سے اللہ تعالیٰ کے حضور سجدۂ شکر بجالاتے ہیں۔ اس عرصے میں ادارہ کا سہ ماہی ترجمان "تحقیقات اسلامی" منظر عام پر آیا جو آج بحمد اللہ ہندوستان میں اسلامیات کے صف اول کے مجلہ کی حیثیت سے اپنی جگہ بنا چکا ہے۔ طبع زاد تحقیقی تصانیف اور تراجم کا سلسلہ شروع ہوا۔ اس وقت بھی متعدد ضخیم کتابیں زیر طباعت ہیں۔ اس کے علاوہ ادارہ میں تصنیفی تربیت کا شعبہ باقاعدگی سے کام کر رہا ہے جو قدیم و جدید درسگاہوں کے فارغین کی تصنیفی تربیت کا نظم کرتا ہے، ادارہ کے اسٹاف اور اس کے انتظامی شعبے نے وسعت اختیار کر لی ہے۔ ادارہ کی لائبریری میں کتابوں کا اضافہ بھی روز افزوں ہے۔ اس وجہ سے ادارہ کی موجودہ عمارت جس میں پہلے بھی کئی کئی طرح کام چلایا جا رہا تھا اب اس کے لیے بالکل ہی ناکافی ہو کر رہ گئی ہے۔ ادارہ کے پیش نظر منصوبے کو آگے بڑھانے کی موجودہ عمارت میں کوئی صورت نہیں ہے۔

ادارہ کے سامنے شروع ہی سے ایک بڑے کمپلکس کا منصوبہ رہا ہے جس میں اس کے تمام دفاتر، ریسرچ اسکالرس کے لیے ہاسٹل، اسٹاف کے لیے فیملی کوارٹرس، ایک وسیع لائبریری، پریس اور ایک خوبصورت مسجد کا نقشہ شامل ہے۔ اب اس مقصد کے لیے علی گڑھ مسلم یونیورسٹی ایریا میں ایک بڑا پلاٹ خریدنے کا فیصلہ کیا گیا ہے جس کی قیمت اندازاً ڈھائی تین لاکھ روپئے ہوگی۔ خدا کا شکر ہے امت کو ادارہ کے علمی و فکری کام کی اہمیت کا پورا پورا احساس ہے اس لیے ہمیں توقع ہے کہ اس کے ہر طبقے کی طرف سے ادارے کے اس منصوبے کو خوش آمدید کہا جائے گا اور اس کے ہمدرد و بہی خواہ ادارۂ تحقیق کمپلکس فنڈ میں دل کھول کر تعاون کریں گے۔ اللہ آپ کو جزائے خیر دے

براہ کرم چیک اور ڈرافٹ صرف ادارہ کے نام IDARA-E-TAHQEEQ-O-TASNEEF-E-IS-LAMI — ALI GARH ارسال کریں۔ والسلام

مخلص۔ جلال الدین عمری۔ سکریٹری ادارۂ تحقیق و تصنیف اسلامی، علی گڑھ

تصوف میں رجال الغیب کا تصور

جناب غلام قادر لون کشمیری ایم اے

صوفیہ کے اعتقاد کے مطابق زمین پر اللہ تعالیٰ کے مقرب بندوں کا ایک گروہ ہمیشہ موجود رہتا ہے جن کے ہاتھوں میں نظام عالم کا کاروبار ہوتا ہے اور جن کے توسط سے زندگی رواں دواں ہے۔ کائنات کا ذرہ ذرہ ان ہی صالح انسانوں کی مرضی کے تابع اور زمانہ کی گردش انھیں کے زیر فرماں ہے۔ صوفیہ کے اقوال کے مطابق دنیا ان ہی پاک بازوں کی وجہ سے قائم ہے۔ یہاں تک کہ بعض خوش عقیدہ ارباب باطن کی رائے میں موت وحیات کا انتظام بھی اسی طبقہ کے اختیار میں ہے۔ اس طبقہ میں شامل افراد چونکہ عام لوگوں کی نگاہوں سے اوجھل رہتے ہیں اس لیے ان کو "رجال الغیب" "اولیائے مستور" یا "مردان غیب" کہتے ہیں۔

رجال الغیب کی اصطلاح سے یہ دھوکہ نہیں ہونا چاہیے کہ اس گروہ میں صرف مرد ہی ہوتے ہیں ایک مرد غیب سے جب رجال الغیب کی تعداد کے بارے میں پوچھا گیا تو اس نے جواب دیا "چالیس نفوس" جب اس سے پوچھا گیا کہ "چالیس مرد" کیوں نہیں کہا تو اس نے جواب دیا کہ ان میں عورتیں بھی ہو سکتی ہیں[1]۔ تاہم اس طبقہ کے لیے "رجال الغیب" کی اصطلاح ہی استعمال ہوتی ہے۔

تصوف کی بیشتر کتابوں میں رجال الغیب کا ذکر ملتا ہے یہاں تک کہ یہ نظریہ خواص کے دایرہ سے نکل کر عوام میں بھی مشہور ہو چکا ہے۔ دربار الٰہی کے ان معزز اراکین کی تعداد اور ان کے مراتب ومناصب نیز ان کے اسمار ومساکن کے سلسلہ میں خود صوفیہ کے یہاں اختلاف پایا جاتا ہے۔ ابو طالب مکی کہتے ہیں۔

> "قطب دوران تین آتافی، سات اوتاد، چالیس اور ستر سے لے کر تین سو ابدال تک کا امام ہوتا ہے ان سب کا ایمان قطب کے ایمان کے برابر ہوتا ہے وہ (خلافت باطنی میں) ابوبکر کا بدل ہوتا ہے۔ تین آتافی بقیہ تین خلفاء (حضرات عمر وعثمان وعلی) کے مقام پر ہوتے ہیں۔ سات اوتاد عشرہ مبشرین کے اور تین سو ابدال مہاجرین وانصار میں سے بدری صحابیوں کے قائم مقام ہوتے ہیں[2]۔

---

[1] شیخ محی الدین ابن عربی، فتوحات مکیہ دار الکتب العربیہ الکبری مصر ج ۲ ص ۔ [2] ابو طالب مکی، قوت القلوب المطبعۃ المیمنیہ بمصر ۱۳۱۰ھ ج ۲ ص ۷۵

شیخ علی ہجویری (م ۴۶۵ھ) کے نزدیک "اولیائے مکتوم چار ہزار ہیں جو نہ تو ایک دوسرے کو پہچانتے ہیں اور نہ، خود اپنے جمالِ حال ہی سے واقف ہیں وہ ہر حال میں اپنے آپ سے اور لوگوں سے پوشیدہ رہتے ہیں۔ اس طبقہ کے متعلق روایات منقول ہیں اور اولیاء کا کلام موجود ہے مجھے اس کی خبر دی گئی ہے ان لوگوں میں جو ارباب حل وعقد ہیں اور جن کو سرہنگان درگاہ حق، کہا جاتا ہے ان کی تفصیل یہ ہے تین سو اخیار، چالیس ابدال، سات ابرار، چار اوتاد، تین نقیب اور ایک قطب جسے غوث بھی کہا جاتا ہے[1]۔ مردانِ غیب کا نظریہ کافی مشہور ہونے کے باوجود مبہم ہے تاہم بعض صوفیہ وعلماء نے اس کی وضاحت کرنے کی کوشش کی ہے۔ مورغین میں خطیب بغدادی نے ایک صوفی المعروف بہ کتانی کے حوالہ سے ہمیں پہلی دفعہ اس ابہام سے نجات دلانے کی کوشش کی ہے۔ ان کے بیان کے مطابق "نقباء تین سو ہیں، نجباء ستر، ابدال چالیس، اخیار سات، عمود چار اور غوث ایک ہوتا ہے نقباء کا مسکن مغرب، نجباء کا مصر، ابدال کا شام اور اخیار زمین میں سیاحت کرتے رہتے ہیں۔ امورِ عامہ میں سے جب کوئی مسئلہ پیش آتا ہے تو نقباء دعا کرتے ہیں اس کے بعد بالترتیب عماد کے دعا کرنے کی باری ہوتی ہے اگر ان کی دعا سے مسئلہ حل ہوا تو ٹھیک ورنہ درخواست قطب کے پاس پہنچتی ہے جب وہ دعا کرتا ہے تو اس کی دعا قبول ہوتی ہے یعنی مسئلہ حل ہو جاتا ہے[2]۔ رجال الغیب پر سب سے زیادہ محی الدین ابن عربی نے تفصیل سے بحث کی ہے۔ یہاں ان کے طویل بیان کا خلاصہ پیش کیا جاتا ہے۔ ابن عربی کے بقول رجال الغیب میں ہر زمانے کا "ایک قطب ہوتا ہے جس کا نام عبداللہ ہوتا ہے۔ اس کے ماتحت دو وزیر ہوتے ہیں۔ یہ دونوں امام کہلاتے ہیں ایک کا نام عبدالملک اور دوسرے کا نام عبدالرب ہوتا ہے ان میں ایک کے ذمہ عالم ملکوت اور دوسرے کے ذمہ عالم الملک ہوتا ہے قطب کے انتقال کے بعد ان میں سے کوئی اس کی جگہ لیتا ہے[3]۔ ان دو کے ماتحت چار اوتاد ہوتے ہیں جن کی تعداد ہر زمانے میں معین ہے۔ ان میں سے ایک کے ساتھ میری ملاقات شہر فاس میں ہوئی اس کا نام ابن حبدون تھلان کے توسط سے اللہ تعالیٰ مشرق، مغرب، جنوب اور شمال کی حفاظت کرتا ہے (جہات کا تعین خانہ کعبہ سے ہوتا ہے) ان کے القاب عبدالحی، عبدالعلیم، عبدالقادر اور عبدالمرید ہیں۔ ان کے بعد سات ابدال ہوتے ہیں جو اقالیم سبعہ کے لیے مامور ہیں ان میں اقلیم اول کا ابدال حضرات خلیل اللہ علیہ السلام کے قدم پر ہوتا ہے۔ دیگر اقالیم کے ابدال بالترتیب حضرت کلیم اللہؑ، حضرت ہارونؑ، حضرت ادریسؑ، حضرت

---

[1] شیخ علی ہجویری، کشف المحجوب مطبوعہ سمرقند ۱۳۳۳ھ صـ ۲۶۲ [2] خطیب بغدادی تاریخ بغداد طبع اول مصر ۱۳۴۹ھ / ۱۹۳۱ء ج ۳ صـ ۷۵-۷۶ [3] فتوحات مکیہ ج ۲ صـ ۶

یوسفؑ، حضرت عیسیٰؑ اور حضرت آدمؑ کے قدموں پر ہوتے ہیں۔ ان کے نام بھی اسماء صفات سے ماخوذ ہوتے ہیں یعنی عبدالحی، عبدالعلیم، عبدالودود، عبدالقادر (یہ چاروں نام اوتاد کے ہیں) عبدالشکور، عبدالسمیع اور عبدالبصیر۔ ہم نے مکہ میں حطیم حنابلہ کے پیچھے ان سات ابدال کو دیکھا۔ ان میں سے ایک ابدال موسیٰ السدراتی نے ہم سے اشبیلیہ میں ۵۸۶ھ میں ملاقات کی۔ ایک اور ابدال شیخ الجبال محمد بن اشرف الرندی کو بھی ہم نے دیکھا ہمارے دوست عبدالمجید بن سلمہ نے ایک ابدال معاذ بن الشرس سے ملاقات کی یہ ابدال ان میں سب سے بڑے ابدال تھے عبدالمجید نے ان کا سلام بھی مجھے پہنچایا۔ عبدالمجید نے جب ان سے پوچھا کہ یہ مقام ان کو کیسے حاصل ہوا تو انھوں نے ابوطالب مکی کی بیان کردہ چار چیزوں کا نام لیا یعنی بھوک، شب بیداری، خاموشی اور عزلت کی بدولت۔ ابدال کے بعد بارہ نقباء ہوتے ہیں ان کی تعداد بھی معین ہے یہ آسمان کے بارہ برجوں پر مامور ہوتے ہیں۔ ہر نقیب خاص برج پر مامور ہوتا ہے۔ کواکب سیارہ و ثوابت اور اجرام فلکی کی وہ حرکات ان کے مشاہدہ میں آتی ہیں جن سے اہل رصد گاہ قاصر ہیں[۱] اس کے علاوہ آٹھ نجباء بھی ہوتے ہیں یہ خدا تعالیٰ کی سات مشہور صفات اور ادراک کا علم رکھتے ہیں۔ نجباء کے بعد ایک حواری ہوتا ہے یہ جب انتقال کرتا ہے تو دوسرا اس کی جگہ لیتا ہے۔ رسول اللہ کے زمانہ میں حضرت زبیر بن عوام اس منصب پر فائز تھے۔ حواری کے علاوہ رجال الغیب میں "الرجبیون" بھی شامل ہیں ان کی تعداد چالیس ہوتی ہے ان کو الرجبیون اس لیے کہتے ہیں کہ یہ اس منصب پر صرف رجب کے مہینہ میں فائز رہتے ہیں ان میں سے ایک کے ساتھ میری ملاقات الدنیسیر میں ہوئی تھی۔ یہ لوگ دیار بکر، یمن اور شام میں سکونت پذیر ہوتے ہیں[۲] سب سے آخر میں "ختم" کا درجہ ہوتا ہے اس پر اولیائے امت محمدی کا خاتمہ ہوتا ہے "ختم" کو قیامت میں دوبارہ اٹھایا جائے گا ایک بار امت محمدی کے ساتھ اور دوسری مرتبہ انبیا کے ساتھ[۳]

ایک اور رائے کے مطابق رجال الغیب میں تین سو نقباء کے دل حضرت آدمؑ کے دل کی مانند ہوتے ہیں ان کو نقباء اس لیے کہتے ہیں کہ وہ اس امت کے نقیب ہیں۔ ستر نجباء کے دل حضرت نوح کے دل کی طرح ہوتے ہیں۔ ان کو نجباء اس لیے کہتے ہیں کہ وہ لوگوں میں برگزیدہ اور روشن دل ہیں۔ چالیس ابدال کے دل حضرت موسیٰ کے دل کی مانند ہوتے ہیں۔ انبیاء علیہم السلام کا بدل ہونے کی بنا پر ان کو ابدال کہا جاتا ہے۔ رجال الغیب میں سے آٹھ ایسے ہوتے ہیں جن کے قلوب حضرت عیسیٰ کے دل کی طرح ہوتے ہیں (ان کا نام نہیں لیا گیا ہے) سات اخیار کے دل حضرت ابراہیم کے دل کی مانند ہوتے ہیں ان کو اخیار

---

[۱] فتوحات مکیہ ج ۲ ص ۷ [۲] فتوحات مکیہ ج ۲ ص ۸ [۳] فتوحات مکیہ ج ۲ ص ۹

اس لیے کہتے ہیں کہ وہ امت میں بہترین لوگ ہیں۔ پانچ عماد (عمود) کے دل حضرت جبرئیل کے دل سے مشابہت رکھتے ہیں یہ دنیا کے ستون ہیں اس لیے ان کو عماد کہا جاتا ہے ان کی حیثیت بھی دنیا کے لیے وہی ہے جو عمارت کے لیے ستون کی ہوتی ہے۔ تین اوتاد کے قلوب حضرت میکائیل کے دل کی طرح ہوتے ہیں ان کو اوتاد اس لیے کہتے ہیں کہ ان کی حیثیت دنیا کے لیے کھونٹے (میخ) کی ہے ایک کا دل حضرت اسرافیل کے دل کی طرح ہوتا ہے اسے غوث کہتے ہیں۔ جب اس کا انتقال ہوتا ہے تو اوتاد میں سے ایک کو اس کی جگہ مقرر کیا جاتا ہے اسی طرح یہ سلسلہ چلتا رہتا ہے اور آخر میں نقباء کی کمی کو عام لوگوں میں کسی ایک آدمی سے پر کیا جاتا ہے[۵۱] دنیا میں اگر کوئی حادثہ ہوتا ہے تو تین سو نقباء دعا کرتے ہیں اگر ان کی دعا قبول نہ ہوئی تو ستر نجباء دعا کرتے ہیں ان کی دعا مستجاب نہ ہونے کی صورت میں چالیس ابدال دعا کرتے ہیں اگر ان کی دعا بھی قبول نہ ہوئی تو آٹھ رجال الغیب دعا مانگتے ہیں اگر ان کی دعا بھی بیکار گئی تو سات اخیار دعا کرتے ہیں یہ بھی قبول نہ ہوئی تو پانچ عمود دعا مانگتے ہیں عدم قبولیت کی صورت میں دعا مانگنے کی نوبت تین اوتاد پر آتی ہے۔ اگر ان کی دعا بھی منظور نہ ہوئی تو غوث دعا مانگتا ہے۔ غوث دنیا کا فریادرس ہوتا ہے اس کی دعا کسی صورت میں رد نہیں ہوتی۔ نقباء مصر اور اس کے نواحی علاقوں میں، نجباء مغرب اور اس کے گرد و نواح میں اور ابدال سرزمین شام اور اس کے اردگرد علاقوں میں سکونت پذیر ہوتے ہیں۔ عمود زمین کے اطراف میں اور اوتاد متفرق ہو کر عام مسلمانوں میں کام کرتے ہیں۔ غوث مکہ میں قیام پذیر ہوتا ہے[۵۲]

غوث کا مکہ میں قیام پذیر ہونا بعض صوفیہ کے نزدیک درست نہیں ہے کیونکہ عبدالقادر جیلانی جو قطب یا غوث کے مقام پر فائز تھے بغداد میں سکونت رکھتے تھے[۵۳]

کشف اتلی کے بیان کے مطابق قطب کے بعد دو امام ہوتے ہیں جن کی حیثیت وزیروں کی ہوتی ہے ایک عالم الملک اور دوسرا عالم ملکوت کا ذمہ دار ہوتا ہے اس کے بعد تین یا چار اوتاد ہوتے ہیں جب قطب مر جاتا ہے تو ان میں سے ایک اس کی جگہ لیتا ہے۔ ابدال چالیس ہوتے ہیں بائیں شام میں اور اٹھارہ عراق میں۔ ابدال سے کم تر درجہ پر نجباء ہوتے ہیں جن کی تعداد ستر ہے ان کا مسکن مصر ہے اس کے بعد تین سو یا پانچ سو نقباء ہوتے ہیں[۵۴]

---

۵۱ کشف المحجوب ہامش ص ۲۶۲ ۵۲ کشف المحجوب ہامش ص ۲۶۲ ۵۳ شیخ علی تھانوی، کشاف اصطلاحات الفنون، المکتبۃ الاسلامیہ بیروت لبنان ج ۴ ص ۸۴۵

۵۴ جامع الاصول للاولیاء ص ۹۳ مطبوعہ مصر

سید فقیر محمد شاہ کے نزدیک اس طبقہ میں غوث، اوتاد، ابدال، نجباء، نقباء اور اخیار ہوتے ہیں[۱] ان کے بیان کے مطابق دنیا میں صرف ایک غوث ہوتا ہے جس کے ماتحت سات ابدال ہوتے ہیں اوتاد کے تحت چالیس ابدال ہیں جن کی ماتحتی میں نجباء نقباء اور اخیار کام کرتے ہیں اولیائے مستور کا یہ طبقہ تین سو ساٹھ افراد پر مشتمل ہوتا ہے۔ کائنات کا ذرہ ذرہ ان کے تابع ہے ان میں سب سے کمتر درجہ کا ولی بارہ میل کے دائرہ میں مختارِ کل ہوتا ہے یہاں تک کہ چڑیا کا انڈا بھی اس کی نگاہوں سے پوشیدہ نہیں ہوتا۔ خدا کے عطا کردہ علم کی بنا پر اسے نمک کی وہ مقدار بھی معلوم ہوتی ہے جو عورت سالن پکانے میں استعمال کرتی ہے۔ رجال الغیب پر جب کام کا دباؤ بڑھ جاتا ہے تو ان کی تعداد بڑھا دی جاتی ہے لیکن مقررہ تعداد کسی صورت میں بھی گھٹ نہیں سکتی۔ اس طبقہ میں تمام فرقوں کے سالک اور مجذوب ہوتے ہیں[۲]

جے اسپنسر ٹرمنگہام نے شیخ ہجویری کا بیان نقل کرنے پر اکتفا کیا ہے تاہم ان کو اعتراف ہے کہ رجال الغیب کی اصطلاحات اور تعداد میں اختلاف ہے[۳] خواجہ خان نے بھی ہجویری کی رائے نقل کی ہے ان کا خیال ہے کہ رجال الغیب کا نظریہ LAMBLICHUS کے بیان کردہ اس روحانی سلسلہ سے مشابہت رکھتا ہے جو اس طرح ہے (۱) GODS (۲) DEMONS (۳) HEAVENS (۴) PRINCIPALITIES (۵) ANGELS (۶) SOULS[۴] تاہم یہ بات قابل ذکر ہے کہ رجال الغیب سے جو لوگ تعلق رکھتے ہیں وہ انسان ہوتے ہیں غیر مرئی مخلوق نہیں۔

ماسینون (MASSIGNON) کے بقول رجال الغیب کی تعداد مقرر ہے ان میں جب کسی کا انتقال ہوتا ہے تو دوسرا اس کی جگہ لیتا ہے اس تعداد میں تین سو نقباء، چالیس ابدال، سات امناء، چار عمود اور ان کا قطب شامل ہیں[۵] سب سے زیادہ مسلمہ رائے کے مطابق گولڈزیہر نے رجال الغیب کی درجہ بندی اس طرح کی ہے۔ (ا) ایک قطب (ب) دو امام (ج) پانچ اوتاد (د) سات افراد (ہ) ابدال (و) ستر النجباء (ز) تین سو النقباء (ح) پانچ سو العصائب (ط) الحکماء یا مفردون۔ ان کی تعداد لامحدود ہے (ی) الرجبیون تعداد نامعلوم[۶]۔ رجال الغیب کے ان دس مدارج کا ذکر کرتے ہوئے گولڈزیہر نے ابدال کی تعداد چالیس، سات

---

۱ AL-IRFAN (FAQIR NUR MOHD.) P.417 DERA ISMAEL KHA (PAK) 1958

۲ AL-IRFAN (FAQIR NUR MOHD.) P.417 -- 420

۳ THE SUFI ORDERS IN ISLAM P. 164

۴ STUDIES IN TASAWWUF P. 129-130 MADRAS 1923

۵ دائرہ معارف اسلامیہ ج ۶ ص ۴۲۶ بذیل مادہ "تصوف" مطبوعہ لاہور پاکستان ۱۳۸۱ھ / ۱۹۶۲ء

۶ دائرہ معارف اسلامیہ ج ۱ ص ۳۴۴ بذیل مادہ "ابدال" مطبوعہ لاہور پاکستان ۱۳۸۴ھ / ۱۹۶۴ء

اور تین سو بتائی ہے۔

ابو طالب مکی کی ایک روایت کے مطابق ابدال تین سو ہیں ان میں صدیقین، شہداء اور صلحا شامل ہیں[۵۱]۔

رجال الغیب کے نظریہ کی اصل قرآن میں بھی تلاش کرنے کی کوشش کی گئی ہے۔ سورہ یونس کی آیت" الا ان اولیاء اللہ لاخوف علیہم ولاھم یحزنون سے سہل بن عبداللہ تستری (م ۲۷۳ھ) نے مردانِ غیب مراد لیے ہیں[۵۲]۔ ان کا کہنا ہے کہ میں نے پندرہ سو صدیقین سے ملاقات کی جن میں چالیس ابدال اور سات اوتاد تھے ان کا مذہب بھی وہی تھا جو میرا ہے[۵۳]۔ ابو عبدالرحمن السلمی (م ۴۱۲ھ) نے سورہ رعد کی تیسری آیت" وَھُوَ الَّذِیْ مَدَّ الْاَرْضَ وَجَعَلَ فِیْھَا رَوَاسِیَ کی تفسیر میں لکھا ہے" قال بعضھم ھو الذی بسط الارض وجعل فیھا اوتادا من اولیائہ وسادۃ من عبیدہ فالیھم الملجاء والیھم النجاۃ فمن ضرب فی الارض لقصدھم فاز ونجا ومن کان بغیۃ لغیرھم خاب وخسر[۵۴]۔ ابو محمد روزبہاں شیرازی (م ۶۶۶ھ) نے" الم نجعل الارض مھدا والجبال اوتادا" کی تفسیر میں وہی اوتاد مراد لیے ہیں جن کی وجہ سے دنیا قائم ہے[۵۵]۔ ان کے بیان کے مطابق اوتاد حقیقت میں اولیاء کے سردار اور اصفیاء کے خواص ہیں۔ ابو سعید الخراز سے جب پوچھا گیا کہ اوتاد افضل ہیں یا ابدال تو انھوں نے جواب دیا کہ" اوتاد افضل ہیں" لوگوں نے اس کی وجہ پوچھی تو کہا کہ ابدال کے مقامات بدلتے رہتے ہیں (جبکہ اوتاد کے ساتھ یہ معاملہ نہیں) ابن عطاء کے بقول اوتاد اہل استقامت ہیں اور مقام تمکین میں ہیں[۵۶]۔

رجال الغیب کا نظریہ اس قدر مشہور ہو چکا ہے کہ بقول امام جلال الدین سیوطی تواتر کو پہنچ چکا ہے۔ تقریباً تمام صوفیہ نے ان کے متعلق اظہار خیال کیا ہے بلال الخواص کہتے ہیں کہ میری ملاقات بنی اسرائیل کے بالائی علاقے میں ایک شخص سے ہوئی میں نے اس کا نام پوچھا تو اس نے کہا" میں تمہارا بھائی خضر ہوں" میں نے آپ سے کہا میں کچھ پوچھنا چاہتا ہوں جب انھوں نے سوال کرنے کی اجازت دی تو میں نے پوچھا کہ شافعی کے بارے میں تمہاری کیا رائے ہے اس نے کہا وہ اوتاد میں سے ہیں میں نے پوچھا کہ احمد بن حنبل کے بارے میں آپ کی کیا رائے ہے اس نے کہا وہ صدیق ہیں میں نے بشر بن حارث الحافی کے متعلق ان کی رائے

---

۵۱ قوت القلوب ج ۲ ص ۷۸ ۵۲ تفسیر القرآن العظیم (تستری) ص ۴۶ دار الکتب العربیہ الکبریٰ مصر ۱۳۲۹ھ

۵۳ تفسیر القرآن العظیم ص ۴۶ ۵۴ التفسیر والمفسرون ج ۲ بذیل" حقائق التفسیر" کے تحت آیت مذکورہ الرعد: ۳ ۵۵ عرائس البیان (البقلی شیرازی) ج ۲ ص ۳۵۶ مطبع نولکشور لکھنو

۵۶ عرائس البیان ج ۲ ص ۳۵۶

دریافت کی تو کہا کہ وہ ایسا آدمی ہے جس کا ہمسر پیدا نہ ہوگا۔[1] ابوعبداللہ محمد بن حفیف الشیرازی کا بیان ہے کہ میں ابدال سے ملاقات کرنے کے لیے برسوں خاک چھانتا رہا بالآخر مایوس ہوکر اصطخر (فارس) واپس آیا تو وہاں کی ایک خانقاہ میں میں نے مشائخ کی ایک جماعت دیکھی جو نوافراد پر مشتمل تھی ان کے سامنے کھانے کی کچھ چیزیں تھیں میں وضو کرکے ان کے پاس بیٹھ گیا ان میں حسن بن ابوسعد اور ابوالازہر بن حیان بھی موجود تھے میں ان کے ساتھ کھانا کھا کر الگ ہوا: میری آنکھ لگ گئی خواب میں رسول اللہ کو یہ فرماتے ہوئے دیکھا "اے ابن حفیف تمہیں جن لوگوں کی تلاش تھی وہ یہی لوگ ہیں اور تم بھی انھیں لوگوں میں سے ہو، بیدار ہونے پر میں تذبذب میں پڑ گیا کہ لوگوں سے یہ خواب بیان کروں یا نہ کروں یہاں تک کہ میری ملاقات شیخ ابوالحسن بن ابوسعد سے ہوئی انھوں نے مجھ سے کہا "اے ابوعبداللہ ان لوگوں کو اس چیز کی خبر کردو جو تم نے خواب میں دیکھی ہے۔ یہ خبر لوگوں میں مشہور ہو چکی تھی اس لیے یہ لوگ (ابدال) مختلف شہروں کی طرف نکل گئے۔[2] اس سے اس رائے کو تقویت ملتی ہے کہ ابدال اپنے مرتبہ و منصب سے بے خبر ہوتے ہیں جیسا کہ بعض ارباب تصوف کا خیال ہے۔

رجال الغیب کے نظریہ کو فلسفیانہ رنگ دینے کی کوشش بھی کی گئی ہے جیسا کہ شیخ المقتول شہاب الدین سہروردی کی "حکمت الاشراق" سے ظاہر ہوتا ہے کہ قطب زماں کبھی "عقل کل" کی شکل اختیار کرتا ہے اور کبھی "نور محمدی" یا حقیقت محمدی کا مظہر بنتا ہے لیکن اس مسئلہ کو سب سے زیادہ پیچیدہ بنانے کا سہرا ابن عربی (م ۶۳۸ھ) کے سر جاتا ہے انھوں نے اس نظریہ کی توضیح و تشریح میں سینکڑوں صفحات صرف کئے لیکن وہ اس کے ابہام کو دور نہ کر سکے۔ غالباً وہ اسے مبہم ہی رہنے دینا چاہتے تھے۔ شیخ اکبر کے بعد جیلی نے قطب کے بارے میں یہ رائے پیش کی: انسان کامل وہ قطب ہے جس پر ازل سے ابد تک گردش افلاک کا دارومدار ہے۔

ان الانسان الکامل ھو القطب	انسان کامل وہ قطب ہے جس پر اول سے آخر
الذی تدور علیہ الافلاک الوجود	تک وجود کے افلاک گردش کرتے ہیں اور وہ
عن اولہ الی اٰخرہ وھو واحد	جب وجود کی ابتدا ہوئی اس وقت سے لے کر
منذ کان الوجود الی ابد الآبدین	ابدالآباد تک ایک ہے پھر اس کے لیے رنگارنگ
ثم لہ تنوع فی ملابس ویظھر	لباس ہیں اور وہ کنیسوں اور گرجوں میں ظاہر ہوتا
فی کنائس فیسمی باعتبار لباس	ہے اور باعتبار لباس کے اس کا ایک نام رکھا
ولا یسمی لباس اٰخر فاسمہ	جاتا ہے کہ دوسرے لباس کے اعتبار سے اس کا

---

[1] الرسالۃ القشیریہ صـ۱۳ مطبوعہ مصر ۱۳۰۶ھ / الکواکب الدریہ ج ۱ صـ۲۱۱ مطبوعہ مصر ۱۳۵۶ھ / ۱۹۳۸ء

[2] کرامات الاولیاء ج ۱ صـ۱۰۵ مطبوعہ مصر

الاصلی الذی ھو لہ محمد و	وہ نام نہیں رکھا جاتا، اس کا اصلی نام محمد
کنیتہ ابو القاسم و وصفہ عبد	ہے اور اس کی کنیت ابو القاسم اور اس کا وصف
اللہ ولقبہ شمس الدین ثم لہ	عبد اللہ، لقب شمس الدین ہے پھر باعتبار دوسرے
باعتبار ملابس اخری اسامی و	لباسوں کے اس کے نام ہیں پھر ہر زمانہ میں
لہ فی کل زمان اسم مایلیق بلباسہ	اس کا ایک نام ہے جو اس زمانہ کے لباس
فی ذالک الزمان[1]	کے لائق ہوتا ہے۔

جیلی نے مندرجہ بالا عبارت کو سمجھانے کے لیے ذاتی نوعیت کا ایک واقعہ بیان کیا ہے کہ میں نے زبید میں ۷۹۶ھ میں اپنے مرشد شیخ شرف الدین اسماعیل جبرتی کی صورت میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو دیکھا چونکہ میں نے رسول اللہ کا مشاہدہ اپنے شیخ کی صورت میں کیا اس لیے مجھے معلوم نہ تھا کہ وہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہیں[2]۔ اس واقعہ کی تائید میں انھوں نے ابوبکر شبلی کا ایک ایسا ہی واقعہ بیان کیا ہے وہ یہ کہ ایک دفعہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم شبلی کی صورت میں اس دنیا میں تشریف لائے۔ شبلی چونکہ صاحب کشف تھے اس لیے انھوں نے "اشہد انی رسول اللہ" کہا اور ان کے صاحب کشف مرید نے اشہد انک رسول اللہ" کہہ کر مرشد کے قول کی تصدیق کی[3]۔ "شبلی رسول اللہ" کے نعرہ کی صدائے بازگشت عالم تصوف کے در و دیوار سے بار بار سنائی دی۔ کہا جاتا ہے کہ حضرت خواجہ معین الدین چشتی نے ایک نو وارد کا امتحان لینے کی غرض سے لا الٰہ الا اللہ محمد رسول اللہ" کے بجائے لا الٰہ الا اللہ چشتی رسول اللہ" پڑھوا کر اسے مطیع و فرمانبردار مرید کی حیثیت سے بیعت میں لیا[4]۔ مولانا اشرف علی تھانوی کے بقول گنگوہ کے صوفی "صادق گنگوہی نے بھی ایک طالب کے سامنے لا الٰہ الا اللہ صادق رسول اللہ کہا۔ مقصود یہ تھا کہ رسول اللہ صادق فی النبوۃ ہیں یکون الخبر مقدما والمبتدا موخرا[5] مولانا تھانوی کے الفاظ میں ظاہر میں تو شبہ ہوتا تھا کہ یہ خود مدعی رسالت ہیں اگر طالب کم سمجھ ہوا تو بھاگ جاتا ہے اگر سمجھ دار ہوا تو اس کو احتمال امتحان کا ہوتا ہے اور وہ دوسرے اقوال و افعال کو بھی دیکھتا ہے۔ اگر علامات سے کمال ثابت ہوا تو ایسے امور کی اجمالاً یا تفصیلاً تاویل کر کے طلب میں ثابت رہتا ہے[6]۔ یہ عجیب بات ہے کہ زمان و مکان کے پیش نظر ان اقوال کی مختلف انداز میں تعبیر و تشریح کی گئی ہے۔

---

[1] الانسان الکامل ج ۲ ص ۴۶ مطبوعہ مصر ۱۳۱۶ھ [2] الانسان الکامل ج ۲ ص ۴۶ [3] الانسان الکامل ج ۲ ص ۴۶ مطبوعہ مصر ۱۳۱۶ھ [4] فوائد السالکین (ملفوظات قطب الدین بختیار کاکی مرتبہ خواجہ فرید گنج شکر) [5] الکشف عن مہمات التصوف ص ۳۷ مطبوعہ اللجنۃ العلمیۃ حیدر آباد [6] ایضاً

تاریخ کے مطالعہ سے معلوم ہوتا ہے کہ کئی اولیا کو یہ یقین رہا ہے کہ وہ اپنے دور میں قطبیت کے مقام پر فائز تھے بعض اکابر صوفیہ کے بارے میں متعین طور پر کہا گیا کہ وہ غوث یا قطب ہیں مثلاً عبدالقادر جیلانی کو آج بھی غوث اعظم کہا جاتا ہے انھوں نے ایک اڑتے ہوئے ابدال کی قوتِ پرواز اس لیے سلب کی تھی کہ اس نے اپنے دو ساتھیوں کے برعکس عبدالقادر جیلانی کی خانقاہ کے اوپر سے پرواز کرنے کی جسارت کی تھی[1] عمر ابن الفارض کہتے ہیں۔

فبی دارت الافلاک فاعجب لقطبها الـ ـمحیط والقطب مرکز نقطة
ولا قطب قبلی عن ثلاث خلفته وقطبة الاوتاد عن بدلیة[2]

محی الدین ابن عربی کا بیان ہے کہ ۵۸۵ھ میں تمام انبیا شہر قرطبہ میں جمع ہو گئے اور حضرت ہودؑ کی وساطت سے انھوں نے مجھے خوشخبری سنائی کہ قطبیت کے مقام پر فائز کیا جا رہا ہوں[3] خواجہ بختیار کاکی کو بھی قطب کی حیثیت دے دی گئی۔ مجدد الف ثانی بھی دعویٰ کرتے ہیں کہ ان کو اقطاب کے مقام تک رسائی کے بعد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف سے قطب ارشاد کی خلعت عطا کی گئی[4] شاہ ولی اللہ دہلوی صاحب نے بھی اپنے متعلق دعویٰ کیا ہے کہ وہ قطب ارشاد کے مقام پر فائز تھے[5] یہی نہیں شاہ ولی اللہ صاحب کے بقول ان کو خواب میں بتایا گیا کہ دنیا کا نظام انہاں میں جس سے ان کی مراد یہ ہے کہ وہ خدا کے دست و بازو ہو گئے ہیں[6] دیگر تمام کرامات کے علاوہ مردانِ غیب سے طے الارض کی کرامت بھی ظاہر ہوتی ہے جیسا کہ اس واقعہ سے ظاہر ہوتا ہے ایک عید کی رات میں جنید بغدادی (م ۲۹۷ھ) کی خدمت میں چار مردانِ غیب حاضر تھے ایک مرد غیب سے حضرت جنید بغدادی نے پوچھا کہ کل کہاں نماز پڑھو گے؟ تو اس نے کہا مکہ مبارکہ میں۔ دوسرے سے پوچھا تو اس نے کہا مدینہ معظمہ میں تیسرے نے اسی سوال کے جواب میں کہا کہ میں بیت المقدس میں نماز پڑھوں گا چوتھے سے یہی سوال کیا تو اس نے جواب دیا کہ آپ کے ساتھ (یہیں) بغداد میں نماز پڑھوں گا۔ یہ جواب سن کر جنید بغدادی نے ان سے کہا انت از هدهم و اعلمهم و افضلهم[7]

خواجہ خان لکھتے ہیں کہ معتزلہ مردانِ غیب میں یقین نہیں رکھتے ہیں[8] مگر معتزلہ ہی نہیں بہت سے

---

[1] فوائد الفواد ص۳۴ مطبوعہ نولکشور لکھنؤ ۱۳۰۲ھ/۱۸۸۵ء [2] دیوان ابن الفارض (التائیۃ الکبری المسماۃ بنظم السلوک) ص۱۲۳ مطبوعہ قاہرہ مصر الطبعۃ الاولیٰ ۱۳۷۲ھ/۱۹۵۳ء [3] فصوص الحکم دیکھئے فص ہودیہ
[4] مبداء و معاد (از مجدد الف ثانی) ص۴ مطبع مجددی امرتسر ۱۳۳۶ھ [5] فیوض الحرمین ص۶۵ (المشاہدۃ الازلیۃ والتشون) مطبوعہ دہلی ۱۳۰۸ھ [6] فیوض الحرمین ص۸۴ (المشاہدۃ الرابع والعشرون) [7] فوائد الفواد ص۴
[8] STUDIES IN TASAWWUF P 129-130

راسخ العقیدہ علماء نے بھی اس نظریہ کو تسلیم کرنے سے انکار کیا ہے چنانچہ اس نظریہ کے مخالفین کو بار بار وعید سنائی گئی عبدالقادر جیلانی اس ضعیف الیقین شخص کو دنیا و آخرت کے خسارے کی وعید سناتے ہیں جو ابدال کے تئیں بے ادبی کا ارتکاب کرتا ہے[1]۔ مجدد الف ثانی بھی قطب ارشاد کے منکر کو رشد و ہدایت سے محروم بتاتے ہیں چاہے وہ ذکر الٰہی میں کتنا ہی مشغول کیوں نہ ہو کیونکہ اس کا انکار ہی اس کی فیضیابی میں سدراہ بنتا ہے[2]۔ نیز جو گروہ قطب ارشاد کے ساتھ اخلاص و محبت رکھتا ہے خواہ وہ توجہ اور ذکر الٰہی سے خالی ہی کیوں نہ ہو محض ان کی محبت کی بنا پر ہدایت یاب ہوگا[3]۔ تاہم اس نظریہ کے مخالفین کی 'ضعیف الاعتقادی' ان وعیدوں سے کچھ بھی متاثر نہ ہوئی۔

اس سلسلہ میں سخت حیرت اس وقت ہوتی ہے جب کہ وہ لوگ بھی تصوف کی اصطلاحات استعمال کرتے ہیں جو اہل باطن کی نگاہوں میں علماء ظاہر کی حیثیت رکھتے ہیں مثلاً رجال الغیب کی پوری عمارت 'ابدال' کے تصور پر کھڑی ہے۔ امام احمد بن حنبل کا بیان ہے کہ اگر اصحاب حدیث ابدال نہ ہوں گے تو اور کون ہوں گے۔ یزید بن ہارون کا قول ہے علم والے ہی ابدال ہیں۔

جہاں تک قرآن کا تعلق ہے ان میں رجال الغیب کا ذکر نہیں ملتا نیز قرآن میں کوئی ایسی آیت نہیں ہے جسے تفسیر و تاویل کے ذریعہ ہی سہی رجال الغیب کے نظریہ کے لیے بنیاد بنایا جاسکے۔ اسی طرح حدیث کی معروف و متداول کتابوں یعنی صحاح ستہ میں بھی کوئی ایسی حدیث موجود نہیں ہے۔ جسے مردانِ غیب کے تصور کی اساس بنایا جاسکے۔ البتہ حدیث و سیرت کی بعض دوسری کتابوں میں ابدال سے متعلق بعض روایات ملتی ہیں۔ ایک روایت میں ہے۔

لن تخلو الارض من اربعین	زمین چالیس آدمیوں سے کبھی خالی نہیں رہتی۔
رجلا مثل خلیل الرحمٰن	یہ چالیس آدمی حضرت خلیل کے مانند ہیں انھیں
علیہ السلام فبھم یسقون وبھم	سے مخلوق خدا سیراب ہوتی ہے اور دشمنوں پر غلبہ
ینصرون مامات منھم احد	حاصل ہوتا ہے ان میں جب کوئی مرجاتا ہے تو
حتی ابدل اللہ مکانہ آخر[4]	اللہ تعالیٰ کسی دوسرے کو اس کا قائم مقام بناتا ہے۔

دوسری روایت ہے:۔

لا یزال اربعون رجلا من امتی	میری امت میں حضرت خلیل کے مانند ہمیشہ

---

[1] الفتح الربانی (مجلس ۱۵) ص ۱۲۵ مصر ۱۳۰۲ھ [2] مبداء و معاد ص ۸ [3] مبداء و معاد ص ۸
[4] حلیۃ الاولیاء ج ۱ ص ۸ دارالکتاب بیروت ۱۴۰۰ھ / ۱۹۸۰ء

قلوبهم علی قلب ابراهیم یدفع الله بهم عن الارض یقال لهم الابدال انهم لم یدرکوها بصلوٰة ولا بصوم ولا بصدقة قالوا فبم ادرکوها یا رسول الله قال باسخاء والنصیحة للمسلمین[1]

چالیس آدمی موجود رہیں گے۔ ان کے توسط سے اہلِ زمین سے بلائیں ٹل جاتی ہیں ان کو ابدال کہتے ہیں۔ انھوں نے یہ مقام نماز، روزے اور زکوٰۃ کی وجہ سے نہیں پایا بلکہ سخاوت اور مسلمانوں کی خیر خواہی کی وجہ سے پایا ہے۔

اس کے علاوہ بھی دوسری احادیث ہیں جن کو اختصار کے پیش نظر یہاں قلم انداز کیا جاتا ہے مگر علماء رجال نے ابدال سے متعلق دو حدیثوں کو چھوڑ کر جو مسند امام احمد بن حنبل میں آئی ہیں باقی تمام حدیثوں کو باطل یا موضوع کہا ہے۔ حافظ سخاوی نے ابدال کے متعلق تمام حدیثوں کو جمع کیا ہے لیکن ابتدا ہی میں کہا ہے "الابدال لہ طرق عن انس رضی اللہ عنہ مرفوعاً بالفاظ مختلفة کلها ضعیفة"[2] (ابدال سے متعلق احادیث حضرت انس سے مرفوعاً کئی سندوں سے مروی ہیں جو سب کی سب ضعیف ہیں) ملا علی قاری موضوع حدیثوں کا ذکر کرتے ہوئے لکھتے ہیں "ومن ذالک احادیث الابدال والاقطاب والاغواث، والنجباء والنقباء کلها باطلة عن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم"[3] (یعنی ابدال، اقطاب، اغواث، نجباء اور نقباء کے متعلق جتنی احادیث مروی ہیں سب باطل ہیں) امام ابن تیمیہ کہتے ہیں "کل حدیث یروی عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم فی عدة الاولیا، والابدال، والنقباء، والنجباء، والاوتاد والاقطاب، مثل اربعة، اوسبعة اواثنی عشر اواربعین اوثلاثمائة وثلاثة عشر اوالقطب الواحد فلیس فی ذالک شئ صحیح عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم ولم ینطق السلف لشئ من هذه الالفاظ الابلفظ الابدال"[4] (یعنی ہر وہ حدیث جو اولیاء، ابدال، نقباء، نجباء، اوتاد، اقطاب کی تعداد مثلاً چار، سات، بارہ، چالیس، ستر، تین سو تیرہ یا قطب واحد کے متعلق رسول اللہ سے مروی ہے صحیح نہیں ہے۔ سلف نے ان الفاظ میں کوئی لفظ نہیں استعمال کیا ہے سوائے لفظ ابدال کے) ابن قیم موضوعات کا ذکر کرتے ہوئے لکھتے ہیں "ومن ذالک: احادیث الابدال والاقطاب والاغواث والنقباء والنجباء والاوتاد کلها باطلة عن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم واقرب ما فیها: لا تسبوا اهل الشام فان فیهم البدلاء کلما مات رجل منهم ابدل اللہ

---

[1] ابدال پر حدیثوں کے لیے دیکھئے۔ المقاصد الحسنہ ص ۸ وما بعد بیروت ۱۳۹۹ھ / ۱۹۷۹ء والآلی المصنوعہ ص ۵۱۲ تا ۵۱۳ لکھنؤ ۱۳۴۳ھ [2] المقاصد الحسنہ ص ۸ [3] الموضوعات الکبیر ص ۱۱۰ الرفیع المجتبائی دہلی ۱۳۱۵ھ [4] الفرقان ص ۳۱-۳۲

مکانہ اٰخر ذکرہ احمد، ولا یصح ایضاً فانہ منقطع[۱] (موضوعات میں ابدال، واقطاب واغواث النقباء النجباء اور اوتاد کے متعلق تمام حدیثیں باطل ہیں اور ان میں رسول اللہ کی حدیث کہ "اہل شام کو گالیاں مت دو ان میں بدلاء (ابدال) ہوتے ہیں جب ان میں سے کوئی مرجاتا ہے تو دوسرا اس کی جگہ لیتا ہے" اس حدیث کی امام احمد بن حنبل نے (اپنی مسند میں) روایت کی ہے مگر یہ بھی صحیح نہیں ہے بلکہ منقطع الاسناد ہے) مسند امام احمد بن حنبل کی جس حدیث کا اوپر ذکر آیا ہے وہ یہ ہے "عن شریح بن عبید قال ذکر اھل الشام عند علی بن ابی طالب وھو بالعراق فقالوا العنھم یا امیر المؤمنین قال لا انی سمعت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یقول الابدال یکونون بالشام وھم اربعون رجلاً کلما مات رجل ابدل اللہ مکانہ رجلا یسقی بھم الغیث وینتصر بھم علی الاعداء ویصرف عن اھل الشام بھم العذاب[۲]" یہ حدیث شریح بن عبید سے ہی ان الفاظ میں بھی منقول ہے "لا تسبوا اھل الشام فان فیھم۔ البدلاء کلما مات رجل منھم ابدل اللہ مکانہ رجلاً اٰخر" حافظ سخاوی نے ابدال سے متعلق تمام احادیث میں اسے "اجود" کہا ہے[۳]۔ صوفیہ کے نزدیک اس حدیث سے براہ راست رجال الغیب کے تصور کی تائید ہوتی ہے۔

مولانا اشرف علی تھانوی اس حدیث کو نقل کرنے کے بعد لکھتے ہیں "ملفوظات ومکتوبات صوفیہ میں ابدال واقطاب واوتاد وغوث وغیرہم الفاظ اور ان کے مدلولات کے صفات وبرکات وتصرفات پائے جاتے ہیں حدیث میں جب ایک قسم کا اثبات ہے تو دوسرے اقسام بھی مستبعد نہ رہے ایک نظیر سے دوسری نظیر کی تائید ہونا امر مسلم ومعلوم ہے برکات تو اس حدیث میں منصوص ہیں اور تصرفات تکوینیہ قرآن مجید میں حضرت خضر کے قصہ سے ثابت ہیں[۴]"

اس حدیث کو کسی امام نے موضوع نہیں کہا ہے غالباً اس کی وجہ یہ ہے کہ امام احمد بن حنبل جیسے یگانہ روزگار محدث وامام نے اسے اپنی مسند میں نقل کیا ہے۔ مسند کے بارے میں امام صاحب کا دعویٰ ہے کہ انھوں نے سات لاکھ سے زائد احادیث میں سے اس مجموعہ کو منتخب کیا ہے یہ حدیث کا سب سے بڑا مجموعہ ہے اگرچہ دیگر مسانید سے صحیح تر ہے تاہم علماء نے اس کی کچھ روایتوں پر نقد بھی کیا ہے جن میں زیر بحث روایت بھی ہے حافظ عراقی اور ابن جوزی نے مسند کی ۲۸ روایات کو موضوع کہا ہے۔ علامہ ابن تیمیہ کہتے ہیں کہ مسند میں کوئی حدیث موضوع نہیں ہے مگر زیر بحث حدیث کو انھوں نے "منقطع الاسناد" کہا ہے[۵]۔ ملا علی قاری نے بھی اسے منقطع کہا ہے[۶]۔ مسند کے شارح شیخ احمد شاکر نے بھی اسے منقطع کہا ہے کیونکہ شریح بن عبید حضرمی نے حضرت علی کا زمانہ

---

[۱] المنار المنیف ص ۱۳۶ طبع دوم المکتب المطبوعات الاسلامیہ ۱۴۰۲ھ / ۱۹۸۲ء [۲] مسند امام احمد بن حنبل ج ۱ ص ۱۵۲ مطبوعہ مصر ۱۳۱۳ھ [۳] المقاصد الحسنہ ص ۸-۹ [۴] التکشف عن مہمات التصوف ص ۲۲۳-۲۲۴
[۵] الفرقان بین اولیاء الرحمٰن واولیاء الشیطان ص ۳۳ (تحقیق محمود عبد الوہاب) مطبوعہ مصر [۶] الموضوعات الکبیر ص ۱۱۰

نہیں پایا بلکہ سب سے آخر میں وفات پانے والے صحابہ سے بھی ان کی ملاقات ثابت نہیں ہے۔[1]

امام ابن تیمیہ نے درایتاً اس حدیث کو رد کیا ہے۔ وہ فرماتے ہیں کہ شام رسول اللہ کے دور میں فتح بھی نہ ہوا تھا پھر یہ کہ حضرت علی اور ان کے ساتھی حضرت معاویہ اور ان کے ساتھیوں سے افضل تھے پس افضل الناس حضرت علی کو چھوڑ کر حضرت معاویہ کے لشکر میں نہیں ہو سکتے تھے انھوں نے صحیحین کی اس روایت "تمرق مارقة من الدین علی حین فرقة من المسلمین یقتلهم اولی الطائفتین بالحق" کو نقل کرتے ہوئے لکھا ہے وهؤلاء المارقون هم الخوارج الحرورية الذين مرقوا لما حصلت الفرقة بين المسلمين فی خلافة علی، فقتلهم علی بن ابی طالب واصحابه فدل هذا الحديث الصحيح ان علی بن ابی طالب اولی بالحق من معاوية واصحابه وكيف يكون الابدال فی ادنی العسكرين دون اعلاهما[2]

ان دلائل کی روشنی میں اس حدیث کی صحت مشکوک ہو جاتی ہے۔

درایتہً اس روایت کے موضوع ہونے کے درج ذیل اسباب ہیں

(۱) اگر حضرت علی اس بات سے واقف تھے کہ رسول اللہ نے اہلِ شام پر لعنت کرنے سے منع کیا ہے تو ان کے خلاف تلوار کیوں اٹھائی (حضرت علی اور حضرت معاویہ کے درمیان جنگ محتاج بیان نہیں۔)

(۲) حضرت عبداللہ بن زبیر نے اہلِ شام کے ساتھ جنگ کی۔

(۳) تمام بڑے بڑے صحابہ اہلِ شام سے ناراض تھے اگر یہ حدیث صحیح ہے تو ان کی ناراضگی کے کیا معنی؟ حضرت عبداللہ بن زبیر کی شہادت پر جب اہلِ شام نے نعرۂ تکبیر بلند کیا تو حضرت عبداللہ بن عمر نے کہا "انظروا هؤلاء ولقد كبر المسلمون فرحاً بولادته وهؤلاء يكبرون فرحاً بقتله"[3] (ان لوگوں کو دیکھو مسلمانوں نے (عبداللہ بن زبیر) کی ولادت پر نعرۂ تکبیر بلند کرتے ہوئے خوشی کا اظہار کیا تھا اور یہ لوگ ہیں کہ ان کے قتل پر خوش ہو کر نعرۂ تکبیر بلند کرتے ہیں) دوسری روایت میں یہ الفاظ آئے ہیں "اما والله الذی كبروا عند مولده خير من هؤلاء الذين كبروا عند قتله"

(۴) حدیث کے الفاظ سے ظاہر ہوتا ہے کہ شام والوں کو ابدال کی وجہ سے دشمنوں پر فتح حاصل ہوتی ہے، آسمان سے بارش ہوتی ہے اور ان پر سے عذاب ہٹایا جاتا ہے۔ غور کیجئے یہ الفاظ حضرت علی بیان کر رہے ہیں جو اہلِ شام کے مخالف تھے جب ان کو معلوم تھا کہ ابدال کی وجہ سے اہلِ شام کو دشمنوں پر فتح حاصل ہوتی ہے تو انھوں نے اہلِ شام سے دشمنی کیوں مول لی اور ان کے خلاف جنگ کیوں کی اس صورت میں تو ان کی شکست یقینی تھی۔ شام کی تاریخ ہمیں بتاتی ہے کہ اہلِ شام کو دشمنوں کے مقابلہ میں بار بار شکست ملی پورا ملک آفاتِ سماوی کا متعدد بار اسی طرح شکار ہوا ہے جس طرح دنیا کے

---

[1] الفرقان حاشیہ ص۳۲ / المنار المنیف حاشیہ از عبدالفتاح ابوغدہ بر صفحہ ص۱۳۶ — ۱۳۷ [2] الفرقان بحوالہ فتاوی ۱۱/۱۶۶-۱۶۷ (طبع جدید)

[3] الکامل فی التاریخ ج ۴ ص ۲۵ دار الفکر بیروت ۱۳۹۸ھ / ۱۹۷۸ء

باقی علاقے ہوئے۔ اگر ابدال کی شفاعت کو شام کے حدود سے نکال کر تمام مسلمانوں کے لیے عام کیا جائے تو بات اور زیادہ مضحکہ خیز بنتی ہے۔ خود رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ہوتے ہوئے جنگ احد میں مسلمانوں کو شکست ہوئی، حنین کا معاملہ اس سے کچھ مختلف نہیں ہے۔ پچھلی کئی صدیوں سے ہم زوال و پستی میں گھرے ہوئے ہیں اب تک ابدال کی سفارش کام نہ آئی۔ تاریخ کے طویل دور میں ہم موت و حیات کی کشمکش میں مبتلا رہے۔ حادثہ بغداد، سقوط اندلس نیز زوال و ادبار کے دوسرے واقعات نے اس کی تصدیق کی ہے یہ حدیث غلط ہے۔ پچھلے کئی برسوں میں جولان کی پہاڑیوں پر اسرائیل کی بمباری اس وہم سے نجات دلانے کے لیے کافی ہے کہ شام میں ابدال موجود ہیں۔

حضرت حسن بصری بھی (۱۱۰ھ) جو ارباب باطن کے نزدیک علم باطن میں حضرت علی کے شاگرد ہیں اہل شام سے ناراض تھے۔ انھوں نے اہل شام کی انتہائی سخت الفاظ میں مذمت کی، جب بنو امیہ کے خلاف یزید بن مہلب نے بغاوت کی تو پورا بصرہ یزید کے استقبال کی تیاریاں کرنے لگا مگر حضرت حسن بصری نے یزید ابن مہلب کے معائب بیان کئے اور لوگوں کو اس کا ساتھ دینے سے منع کیا۔ اس پر لوگوں نے ان سے کہا" لکانک راض عن اهل الشام" (گویا آپ اہل شام سے خوش ہیں) یہ سن کر حضرت حسن بصری نے کہا" انا راض عن اہل الشام قبحهم الله وبرحهم الیس هم الذین اهلوا حرم رسول الله صلی الله علیه وسلم یقتلون اهله ثلاثا قد اباحوا لانباطهم واقباطهم یعملون الحرائر ذوات الدین الذین لا ینتهون عن انتهاك حرمة ثم خرجوا الی مال بیت الله الحرام فهدموا الکعبة واوقدوا النیران بین احجارها واستارها علیهم لعنة الله وسوء الدار[1]" یہاں فن حدیث کے اس اصول کو بھی پیش نظر رکھا جائے کہ جو حدیث بھی عقل اور مسلمہ اصول کے خلاف ہوگی وہ موضوع سمجھی جائے گی اس سے قطع نظر کہ اس کے راوی معتبر ہیں یا نہیں ان پر کوئی جرح ہے یا نہیں علامہ ابن جوزی فرماتے ہیں کل حدیث رایته یخالف العقول وینا قض الاصول فاعلم انه موضوع فلا تتکلف اعتبار ای لا تعتبر روانه ولا تنظر فی جرحهم[2]۔

رجال الغیب پر یہ گفتگو نامکمل رہے گی جب تک کہ اس سلسلے کی اہم ترین کڑی حضرت 'خضر' پر گفتگو نہ کی جائے، جنھیں حضرات صوفیاء کے ہاں 'رجال غیب' کا سرخیل یہاں تک کہ 'رئیس الابدال'

---

[1] الکامل فی التاریخ ج ۴ صـ ۱۷ دار الفکر بیروت ۱۳۹۸ھ / ۱۹۷۸ء

[2] فتح المغیث صـ ۱۱۴ مطبع انوار محمدی لکھنو۔

کے لقب سے یاد کیا جاتا ہے[۱]۔ ارباب باطن کے مطابق حضرت خضر وہ ولی یا پیغمبر ہیں جو علم لدنی کے حامل ہیں۔ یعنی کہ انھیں بارگاہ ایزدی سے وہ علم عطا کیا گیا ہے جس سے دنیا کے دوسرے تمام انسان محروم ہیں۔ ابونصر سراج طوسی لکھتے ہیں: العلم اللدنی هو العلم الذی خص به الخضر علیه السلام قال الله تعالیٰ وعلمناه من لدنا علما[۲]۔ ان کا کام بھٹکے ہوؤں کو راہ دکھانا ہے۔ یہ کام وہ عوام کی نگاہوں سے دور رہ کر انجام دیتے ہیں۔ عبدالوہاب شعرانی کے بقول خضر مشائخ سے حالتِ بیداری میں ملاقات کرتے ہیں اور مریدوں کو خواب میں آکر آداب کی تعلیم دیتے ہیں کیونکہ وہ لوگ حالت بیداری میں خضر کے دیدار کی تاب نہیں لاسکتے[۳]۔ خضر سے ملاقات کرنے کی شرط یہ ہے کہ صوفی کل کے لیے کوئی چیز اپنے پاس موجود نہ رکھے اس صورت میں ولی ہوتے ہوئے بھی خضر سے ملاقات ناممکن ہے جیسا کہ ابوعبداللہ البسیری کے ساتھ معاملہ پیش آیا۔ خضر کی ان سے حالتِ بیداری میں طویل ملاقاتیں ہوتی تھیں اس کے بعد اچانک وہ خواب میں دکھائی دینے لگے جب ابوعبداللہ نے اس تبدیلی کی وجہ پوچھی تو خضر نے جواب دیا کہ ہم کسی ایسے آدمی کا ساتھ نہیں دیتے جو کل کے لیے اپنے پاس کوئی چیز اٹھا رکھے آپ نے فلاں وقت اپنی بیوی کو درہم دے کر کہا تھا کہ کل تک ان کو موجود رکھو؛ ابوعبداللہ نے کہا ہاں یہ صحیح ہے[۴]۔

خضر کے اسرائیلی ہونے پر ایک روایت یہ پیش کی جاتی ہے کہ عبدالقادر جیلانیؒ ایک دن منبر پر علوم و معارف بیان کر رہے تھے کہ خضر وہاں سے گزرے ان کو دیکھ کر شیخ جیلانی نے کہا "ایہا الاسرائیلی تعال اسمع کلام المحمدی" اے اسرائیلی آؤ اور ایک محمدی کا کلام سن لو[۵]۔ ارباب باطن میں بہت سے شیوخ ایسے گزرے ہیں جن کو خضر نے اوراد و وظائف کی تعلیم دی۔ ابراہیم التیمی کو خضر نے دعوات عشر کی تعلیم دی اور کہا کہ رسول اللہ نے مجھے اس کی تعلیم دی ہے[۶]۔ ابراہیم بن ادہم کو خضر نے اسم اعظم سکھایا اور کچھ نصیحتیں بھی کیں[۷]۔ ابوبکر ہلالی کے دل میں تمنا تھی کہ وہ خضر سے ملاقات کریں ایک مدت بعد خضر نے آکر دروازہ کھٹکھٹایا تو ابوبکر نے کہا "کون"؟ خضر نے جواب دیا "وہی جس کی آپ تمنا کرتے تھے ابوبکر نے کہا ہم جس کی خاطر

---

[۱] احیاء علوم الدین، ۱/۳۰۵۔ دارالکتب الکبری، مصر [۲] اللمع فی التصوف/۱۲۹۔ مطبوعہ لیڈن ۱۹۱۴ء

[۳] عبدالوہاب شعرانی، تنبیہ المغترین مصر ۱۳۲۴ھ صـ۵۲ [۴] ایضاً صـ۵۲

[۵] محمد دالف ثانی، المنتخب من المکتوبات، استنبول ترکی ۱۹۷۸ء صـ۱۵۱

[۶] ابوحامد محمد بن محمد الغزالی، احیاء علوم الدین، دارالکتب العربیہ المصری مصر ج ۱ صـ۳۰۵

[۷] شیخ عبدالرؤف المناوی، الکواکب الدریہ مطبوعہ مصر ۱۳۵۷ھ/۱۹۳۸ء ج ۱ صـ۷۴

تمہیں تلاش کرتے تھے اسے پالیا لہٰذا چلے جاؤ والسلام[1] خضر کے بارے میں کہا جاتا ہے کہ ان کے پاس ایک چادر اور ایک ازار ہے جو کبھی پرانے نہیں ہوتے[2] محی الدین ابن عربی کے بقول چار پیغمبر زندہ ہیں جس میں ادریسؑ وعیسیٰؑ آسمان پر اور الیاسؑ وخضر زمین پر[3] خضر کی حیات جاوداں کا مسئلہ مسلمانوں میں شروع ہی سے موضوعِ بحث بنا رہا ہے۔ ابراہیم حربی سے جب خضر کی حیات کے متعلق سوال کیا گیا تو انھوں نے جواب دیا کہ یہ محض شیطان ہے جس نے لوگوں کے درمیان یہ بات پھیلا رکھی ہے۔ "من احال علی غائب لم ینتصف منہ وما القی ھذا بین الناس الا الشیطان[4]" ——— امام بخاریؒ سے جب سوال کیا گیا، کیا خضر والیاس زندہ ہیں؟ تو انھوں نے جواب دیا "ایسا کیسے ممکن ہے جب کہ رسول اللہ کا ارشاد ہے کہ صدی کے خاتمہ پر ان لوگوں میں کوئی باقی نہیں رہے گا جو اس وقت زندہ ہیں[5]"

ابن قیم کے بقول کئی ائمہ سے اس کے متعلق پوچھا گیا تو انھوں نے جواب میں کہا "وما جعلنا لبشر من قبلک الخلد، افان مت فھم الخالدون ابن تیمیہ سے جب پوچھا گیا تو انھوں نے کہا "خضر زندہ ہوتے تو ان کے لیے لازم تھا کہ وہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں حاضر ہوتے اور ان کی سرپرستی میں جہاد کرتے اور ان سے علم سیکھتے اور نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے بدر کے دن دعا میں یہ بھی کہا کہ "اے اللہ اگر یہ گروہ آج ہلاک ہوگیا تو روئے زمین پر قیامت تک کوئی تیرا نام لیوا نہ ہوگا" یہ گروہ تین سو تیرہ انسانوں پر مشتمل تھا جن کا نام ونسب اچھی طرح معلوم ہے خضر اس وقت کہاں تھے[6]؟ ابن جوزی کے بقول خضر کے زندہ نہ ہونے پر چار چیزیں دلالت کرتی ہیں (ا) قرآن (ب) سنت (ج) اجماع محققین (د) عقل۔ انھوں نے قرآن کی مندرجہ بالا آیت وما جعلنا لبشر من قبلک ۔۔۔ الخ اور حدیث ما من نفس منفوسۃ یاتی علیھا مائۃ سنۃ وھی یومئذ حیۃ" (صدی کے خاتمہ تک ان لوگوں میں کوئی باقی نہیں رہے گا جو اس وقت زندہ ہیں۔) سے استدلال کیا ہے انھوں نے لکھا ہے کہ امام بخاری، علی بن موسیٰ رضا، ابراہیم بن اسحاق حربی ابوالحسنین بن منادی اور قاضی ابویعلی وغیرہم نے حیاتِ خضر سے انکار کیا ہے اس کے علاوہ انھوں نے دس عقلی دلیلوں سے اس نظریے کو رد کیا ہے[7]۔ علامہ ابن حزم نے تصورِ حیات خضر کو اسرائیلی افکار کے اثرات کا نتیجہ بتایا ہے[8] محدثین نے حضرت خضر کے متعلق

---

[1] الکواکب الدریہ ج ۱ ص ۲۰۴ [2] الکواکب الدریہ ج ۱ ص ۲۳۹

[3] عبدالوہاب شعرانی، الیواقیت والجواہر مصر ۱۲۷۷ھ ج ۲ ص ۱۰۰ نیز دیکھئے فتوحات مکیہ باب ۷۳

[4] المنار المنیف ص ۶۷ [5] المنار المنیف ص ۶۸ [6] المنار المنیف ص ۶۸

[7] المنار المنیف ص ۶۸ [8] المنار المنیف ص ۶۹ تا ۷۶

تمام احادیث کو رد کیا ہے۔ حافظ عراقی غزالی کی بیان کردہ مسبعات عشر والی روایت کے متعلق لکھتے ہیں کہ یہ بے بنیاد ہے نیز خضر کی رسول اللہ کے ساتھ ملاقات یا عدم ملاقات یا حیات و موت کے متعلق کوئی صحیح حدیث مروی نہیں ہے[۵۱] ابن قیم کا کہنا ہے کہ خضر کی حیات کے متعلق بیان کی جانے والی تمام احادیث جھوٹی ہیں اس سے متعلق ایک حدیث بھی صحیح نہیں ہے[۵۲] مجد الدین شیرازی لکھتے ہیں "خضر و الیاس کی طویل العمری کے متعلق کوئی حدیث صحیح نہیں ہے[۵۳] ملا علی قاری موضوعات کا ذکر کرتے ہوئے کہتے ہیں "منہا الاحادیث التی یذکر فیہا الخضر وحیاتہ کلہا کذب ولا یصح فی حیوتہ حدیث واحد[۵۴]

جیسا کہ آپ نے دیکھا رجال الغیب کے دیگر افراد کی طرح حضرت خضر کے سلسلے میں بھی قرآن وسنت سے کوئی قابل اعتماد دلیل نہیں ملتی جس سے پتہ چلتا ہے کہ رجال الغیب کا نظریہ اسلامی فکر کا نتیجہ نہیں ہے۔ یہی وجہ ہے کہ علماء امت کی عظیم اکثریت نے اسے مسترد قرار دیا ہے۔ مورخین میں علامہ ابن خلدون کی رائے ہے کہ یہ نظریہ صوفیہ نے شیعہ سے لیا ہے۔ ان کے بقول متاخرین صوفیہ چونکہ اسماعیلیوں سے بہت ربط ضبط رکھتے تھے اسماعیلی حلول اور الوہیت ائمہ کے قائل تھے اس لیے ابن عربی، ابن سبعین اور ان کے دونوں شاگرد ابن العفیف، ابن الفارض اور النجم اسرائیلی بھی ان کے ہمنوا ہو گئے۔ چنانچہ صوفیہ کے کلام میں قطب کا لفظ استعمال ہونے لگا جو عارف کامل کی ترجمانی کرتا ہے ان کا خیال ہے کہ معرفت میں کوئی شخص قطب کے درجہ کے برابر نہیں ہو سکتا جب تک کہ اللہ تعالیٰ اسے موت نہ دے..... پھر اس کے بعد ابدال کی ترتیب بیان کرنے لگے جیسے کہ شیعہ کے نقباء ہوتے ہیں[۵۵] مصر کے نامور ادیب و مورخ احمد امین نے قطب اور دیگر رجال الغیب کو شیعہ کے مہدی منتظر کے تصور سے ماخوذ بتایا ہے[۵۶] مردان غیب کے تصور کو شیعہ کے مہدی، نجباء و نقباء سے ماخوذ قرار دینا درست بھی لگتا ہے۔ مرآۃ الاسرار کے مصنف کے بقول نقباء تین سو ہیں ان کے نام علی ہوتے ہیں۔ نجباء ستر ہوتے ہیں سب کے نام حسن ہوتے ہیں اخیار سات ہیں ان کے نام حسین ہوتے ہیں عمود چار ہیں سب کا نام محمد ہوتا ہے۔ غوث ایک ہے اس کا نام عبداللہ ہوتا ہے[۵۷]۔ ان اسماء پر غور کرنے سے ان علماء کی رائے درست نظر آتی ہے جو تصور رجال الغیب کو شیعی اثرات کا نتیجہ قرار دیتے ہیں۔ (ختم شد)

---

۵۱ زین الدین عراقی، المغنی معہ احیاء ج ۱ ص ۳۰۵ ۵۲ المنار المنیف ص ۶۷

۵۳ مجد الدین شیرازی، سفر السعادۃ علی ہامش کشف الغمہ مصر ۱۳۲۷ھ ج ۲ ص ۲۴۵

۵۴ ملا علی قاری، الموضوعات الکبیر ص ۹۶-۹۷ ۵۵ مقدمہ ج ۱ ص ۲۷۳ بیروت ۱۹۰۰ء

۵۶ ضحی الاسلام ج ۳ ص ۲۴۵ طبع دوم قاہرہ ۱۳۶۰ھ/۱۹۴۱ء ۵۷ کشاف اصطلاحات الفنون ج ۴ ص ۸۴۵ المکتب الاسلامیہ بیروت لبنان۔

ابن کثیرؒ کی ایک نئی سوانح

(۲)

ڈاکٹر مسعود الرحمٰن خاں ندوی

فصل دوم:

دوسری فصل ابن کثیر کی علمی سرگرمیوں کے بارے میں ہے، جس میں سب سے پہلے ان کو بقول سیوطی حفاظِ حدیث کے تیئسویں اور بقول حسینی چوبیسویں طبقہ میں شمار کیا گیا ہے، پھر دمشق سے باہر ان کے صرف دو سفروں کا تذکرہ ہے، یعنی حج کے لیے سفر حجاز ۷۳۱ھ اور سفر قدس ۷۳۳ھ، جبکہ ان کے اور سفروں کے بارے میں بھی خود ان کی تاریخ میں معلومات دستیاب ہیں:

۱۔ پہلا سفر بیت المقدس

خود ابن کثیر کے بیان کے مطابق ان کا پہلا سفر قدس ۷۲۳ھ میں ہوا تھا، جس میں انھوں نے حدیث و نحو کے ایک ماہر عالم الشیخ المقری ابو عبداللہ محمد بن ابراہیم الانصاری القصری ثم السبتی المالکی (۶۵۳ - ۷۲۲ھ) سے علمی مسائل پر گفتگو کی تھی۔[۸۱]

۲۔ دوسرا سفر بیت المقدس

اور دوسرا سفر قدس جیسا کہ مؤلف نے ایک حوالہ سے بیان کیا ہے، حقیقتاً اس کے دو حوالے خود ابن کثیر کی تاریخ میں موجود ہیں۔[۸۲]

۳۔ سفر نابلس

دوسرے سفرِ قدس سے واپسی میں ابن کثیر ۷۳۳ھ میں نابلس بھی گئے تھے، جیسے کہ انھوں نے خود وضاحت کی ہے، اور وہاں انھوں نے اپنے استاد شمس الدین ابو محمد عبداللہ بن نعمۃ المقدسی النابلسی (۶۴۹ - ۷۳۷ھ) سے بہت اجزاء و فوائد پڑھے۔[۸۳]

اسی طرح ابن کثیر نے بعلبک کے دو سفر کیے جیسا کہ انھوں نے خود اپنی تاریخ میں بیان کیا ہے:

۴۔ پہلا سفر بعلبک

پہلا سفر بعلبک ۷۵۳ھ میں امیر ناصر الدین ابن الاقوس کو بعلبک کی گورنری کی مبارکباد دینے کے لئے کیا تھا۔[۸۴]

۵۔ دوسرا سفر بعلبک

اور دوسرا سفر بعلبک ۷۶۱ھ[۸۵] میں غالباً ایک سچے مؤرخ کی حیثیت سے وہاں کے عظیم سیلاب کی تباہی و بربادی کا آنکھوں دیکھا حال اپنی تاریخ میں درج کرنے کے لیے کیا تھا۔

۶۔ سفر قاہرہ

صرف ابن فہد کے ہاں اس سفر کا حوالہ ملتا ہے۔ انھوں نے لکھا ہے کہ ۷۵۶ھ میں جب تقی الدین السبکی (۶۸۳ - ۷۵۶ھ) دمشق سے قاہرہ واپس گئے تو "اس سفر میں حافظ عماد الدین ابن کثیر نے سبکی سے (حدیث) لکھی"۔[۸۶] مزید قرائنی شہادت کے طور پر پانچ مصری علماء کی ابن کثیر کو اجازتِ حدیث کی خبروں کو بھی پیش کیا جاسکتا ہے۔[۸۷]

اس طرح ابن کثیر کے معلوم اسفار کی تعداد چھ ہو جاتی ہے۔ ان کی باقی نقل و حرکت اس وقت تک پردۂ غیب میں ہے۔ ممکن ہے اس زمانہ کی دیگر تاریخ و تراجم کی کتابیں اس پر مزید روشنی ڈالیں۔

"معلم ابن کثیر" کے ذیلی عنوان کے تحت ان علمی مراکز و مدارس و مساجد کا ذکر آیا ہے، جہاں ابن کثیر نے درس و تدریس کے فرائض انجام دیے۔[۸۸] ان مدارس کی فہرست میں دو کا اور اضافہ کیا جاسکتا ہے:

۱۔ المدرسة الفاضلية کی مدرسی: ابن حجر نے لکھا ہے کہ ابن کثیر کے بعد الفاضلیہ کی تدریس شمس الدین الموصلی (وفات ۷۷۴ھ) کو تفویض ہوئی۔[۸۹] یہ معلوم نہ ہو سکا کہ ابن کثیر کو اس مدرسہ کی تدریس کب سپرد ہوئی تھی؟ اور کب تک انھوں نے اس کی خدمت کی؟

۲۔ دار الحديث الاشرفية کی صدر مدرسی: ابن قاضی شہبہ اور نعیمی کا بیان ہے کہ سبکی کی وفات کے بعد تھوڑی مدت کے لیے دار الحدیث الاشرفیہ کی صدر مدرسی ابن کثیر کو تفویض ہوئی۔[۹۰] یہاں بھی تاریخ کا تعین نہیں ہو سکا۔ تبصرہ نگار کا خیال ہے کہ ابن کثیر کی یہ صدر مدرسی تاج الدین السبکی (۷۲۷ - ۷۷۱ھ) کی ۱۲ شعبان ۷۶۳ھ کو معزولی اور قاہرہ طلبی، اور ان کے بھائی بہاء الدین السبکی (۷۰۷ - ۷۷۳ھ) کی تقرری اور ۱۲ رمضان ۷۶۳ھ

کو دمشق آمد کے درمیانی وقفہ میں تین ہفتہ کے لیے ہو سکتی ہے۔[۹۱]

"محدث ابن کثیر" کی ذیلی سرخی کے تحت ان کے فن حدیث میں عمیق علم اور وسیع معرفت کا تذکرہ کرتے ہوئے اس ضرورت کی طرف توجہ دلائی ہے کہ ان کے اس پہلو پر الگ سے کام کی ضرورت ہے۔ اور پھر مختصراً چند مسائلِ حدیث کے بارے میں ان کی رائے مثالوں سے واضح کی ہے۔ جیسے کہ احادیث ترغیب و ترہیب کی روایت کو اگرچہ ابن کثیر جائز سمجھتے ہیں، اور اس میں تسامح کے قائل ہیں، لیکن اس موضوع پر احادیث وضع کرنے کے مخالف ہیں، اسی لیے انھوں نے کرامیہ[۹۲] اور ان دیگر فرقوں پر — جو اس موضوع پر وضع احادیث کے قائل تھے — اپنی کتابوں میں سخت حملے کیے ہیں، اس کے بعد علم جرح و تعدیل سے ابن کثیر کی گہری واقفیت کو بھی مثالوں سے واضح کیا ہے۔ آخر میں اس بحث کو ابن کثیر کی ایک سندِ حدیث نقل کر کے ختم کیا ہے، جو ذہبی کے واسطہ سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم تک پہنچتی ہے۔[۹۳] اس سے پہلے مؤلف ابن کثیر کے اساتذہ کے بیان میں ان کی چند اور اسانید حدیث نقل کر چکے ہیں۔[۹۴] ان میں مندرجہ ذیل دو اور سندوں کا اضافہ ہو سکتا ہے:

۱۔ پہلی سند ابن الشحنۃ اور ذہبی کے واسطہ سے حسن بن الحسن البصری تک پہنچتی ہے۔[۹۵]

۲۔ دوسری سند شیخ عزالدین الحموی کے واسطہ سے امام احمد بن حنبل تک پہنچتی ہے۔[۹۶]

اس کے بعد ابن کثیر کی بدعتوں کی مخالفت اور اہلِ بدعت سے مناظرات کا تذکرہ ہے۔

پھر ایک ذیلی عنوان کے تحت "عقائد و شریعت کے بارے میں ابن کثیر کی آرا و افکار" کا جائزہ لیا ہے۔ اس سلسلہ میں سب سے پہلے اسلامی عقائد کے بارے میں ابن کثیر کا یہ عام خیال نقل کیا ہے — جس کو ابن کثیر نے بار بار دہرایا ہے — کہ وہ سلفِ صالح کے مذہب پر گامزن ہیں۔ لیکن یہ سلف صالح کا مذہب کیا ہے؟ اس سے کیا مراد ہے؟ اور کیا اس کے کوئی عام اصول ہیں؟ اور ابن کثیر کا اس کے بارے میں کیا خیال ہے؟

مولف نے اپنے ان سوالات کا جواب شیخ ابوزہرۃ کے حوالہ سے مختصراً یوں بیان کیا ہے کہ یہ مذہب امام احمد بن حنبل (۱۶۴ — ۲۴۱ھ) کے متبعین کے ہاتھوں چوتھی صدی ہجری میں ظاہر ہوا، ساتویں (آٹھویں) صدی ہجری میں امام ابن تیمیہ (۶۶۱ — ۷۲۸ھ) نے اس کی تجدید کی، اور امام محمد بن عبدالوہاب (۱۱۱۵ — ۱۲۰۶ھ / ۱۷۰۳ — ۱۷۹۲ء) نے بارہویں صدی ہجری میں اس کا احیا کیا، پھر امام ابن تیمیہ کے مطابق اسلامی عقائد کی فہم کے چار مکاتبِ فکر: فلاسفہ معتزلی متکلمین، ماتریدی، اور اشعری علما کی تقسیم، اور ان کے عقل و نقل کے بارے میں خیالات کا مختصر ترین تعارف کراتے ہوئے لکھتے ہیں کہ امام ابن تیمیہ ان میں سے کسی سے بھی متفق نہیں ہیں، بلکہ ان کے نزدیک سلف کا طریقۂ کار یہ ہے کہ اسلامی عقائد اور ان کی دلیلیں دونوں نص سے حاصل کی جائیں، اور نص کو عقل پر مقدم رکھا جائے، اس لیے کہ نص وحیٔ الٰہی ہے، اور عقل گمراہ کرتی ہے، لہٰذا عقل کا

کام ان کے نزدیک ایمان ویقین کی تصدیق، اور معقولات کو منقولات سے قریب کرنے کا ہے، اس کے برعکس نہیں، اس لحاظ سے عقل نصوص اور ان کی منصوص دلیلوں کی خادم، مؤید، شاہد اور ان کو واضح کرنے والی ہے، اس کی حیثیت نص کے خلاف حاکم کی ہرگز نہیں۔[۹۷]

بظاہر ایسا معلوم ہوتا ہے کہ مؤلف نے ابن کثیر کے ہاں "سلفِ صالح کے مذہب" کی وضاحت کے لیے جن سوالات کو اٹھایا تھا نہ تو وہ ان کا تشفی بخش جواب دے سکے ہیں اور نہ "سلفی تحریک" ہی کے ساتھ انصاف کر سکے ہیں، اور نہ ابن کثیر کا اس تحریک سے ربط وتعلق واضح کر سکے ہیں، بلکہ شیخ ابوزہرہ کے ہاں اس کا جواب تلاش کر کے اس کی تلخیص کرنے میں وہ خود انتشار کا شکار ہو گئے ہیں، اور قارئین کو بھی حیرت میں ڈال دیا ہے، ان کے اس جواب سے بات ابن کثیر سے نکل کر "سلفی تحریک" اور اس کے ترجمان امام ابن تیمیہ کے صرف عقل ونقل کے بارے میں خیالات کی پابند ہو گئی ہے۔ جبکہ اس تمہید کے بعد خود مؤلف نے تفسیر ابن کثیر سے جو پہلی مثال استواء علی العرش کی تفسیر کے طور پر درج کی ہے، اور اس میں خود ابن کثیر کے قلم سے جن سلفِ صالح کے نام آ گئے ہیں، وہ خود مختلف مکاتبِ فکر کے علماء حق کی وسیع پیمانہ پر نمائندگی کرتے ہیں: جیسے "مالک، اوزاعی، ثوری، لیث بن سعد، شافعی، احمد، اسحاق بن راہویہ وغیرہ قدیم وجدید علماء"۔[۹۸]

ہمارے خیال میں ابن کثیر کی تفسیر وتاریخ میں اگر اس طرح کی مزید وضاحتوں ہی کو جمع کر لیا جاتا — جو تفسیر وتاریخ ابن کثیر میں بکثرت موجود ہیں — تو یقیناً ابن کثیر کے ہاں بار بار آنے والے سلف صالح کے حوالوں کا مفہوم زیادہ واضح، وسیع اور قرین قیاس ہوتا۔ ان میں علمی، مذہبی اور ذوقی اختلافات کے باوجود حق کی تلاش، اور حق کے سامنے خود سپردگی قدرِ مشترک ہوتی، اور کسی ایک فرد کے مخصوص خیالات کی پابندی کا شبہ بھی وارد نہ ہوتا، جیسا کہ خود مؤلف نے متعدد متشابہ آیاتِ قرآنی کے بارے میں تفسیر ابن کثیر سے جمع کی ہوئی مثالوں سے واضح کیا ہے کہ ان آیات کے بارے میں ابن کثیر نے جمہور سلف کے توقف، تفویض اور تنزیہہ کے مسلک، اور امام غزالی اور ابن الجوزی کے تفسیر بالمجاز کے مسلک کو جہاں تک ممکن ہوا جمع کیا ہے، اور ان آیات کے بارے میں اپنے استاد ورہنما امام ابن تیمیہ کے مسلک — الفاظ قرآن کی ظاہری حسّی معنی سے تفسیر — سے انحراف کیا ہے۔[۹۹]

"عبادت میں توحید کا تصور" کے تحت اسلامی معاشرہ کی اصلاح وتطہیر کے لیے جاہلانہ ومشرکانہ بدعتی رسوم سے متعلق امام ابن تیمیہ کے درجِ ذیل معروف تین مسائل کا ذکر کیا ہے: یعنی اولیاء صالحین کے توسط سے اللہ کا قرب حاصل کرنے کی ممانعت، مرے ہوئے لوگوں سے دادرسی اور مدد مانگنے کی ممانعت، اور برکت حاصل کرنے کے لیے انبیاء اور صالحین کی قبروں کی زیارت کی ممانعت، اور ان تینوں مسائل کے بارے

میں ابن کثیر کے نقطۂ نظر کو پیش کیا ہے، جو امام ابن تیمیہ سے مکمل طور پر ہم آہنگ ہے، ابتدائی دو مسائل کے بارے میں قرآن وحدیث کی صریح ممانعت موجود ہے، اور اسلامی توحید کا تصور خدا اور بندہ کے درمیان عمل صالح، عبادت و دعا کے علاوہ کسی اور واسطہ کو قبول نہیں کرتا۔ تیسرے مسئلہ میں امام ابن تیمیہ کے مخالفین ـــــ جن کا حلقہ کافی وسیع اور متنوع تھا ـــــ نے بہت فتنہ وفساد برپا کیا، جس کی وجہ سے ان کو طرح طرح کے مناظروں اور تحقیقاتی کمیٹیوں کا سامنا کرنا پڑا اور متعدد بار قید کی مشقتیں بھی برداشت کرنی پڑیں ان پر الزام لگایا گیا کہ وہ روضۂ رسول صلی اللہ علیہ وسلم تک کی زیارت کے مطلقاً منکر ہیں، اور اس کو قطعی گناہ سمجھتے ہیں، ابن کثیر نے اس مسئلہ میں امام ابن تیمیہ کے مخالفین کی دھاندلی کا پردہ چاک کیا، اور یہ بتایا کہ امام ابن تیمیہ "صرف تین مساجد کے لیے سفر کی اجازت" والی حدیث کی روشنی میں اس مسئلہ میں فرق کرتے ہیں، ان کے نزدیک انبیاء اور صالحین کی قبروں کے لیے محض زیارت اور برکت حاصل کرنے کی غرض سے سفر کرنا یقیناً ممنوع ہے، لیکن بلا قصد وارادہ ان کی قبروں پر سے گزر ہو تو یادِ آخرت اور عبرت اور استغفار کے لیے نہ صرف ان کی زیارت جائز بلکہ مستحب ہے۔[۱۰]

پھر اولیاء سے "کرامات" ظاہر ہونے کا ذکر چھیڑا ہے، اور کرامات ومعجزہ کا فرق واضح کرنے کے بعد نہ صرف اولیاء بلکہ غیر اولیاء سے بھی خلافِ معمول واقعات ظاہر ہونے کی تائید میں ابن کثیر کے نقطۂ نظر کو ان کی تفسیر کی مثالوں کی روشنی میں پیش کیا ہے، جو تائید غیبی سے بھی صادر ہو سکتے ہیں، اور ریاضت وچلہ کشی، جادو ٹونا ٹوٹکہ، حیلہ وتدبیر اور قوانینِ فطرت سے واقفیت کی بنیاد پر بھی رونما ہو سکتے ہیں، اس لیے شیخ ابوزہرۃ کے بقول یہ ضروری نہیں ہے کہ جس شخص سے خارق عادت واقعات صادر ہوں وہ یقینی طور پر دنیا وآخرت میں تقدس کے مقام پر بھی فائز ہو۔[۱۱]

"تشریع اسلامی کے بارے میں سلفی موقف" کے تحت مؤلف نے آٹھویں صدی ہجری/چودہویں صدی عیسوی اور موجودہ زمانہ میں یکسانیت تلاش کی ہے کہ جس طرح آج کل عالم اسلام کے بڑے حصہ میں مختلف یوروپی قوانین رائج ونافذ ہیں، اسی طرح ابن کثیر کے زمانہ میں تاتاریوں کے اسلام کے دعوے کے باوجود ان کے زیرِ اقتدار ممالک میں چنگیز خاں کے وضع کیے ہوئے قوانین نافذ تھے۔ ان کا حوالہ ابن کثیر "یاسا" یا "یاسق" سے دیتے ہیں، اور ان پر تنقید کرتے ہیں، اس لیے کہ وہ قوانین انسان کے وضع کئے ہوئے ہیں، جو خدائی قانون کا بدل نہیں ہو سکتے۔ وہ بنیادی طور پر شریعت کی مکمل تنفیذ کے قائل ہیں، اس کے کسی جزء کے بارے میں تساہل برتنے یا اس کو تمسخر کا موضوع بنانے کے روادار نہیں، اور اسلامی شریعت کے مقابلہ میں کسی اور قانون کی تنفیذ کو دعوائے ربوبیت کے مرادف اور اللہ اور اس کے رسول کی محبت کے خلاف سمجھتے ہیں،

لہذا محمدی طریقہ کو چھوڑ کر تاتاری قوانین کی تنفیذ کے لیے قوت واقتدار کا استعمال بھی ضروری خیال کرتے ہیں، کیونکہ بہت سے لوگوں کی فطرت ایسی ہے کہ وہ قرآنی آیات کی وعیدوں اور دھمکیوں سے باز نہیں آتے، لیکن طاقت سے ڈرتے اور اس کے سامنے جھکتے ہیں، وہ یہ بھی بتاتے ہیں کہ احکام الٰہی کی تابعداری جب کسی حاکم نے اخلاص سے کی ہے تو معاشرہ میں نظم وضبط اور اطمینان وسکون کے علاوہ اس کو دشمنوں کے خلاف تائید غیبی بھی ملی ہے۔[۱۰۱]

اس فصل کا خاتمہ ابن کثیر کے شعری نمونوں پر ہوا ہے، جس سے ان کو اپنی سرگرم علمی وتدریسی زندگی کی وجہ سے نہ تو زیادہ دلچسپی تھی، اور نہ شاید طبعی مناسبت، بلکہ اس کو وہ ضیاع وقت سمجھتے تھے چنانچہ اپنے والد بزرگوار کی شعر گوئی پر معذرت اور استغفار کا ثبوت ان کی تاریخ میں ملتا ہے۔[۱۰۲]

فصل سوم

باب اول کی تیسری فصل میں ابن کثیر کی علمی تصنیفات وتالیفات کا احاطہ کیا گیا ہے، کل انسٹھ[۵۹] کتابوں اور کتابچوں کی مجموعی فہرست کو تفسیر، حدیث، فقہ، تاریخ، سیر وتراجم وغیرہ عنوانات کے تحت فن وار ترتیب دیا گیا ہے، جن میں سے بقول مؤلف آٹھ مطبوع چھ مخطوط اور پینتالیس[۴۵] مفقود ہیں، مفقودات میں کئی بڑی کتابیں اور بہت سے چھوٹے کتابچے ہیں۔[۱۰۳]

تبصرہ نگار کو ابن کثیر کی مؤلفات کی کثرت سے انکار نہیں، وہ اپنے زمانہ کے بہت زود نویس عالم تھے، اور اس زمانہ کے کثیر التالیف دیگر علماء کی مولفات کی تعداد اس سے بھی زیادہ بتائی جاتی ہے، لیکن تبصرہ نگار کو زیر تبصرہ کتاب کی مرتبہ فہرست کی تعداد میں یقیناً شبہ ہے: شیخین کی مسانید (نمبر ۷ و ۸) کو چھوڑ کر ہم کو بار بار یہ خیال ہوتا ہے کہ گیارہ دیگر صحابہ کی الگ الگ مسانید (نمبر ۱۲—۲۰) کہیں جامع المسانید (نمبر ۶) کے اجزاء ہی نہ ہوں؟ کیونکہ جامع المسانید میں ان سب صحابہ کی روایات نام کی ترتیب کے ساتھ آنا ناگزیر ہے۔ ہمارے اس خیال کو مزید تقویت اس سے بھی ہوتی ہے کہ خود مؤلف کو جن چند مسانید صحابہ کے مخطوطات کا پتہ چلا ہے ان کا اور جامع المسانید کے مخطوطہ کا نمبر (۱۸۴ حدیث) دار الکتب المصریہ میں ایک ہی ہے نیز انھوں نے خود جامع المسانید کے مخطوطہ کے پانچویں اور آخری جزء میں مسند ابی ہریرہ (نمبر ۱۹) کے مکمل حصہ کی موجودگی کے بارے میں لکھا ہے، اور اس کے باوجود اس کو الگ شمار کیا ہے، اس کے علاوہ مسند عبداللہ بن عمر (نمبر ۱۶) اور مسند عبداللہ بن مسعود (نمبر ۱۸) کا مخطوطہ ایک ہی جلد میں بتایا ہے، لیکن ان کو الگ الگ شمار کیا ہے، اسی طرح یہ بھی سوچنے کی بات ہے کہ شیخین کی سیرتیں (نمبر ۴۷ و ۴۸) اور فضائل (نمبر ۴۹) حقیقتاً شیخین کی مسانید (نمبر ۷ و ۸) کے ابتدائی تعارفی حصے تو نہیں ہیں؟ جیسے کہ تبصرہ نگار کے خیال میں

امام شافعی کا تذکرہ الواضح النفیس فی مناقب الامام ادریس (نمبر۵۱) طبقات الشافعیہ (نمبر۵۰) کا ابتدائی تعارفی جزء ہے۔ نیز الاحکام الصغری (نمبر۲۲) اور احکام التنبیہ (نمبر۳۰) کہیں ایک ہی کتاب تو نہیں ہے؟ اور السیرۃ المطولۃ (نمبر۴۴) واقعتاً مصطفیٰ عبدالواحد کے خیال کے مطابق البدایہ و النہایہ (نمبر۴۱) کا جزء ہی تو نہیں بن گئی ہے؟[۱۵] اسی طرح یہ بھی شبہ ہوتا ہے کہ حدیث و فقہ پر ان کی بعض مفقود کتابیں اور کتابچے کہیں ان ہی موضوعات پر ان کی مفصل کتابوں کے اجزاء تو نہیں ہیں؟

اس کے علاوہ مناقب ابن تیمیہ (نمبر۵۲) کی تالیف کی ابن کثیر کی صرف نیت تھی[۱۶]، اس کی کوئی شہادت نہیں ہے کہ انھوں نے بالفعل اس کو ترتیب دیا ہو۔

نیز احادیث التوحید والرد علی الشرک (نمبر۵۵) جو معین الدین بن صفی الدین[۱۷] کی تفسیر جامع البیان کے آخر میں شائع ہوئی ہے[۱۸]، وہ بروکلمان کی غلطی سے ابن کثیر کی مولفات میں شامل ہوگئی تھی[۱۹] جس کی مولف نے بھی پیروی کی ہے[۲۰] حالانکہ اس کتابچہ کو جامع البیان کے حاشیہ نگار محمد بن عبداللہ الغزنوی (وفات ۱۲۹۶ھ) نے جمع کرنا شروع کیا تھا، جو اس کی تکمیل سے پہلے وفات پا گئے، تو ان کے بھائی عبداللہ بن عبداللہ الغزنوی نے اس کو مکمل کیا، اور اس کی پوری وضاحت کتابچہ کے آخر میں کردی[۲۱]۔

بہرحال کیونکہ مصر و شام کے کتب خانوں سے دور سرزمین ہند کے ایک چھوٹے سے شہر میں ہمارے پاس وہ تمام مخطوطات و مطبوعات موجود نہیں ہیں جن کے ذریعہ ہم مؤلف کی مرتبہ فہرست کی تصدیق یا تصحیح یا اپنے شبہات کو یقینی طور پر رفع کر سکیں، اس لیے یہاں انہی کی فہرست کو نیا دبنا کر مطبوع، مخطوط اور مفقود کی نئی ترتیب سے مختصر اضافی معلومات کے ساتھ پیش کرتے ہیں۔ ان میں مناسب جگہ پر بعض ان کتابوں اور کتابچوں کا اضافہ بھی کریں گے جو مولف کی نظر سے رہ گئیں، مؤلف کی ترتیب کا نمبر ہر کتاب کے سامنے قوسین میں لکھ دیا گیا ہے۔

مطبوعات

مؤلف کے بیان کے مطابق ابن کثیر کی مطبوعہ کتابیں آٹھ ہیں، لیکن ان میں انھوں نے احادیث التوحید والرد علی الشرک کو بھی شامل کر لیا ہے، جس کی ابن کثیر کی طرف غلط نسبت کے بارے میں ہم اوپر اشارہ کر چکے ہیں، اس لیے ہم اُس کو اِس فہرست میں شامل نہیں کریں گے، اسی طرح ان مطبوعات میں تین کتابوں کا اضافہ بھی ہم کر رہے ہیں: ایک تو البدایہ والنہایہ سے ماخوذ مطبوعہ کتابوں میں چوتھی کتاب سیرۃ عمر ابن عبدالعزیز کا، اور دوسرے "جہاد پر ابن کثیر کا دوسرا کتابچہ"، جس کو مولف نے مفقود بتایا ہے، جبکہ ہمارا خیال ہے کہ وہ حقیقتاً "اخبار

ہجوم الفرنج علی الاسکندریہ" کے نام سے مطبوع ہے، تیسرے "علامات یوم القیامہ" اس طرح اس وقت تک ہمارے خیال کے مطابق ابن کثیر کی مطبوعہ کتابوں کی فہرست درج ذیل ہے:

۱۔ تفسیر ابن کثیر (نمبر ۱): یہ تفسیر متعدد بار شائع ہوئی ہے، اور اس کے کئی خلاصے بھی شائع ہو چکے ہیں مؤلف کے ہاں تفسیر اور اس کے مطبوع خلاصوں دونوں کی فہرست نامکمل ہے[۱۱۲]، ہمارے علم میں جو تفصیل تھی وہ ہم نے اس مقالہ کے ابتدائی حواشی میں بیان کر دی ہے[۱۱۳]۔

۲۔ فضائل القرآن (نمبر ۲) مؤلف نے اس کو صرف تفسیر ابن کثیر کے المنار اور الحلبی والے طبعات کے آخر میں مطبوعہ بتایا ہے[۱۱۴]، حالانکہ وہ ۱۹۴۸ء میں مطبعۃ المنار ہی سے چھوٹے سائز کے تقریباً دو سو صفحات میں الگ سے بھی چھپا ہے، اور میرے بزرگ ساتھی ڈاکٹر محمد اسماعیل ندوی مرحوم کے خط مورخہ ۳۱ جنوری ۱۹۶۸ء کی اطلاع کے مطابق وہ دار الکتب المصریہ میں بھی موجود تھا[۱۱۵]، اور یہ شعبۂ اسلامیات، مسلم یونیورسٹی علی گڑھ کی لائبریری میں موجود ہے، جس کے دو سو چھ[۲۰۶] صفحات ہیں۔

۳۔ اختصار علوم الحدیث (نمبر ۳): یہ کتاب کئی ناموں سے متعدد بار چھپی ہے، سب سے پہلے محمد عبد الرزاق حمزہ کی شرح کے ساتھ اختصار علوم الحدیث او البعث الحثیث الی معرفۃ علوم الحدیث کے نام سے احمد محمد شاکر کی شرح و تعلیقات کے ساتھ شائع ہوئی[۱۱۶]۔ اس کے بعد شیخ شاکر نے اس کا نام بدل دیا، تو الباعث الحثیث شرح اختصار علوم الحدیث کے نام سے طبع ہوئی[۱۱۷]۔

۴۔ البدایۃ والنہایۃ (نمبر ۴) اس کی اشاعت دو حصوں میں الگ الگ کئی بار ہوئی ہے، ان دونوں حصوں کے طبعات کی فہرست بھی مؤلف کے ہاں نامکمل ہے[۱۱۹]، ہماری معلومات کی حد تک ان کے طبعات کی تفصیل اس مقالہ کے ابتدائی حواشی میں درج کی جا چکی ہے[۱۲۰]۔

اس کے علاوہ البدایہ والنہایہ سے ماخوذ مختلف حصے بھی الگ الگ ناموں سے شائع ہوئے ہیں، جن کی تعداد مؤلف کے ہاں تین[۳] ہے[۱۲۱]، ہمارے خیال میں ان کی تعداد چار[۴] ہونی چاہیے۔

۱۔ قصص الانبیاء: تحقیق مصطفیٰ عبد الواحد

۲۔ السیرۃ النبویۃ: تحقیق مصطفیٰ عبد الواحد

۳۔ شمائل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم: تحقیق مصطفیٰ عبد الواحد[۱۲۲]

۴۔ سیرۃ عمر بن عبد العزیز؟

اس کتاب کا ذکر نہ ابن کثیر کے حوالوں میں کہیں آیا ہے، اور نہ ان کے کسی تذکرہ نگار نے اس کا ذکر

کیا ہے، لیکن ڈاکٹر محمد اسماعیل ندوی مرحوم کی اطلاع کے مطابق یہ قاہرہ کی مطبوعہ کتاب دار الکتب المصریہ میں موجود تھی، لیکن طابع و ناشر کا نام اور سنِ طباعت انھوں نے نہیں لکھا۔

میں بھی اس کتاب کو نہ دیکھ سکا کہ حتمی رائے قائم کی جا سکتی۔ البتہ البدایہ والنہایہ میں عام تراجم کے برخلاف عمر بن عبد العزیز کا تذکرہ بہت زیادہ تفصیل سے مرتب کیا گیا ہے[۱۲۳]، اس لیے خیال ہوتا ہے کہ کسی ناشر نے اسی کو مستقل کتابی شکل میں شائع نہ کر دیا ہو؟ اگر میرا قیاس صحیح ہے تو البدایہ والنہایہ سے ماخوذ مطبوعہ کتابوں کی تعداد چار ہو جاتی ہے، ورنہ یہ ابن کثیر کی مطبوعہ کتابوں میں ایک اور اضافہ ہے؟

۵۔ السیرۃ الموجزۃ (نمبر ۴۵): یہ کتاب بہت پہلے الفصول فی اختصار سیرۃ الرسول (صلی اللہ علیہ وسلم) کے نام سے شائع ہوئی تھی[۱۲۴] لیکن اس کی نئی اشاعت کا مؤلف نے ذکر نہیں کیا، جو محمد العید الخطراوی اور محی الدین مستو کی بلند پایہ تحقیق سے الفصول فی سیرۃ الرسول صلی اللہ علیہ وسلم کے نام سے نہایت اعلیٰ پیمانہ پر ابھی چند سال ہوئے شائع ہوئی، اور تین چار سال کے عرصہ میں اس کے تین ایڈیشن نکل چکے ہیں[۱۲۵]۔

۶۔ جزء فی مولد النبی صلی اللہ علیہ وسلم (نمبر ۴۶): اس کتابچہ کو اگرچہ مؤلف نے مطبوعات میں شامل کیا ہے، لیکن کیونکہ وہ اس کو حاصل نہ کر سکے، اس لیے اس کا صحیح مطبوع نام، مطبعہ اور سنِ طباعت تحریر نہ کر سکے[۱۲۶]۔ اس کا مطبوع نام مولد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم، اور مخطوطہ پر اس کا مکمل نام مولد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ورضاعۃ ہے، اور یہ صلاح الدین المنجد کی تحقیق سے شائع ہوا ہے[۱۲۷]۔

۷۔ الاجتہاد فی طلب الجہاد جہاد پر صرف کوئی علمی بحث نہیں ہے، بلکہ وہ جنگی ضرورت کے تحت ایاس کے قلعہ کے محاصرہ کے وقت مسلمانوں کو فرنگی اقوام کے خلاف جہاد میں بڑھ چڑھ کر حصہ لینے پر آمادہ کرنے کے لیے امیر سیف الدین منجک کے حکم سے ان کی دوسری نیابت دمشق کے زمانہ (۷۷۱ ۔ ۷۷۵ھ) میں اسی موضوع پر دوسری مفصل تحریر کا خلاصہ ہے، تاکہ اس کو سمندری حدود پر واقع شہروں میں عوامی بیداری کے لیے بھیجا جائے[۱۲۸]۔

ہمارے خیال میں یہ دوسری مفصل تحریر ہی "اخبار ہجوم الفرنج علی الاسکندریہ" ہے، جس میں ابن کثیر نے یورپی اقوام کی اس نئی صلیبی مہم کی تفصیلات جمع کی ہوں گی، جس کا آغاز ۷۶۷ھ میں اسکندریہ پر حملہ سے ہوا تھا، اور وہاں مسلمانوں کو شدید مالی و جانی خسارہ پہنچانے کے بعد بھی حدود پر واقع مختلف شہروں میں چھیڑ چھاڑ کا سلسلہ جاری تھا، ان کی ٹولیوں نے طرابلس میں بھی سخت تباہی برپا کی، اس کے بعد ایاس کی باری آئی جہاں انھوں نے قلعہ کا محاصرہ کیا، لیکن وہاں سے ناکام و نامراد واپس ہوئے۔

یہ کتاب بھی ڈاکٹر محمد اسماعیل ندوی مرحوم کی اطلاع کے مطابق قاہرہ کی مطبوعہ تھی، اور دار الکتب المصریہ میں موجود تھی، لیکن طابع وناشر کا نام اور سنِ طباعت وغیرہ تفصیلات انھوں نے نہیں لکھی تھیں، بہرحال اگر ان کی اطلاع صحیح تھی تو اب اس کے نام کی تصحیح کے ساتھ ساتھ اس کو ابن کثیر کی مطبوعہ کتابوں میں جگہ ملنا چاہیے۔

۹۔ علامات یوم القیامۃ: تلخیص وتعلیق عبد اللطیف عاشور۔ حسب اطلاع جناب پروفیسر مختار الدین احمد صاحب، صدر شعبہ عربی، علی گڑھ مسلم یونیورسٹی۔

غیر مطبوع مخطوطات

مؤلف نے ان کی تعداد چھ بتائی ہے، حالانکہ جس طرح انھوں نے مختلف صحابہ رضی اللہ عنہم کی مسانید کو الگ الگ شمار کرکے لکھا ہے تو ان کی تعداد سات ہے، اس پر آخری دو مخطوطات کا اضافہ ہم نے کیا ہے اس طرح اب یہ تعداد نو تک پہنچ گئی ہے:

۱۔ التکمیل فی معرفۃ الثقات والضعفاء والمجاھیل (نمبر۵): صرف آخری نویں جلد کا فوٹو اسٹیٹ نسخہ دار الکتب المصریہ میں موجود ہے (نمبر ۲۲۲۷ ب مخطوطہ)

۲۔ جامع المسانید والسنن (نمبر۶): دار الکتب المصریہ میں اس کا مخطوطہ موجود ہے، اس کے پانچویں حصہ میں پوری مسند ابی ہریرۃ موجود ہے (نمبر ۱۸۴ حدیث) یہی نمبر آگے آنے والی کئی مسانید صحابہ کا ہے۔

۳۔ المسند الفقہی لعمر بن الخطاب (نمبر۸): دار الکتب المصریہ میں اس کا مخطوطہ موجود ہے (نمبر ۱۵۲ حدیث تیمور)

۴۔ مسند انس بن مالک (نمبر۱۲) دار الکتب المصریہ میں جامع المسانید کی طرح اس مخطوطہ کا نمبر بھی ہے (۱۸۴ حدیث مخطوطہ)

۵۔ مسند عبد اللہ بن عمر (نمبر۱۶)؟ ۶۔ مسند عبد اللہ بن مسعود (نمبر۱۷)؟ دار الکتب المصریہ میں ایک مستقل جلد میں ان دونوں کا مخطوطہ ہے نمبر وہی جامع المسانید والا ہے (۱۸۴ حدیث)

۷۔ مسند ابی ھریرۃ (نمبر۱۹)؟ اوپر بیان ہو چکا ہے کہ جامع المسانید کے پانچویں حصہ میں یہ پوری مسند موجود ہے۔[۱۳۲]

اضافہ

۸۔ طبقات الشافعیۃ (نمبر۵۰) ۹۔ الواضح النفیس فی مناقب الامام

ادریس (نمبر ۵۱) : ان دونوں کو مؤلف نے مفقود شمار کیا ہے[۱۳۳]، جبکہ ان کے مخطوطات دنیا کے کئی مکتبات میں موجود ہیں[۱۳۴]۔ نیز عبدالحفیظ منصور (اسکالر معہد المخطوطات العربیہ الصفاۃ ؛ الکویت) کے ہاتھوں عفیف الدین عبداللہ بن محمد المطہری[۱۳۵] (۶۹۸ - ۷۶۵ھ) کی ذیل کے ساتھ اس کی تحقیق کا کام مکمل ہو چکا ہے، اور امید ہے کہ قریب میں اس کی اشاعت کی خبر ملے۔

مفقود کتابیں اور کتابچے

جیسا کہ ہم پہلے لکھ چکے ہیں ان کے بارے میں کوئی حتمی رائے قائم نہیں کی جا سکتی، یقیناً ان میں سے اکثر ابن کثیر کی مستقل کتابیں اور کتابچے ہیں، لیکن بعض — جن کے سامنے ہم نے علامت استفہام بنائی ہے — ہو سکتا ہے کہ ان کی مستقل کتابیں ہوں، یا ان کی حدیث و فقہ پر مخطوطہ و گمشدہ بڑی کتابوں کے اجزاء ہوں، یا ایک ہی کتاب مختلف ناموں سے دو تین بار شمار ہو گئی ہو، بہر حال ذیل میں ان کی مزید دو کتابوں اور پانچ کتابوں کے اضافہ کے ساتھ یہ فہرست درج کی جا رہی ہے، تاکہ اب تک ابن کثیر کی تمام معلوم مؤلفات کی مکمل فہرست سامنے آجائے۔ ممکن ہے مخطوطات پر کام کرنے والے علماء ہمارے ان شبہات کو رفع کر سکیں اس فہرست کی روشنی میں کہیں ابن کثیر کا کوئی اور مخطوطہ کسی کے ہاتھ لگ جائے تو ان کے قابلِ قدر عظیم علمی ورثہ میں مزید اضافہ ہوگا۔

کتابیں

۱۔ احادیث الاصول (نمبر ۳)　　۲۔ شرح بخاری (نمبر ۴)
۳۔ مسند ابی بکر الصدیق[۱۳۶] (نمبر ۶)　　۴۔ مسند عمر بن الخطاب[۱۳۷] (نمبر ۹)
۵۔ مسند علی بن ابی طالب (نمبر ۱۰)؟　　۶۔ مسند عثمان بن عفان (نمبر ۱۱)؟
۷۔ مسند جابر بن عبداللہ الانصاری (نمبر ۱۲)؟　　۸۔ مسند ابی سعید الخدری (نمبر ۱۴)؟
۹۔ مسند عبداللہ بن عباس (نمبر ۱۵)؟　　۱۰۔ مسند عبداللہ بن عمرو (نمبر ۱۷)؟
۱۱۔ مسند عائشۃ (نمبر ۲۰)؟　　۱۲۔ الاحکام الصغریٰ فی الحدیث (نمبر ۲۲)؟
۱۳۔ تخریج احادیث ادلۃ التنبیہ (نمبر ۲۲)[۱۳۸]　　۱۴۔ تخریج احادیث مختصر ابن حاجب (نمبر ۲۳)
۱۵۔ مختصر کتاب المدخل الی کتاب السنن للبیہقی (نمبر ۲۵)　　۱۶۔ الاحکام الکبری (نمبر ۲۸)
۱۷۔ کتاب الصیام (نمبر ۲۹)؟　　۱۸۔ احکام التنبیہ (نمبر ۳۰)؟
۱۹۔ المقدمات (نمبر ۴۰)　　۲۰۔ الکواکب الدراری (نمبر ۴۲)

۲۱۔ السیرۃ المطولۃ (نمبر۴۴)؟[۱۳۵] ۲۲۔ سیرۃ ابی بکر الصدیق (نمبر۴۷)؟[۱۳۶]
۲۳۔ سیرۃ عمر بن الخطاب (نمبر۴۸)؟[۱۳۷] ۲۴۔ فضائل شیخین (نمبر۴۹)[۱۳۸]
۲۵۔ مناقب ابن تیمیہ (نمبر۵۲)؟[۱۳۹] ۲۶۔ الاذکار وفضائل الاعمال (نمبر۵۶)؟
۲۷۔ صفۃ النار (نمبر۵۷) ۲۸۔ مقدمۃ فی الانساب (نمبر۵۸)

اضافہ

۲۹۔ سیرۃ منکلی بغا: سخاوی نے ایک کتاب میں اس کو مذکور نام سے یاد کیا ہے[۱۴۲]، اور دوسری کتاب میں اس کا نام ماینتقی ویبتغی فی سیرۃ المعز السیفی منکلی بغا تحریر کیا ہے[۱۴۳]۔ یہ امیر ایک صاحبِ علم، ذی ہوش، باوقار حاکم دمشق (۷۲۴ــــ۷۶۸ھ) تھے، ابن کثیر سے ان کے اچھے روابط معلوم ہوتے ہیں، وہ اکثر ان کو مشورہ کے لیے طلب کرتے اور ان کی بات سنتے تھے، البدایہ والنہایہ میں ان کے زمانہ کے حالات میں ان کی تعریف بھی ملتی ہے[۱۴۴]، اور پھر ابن کثیر نے ان کی یہ سیرت لکھ کر ان کو وہ اعزاز بخشا جو انھوں نے اپنے زمانہ کے کسی حاکم کو نہیں بخشا۔

۳۰۔ الحواشی علی زیادات مسلم وروایاتہ: ابن کثیر کی تاریخ میں ان کے بعض اشارات سے معلوم ہوتا ہے کہ انھوں نے صحیح مسلم کی زیادات وروایات سے متعلق حواشی بھی لکھے تھے[۱۴۵]۔

کتابچے

(۱) جزء فی حدیث الصور (نمبر۲۶) (۲) جزء فی الرد علی حدیث السجل (نمبر۲۷) (۳) جزء فی الصلاۃ الوسطی (نمبر۳۱) (۴) جزء فی میراث الابوین مع الاخوۃ (نمبر۳۲) (۵) جزء فی الذبیحۃ التی لم یذکر اسم اللہ علیہا (نمبر۳۳) (۶) جزء فی الاحادیث الواردۃ فی فضل الایام العشرۃ من ذی الحجۃ (نمبر۳۴) (۷) جزء فی الاحادیث الواردۃ فی قتل الکلاب (۳۵) (۸) جزء فی الاحادیث الواردۃ فی کفارۃ المجلس (نمبر۳۶) (۹) جزء فی الرد علی کتاب رفع الجزیۃ (نمبر۳۷)[۱۴۶] (۱۰) جزء فی تطہیر المساجد (نمبر۳۸) (۱۱) جزء فی فضل یوم عرفۃ (نمبر۳۹) (۱۲) جزء مفرد فی فتح القسطنطینیۃ (نمبر۴۳) (۱۳) جزء فی دخول مؤمنی الجن الجنۃ (نمبر۵۹)

اضافہ

۱۴۔ رسالۃ فی السماع: حاجی خلیفہ نے سماع پر کتابچے لکھنے والوں میں ابن کثیر کا نام بھی شامل کیا ہے۔[۱۴۷] اور سماع سے مراد صرف گانا (غنا) نہیں ہے جیسا کہ الفصول کے محققین نے تصور کیا ہے،[۱۴۸] بلکہ وہ سماع مقصود ہے جو خانقاہوں میں رائج ہے اور جس میں علماء اور اہل تصوف کا اختلاف ہے۔[۱۴۹]

۱۵۔ زواج ام سلمۃ من رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم، وولایۃ الابن لامہا فی عقد النکاح: ابن کثیر نے خود اس کتابچہ کا تذکرہ کیا ہے، اس میں ایک غلط فہمی تو یہ دور کی گئی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف سے پیغام رساں عمر بن الخطابؓ تھے نہ کہ ام سلمہ کے چھوٹے صاحبزادے عمر بن ابی سلمہ۔ دوسرے اس بات کی تصحیح کی گئی ہے کہ اس نکاح میں ولی ام سلمہ کے بڑے صاحبزادے سلمہ بن ابی سلمہ تھے نہ کہ چھوٹے صاحبزادے عمر، پھر شافعی مذہب کے اس فقہی مسئلہ کی وضاحت کی گئی ہے کہ لڑکا صرف بیٹا ہونے کی بنیاد پر ماں کا ولی نکاح نہیں ہو سکتا، سوائے اس صورت کے کہ اس سے کوئی دوسری رشتہ داری بھی ثابت ہو، جیسے کہ اس نکاح میں ہوا کہ ام سلمہ اور ابو سلمہ چچیرے بھائی بہن بھی تھے، اس رشتہ سے ان کے بیٹے ام سلمہ کے بھتیجے بھی ہوئے، جس کی وجہ سے سلمہ بن ابی سلمہ کی ولایتِ نکاح صحیح تھی۔[۱۵۰]

۱۶۔ بیع امہات الاولاد: اس کتابچہ کا تذکرہ بھی ابن کثیر کی تاریخ میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اکلوتے صاحبزادے ابراہیم کی والدہ ماریہؓ کے بیان میں آیا ہے، جس میں اس مسئلہ کے بارے میں علماء کے آٹھ مختلف اقوال دلائل کے ساتھ تحریر کئے گئے ہیں۔[۱۵۱]

۱۷۔ انکار رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم الزواج من عزۃ بنت ابی سفیان: اس کتابچہ کا تذکرہ بھی ابن کثیر کی تاریخ میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے حضرت ابو سفیانؓ کی تین قرابتوں کے ذیل میں آیا ہے، تیسری قرابت ان کی دوسری صاحبزادی عزہ سے نکاح کی تھی جو دو بہنوں کے بیک وقت عقد نکاح میں رہنے کی حرمت کی وجہ سے قبول نہ ہوئی اس رسالہ میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا عذر اور اس موضوع پر ائمہ کے اقوال جمع کئے گئے ہیں۔[۱۵۲]

۱۸۔ جزء فی الاحادیث الواردۃ فی المہدی: تاریخ ابن کثیر ہی میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی پیشین گوئیوں کے ذیل میں اس کتابچہ کا حوالہ بھی آیا ہے، جس میں ابن کثیر نے بتایا ہے کہ تیسرے عباسی خلیفہ المہدی، مہدی آخر الزماں نہیں ہیں جن کے بارے میں احادیث میں ذکر آتا ہے کہ وہ ظلم و جور سے پٹی ہوئی زمین کو عدل و انصاف سے بھر دیں گے، پھر ابن کثیر نے لکھا ہے کہ مہدی آخر الزماں کے بارے میں مروی احادیث کو ہم نے ایک الگ جزء میں جمع کیا ہے، جیسے کہ ابو داؤد نے اپنی سنن میں ان کے لیے ایک الگ باب مخصوص کیا ہے۔[۱۵۳]

اس اضافہ کے بعد اس وقت تک ابن کثیر کی معلوم مؤلفات کی کل تعداد چھیاسٹھ[۶۶] ہو جاتی ہے،

لیکن ہمارے مذکورہ بالا شبہات کی روشنی میں یہ تعداد یقینی نہیں ہے، ممکن ہے کہ صحیح تحقیق و تفتیش کے بعد یہ تعداد پچاس، ساٹھ کے درمیان رہ جائے، یا یہی تعداد برقرار رہے، یا مزید نئے مواد کی دستیابی سے یہ تعداد اور بڑھ جائے۔

آخر میں ہم کو یہ محسوس ہوتا ہے کہ ابن کثیر کی دونوں مطبوع سوانح، قدیم و جدید تعارفی تذکروں، مطبوعہ مقالات اور خود ان کی مطبوع کتابوں اور معلوم مخطوطات، اور ان کے زمانہ اور مابعد کے مؤلفین کی تاریخ و تراجم پر مطبوع اور معلوم مخطوطات کی روشنی میں اتنا مواد جمع ہو چکا ہے جس سے نہ صرف ان کی مؤلفات کی صحیح فہرست مع مناسب تعارف کے تیار کی جا سکتی ہے، بلکہ ان کی ایک نئی جامع و شامل سیرت بھی از سر نو ترتیب دی جا سکتی ہے، اس کام کے لیے بہترین مقام قاہرہ ہے، جہاں تمام مطبوع و مخطوط قدیم تراجم و مصادر اور جدید مواد کے بآسانی دستیاب ہونے کے علاوہ ڈاکٹر اسماعیل سالم عبدالعال جیسے عالم موجود ہیں، جو اس کام کو بحسن و خوبی زیادہ دیدہ ریزی سے انجام تک پہنچا سکتے ہیں، نیز دار المعارف جیسے طابع و ناشر ادارے موجود ہیں، جن کی مطبوع کتابیں صحت و دیدہ زیبی میں دنیا بھر میں اپنا مقام رکھتی ہیں، اس میں شک نہیں کہ زیر تبصرہ کتاب طباعت کے لحاظ سے بہت بے توجہی کا شکار ہوئی ہے، جو یقیناً مؤلف کے لیے ہمت شکنی کا باعث ہوئی ہوگی۔ (ختم شد)

حواشی و حوالے

۵۸ منہجہ ۸۵ — ۸۶ ۵۹ البدایہ ۱۴/۱۰۹ ۶۰ ایضاً ۱۴/۱۶۱، ۱۷۹ ۶۱ ایضاً ۱۴/۱۷۹، ۶۲ ایضاً ۱۴/۲۴۸ ۶۳ ایضاً ۱۴/۲۷۴ ۶۴ لحظ الالحاظ ۲۲۳ — ۲۲۴۔ ۶۵ حیات ۴۹ اور منہجہ ۶۸ — ۶۹ ۶۶ منہجہ ۸۶ — ۸۷ ۶۷ انباء ۱/۶۸ ۶۸ طبقات ابن قاضی شہبہ ۳/۱۱۴ اور الدارس ۱/۳۶ ۶۹ تفصیل کے لیے دیکھئے حیاتہ ۶۶ — ۶۸ ۷۰ یہ موسس فرقہ محمد بن کرام (وفات ۲۵۵ھ/۸۶۱ء) کے متبعین ہیں، جو ذات باری کے لیے صفات ثابت کرنے کی کوشش میں تجسیم و تشبیہ تک پہنچ گئے تھے، (منہجہ ۹۰، بحوالہ علی سامی نشار، نشاۃ الفکر الفلسفی فی الاسلام ۱/۶۴۷) ۷۱ منہجہ ۱۰۰ ۷۲ ایضا ۵۳، ۵۶، ۵۸، ۶۲۔ ۷۳ البدایہ ۲/۲۳۱ — ۲۳۵ ۷۴ ایضاً ۱۴/۲۴۵ ۷۵ منہجہ ۱۰۳ — ۱۰۴، بحوالہ شیخ ابوزہرہ، المذاہب الاسلامیہ، مکتبۃ الآداب، سلسلۃ الألف کتاب، نمبر ۱۷۷، ص ۳۱۲-۳۱۶ ۷۶ ایضا ۱۰۴، بحوالہ تفسیر ابن کثیر ۲/۱۲۰ ۷۷ ایضا ۱۰۴ — ۱۱۱ ۷۸ ایضا ۱۱۲ بحوالہ البدایہ ۱۴/۱۲۴ ۷۹ ایضاً ۱۱۶، بحوالہ شیخ ابوزہرۃ، العقیدۃ الاسلامیۃ، سلسلۃ البحوث الاسلامیہ، مطبعۃ الازہر، ۱۳۸۹ھ/۱۹۶۹ء ص ۷۳ ۸۰ ایضا ۱۱۶ — ۱۲۱، بحوالہ تفسیر ابن کثیر ۲/۵۶، ۶۷، ۱۷۱، ۲۰۴، ۳۴۸ — ۳۴۹، ۳۵۸، ۳/۵۹، ۲۰۲، اور بحوالہ البدایہ ۱۳/۱۱۹

۱۰۳؎ ایضاً ۲/۴، ۱۲۲، بحوالہ البدایہ ۱۴/۳۲ ۱۰۴؎ ایضاً ۱۵۹ ۱۰۵؎ ابن کثیر کی مؤلفات پر اگرچہ ہماری بحث بہت پرانی ہو چکی ہے، نئے مواد کی روشنی میں اس کو از سر نو ترتیب دینا ضروری ہے، لیکن جن کتابوں پر تعارفی مواد ہم نے پہلے جمع کر دیا ہے، وہ اب بھی کام کا ہے، اس لیے وہ حوالے یہاں بھی مفید ہوں گے جو حاشیہ نمبر ۲ پر ذکر کیے جا چکے ہیں۔
۱۰۶؎ البدایہ ۱۴/۱۳۷، ۱۳۹، ۱۴۱ ۱۰۷؎ مؤلف نے جامع البیان کے مصنف کا نام معین بن شافعی لکھا ہے۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ جرمن سے عربی زبان میں منتقل ہونے میں صفی بدلا ہے، ۱۰۸؎ مطبعہ الفاروقی، دہلی ہندوستان ۹۵-۱۲۹۷، مؤلف کا یہ بیان صحیح نہیں ہے کہ یہ کتابچہ جامع البیان کے حاشیہ پر چھپا ہے۔ حقیقتاً یہ جامع البیان کے آخر میں، شاہ ولی اللہ دہلوی کی کتاب الفوز الکبیر کے حاشیہ پر شائع ہوا ہے ۲/۲۵-۲۸ ۱۰۹؎ ملحق تاریخ ایوبی (جرمن) ۲/۴۹
۱۱۰؎ منہجہ ۱۵۷ ۱۱۱؎ احادیث التوحید فی آخر جامع البیان ص۲۸، تفصیل کے لیے رجوع کریں حیاۃ ۱۴۸-۱۴۹
۱۱۲؎ منہجہ ۶، ۱۲۴، ۱۲۷، ۴۵۴-۴۵۷، ۴۶۷ ۱۱۳؎ حاشیہ نمبر ۴ اور ۶ ۱۱۴؎ منہجہ ۱۲۸ ۱۱۵؎ حیاۃ ۹۴
۱۱۶؎ المطبعۃ الماجدیہ، مکہ المکرمہ، ۱۳۵۳ھ ۱۱۷؎ مطبعہ محمود آفندی توفیق الکتبی، القاہرہ ۱۳۵۵ھ ۱۱۸؎ مطبعۃ محمد علی صبیح واولادہٗ، القاہرہ ۱۳۷۰ھ، طبع سوم ۱۳۷۷ھ/۱۹۵۸ء ۱۱۹؎ منہجہ ۱۴۴، ۱۴۸-۱۴۹ ۱۲۰؎ حاشیہ نمبر ۵
۱۲۱؎ منہجہ ۱۵۲-۱۵۳ ۱۲۲؎ حواشی نمبر ۷، ۸، ۹ ۱۲۳؎ البدایہ ۹/۱۹۲-۲۱۹ مطبعۃ العلوم، القاہرہ ۱۳۵۸ھ
۱۲۵؎ موسسۃ علوم القرآن، دمشق اور مکتبہ دار التراث، المدینہ المنورہ، ۱۳۹۹-۱۴۰۰ھ طبع سوم ۱۴۰۲-۱۴۰۳ھ
۱۲۶؎ منہجہ ۱۵۳ ۱۲۷؎ دار الکتاب الجدید، بیروت ۱۹۶۱ء ص۱۱ ۱۲۸؎ جمعیۃ النشر والتالیف الازہریہ مطبع ابی الہول، القاہرہ ۱۳۴۷ھ/۱۹۲۸ء ۱۲۹؎ الاجتہاد ص۵ ۱۳۰؎ منہجہ ۱۵۷ ۱۳۱؎ کشف الظنون لحاجی خلیفہ ۱/۱۰ آداب اللغۃ العربیہ لجرجی زیدان، ۳/۲۰۹، حیاۃ ۱۱۳-۱۱۴ ۱۳۲؎ منہجہ ۱۳۰، ۱۳۱، ۱۳۳، ۱۳۴، ۱۳۵ ۱۳۳؎ ایضاً ۱۵۶ ۱۳۴؎ مخطوطات طبقات الشافعیۃ ــــ مخطوطہ چیسٹر بٹی لائبریری، ڈبلن، آئرلینڈ، مورخہ جمادی الثانیہ ۷۴۹ھ مکہ مکرمہ، (فہرست کتب خانہ مذکور ۲/۶۱) اس کی فوٹو کاپی ڈاکٹر عبد العلیم خاں، (شعبۂ دینیات، مسلم یونیورسٹی، علی گڑھ) کے پاس ہے ــــ مکہ مکرمہ کے ایک فاضل کا مخطوط، جس کی نقل قاہرہ کے ڈاکٹر محمد صادق کے پاس ہے (المؤرخون الدمشقیون ص۵۶) ــــ مخطوط مکتبہ الکتانی فاس، مراکش، مورخہ ۷۴۶ھ، اس کی ابتدا میں ابن کثیر کے ہاتھ سے قیلوبی، اور اس کے کاتب بشتونی کی اجازت لکھی ہوئی ہے۔ ــــ اسی کتب خانہ میں ایک اور قلمی نسخہ مشرقی خط میں ہے (نوادر المخطوطات فی المغرب لصلاح الدین المنجد، مجلہ معہد المخطوطات العربیہ ۵/۱، مئی ۱۹۵۹ء، ۱۸۴، ۱۸۸) ــــ مذکور کتب خانہ کے مخطوط کا فوٹو ۱۱۱ ورقات میں جامعہ اسلامیہ مدینہ منورہ میں موجود ہے۔ ــــ مخطوط معہد المخطوطات، جامعۃ الدول العربیہ (الفصول فی سیرت الرسولؐ ص۵۰) وغیرہ ۱۲۵؎ تذکرہ: طبقات السبکی ۶/۱۰۳، طبقات ابن قاضی شہبہ ۳/۱۲۵ حاشیہ ۹، الاعلان بالتوبیخ لمن ذم اہل التاریخ للسخاوی، مطبعۃ العانی، بغداد ۱۳۸۲ھ/۱۹۶۳ء، ۱۸۸، ۶۲۶، حیاۃ ۱۲۵ ۱۲۶؎ اخبار التراث

العربی، معہد المخطوطات العربیہ، الصفاۃ، الکویت، شمارہ ۴، محرم ـ صفر ۱۴۰۳ھ/ نومبر ـ دسمبر ۱۹۸۲ء ص ۲۰

۱۳۷ھ مسانید الشیخین کو اگرچہ ہم نے الگ الگ دو کتابیں مانا ہے، لیکن ان کی سیرت و فضائل کو ان ہی مسندوں کے ابتدائی تعارفی حصے تصور کیا ہے، اس لحاظ سے یہ پانچ کتابیں نہیں، بلکہ صرف دو کتابیں ہوتی ہیں (حیاۃ ۱۲۶ ـ ۱۲۸)

۱۳۸ھ الاحکام الصغریٰ اور احکام التنبیہ کو ہم نے ایک ہی کتاب کے دو نام تصور کیا ہے (حیاۃ ۱۳۴ ـ ۱۳۶)

۱۳۹ھ ہمارے نزدیک اس کتاب کا نام شرح التنبیہ تھا، جس میں احادیث کی تخریج بھی شامل تھی (حیاۃ ۱۳۶ ـ ۱۳۷) لیکن الفصول فی سیرۃ الرسولؐ کے محققین کے نزدیک شرح و تخریج اور احکام کا بیان ایک ہی کتاب میں ہو سکتا ہے (ص ۵۴) ہمارے خیال میں یہ بات قابلِ قیاس ہے، اس پر بھی غور کرنا چاہیے۔ ۱۴۰ھ السیرۃ المطولۃ سے مراد اگر البدایہ والنہایہ میں موجود مفصل ترین سیرت ہی ہے، جیسا کہ مصطفیٰ عبدالواحد کا خیال اور ہمارا رجحان ہے (تقدیم السیرۃ النبویہ ۱/۱۲ ـ ۱۳، تقدیم شمائل الرسول الف، حیاۃ ۱۰۷ ـ ۱۰۸)، تو اس کو الگ سے دوبارہ شمار کرنے کی ضرورت نہیں ہے، ہاں یہ مناسب ہے کہ اس کا تذکرہ البدایہ والنہایہ سے ماخوذ مطبوعہ کتابوں میں ہو، جیسا کہ اس مقالہ میں ہم نے کیا ہے۔ ۱۴۱ھ ہم پہلے بھی لکھ چکے ہیں کہ ابن کثیر نے اپنے استاد امام ابن تیمیہ کی سیرت لکھنے کا خیال ضرور ظاہر کیا تھا، لیکن اس کی کوئی شہادت موجود نہیں ہے کہ بالفعل انھوں نے اس کو ترتیب دیا ہو، اس لیے اس کا نام بھی ان کی مؤلفات کی فہرست میں شامل کرنا محلِ نظر ہے (حیاۃ ۱۴۷ ـ ۱۴۸) ہاں یہ ممکن ہے کہ اس کو ان کے مجوزہ کاموں میں درج کیا جائے، ۱۴۲ھ الاعلان بالتوبیخ لمن ذمّ اہل التاریخ للسخاوی، مطبعۃ العانی بغداد ۱۳۸۲ھ/۱۹۶۳ء، ص ۱۸۶ ۱۴۳ھ الجواہر والدرر للسخاوی فی آخر کتاب الاعلان المذکور، ص ۳۶۹

۱۴۴ھ البدایہ ۱۴/۳۰۵، ۳۰۷، ۳۱۴ ـ ۳۱۸، ۲۲۱ ـ ۲۲۲، ان امیر کے تذکرہ کے لیے دیکھیں الدرر ۴/۳۶۷

۱۴۵ھ ایضاً ۳/۳، ۵/۱۴۷، ۱۴۹، حیاۃ ۱۴۲ ۱۴۶ھ اس کتابچہ کا پورا نام جزء فی الرد علی کتاب رفع الجزیۃ عن یہود خیبر ہونا چاہیے تھا، تاکہ اس کے مواد کی وضاحت ہو سکتی۔ ہم نے اس کا نام بطلان وضع الجزیۃ عن یہود خیبر تجویز کیا تھا۔ حیاۃ ۱۴۳ ـ ۱۴۵۔

۱۴۷ھ کشف الظنون ۲/۱۰۰۲ ۱۴۸ھ الفصول ۵۳ ۱۴۹ھ حیاۃ ۱۴۰ ۱۵۰ھ البدایہ ۴/۹۰ ـ ۹۱ اور حیاۃ ۱۴۲ ـ ۱۴۳ ۱۵۱ھ ایضاً ۵/۳۰۴ اور حیاۃ ۱۴۵۔ ۱۵۲ھ ایضاً ۵/۳۵۴، ۸/۲۱، ۱۱۹ اور حیاۃ ۱۴۵ ـ ۱۴۶۔ ۱۵۳ھ ایضاً ۶/۲۴۶ ـ ۲۴۸ اور حیاۃ ۱۴۶

ادارہ تحقیق و تصنیف اسلامی کی نئی پیشکش
THE ISLAMIC ECONOMIC ORDER مصنف ـ مولانا صدرالدین اصلاحی مترجم: ڈاکٹر عبدالعزیز منظر
قیمت ۵ روپے
ملنے کا پتہ: ادارہ تحقیق و تصنیف اسلامی ـ پان والی کوٹھی ـ دودھ پور ـ علی گڑھ

بحث ونظر

مذہب کا اسلامی تصور

(۲)

مولانا سلطان احمد اصلاحی

اسلام ترک دنیا کا قائل نہیں۔ البتہ وہ اس بات کی ضرور ہدایت کرتا ہے کہ آدمی کی نگاہ اصلاً دوسری دنیا اور اس کی فلاح و کامیابی پر مرکوز رہے۔ جس کا راستہ یہ ہے کہ انسان دنیا کو برتتے ہوئے بھی اس سے بے نیاز رہے۔ دنیا سے وہ فائدہ ضرور اٹھائے لیکن جہاں اللہ و رسول کا حکم ہو اس سے ہاتھ کھینچ لے۔ اور اللہ کے راستے میں اسے اپنی محبوب سے محبوب چیز کو بھی قربان کرنے میں کچھ تامل نہ ہو۔ دین کی اصطلاح میں اسی کا نام 'جہاد' ہے جس کا مقصد ہے کہ دنیا کے اندر شیطانی طاقتوں اور باطل قوتوں نے خدا کے دین کے راستے میں جو بے شمار رکاوٹیں کھڑی کر رکھی ہیں، اپنی جان و مال کا نذرانہ پیش کر کے ان رکاوٹوں کو ایک ایک کر کے ہٹایا جائے۔ دنیا سے بے رغبتی اور رہبانیت اگر کوئی پسندیدہ شئی ہے تو اسلام اسی رہبانیت کا قائل ہے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فرماتے ہیں:

لکل نبی رهبانیة ورهبانیة هذه الامة الجهاد فی سبیل الله[1]	ہر نبی کے ہاں رہبانیت کی کوئی صورت رہی ہے۔ اس امت کی رہبانیت اللہ کے راستے میں جہاد ہے۔

ایک دوسرے موقعہ پر ابوسعید خدری صحابیؓ کو نصیحت کرتے ہوئے فرمایا:

وعلیك بالجهاد فانه رهبانیة الاسلام[2]	جہاد کو لازم پکڑو کہ یہ اسلام کی رہبانیت ہے۔

---

[1] مسند احمد: ۳/۲۶۶ - قال الالبانی عن زید العمی عن ابی ایاس عنه، قلت وهذا سند ضعیف من اجل زید وهو ابن ابی الحواری کما فی التقریب - وقد قال فیه الدارقطنی وغیره "صالح" فمثله یستشهد به، سلسلة الاحادیث الصحیحه ۲/۸۸ ورواه ایضا الحافظ ابو یعلی ولفظه: لکل امة رهبانة.....الخ بحوالہ تفسیر ابن کثیر ۴/۲۱۶ [2] مسند احمد ۳/۸۲ قال الالبانی ورجاله ثقات، سلسلة الاحادیث الصحیحة: ۲/۸۷

لیکن اس سے آگے دنیا کی جائز لذتوں سے اپنے کو محروم کر لینے اور اللہ تعالیٰ کی حلال کردہ چیزوں کو اپنے اوپر حرام کر لینے کی اسلام تائید نہیں کرتا۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ میں جو لوگ رہبانیت کے اس غلط تصور سے متاثر تھے آپؐ نے ان کے نقطۂ نظر کی اصلاح فرمائی۔ مشہور واقعہ ہے کہ تین صحابیوںؓ نے ازواج مطہرات میں سے ایک کی خدمت میں حاضر ہو کر حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی طاعت و عبادت کے معمولات دریافت کئے۔ تفصیل بتلائے جانے پر انھیں یہ چیز اپنے اندازہ سے کم نظر آئی۔ اس کی توجیہ انھوں نے یہ کی کہ آپؐ کا مقام ہی اور ہے۔ اللہ نے آپؐ کے تمام اگلے اور پچھلے گناہ معاف کر دئیے ہیں۔ ہمارے لیے یہ چیز کافی نہیں ہو سکتی ہمیں عبادت طاعت میں اس سے بہت زیادہ جان کھپانے کی ضرورت ہے۔ چنانچہ ان میں سے ایک صاحب نے عہد کیا کہ میں رات دن نماز میں بسر کروں گا۔ دوسرے نے کہا کہ میں سال کے بارہ مہینے روزے رکھوں گا۔ تیسرے صاحب نے طے کیا کہ میں زندگی بھر بیوی بچوں سے کچھ سروکار نہ رکھوں گا۔ تجرد کی حالت ہی میں اس دنیا سے رخصت ہوں گا۔ واپسی پر حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو اطلاع ہوئی تو آپؐ نے ان لوگوں کو طلب کیا اور فرمایا کہ یہ آپ ہی لوگ ہیں جنھوں نے اپنے اپنے طور پر یہ چیزیں طے کی ہیں۔ تو معلوم ہونا چاہیے کہ میں آپ سب لوگوں میں اللہ سے سب سے زیادہ ڈرنے والا اور اس کا خوف رکھنے والا ہوں۔ لیکن میرا طریقہ ہے کہ میں نفلی روزے رکھتا بھی ہوں۔ اور نہیں بھی رکھتا۔ رات میں نفل نمازیں پڑھتا بھی ہوں اور آرام بھی کرتا ہوں۔ اور عورتوں سے تعلق بھی رکھتا ہوں۔ یہ میرا طریقہ ہے۔ اور جو میرے طریقے پر نہ چلے اس کا مجھ سے کوئی تعلق نہیں۔

اما واللہ انی لاخشاکم للہ واتقاکم لہ۔ لکنی اصوم وافطر واصلی وارقد، واتزوج النساء فمن رغب عن سنتی فلیس منی[1]

حضرت ابو درداءؓ صحابی رسولؐ بھی ایک ایسے ہی شخص تھے جنھیں کھانے پینے اور بیوی بچوں سے تعلق کی مصروفیات مطلوبہ دینداری کے منافی نظر آتی تھیں۔ ان کے مواخاتی بھائی حضرت سلمان فارسیؓ کا ان کے ہاں جانا ہوا تو ان کی بیوی ام درداءؓ کو پھٹے پرانے کپڑوں میں ملبوس، بگڑی ہیئت میں زندگی کی امنگ و نشاط سے عاری پایا۔ وجہ دریافت کرنے پر بولیں کہ تمہارے بھائی ابو درداءؓ کو دنیا سے کچھ مطلب نہیں۔ پھر میرے لیے بن سنور کر رہنے کا کیا موقعہ ہے۔ اتفاق ایسا کہ اتنے میں ابو درداء آ گئے اور مہمان کے لیے کھانا تیار کیا گیا۔ ابو درداء نے حضرت سلمانؓ سے کہا کہ آپ بسم اللہ کریں میں تو روزے سے ہوں۔ انھوں نے کہا میں تمہارے بغیر لقمہ نہیں اٹھا سکتا۔ آخر وہ روزہ توڑ کر ان کے ساتھ کھانے میں شریک ہوئے۔ تھوڑا ہی وقت گزرا تھا کہ

---

[1] بخاری جلد ۲۔ کتاب النکاح، باب الترغیب فی النکاح، مسلم جلد ۱۔ کتاب النکاح، باب استحباب النکاح الخ۔ نیز مسند احمد ۳/ ۲۸۵

ابو درداء نے نوافل کے لئے کمر کسنی چاہی۔ حضرت سلمان نے انھیں روکا کہ ابھی سونے کا وقت ہے۔ ذرا دیر ہوئی انھوں نے پھر اسی ارادے سے اٹھنا چاہا۔ اس بار بھی حضرت سلمان نے انھیں منع کیا کہ ابھی آرام کا وقت ہے۔ لیٹے رات کے آخری پہر میں حضرت سلمان نے انھیں اٹھنے کو کہا اور دونوں نے مل کر تہجد کی نماز ادا کی۔ اس کے بعد حضرت سلمانؓ نے جو بات کہی وہ اسلام کے مطلوبہ تصور دینداری کی بہترین ترجمان ہے۔ آپ نے فرمایا:

ان لربك عليك، وان لنفسك	تمہارے رب کا تمہارے اوپر حق ہے، تمہاری
عليك حقا، ولاهلك عليك	ذات کا تمہارے اوپر حق ہے۔ تمہارے اہل
حقا، فاعط كل ذى حق حقه۔	وعیال کا تمہارے اوپر حق ہے۔ تو ہر حق دار
	کو اس کا حق ادا کرو۔

حضرت ابو درداء حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں آئے تو اس واقعہ کا ذکر کیا۔ آپؐ نے حضرت سلمان کی توثیق کی اور فرمایا کہ انھوں نے بالکل سچ کہا۔[1]

ایک دوسرے صحابی حضرت عبداللہ بن عمروؓ کا بھی کچھ ایسا ہی معاملہ تھا۔ جو دن کو مسلسل روزے رکھتے اور راتیں نوافل میں گزارتے۔ یہ بات حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے علم میں آئی تو آپؐ نے انھیں ایسا کرنے سے منع فرمایا۔ البتہ ناغہ کر کے روزہ رکھنے کی اجازت دی۔ اور رات کے ایک حصہ میں آرام کے بعد تہجد و نوافل میں مشغول ہونے کی تاکید کی۔ اور اس کی وجہ بھی بیان فرمائی کہ:

فان لجسدك عليك حقا	تمہارے جسم کا تمہارے اوپر حق ہے، تمہاری
وان لعينك عليك حقا وان	آنکھوں کا تمہارے اوپر حق ہے، تمہاری بیوی
لزوجك عليك حقا وان	کا تمہارے اوپر حق ہے، تمہارے ملنے والوں
لزورك عليك حقا۔[2]	کا تمہارے اوپر حق ہے (تو پھر ہر حق دار کو اس
	کا حق ملنا چاہیے)

عبادات میں اعتدال

اسی کا نتیجہ تھا کہ اسلام نے میانہ روی و اعتدال کو عبادت کا ایک اہم اصول قرار دیا۔ مسلمان کی زندگی کے سب سے قیمتی لمحات وہ ہیں جو خدا تعالیٰ سے راز و نیاز اور اس کی رضا کی طلب میں بسر ہوں جس

---

[1] بخاری جلد ا۔ کتاب الصوم۔ باب من اقسم علی اخیہ لیفطر علیہ فی التطوع۔ الخ [2] بخاری جلد ا۔ کتاب الصوم، باب حق الجسم فی الصوم۔

کا بہترین ذریعہ اس نے روزے اور نماز کو قرار دیا ہے۔ لیکن اسلام اس سلسلے میں بھی بندۂ مومن کو ایک خاص حد سے آگے جانے کی اجازت نہیں دیتا۔ تاکہ دین و دنیا دونوں کی بھلائی کا اس کا مطلوبہ تصور مجروح نہ ہو سکے۔ عبادات کے سلسلے میں وہ اسے ایک خاص دائرے کا پابند بناتا ہے تاکہ دنیا کے معاملات و مسائل سے عہدہ برآ ہونے کے لیے اس کے اندر قوت کار باقی رہے۔ عبادات چہارگانہ میں روزے کو ایک خاص مقام حاصل ہے۔ یہی وجہ ہے جو ایک حدیث قدسی میں اللہ تعالیٰ اس کے سلسلے میں فرماتا ہے کہ "روزہ خاص میرے لیے ہے اور میں اس کا بدلہ بھی خاص طور پر ہی عطا کروں گا"[۱] لیکن مسلسل اور لگاتار روزے رکھنے سے حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے منع فرمایا ہے جس سے آدمی کی قوتِ کار گھٹے اور دوسری دینی ذمہ داریوں کو ادا کرنے میں کوتاہی ہو۔ حضرت عبداللہ بن عمروؓ ہی کی روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

لاصام من صام الدھر، صوم ثلاثۃ ایام صوم الدھر کلہ	اس شخص کا کچھ روزہ نہیں جو ہمیشہ کے روزے رکھے۔ (مہینے میں) تین دن کا روزہ ہمیشہ کے روزے کے برابر ہے۔

آگے ان کی اس درخواست پر کہ میں اپنے اندر اس سے زیادہ کی ہمت پاتا ہوں، آپؐ نے انھیں حضرت داؤدؑ کے طریقے کا حکم دیا جس کی خصوصیت تھی کہ ناغہ کی وجہ سے ان کے اندر دشمن سے مقابلہ میں کمزوری نہیں رہتی تھی:

قلت فانی اطیق اکثر من ذلک قال فصم صوم داؤد وکان یصوم یوما ویفطر یوما ولا یفر اذا لاقی[۲]	میں نے عرض کیا کہ میں اس سے زیادہ کی طاقت رکھتا ہوں۔ آپؐ نے فرمایا تو تم حضرت داؤدؑ کا روزہ رکھو۔ جو ایک دن روزہ رکھتے اور ایک دن ناغہ کرتے تھے۔ اور یہی وجہ تھی جو دشمن سے مقابلہ پر وہ پیٹھ نہیں دکھاتے تھے۔

یہی بات دوسرے موقعہ پر تاکید کے لیے آپؐ نے دوبار فرمائی:

لاصام من صام الابد[۳]	اس شخص کا کچھ روزہ نہیں جو لگاتار اور مسلسل روزے رکھے۔

---

[۱] متفق علیہ بحوالہ ریاض الصالحین، مصر ۱۹۳۸ء [۲] بخاری جلد ۱ کتاب الصوم، باب صوم داؤد علیہ السلام
[۳] حوالہ سابق، باب حق الاہل فی الصوم، نیز ملاحظہ ہو، مسند احمد: ۴/ ۲۵-۲۶

نماز کی اہمیت دین میں معلوم ہے۔ قرآن وحدیث کی صراحت ہے کہ یہ وہ اعلیٰ ترین صورت ہے جس میں آدمی کو حق تعالیٰ کی قربت ومعیت نصیب ہوتی ہے[۱]۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اسے اپنی آنکھوں کی ٹھنڈک قرار دیا ہے[۲]۔ لیکن طاعت وبندگی کے اس نقطۂ کمال کے سلسلے میں بھی اسلام اسی اعتدال و توازن کی تاکید کرتا ہے جس سے دین کے دیگر مطالبات بھی پورے کئے جاسکیں۔ اور شریعت اپنے ماننے والوں پر دین ودنیا کی جو دوہری ذمہ داریاں ڈالتی ہے ان کا حق ادا کرنے میں کوئی کمی نہ ہو۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو جہاں کہیں معاملہ اس جادۂ اعتدال سے ہٹتا نظر آیا، آپؐ نے اس پر فوراً روک لگائی۔

حضرت زینبؓ صحابیہ اپنا لمبا وقت نوافل میں گزارتی تھیں۔ انھوں نے مسجد نبوی کے دو ستونوں کے بیچ ایک رسی باندھ رکھی تھی۔ کھڑے کھڑے جب تھک جاتیں تو اسی کا سہارا لے لیتیں۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو یہ تفصیل معلوم ہوئی تو آپؐ نے رسی کو کھولنے کا حکم دیا اور تاکید فرمائی کہ:

لیصل احدکم نشاطہ فاذا	تم میں کا کوئی شخص نماز پڑھے جب تک کہ
اختر فلیقعد[۳]	اس کے اندر نشاط باقی رہے۔ جب تھک جائے
	تو چاہیے کہ بیٹھ جائے۔

ایک دوسری صحابیہ حضرت حمنہ بنت جحشؓ کا بھی یہی معاملہ تھا۔ جو اسی صورت سے لمبی لمبی نفلیں ادا کرتی تھیں۔ آپؐ نے انھیں بھی ایسا کرنے سے منع کیا اور فرمایا:

لتصل ماطاقت فاذا عجزت	نماز پڑھیں جب تک کہ قوت رہے۔ جب
فلتقعد[۴]	ہمت نہ رہ جائے تو چاہیے کہ بیٹھ جائیں۔

ایسی ہی ایک صحابیہ قبیلۂ بنی اسد کی حضرت خولاءؓ تھیں۔ جو رات میں تھوڑی دیر کے لیے بھی بستر پر پیٹھ نہ دیتی تھیں۔ اس کی وجہ سے ان کی نمازوں کا بڑا شہرہ تھا۔ ایک مرتبہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم حضرت عائشہؓ کے پاس تشریف لائے تو یہ ان کے پاس تھیں۔ ان کے سلسلے میں اس تفصیل کے علم میں آنے کے بعد آپؐ نے انھیں اس سے روکا اور ارشاد فرمایا کہ:

---

[۱] قلم جوا، نیز مسلم جلد ۱۔ کتاب الصلوٰۃ، باما یقال فی الرکوع والسجود

[۲] نسائی جلد ۲۔ کتاب عشرۃ النساء، باب حب النساء، نیز مسند احمد: ۳/۱۲۸، ۱۹۹، ۲۸۵

[۳] بخاری جلد ۱۔ کتاب التہجد، باب مایکرہ من التشدید فی العبادہ، ابوداؤد جلد ۱۔ کتاب الصلوٰۃ، باب نعاس فی الصلوٰۃ۔

[۴] مسند احمد: ۳/۱۸۴۔ نیز: ابوداؤد حوالہ مذکور

علیکم بما تطیقون من الاعمال	(عبادت کے) معمولات اسی قدر اپناؤ جتنا کہ
فان اللہ لا یمل حتی تملوا[1]	آسانی سے کر سکو۔ اس لیے کہ اللہ (بدلہ دینے
	سے) نہیں اکتائے گا۔ تم ہی (عمل سے) اکتا جاؤ گے۔

اس سے ہٹ کر آپؐ نے عام اصول کی حیثیت سے بار بار تاکید فرمائی کہ لوگ دین کے معاملہ میں بیجا سختی اور تشدد سے احتراز کریں۔ اس لیے کہ اس راستے پر آدمی زیادہ دور تک نہیں چل سکتا۔ بہت جلد وہ تھک جائے گا اور اکتاہٹ کا شکار ہو کر اپنا نقصان کرے گا۔ حضرت ابوہریرہؓ کی روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

ان الدین یسر، ولن یشاد	دین میں آسانی (کا راستہ اچھا) ہے۔ جو کوئی اس
الدین احد الا غلبہ، فسددوا	کے سلسلے میں بیجا سختی کی راہ اپنائے گا ہار جائے گا۔
وقاربوا وابشروا واستعینوا	پس تم اعتدال اور میانہ روی کے طریقے پر چلو۔
بالغدوۃ والروحۃ وشیٔ	ورنہ اپنے کو اس سے قریب تر رکھو۔ (خدا کی
من الدلجۃ[2]	رحمت کی امید پر) خوشی اور شادمانی میں رہو۔
	اور بیجا سختیاں کرنے کے بجائے سمجھدار مسافر
	کی طرح، صبح تڑکے شام سویرے اور رات کے
	پچھلے پہر چل کر فراغت و اطمینان سے منزل
	تک رسائی کا سامان کرو۔

اس راہ کی آخری منزل رہبانیت اور ترک دنیا ہے۔ جس میں پھنس کر حضرت مسیحؑ کے پیروؤں کو اپنے کو گرجوں اور خانقاہوں میں محصور کر لینا پڑا تھا۔ اسلام کی یہ منزل نہیں اس لیے وہ اس راستے کو بھی اختیار کرنے کی اجازت نہیں دیتا۔ حضرت انس بن مالک کا بیان ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم صحابہؓ کو بار بار تاکید کرتے تھے:

لا تشددوا علی انفسکم	اپنے اوپر بے جا سختیاں نہ کرو کہ تم پر مزید
فیشدد علیکم فان قوما	سختیوں کا بوجھ لاد دیا جائے۔ اس لئے کہ کچھ

---

[1] بخاری جلد ۱۔ کتاب التہجد، باب ما یکرہ من التشدید فی العبادۃ، نیز ملاحظہ ہو کتاب الایمان، باب احب الدین الی اللہ ادومہ، مسند احمد ۶/۲۴۹، ۲۵۰

[2] بخاری جلد ۱۔ کتاب الایمان، باب الدین یسر، نیز نسائی جلد ۲۔ کتاب الایمان وشرائعہ، باب الدین یسر۔

شددوا علی انفسہم فشدد اللہ علیہم فتلک بقایا ہم فی الصوامع والدیار، رہبانیۃن ابتدعوہا ماکتبنا علیہم[1]	لوگوں نے اپنے اوپر بے جا سختیاں کیں تو اللہ نے ان پر مزید سختیوں کا دروازہ کھول دیا۔ اب یہ انھیں کی یادگاریں ہیں جنھیں تم گرجوں اور عبادت خانوں میں محبوس پاتے ہو۔ رہبانیت کا نتیجہ جسے انھوں نے اپنے جی سے گھڑا۔ ہم نے اسے ان کے اوپر فرض نہیں کیا۔

دینی زندگی کا وسیع تصور:

عام طور پر مذہب اور دینداری کے نام پر خاص طرح کی وضع قطع اور طاعت و بندگی کے محدود اعمال کا تصور ذہن میں بندھتا ہے لیکن اسلام جس مذہبیت اور دینداری کا علمبردار ہے اور مذہبی زندگی کا جو تصور پیش کرتا ہے، اس کا رنگ اس سے بالکل مختلف ہے۔ جس کا تقاضا ہے کہ انسان زندگی کے پھیلے ہوئے دائرے میں خدا اور بندگان خدا کے حقوق ادا کرے۔ زندگی کے ہر موڑ پر خدا تعالیٰ کے احکام و ہدایات کی بے لاگ پیروی کرے۔ اور اللہ کے دین کی خاطر اپنا سب کچھ قربان کرنے کے لیے آمادہ ہو۔ یہاں تک کہ اس راستے میں اسے اپنی جان کا نذرانہ پیش کرنے سے بھی دریغ نہ ہو۔ مدینہ پہنچنے کے کچھ دنوں بعد جب مسلمانوں کو بیت المقدس کے بجائے خانۂ کعبہ کی طرف رخ کرکے نماز پڑھنے کا حکم ہوا تو اہل کتاب کے ساتھ ان کے اثر کچھ مسلمانوں کو بھی یہ حکم ناگوار گزرا[2]۔ اس موقعہ سے فائدہ اٹھاکر قرآن نے مطلوبہ نیکی اور دینداری کی جو تفصیل پیش کی ہے اس سے اسلامی تصور مذہب کی وسعت و جامعیت کا اندازہ اچھی طرح کیا جاسکتا ہے۔ ارشاد ہوا:

لَيْسَ الْبِرَّ أَنْ تُوَلُّوا وُجُوهَكُمْ قِبَلَ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ وَلَكِنَّ الْبِرَّ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ	نیکی اور دینداری یہ نہیں کہ تم (نماز میں) اپنا رخ مشرق یا مغرب کی طرف کرو۔ نیکی ان کی ہے جو ایمان لائیں (اللہ پر) آخرت کے

---

[1] ابوداؤد جلد ۲۔ کتاب الادب، باب الحسد، ورواہ ایضا الحافظ ابویعلی بحوالہ تفسیر ابن کثیر: ۴/۳۱۶۔

[2] تفسیر ابن کثیر: ۱/۲۰۷۔

وَالْمَلٰٓئِكَةِ وَالْكِتٰبِ وَالنَّبِيّٖنَ	دن پر، فرشتوں پر، کتاب پر اور نبیوں پر
وَاٰتَى الْمَالَ عَلٰى حُبِّهٖ ذَوِي	اور مال کو خرچ کریں اس کی محبت کے باوجود،
الْقُرْبٰى وَالْيَتٰمٰى وَالْمَسٰكِيْنَ	رشتہ داروں پر، یتیموں پر، مسکینوں پر، مسافر
وَابْنَ السَّبِيْلِ ۙ وَالسَّآئِلِيْنَ	اور مانگنے والوں پر اور گردنیں چھڑانے میں، اور
وَفِي الرِّقَابِ ۚ وَاَقَامَ الصَّلٰوةَ	نماز قائم کریں اور زکوٰۃ دیں، اور عہد و پیمان
وَاٰتَى الزَّكٰوةَ ۚ وَالْمُوْفُوْنَ	کو پورا کرنے والے جب وہ ایسا کریں۔ اور
بِعَهْدِهِمْ اِذَا عٰهَدُوْا ۚ وَ	جینے والے پریشانی میں اور تکلیف میں اور
الصّٰبِرِيْنَ فِي الْبَاْسَآءِ وَالضَّرَّآءِ	جنگ کے وقت۔ یہی لوگ سچے ہیں اور یہی
وَحِيْنَ الْبَاْسِ ۭ اُولٰٓئِكَ الَّذِيْنَ	لوگ (اللہ سے) ڈر کر رہنے والے ہیں۔
صَدَقُوْا ۭ وَاُولٰٓئِكَ هُمُ الْمُتَّقُوْنَ	(بقرہ: ۱۷۷)

دوسرے موقعہ پر بھی قرآن نے اپنی مطلوبہ دینداری کی یہی خصوصیت بیان کی ہے۔ زمانہ نزول قرآن میں کچھ نام نہاد مسلمان[1] صرف ایمان کا دعویٰ کر کے زبانی جمع خرچ سے کام چلانا چاہتے تھے۔ قرآن نے کہا کہ ایمان کا حق زبانی دعووں سے ادا نہیں ہوتا۔ اس کے تقاضوں میں انفرادی اعمال کی بجاوری کے ساتھ جان و مال کی قربانی بھی شامل ہے:۔

اِنَّمَا الْمُؤْمِنُوْنَ الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا	مومن تو وہ ہیں جو ایمان لائیں اللہ پر اور
بِاللّٰهِ وَرَسُوْلِهٖ ثُمَّ لَمْ يَرْتَابُوْا وَ	اس کے رسول پر اور انھیں کچھ شک نہ ہو۔
جٰهَدُوْا بِاَمْوَالِهِمْ وَاَنْفُسِهِمْ	اور اللہ کے راستے میں جہاد کریں اپنی جان
فِيْ سَبِيْلِ اللّٰهِ ۭ اُولٰٓئِكَ هُمُ	اور مال سے۔ یہی لوگ سچے ہیں۔ کہو کیا تم
الصّٰدِقُوْنَ ۝ قُلْ اَتُعَلِّمُوْنَ	(زبانی دعووں سے) اللہ کو اپنے ایمان کا پتہ
اللّٰهَ بِدِيْنِكُمْ ۭ وَاللّٰهُ يَعْلَمُ مَا	جبکہ اللہ جانتا ہے وہ سب جو آسمانوں اور
فِي السَّمٰوٰتِ وَمَا فِي الْاَرْضِ	زمین میں ہے۔ اور اللہ ہر چیز کو جاننے والا ہے۔

---

[1] امام بخاری کے نزدیک اس سلسلۂ بیان کا مصداق منافقین ہیں جو دل سے کافر ہوتے ہوئے صرف زبان سے اپنے ایمان کا اظہار کرتے تھے۔ لیکن حافظ ابن کثیر نے اس سے مراد نام نہاد مسلمانوں کو لیا ہے جو صرف زبانی جمع خرچ سے کام چلانا چاہتے تھے۔ اور اسی رائے کو راجح قرار دیا جا رہا۔ ابراہیم نخعی اور قتادہ کا بھی یہی خیال ہے۔ اور ابن جریر کا پسندیدہ مسلک بھی ہے۔ ملاحظہ ہو ابن کثیر ۲۱۹/۲

وَاللّٰہُ بِکُلِّ شَیْءٍ عَلِیْمٌ (حجرات: ۱۵،۱۶)

اسی طرح قرآن اپنے ماننے والوں کو فوز و فلاح سے ہم کنار ہونے کے لئے رکوع و سجود اور بندگی رب کے ساتھ بھلائی کے کام کا بھی حکم دیتا ہے۔ جس کے اندر کسی تخصیص کے بغیر نیکی اور بھلائی کے تمام کام شامل ہیں:

یٰٓاَیُّھَا الَّذِیْنَ اٰمَنُوا ارْکَعُوْا وَاسْجُدُوْا	اے ایمان والو! رکوع کرو، سجدہ کرو، اپنے
وَاعْبُدُوْا رَبَّکُمْ وَافْعَلُوا الْخَیْرَ	رب کی بندگی کرو۔ اور بھلائی کے کام کرو تاکہ
لَعَلَّکُمْ تُفْلِحُوْنَ ○ (حج: ۷۷)	تم کامیاب ہو۔

حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے حدیثوں کے اندر دینی زندگی کے نقطۂ آغاز ایمان و اسلام کی جو تشریحیں کی ہیں اور ان کے جو تقاضے بیان کئے ہیں، اس سے بھی اسلام کی مطلوبہ دینداری کی یہی تصویر ابھرتی ہے کہ اس کا تعلق محدود معنوں میں صرف خدا اور بندے کے معاملہ سے نہیں، دنیاوی زندگی کے وسیع تر معاملات بھی اس کے اندر اسی طرح شامل ہیں۔ ایک حدیث میں فرمایا کہ: اسلام کی ستر سے اوپر شاخیں ہیں۔ ان میں سب سے اونچی چیز کلمۂ لاالٰہ کا اقرار ہے۔ اور اس کا سب سے کم تر درجہ راستے سے تکلیف دہ چیز کو ہٹا دینا ہے۔ اور شرم و حیا بھی ایمان کا ایک حصہ ہے[۱]۔ مومن و مسلم کی تعریف یہ بیان فرمائی کہ: مسلمان وہ ہے جس کی زبان اور ہاتھ سے دوسرے مسلمان محفوظ رہیں۔ اور مومن وہ ہے جس سے لوگ اپنی جان اور مال کے سلسلے میں بالکل بے خوف رہیں[۲]۔ ایک دوسرے موقعہ پر فرمایا کہ: اس شخص کا کچھ ایمان نہیں جسے امانت کا پاس نہیں اور اس شخص کا کچھ دین نہیں جو عہد و پیمان کا پابند نہیں[۳]۔ اسی طرح پڑوسی کے حق کی ادائیگی کو آپؐ نے ایمان کا صریحی تقاضا قرار دیا۔ "آپؐ نے تین مرتبہ اللہ کی قسم کھا کر فرمایا کہ اس شخص کا کچھ ایمان نہیں جس کی لائی ہوئی آفتوں سے اس کے پڑوسی محفوظ نہ رہیں[۴]۔" دوسری حدیث میں فرمایا کہ: "اس شخص کے اندر ایمان کی کچھ رمق نہیں جو خود پیٹ بھر کر سوئے جبکہ اس کا پڑوسی وہیں اس کے پہلو میں بھوک سے کروٹیں بدل رہا ہو[۵]۔" ایک دوسرے موقعہ پر ارشاد ہوا کہ: "جسے یہ پسند ہو کہ وہ اللہ اور اس کے رسول سے محبت کرے یا (راوی کو شک ہے) یہ کہ اللہ اور اس کے رسول اس

---

۱ متفق علیہ بحوالہ مشکوۃ المصابیح، کتاب الایمان۔ ۲ ترمذی جلد ۲۔ کتاب الایمان، باب ماجاء المسلم من سلم المسلمون من لسانہ ویدہ، نسائی جلد ۲۔ کتاب الایمان و شرائعہ، باب صفۃ المومن، مسند احمد: ۳/ ۱۵۴

۳ مسند احمد: ۳/ ۱۳۵، بیہقی فی شعب الایمان بحوالہ مشکوۃ، کتاب الایمان۔

۴ بخاری جلد ۲۔ کتاب الادب، باب اثم من لا یامن جارہ بوائقہ، مسلم جلد ۱۔ کتاب الایمان، باب تحریم ایذاء الجار

۵ بیہقی فی شعب الایمان بحوالہ مشکوۃ المصابیح، کتاب الادب، باب الشفقۃ والرحمۃ علی الخلق

سے محبت کریں تو اسے چاہیے کہ جب بولے تو سچ بولے، اس کے پاس امانت رکھائے تو اسے (اسی طرح) ادا کرے اور جو اس کے پڑوسی ہوں، ان کے پڑوس کا حق اچھی طرح ادا کرے[۱]" ایک دوسری حدیث میں فرمایا کہ: بیوہ اور مسکین کے لیے تگ و دو کرنے والا اللہ کے راستے میں جہاد کرنے والے کے مانند ہے یا (راوی کا شک ہے) اس شب زندہ دار کی طرح جو تھکنے کا نام نہ لے یا اس روزہ دار کی طرح جو انتہائی کثرت سے نفلی روزے رکھے[۲]" مزید ارشاد ہوا: "کہ میں اور کسی یتیم کی کفالت کرنے والا جنت میں اس طرح ہوں گے۔ مثال میں آپ نے اپنے انگوٹھے اور شہادت کی انگلیوں کو ملا کر بتایا[۳]"

صدقہ و خیرات کے سلسلے میں ذہن عام طور پر اس سے آگے نہیں بڑھتا کہ آدمی اپنے مال کا ایک حصہ نکالے اور اسے کمزوروں اور محتاجوں پر خرچ کر دے۔ لیکن حدیث کے اندر حضور صلی اللہ وسلم نے اس کے بہت وسیع دائروں کی نشاندہی کی ہے اور ان کاموں کی ایک لمبی فہرست بتائی ہے جس پر اس عمل خیر کا اطلاق ہوتا ہے۔ جس سے پتہ چلتا ہے کہ اسلام کا دینداری کا تصور اپنے اندر کس قدر وسعت اور عموم رکھتا ہے۔ ایک حدیث میں فرمایا کہ: "ہر بھلائی کا کام ایک طرح کا صدقہ ہے۔ اور یہ بھی بھلائی کا کام ہے کہ تم اپنے بھائی سے خندہ پیشانی کے ساتھ ملو۔ اور اپنے ڈول کا پانی اپنے بھائی کے ڈول میں انڈیل دو[۴]" دوسرے موقعہ پر اس کی مزید تفصیل ارشاد فرمائی کہ: "تمہارا اپنے بھائی کے سامنے مسکرانا بھی صدقہ ہے۔ تمہارا بھلائی (معروف) کا حکم دینا اور برائی (منکر) سے منع کرنا صدقہ ہے۔ بھٹکے کی جگہ کسی شخص کو راستہ دکھانا صدقہ ہے۔ اسی طرح تمہارا اپنے ڈول کا پانی اپنے بھائی کے ڈول میں انڈیل دینا صدقہ ہے[۵]" دوسری حدیث میں فرمایا: "آدمی کا ایک بار "سبحان اللہ" کہنا صدقہ ہے، ایک بار اللہ اکبر کہنا صدقہ ہے۔ ایک بار "الحمد للہ" کہنا صدقہ ہے۔ ایک بار "لا الہ الا اللہ" کہنا صدقہ ہے۔ بھلائی (معروف) کا حکم دینا صدقہ ہے۔ برائی (منکر) سے منع کرنا صدقہ ہے۔ اسی طرح حلال طریقے سے آدمی کا جنسی خواہش پورا کرنا بھی صدقہ ہے[۶]" ایک اور موقعہ پر ارشاد فرمایا کہ: "جو مسلمان کوئی پودا لگاتا یا کوئی چیز بوتا ہے، پھر اس سے کوئی پرندہ، جانور یا انسان کھاتا ہے تو یہ چیز اس کے لئے صدقہ شمار ہوتی ہے[۷]"

---

[۱] حوالہ سابق

[۲] بخاری جلد ۲۔ کتاب الادب۔ باب الساعی علی المسکین، مسلم جلد ۲۔ کتاب الزہد۔ باب فضل الاحسان الی الارملۃ الخ

[۳] بخاری جلد ۱۔ کتاب الادب، باب فضل من یعول یتیما۔ نیز، مسند احمد: ۵/۲۵۰

[۴] ترمذی جلد ۲۔ ابواب البر والصلۃ، باب ماجاء فی طلاقۃ الوجہ وحسن البشر [۵] حوالہ سابق، باب ماجاء فی صنائع المعروف، قال الترمذی ہذا حدیث حسن غریب [۶] مسلم جلد ۱۔ کتاب بیان ان اسم الصدقۃ یقع علی کل نوع من المعروف۔ [۷] بخاری جلد ۱۔ ابواب الحرث والمزارعۃ، باب فضل الزرع والغرس، مسلم جلد ۲۔ کتاب المساقاۃ والزرع باب فضل الغرس والزرع۔

خدا اور بندگان خدا کے حقوق کے علاوہ تیسری چیز جس کے بغیر اسلام کے مطلوبہ تصور دینداری تکمیل نہیں ہوتی، جیسا کہ اشارہ کیا گیا، جہاد ہے۔ جس کا مطلب ہے کہ آدمی دین اور اس کے تقاضوں پر عمل پیرا ہونے کے ساتھ دنیا کے اندر اس کے غلبہ و نفاذ کے لیے کوشاں ہو۔ یہاں تک کہ پوری دنیا پر اسلام کا پھریرا لہرا جائے، اسلام نظامِ زندگی کی راہ کی رکاوٹوں کو ایک ایک کر کے ختم کر دیا جائے اور دنیا کے اندر باطل افکار و نظریات اور ان کے علمبرداروں کے لیے کوئی جگہ باقی نہ رہے۔ اس مقصد کے لیے بسا اوقات زبان اور قلم کا جہاد کافی ہوگا۔ لیکن ایک مرحلہ آئے جب تلوار کو نیام سے نکالنا پڑے گا۔ اور اسلام کا کلمہ بلند کرنے کی خاطر جان ہتھیلی پر رکھ کر میدانِ جنگ میں نکل آنا ہوگا۔ یعنی قتال اور جنگ، جس کے لیے عملاً نہیں تو ذہناً ہر مسلمان کو تیار رہنا چاہیے۔ جس شخص کے احساسات و جذبات اس کیفیت سے عاری ہوں اس کی زندگی ایمان و اسلام کی نہیں بلکہ نفاق اور بے دینی کی ہے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی مشہور حدیث ہے:

من مات ولم یغز ولم یحدث	جس کسی کو موت آئے اس حال میں کہ وہ (اللہ
بہ نفسہ مات علی شعبۃ	کے راستے میں) لڑے، نہ اس کے دل میں
من نفاق [1]	اس کا خیال آئے تو وہ نفاق کے کسی نہ کسی
	درجہ پر مرتا ہے۔

مسلمان کی زندگی میں اس کے بغیر ایسا خلا رہتا ہے جسے کسی دوسری صورت سے پُر نہیں کیا جا سکتا۔ دوسرے موقعہ پر فرمایا:

من لقی اللہ بغیر اثر من جہاد	جو کوئی اللہ سے ملے گا اس حال میں کہ اس
لقی اللہ وفیہ ثلمۃ [2]	کے اوپر (اللہ کے راستے میں) جہاد کا نشان نہ
	ہوگا تو وہ اللہ سے اس حال میں ملے گا کہ اس کے
	اندر ایک (بہت بڑا) خلا ہوگا۔

دینداری کا یہ راستہ کٹھن ہے اور اپنے ساتھ بڑے مسائل اور مشکلات رکھتا ہے۔ لیکن اسلام اسی دینی زندگی کا قائل ہے۔ ان مسائل سے کٹ کر بظاہر یکسو مذہبی زندگی اس کے لئے کسی صورت قابل قبول نہیں۔ حضرت ابو امامہؓ صحابی بیان کرتے ہیں کہ ایک مرتبہ ہم لوگ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے

---

[1] مسلم جلد ۲۔ کتاب الامارۃ، باب ذم من مات ولم یغز، الخ۔ نسائی جلد ۲۔ کتاب الجہاد، باب التشدید فی ترک الجہاد،

[2] ترمذی جلد ۱۔ ابواب فضائل الجہاد، باب بلا ترجمہ۔ ابن ماجہ، ابواب الجہاد، باب التغلیظ فی ترک الجہاد۔ قال الترمذی حدیث غریب

ساتھ کسی 'سریہ' میں نکلے سفر کے دوران قافلہ کے ایک شخص کا گزر کسی غار کے پاس سے ہوا جہاں اسے پانی کی سہولت نظر آئی خیال ہوا کہ کیوں نہ یہیں رہ پڑے پانی موجود ہی ہے۔ آس پاس میں ساگ سبزی بھی مل ہی جائے گی جس سے جسم و جان کا رشتہ قائم رکھنا مشکل نہ ہوگا۔ اور اس طرح دنیا کے جھمیلوں سے کٹ کر وہ پوری یکسوئی کے ساتھ خدا تعالیٰ کی طاعت و عبادت میں لگا رہے گا۔ اجازت لینے کے لیے وہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس آئے اور اپنے ارادے کی تفصیل بیان کی۔ اس کے جواب میں رسول خدا صلی اللہ علیہ وسلم نے جو کچھ فرمایا وہ 'اسلامی تصور مذہب' کا بہترین ترجمان ہے۔ اسلام کے اس آئینے کو ان لوگوں کو اپنے سامنے ضرور رکھنا چاہیے جو مذہب کو انسان کی پرائیویٹ زندگی کا معاملہ قرار دیتے ہوئے اسلام کو بھی اسی صف میں گھسیٹنا ضروری خیال کرتے ہیں۔ آپؐ نے فرمایا:

انی لم ابعث بالیہودیۃ ولا	مجھے یہودیت اور نصرانیت دے کر نہیں بھیجا گیا
بالنصرانیۃ ولکنی بعثت با	ہے بلکہ میں نرم حنیفیت دے کر بھیجا گیا ہوں۔ اس
لحنفیۃ السمحۃ والذی	ذات کی قسم جس کے قبضے میں میری جان ہے'
نفس محمد بیدہ لغدوۃ	خدا کے راستے میں (جہاد کے لیے) ایک صبح
او روحۃ فی سبیل اللہ خیر	یا شام کا نکلنا دنیا و مافیہا سے بہتر ہے۔ اور تم
من الدنیا ومافیہا ولمقام	میں کسی شخص کا (تھوڑی دیر کے لیے بھی) جنگ کی
احدکم فی الصف خیر	صفوں میں کھڑا ہونا نماز کے لیے ساٹھ سال
من صلاتہ ستین سنۃ[1]	کھڑے رہنے سے بہتر ہے۔

---

[1] مسند احمد: ۵/ ۲۶۶۔ نیز ملاحظہ ہو۔ ترمذی جلد ۱۔ ابواب فضائل الجہاد، باب بلا ترجمہ۔ الفاظ میں اختلاف ہے۔

مولانا ابوالحسن علی ندوی مدظلہ کی تازہ اہم تصنیف

دین اسلام اور اوّلین مسلمانوں کی دو متضاد تصویریں

(عقائد اہل سنت وعقائد فرقۂ اثنا عشریہ کا تقابلی مطالعہ)

سید المرسلین، خاتم النبیین (صلی اللہ علیہ وسلم) کے علوشان، بعثت عظمیٰ کے مقاصد و نتائج، انسان کی فطری صلاحیت و اصلاح پذیری کی رو سے، اور غیر جانبدار تاریخ کی شہادت کی روشنی میں کون سی تصویر (دعوتی و اصلاحی کام کرنے والوں کے لیے) حوصلہ افزا و ہمت آفریں اور ایک صاحب انصاف کے لیے قابل قبول اور مطابق واقعہ ہے؟ ــــ تاریخ کا حقیقت پسندانہ جائزہ اور خیر خواہ مخلص کے حامیوں کے لیے دعوت فکر ــــ معیاری و اعلیٰ کتابت، آفسٹ کی طباعت قیمت اردو ایڈیشن چھ روپے (عربی، انگریزی اور فارسی ایڈیشن زیر طبع) **مجلس تحقیقات ونشریات اسلام پوسٹ بکس ۱۱۹ - لکھنؤ**

خُلع اور اس کے احکام

سید جلال الدین عمری

'خلع' کے لغوی معنی ہیں کھینچنا اور نکالنا۔ اسی سے کہا جاتا ہے خَلَعَ النعلَ۔ جوتا اتارا خلع الثوب والرداء، کپڑا اور چادر اتاری۔ قرآن مجید نے میاں بیوی کے تعلق کو لباس سے تعبیر کیا ہے۔ فرمایا هُنَّ لِبَاسٌ لَّكُمْ وَاَنْتُمْ لِبَاسٌ لَّهُنَّ (البقرہ: ۱۸۷) یہ تعلق گویا معنوی لباس ہے۔ خلع کے ذریعہ میاں بیوی اسی لباس کو اتار کر ایک دوسرے سے الگ ہو جاتے ہیں۔ استعمال میں یہ فرق کیا گیا ہے کہ حسّی چیزوں کے الگ کرنے کو خَلع (بفتح خاء) اور ازدواجی رشتہ کے ایک خاص طریقہ سے منقطع ہونے کو خُلع (بضم خاء) کہا جاتا ہے[1]

اگر مرد عورت کو طلاق دے تو اس نے اسے جو مہر دیا ہے، چاہے وہ کتنی ہی بڑی رقم کیوں نہ ہو اسے واپس نہیں لے سکتا۔ (النساء: ۲۰)

لیکن خلع کی صورت میں مرد عورت سے مال لے کر اسے الگ کرتا ہے۔ ارشاد ہے۔

فَاِنْ خِفْتُمْ اَلَّا يُقِيْمَا حُدُوْدَ اللّٰهِ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا فِيْمَا افْتَدَتْ بِهٖ ؕ (البقرہ: ۲۲۹)

اگر تم لوگوں کو ڈر ہو کہ میاں بیوی حدود اللہ کو قائم نہ رکھ سکیں گے تو ان دونوں پر اس میں کوئی گناہ نہیں ہے کہ عورت بدلہ دے کر خود کو چھڑا لے۔

خلع کے جواز پر امت کا اجماع ہے۔ صرف ایک تابعی عبداللہ المزنی کہتے ہیں کہ یہ آیت منسوخ ہے۔ اس لئے کہ سورہ نساء میں میاں بیوی کی علیحدگی کی صورت میں عورت سے مہر واپس لینے سے منع کیا گیا ہے۔ اس کے کئی جواب دیے گئے ہیں۔

۱۔ سورۂ نساء کی جس آیت کا حوالہ دیا گیا ہے اس میں عورت سے زبردستی مہر واپس لینے سے منع کیا گیا ہے لیکن اگر وہ راضی خوشی سے

---

[1] ابن منظور: لسان العرب مادہ خلع

مہر واپس کرے تو اس کے لینے میں کوئی حرج نہیں ہے۔ قرآن نے صاف کہا ہے فَإِنْ طِبْنَ لَكُمْ عَنْ شَيْءٍ مِّنْهُ نَفْسًا فَكُلُوهُ هَنِيئًا مَّرِيئًا (النساء: ۴) یعنی عورت خوشی سے اپنا مہر شوہر کو دے تو وہ اس سے بے تکلف فائدہ اٹھا سکتا ہے[۱]

۲۔ دوسرے یہ کہ یہ دو الگ حکم ہیں ان میں سے ایک کے ناسخ اور دوسرے کے منسوخ ہونے کی کوئی دلیل نہیں ہے۔

۳۔ علاوہ ازیں صحیح احادیث سے خلع کا جواز ثابت ہے[۲]

علامہ ابن جریر طبری کہتے ہیں۔ اس رائے کے غلط ہونے کے لیے اتنی بات کافی ہے کہ صحابہ، تابعین اور بعد کے لوگوں کا خلع کے جواز پر اجماع ہے۔ پھر یہ کہ سورۂ نساء میں کہا گیا ہے کہ مرد عورت کو طلاق دے تو اس سے مہر نہ لے اور یہاں ایک دوسری بات کہی جا رہی ہے۔ وہ یہ کہ بیوی کی نفرت یا نافرمانی کی وجہ سے اگر یہ اندیشہ پیدا ہو جائے کہ میاں بیوی حدود اللہ کو قائم نہیں رکھ سکتے تو بیوی مال دے کر شوہر سے علیحدگی اختیار کر سکتی ہے۔ یہ دو مختلف صورتیں ہیں ان کے احکام بھی مختلف ہیں[۳]

خلع کے لئے عورت فدیہ دے گی

آیت میں 'افتدت' کا لفظ آیا ہے۔ اس کے معنی ہیں قیدی نے فدیہ دے کر قید سے آزادی حاصل کر لی۔ حدیث میں آتا ہے کہ عورت مرد کے پاس 'اسیر' ہوتی ہے۔ اس کا مطلب یہ نہیں ہے کہ اس پر قیدی کے احکام نافذ ہوتے ہیں۔ یہ تعبیر ہے اس بات کی کہ مرد اس کا قیم اور نگراں ہے اور معروف میں اس کے احکام کی بجا آوری اس کے لئے ضروری ہے۔ خلع میں عورت مال دے کر قید نکاح سے آزادی حاصل کرتی ہے اس لیے اسے فدیہ کہا گیا ہے۔ امام اکمل الدین بابرتی کہتے ہیں:۔

سمی اللہ تعالیٰ ما اعطتہ فداء	خلع میں عورت جو مال دیتی ہے اسے اللہ تعالیٰ
من فداہ من الاسر اذا استنقذہ	نے 'فداء' کہا ہے 'فداہ من الاسر'
لما ان النساء عوان عند	کا مطلب ہے اس نے اسے قید سے
الازواج بالحدیث وکان	نکال لیا۔ حدیث کی رو سے عورتیں

---

[۱] ابن رشد: بدایۃ المجتہد ۲/۷۳ [۲] تفصیل کے لیے ملاحظہ ہو فتح الباری ۹/۳۱۸ [۳] ابن جریر طبری ۴/۵۸۱ تحقیق محمود محمد شاکر مطبوعہ مصر۔ اس مسئلہ پر مزید بحث آگے آرہی ہے۔

المال الذی یعطی فی تخلیصهن فداء [1]	اپنے شوہروں کے پاس قید ہیں۔ لہٰذا وہ مال جو انھیں چھڑانے کے لیے دیا جاتا ہے وہ فدیہ ہے۔

آیت میں ایک بات یہ بھی کہی گئی ہے کہ خلع کے لیے عورت کے مال دینے اور مرد کے اسے قبول کرنے میں کوئی گناہ نہیں ہے۔ اس کو 'فلاجناح علیهما' کے الفاظ میں بیان کیا گیا ہے۔ زمخشری کہتے ہیں

فلاجناح علی الرجل فی ما اخذ ولا علی المرأة فی ما اعطت [2]	(خلع میں) مرد نے جو مال لیا ہے اس کے لینے میں اور عورت نے جو مال دیا ہے اس کے دینے میں کوئی گناہ نہیں ہے۔

علامہ رشید رضا مصری کہتے ہیں کہ اگر عورت خلع کا مطالبہ کرے تو مرد نے اسے جو مہر دیا ہے اسے وہ واپس لے سکتا ہے۔ اس میں کوئی قباحت یا گناہ نہیں ہے۔ اس لیے کہ اس میں اس کا کوئی قصور نہیں ہے۔ لہٰذا وہ بیوی کی جدائی کے ساتھ مال (مہر) کا نقصان بھی کیوں برداشت کرے۔ لیکن اس کے ساتھ قرآن یہ بھی کہتا ہے کہ اس اقدام میں عورت کے لیے بھی کوئی حرج نہیں ہے۔ بعض لوگوں کی سمجھ میں اس کی معنویت نہیں آئی ہے۔ حالانکہ اس میں معنویت ہے۔ عورت کا طلاق کا مطالبہ کرنا شرعاً بھی اور عام رواج میں بھی قابلِ مذمت سمجھا جاتا ہے۔ یہاں بتایا یہ گیا ہے کہ اگر عورت یہ سمجھتی ہے کہ وہ ازدواجی زندگی میں حدود اللہ پر قائم نہیں رہ سکتی تو مال دے کر شوہر سے علٰحدگی اختیار کر سکتی ہے۔ اس میں کوئی حرج یا گناہ نہیں ہے۔ [3]

خلع کی دو صورتیں

خلع کی دو شکلیں ہیں۔ ایک یہ کہ مرد کی طرف سے اس کی ابتدا ہو جیسے وہ یہ کہے کہ تم مجھے ایک ہزار روپیہ دو تو میں تمہیں خلع دے دوں گا۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ مرد نے خلع کے لیے مال کی شرط رکھی ہے [4]

---

[1] بابرتی العنایہ علی الہدایہ علی ہامش فتح القدیر ۳/۱۹۹ [2] زمخشری: الکشاف عن حقائق التنزیل ۱/۱۵۵ مطبوعہ کلکتہ۔ یہی بات الفاظ کے فرق کے ساتھ قاضی بیضاوی (انوار التنزیل سورہ 'بقرہ صفحہ ۱۵) ابن کثیر (تفسیر ۱/۲۷۲) اور ابوالسعود (علی ہامش الرازی) ۲/۱۴۹ نے بھی کہی ہے [3] رشید رضا: تفسیر المنار ۲/۳۸۹ [4] اسے فقہ میں تعلیق الطلاق بقبول المال کہا گیا ہے۔ درالمختار مع ردالمحتار ۲/۷۶۸

اس صورت میں —

۱۔ عورت اگر اس شرط کو مان لے تو طلاق ہوگی ورنہ نہیں ہوگی۔

۲۔ عورت کے اس شرط کو قبول کرنے سے پہلے مرد نہ تو اسے واپس لے سکتا ہے اور نہ عورت کو اس کے قبول کرنے ہی سے منع کر سکتا ہے۔

۳۔ مرد کو شرط خیار نہیں ہوگا یعنی وہ یہ نہیں کہہ سکتا کہ میں اتنی رقم پر خلع کرتا ہوں۔ لیکن مجھے تین دن کا اختیار رہے گا۔ اس دوران میں اسے ختم بھی کر سکتا ہوں۔

۴۔ جس مجلس میں مرد نے یہ شرط رکھی ہے اس مجلس کے ختم ہونے سے یہ شرط ختم نہیں ہو جائے گی۔ عورت اسے بعد میں بھی قبول کر سکتی ہے۔ یا یہ کہ اگر عورت اس مجلس میں نہیں ہے تو اس کی اطلاع ملنے پر بھی اسے منظور کر سکتی ہے۔

خلع کی دوسری شکل یہ ہے کہ عورت کی طرف سے اس کی ابتدا ہو۔ یہ گویا عورت کی طرف سے خلع کے لیے معاوضہ کی پیش کش ہوئی۔ اس صورت میں اوپر کے احکام بدل جائیں گے

۱۔ شوہر کے اس پیش کش کو قبول کرنے سے پہلے اسے وہ واپس لے سکتی ہے۔

۲۔ اسے شرط خیار حاصل ہوگا۔ اگر شوہر اس سے یہ کہے کہ میں اتنی رقم پر تم سے خلع کر رہا ہوں۔ تمہیں تین دن کا یا اس سے زیادہ کا اختیار ہے تو اگر وہ اس مدت میں اسے قبول کرلے تو خلع ہوگا ورنہ نہیں ہوگا۔

۳۔ جس مجلس میں عورت نے پیش کش کی ہے اسی مجلس میں اسے قبول کرنا ہوگا۔ ورنہ یہ پیش کش ختم ہو جائے گی۔

چونکہ خلع میں عورت معاوضہ دیتی ہے اس لیے اسے اچھی طرح معاوضہ کے بارے میں معلوم ہونا چاہیے اگر کوئی شخص عربی یا انگریزی میں عورت سے کہے کہ میں تم سے خلع کر رہا ہوں اور تم مہر واپس کر دو گی اور وہ ان زبانوں کو نہ جانتی ہو تو خلع نہیں ہوگا۔[1]

خلع کے اسباب اور ان کا حکم

خلع مختلف حالات میں اور مختلف اسباب سے ہو سکتا ہے۔

(۱) میاں بیوی دونوں ایک دوسرے کو ناپسند کرتے ہوں۔ (۲) شوہر بیوی کو چاہتا ہو لیکن بیوی شوہر کو

---

[1] رد المحتار علی الدر المختار ۲/۷۶۸ — ۷۶۹

نہ چاہتی ہو۔ (۳) شوہر بیوی کو ناپسند کرے لیکن بیوی شوہر کو پسند کرے (۴) دونوں کو ایک دوسرے سے کوئی معقول شکایت نہ ہو۔ ان سب صورتوں پر ہم الگ الگ غور کریں گے۔

اب پہلی صورت کو لیجئے۔ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے۔

فَاِنْ خِفْتُمْ اَلَّا يُقِيْمَا حُدُوْدَ اللّٰهِ	اگر تمہیں ڈر ہو کہ میاں بیوی حدود اللہ کو قائم
فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا فِيْمَا افْتَدَتْ	نہ رکھ سکیں گے تو ان دونوں پر اس فدیہ میں
بِهٖ	کوئی گناہ نہیں جسے دے کر عورت اپنے آپ
	کو چھڑا لے۔

ان الفاظ سے یہ استدلال کیا گیا ہے کہ خلع اسی وقت صحیح ہوگا جب کہ میاں بیوی دونوں کو یہ اندیشہ ہو کہ وہ ازدواجی زندگی میں حدود اللہ کو قائم نہیں رکھ سکتے۔ صرف کسی ایک کی رائے یا خوف اس میں کافی نہیں ہے۔ حضرت سعید بن مسیبؒ فرماتے ہیں۔

لا يحل الخلع حتىٰ يخافا ان	خلع اسی وقت جائز ہوگا جب کہ میاں بیوی
لا يقيما حدود الله فى العشرة	دونوں کو یہ اندیشہ ہو کہ وہ اپنی معاشرت میں
التى بينهما۔	اللہ کے حدود کو قائم نہیں رکھیں گے۔

یہی رائے تابعین میں عامر بن عبداللہ بن مسعودؒ اور قاسم بن محمدؒ کی ہے[۱]۔

علامہ ابن منذر بھی اسی رائے کے قائل ہیں۔ حافظ ابن حجرؒ کہتے ہیں کہ یہ رائے قرآن کی آیت کے مطابق ہے اور اس سلسلہ کی روایات کے بھی خلاف نہیں ہے[۲]۔

(۲) دوسری صورت یہ کہ شوہر کو تو بیوی سے نفرت نہ ہو لیکن بیوی اسے ناپسند کرتی ہو۔ اس صورت میں جمہور ائمہ و فقہاء نے اس بات کو جائز قرار دیا ہے کہ عورت مرد سے خلع حاصل کرے[۳]۔

---

[۱] تفسیر ابن جریر طبری طبع جدید ۴/۵۶۲ [۲] فتح الباری ۹/۳۲۳ [۳] امام ابن جریر طبری نے حضرت سعید بن مسیب وغیرہ کی رائے کی تائید کی ہے اور اسے صحیح قرار دیا ہے۔ لیکن اس کی جو توجیہ انھوں نے کی ہے اس سے دونوں رایوں کا فرق ختم ہو جاتا ہے۔ ان کے نزدیک عورت مرد کو ناپسند کرے تو اس سے خلع حاصل کر سکتی ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ اگر عورت مرد سے نفرت کرے تو فطری طور پر مرد بھی اس سے نفرت کرے گا اور عورت کے حقوق ادا کرنے میں اس سے کوتاہی ہوگی۔ (اس لئے اختلاف کو دونوں کی طرف منسوب کیا گیا ہے) جب ہی تو مسلمانوں کو یہ خوف لاحق ہوگا کہ دونوں اللہ تعالیٰ کے حدود کو قائم نہیں رکھ سکیں گے۔ اگر عملاً یہ

(بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر)

آیت کے بارے میں وہ کہتے ہیں کہ اس میں ایک عمومی صورت حال بیان ہوئی ہے۔ انھا جوت علی حکم الغالب[۱] مطلب یہ کہ اکثر و بیشتر میاں بیوی کے اختلاف ہی کی وجہ سے خلع کی نوبت آتی ہے، اس لیے فرمایا گیا ہے کہ ان میں اختلاف ہو تو خلع کر دینے میں کوئی حرج نہیں ہے۔ اس کا مطلب یہ نہیں ہے کہ میاں بیوی دونوں میں اختلاف ہو تو ہی خلع ہو سکتا ہے۔ عورت شوہر کو ناپسند کرے تو اس سے خلع نہیں حاصل کر سکتی[۲]

اس کی دوسری دلیل یہ ہے کہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے دور میں عورت کے شوہر کو ناپسند کرنے کی وجہ سے خلع ہوا ہے۔ حدیث میں آتا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ایک روز نماز فجر کے لئے حجرہ سے نکلے تو دیکھا کہ ایک عورت کھڑی ہے۔ آپ نے دریافت فرمایا کون ہے؟ انھوں نے عرض کیا میں حبیبہ بنت سہل ہوں[۳]۔ آپ نے فرمایا کہو کیا بات ہے؟ انھوں نے عرض کیا۔ میں ثابت بن قیس کے ساتھ نہیں رہ سکتی۔ مجھے ان کے دین و اخلاق پر تو کوئی اعتراض نہیں[۴] البتہ میں انھیں ناپسند کرتی ہوں[۵]۔ روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ بہت ہی خوبصورت اور ثابت بن قیس انتہائی بدشکل تھے۔ انھوں نے رسول اللہ صلی

(بقیہ گذشتہ حاشیہ) دونوں ایک دوسرے کے حقوق ادا نہ کر رہے ہوں تو اندیشہ کا سوال ہی نہیں پیدا ہوتا۔ اندیشہ اس چیز کا ہوتا ہے جو عملاً ابھی واقع نہ ہوئی ہو۔ مطلب یہ کہ قرآن یہ نہیں کہتا کہ میاں بیوی دونوں حدود اللہ توڑ دیں تب ان کے درمیان خلع ہو سکتا ہے بلکہ حدود اللہ کو قائم نہ رکھنے کا اندیشہ ہو تو خلع ہو سکتا ہے۔ یہ اندیشہ عورت کی نافرمانی سے پیدا ہوتا ہے تفسیر ابن جریر طبری ۴/۵۶۳ — ۵۶۴ [۱] فتح الباری ۹/۳۱۹ [۲] ہدایہ کی ایک عبارت سے بھی اسی قسم کا شبہ ہوتا ہے۔ اس کی شرح کرتے ہوئے علامہ ابن الہمام کہتے ہیں۔ ھذا الشرط خرج مخرج الغالب اذ الباعث علی الاختلاع غالبًا ذالك لانه شرط معتبر المفهوم - فتح القدیر ۳/۱۹۹ یعنی یہ کہ یہ شرط کہ میاں بیوی دونوں میں اختلاف ہو تو خلع ہو سکتا ہے اس لیے ہے کہ علیحدگی بالعموم دونوں کے اختلاف ہی کی وجہ سے ہوتی ہے۔ اس کا مطلب یہ نہیں ہے کہ یہ ایک لازمی شرط ہے۔ اس کے بغیر خلع نہ ہوگا۔

[۳] بعض روایات میں ان کا نام حبیبہ بنت سہل اور بعض میں جمیلہ بنت عبداللہ بن ابی آتا ہے۔

[۴] ابوداؤد، کتاب الطلاق، باب الخلع کی روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ ثابت بن قیس نے انھیں مارا تھا اور ان کے ہاتھ کی ہڈی ٹوٹ گئی تھی۔ اس کا مطلب یہ ہوگا کہ انھوں نے اس کے باوجود اپنے شوہر کی بدخلقی کی شکایت نہیں کی۔ حافظ ابن حجرؒ کہتے ہیں کہ یہ دراصل دو عورتوں کے واقعات ہیں۔ اس لیے کہ ان کی جو تفصیلات ملتی ہیں ان کے سیاق و سباق جدا ہیں اور دونوں صحیح روایات سے ثابت ہیں۔ فتح الباری ۹/۳۲۱ [۵] روایت کے الفاظ ہیں (بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر)

اللہ علیہ وسلم سے کہا کہ میں نے خیمہ کا پردہ ہٹایا تو دیکھا کہ وہ کچھ لوگوں کے ساتھ آرہے تھے۔ یہ ان سب میں سیاہ، سب سے پست قامت اور سب سے بدشکل تھے۔ آپ نے ان سے فرمایا کہ ثابت نے مہر میں جو باغ تمہیں دیا ہے، کیا تم اسے واپس کر دو گی؟ انھوں نے عرض کیا جی ہاں! میں اس کے لئے تیار ہوں۔ آپ نے ثابت بن قیس سے کہا باغ لے لو اور اسے طلاق دے دو۔[1]

اس پورے واقعہ میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت ثابت بن قیسؓ سے یہ نہیں دریافت فرمایا کہ وہ بھی اپنی بیوی کو ناپسند کرتے ہیں یا نہیں؟ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ شوہر اپنی بیوی سے محبت کرے یا نفرت کرے، بیوی اسے ناپسند کرتی ہے تو اس سے خلع حاصل کر سکتی ہے۔ اس حدیث کی شرح میں حافظ ابن حجر فرماتے ہیں۔

ان الشقاق اذا حصل من	اگر اختلاف صرف عورت کو ہو تو بھی خلع اور فدیہ
قبل المرأة فقط جاز الخلع	جائز ہے۔ اس کے لیے یہ شرط نہیں ہے کہ
والفدية ولا يتقيد ذالك	اختلاف دونوں ہی کو ایک ساتھ ہو۔ اس سے
بوجوده منهما جميعا وان	یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ خلع اس وقت مشروع
ذالك ليشرع اذا كرهت	ہے جب کہ عورت مرد کے ساتھ رہنا ناپسند
المرأة عشرة الرجل ولو	کرے چاہے مرد سے ناپسند نہ کرتا ہو یا اس
لم يكرههما ولم ير منها ما	سے کوئی ایسی حرکت اس نے نہ دیکھی ہو،
يقتضي فراقها[2]	جو اس سے علیحدگی کا تقاضا کرے۔

(بقیہ گزشتہ حاشیہ) ما اعتب علیہ فی خلق ولا دین ولکن اکرہ الکفر فی الاسلام۔ بخاری، کتاب الطلاق، باب الخلع (ان کے اخلاق اور دین میں کوئی عیب نہیں ہے۔ البتہ میں اسلام میں کفر کو ناپسند کرتی ہوں) اس کے دو معنی بیان کئے گئے ہیں۔ ایک یہ کہ میں کفر کو ناپسند کرتی ہوں لیکن اگر ہمارے درمیان جدائی نہ ہو تو ڈرتی ہے کہ ان سے علیحدگی کے لیے کہیں دین سے نہ پھر جاؤں۔ دوسرا مطلب یہ کہ انھوں نے شوہر کی نافرمانی کو کفر سے تعبیر کیا ہے۔ یعنی یہ کہ میں ان کے شرعی حقوق نہیں ادا کر سکوں گی۔ اس طرح اسلام کے اندر رہتے ہوئے شوہر کی نافرمانی کی مرتکب ہوں گی فتح الباری ۹/۳۲۲

[1] بخاری، کتاب الطلاق، باب الخلع۔ مع فتح الباری ۹/۳۲۱-۳۲۲۔ ابوداؤد، کتاب الطلاق۔ نسائی، کتاب الطلاق، ماجاء فی الخلع۔ ابن ماجہ، ابواب الطلاق، باب المختلعہ یأخذ ما اعطاہا۔ اس واقعہ کی بعض اور تفصیلات آگے آرہی ہیں۔

[2] فتح الباری ۹/۳۲۳

اسی بات کو امام شوکانی نے ان الفاظ میں کہا ہے۔

ان مجرد الشقاق من قبل المرأۃ کاف فی جواز الخلع [1]	خلع کے جائز ہونے کے لیے یہ بات کافی ہے کہ عورت کو شوہر سے اختلاف ہے۔

علامہ ابن قدامہ حنبلی کہتے ہیں

ان المرأۃ اذا کرھت زوجھا لخلقہ اوخلقہ اودینہ او کبرہ اوضعفہ او نحو ذالک وخشیت ان لا تؤدی حق اللہ فی طاعتہ جاز لہ ان تخالعہ بعوض تفتدی بہ نفسھا منہ [2]	اگر عورت اپنے شوہر کو اس کی جسمانی خرابی یا اس کے دین و اخلاق یا اس کے بڑھاپے یا اس کے ضعف اور کم زوری یا اسی نوعیت کے کسی دوسرے سبب سے ناپسند کرے اور اسے یہ ڈر ہو کہ اللہ تعالیٰ نے شوہر کی اطاعت کا جو حق اس پر عائد کیا ہے اسے وہ ادا نہیں کر سکے گی تو معاوضہ دے کر اپنے آپ کو اس سے آزاد کرا لینا (خلع حاصل کر لینا) اس کے لیے جائز ہے۔

(۳) تیسری صورت یہ ہے کہ عورت تو شوہر کو چاہتی ہو لیکن شوہر کسی وجہ سے عورت کو ناپسند کرے اس صورت میں اس کے سامنے طلاق کا راستہ کھلا ہے۔ طلاق میں وہ مہر واپس نہیں لے سکتا [3] اس صورتِ حال میں اس کا بھی امکان ہے کہ وہ بجائے طلاق دینے کے عورت کو خلع لینے پر مجبور کرے۔ تاکہ اس سے مالی فائدہ اٹھا سکے۔ یہ ایک غلط اور ناجائز رویہ ہے۔ اس پر ہم آگے چل کر بحث کریں گے۔

(۴) چوتھی صورت یہ کہ میاں بیوی دونوں میں سے کسی کو بھی دوسرے سے شکایت نہ ہو اس کے باوجود وہ علیحدگی اختیار کر لیں۔ یہ بہت ہی غیر اخلاقی اور ناشائستہ رویہ ہے۔ اسلام نے اس بات کو سخت ناپسند کیا ہے کہ مرد بلا وجہ بیوی کو طلاق دے۔ اسی طرح اس نے اس عورت کو بھی سخت وعید سنائی ہے جو محض کسی دوسرے شخص سے جنسی لذت حاصل کرنے کے لیے اپنے شوہر سے خلع حاصل کرے۔ حضرت ثوبانؓ کی روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا۔

---

[1] نیل الاوطار: ۶/۳۶، ۳۷ [2] ابن قدامہ: المغنی ۷/۵۱ [3] تفصیل کے لیے ملاحظہ ہو۔ راقم کا مضمون 'طلاق کا مسئلہ' مطبوعہ تحقیقات اسلامی اکتوبر دسمبر ۸۴ء

ایما امرأۃ سألت زوجہا طلاقا فی غیر ما بأس فحرام علیہا رائحۃ الجنۃ[1]

جو عورت بغیر کسی مجبوری کے شوہر سے طلاق کا مطالبہ کرے تو اس پر جنت کی خوشبو (بھی) حرام ہے۔

حضرت ابوہریرہؓ روایت کرتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا۔

المنتزعات والمختلعات ھن المنافقات[2]

اپنے شوہروں سے زبردستی الگ ہوجانے والی اور خلع حاصل کرنے والی عورتیں ہی منافق ہیں۔

ثابت بن قیس کی بیوی کے واقعہ سے خلع کا جواز نکلتا ہے اور ان حدیثوں سے اس کی حرمت ظاہر ہوتی ہے۔ حافظ ابن حجر فرماتے ہیں کہ ان کے درمیان اس طرح تطبیق دی جاسکتی ہے کہ خلع اس وقت جائز ہے جب کہ اس کے لیے کوئی (معقول) سبب ہو، بغیر کسی سبب کے یہ ناجائز ہے[3]

خلع میں کیا چیز فدیہ بن سکتی ہے؟

امام ابوحنیفہ اور امام شافعی فرماتے ہیں کہ خلع میں جو چیز عورت فدیہ کے طور پر دے گی اسے معلوم اور متعین ہونا چاہیے۔ امام مالک کے نزدیک غیر متعین چیز بھی خلع کا بدل بن سکتی ہے مثلاً باغ کی جو فصل ابھی تیار نہیں ہوئی ہے اس کے عوض خلع حاصل کرنا۔

جو چیزیں حلال نہیں ہیں جیسے شراب اور سور وغیرہ اگر وہ خلع میں عوض کے طور پر طے ہوجائیں تو ایک مسلمان کے نزدیک ان کی کوئی قیمت نہیں ہے اس لیے احناف اور امام مالکؒ فرماتے ہیں کہ مرد عوض کا مستحق نہیں ہوگا۔ امام شافعی کی رائے یہ ہے کہ اس صورت میں عورت مہر مثل دے گی۔ اس کے ساتھ

---

[1] مشکوٰۃ، کتاب النکاح، باب الخلع والطلاق بحوالہ احمد، ترمذی، ابوداؤد، ابن ماجہ، دارمی

[2] نسائی، کتاب الطلاق، باب ماجاء فی الخلع، مسند احمد ۲/۴۱۴

[3] فتح الباری ۹/۳۲۴-۳۲۵۔ یہی بات امام شوکانی نے ان الفاظ میں کہی ہے۔ واحادیث الباب قاضیۃ بانہ یجوز الخلع اذا کان ثم سبب یقتضیہ فیجمع بینہا وبین الاحادیث القاضیۃ بالتحریم بحملہا علی ما اذا لم یکن ثم سبب یقتضیہ
نیل الاوطار ۷/۴۱

اس پر ان سب کا اتفاق ہے کہ اس صورت میں طلاق بہرحال واقع ہو جائے گی۔[۱]

خلع کے لئے کتنا فدیہ لیا جا سکتا ہے؟

ایک سوال یہ ہے کہ خلع کی صورت میں مرد کتنا فدیہ عورت سے لے سکتا ہے؟ اس کا ایک جواب یہ دیا گیا ہے کہ مرد عورت سے صرف مہر واپس لے سکتا ہے۔ اس سے زیادہ کوئی چیز لینا اس کے لیے جائز نہیں ہے۔ امام اوزاعی کہتے ہیں کہ عمرو بن شعیب، عطاء بن ابی رباح اور امام زہری کی رائے یہ ہے کہ جو شخص بیوی کو ناپسند کرے وہ خلع کی صورت میں صرف اس سے وہ مہر واپس لے جو اس نے اسے دیا ہے۔

حکم بن عتیبہ اور معمر کہتے ہیں کہ حضرت علیؓ فرماتے تھے۔ لا یاخذ من المختلعۃ فوق ما اعطاھا (آدمی عورت سے خلع کرے تو جو مہر اسے دیا ہے اس سے زیادہ اس سے نہ لے)

حضرت حسن بصری سے سوال کیا گیا کہ ایک شخص نے دو سو درہم بیوی کا مہر مقرر کیا۔ کیا وہ خلع کے وقت اس سے چار سو درہم لے سکتا ہے؟ انھوں نے جواب دیا خدا کی قسم یہ صحیح نہیں ہے کہ وہ مہر سے زیادہ رقم اس سے لے۔

حضرت طاؤس کہتے ہیں کہ آدمی نے مہر میں جو دیا ہے خلع میں اس سے زیادہ لینا اس کے لیے حلال نہیں ہے۔[۲]

اس کی ایک دلیل اس آیت کا سیاق و سباق ہے جس میں خلع کا بیان ہے۔ اس میں پہلے یہ کہا گیا ہے کہ عورت کو طلاق دی جائے تو اس سے مہر واپس نہ لیا جائے۔ اس کے بعد خلع کا ذکر ہے۔ اس میں عورت سے کچھ لینے کی اجازت ہے۔ جب اوپر مہر کا ذکر ہوا ہے تو خلع میں بھی اسی کا ذکر ہو سکتا ہے۔ اس کا مطلب یہ ہوا کہ طلاق میں مہر نہیں لینا چاہیے البتہ خلع میں لیا جا سکتا ہے۔

دوسری دلیل حدیث ہے۔ ثابت بن قیسؓ کی بیوی نے اپنے شوہر سے جب الگ ہونا چاہا تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ثابت بن قیسؓ سے فرمایا ان یاخذ منھا حدیقتہ ولا یزداد[۳] (جو باغ انھوں نے مہر میں بیوی کو دیا ہے وہ ان سے واپس لے لیں۔ اس سے زیادہ نہیں)

ایک اور روایت میں ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ثابت بن قیس کی بیوی سے پوچھا

---

[۱] ابن رشد: بدایۃ المجتہد ۲/۷۳-۷۴ [۲] یہ تمام اقوال تفسیر ابن جریر طبری ۴/۵۷۳-۵۷۵ سے لئے گئے ہیں۔ [۳] ابن ماجہ، ابواب الطلاق، باب المختلعۃ یاخذ ما اعطاھا السنن الکبری: ۷/۳۱۳

کہ ثابت نے جو باغ تمہیں دیا ہے کیا تم اسے واپس کر دو گی؟ انھوں نے عرض کیا 'نعم وزیادۃ' ہاں! اس سے کچھ زیادہ بھی۔ آپ نے فرمایا۔ 'اما الزیادۃ فلا ولکن حدیقتہ' (زیادہ تو نہیں البتہ ان کا باغ لوٹا دو) چنانچہ ثابتؓ نے اپنا باغ لے لیا اور انھیں الگ کر دیا[1]۔

اس سے یہ استدلال کیا گیا ہے کہ خلع میں مہر سے زیادہ لینا صحیح نہیں ہے۔

لیکن جمہور کے نزدیک خلع کا معاوضہ میاں بیوی کی باہم رضامندی سے طے ہوتا ہے۔ اس کی کوئی حد نہیں متعین کی جا سکتی۔ یہ مہر سے کم بھی ہو سکتا ہے اور زیادہ بھی۔ امام خطابی کہتے ہیں۔

ذھب اکثر الفقھاء الی ان ذلک جائز علی ما تراضیا علیہ قل ذلک او کثر[2]	اکثر فقہاء اس طرف گئے ہیں کہ خلع میں میاں بیوی دونوں جتنے مال پر بھی راضی ہو جائیں جائز ہے۔ چاہے وہ کم ہو یا زیادہ۔

یہی بات ابن بطال نے اس طرح کہی ہے۔

ذھب الجمھور الی انہ یجوز للرجل ان یاخذ فی الخلع اکثر مما اعطاھا[3]	جمہور کی رائے یہ ہے کہ آدمی نے عورت کو جو دیا ہے خلع میں وہ اس سے زیادہ لے سکتا ہے۔

اس کی ایک دلیل قرآن مجید کے وہ الفاظ ہیں جن میں خلع کا حکم بیان ہوا ہے۔

فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا فِيمَا افْتَدَتْ بِهِ۔	ان دونوں پر اس فدیہ میں کوئی گناہ نہیں جسے دے کر عورت اپنے آپ کو چھڑا لے۔

یہ الفاظ عام ہیں۔ ان سے صاف ظاہر ہوتا ہے کہ عورت اپنے پاس سے جو چاہے دے کر خلع حاصل کر سکتی ہے۔ اسے مہر کی مقدار کے ساتھ خاص کرنے کی کوئی وجہ نہیں ہے[4]۔

---

[1] دارقطنی مع التعلیق المغنی ص۳۹۶، ۳۹۷ مطبوعہ ہند۔ بیہقی: السنن الکبری ۷/۳۱۴ [2] معالم السنن ۳/۲۵۵
[3] فتح الباری ۹/۳۱۹ [4] تفسیر ابن جریر طبری ۴/۵۷۵۔ بعض لوگوں نے اس کی تشریح ہی مہر سے کی ہے۔ یہ صحیح نہیں ہے۔ ابو جعفر کہتے ہیں ربیع اس بات کو صحیح نہیں سمجھتے تھے کہ شوہر نے بیوی کو جو مہر دیا ہے خلع میں اس سے زیادہ لے۔ اور فی ما افتدت بہ (من المھر) پڑھا کرتے تھے۔ طبری ۴/۵۷۳ امام ابن جریر طبری کہتے ہیں۔ مصحف میں جو لفظ نہیں ہے یہ اس میں اضافہ ہے اس لیے ناقابل قبول ہے ۴/۵۸۳۔ اسماعیل قاضی کہتے ہیں ادعیٰ بعضھم ان المراد بقولہ فی ما افتدت بہ ای بالصداق وھو مردود لانہ لم یقید فی الآیۃ بذالک فتح الباری ۹/۳۲۴ یعنی بعض لوگوں نے فی ما افتدت بہ کی تشریح مہر سے کی ہے۔ لیکن یہ قابل رد ہے۔ اس لیے کہ آیت میں ایسی کوئی قید نہیں ہے۔

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ثابت بن قیسؓ سے فرمایا تھا کہ وہ بیوی سے صرف وہ باغ واپس لیں جو انھوں نے مہر میں دیا تھا۔ اس سے زیادہ نہ لیں۔ اس سے بھی یہ استدلال کیا گیا تھا کہ خلع میں مہر سے زیادہ لینا صحیح نہیں ہے۔ لیکن حافظ ابن حجرؒ فرماتے ہیں کہ اس حدیث سے یہ نہیں ثابت ہوتا کہ خلع کے لیے یہ کوئی شرط ہے کہ آدمی مہر سے زیادہ کچھ نہ لے۔ اس لئے کہ یہ امکان بھی ہے کہ یہ بات آپ نے عورت کی ہمدردی میں کہی ہو۔[1]

صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کے فیصلے بھی جمہور کی رائے کی تائید کرتے ہیں۔ امام بخاری فرماتے ہیں۔ اجاز عثمان الخلع دون عقاص راسها[2] (حضرت عثمانؓ نے اس بات کو جائز قرار دیا ہے کہ عورت کے موباف کے علاوہ سب کچھ لے کر اسے خلع دے)

اس میں جس واقعہ کی طرف اشارہ ہے وہ یہ ہے۔

ربیع بنت معوذ کہتی ہیں، میرے تعلقات شوہر سے اچھے نہیں تھے۔ ان سے مجھے اور مجھے ان سے تکلیف پہونچتی تھی۔ ایک روز میرے اور ان کے درمیان تند و تیز بات چیت ہوگئی۔ میں نے کہا۔ میرے پاس جو کچھ ہے وہ سب میں تمہیں دینے کے لیے تیار ہوں اگر تم مجھے جدا کردو۔ انھوں نے کہا یہ شرط منظور ہے۔ یہ حضرت عثمانؓ کے آخری دور کا واقعہ ہے جب کہ دشمنوں نے انھیں محصور کر رکھا تھا۔ ان کے سامنے جب یہ معاملہ رکھا گیا تو انھوں نے فرمایا کہ شرط کا پورا کرنا ضروری ہے۔ میرے شوہر سے فرمایا۔ خذ منها متاعها کلها حتی عقاصها[3] (اس سے اس کا سب کچھ حتیٰ کہ اس کی موباف تک لے لو) چنانچہ میں نے اپنا پورا مال و متاع دے کر ان سے جدائی حاصل کی۔[4]

ایک عورت نے اپنے شوہر کی حضرت عمرؓ سے شکایت کی۔ آپ نے اسے سمجھایا لیکن اس نے نہیں مانا۔ آپ نے اسے تین دن (بعض روایات کے مطابق ایک دن) ایک گندے مکان میں بند رکھا۔ اس کے بعد اس سے حال پوچھا تو اس نے عرض کیا کہ اگر زندگی میں کبھی راحت ملی ہے تو بس یہی تین دن ہیں آپ نے اس کے شوہر سے کہا۔ اخلعها ولو من قرطها[5] (اس کے پاس کچھ نہ ہو تو اس کی بالیاں ہی لے کر

---

[1] فتح الباری ۹/۳۲۴ [2] بخاری، کتاب الطلاق، باب الخلع [3] یہ بیہقی کے الفاظ ہیں اوپر بخاری کے جو الفاظ نقل ہوئے ہیں وہ اس سے کسی قدر مختلف ہیں۔

[4] بیہقی، السنن الکبری ۷/۳۱۵۔ تفسیر ابن جریر ۲/۵۷۸۔ فتح الباری ۹/۳۱۹ [5] اس جملہ کا مطلب قتادہ یہ بیان کرتے ہیں۔ یعنی بما لها کله زمخشری، الکشاف ۱/۱۵۵ (اس کا پورا مال لے کر اسے خلع دے دو)

اسے الگ کردو[1]

حضرت علیؓ کی یہ رائے اوپر گزر چکی ہے کہ آدمی خلع میں مہر سے زیادہ نہ لے۔ ابن قدامہ حنبلی کہتے ہیں کہ یہ ثابت نہیں ہے۔ اس کی سند منقطع ہے[2]۔

روایت ہے کہ صفیہ بنت ابوعبید کی لونڈی نے اپنا سب کچھ دے کر شوہر سے خلع حاصل کیا حضرت عبداللہ بن عمرؓ کو اس کا علم ہوا تو اسے انھوں نے ناپسند نہیں کیا[3]۔

خلع میں مہر سے زیادہ فدیہ لینا ناپسندیدہ ہے

اس کے ساتھ فقہا اس پر متفق نظر آتے ہیں کہ خلع میں پورا پورا مہر یا اس سے زیادہ رقم لینا ناپسندیدہ ہے۔ حضرت سعید بن مسیبؒ کہتے ہیں کہ میں اسے پسند نہیں کرتا کہ آدمی نے جو مہر دیا ہے خلع میں اس سے زیادہ عورت سے لے۔ اسے اس کے پاس کچھ چھوڑ بھی دینا چاہیے تاکہ وہ زندگی گزار سکے[4]

ایک اور روایت میں ہے کہ انھوں نے فرمایا کہ ——— مجھے یہ بات پسند نہیں کہ آدمی نے جو مہر دیا ہے خلع میں وہ عورت سے لے لے۔ اسے کچھ چھوڑ بھی دینا چاہیے[5]

امام شعبی اس بات کو ناپسند کرتے تھے کہ آدمی خلع میں عورت سے مہر سے زیادہ مال لے وہ کہتے تھے کہ اسے مہر سے کم لینا چاہیے[6]

ابن جریر طبری کہتے ہیں کہ اگر عورت اپنا پورا مال دے کر خلع حاصل کرے تو بھی جائز ہے۔ اس لیے کہ اللہ تعالیٰ نے اس معاملے میں کوئی ایسی حد نہیں مقرر کی ہے جس سے تجاوز کرنا جائز ہو۔ البتہ میں اسے پسند کرتا ہوں، واجب نہیں قرار دیتا کہ اگر آدمی کو یہ معلوم ہو کہ عورت کسی معصیت کی خاطر خلع نہیں حاصل کر رہی ہے بلکہ اس وجہ سے خلع حاصل کر رہی ہے کہ وہ شوہر کے حقوق ادا نہیں کر سکتی تو بغیر مال لیے اسے جدا کر دے۔ لیکن بخل کی وجہ سے اس کے لیے طبیعت آمادہ نہ ہو تو جو مہر دیا ہے وہ پورا کا پورا نہ وصول کرے بلکہ اس سے کچھ کم ہی پر قناعت کرے[7]۔

امام مالک فرماتے ہیں۔

---

[1] بیہقی: السنن الکبری ۷/۳۱۵ ابن جریر ۴/۵۷۶ [2] المغنی ۷/۵۳ [3] موطا امام مالک کتاب الطلاق باب ماجا، فی الخلع۔ صفیہ بنت ابوعبید حضرت عبداللہ بن عمرؓ کی بیوی تھیں [4] تفسیر ابن جریر طبری ۴/
[5] فتح الباری ۹/۳۲۴ [6] ابن جریر طبری ۴ [7] تفسیر ابن جریر طبری ۴/۵۸۰ — ۵۸۱

لم ار احدا ممن یقتدی بہ یمنع ذلک لکنہ لیس بمکارم الاخلاق[1]

سلف میں جن کی اقتدا کی جاتی ہے ان میں سے کسی کو میں نے اس سے منع کرتے نہیں دیکھا لیکن یہ اعلیٰ اخلاق نہیں ہے۔

ابن قدامہ حنبلی کہتے ہیں کہ مرد نے جو مہر دیا ہے خلع میں عورت سے اس سے زیادہ لینا ناپسندیدہ ہے۔ لیکن زیادہ لے تو کراہت کے ساتھ جائز ہے۔ اس کی دلیل وہ یہ دیتے ہیں کہ آیت سے مہر سے زیادہ لینے کا جواز نکلتا ہے لیکن ثابت بن قیس کی بیوی کے واقعہ سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ پسندیدہ نہیں ہے۔ اس کی تائید حضرت عطاء بن ابی رباحؒ کی ایک روایت سے بھی ہوتی ہے۔ وہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے نقل کرتے ہیں کہ آپؐ نے فرمایا۔

لا یاخذ من المختلعۃ اکثر مما اعطاھا[2]

جو عورت خلع حاصل کرے اسے جو دیا ہے اس سے زیادہ نہ لے

فقہ حنفی میں شوہر کے 'نشوز' اور بیوی کے 'نشوز' میں فرق کیا گیا ہے۔ اگر شوہر کو بیوی سے نفرت ہو یا اس کی زیادتی ہو تو اسے بیوی سے کسی قسم کا معاوضہ لے کر خلع کرنا مکروہ ہے۔ لیکن اگر عورت نافرمان ہے اور شوہر کو ناپسند کرتی ہے تو شوہر نے جو مہر دیا ہے وہ واپس لے کر خلع کر سکتا ہے۔ اس صورت میں بھی مہر سے زیادہ لینا مکروہ ہے۔ اس لیے کہ حبیبہ بنت سہل اپنے شوہر کو ناپسند کرتی تھیں اس کے باوجود رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے انھیں مہر سے زیادہ لینے سے منع فرمایا۔ لیکن ان دونوں صورتوں میں مرد عورت سے زیادہ معاوضہ لے کر خلع کرے تو قانوناً جائز ہوگا۔ اس لئے کہ قرآن سے دو باتیں معلوم ہوتی ہیں۔ ایک یہ کہ زیادہ لینا جائز ہے، حرام نہیں ہے۔ دوسرے یہ کہ اس میں کراہت بھی نہیں ہے۔ لیکن حدیث بتاتی ہے کہ اس میں کراہت ہے۔ کراہت کو ماننے کے باوجود جواز بہر حال باقی رہتا ہے۔[3]

خلع تفریق ہے یا طلاق

فقہاء کے درمیان اس میں اختلاف ہے کہ خلع سے طلاق ہوتی ہے یا یہ فسخ نکاح ہے؟ حضرت

---

[1] فتح الباری ۹/۳۱۹ [2] المغنی ۷/۵۳ روایت کے لیے ملاحظہ ہو بیہقی ۷/۳۱۴

[3] جامع صغیر میں ہے کہ اگر عورت نافرمان ہے اور شوہر سے نفرت کرتی ہے تو مہر سے زیادہ معاوضہ لے کر خلع کرنے میں کوئی کراہت بھی نہیں ہے۔ اس لیے کہ جب میاں بیوی ایک دوسرے سے نفرت کریں تو زیادہ معاوضہ لے کر

(بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر)

عبداللہ بن عباسؓ فرماتے

الخلع تفریق ولیس بطلاق[۱] خلع تفریق ہے، طلاق نہیں ہے۔

حضرت عبداللہ بن عباسؓ کی دلیل خلع سے متعلق حکم کا سیاق وسباق ہے۔ پہلے کہا گیا الطلاق مرتان، یعنی طلاق (رجعی) دو مرتبہ ہے۔ اس کے بعد خلع کا حکم ہے۔ پھر تیسری طلاق یا طلاق بائنہ کا ذکر کیا گیا ہے جس کے بعد عورت شوہر کے لیے صرف اسی وقت حلال ہو سکتی ہے جب کہ کسی دوسرے شخص سے اس کا نکاح ہو کر اس سے علیحدگی ہو جائے۔ (بقرہ آیت نمبر ۲۲۹) اگر خلع کو بھی طلاق مان لیا جائے تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ چوتھی طلاق طلاق بائنہ ہوگی۔ حالانکہ یہ صحیح نہیں ہے[۲]

تابعین میں طاؤس اور عکرمہ کی یہی رائے ہے۔ امام احمد، اسحاق بن راہویہ اور ابو ثور کا بھی یہی مسلک ہے۔ امام شافعی کا بھی ایک قول اس کی تائید میں ہے[۳]

علامہ خطابی کہتے ہیں کہ اس کی تائید حبیبہ بنت سہل کے اس واقعہ سے بھی ہوتی ہے جو اس سے پہلے گزر چکا ہے۔ روایت میں آتا ہے فاخذ منها وجلست فی اهلها[۴] یعنی اپنا باغ ان سے واپس لے لیا اور وہ گھر بیٹھ گئیں۔

یہ طریقہ طلاق کا نہیں فسخ نکاح کا ہے۔ اگر یہ طلاق ہوتی تو شرائط طلاق پورے کئے جاتے۔ جس

(بقیہ گذشتہ حاشیہ) خلع کرنا جائز ہے تو صرف بیوی شوہر سے نفرت کرے تو بدرجہ اولیٰ اسے جائز ہونا چاہیے۔ ہدایہ مع عنایہ و فتح القدیر ۳/۲۰۳—۲۰۴ ان دونوں رایوں میں اس طرح تطبیق دی گئی ہے کہ اگر عورت کی طرف سے نشوز ہے تو خلع میں مہر سے زیادہ معاوضہ لینا مکروہ تحریمی نہیں مکروہ تنزیہی یا خلاف اولیٰ ہے۔ اس صورت میں اس سے کوئی فرق نہیں پڑتا کہ مرد بھی اس سے نفرت کرتا ہے یا نہیں؛ ملاحظہ ہو۔ رد المحتار علی الدر المختار ۲/۷۷۲ [۱] رواہ احمد واسنادہ صحیح تلخیص الحبیر ص۳۱۶

[۲] بیہقی: السنن الکبریٰ ۷/۳۱۶ خطابی: معالم السنن ۳/۲۵۵ حضرت عبداللہ بن عباسؓ نے ثابت بن قیس کی بیوی کا جو واقعہ بیان کیا ہے اس سے معلوم ہوتا ہے کہ خلع دراصل طلاق ہے اس لیے بعض لوگوں نے کہا ہے کہ حضرت عبداللہ بن عباسؓ کی رائے پر نہیں بلکہ روایت پر عمل کیا جائے گا۔ علامہ ابن عبدالبر کہتے ہیں کہ حضرت عبداللہ بن عباس کے تلامذہ میں سے صرف طاؤس نے ان کی یہ رائے نقل کی ہے۔ اس لیے اسے شاذ سمجھنا چاہیے۔ حافظ ابن حجر فرماتے ہیں کہ طاؤس ثقہ اور قابل اعتماد ہیں۔ لہٰذا ان کی روایت کو اس طرح رد نہیں کیا جا سکتا۔ پھر یہ کہ جن علماء نے بھی اس اختلافی مسئلہ کا ذکر کیا ہے انھوں نے حضرت ابن عباسؓ کی یہی رائے نقل کی ہے کہ خلع فسخ نکاح ہے۔ البتہ قاضی اسمٰعیل کی ایک روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ طاؤس کے علاوہ کسی نے ان کی طرف یہ رائے منسوب نہیں کی ہے۔ فتح الباری ۹/۳۴۹ [۳] خطابی: معالم السنن ۳/۲۵۵

[۴] ابو داؤد، کتاب الطلاق، باب الخلع

طرح حالتِ طہر میں اور بیوی سے ہم بستری کئے بغیر طلاق دی جاتی ہے اسی طرح خلع بھی ہوتا۔ طلاق شوہر کی مرضی سے ہوتی ہے۔ لیکن یہاں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ثابت بن قیس سے یہ نہیں دریافت فرمایا کہ وہ بھی بیوی کو علٰحدہ کرنا چاہتے ہیں یا نہیں؟ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ فسخ نکاح ہے طلاق نہیں ہے۔[۱]

اسی طرح حضرت عبداللہ بن عباس فرماتے ہیں۔

ان امراۃ ثابت بن قیس اختلعت	ثابت بن قیس کی بیوی نے ان سے خلع حاصل کیا
منہ فجعل النبی صلی اللہ علیہ	تو نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کی عدت ایک
وسلم عدتہا حیضۃ	حیض رکھی۔

امام خطابی فرماتے ہیں یہ بڑی مضبوط دلیل ہے اس بات کی کہ خلع طلاق نہیں بلکہ فسخ نکاح ہے اس لئے کہ طلاق کی عدت قرآن مجید نے تین حیض رکھی ہے۔ ایک حیض نہیں ہے۔[۲]

امام ابن تیمیہؒ نے بھی اس کی پرزور تائید کی ہے۔ فرماتے ہیں ھذا ھو الثابت عن الصحابۃ یہی صحابہ کرام سے ثابت ہے۔[۳]

لیکن جمہور کے نزدیک خلع طلاق ہے۔ فقہاء احناف، حضرت سفیان ثوری، امام مالک اور امام اوزاعی اسی کے قائل ہیں۔ امام شافعی سے دونوں طرح کے اقوال ملتے ہیں لیکن راجح قول یہی ہے کہ خلع طلاق ہے۔ یہی رائے تابعین میں حسن بصریؒ، ابراہیم نخعیؒ، عطاءؒ، سعید بن مسیبؒ، قاضی شریح اور مجاہدؒ کی ہے۔[۴]

خلع کے فسخ نکاح ہونے پر آیت سے جو استدلال کیا گیا ہے اس کا جمہور نے یہ جواب دیا ہے کہ خلع طلاق ہی کی ایک قسم ہے۔ طلاق کا مطلب ہے شوہر کا اپنے اختیار اور مرضی سے بیوی کو جدا کرنا۔ خلع میں یہی اقدام وہ معاوضہ لے کر کرتا ہے۔ اس طرح خلع کا ذکر طلاق کی تفصیلات کے بیچ میں اس لیے آیا ہے کہ طلاق کبھی بغیر عوض کے ہوتی ہے اور کبھی عوض کے ساتھ۔ جو طلاق بالعوض ہو اسی کو خلع کہا جاتا ہے۔[۵]

علامہ ابن ہمام کے نزدیک اس سے بہتر توجیہ یہ ہے کہ آیت سے صرف اتنا معلوم ہوتا ہے کہ عورت

---

[۱] معالم السنن ۳/۲۵۴ [۲] معالم السنن ۳/۲۵۵-۲۵۶ [۳] فتاوی ابن تیمیہ طبع جدید ۳۳/۱۰ [۴] معالم السنن ۳/۲۵۴-۲۵۵ [۵] قاضی بیضاوی کہتے ہیں والاظہر انہ طلاق لانہ فرقۃ باختیار الزوج فہو کالطلاق بالعوض، فان طلقہا متعلق بقولہ الطلاق مرتان تفسیر لقولہ او تسریح باحسان اعترض بینہما ذکر الخلع دلالۃ علی ان الطلاق یقع مجانا تارۃ وبعوض اخری۔ انوار التنزیل سورہ بقرہ ص ۱۵۱ مطبوعہ رحیمیہ دیوبند۔ یہی بات روح المعانی میں بھی کہی گئی ہے۔ ۲/۱۴۱

مال دے کر شوہر سے علیحدگی اختیار کر سکتی ہے اور وہ اسے لے سکتا ہے۔ یہاں اس سے بحث نہیں کہ یہ طلاق ہے یا فسخ نکاح۔ دوسرے دلائل سے ثابت ہوتا ہے کہ یہ طلاق ہے[۱]

ثابت بن قیسؓ کی بیوی کے واقعہ کی جو تفصیلات مختلف روایتوں سے ملتی ہیں ان سے ایک بات تو یہ صاف ظاہر ہے کہ انھوں نے خلع حاصل کیا تھا۔ دوسرے یہ کہ اسے طلاق سمجھا گیا۔ اس لیے اسے فسخ کہنا صحیح نہیں ہے۔

اس کی تائید مصنف عبدالرزاق اور ابن ابی شیبہ کی روایت سے ہوتی ہے جو حضرت سعید بن مسیبؒ سے مروی ہے۔ فرماتے ہیں۔

ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم	نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے خلع کو طلاق قرار دیا۔
جعل الخلع تطلیقة[۲]	

خلع کے طلاق ہونے پر بعض آثار صحابہ سے بھی استدلال کیا گیا ہے۔

ایک روایت میں آتا ہے کہ ام بکرۃ الاسلمیہ نے اپنے شوہر سے خلع حاصل کیا۔ پھر یہ دونوں حضرت عثمانؓ کی خدمت میں پہونچے تو انھوں نے فرمایا یہ طلاق ہے الّا یہ کہ تم نے کچھ دوسری صراحت کی ہو۔ جو صراحت کی ہوگی وہ مراد ہوگا۔

لیکن اس کے ایک راوی جہبان کو امام احمد نے ضعیف قرار دیا ہے[۳]

اسی طرح بعض روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ حضرت علیؓ اور حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کا بھی یہی مسلک تھا۔ لیکن یہ روایات بھی ضعیف ہیں[۴]۔ امام ابن تیمیہ فرماتے ہیں۔

روی عن طائفة من الصحابة	صحابہ کی ایک جماعت سے مروی ہے کہ انھوں
انہم جعلوا الخلع طلاقا لکن	نے خلع کو طلاق قرار دیا۔ لیکن اسے ائمہ حدیث
ضعفہ ائمة الحدیث[۵]	نے ضعیف کہا ہے۔

---

۱ فتح القدیر: ۳/ ۲۰۱

۲ حافظ ابن حجر فرماتے ہیں..... لکن معظم الروایات فی الباب لتسمیتہ خلعا۔ فتح الباری ۹/ ۳۲۳
اسی بحث کے آخر میں فرماتے ہیں ولکن الشان فی کون قصة ثابت صریحة فی کون الخلع طلاقا۔ ۹/ ۳۲۵

۳ بیہقی: السنن الکبری ۷/ ۳۱۶ ۴ زیلعی: نصب الرایة فی تخریج احادیث الہدایة ۳/ ۲۲۳

۵ بیہقی: السنن الکبری ۷/ ۳۱۶

۶ فتاوی ابن تیمیہ طبع جدید ۳۳/ ۱۰

لیکن جمہور کے اس مسلک کے حق میں بعض اور دلائل بھی دیے گئے ہیں۔

۱۔ مرد کو صرف حق طلاق حاصل ہے۔ فسخ کا حق حاصل نہیں ہے۔ عورت نے جب مال دے کر اس سے علٰحدگی حاصل کرنی چاہی تو مرد نے اپنا حق استعمال کیا اور اسے طلاق دی۔

۲۔ خلع کا لفظ طلاق کے لیے کنایہ کے طور پر استعمال ہوتا ہے۔ جب بھی یہ کنایہ استعمال کیا جائے گا تو طلاق ہی مراد ہوگی فسخ نہیں سمجھا جائے گا۔

۳۔ اگر خلع فسخ نکاح ہوتا تو جس طرح کسی بیع کو ختم کرنے پر اصل سے زیادہ رقم واپس نہیں لی جاسکتی اسی طرح خلع میں مہر سے زیادہ لینا صحیح نہ ہوگا۔ اسی طرح خلع میں مہر کی واپسی کا ذکر ہو یا نہ ہو اس کا لوٹانا بہرحال ضروری ہوگا اس لیے کہ بیع کو ختم کیا جاتا ہے تو رقم بہرحال لوٹانی پڑتی ہے۔[۱]

جمہور کے نزدیک خلع طلاق بائنہ ہے

خلع کو طلاق ماننے کے بعد یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ یہ کس قسم کی طلاق ہے؟ فقہاء کی اکثریت اسے طلاق بائنہ مانتی ہے۔ اگر کوئی عورت شوہر سے خلع کرلے تو وہ اس سے جدا ہوجائے گی اور شوہر کو رجوع کا حق حاصل نہ ہوگا۔ وہ اس سے دوبارہ ازدواجی تعلق رکھنا چاہے تو اسے از سرِ نو نکاح کرنا ہوگا۔

خلع کے طلاق بائنہ ہونے کے حق میں حسب ذیل دلائل دیے گئے ہیں۔

۱۔ عورت شوہر کو اپنا مال دے کر اسی لیے خلع حاصل کرتی ہے کہ وہ قیدِ نکاح سے آزاد ہوجائے۔ یہ طلاق بائنہ ہی کی شکل میں ہوسکتا ہے۔ طلاق رجعی میں نہیں ہوسکتا۔

۲۔ خلع کا لفظ طلاق کے لیے کنایہ ہے۔ کنایہ کے ذریعہ جو طلاق ہوتی ہے وہ بائن ہوتی ہے۔ ہاں اگر آدمی تین طلاق کی نیت کے ساتھ خلع کرے تو تین طلاقیں سمجھی جائیں گی۔[۲]

کنایہ کو طلاق بائن ماننے کی وجہ یہ ہے کہ اس سے خلع کا مقصد بھی حاصل ہوجاتا ہے۔ یعنی عورت سے علٰحدگی۔ اس کے ساتھ اس میں دوبارہ نکاح سے دونوں تعلقات بحال بھی کرسکتے ہیں۔ اگر اسے طلاق رجعی مان لیا جائے تو یہ مقصد پورا نہیں ہوتا۔ اس میں اس بات کا بھی اندیشہ ہے کہ جذبات سے مغلوب ہوکر آدمی جلد جلد تین طلاقیں دے بیٹھے۔ استحلال کے لیے بھی آمادہ نہ ہو۔ اس طرح رجوع کا راستہ ہی بند ہوجائے گا۔[۳]

---

[۱] ہدایہ ۲/ ۳۸۴ مغنی ۷/ ۵۷۔ التفسیر الکبیر ۲/ ۲۶۴ [۲] ہدایہ ۲/ ۳۸۴

[۳] ہدایہ مع عنایہ و فتح القدیر ۳/ ۹۴

خلع کے طلاق بائنہ پر ایک حدیث سے بھی استدلال کیا گیا ہے۔ حضرت عبداللہ بن عباسؓ فرماتے ہیں۔

ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم — نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے خلع کو طلاق بائنہ

جعل الخلع تطلیقۃ بائنۃ[1] — قرار دیا۔

لیکن اس روایت سے استدلال اس لیے صحیح نہیں معلوم ہوتا کہ اس کی سند کم زور[2] ہے۔

خلع کو طلاق یا فسخ ماننے سے کیا فرق واقع ہوتا ہے

جمہور کے مسلک کے مطابق خلع کو طلاق بائنہ ماننے اور جن ائمہ نے اسے فسخ نکاح قرار دیا ہے ان کے مسلک کو اختیار کرنے سے بعض مسائل پر اس کا اثر پڑتا ہے۔

خلع کو طلاق ماننے کا مطلب یہ ہوگا کہ اگر کوئی شخص بیوی سے ایک مرتبہ خلع کرے تو اسے تین طلاق کا جو حق حاصل ہے اس میں سے ایک طلاق کا اور دو مرتبہ خلع کرے تو دو طلاق کا حق ختم ہو جائے گا۔ اگر تیسری مرتبہ خلع کرے تو تینوں طلاقوں کا حق ختم ہو جائے گا۔ اس کے بعد اس بیوی سے اسی وقت دوبارہ نکاح ہو سکے گا جب کہ اس کی کسی دوسرے شخص سے شادی کے بعد علٰحدگی ہو جائے۔ لیکن اگر خلع کو فسخ مان لیا جائے تو چاہے وہ سو مرتبہ خلع کرے اس کا حق طلاق اپنی جگہ بہرحال باقی رہے گا۔[3]

خلع کو طلاق مانا جائے یا فسخ نکاح بیشتر فقہاء کے نزدیک خلع کے بعد رجوع کا حق باقی نہیں رہتا۔ البتہ امام زہری اور حضرت سعید بن مسیبؒ کی رائے یہ بیان کی جاتی ہے کہ خلع کے لیے شوہر نے جو معاوضہ لیا ہے اگر اسے وہ واپس کر دے تو اسے رجوع کا حق حاصل ہے۔ ورنہ نہیں۔ لیکن یہ رائے وزنی نہیں ہے۔ اس لیے کہ عورت قید نکاح سے آزاد ہونے ہی کے لیے خلع حاصل کرتی ہے۔ اس کے بعد بھی اگر شوہر کو رجوع کا حق باقی رہے تو یہ آزادی مکمل نہ ہوگی اور خلع کا مقصد فوت ہو جائے گا۔[4]

مختلعہ کی عدت

مختلعہ (جس عورت کا خلع ہو جائے) کی عدت کے بارے میں اختلاف ہے۔ حضرت عبداللہ بن

---

[1] دارقطنی مع التعلیق المغنی ص ۴۴۲/۴ [2] اس روایت پر دو پہلوؤں سے جرح کی گئی ہے۔ ایک یہ کہ اس کے ایک راوی عباد بن کثیر کو محدثین نے ضعیف قرار دیا ہے۔ دوسرے یہ کہ اگر یہ روایت صحیح ہوتی تو حضرت ابن عباس کا مسلک یہ نہ ہوتا کہ خلع طلاق نہیں فسخ نکاح ہے۔ بیہقی ۳۱۶/۷ [3] ابن قدامہ: المغنی ۵۷/۷ [4] المغنی ۵۹/۷ — ۶۰

عباسؓ کی یہ روایت اوپر گزر چکی ہے۔

ان امراۃ ثابت بن قیس اختلعت	رسول اللہ صلی علیہ وسلم کے عہد میں ثابت بن
من زوجہا علی عہد النبی صلی	قیس کی بیوی نے اپنے شوہر سے خلع حاصل
اللہ علیہ وسلم فامرہا النبی صلی	کیا تو آپ نے ان کو حکم دیا کہ وہ ایک حیض
اللہ علیہ وسلم ان تعتد بحیضۃ[۱]	عدت گزاریں۔

اس سے معلوم ہوتا ہے کہ خلع میں عدت ایک حیض ہے۔ لیکن جمہور کے نزدیک طلاق کی طرح اس کی عدت بھی تین حیض ہے۔

حضرت عبداللہ بن عمرؓ فرماتے ہیں عدتہا عدۃ المطلقۃ' (مختلعہ کی عدت وہی ہے جو مطلقہ کی ہے) حضرت سعید بن مسیبؒ، سلیمان بن یسار اور امام زہری کہتے ہیں کہ مختلعہ کی عدت بھی مطلقہ کی عدت کی طرح تین حیض ہے۔ (بشرطیکہ وہ حاملہ نہ ہو یا اس کا حیض نہ بند ہو چکا ہو[۲])

حضرت عبداللہ بن عباسؓ کی روایت نقل کرنے کے بعد امام ترمذی فرماتے ہیں کہ مختلعہ کی عدت کے مسئلہ میں علماء کے درمیان اختلاف ہے۔ زیادہ تر اہل علم، جن میں صحابہ کرام اور دوسرے شامل ہیں، کی رائے یہ ہے کہ مختلعہ کی عدت وہی ہے جو مطلقہ کی ہے (یعنی تین حیض)' امام ثوری، اہل کوفہ (احناف) امام احمد اور اسحاق بن راہویہ اسی کے قائل ہیں۔ صحابہ وغیرہ میں سے بعض اہل علم کی رائے میں مختلعہ کی عدت ایک حیض ہے۔ اسحاق بن راہویہ کہتے ہیں کہ اگر کوئی شخص اسے اختیار کرے تو بھی یہ ایک قوی مسلک ہوگا[۳]۔

جن لوگوں نے خلع کو فسخ مانا ہے وہ تو اس کی عدت ایک حیض مان سکتے ہیں لیکن جن ائمہ کے نزدیک طلاق بائنہ ہے ان کے نزدیک اس کی عدت تین حیض ہی ہو سکتی ہے۔ لیکن امام احمد کے نزدیک خلع فسخ نکاح ہے اس کے باوجود وہ مختلعہ کی عدت تین حیض قرار دیتے ہیں۔ حافظ ابن حجر فرماتے ہیں' اس کا مطلب یہ ہے کہ وہ ان دونوں باتوں میں کوئی منافات نہیں سمجھتے[۴]۔

---

[۱] ترمذی، ابواب الطلاق، باب ماجاء فی الخلع [۲] موطا امام مالک، کتاب الطلاق، باب طلاق المختلعۃ

[۳] اختلف اہل العلم فی عدۃ المختلعۃ فقال اکثر اہل العلم من اصحاب النبی صلی اللہ علیہ وسلم وغیرہ ان عدۃ المختلعۃ عدۃ المطلقۃ وھو قول الثوری واہل الکوفۃ وبہ یقول احمد واسحاق وقال بعض اہل العلم من اصحاب النبی صلی اللہ علیہ وسلم وغیرھم عدۃ المختلعۃ حیضۃ قال اسحاق وان ذھب ذاھب الی ھذا فھو مذھب قوی۔

[۴] فتح الباری ۹/۳۲۴۔ خلع فسخ ہے یا طلاق اس کے بارے میں امام احمد سے دونوں ہی طرح کی روایتیں آئی ہیں ملاحظہ ہو المغنی ۷/۵۶

خلع مرد کا حق ہے

بعض لوگ سمجھتے ہیں کہ عورت اگر شوہر کو مہر واپس کر کے اپنے گھر بیٹھ جائے تو خلع ہو جائے گا۔ گویا خلع عورت کی طرف سے عقد نکاح ختم کرنے کا اعلان ہے۔ چاہے مرد اس کو قبول کرے یا نہ کرے۔ یہ خلع کی نوعیت سے ناواقفیت کی دلیل ہے۔ نکاح کے ذریعہ عورت، مرد کے 'ملک نکاح' میں آتی ہے۔ اس 'ملکیت' کو مرد ہی ختم کر سکتا ہے، عورت ختم نہیں کر سکتی۔ خلع کا مطلب صرف یہ ہے کہ عورت سے مال لے کر مرد اس ملکیت سے دست بردار ہو جائے۔ چنانچہ عربی کے مشہور لغت قاموس میں اس کی تعریف ان الفاظ میں کی گئی ہے۔

ازالة ملك النكاح ببدل منها	معاوضہ لے کر ملک نکاح کا زائل کرنا۔ چاہے
اومن غيرها[1]	یہ معاوضہ وہ خود دے یا کوئی دوسرا دے۔

اب فقہاء کی تشریحات ملاحظہ ہوں۔ علامہ اکمل الدین بابرتی اس کی لغوی تعریف کے بعد اس کی شرعی تعریف ان الفاظ میں کی ہے۔

وفي الشريعة عبارة عن اخذمال	شریعت میں خلع کا مطلب ہے ملک نکاح
من المرأة بازاء ملك النكاح	کے مقابلہ میں عورت سے مال لینا خلع کا لفظ
بلفظ الخلع[2]	استعمال کر کے۔

علامہ ابن ہمام کہتے ہیں۔

ازالة ملك النكاح ببدل	کوئی بدل لے کر ملک نکاح کو خلع کا لفظ استعمال
بلفظ الخلع[3]	کر کے ختم کر دینا۔

لفظ خلع کے استعمال کے بارے میں کہا گیا ہے۔

مطلق لفظ الخلع محمول على	لفظ خلع کا مطلق استعمال ہو تو اسے طلاق بالعوض
الطلاق بالعوض[4]	پر محمول کیا جائے گا۔

یہ فقہ حنفی کی تشریحات ہیں۔ فقہ مالکی میں بھی خلع کو 'الطلاق بالعوض' سے تعبیر کیا گیا ہے[5] یعنی

---

[1] فیروز آبادی: القاموس المحیط۔ مادہ خلع [2] العنایہ علی الہدایہ علی ہامش فتح القدیر ۳/۱۹۹
[3] فتح القدیر ۳/۱۹۹ [4] رد المحتار علی الدر المختار ۲/۷۶۷
[5] احمد الدردیر: الشرح الصغیر علی اقرب المسالک ۲/۵۱۸

معاوضہ یا بدل لے کر طلاق دینا۔

قاضی بیضاوی شافعی کہتے ہیں۔

الاظہر انہ طلاق لانہ فرقۃ باختیار الزوج فہو کالطلاق بالعوض[1]	بظاہر یہ طلاق ہے۔ اس لئے کہ اس میں شوہر کی مرضی سے جدائی ہوتی ہے۔ اس طرح یہ طلاق بالعوض ہے۔

اس سے صاف ظاہر ہے کہ خلع طلاق ہی کی ایک شکل ہے۔ یہ ایک حقیقت ہے کہ اسلام نے طلاق کا حق صرف مرد کو دیا ہے۔ وہی خلع بھی کر سکتا ہے اور طلاق بھی دے سکتا ہے۔

خلع کو عورت کے استحصال کے لئے استعمال کی اجازت نہیں ہے

ایک اعتراض یہ کیا جاتا ہے کہ مرد خلع کے اس حق کو عورت کے استحصال کے لئے استعمال کر سکتا ہے۔ وہ عورت کو الگ کرنا چاہے تو اسے طلاق نہیں دے گا تاکہ اسے مہر نہ دینا پڑے بلکہ عورت کو اس قدر تنگ کرے گا کہ وہ اپنا مال دے کر اس سے جان چھڑانے پر مجبور ہو جائے لیکن یہ اعتراض صحیح نہیں ہے۔ اس لئے کہ شریعت کا اصول ہے کہ کوئی بھی شخص ناحق یا زبردستی کسی کا مال اس سے لے نہیں سکتا۔ عورت کا مال بھی اس کی ملکیت ہے۔ وہ خوشی سے اپنا مال شوہر کو دے تو یہ اس کے لیے جائز مال ہوگا اور خلع کے نام پر یا کسی اور نام پر اس کی مرضی کے بغیر زور زبردستی سے جو مال وہ اس سے حاصل کرے گا وہ ناجائز ہوگا۔ علامہ ابن جریر طبری فرماتے ہیں۔

ان اخذ الزوج من امرأتہ مالا علی وجہ الاکراہ لہا والاضرار بہا حتی تعطیہ شیئا من مالہا علی فراقہا حرام ولو کان ذالک حبۃ فضۃ فصاعدا[2]	شوہر کا اپنی بیوی سے زبردستی یا اسے تکلیف پہونچانے کے لیے مال لینا تاکہ وہ اپنا کچھ مال دے کر اس سے علحدگی حاصل کرلے، حرام ہے چاہے وہ جو کے ایک دانہ کے برابر چاندی ہو یا اس سے بڑی رقم۔

بلکہ وہ یہ بھی کہتے ہیں کہ اگر مرد خلع کے لیے غلط طریقہ سے عورت سے رقم لینے کی کوشش کرے تو اپنی طاقت کی حد تک اسے بچنا چاہیے۔ ورنہ وہ گناہ گار ہوگی[3]

---

[1] انوار التنزیل واسرار التاویل تفسیر سورۂ بقرہ ص۱۱۱ [2] تفسیر ابن جریر طبری ۴/۵۸۱ - ۵۸۲ [3] تفصیل کے لئے ملاحظہ ۴/۵۶۶ - ۵۶۷

علامہ رشید رضا مصری لکھتے ہیں

لا یجوز للرجل ان یاخذ منها	مرد کے لیے عورت سے کوئی چیز لینا اسی وقت
شیئا الا برضاها من غیر ایذاء	جائز ہے جب کہ وہ خوشی سے دے اور اس
منه ولا مضارة [۱]	کے لیے اس نے اسے کوئی تکلیف یا نقصان
	نہ پہونچایا ہو۔

اب اس مسئلہ میں فقہاء کی تصریحات ملاحظہ ہوں۔

فقہ حنفی میں کہا گیا ہے کہ مرد اگر عورت کو خلع پر مجبور کرے تو طلاق تو ہو جائے گی لیکن مال اسے نہیں ملے گا۔ اس لئے کہ مال کا لین دین باہمی رضامندی سے ہوتا ہے۔ جبر سے نہیں ہوتا۔ چنانچہ درمختار میں ہے۔

اکرهها الزوج علیه تطلق	شوہر اگر عورت کو خلع پر مجبور کرے تو مال کے
بلا مال لان الرضا شرط للزوم	بغیر طلاق ہو جائے گی۔ عورت پر مال کے واجب
المال وسقوطه [۲]	ہونے یا اس کے مہر کے ساقط ہونے کے لیے
	اس کی رضامندی شرط ہے۔

یہی بات فقہ مالکی میں بھی کہی گئی ہے کہ اگر عورت خلع حاصل کرنے کے بعد یہ دعویٰ کرے کہ اس نے اس وجہ سے خلع حاصل کیا تھا کہ وہ اسے تنگ کر رہا تھا اور اسے ایسی تکلیف پہونچ رہی تھی جس میں طلاق کا جواز پیدا ہو جاتا ہے تو وہ اپنا مال واپس لے سکتی ہے، بشرطیکہ وہ اپنے اس دعوی پر شہادت فراہم کر دے۔ شہادت کے لیے لوگوں کا یہ کہنا کافی ہے کہ وہ مستقل یہ سنتے تھے کہ وہ اسے پریشان کرتا ہے اگر عینی شہادت ہو تو دو مرد گواہ ہوں یا عورت قسم کھائے اور ایک مرد یا دو عورتیں گواہی دیں۔ عینی شہادت کے لیے ایک مرتبہ کا مشاہدہ بھی کافی ہے۔ بلکہ یہاں تک کہا گیا ہے کہ اگر مرد اس شرط پر خلع کرے کہ عورت کو جو تکلیف وہ دے رہا تھا اس کا ثبوت نہیں دے گی تب بھی وہ خلع کے بعد اس کا ثبوت فراہم کر سکتی ہے۔ بہر حال خلع میں طلاق بائن ہوگی [۳]

امام شافعی اور امام احمد وغیرہ اس خلع ہی کو باطل کہتے ہیں۔ علامہ ابن قدامہ حنبلی لکھتے ہیں۔ اگر کوئی شخص اپنی بیوی کو خلع پر مجبور کرنے کے لیے تنگ کرے، مار پیٹ کرے۔ نفقہ اور شب باشی وغیرہ کے

---

[۱] تفسیر المنار ۲/۳۸۹ [۲] درالمختار مع ردالمحتار ۲/۷۲۲ [۳] الشرح الصغیر ۲/۵۳۰

حقوق نہ ادا کرے اور عورت مجبور ہو کر خلع حاصل کرلے تو خلع باطل ہوگا اور شوہر کو معاوضہ واپس کرنا ہوگا یہی امام شافعی، اسحٰق بن راہویہ وغیرہ کا بھی مسلک[1] ہے۔

اسلام نے خلع کا طریقہ اس لیے رکھا ہے کہ اگر مرد کی طرف سے زیادتی ہو یا عورت اسے ناپسند کرتی ہو تو وہ اسے معاوضہ دے کر قید نکاح سے آزادی حاصل کرسکے۔ خلع اس لیے نہیں ہے کہ مرد عورت کو اپنے ظلم وستم کا نشانہ بنائے، جہاں ایسی صورت ہو وہ قانونی چارہ جوئی کرسکتی ہے۔ اسلامی قانون اس کی مدد کرے گا۔

خلع کا حق حکومت کو نہیں دیا جاسکتا

ایک رائے یہ ہوسکتی ہے کہ خلع کا حق حکومت کے ہاتھ میں رہے۔ خلع کے معقول اسباب ہوں تو وہ خلع کرادے اور ان اسباب سے وہ مطمئن نہ ہو تو خلع نہ کرائے۔ سلف میں بھی یہ رائے پائی جاتی تھی، چنانچہ حضرت حسن بصریؒ فرماتے ہیں۔ 'لایجوز الخلع دون السلطان' مطلب یہ کہ خلع حاکم وقت ہی کراسکتا ہے۔ اس کے بغیر یہ جائز نہیں ہے۔ محمد بن سیرینؒ نے بھی اسے سلف سے نقل کیا ہے۔ بعد میں ابوعبید نے اسی رائے کو اختیار کیا ہے۔ ان حضرات کی دلیل یہ ہے کہ قرآن فرمایا

فَاِنْ خِفْتُمْ اَلَّا یُقِیْمَا حُدُوْدَ اللّٰهِ فَلَا جُنَاحَ عَلَیْهِمَا فِیْمَا افْتَدَتْ بِهٖ ؕ	اگر تمہیں ڈر ہو کہ وہ دونوں اللہ کے حدود کو قائم نہیں رکھیں گے تو ان دونوں پر اس مال میں کوئی حرج نہیں ہے جسے دے کر عورت خود کو چھڑالے۔

دوسری جگہ ارشاد ہے۔

وَاِنْ خِفْتُمْ شِقَاقَ بَیْنِهِمَا فَابْعَثُوْا حَكَمًا مِّنْ اَهْلِهٖ وَ حَكَمًا مِّنْ اَهْلِهَا (النساء: ۳۵)	اگر تمہیں ان کے درمیان اختلاف کا ڈر ہو تو تم شوہر کے لوگوں میں سے ایک حکم اور عورت کے لوگوں میں سے ایک حکم بھیجو۔

اس میں بظاہر خطاب میاں بیوی سے نہیں ہے بلکہ امراء وحکام سے ہے کہ وہ جب میاں بیوی کے درمیان اختلاف کا یا حدود اللہ کو قائم نہ رکھنے کا اندیشہ محسوس کریں تو صلح صفائی یا خلع کا اقدام کریں[2]

---

[1] المغنی ۷/۵۴-۵۵ [2] فتح الباری ۹/۳۱۹

لیکن جمہور کے نزدیک خلع کے لیے حکومت کے فیصلہ کی کوئی ضرورت نہیں ہے۔ قاضی شریحؒ، امام مالک، امام شافعی، امام احمد بن حنبل، اسحق بن راہویہ اور احناف کی یہی رائے ہے[۱]

حسن بصریؒ وغیرہ کی رائے کے خلاف حسب ذیل دلائل دئے گئے ہیں۔

۱۔ یہ ایک شاذ رائے ہے۔ بہت بڑی اکثریت اس کے خلاف ہے۔ حضرت قتادہ کہتے ہیں کہ یہ رائے حضرت حسن بصریؒ نے حضرت معاویہ کے گورنر عراق زیاد سے لی ہے۔ حافظ ابن حجر کے بقول زیاد کی یہ حیثیت نہیں ہے کہ اس کی تقلید کی جائے۔

۲۔ اس رائے کا مطلب یہ ہے کہ خلع اسی وقت صحیح ہوگا جب کہ میاں بیوی کے درمیان اختلاف پایا جائے۔ حالانکہ یہ ضرورت نہیں ہے اس لئے کہ خلع صرف عورت کے شوہر کو ناپسند کرنے سے بھی ہو سکتا ہے (اس پر تفصیلی بحث گزر چکی ہے)

۳۔ طلاق کی طرح خلع بھی مرد کا حق ہے۔ جس طرح حاکم کی اجازت کے بغیر مرد طلاق دے سکتا ہے اسی طرح خلع بھی کر سکتا ہے۔ جو حق اللہ تعالیٰ نے اسے دیا ہے اسے اس سے چھین کر کسی دوسرے ادارے کو دینا صحیح نہیں ہے[۲]

۴۔ خلع میں مرد عورت سے معاوضہ لیتا ہے۔ معاوضہ اور بیع میں حاکم کی اجازت کی ضرورت نہیں ہوتی[۳]

جمہور کے مسلک کی تائید حضرت عمرؓ اور حضرت عثمانؓ کے عمل سے بھی ہوتی ہے۔ امام بخاری فرماتے ہیں۔ اجاز عمر الخلع دون السلطان[۴] حضرت عمرؓ نے حاکم کے بغیر بھی خلع کو جائز قرار دیا۔

اس کی تفصیل عبداللہ بن شہاب خولانی کی روایت میں ملتی ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ حضرت عمرؓ کے دور میں ایک شخص نے اپنی بیوی سے خلع کیا تو حضرت عمرؓ نے اسے جائز قرار دیا[۵]۔

ربیع بنت معوذ اور ان کے چچا حضرت عبداللہ بن عمرؓ کی خدمت میں پہونچے۔ ربیع نے ان سے کہا کہ حضرت عثمانؓ کے دور میں انھوں نے اپنے شوہر سے خلع حاصل کیا۔ حضرت عثمانؓ کو اس کا علم ہوا تو اس پر انھوں نے کوئی اعتراض نہیں کیا۔ حضرت عبداللہ بن عمرؓ نے (بھی) اسے غلط نہیں قرار دیا۔ اور) فرمایا کہ مختلعہ کی عدت وہی ہے جو مطلقہ کی ہے[۶]

عروہ بن زبیر کہتے ہیں کہ ایک شخص نے حضرت عثمانؓ کے دور میں اپنی بیوی سے خلع کیا تو انھوں نے اسے جائز قرار دیا[۷]

اس سے معلوم ہوتا ہے کہ خلع عورت اور مرد کے درمیان کا معاملہ ہے۔ اس میں حکومت کا دخل دینا یا اسے دخیل بنانا صحیح نہیں ہے۔

---

[۱] المغنی لابن قدامہ ۷/۵۲ [۲] فتح الباری ۹/۲۱۹ [۳] المغنی ۷/۵۲ [۴] بخاری، کتاب الطلاق باب الخلع [۵] فتح الباری ۹/۲۱۵ [۶] موطا، ابواب الطلاق، طلاق المختلعہ۔ [۷] بیہقی: السنن الکبریٰ ۷/۳۱۶

ترجمہ وتلخیص

مطالعاتِ علومِ اسلامیہ اور روس

(انقلاب روس سے پہلے)

ڈاکٹر کبیر احمد جائسی

۱۹۵۴ء میں ماسکو کی اکیڈمی آف سائنسز کی طرف سے مشہور مستشرق این۔اے۔ بیمرنوف کی ایک کتاب "روس میں مطالعات علوم اسلامیہ کی تاریخ کا مجمل خاکہ" کے عنوان سے شایع ہوئی تھی جو دو سو پچھتر صفحات پر محیط ہے۔ اس کتاب کے دو حصے ہیں پہلے حصے میں گیارہویں صدی عیسوی سے لے کر انقلاب روس سے پہلے تک کے روس میں اسلام اور اسلامی علوم پر جو تحقیقی کام ہوئے ہیں اُن میں سے اہم اور نمائندہ کاموں کا تعارف کرایا ہے۔ اصل کتاب روسی زبان میں لکھی گئی ہے جس پر ایک انگریزی سہ ماہی مجلہ "سینٹرل ایشین ریویو" لندن کے تبصرہ نگار نے تین شماروں میں (جلد ۲ ص ۲۸۲، ۲۹۴، جلد ۳ ص ۷۶ — ۸۸ اور ص ۱۶۴ — ۱۷۴) میں خاصہ مفصل تبصرہ کیا ہے۔ عام اردو خواں طبقہ روسی زبان سے قطعی ناواقف ہے اور "سینٹرل ایشین ریویو" پڑھے لکھے طبقہ میں بھی عام نہیں ہے اس لیے درج ذیل سطور میں سینٹرل ایشین ریویو کی پیش کردہ معلومات کو نہایت اختصار کے ساتھ پیش کیا جا رہا ہے تاکہ اردو داں حضرات کو بھی اس بات کا علم ہو سکے کہ روس میں اسلامیات کے موضوع پر کیا کیا اور کس نہج سے کام ہوا ہے؟

بیمرنوف نے اپنے مقدمہ میں سب سے پہلے تو اس بات پر روشنی ڈالی ہے اور اسی کو اس کتاب کے لکھنے کا اصل مقصد قرار دیا ہے کہ ایک طبقاتی سماج میں سماج کی پیشرفت کے سلسلے میں مذہب ایک اہم اور فعال کردار ادا کرتا ہے جس سے صرفِ نظر نہیں کیا جا سکتا۔ بیمرنوف نے اپنے اس خیال کی وضاحت کے لیے مارکس، اینگلز، لینن اور اسٹالن کی تحریروں اور تقریروں سے اقتباسات دیتے ہوئے اپنی بات کہی ہے۔ انھوں نے اپنے مقدمہ میں اس بات کی بھی صراحت کر دی ہے کہ روس میں اسلام اور اسلامیات پر جو کام ہوا ہے وہ دو طبقات کے مصنفین کی کاوشوں کا ثمین منت ہے یعنی بورژوا مصنفین اور پرولتاری مصنفین۔ انقلاب روس سے پہلے کے تمام مصنفین کو انھوں نے بورژوا قرار دیا ہے مگر اس بات کا اعتراف کیا ہے کہ ان "بورژوا" مصنفین نے بھی بہت سے ایسے کام کیے ہیں جو حقائق پر مبنی ہونے کی وجہ سے علمی

سرمائے میں ایک اضافے کی حیثیت رکھتے ہیں۔ سمرنوف کی کتاب کا اصل مقصد یہ ہے کہ ان "بورژوا" مصنفین کے تحقیقی کاموں کا اُس نقطۂ نظر سے مطالعہ کیا جائے جو سوویتی تاریخی علوم کے مطالعے میں ممد و معاون ثابت ہوا اور اس بات پر روشنی ڈال سکے کہ روسی سماج کی پیش رفت میں مذہب اسلام کا کیا حصہ رہا ہے؟

"بورژوا" مصنفین کے علمی اور تحقیقی کاموں کا مطالعہ اہمیت کا حامل ہے لیکن اس اعتراف حقیقت کے باوجود وہ روسی مصنفین کو خبردار کرتے ہیں کہ ان "بورژوا" مصنفین کی تحقیقات، تعصبات اور تاملات سے پُر ہیں اور اُن کے نزدیک یہ تمام تحقیقی کام "بورژوا خیال پرستی" کی ترویج و اشاعت میں ممد و معاون ثابت ہوتے ہیں اس لیے پرولتاری روسی محققین کو ان تحقیقات کا مطالعہ کرتے وقت بڑی احتیاط سے کام لینا چاہیے۔ اس کی سب سے بڑی وجہ لینن کے نزدیک یہ ہے کہ "بورژوا" مصنفین جس مواد سے اپنے تحقیقی نتائج اخذ کرتے ہیں وہ تاریخی جدلیت کے تصور سے عاری ہوتا ہے۔ اِس لیے ان لوگوں کی تحقیقات یہ بتلانے سے قاصر ہوتی ہیں کہ نظریات کی دنیا میں اسلام کا حقیقی کردار کیا رہا ہے۔ اگر غور سے دیکھا جائے تو سمرنوف کی زیر تذکرہ کتاب بھی اسی نقطۂ نظر کی غماز ہے اور انھوں نے بھی "بورژوا" مصنفین کی تحقیقات کا مطالعہ لینن ہی کے نقطۂ نظر سے کیا ہے اس کتاب کو لکھنے کا دوسرا مقصد یہ ہے کہ اسلام شناسی کے سلسلے میں روسی محققین نے جو نئے نئے عناصر داخل کئے ہیں ان کا شرح و بسط کے ساتھ تعارف کرایا جائے اور مارکسی۔ لیننی نظریے کے تحت ان تمام غیر عقلی، غیر سائنسی اور عینی باتوں کو بے نقاب کیا جائے جن سے "بورژوا" مصنفین کی کتابیں بھری پڑی ہیں۔ علاوہ بریں اُن غلطیوں کی بھی نشاندہی کی جائے جو "بورژوا" مصنفین کی تحقیقات کی وجہ سے بعض روسی مورخوں اور فلسفیوں کے یہاں اسلام کی تعبیر، توضیح اور تشریح کرتے ہوئے در آئی ہیں۔

سمرنوف نے اپنے مقدمہ میں اس بات کی طرف بھی اشارہ کیا ہے کہ انقلاب روس کے بعد "انقلاب مخالف اور رجعت پسند" طاقتیں، انقلابی قوتوں سے نبرد آزما ہونے لگیں، لینن نے اِس نازک موقع پر اس بات پر زور دیا کہ جس حد تک ممکن ہو سائنسی بنیاد پر مذہب مخالف پروپیگنڈا کیا جائے اسی کے ساتھ ساتھ لینن نے اس احتیاط کا بھی مشورہ دیا کہ مذہب مخالف پروپیگنڈا کرتے وقت نہ تو مذہب پر بڑھ بڑھ کر حملہ کیا جائے اور نہ مذہبی معتقدات ہی کے خلاف کوئی ایسی بات کی جائے جس کی وجہ سے اس کے ماننے والے برگشتہ خاطر ہو کر "خیالی پکاؤ پکانے والے مذہبی معتقدات" پر مجتمع ہو جائیں۔ اسی لیے "بورژوا" مصنفین کی کتابیں اس زمانے میں بھی روس میں شائع ہوتی رہیں اور کم و بیش آج بھی یہ سلسلہ باقی ہے۔ اسی سلسلہ سخن میں سمرنوف نے امریکی سامراجیوں کو اس بات کے لیے قصوروار ٹھہرایا ہے کہ وہ

آج بھی اپنی نسلی اور غیر انسانی پالیسیوں کے جواز کے لیے مذہب ہی کو آلۂ کار بناتے ہیں اور اپنے اس عمل کے ذریعہ امن، جمہوریت، تمدن اور ترقی کی مخالفت میں مصروف عمل رہتے ہیں۔ اس لیے ہمرنوف کے خیال میں ان حالات کی وجہ سے تمام سوویتی مورخوں اور محققوں پر یہ فرض عائد ہوتا ہے کہ وہ اس سرمایہ داری سے کھل نبرد آزما ہوں جس کی نمائندگی اسلام کرتا ہے۔ بقول ہمرنوف، مالنکوف نے پارٹی کانگریس کے انیسویں اجلاس میں اس سرمایہ داری کے بارے میں کہا تھا "کہ یہ سرمایہ داری) خود بخود نہ ختم ہوگی، یہ اب بھی زندہ و پائندہ ہے اور ممکن ہے آگے چل کر اس میں مزید اضافہ ہو"۔ غالباً اسی لیے اسٹالن نے کہا تھا کہ کمیونسٹ پارٹی مذہب کے سلسلے میں غیر جانب دار نہیں رہ سکتی وہ مذہبی تعصب کے خلاف تحریک چلائے گی۔

ہمرنوف نے اپنی کتاب کے پہلے باب میں اُن کتابوں سے بحث کی ہے جو انقلاب روس سے پہلے روسی مصنفین نے لکھی تھیں۔ اس باب کو ہمرنوف نے تین حصوں میں تقسیم کیا ہے، پہلا حصہ گیارہویں صدی سے لے کر تیرہویں صدی عیسوی تک کے زمانے کی تصانیف کے مطالعے پر مشتمل ہے دوسرے حصے میں چودہویں صدی کے اواخر سے لے کر اٹھارویں صدی عیسوی تک کی کتابوں کے مطالعہ کے لیے وقف ہے۔

مصنف کے قول کے مطابق، روسیوں کو مشرق کے بارے میں جو اولین اطلاعات ملیں ان کا ماخذ بیشتر یونانی مصنفین کی تحریریں تھیں علاوہ بریں مختلف سفرناموں کے ذریعہ بھی ان کو بہت کچھ جاننے اور سمجھنے کا موقع ملا ان دو ماخذوں کے علاوہ روسیوں نے اپنے پڑوسی خانہ بدوش قبائل (غالباً تاجیکوں، ازبکوں، تاتاریوں، ترکوں، کرغیزیوں اور ترکنوں کی طرف اشارہ ہے) کے ذریعہ اسلام کے بارے میں واقفیت حاصل کی۔ یہ جس زمانے کا ذکر ہے اُس زمانے کے روس میں کلیسا کو برتری حاصل تھی، چونکہ اسلام اور یہودیت دونوں ہی کو عیسائیت کا حریف و مدمقابل سمجھا گیا تھا اس لیے اس زمانے میں مذکورہ دونوں مذاہب کے مطالعے کا شوق بڑھا اور اس کے نتیجے میں بہت سی کتابیں عالم وجود میں آئیں۔ سینٹرل ایشین ریویو کے تبصرہ نگار نے نہ تو اُس زمانے میں لکھی جانے والی کتابوں کے نام درج کئے ہیں اور نہ اُن کے مصنفین ہی کے بارے میں معلومات فراہم کی ہیں۔ اس سلسلے میں اس نے کراچ کوسکی (KARCHKOVSKII) کی ایک کتاب "روس میں مطالعۂ علوم عربیہ کی تاریخ کا ایک اجمالی خاکہ (مطبوعہ ۱۹۵۰ء) کا حوالہ دیا ہے جس میں زمانۂ زیر بحث کی تصانیف پر روشنی ڈالی گئی ہے تبصرہ نگار نے صرف اتنا بتلانے پر اکتفا کیا ہے کہ اس زمانے کی تصانیف زیادہ تر مسلمانوں کے

عقائد، اخلاقیات اور رسوم و رواج سے بحث کرتیں البتہ بعض بعض کتابوں میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی شخصیت کا ناقدانہ جائزہ بھی لیا گیا تھا مگر اس نے یہ نہیں لکھا ہے کہ یہ ناقدانہ جائزہ کس نوعیت کا تھا اس لیے ہم بھی اس سلسلے میں کوئی تفصیل پیش کرنے سے قاصر ہیں۔

چودھویں اور پندرہویں صدی عیسوی کے روس میں اسلام کا جو مطالعہ روسی مصنفین نے پیش کیا وہ اپنی کیفیت اور کمیت دونوں کی وجہ سے خاصہ اہم اور قابل لحاظ ہے۔ یہ وہ زمانہ ہے جب منگول اور خانہ بدوش قبائل مل جل کر اسلام کے جھنڈے تلے روس کے خلاف جنگ لڑ رہے تھے اس جنگ کی وجہ سے روسیوں کے دل میں یہ خواہش بیدار ہوئی کہ وہ اسلام کا غائر نظر سے مطالعہ کر کے اس مذہب کے بارے میں پوری پوری معلومات حاصل کریں اس لیے اس دور میں روسی مصنفین نے اسلام پر بہت سی کتابیں لکھیں۔ جب ۱۴۵۳ء میں ترکوں نے قسطنطنیہ کو فتح کر کے اس کو اپنے زیر نگیں کر لیا تو اسلام کے مطالعہ پر روسی مصنفین اور زور دینے لگے اور نئے نئے زاویوں سے اسلام کا مطالعہ کرنے لگے۔

اس سلسلے میں سمرنوف نے جس کتاب کو سب سے اہم قرار دیا ہے وہ اتانسی نی کی تین (ATANASI-NIKITIN) کی کتاب ہے جس کا نام "تین سمندر پار کا سفر نامہ" ہے۔ یہ کتاب ۱۹۴۸ء میں ماسکو کی اکیڈمی آف سائنسز کی طرف سے شائع بھی کر دی گئی ہے۔

سمرنوف کے قول کے مطابق پندرہویں صدی عیسوی کے آغاز ہی سے بہت سی غیر ملکی زبانوں کی وہ کتابیں جو اسلام پر لکھی گئی تھیں روس میں ترجمہ ہونے لگیں۔ ان کتابوں میں سے بیشتر، سیرت سے متعلق تھیں اور چند کتابیں ایسی بھی تھیں جن میں مکہ معظمہ اور مدینہ منورہ کے بارے میں مفصل معلومات درج تھیں۔ ممکن ہے سمرنوف نے ان میں سے بعض کتابوں پر تنقیدی نظر بھی ڈالی ہو مگر چونکہ سنٹرل ایشین ریویو کے تبصرہ نگار نے ان میں سے کسی کے بارے میں کسی قسم کی معلومات نہیں فراہم کی ہیں۔ اس لیے جب تک اصل کتاب سامنے نہ ہو ان کتابوں کے مصنفین یا خود کتابوں کے بارے میں کچھ نہیں کہا جا سکتا۔

پندرہویں اور سولہویں صدی عیسوی کا زمانہ وہ تھا جب کہ روسیوں نے آذربائیجان، ایران اور ترکی کی مسلمان حکومتوں سے سفارتی تعلقات قائم کئے اور ان ملکوں سے براہ راست تجارت بھی کرنے لگے۔ یہ وہی زمانہ ہے جب روسیوں نے اس بات کی بھی کوشش شروع کی کہ ہندوستان کے مغل حکمرانوں سے ان کے تعلقات استوار ہو جائیں اور دونوں ملکوں میں آزادانہ تجارت بھی ہونے لگے ان اسباب کی بنا پر اسلام اور اسلامی ممالک کے بارے میں علم حاصل کرنے کا روسیوں کا جذبہ مزید بڑھا۔ اس دور میں اسلام پر کتابیں لکھنے کے علاوہ روسی مصنفین نے مسلمانوں پر بھی کتابیں لکھنی شروع کیں جن میں سے دو کتابیں

بہت اہم ہیں ایک تو تیمور اور اس کی فتوحات سے بحث کرتی ہے اور دوسری ترکوں کی تاریخ ہے جس کو ایک روسی محقق نے لکھا ہے۔ سنٹرل ایشین ریویو کے تبصرہ نگار نے ان کتابوں اور ان کے مصنفین کے بارے میں کسی قسم کی معلومات نہیں فراہم کی ہیں اس لیے ہمارے لیے یہ کہنا دشوار ہے کہ یہ کتابیں کس پائے کی ہیں اور کس حد تک روس کی اسلام شناسی کی پیش رفت میں ان کا حصہ ہے؟

سترہویں صدی عیسوی میں جب ترکوں نے بڑھ بڑھ کر روس پر حملے شروع کئے تو روسیوں کی یہ خواہش اور بڑھی کہ وہ اپنے "دشمن" کے مذہب اور کردار کے بارے میں زیادہ سے زیادہ معلومات حاصل کریں تاکہ ان کو اپنے ملک کی مدافعت میں آسانی ہو۔ اُس زمانے میں روس میں اسلام پر جتنی کتابیں لکھی گئیں اُن میں سے بیشتر کتابوں میں اسلام کا مطالعہ ترکی کے تناظر میں کیا گیا ہے اور اسلام کو اُس نقطۂ نظر سے سمجھنے کی کوشش کی گئی ہے جس نقطۂ نظر سے ترک دیکھتے اور سمجھتے تھے۔

عمومی طور پر روس میں پیٹر اوّل (PETER I) کو اسلامی علوم کی پیش رفت اور ترقی کا بانی مبانی سمجھا جاتا ہے مگر سمرنوف اس بات کے قائل نظر آتے ہیں کہ پیٹر اول کے زمانہ سے بہت پہلے روس کے لوگ اسلام سے بخوبی واقف تھے اور اس زمانے کی بہت سی سرگزشتیں، سفرنامے اور دیگر علمی کتابوں کے مطالعے سے معلوم ہوتا ہے کہ ان کتابوں کے مصنفوں نے روسی اور غیر روسی ماخذ کی مدد سے اسلام کے بارے میں حکمراں طبقے اور کلیسا کے خیالات کا پتہ چلتا ہے اور ان کتابوں کا خاص رجحان مسلمانوں کے عقائد کی نفی کرنا، ان کو غلط ثابت کرنا اور عیسائیت کے مقابلے میں جادۂ حق سے بھٹکا ہوا قرار دینا ہے اس لیے ان کتابوں میں اسلام کو نہ برداشت کرنے کی روح جلوہ گر ہے اور ان کی زیریں لہر میں یہ جذبہ کارفرما ہے کہ مملکت روس میں اس مذہب کو نیست و نابود کر کے رکھ دیا جائے۔

روسیوں کے اس جذبے کی تسکین کے لیے ۱۷۰۲ء میں ایک مخصوص اسکول قایم کیا گیا جس کا خاص مقصد مشرقی زبانوں کا مطالعہ اور اُس کے ذریعے سے خود اسلام کا مطالعہ قرار دیا گیا تھا۔ اسی ادارہ کی طرف سے روس میں قرآن پاک کا سب سے پہلا روسی ترجمہ شایع کیا گیا اس کے علاوہ حکمراں کے حکم کے مطابق نظام اسلام پر بھی ایک کتاب پیٹرزبرگ سے ۱۷۲۲ء میں شایع کی گئی۔ اُسی زمانے میں پیکنگ میں بھی اسی طرح کا ایک مذہبی ادارہ قایم کیا گیا اس ادارہ نے بھی اسلام کے بارے میں تحقیقی کتابیں شایع کیں جن کو سمرنوف کسی خاص وقعت کی نگاہ سے نہیں دیکھتے۔

سمرنوف کے تجزیے کے مطابق اٹھارہویں صدی کے نصف آخر میں روس کی سیاست ایک بحران سے دوچار ہوئی اس بحران کی وجہ سے ایک نیا بورژوا گروہ اور ایک نیا روشن خیال طبقہ

روس میں عالم وجود میں آیا۔ ان دونوں طبقات نے روس کی سماجی اور سیاسی زندگی پر اپنا اپنا اثر ڈالنا شروع کیا۔ سنٹرل ایشین ریویو کے تبصرہ نگار نے روشن خیال طبقے کے دو افراد کا خاص طور سے ذکر کیا ہے جن کے نام لوموتوسوف (LOMONOSOV) اور رڈش چیف (RADISH CHEV) ہیں۔ اول الذکر نے مادی روایات کی بنیاد ڈالی اور ثانی الذکر نے اپنی ساری توجہ مشرق کے لوگوں کے مطالعہ پر مرکوز کی۔ سمرنوف کے قول کے مطابق اس عہد میں اسلام کے بارے میں جو کتابیں لکھی گئیں ان میں سے بیشتر پر کلیسائی نقطۂ نظر کا غلبہ تھا لیکن اسی کے ساتھ ساتھ کچھ کتابیں ایسی بھی معرض وجود میں آئیں جن کو ترقی پسندانہ تصانیف کہا جا سکتا ہے۔ تبصرہ نگار نے دونوں طرح کی بعض کتابوں کے حوالے بھی دیے ہیں اور ان کے مصنفین کی بھی نشان دہی کر دی ہے جن کتابوں کو اس نے ترقی پسندانہ کتابیں قرار دیا ہے۔ ہمارے نزدیک ان کا براہِ راست تعلق اسلام سے نہیں ہے بلکہ یہ کتابیں قفقاز، امارتِ بخارا اور قدیم وسطِ ایشیا کے عوام پر لکھی گئی ہیں جن میں اسلام کا تذکرہ ضمناً ہوا ہے۔ جب نیکولا اوّل (NICOLAS I) کی روس پر حکمرانی ہوئی تو یہ ترقی پسندانہ رجحان روبہ زوال ہونے لگا۔ اس کی سب سے بڑی وجہ یہ تھی کہ اس دور کے مستشرقین اپنی کتابوں میں اسلام کے بارے میں صرف سرکاری نقطۂ نظر پیش کرتے۔ اس زمانے کے مشہور روسی شاعر پوشکن نے اپنی جلاوطنی کے زمانے میں ایک کتاب "مصنوعی قرآن" کے نام سے لکھی۔ بقول سمرنوف یہ وہ پہلا ادبی کارنامہ تھا جس کی وجہ سے روس کے لوگ (غیر مسلموں سے مراد ہوگی) قرآن سے واقف ہوئے۔

اسی سلسلۂ سخن میں پروفیسر بری زن کے تحقیقی کاموں کا حوالہ دیا گیا ہے مگر پروفیسر بری زن (BEREZIN) کے بارے میں یہ بتلایا گیا ہے کہ اس کے نزدیک اسلام ترقی کی راہ میں ایک رکاوٹ تھا۔ بقول سمرنوف پروفیسر مذکور اس بات کو نہ سمجھ سکا کہ مریدیت کی تحریک نے جس کی ابتدا شامل نام کے ایک شخص نے قفقاز میں کی تھی روس کی سیاسی پیش رفت میں کتنا اہم کردار ادا کیا ہے۔ سمرنوف نے اس بات کی بھی نشاندہی کی ہے کہ بری زن نے غلطی سے مریدیت کی تحریک کو اسلام سے جداگانہ اور اسلام مخالف تحریک قرار دیا ہے حالانکہ یہ بات خلافِ واقعہ ہے اور وہ اس بات کو بھی نہیں سمجھ سکا ہے کہ اس تحریک کو "ترکی اور برطانیہ کی پشت پناہی حاصل تھی"۔ سمرنوف نے بری زن کی کتاب پر رائے زنی کرتے ہوئے یہ بھی لکھا ہے کہ "وہ بھی اپنے دیگر معاصر مصنفین کی طرح اس نکتہ کو فراموش کر گیا ہے کہ مریدیت کی تحریک میں رجعت پسندانہ پہلو پوشیدہ تھے، اس تحریک نے فرد کی شخصیت کو امام اور امام کو خلیفہ کا ایسا تابع بنا دیا تھا کہ فرد کی اپنی شخصیت معدوم ہو کر رہ گئی تھی"۔ سمرنوف کے خیال

کے مطابق یہاں خلیفہ سے مراد ترکی کا سلطان ہے۔ غالباً سمرنوف کو مریدیت کی تحریک میں 'پان ترکیت' کے اجزا نظر آئے اسی لئے انھوں نے اس تحریک کو رجعت پسندانہ قرار دینے کی کوشش کی ہے۔ بری زن کی اس کتاب پر اس پہلو سے اعتراض کرنے کے باوجود انھوں نے اس بات کا اعتراف کیا ہے کہ درج بالا کتابیں بہرحال معلومات کا خزانہ ہیں ان سے مفید مطلب نتائج اخذ کئے جا سکتے ہیں اور ان کے ذریعے بہت سے حقائق کا پتہ چلایا جا سکتا ہے۔

اس کے بعد سمرنوف نے روس کے مذہب مخالف رجحان (غالباً اسلام مخالف) کا خاص طور سے ذکر کیا ہے۔ اِس تحریک کو چلانے والے "انقلابی جمہوریت پسند" کے نام سے موسم تھے۔ یہ تحریک ۱۸۴۰ء سے ۱۸۶۰ء تک اپنے عروج پر رہی جو مصنفین اس تحریک کے زیر اثر آئے اور انھوں نے اس سلسلے میں کتابیں لکھیں ان میں سے چند کے نام یہ ہیں۔ بیلنسکی (BELINSKII)، ہرزن (HERZEN) چرنی شی وسکی (CHERNYSHEVSKII)، دوبرولیوبوف (DOBROLYUBOV) اور پیساریف (PISAREV) اِن میں سے دوبرولیوبوف نے خاص طور سے اسلام کو اپنے مطالعے کا موضوع بنایا اور اسلام کی مخالفت میں کتابیں لکھیں۔ واشنگٹن ارونگ (WASHIGTON IRVING) نے ایک کتاب "حیات محمدؐ" کے نام سے لکھی تھی جس پر تبصرہ کرتے ہوئے دوبرولیوبوف نے آں حضرتؐ کی شخصیت کے بارے میں یہ نظریہ پیش کیا ہے کہ "یہ شخصیت تاریخی وقوعات کی شاہ کمانی (MAIN SPRING) نہیں ہے"۔ دوبرولیوبوف کی ساری تصانیف اور مقالے اُس کے اِسی مرکزی خیال کے گرد گھومتے ہیں۔ سمرنوف نے دوبرولیوبوف کے ایک مقالے کا خاص طور سے ذکر کیا ہے جس میں اس نے قفقاز پر روسی حملے کی اہمیت پر قلم اٹھایا ہے۔ اس مقالے میں دوبرولیوبوف نے مریدیت کے بارے میں جو کچھ لکھا ہے اس کے بارے میں سمرنوف کا خیال ہے کہ "متعدد روسی مورخین کے مقابلے میں دوبرولیوبوف کا یہ مقالہ مریدیت کے بارے میں حقائق پر مبنی ہونے کے ساتھ ساتھ اُس کی فہم و فراست کا بھی غماز ہے اس مقالے میں دوبرولیوبوف نے یہ بھی لکھا ہے "مریدیت کسی بھی لحاظ سے کوئی نیا مذہب نہیں ہے۔ یہ اسلامی عقائد اور اعمال پر مبنی ہے جس سے قفقاز کے کوہستانی لوگ ایک عرصے سے واقف تھے لیکن اس زمانے تک قفقاز کے کوہستانی اُس پر عامل نہ تھے"۔ اس مقالے کے آخر میں دوبرولیوبوف نے جو نتیجہ اخذ کیا ہے وہ سنٹ الیشین ریویو کے تبصرہ نگار کے قول کے مطابق یہ ہے "قفقاز کی تاریخ ہمارے سامنے جو حقائق پیش کرتی ہے اُس سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ (یہ وقوعات) نہ تو شامل جیسی شخصیت کے ناگہانی ظہور سے عالم وجود میں آئے اور نہ مریدیت کے سخت عقائد ہی نے روس کے خلاف

قفقازیوں کے دل میں بغاوت کا جذبہ بھڑکایا۔ اس بغاوت کا اصل سرچشمہ قفقازیوں کی روسی غلبہ کے خلاف نفرت کا جذبہ ہے۔"

سمرنوف نے ایک آذربائجانی، مرزا فتح علی آخوندوف (۱۸۱۲ — ۱۸۷۸ء) کا خاص طور سے ذکر کیا ہے جس کی اسلام مخالف کتابیں روس کے اسلام مخالف طبقے کے نظریات کی تقویت کا سبب بنتی رہیں اور ان کو اسلام مخالفت کی راہ دکھاتی رہیں۔ سنٹرل ایشین ریویو کے تبصرہ نگار نے نہ تو فتح علی آخوندوف کی کتابوں کے نام لکھے ہیں اور نہ ہی اس بات کی نشاندہی کی ہے کہ اس کی اسلام مخالفت کس نوعیت کی تھی۔ اس لئے ہم اُس کے بارے میں مزید کچھ کہنے سے قاصر ہیں البتہ اس سے اتنا ضرور معلوم ہوتا ہے کہ انیسویں صدی عیسوی میں نام نہاد مسلمانوں میں ایک چھوٹا سا ایسا طبقہ ضرور پیدا ہو چکا تھا جو اسلام مخالفت میں غیر مسلموں کا ساتھ دے رہا تھا۔ اِسی طرح اِسی عہد کے ایک قازق، چوکن ولی خانوف (۱۸۳۵ — ۱۸۶۵ء) کا بھی ذکر کیا گیا ہے اور اس کو اِس صدی کے اہم مصنفین میں شمار کرتے ہوئے اس کی اُس کتاب کا خاص طور سے تذکرہ کیا گیا ہے جس میں اُس نے اسلام کے اُس رول پر سخت تنقید ہے جو اسلام نے وسطِ ایشیا کے زارِ شاہی روس کے قبضے میں آنے سے پہلے وسطِ ایشیا میں انجام دیا تھا۔ ولی خانوف کا ایک معاصر، ابراہیم ال تن سرین (IBRAHIM ALTYNSARIN) (۱۸۴۱ — ۱۸۸۹ء) جو ولی خانوف ہی کی طرح ایک قازق تھا، اس صدی کا دوسرا اسلام دشمن مصنف ہے۔ ابراہیم کے سلسلے میں تبصرہ نگار نے کوئی خاص معلومات فراہم نہیں کی ہیں اس کی کتابوں کا بھی تذکرہ نہیں کیا ہے۔ جس سے اس بات کا اندازہ لگایا جا سکتا کہ اس کی اسلام دشمنی کس نوعیت کی تھی؟

دوبرولیوبوف اور آخوندوف کی تحریروں کو سمرنوف نے بہت سراہا ہے اور ان کو روسی ادبیات کا سائنسی ادب قرار دیتے ہوئے ان کی معنویت کو اجاگر کرنے کی کوشش کی ہے۔ ابھی تک ہم نے جو کچھ عرض کیا ہے اُس سے یہ بات واضح ہو گئی ہو گی کہ قدیم زمانہ ہی سے روس میں اسلام شناسی کے عنوان سے جو کام ہوئے ہیں وہ زیادہ تر مذہب مخالف تھے۔ ان کتابوں کا اصل مقصد اسلام کے نظام، عقائد اور اُس کی اصل اور بنیاد پر اعتراضات کا انبار لگانا اور اس کی من مانی توضیح، تشریح، اور تعبیر کرنی تھی۔ انیسویں صدی میں جب کہ روس کی سیاست خود ایک بحران کا شکار تھی، اسلام مخالفت کی لہر میں خاصی جولانی آئی اور اس کو طوفانی بنانے میں بعض نام نہاد مسلمانوں نے بھی حصہ لیا جن میں سے چند کے نام اوپر درج کیے جا چکے ہیں۔

سمرنوف نے اپنی کتاب کا دوسرا باب "عہد سرمایہ داری میں اسلام کا مطالعہ" کے عنوان سے

لکھا ہے۔ یہ باب دو ذیلی عنوانات پر منقسم ہے۔ پہلا ذیلی عنوان اُن تحریروں سے بحث کرتا ہے جو مارکس اور اینگلز نے اسلام پر اظہار خیال کرتے ہوئے لکھی ہیں۔ دوسرے ذیلی عنوان کے تحت ۱۸۶۰ء سے ۱۸۹۰ء تک اسلام پر ہونے والے کاموں کا ایک جائزہ پیش کیا گیا ہے۔ ہم درج ذیل سطور میں دونوں ذیلی عنوانات کی اہم باتوں کا خلاصہ پیش کرتے ہیں۔

پہلے ذیلی عنوان کے تحت ہمر نوف نے جو کچھ لکھا ہے وہ بہت مختصر ہے۔ سب سے پہلے تو انھوں نے مارکس اور اینگلس کی تصانیف میں اسلام کے بارے میں جو حوالے ملتے ہیں اُن سب کو جمع کر دیا ہے اس کے بعد انھوں نے اینگلز کی کتاب "ابتدائی عہد کی عیسائیت کی تاریخ کا ایک تعارف" سے ایک اقتباس نقل کرتے ہوئے اس ذیلی عنوان کو ختم کر دیا ہے۔ اینگلز کے اقتباس میں یہ کہا گیا ہے کہ اسلام ایک ایسا مذہب ہے جس کو مشرق کے لوگوں بالخصوص عربوں نے اختیار کیا ہے اس کے ماننے والے اگر ایک طرف وہ شہری ہیں جن کا پیشہ تجارت ہے تو دوسری طرف وہ صحرانورد قبائل ہیں جو بدو کے نام سے موسوم ہیں۔ اسی کی وجہ سے وقفہ وقفہ سے ان دونوں طبقات میں تصادم ہوتے رہے، شہری افراد روز بروز امیر سے امیر تر ہوتے گئے، تعیشات کے متوالے بنتے گئے پھر نوبت یہاں تک پہونچی کہ احکام شریعت کی بجا آوری سے کوتاہی برتنے لگے۔ دوسری طرف بدو غریب کے غریب رہے اور اپنی غربت کے نتیجے میں اپنے عقائد میں پختہ سے پختہ تر ہوتے گئے، انھوں نے اپنے اخلاقی نظام سے سرمو انحراف نہیں کیا اور مذکورہ تعیش پسند مسلمانوں سے نہ صرف برگشتہ خاطر ہو گئے بلکہ نفرت بھی کرنے لگے۔ اسی نفرت کے جذبے کے تحت وہ ایک پیغمبر (مہدی) کے جھنڈے تلے جمع ہو گئے تاکہ اسلام کے ان گمراہ بیٹوں کو سزا دے کر اسلام کے عقائد و اعمال کی عظمت رفتہ کو بحال کریں اور اس کے نتیجہ میں ان منحرفوں کی دولت پر قبضہ کریں۔ اس کا قدرتی نتیجہ یہ ہوا کہ سو سال کے بعد وہ خود اس عالم میں آ گئے جس میں ان کے حریف مبتلا تھے، اس لیے عقائد کی ایک نئی تاویل و تفسیر لازمی قرار پائی..... پھر ایک پیغمبر (؟) اٹھا اور وہی کھیل نئے سرے سے کھیلا گیا ـــــ یہ تحریکیں مذہب کی غیر واضح دھند سے نمودار ہوتی ہیں مگر ان تحریکوں کے عالم وجود میں آنے کا اصل سبب معاشی ہوتا ہے لیکن جب بھی یہ تحریکیں کامیاب و کامران ہوتی ہیں تو وہ گزشتہ معاشی حالات پر کوئی اثر ڈالے بغیر گزر جاتی ہیں۔

اینگلز کے درج بالا خیال پر نقد و تبصرہ کا یہ محل نہیں ہے نہ ہی مہدیت کی تاریخ دھرانے کی یہاں کوئی ضرورت محسوس ہوتی ہے اینگلز کی اس تحریر کے حوالے سے صرف یہ دکھلانا مقصود ہے کہ اسلام کی کس کس طرح تعبیر و تشریح کی گئی ہے اور اس کے نظام عقائد و اخلاق کے ڈانڈوں کو کس طرح معاشیات

سے ملانے کی کوشش ہوتی رہی ہے، اس کے باوجود وہ طبقہ جو خود کو اسلام کا امین کہتا ہے ان تشریحات کا جواب دینا تو درکنار ان کے وجود سے بھی بے خبر ہے۔ سمرنوف نے مارکس اور اینگلز کی جو تحریریں اس مختصر سے حصے میں نقل کی ہیں ان کا لب لباب صرف اتنا ہے کہ بورژوا طبقہ مذہب کے ذریعے عوام کا استحصال کرتا رہا ہے، اس طرح درپردہ وہ حکومت وقت کا بھی آلۂ کار بنتا اور عوام کو یہ سبق پڑھاتا کہ تم دنیاوی زندگی کے شدائد جھیلے جاؤ تاکہ تم کو آسمانی دنیا میں راحت و سکون مل سکے۔ اس نقطۂ نظر پر علمی انداز سے بحث کی جا سکتی ہے اور یہ دیکھا جا سکتا ہے کہ مذہب پر جو الزامات عائد کئے گئے ہیں اُن کی اصلیت کیا ہے؟ لیکن چونکہ اس وقت روس میں اسلامیات پر ہونے والے کاموں کے بارے میں گفتگو کی جا رہی ہے اس لیے اس بحث سے صرف نظر کیا جاتا ہے۔

اس باب کے دوسرے حصے میں سمرنوف نے ۱۸۶۰ء سے لے کر ۱۸۹۰ء تک کی اُن اہم تصانیف کا جائزہ لیا ہے جن کا کسی نہ کسی طرح اسلام سے تعلق ہے۔ مصنف نے اس باب کی ابتدا میں یہ بات واضح کی ہے کہ سرمایہ داری کے عروج کے ساتھ ساتھ طبقاتی کشمکش بھی بڑھ گئی جس نے روس کے تمدن اور شرقیات کے مطالعے سب ہی کو متاثر کیا۔ یہ تو درست ہے کہ اس دور میں علم کو حکومت کی سرپرستی حاصل تھی مگر اس دور کے علم کا فریضہ یہ تھا کہ وہ "زاریت" اور اس کی نوآبادیاتی پالیسیوں کی نہ صرف مدافعت کرتا رہے بلکہ اس کو حق بجانب بھی قرار دیتا رہے، اسی وجہ سے بقول سمرنوف عینی فلسفہ اور مذہب پر خاصا کام ہوا لیکن اس کے باوجود سمرنوف کے نزدیک علم کی ترقی رک گئی اور اُس زمانے کے روسیوں کی علمی روایت کوئی ترقی پسندانہ اقدام نہ کر سکی۔ وہ مصنفین جو مارکس اور اینگلز کی تحریروں سے متاثر تھے اور ان کی روشنی میں شرقیات پر مزید کام کر سکتے تھے ان کو حکومت کی طرف سے اس کام سے باز رکھا گیا اور ان کو اس بات کی اجازت نہ دی گئی کہ وہ لوگ اُس زمانے کے مشرقی ممالک کے لوگوں، ان کے تمدنی اور معاشی مسائل کے بارے میں کوئی تحقیقی یا علمی کام کریں۔ اس کی وجہ یہ تھی کہ زارِ روس حکومت عوامی تمدن کے تصور سے خوف زدہ تھی۔ مشرقی ممالک میں رہنے والوں کے سلسلے میں اس زمانے کے بہت سے روسی مصنفین کا رویہ معاندانہ اور مخاصمانہ تھا اور وہ لوگ مشرقی ممالک کے افراد کو "نیچ ذات" کے لوگ تصور کرتے تھے۔ اس زمانے کے جن روسی مستشرقین کے تحقیقی کام اہمیت کے حامل ہیں اُن میں سے چند کے نام یہ ہیں: گریگوریف (GRIGOREV) کاظم بک روزن (ROZEN) سب لوکوف (SUBLOKOV) زوکوسکی (ZHUKOVSKII) بقول سمرنوف، ان مصنفین کی تصنیفات بالعموم اسلام کے سیاسی اور سماجی افکار و اعمال سے بحث کرتی ہیں، یہ

تمام مباحث مصنفین کے براہ راست مطالعوں کا نتیجہ ہیں مگر ان میں "سائنسی نقطۂ نظر" کا فقدان ہے۔ اسی زمانے کے ایک مصنف والدی میر سولوئیف (VALDI MIRSOLVYEV) کی کتاب "محمدؐ، حیات اور مذہبی تعلیمات" کا سمرنوف نے بطور خاص تذکرہ کرتے ہوئے اس پر سخت اعتراضات کئے ہیں۔ سب سے پہلے تو انھوں نے مصنف کی اہمیت گھٹانے کے لئے مصنف کو صوفی اور فلسفی کے لقب سے نوازا ہے بعد ازاں حقائق کے نقطۂ نظر سے انھوں نے اس کتاب کو بے قدر وقیمت قرار دیا ہے اور اس کی وجہ یہ بیان کی ہے کہ چونکہ خدا پر اندھا اعتقاد رکھنے والوں، رجعت پسندوں اور محمد (صلی اللہ علیہ وسلم) کے مشن کو خدائی مشن جاننے والوں میں یہ کتاب بہت مقبول ہوئی اس لیے سائنسی نقطۂ نظر سے یہ کتاب بے قدر وقیمت ہے علاوہ برایں اس کتاب میں مذہب اسلام کی تشریح وتعبیر چونکہ مادی نقطۂ نظر سے نہیں کی گئی ہے اس لیے اس کتاب کی مزید ترویج واشاعت سے اس بات کا خطرہ ہے کہ یہ روس میں "مطالعات علوم اسلامیہ" کو نقصان پہونچائے گی۔ سمرنوف نے صرف انہی اعتراضات پر اکتفا نہیں کیا ہے بلکہ انھوں نے مشہور روسی مستشرق بارتھولڈ سے بھی شد ومد کے ساتھ اختلاف کیا ہے جنھوں نے لکھا تھا، "سولوئیف کی کتاب روسی زبان میں سیرت پر لکھی گئی کتابوں میں بہترین کتاب ہے"۔ سمرنوف نے بارتھولڈ کے اس خیال کو ان کی غلطی سے تعبیر کیا ہے اور اس کی وجہ اُن کے اُس نقطۂ نظر کو قرار دیا ہے جو بارتھولڈ تاریخی عمل کے بارے میں رکھتے تھے۔

سمرنوف نے اس طرح چھیالیس کتابوں سے بحث کی ہے یہ ساری کی ساری کتابیں ۱۸۵۳ء سے لے کر ۱۸۹۸ء تک کے عرصے میں لکھی اور شائع کی گئی تھیں۔ ان تمام کتابوں کے مواد کو سمرنوف نے نہ صرف غیر سائنسی قرار دیا ہے بلکہ اُن کا شمار اُن کتابوں میں کیا ہے جن کو روس کی زار شاہی نے اپنے آلۂ کار کے طور پر استعمال کیا۔ سمرنوف کی اطلاع کے مطابق یہ کتابیں "شنری اور مسلم مخالف شعبہ" کی طرف سے شائع کی گئی تھیں جس ادارہ کی طرف سے یہ کتابیں شائع کی گئی تھیں اُس کے نام ہی سے ظاہر ہے کہ ان کتابوں کا مقصد اصل وحقیقی اسلام کا مطالعہ نہ رہا ہوگا بلکہ یہ کتابیں اس لیے لکھی گئی ہوں گی کہ مسلمانوں کے دل ودماغ میں اُن کے مذہب کے خلاف شک وشبہات پیدا کرکے اُن میں مسیحیت کی تبلیغ کی جائے۔ غالباً اسی وجہ سے ان تمام کتابوں کو سمرنوف نے غیر سائنسی رویہ کی حامل کتابیں کہا ہے۔

اگرچہ انیسویں صدی عیسوی کے نصف آخر حصہ میں بہت سے بورژوا مصنفین نے اپنے شرقیات کے علم میں خاصا اضافہ کرلیا تھا اور اپنے مطالعے کے نتیجے میں اچھی خاصی تعداد میں کتابیں بھی لکھی تھیں، لیکن ان کتابوں پر سمرنوف کو یہ اعتراض ہے کہ یہ کتابیں نہ صرف یہ کہ فلسفیانہ نوعیت کی ہیں بلکہ عینی فلسفہ کی غمازی بھی

کرتی ہیں۔ اس لیے ان مصنفین کے طریق مطالعہ اور ان کے خیالات سے "ترقی پسند" مصنفین نے اختلاف کیا جن کو اُس زمانے میں "انقلابی جمہوریت پسند" کہا جاتا تھا۔ عمومی طور پر اس دور میں اسلامیات پر جو کام ہوئے ہیں ان کو عام روسی تحقیقات سے کہیں فروتر اور پست سطح کا قرار دیا گیا ہے۔

اس کتاب کا تیسرا باب ۱۸۹۵ء سے لے کر ۱۹۱۷ء تک کی تصانیف کے مطالعے پر مشتمل ہے اس دور کو سمرنوف نے خسروی دور سے موسوم کیا ہے۔ اس باب کے ابتدائی حصہ میں لینن اور اسٹالن کی ان تحریروں کی تعبیر و تشریح کی گئی ہے جو "مذہب اور قومی کلچر" کے موضوع پر ہیں۔ لینن اور اسٹالن دونوں کی تحریریں مسلسل اس بات پر زور دیتی ہیں کہ وہ مذاہب جو مستقل بنیادوں پر قائم ہیں ان کے خلاف ایک نہ ختم ہونے والی جنگ کرنی چاہیے تاکہ ہر قوم اور ہر ملت میں ایک جمہوری سوشلسٹ تمدن عالم وجود میں آئے کیونکہ یہ مذاہب اُن عوام کا استحصال کر رہے ہیں جو پہلے ہی دبے دبائے، کچلے کچلائے ہیں۔

لینن نے اس سلسلے میں خاص طور سے اسلام کا نام لیا ہے اور مشرقی عوام کے لیے کہا ہے کہ صرف سامنتی حکمراں، زمین دار اور بورژوا طبقہ ہی ان کا استحصال نہیں کر رہا ہے بلکہ مذہب اسلام بھی نہ صرف یہ کہ ان کا استحصال کر رہا ہے بلکہ دوسرے استحصال کرنے والوں کا معاون و مددگار بھی ہے۔

سمرنوف نے اس خیال کا اظہار کیا ہے کہ خسروی دور میں زاریوں نے "قومی آزادی" کی جو جنگ چھیڑی تھی اُس کے اثرات اُس زمانے کی روسی بورژوائی تاریخ نویسی پر بہت گہرے پڑے ہیں۔ اس دور میں اسلام کے بارے میں جو کتابیں لکھی گئیں ان کو دو حصوں میں تقسیم کیا جا سکتا ہے پہلے حصے میں تو آسٹرو موف (OSTROUMOV) چیری وانسکی (CHAREVANSKII) اور زویتکوف (TSVETKOV) کی کتابیں آتی ہیں۔ ان مصنفین کے بارے میں خاص طور سے اس بات کی نشاندہی کی گئی ہے کہ یہ لوگ "شاہی رجعت پسند کیمپ" سے چپکے ہوئے ہونے کے ساتھ ساتھ کلیسا کے بھی معاون و مددگار تھے۔ دوسرے حصے میں روزن، بارتھولڈ، زوکوسکی اور مدنیکوف (MEDNI KOV) کی کتابیں شامل ہیں۔ ان مستشرقین کو "نام نہاد علمی مستشرق" قرار دیا گیا ہے اور ان کو جو مقام و مرتبہ حاصل تھا اس کو غیر سیاسی مقام سے تعبیر کیا گیا ہے۔

جہاں تک دوسرے گروہ کے مصنفین کی تحریروں کا تعلق ہے ان کے بارے میں سب سے بڑا اعتراض یہ کیا گیا ہے کہ یہ تحریریں تاریخی عمل کو سمجھنے سے بالکل قاصر ہیں۔ ان کے مصنفین نے نہ تو طبقاتی کشمکش کو سمجھا ہے اور نہ ہی عوامی مسایل کو۔ علاوہ بریں انھوں نے نہ تو اسلام کو صحیح طور پر سمجھا ہے اور نہ ہی اس کو صحیح طور پر (مصنف کے نقطۂ نظر سے) پیش کرنے میں کامیاب ہوئے ہیں۔ یہ ایک دلچسپ بات ہے کہ سمرنوف

نے بارتھولڈ، کریمسکی (KRYMSKII) اور کراچکوسکی (KARCHKOVSKII) کی تصانیف کو روسی مصنفین کے لیے اہمیت کا حامل بتلایا ہے، لیکن اس کے باوجود کراچکوسکی کی تصنیف پر یہ کہہ کر اعتراض کیا ہے کہ اُس کی تحریروں میں بہت سے وہ عناصر ملتے ہیں جو بورژوا مصنفین کی تحریروں کا خاصہ ہیں۔ مصنف نے اس بات کی طرف اشارہ کیا ہے کہ جس طرح بورژوا مصنفین غیر ملکی مستشرقین کی کتابوں سے استفادہ کر کے نتائج اخذ کرتے ہیں اُسی طرح کراچکوسکی نے بھی کیا ہے اس لیے ہمرنوف کے نزدیک اُس کی کتاب ناقص ہو کر رہ جاتی ہے۔

ہمرنوف نے "سیاسی مصنفین" اور روس کے سب سے بڑے مستشرق بارتھولڈ کے کارناموں کا جائزہ لینے سے پہلے دوسرے طبقے کے بعض مصنفین کی تصانیف کا مبسوط و مفصل جائزہ لیا ہے۔ اس سلسلے میں مصنف نے روزن کا بھی نام لیا ہے۔ روزن نے خود اسلام پر کسی غیر معمولی اہمیت کی حامل کتاب نہیں لکھی ہے لیکن اس کی اہمیت دو وجوہ سے ہے اول تو یہ کہ "قازان کی مذہبی اکیڈمی" کی طرف سے جو اسلام مخالف لٹریچر شائع کیا جاتا تھا اس پر اُس نے ایک بھرپور اور موثر تنقید لکھ کر اُس لٹریچر کی خامیوں کو اجاگر کیا ہے، دوم یہ کہ اُس نے ایسے شاگردوں کی تربیت کی جو آگے چل کر علم کی دنیا میں نہایت نام آور ہوئے اور اپنے گہرے علمی نقوش روسی زبان و ادب پر چھوڑ گئے۔ روزن کے شاگردوں میں مدنیکوف، اے۔ ای۔ شمدشی بونن (SHEBUNIN) اور کراچکوسکی خاص طور سے قابل ذکر ہیں۔ ان لوگوں میں شمد نے "ایک مذہب کی حیثیت سے اسلام کی تاریخ کا مجمل خاکہ" کے عنوان سے ایک مبسوط مقالہ لکھا جو "میر اسلام" (دنیائے اسلام) نامی رسالہ میں شائع ہوا۔ شمد کے علاوہ کریمسکی نے بھی اسلام پر متعدد کتابیں لکھیں جن کے نام سنٹرل ایشین ریویو کے تبصرہ نگار نے نہیں لکھے ہیں۔ کریمسکی اپنے تبحر علمی کے باوجود اسلام کے اُس اصل و حقیقی مقام کو متعین کرنے میں ناکام رہا ہے جو اس کو مشرقی عوام میں حاصل تھا لیکن اس کے باوجود اس کی تحریریں اپنی جگہ پر انتہائی اہمیت کی حامل ہیں اور اُن کے مطالعے سے اس زمانے کی روسی فکر کو سمجھا جا سکتا ہے۔

اس دور میں بابیوں اور بہائیوں پر بھی متعدد روسی عالموں نے کتابیں لکھیں بتشکوف (BAT-YSHKOV)۔ امانٹس (UMANETS)، زوکوسکی اور باکولن کے نام اِس ضمن میں خاص طور سے قابلِ ذکر ہیں۔ تبصرہ نگار کے قول کے مطابق باکولن اور بعض دوسرے مصنفین بہائیت اور بابیت کے فرق کو نہ سمجھ سکے اور خلط مبحث کا شکار ہو گئے۔ ان کی نظر اس بات تک مطلق نہ پہونچ سکی کہ بابیت اور بہائیت دونوں کے الگ الگ اصول و عقائد ہیں۔ باکولن نے اپنی کتاب میں اس بات کی بھی کوشش

کی ہے کہ وہ ناصر الدین شاہ قاچار کے قتل کے جرم سے بابیوں کو بری کر دیں۔ باکولن کی بہائیت پر جو کتاب ہے اس کو وہ مکمل نہ کر پائے تھے کہ ان کی موت ہو گئی۔ ان کے مرنے کے بعد زوکوسکی نے ان کے جمع کردہ مواد کو مرتب کر کے شائع کیا۔ اِس کتاب کی ایک اہمیت یہ بھی ہے کہ اس میں ایک ایسا خط بھی حوالہ کے طور پر نقل ہوا ہے جس کے بارے میں یہ خیال کیا جاتا ہے کہ یہ فارسی کی مشہور اور مقتول شاعرہ، قرۃ العین طاہرہ کا دستخطی ہے۔ بابیوں اور بہائیوں کے علاوہ اس دور میں روسی زبان میں اسماعیلیوں پر بھی کئی کتابیں لکھی گئیں جن میں سے دو مصنفین بوبرنسکی (BOBRINSKII) اور سمرنوف کی کتابیں علمی حلقوں میں وقعت کی نگاہوں سے دیکھی جاتی ہیں۔ سمرنوف نے ۱۹۱۲ء میں 'دنیائے اسلام' میں شغنان کے اسماعیلیوں کے مذہبی معتقدات پر ایک مقالہ شائع کیا تھا جس کی علمی حلقوں میں خاصی پذیرائی ہوئی تھی۔ اِسی زمانے میں بعض اور اہم کتابیں روسی عالموں کے قلم سے عالم وجود میں آئیں مثلاً کزنسکی کی کتاب "اسلام میں تصوف" (سمرقند ۱۹۰۶ء) اور کے۔ سمرنوف کی کتاب "اہلِ ایران — ایرانی مذہب کا ایک مجمل خاکہ" (تفلس ۱۹۱۵ء) خاص طور سے قابلِ ذکر ہیں۔ سنٹرل ایشین ریویو کے تبصرہ نگار کی تحریر پڑھ کر کچھ ایسا محسوس ہوتا ہے کہ کزنسکی نے اسلامی تصوف کی مختلف شاخوں پر نظر ڈالتے ہوئے "درویشیت" سے خاصی بحث کی ہے اور اُس کو منفی رجحانات کا حامل قرار دیا ہے لیکن اس کے باوجود تبصرہ نگار کو یہ شکایت باقی رہتی ہے کہ وہ تصوف کے اُس غلط پہلو کا پردہ فاش کرنے میں ناکام رہے ہیں جس نے مشرقی ممالک کے عوام کو رجعت پسندانہ خیالات کا حامل بنا دیا ہے۔ سمرنوف نے اپنی مذکورہ بالا کتاب کا مواد زیادہ تر فارسی ماخذ سے حاصل کیا ہے لیکن تبصرہ نگار کے نزدیک سمرنوف نے اسلام اور شریعت کے بارے میں اِس کتاب میں جو کچھ لکھا ہے وہ "قدیم وضع" کا ہے اِس کتاب کو پڑھ کر ایسا محسوس ہوتا ہے کہ وہ غیر ملکی مصنفین کی رایوں سے اتنا متاثر ہو گئے ہیں کہ اسلام اور شریعت کے بارے میں خود اپنی کوئی رائے قائم نہیں کر سکے ہیں۔ سمرنوف کی دوسری اہم کتاب جو اسی دور کی یادگار ہے۔ "درویش اور ان کا سیاسی کردار" کے نام سے لکھی گئی ہے۔

سنٹرل ایشین ریویو کے تبصرہ نگار نے اِس بات کی طرف خاص طور سے اشارہ کیا ہے کہ جب ۱۹۰۵ء میں روس کا پہلا انقلاب ناکام ہو گیا تو زار شاہی نے اپنی ساری طاقت و قوت کو مجتمع کر کے روس کی کمیونسٹ پارٹی اور پرولتاریوں سے مقابلہ کرنا شروع کیا۔ اِس زمانے میں اسلام کے بارے میں جو کتابیں روس میں لکھی گئیں اُن میں سے بیشتر میں اس خوف و خطر کا اظہار کیا گیا کہ "اسلامی قوتیں" ابھر رہی ہیں اور یہ روسیوں کے لیے پریشانی کا سبب بن سکتی ہیں۔ اس سلسلے میں سنٹرل ایشین ریویو

کے تبصرہ نگار نے چیریونسکی کی کتاب "دنیائے اسلام اور اس کی بیداری" کا خاص طور سے ذکر کیا ہے۔ اس کتاب کے مصنف نے اپنے اس خیال کا اظہار کیا ہے کہ "ہم کو یہ بات جان لینی چاہیے کہ یہ کوئی مستقل بنیاد پر قایم ہونے والا مذہب نہیں ہے بلکہ یہ صرف ایک مذہبی اور سیاسی ادارہ ہے جو اپنے کُلّی اور عالمگیر ہونے کا مدعی ہے جو کسی اور مذہب کا ادعا نہیں ہے"۔ اِس کتاب میں مصنف نے پے در پے اس بات کی کوشش کی ہے کہ وہ اسلام کو عیسائیت کے مقابلے میں فروتر ثابت کرے اور اس بات پر زور دے کہ جب تک قرآن اسلامی دنیا میں رہنمائے مطلق کی حیثیت سے باقی رہتا ہے اُس وقت تک نہ تو دنیائے اسلام کی بیداری کی توقع کی جاسکتی ہے اور نہ ہی اس بات کی کہ وہ مسیحیت کو سنجیدگی سے سمجھنے کی کوشش کرے گی۔ اس خیال کی بازگشت اُن تمام کتابوں میں ملتی ہے جو خسروی دور کے روس میں اسلام پر لکھی گئی ہیں۔ اِسی نوعیت کی ایک اور کتاب قابل ذکر ہے جس کو زوتکوف (TSVETKOV) نے "اسلام" کے نام سے چار جلدوں میں لکھا ہے۔ سنٹرل ایشین ریویو کے تبصرہ نگار نے اس کتاب کے مواد کو بہرحال دلچسپ مواد قرار دیا ہے اور لکھا ہے کہ اس کتاب کا بیشتر مواد اپنے وسطِ ایشیا کے عارضی قیام کے زمانے میں جمع کیا تھا۔ تبصرہ نگار نے اِس سے زیادہ اس کتاب کے بارے میں معلومات درج نہیں کی ہیں جس سے یہ اندازہ نہیں ہوتا کہ یہ کس حد تک اسلام مخالف کتاب ہے۔

اِس دور کا ایک دوسرا مصنف این۔ ٹی۔ آسٹروموف (N.T.OSTROUMOV) اسلام مخالفت کے علاوہ مسلمان مخالفت میں بھی پیش پیش تھا۔ آسٹروموف، زارِ روس کی نوآبادیاتی پالیسی کا پرجوش مبلغ تھا اور اس کی ساری کوشش یہ تھی کہ غیر روسی اقوام (ترک، تاتار، تاجیک اور زبک، ترکمن وغیرہ جو سب کے سب مسلمان تھے) میں نہ تو اپنی قومیت کی شناخت کا کوئی جذبہ پیدا ہونے پائے نہ ہی وہ اپنے تمدن کے تحفظ کی طرف مائل ہوں نہ ان کی زبان ایک آزاد زبان کی حیثیت سے پیش رفت کی راہوں کو طے کرنے پائے۔ اُن کے عوام کی جہالت اپنی جگہ برقرار رہے اور جس طرح بھی ممکن ہو ان تمام اقوام کو "روسیا" لیا جائے تاکہ ان کی شناخت باقی نہ رہ سکے۔ آسٹروموف نے ۱۹۱۲ء سے ۱۹۱۶ء تک کے پانچ برسوں کے عرصے میں متعدد کتابیں لکھیں جو اُس کے اِسی نقطۂ نظر کی غمازی کرتی ہیں۔ اس کی کتابوں کا نقص یہ بتلایا گیا ہے کہ یہ کتابیں اُس کے مخصوص مذہبی رجحانات کی ترجمان ہونے کے ساتھ ساتھ ہر طرح کے تنقیدی محاکموں سے عاری بھی ہیں وہ نہ تو نئے سائنسی طریق تحقیق سے واقف ہے اور نہ اسلام کے اصل اور بنیادی ماخذ ہی سے۔ اِسی وجہ سے اس کی ساری کتابیں پایۂ اعتبار سے ساقط ہیں۔

سمرنوف نے اِن مصنفین کا ذکر کرنے کے بعد روس کے سب سے بڑے مستشرق، بارتھولڈ

کی تحقیقات وتصانیف کا بڑے مفصل انداز سے جائزہ لیا ہے۔ بارتھولڈ ۱۸۶۹ء میں پیدا ہوئے تھے اور انقلاب روس کے بارہ سال کے بعد ۱۹۳۰ء میں مرے۔ اس طرح ان کو دو طرح کے نظام حکومت کو دیکھنے اور ان کے تحت زندگی بسر کرنے کا موقع ملا۔ بارتھولڈ کا اصل موضوع تحقیق، تاریخ اور بالخصوص مشرقی ممالک کی تاریخ ہے۔ ان کی تاریخی تصانیف خواہ وہ زارِ روس کے عہد کی ہوں خواہ انقلاب کے بعد کے عہد کی، آج بھی تاریخ دانوں کے حلقوں میں عزت واحترام کی نظر سے دیکھی جاتی ہیں اور ان کی شہرت ہے۔ مشرقی ممالک پر مسلسل کام کرنے کی وجہ سے ان کو اسلام سے بھی واقفیت ہوئی اور انھوں نے اس واقفیت کے نتیجے میں اسلامیات پر بعض ایسی کتابیں لکھیں جو روس کی مطالعۂ علوم اسلامیہ کی دنیا میں سنگ میل کی حیثیت رکھتی ہیں۔ بقول ہمبرنوف، اگرچہ انھوں نے انقلاب روس کے بعد بارہ برسوں تک ایک محقق کی حیثیت سے بہت قابلِ قدر کارنامے انجام دیئے، بالخصوص اِن بارہ برسوں میں انھوں نے سوویت روس کی مشرقی ریاستوں کے عوام کی تاریخ پر تحقیقی کاموں کا انبار لگا دیا اس کے باوجود اس زمانے میں بھی ان کو ایک بورژوا عالم سمجھا جاتا تھا اور آج بھی انھیں مستشرقین کے بورژوا مکتبِ فکر کا ایک نمائندہ قرار دیا جاتا ہے۔ اِس مقام پر ہم بارتھولڈ کے تاریخی نظریات سے صرف نظر کرتے ہوئے صرف اسلام کے بارے میں ان کے نظریے کو ایک جملہ میں بیان کرتے ہیں۔ اسلام نہ تو کسی مخصوص مبحث فکر کا حامل ہے اور نہ ہی سماجی رشتوں کا پابند۔ اپنے اسی نقطۂ نظر کی وجہ سے وہ اسلام کے طبقاتی کردار کو سمجھنے میں ناکام رہے ہیں۔

اُس زمانے میں اسلامی دنیا میں تجدد کی جو تحریکیں چل رہی تھیں بارتھولڈ نے ان کو بھی اپنے مطالعے کا موضوع بنایا ہے۔ ان کا خیال ہے کہ اِن تحریکوں کے عالم وجود میں آنے کی ایک وجہ تو یہ ہے کہ اسلام اور مسلم تمدن پر یورپی ممالک کی طرف سے پے بہ پے حملے ہو رہے ہیں اور دوسری وجہ یہ ہے کہ یہ تحریکیں عہد وسطیٰ کے نظامِ زندگی سے بھی بغاوت کر رہی ہیں کیونکہ اِن کا مذہبی طبقہ عام مسلمانوں کو عہد وسطیٰ کے نظامِ زندگی کا تابع بنانا چاہتا ہے۔ بارتھولڈ بھی انہی لوگوں کے ہم خیال ہیں جو "پان اسلامی" تحریک کو امریکی اور برطانوی سامراجیوں کی سازش سمجھتے ہیں اِس ضمن میں بارتھولڈ کا خیال یہ ہے کہ یہ دونوں طاقتیں اس تحریک کی درپردہ مدد اس لیے کر رہی ہیں تاکہ اس کے غالب آجانے کے بعد روس کے آس پاس کی اور وسط ایشیا کی مسلم ریاستوں کو اپنی نوآبادی بنا سکیں۔

انقلاب روس سے کافی پہلے بارتھولڈ نے مسلمانوں کے ایک فرقہ "مروانیوں" پر ایک کتاب لکھی تھی بارتھولڈ کے کاموں کا ذکر کرتے ہوئے اس کتاب کا ذکر بہت کم کیا جاتا ہے۔ اس کتاب کا بنیادی مواد بارتھولڈ نے ہمبرنوف کے اُس مقالے سے حاصل کیا ہے جو ہمبرنوف نے شغنان کے اسماعیلیوں

کے مذہبی معتقدات پر لکھا تھا۔ سمرنوف نے بارتھولڈ کی اس کتاب پر اپنی کتاب کے دوسرے حصے میں بحث کی ہے۔ ہم بھی اس بحث کا خلاصہ اس کتاب کے دوسرے حصے کا جائزہ لیتے وقت پیش کریں گے۔

اِن مصنفین اور ان کی تحقیقات پر محاکمہ کرنے کے بعد سمرنوف نے اُن اداروں کا مختصر مگر جامع جائزہ لیا ہے جو انیسویں صدی کے نصف آخر سے لے کر بیسویں صدی کی ابتدا تک روس میں اسلام شناسی کے لیے قایم کئے گئے تھے جن کا مقصد یہ قرار دیا گیا تھا کہ شرقیات کے مطالعے کو مزید آگے بڑھایا جائے لیکن چونکہ یہ ادارے "سرکاری" ضروریات کو پورا نہیں کرتے تھے اس لیے ۱۹۰۰ء میں حکومت وقت کی طرف سے اسلام شناسی کا ایک ادارہ قایم کیا گیا جس کا مقصد یہ قرار دیا گیا کہ روسی سماج کو مشرقی ممالک کی روحانی زندگی اور مادی ضروریات سے واقف کرایا جائے اور مشرقی ممالک اور روس کے درمیان بہتر تعلقات پیدا کئے جائیں ۱۹۱۲ء میں اِس ادارہ کی طرف سے اس کا پہلا ترجمان "میر اسلام" (دنیائے اسلام) کے نام سے شائع کیا گیا جس کے ایڈیٹر بارتھولڈ تھے مگر بارتھولڈ کو محقق محض سمجھا گیا اور ۱۹۱۳ء میں اس کی ادارت پوزدنی یف (POZDNE YEV) کے سپرد کی گئی اور اِس میں پان اسلامیت، پان زاریت جیسے موضوعات پر مقالے شایع ہونا شروع ہوئے۔ ۱۹۱۵ء میں بارتھولڈ نے ایک دوسرا رسالہ "مسلمانکی میر" (مسلم دنیا) کے نام سے نکالنا شروع کیا۔ اس رسالہ نے "میر اسلام" کے تمام علمی کاموں کو الٹ کر رکھ دیا۔ اس کے علاوہ بھی متعدد رسالے اُس زمانے میں شائع ہوتے تھے جو اسلام شناسی کے لیے وقف تھے، لیکن اِن سب سے صرف نظر کیا جاتا ہے کیونکہ یہ سب رسالے ایک دوسرے کے ہم خیال و ہم آواز تھے۔ اِس باب کے آخر میں سمرنوف نے "بوژوا" مصنفین کی کتابوں کی اہمیت کا یہ کہہ کر اعتراف کیا ہے کہ ان کتابوں پر نظر ڈال کر، سائنسی انداز سے اِن مسائل پر از سرِ نو غور کیا جا سکتا ہے اور موجودہ عہد کے تناظر میں اِن پر مزید تحقیقی کام کیا جا سکتا ہے۔ جو آج کی علمی دنیا کے لیے خاصا مفید ثابت ہو سکتا ہے۔

ابھی تک جو کچھ عرض کیا گیا ہے اس سے اِس بات کا اندازہ ہو گیا ہوگا کہ انقلاب روس سے پہلے روس میں اسلام شناسی کے نام پر جو بھی تحقیقی کام ہوا ہے اس کا اصل مقصد اسلام کی مخالفت کرنا ہے اس کو سمجھنا سمجھانا نہیں۔ ممکن ہے کہ عہدِ زیرِ بحث میں کچھ ایسی بھی کتابیں لکھی گئی ہوں جن میں واقعی اور حقیقی اسلام کی ترجمانی کی گئی ہو لیکن چونکہ سنٹرل ایشین ریویو کے تبصرہ نگار نے اِس طرح کی کسی کتاب کا ذکر نہیں کیا ہے اس لیے گمان یہی ہوتا ہے کہ سمرنوف نے بھی اپنی کتاب میں اِس نوعیت کی کسی کتاب کا ذکر نہیں کیا ہے۔ اسلام شناسی کا یہ رجحان انقلاب روس کے بعد بھی برقرار رہا اور آج بھی برقرار ہے۔ اس کا ایک اجمالی جائزہ آئندہ لیا جائے گا۔