ادارہ تحقیق و تصنیفِ اسلامی کا ترجمان

سہ ماہی

تحقیقاتِ اسلامی

علی گڑھ

پان والی کوٹھی، دُودھ پور، علی گڑھ
۲۰۲۰۰۱

ادارہ تحقیق وتصنیف اسلامی کا ترجمان

سہ ماہی

تحقیقاتِ اسلامی

علی گڑھ

اکتوبر ــــ ــــ دسمبر ۲۰۰۲ء

مدیر

سیّد جلال الدّین عمری

معاون مدیر

محمد رضی الاسلام ندوی

پان والی کوٹھی دودھ پور علی گڑھ ۲۰۲۰۰۲

پوسٹ بکس ۹۳

سہ ماہی تحقیقاتِ اسلامی علی گڑھ

جلد ۲۱ شمارہ ۴

رجب ـــــــــ شوال ۱۴۲۳ھ

اکتوبر ـــــــــ دسمبر ۲۰۰۲ء

زرِ تعاون

اندرونِ ملک ـــــــــ فی شمارہ ۲۵ روپے

ـــــــــ سالانہ ۹۰ روپے

ـــــــــ لائبریریاں و ادارے سالانہ ۱۲۵ روپے

بیرونِ ملک ـــــــــ (انفرادی) ''۴۰۰ روپے

ـــــــــ (ادارے) ''۶۰۰ روپے

پاکستان ـــــــــ (انفرادی) ''۲۰۰ روپے

ـــــــــ (ادارے) ''۳۰۰ روپے

طابع و ناشر سید جلال الدین عمری نے دعوت آفسٹ پرنٹرس دہلی ۔۶ سے چھپوا کر
ادارۂ تحقیق و تصنیفِ اسلامی، پان والی کوٹھی، دودھ پور علی گڑھ سے شائع کیا

فہرست مضامین

حرفِ آغاز

جہاد کے بعض احکام	سید جلال الدین عمری	۵

تحقیق وتنقید

عہدِ نبوی میں سماجی تحفظ کا نظام	ڈاکٹر محمد لیٰسین مظہر صدیقی	۲۱
فنِ کتابت عہدِ رسالت میں	ڈاکٹر محمد سرور عالم ندوی	۴۸

بحث ونظر

اسلام کا نظامِ وراثت (۲)	مولانا ولی اللہ مجید قاسمی	۶۶

ترجمہ وتلخیص

عمرہ کی تکرار اور کثرت (فقہی مباحث کا تقابلی مطالعہ)	ڈاکٹر عبداللہ بن حمد بن العظیمی مترجم: جناب خدا بخش کلیار	۸۲

تعارف وتبصرہ

اسلامیات	محمد رضی الاسلام ندوی	۱۱۲
مطالعۂ تصنیفات مولانا سید ابوالحسن علی ندویؒ	"	۱۱۳
لمحات	مولانا سلطان احمد اصلاحی	۱۱۳
فہرست مضامین ومضمون نگاران تحقیقات اسلامی ۲۰۰۲ء		۱۱۷

اس شمارے کے قلمی معاونین

۱۔ پروفیسر محمد یٰسین مظہر صدیقی
ڈائرکٹر شاہ ولی اللہ ریسرچ سیل۔ ادارۂ علوم اسلامیہ مسلم یونیورسٹی علی گڑھ

۲۔ ڈاکٹر سرور عالم ندوی
شعبۂ عربی، علی گڑھ مسلم یونیورسٹی، علی گڑھ

۳۔ مولانا ولی اللہ مجید قاسمی
استاذ جامعۃ الفلاح۔ بلریا گنج، اعظم گڑھ یوپی

۴۔ ڈاکٹر عبداللہ بن حمد بن العظیمی

۵۔ جناب خدا بخش کلیار
۲۹۱۔ گرین ویو، راجے والہ، فیصل آباد، پاکستان

۶۔ محمد رضی الاسلام ندوی
رکن ادارۂ تحقیق وتصنیفِ اسلامی علی گڑھ

۷۔ مولانا سلطان احمد اصلاحی
سینیر رکن ادارۂ تحقیق وتصنیفِ اسلامی علی گڑھ

۸۔ سید جلال الدین عمری
صدر ادارۂ تحقیق وتصنیفِ اسلامی علی گڑھ

خوش نویس:
ابن سیف

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

حرفِ آغاز

جہاد کے بعض احکام

سید جلال الدین عمری

جہاد اسلامی ریاست کا عمل ہے

جہاد اسلامی ریاست کے دائرۂ اختیار میں ہے۔ ضرورت پڑنے پر وہ جہاد کرے گی۔ اسلامی ریاست میں بھی اس کا اختیار افراد کو نہیں ہے کہ جو چاہے جہاد کے نام پر کھڑا ہو جائے اور جسے دشمنِ اسلام سمجھے اس پر یورش کر دے۔ ریاست کی طرف سے جہاد کا اعلان ہو تو جن لوگوں کو اس میں شرکت کے لیے کہا جائے گا ان کے لیے شرکت لازمی ہوگی۔ وہ بغیر عذر کے اس سے پیچھے نہیں رہ سکتے۔ ایسے نازک موقع پر جو لوگ پیچھے رہ جائیں قرآن مجید نے ان پر سخت تنقید کی ہے۔ ارشاد ہے۔

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا مَا لَكُمْ إِذَا قِيلَ لَكُمُ انفِرُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ اثَّاقَلْتُمْ إِلَى الْأَرْضِ ۚ أَرَضِيتُم بِالْحَيَاةِ الدُّنْيَا مِنَ الْآخِرَةِ ۚ فَمَا مَتَاعُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا فِي الْآخِرَةِ إِلَّا قَلِيلٌ ۝ إِلَّا تَنفِرُوا يُعَذِّبْكُمْ عَذَابًا أَلِيمًا وَيَسْتَبْدِلْ قَوْمًا غَيْرَكُمْ وَلَا تَضُرُّوهُ شَيْئًا ۗ وَاللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ ۝

(التوبۃ : ۳۸-۳۹)

اے ایمان والو! تمہیں کیا ہو گیا ہے کہ جب تم سے کہا جاتا ہے کہ اللہ کے راستہ میں دوڑو تو تم زمین سے چمٹ جاتے ہو؟ کیا آخرت کو چھوڑ کر تم دنیا کی زندگی پر خوش اور مطمئن ہو گئے ہو حالانکہ آخرت کے مقابلے میں دنیا کی زندگی محض تھوڑا سا ساز و سامان ہے۔ اگر تم جہاد کے لیے نہ نکلو گے تو اللہ تمہیں دردناک عذاب دے گا اور تمہاری جگہ دوسری قوم کو بدل دے گا اور تم اس کو کوئی نقصان نہ پہنچا سکو گے۔ اللہ ہر چیز پر قدرت رکھتا ہے۔

اس سے یہ بات واضح ہے کہ امام جب جہاد کے لیے آواز دے تو جہاد فرض

ہو جائے گا۔اس آیت کے ذیل میں علامہ قرطبی کہتے ہیں :

إن الإمام إذا عيّن قومًا	جب امام کچھ لوگوں کو متعین طور پر جہاد
وندبهم الى الجهاد لم يكن	کی دعوت دے تو ان کے لیے جائز نہ ہوگا
لهم ان يتثاقلوا عند التعيين	کہ وہ تعیین کے بعد بیٹھے رہیں۔ اس لیے
ويصير بتعيينه فرضًا على	کہ امام متعین طور پر جن لوگوں کو جہاد کا حکم دے
من عيّنه لا لمكان الجهاد	وہ ان کے لیے فرض ہو جائے گا۔ جہاد کی
ولكن لطاعة الامام [1]	وجہ سے نہیں بلکہ امام کی تعیین کی وجہ سے۔

حدیث میں یہ بات وضاحت کے ساتھ بیان ہوئی ہے کہ جہاد سربراہِ ریاست یا امام کی سربراہی میں ہوگا۔ وہ جن لوگوں کو جہاد میں شرکت کا حکم دے، ان کے لیے اس کی تعمیل ضروری ہوگی۔ حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہ کی روایت ہے۔

لا هجرة بعد الفتح ولكن	فتح مکہ کے بعد ہجرت نہیں ہے۔ البتہ
جهاد ونية واذا استنفرتم	جہاد اور (اس کی) نیت باقی ہے اور
فانفروا [2]	جب تم سے جہاد کے لیے نکلنے کا مطالبہ ہو تو نکل پڑو۔

ایک اور حدیث میں کہا گیا ہے کہ جہاد امام کے تحت ہوتا ہے۔ ارشاد ہے :

إنما الإمام جُنّةٌ يُقاتَل	بے شک امام ڈھال ہے، اس کے
من ورائه ويُتّقى به وإن أمر	پیچھے جنگ کی جاتی ہے اور اس کے ذریعہ
بتقوى الله وعدل فإن له	تحفظ حاصل کیا جاتا ہے۔ اگر وہ اللہ سے
بذلك أجرًا وإن قال	تقویٰ کا حکم دے اور انصاف کرے تو اس
بغيره فإن عليه منه [3]	کا اسے اجر ملے گا۔ لیکن اگر وہ دوسرا رویہ
	اختیار کرے تو اس کا وبال اس پر ہوگا۔

حدیث کے الفاظ "الإمام جُنّة" (امام ڈھال ہے) کے معنی یہ ہیں کہ جس طرح

---

[1] قرطبی: الجامع لاحکام القرآن ۹۱/۸، دار الکتب العلمیہ لبنان ۱۹۸۸ء

[2] بخاری: کتاب الجہاد والسیر: باب وجوب النفیر الخ مسلم: کتاب الامارۃ، باب المبایعۃ بعد فتح مکۃ الخ

[3] بخاری: کتاب الجہاد والسیر؛ باب یقاتل من وراء الامام ویتقی بہ: مسلم، کتاب الامام، باب الامام جنۃ الخ

ڈھال مخالف کے حملوں کو روکتی ہے، اسی طرح امام دشمن کے وار کو روکتا ہے۔ وہ کسی فرد یا گروہ کو اس بات کی اجازت نہیں دیتا کہ مسلمانوں کو کسی قسم کا ضرر یا تکلیف پہنچائے۔ اسی طرح خود مسلمانوں کو ایک دوسرے پر ظلم و زیادتی اور ایذا رسانی سے باز رکھتا ہے۔ آگے اسی کی تشریح کی گئی ہے کہ یُقاتَل من ورائہ ویُتّقیٰ بہ۔ (اس کے پیچھے جنگ کی جاتی ہے اور اس کے ذریعہ مشکلات اور پریشانیوں میں تحفظ حاصل کیا جاتا ہے۔[1]

اس کا مطلب یہ ہے کہ امام ریاست کا نگراں اور محافظ ہے۔ اس کی ذمہ داری ہے کہ ریاست کو دشمن کی یورش سے بچائے، لوگوں کو جان و مال اور ان کے حقوق کا تحفظ فراہم کرے اور کسی بھی جارحیت کے مقابلہ میں ڈھال بنا رہے۔ اس کے لیے وہ جہاد کرے تو ریاست کے شہری اس کے پیچھے کھڑے ہوں گے اور اس کے جھنڈے تلے جہاد کریں گے۔ حدیث کے آخر میں کہا گیا ہے کہ اگر وہ حق و انصاف کا معاملہ کرے تو اللہ تعالیٰ اسے اجر و ثواب سے نوازے گا اور اگر وہ ظلم و زیادتی کی روش اپنائے تو اللہ تعالیٰ کی طرف سے اس کی بازپرس ہوگی۔ بعض دوسری حدیثوں میں یہ بات اور زیادہ صراحت کے ساتھ کہی گئی ہے کہ اللہ تعالیٰ کے دین کی سربلندی کے لیے جہاد ہمیشہ جاری رہے گا، لیکن یہ امام یا سربراہِ مملکت کے تحت ہوگا۔ ایک حدیث میں ہے کہ امام خدا ترس اور متقی ہو یا غلط کار اور فاسق، جب تک وہ امیر ہے جہاد میں اس کا ساتھ دیا جائے گا اور اس کی قیادت میں جنگ کی جائے گی۔

الجهاد واجب عليكم	جہاد تم پر واجب ہے ہر امیر کے ساتھ
مع كل أمير برًّا كان أو فاجرًا	چاہے وہ نیک ہو یا غلط کار اور چاہے
وإن عمل الكبائر[2]	وہ کبائر ہی کا ارتکاب کر رہا ہو۔

---

[1] حافظ ابن حجر فرماتے ہیں کہ "الإمام جُنّة" کا مطلب یہ ہے کہ امام دشمن کے مقابلے میں سینہ سپر ہوتا ہے اور مسلمانوں کی حفاظت کرتا ہے۔ "یُقاتَل من ورائہ" کے ذیل میں فرماتے ہیں کہ وَرَاء کے اصل معنی تو پیچھے کے ہیں لیکن یہ لفظ آگے اور پیچھے دونوں معنی میں بولا جاتا ہے اور یہی دونوں معنی یہاں مراد ہیں۔ امام کے آگے اور پیچھے ہر طرف سے جنگ کی جائے گی اور اس کی حفاظت کی جائے گی۔ فتح الباری ۶/۲۱۸۔

[2] ابو داؤد، کتاب الجہاد، باب الغزو مع أئمة الجور۔ حافظ ابن حجرؒ فرماتے ہیں کہ یہ حدیث ابو داؤد اور ابو یعلیٰ نے

اس سے اتنی بات واضح ہے کہ جہاد اسلامی ریاست کے امام یا امیر کے تحت ہوگا۔ اس کی وجہ واضح ہے۔ جہاد بے مقصد قتل وخوں ریزی نہیں بلکہ اعلیٰ مقاصد کے لیے کی جانے والی جنگ ہے۔ اس سے متعلق بہت سے نازک مسائل ہیں۔ اس کے لیے باقاعدہ اور تربیت یافتہ فوج کا پایا جانا اور اس کا پوری طرح کنٹرول میں اور حکم کا پابند ہونا ضروری ہے پھر یہ طے کرنا ہوگا کہ کس سے جنگ ہو اور کس سے صلح؛ اگر جنگ ہو تو اس کے کیا تقاضے ہیں اور صلح ہو تو کن شرائط پر ہو؛ جنگ کے بعد کے معاشی، سیاسی، اخلاقی، ملکی اور بین الاقوامی مسائل سے عہدہ برآ ہونے کی کیا صورت ہوگی؟ جنگ میں فتح ہو تو مفتوح اقوام کے ساتھ کیا معاملہ ہو؛ شکست ہو تو اس کے کیا نتائج ہوں گے اور ان پر قابو پانے کی کیا تدبیر کی جائے گی؟ یہ سب امور ریاست کے دائرے میں آتے ہیں، وہی ان کی مخاطب ہے، اسلام نے بہت تفصیل سے ان تمام پہلوؤں سے ریاست کی راہنمائی کی ہے۔ فرد اس کا مخاطب نہیں ہے اس لیے کہ وہ اس کا بوجھ اٹھا نہیں سکتا۔ اسی وجہ سے علماء نے لکھا ہے کہ جہاد کا معاملہ ریاست سے متعلق ہے۔ علامہ ابن قدامہ حنبلی لکھتے ہیں۔

أمر الجهاد موكول الى الإمام واجتهاده ويلزم الرعية طاعته في مايراه [1]	جہاد کا معاملہ امام اور اس کے اجتہاد کے حوالے ہے، عوام کے لیے لازم ہے کہ امام جو فیصلہ کرے اس میں اس کی اطاعت کرے۔

= مرفوع اور موقوف دونوں طریقوں سے روایت کی ہے۔ اس کے رواۃ قابلِ قبول ہیں۔ البتہ یہ روایت ابو ہریرہؓ سے مکحول تابعی نے کی ہے اور مکحول کا ابو ہریرہؓ سے سماع ثابت نہیں ہے۔ فتح الباری۔ ۶/۱۴۴

امیر اگر فسق و فجور میں مبتلا ہو تو امت کی کیا ذمہ داری ہے؟ امام الحرمین کہتے ہیں "حاکمِ وقت اگر ظلم و زیادتی اور من مانی کرنے لگے، فہمائش سے باز نہ آئے تو اہلِ حل وعقد کو متفق ہو کر اسے برطرف کر دینا چاہیے، چاہے اس کے لیے ہتھیار اٹھانا اور جنگ کرنی پڑے۔ شرح المقاصد ۵/۲۳۳، ۲۳۴۔ عالم الکتب بیروت ۱۹۸۹ء۔ یہ بات غالباً ان ممالک کے لیے پیشِ نظر کہی گئی ہے جہاں بادشاہت یا آمریت ہو۔ لیکن جمہوری ملکوں میں بغیر تلوار اٹھائے پرامن طریقہ سے بھی تبدیلی آسکتی ہے۔ اس پر تفصیلی بحث کا یہ موقع نہیں ہے۔

[1] ابن قدامہ: المغنی ۱۳/۱۶۔ ھجر، القاہرہ ۱۹۹۲ء

ایک اور موقع پر لکھتے ہیں:

انہم لایخرجون الا باذن	لوگ امیر کی اجازت ہی سے جہاد کے لیے
الأمیر لأن یفجأھم العدو[1]	نکلیں گے، الّا یہ کہ دشمن ان پر اچانک حملہ کردے۔

اس کا مطلب یہ ہے کہ جہاد کا فیصلہ کرنا امیرِ مملکت کے ہاتھ میں ہوگا۔ عام لوگ اس کے فیصلہ کے پابند ہوں گے، البتہ اگر کبھی ریاست کے کسی ذمہ پر خصوصاً سرحدی علاقہ پر دشمن کا اچانک حملہ ہو جائے اور ریاست کے سربراہ کو اس کی خبر ہونے یا اس کی طرف سے جہاد کا حکم جاری ہونے میں تاخیر ہو تو مقامی افراد بلا اجازت اسی ملک کا دفاع کریں گے۔ موجودہ دور میں اس طرح کی صورتِ حال کا امکان کم ہے۔ ہر مملکت سرحدی حالات سے باخبر رہتی ہے اور باقاعدہ فوج سرحدوں کی نگرانی کرتی ہے۔ اس لیے جنگ کا فیصلہ بہرحال ریاست ہی کے اختیار میں ہوتا ہے۔

جہاد فرض کفایہ ہے

بعض اوقات جہاد کا اس طرح ذکر ہوتا ہے جیسے یہ ہر مسلمان پر فرض ہے اور جو اس میں کوتاہی کرے گا وہ گناہگار ہوگا۔ کفار اور مخالفین سے جنگ پوری امت کا نصب العین ہے اور اسلام اسی کے لیے اس کے ایک ایک فرد کو تیار کرتا ہے۔ یہ اسلامی تعلیمات کی غلط ترجمانی ہے۔ اسلام نے دین کی حفاظت اور سربلندی کے لیے جہاد کی ترغیب ضروری دی ہے اور اس کا بے پایاں اجر و ثواب بھی بیان کیا ہے۔ لیکن اسے ہر ایک پر فرض نہیں قرار دیا ہے۔ قرآن نے صراحت کی ہے۔

لَا یَسْتَوِی الْقَاعِدُوْنَ مِنَ	اہلِ ایمان میں سے وہ جو معذور نہیں ہیں پھر بھی بیٹھے
الْمُؤْمِنِیْنَ غَیْرُ اُولِی الضَّرَرِ	رہتے ہیں اور وہ جو اللہ کے راستہ میں اپنے مالوں
وَالْمُجَاھِدُوْنَ فِیْ سَبِیْلِ اللّٰہِ	اور جانوں سے جہاد کرتے ہیں، برابر نہیں
بِاَمْوَالِھِمْ وَاَنْفُسِھِمْ ؕ فَضَّلَ	ہو سکتے۔ وہ لوگ جو اپنے مالوں اور جانوں
اللّٰہُ الْمُجٰھِدِیْنَ بِاَمْوَالِھِمْ	سے جہاد کرنے والے ہیں اللہ نے انہیں بیٹھ
وَاَنْفُسِھِمْ عَلَی الْقٰعِدِیْنَ دَرَجَۃً ؕ	رہنے والوں پر ایک درجہ فضیلت عطا کی ہے
وَکُلًّا وَّعَدَ اللّٰہُ الْحُسْنٰی ؕ وَفَضَّلَ	اللہ نے ہر ایک سے بھلائی کا وعدہ کیا ہے

[1] ابن قدامہ: المغنی: ۱۳/ ۱۵۲

اللّٰہُ الْمُجٰہِدِیْنَ عَلَی الْقٰعِدِیْنَ	اور اللہ نے مجاہدین کو بیٹھ رہنے والوں پر اجرِ عظیم
اَجْرًا عَظِیْمًا ۙ دَرَجٰتٍ مِّنْہُ وَ	کی فضیلت دی ہے۔ جو اس کی طرف سے
مَغْفِرَۃً وَّرَحْمَۃً ؕ وَکَانَ اللّٰہُ غَفُوْرًا	درجات اور مغفرت اور رحمت ہے اور اللہ بڑا
رَّحِیْمًا ۝ (النساء: ۹۵-۹۶)	معاف کرنے والا اور رحم کرنے والا ہے۔

فقہی اصطلاح میں یوں کہا جائے گا کہ جہاد فرض عین نہیں بلکہ فرض کفایہ ہے۔ یہ اسلامی ریاست کی ذمہ داری ہے کہ وہ اپنے دفاع کا نظم کرے اور جو قومیں برسرِ پیکار ہیں ان کے مقابلہ کے لیے جتنی افرادی قوت کی ضرورت ہے وہ فراہم کرے۔ جہاد میں وہی لوگ شریک ہوں گے جنھیں اسلامی ریاست اس کے لیے تیار کرے گی اور جو اس کی فوج میں شامل ہوں گے۔ ان آیات میں مجاہدین کی فضیلت کے بیان میں 'درجہ' اور 'درجات' کے الفاظ آئے ہیں۔ اس کی توجیہ علامہ زمخشری نے یہ کی ہے کہ جو لوگ جہاد میں شرکت سے معذور ہیں ان کے مقابلہ میں مجاہدین کو ایک درجہ فضیلت ہے اور جو غیر معذور جنگ میں شریک نہیں ہیں ان پر مجاہدین کو کئی درجہ فضیلت اور برتری حاصل ہے۔ زمخشری کے الفاظ ہیں۔

وأما المفضّلون درجات	جن لوگوں کو کئی درجہ فضیلت حاصل
فالذین فُضِّلوا علی القٰعدین	ہے، یہ فضیلت ان لوگوں کے مقابلہ میں
الذین أُذن لهم التخلّف	ہے جن کو جہاد میں عدم شرکت کی اس وجہ
اکتفاءً بغیرکا لأن الغزو	سے اجازت دے دی گئی کہ اس کے
فرض کفایۃ [1]	لیے دوسرے لوگ کافی تھے اس لیے کہ
	جہاد فرض کفایہ ہے (سب پر فرض نہیں ہے)

آیت کے الفاظ وَکُلًّا وَعَدَ اللّٰہُ الْحُسْنٰی (اللہ نے ہر ایک سے بھلائی کا وعدہ کیا ہے) سے استدلال کرتے ہوئے علامہ ابن کثیر کہتے ہیں:۔

فیہ دلالۃ علی أن الجہاد	اس میں اس بات کی دلیل ہے کہ جہاد
لیس بفرض عین بل ہو فرض علی الکفایۃ [2]	فرض عین نہیں ہے بلکہ یہ فرض علی الکفایہ ہے۔

---

[1] زمخشری، الکشاف عن حقائق التنزیل: ۱/۵۴۲-۵۴۳۔ دار الکتب العلمیہ بیروت ۱۹۹۵ء

[2] ابن کثیر، تفسیر القرآن العظیم: ۱/۵۴۱

فقہ حنبلی میں کہا گیا ہے۔

الجہاد فرض علی الکفایۃ	جہاد فرض علی الکفایہ ہے۔ جب کچھ
إذا قام بہ قوم سقط عن	لوگ اسے انجام دیں تو باقی لوگوں سے
الباقین	ساقط ہو جاتا ہے۔

علامہ ابن قدامہ حنبلی نے جہاد کے فرضِ کفایہ ہونے کی تشریح ان الفاظ میں کی ہے۔

معنی فرض الکفایۃ الذی	فرضِ کفایہ کے معنی یہ ہیں کہ اگر اتنے افراد
ان لم یقم بہ من یکفی أثم	اس پر عمل نہ کریں جو اس کے لیے کافی ہوں تو
الناس کلہم وان قام بہ	سب ہی لوگ اس کوتاہی کے لیے گنہ گار
من یکفی سقط عن سائر الناس	ہوں گے اور اگر اس پر اتنے لوگ عمل کریں جو
فالخطاب فی ابتدائہ	اس کے لیے کافی ہوں تو یہ سب سے ساقط
یتناول الجمیع [1]	ہو جائے گا۔ اس لحاظ سے خطاب ابتدا میں
	تمام ہی لوگوں کو شامل ہوتا ہے۔

فقہِ حنفی کی مشہور کتاب ہدایہ میں جہاد کی قانونی حیثیت اور اس کی علّت ان الفاظ میں بیان ہوئی ہے۔

وھو (الجہاد) فرض علی	جہاد فرضِ کفایہ ہے، وہ اس لیے فرض
الکفایۃ لأنہ ما فرض لعینہ	نہیں کیا گیا ہے کہ بذاتہٖ مقصود ہے۔ اس
إذ ھو إفساد فی نفسہ وإنما	لیے کہ وہ فی نفسہٖ خونریزی ہے۔ وہ درحقیقت
فُرض لإعزاز دین اللہ ودفع	اللہ کے دین کی سربلندی اور بندوں سے
الشر عن العباد فإذا حصل	شر کو دفع کرنے کی خاطر فرض کیا گیا ہے جب
المقصود بالبعض سقط	یہ مقصود بعض افراد کے ذریعہ حاصل ہو جائے
عن الباقین کصلاۃ الجنازۃ	تو باقی سے ساقط ہو جائے گا۔ جیسے نماز جنازہ
ورد السلام [2]	اور سلام کے جواب کا معاملہ ہے۔

---

[1] ابن قدامہ: ۶/۱۳۔ ھجر، القاہرہ، ۱۹۹۲ء

[2] ہدایہ مع فتح القدیر: ۵/۴۲۱-۴۲۲ دار الکتب العلمیہ: لبنان ۱۹۹۵ء

علامہ کاشانی نے بھی جہاد کے فرضِ کفایہ ہونے کی یہی توجیہ کی ہے۔ فرماتے ہیں۔

لأن ما فرض له الجهاد	جس مقصد سے جہاد فرض کیا گیا ہے
وهو الدعوة الى الإسلام	وہ ہے (پہلے) اسلام کی دعوت دینا، دین
وإعلاء الدين الحق ودفع	حق کو سربلند کرنا اور منکرین کے شر، ان کے
شرّ الكفرة وقهرهم يحصل	قہر اور غلبے کو دفع کرنا۔ یہ مقصد بعض لوگوں
بقيام البعض [1]	کے کھڑے ہوجانے سے حاصل ہوجاتا ہے۔

اس سے جہاد کا مقصد واضح ہے۔ وہ ہے (جہاد سے پہلے) اسلام کی دعوت، دین حق کی سربلندی، مخالفین اور معاندین کے شر اور ان کے غلبہ اور قہر کو دفع کرنا۔ یہ مقصد جب بعض افراد کے ذریعہ پورا ہوسکتا ہے تو اس کے لیے ریاست کے تمام مسلمانوں کا میدانِ جنگ میں کود پڑنا ضروری نہیں ہے۔ اسی پہلو سے جہاد کو فرض کفایہ کہا گیا ہے۔

جہاد کے فرضِ عین نہ ہونے کی ایک دلیل یہ بھی دی گئی ہے کہ اگر ہر فرد اس میں لگ جائے تو زراعت، تجارت اور صنعت وحرفت جیسی دوسری ضروریات پوری نہیں ہوسکتیں اور خود جہاد بھی نہیں کیا جاسکے گا۔[2]

جہاد کب فرضِ عین ہوتا ہے؟

بعض ایسے حالات اور مواقع بھی آتے ہیں جب کہ آدمی کے لیے جہاد اختیاری عمل نہیں رہتا بلکہ فرضِ عین ہوجاتا ہے۔ علماء نے ان کی بھی تعیین کی ہے۔ جہاد کے بارے میں اسلام کا موقف سمجھنے کے لیے ان سے واقفیت ضروری ہے۔ علامہ ابن قدامہ حنبلی کہتے ہیں۔

"جہاد فرضِ کفایہ ہے لیکن یہ تین صورتوں میں فرضِ عین ہوجاتا ہے۔ ایک یہ کہ محاذِ جنگ

---

[1] کاشانی: بدائع الصنائع: ۷/ ۱۴۵-۱۴۶

[2] مرغینانی، ہدایہ۔ علامہ ابن الہمام کہتے ہیں کہ جہاد کو فرضِ عین قرار دینے سے یہ لازم نہیں آتا کہ سب کے سب ایک ساتھ جہاد کے لیے نکل پڑیں۔ باری باری یہ فرض ادا ہوسکتا ہے۔ اسی میں مذکورہ نقصان نہیں ہے۔ اصل دلیل سورۂ نساء کی آیت ۹۵ ہے جو جہاد کے فرضِ کفایہ ہونے کی صراحت کرتی ہے۔ ہدایہ مع فتح القدیر: ۵/ ۴۲۲-۴۲۳

پر دونوں طرف کے لشکر ایک دوسرے کے خلاف صف آرا ہوں۔ اس صورت میں اسلامی فوج کے ہر سپاہی کے لیے جہاد فرض ہو جائے گا اور کسی بھی شخص کے لیے جنگ سے فرار جائز نہ ہوگا۔ دوسری صورت یہ ہے کہ کسی مسلم آبادی پر دشمن کا غلبہ ہو جائے (یعنی اسلامی ریاست کے کسی شہر پر مخالف طاقت کا قبضہ ہو جائے) اس صورت میں وہاں کے باشندوں میں سے ایک ایک کے لیے اس کا مقابلہ کرنا اور اسے اپنے علاقہ سے نکال باہر کرنا فرض ہو جائے گا۔ تیسری صورت یہ کہ امام کی طرف سے نفیرِ عام (عام لام بندی کا حکم) ہو۔ اس وقت جس علاقہ سے اس کا خطاب ہوگا اس میں جو فرد بھی جنگ کے قابل ہوگا اسے امام کی آواز پر حاضر ہونا ضروری ہوگا۔[1]

یہ وہ صورتیں ہیں جن میں دنیا کی ہر ریاست اپنے شہریوں پر جنگ میں شرکت اور دشمن کے مقابلہ کو لازم قرار دیتی ہے۔ کسی فوجی کا محاذِ جنگ سے فرار اختیار کرنا ہمیشہ سے ایک سنگین جرم رہا ہے۔ ریاست کے کسی حصہ پر دشمن کا قبضہ ہو اور وہاں کے باشندے خاموشی سے اس قبضے کو برداشت کر لیں اور اس کی مدافعت نہ کریں تو اسے ریاست سے عدمِ وفاداری کے ہم معنی سمجھا جائے گا اور اس کے خلاف سخت کارروائی ہوگی۔ اسی طرح ریاست کسی وقت ان افراد اور جوانوں کو جو جنگ کے قابل ہیں، محاذِ جنگ پر بھیجنا چاہے تو اس کی آواز پر لبیک کہنا ضروری ہوگا۔ اس سے بچنے کی ہر کوشش قابلِ مذمت اور قابلِ تعزیر خیال کی جائے گی۔

اس سے واضح ہے کہ جہاد فرضِ کفایہ ہے، البتہ بعض حالات میں یہ فرضِ عین ہو جاتا ہے۔ ان حالات کا تعلق ریاست کی ضروریات اور اس کی بقا اور سلامتی سے ہے۔

فرضِ عین فرضِ کفایہ پر مقدم ہے

یہ ایک اصولی بات ہے کہ کسی فرضِ عین کو پس پشت ڈال کر فرضِ کفایہ پر عمل نہیں ہوگا۔ اسے جہاد ہی سے متعلق ایک مثال سے واضح کرنے کی کوشش کی جائے گی۔

---

[1] ابن قدامہ، المغنی: ۸/۱۳

جہاد کے لیے والدین کی اجازت کی شرط

والدین اگر خدمت کے محتاج ہوں تو انھیں نظر انداز کر کے جہاد میں شرکت صحیح نہیں ہے اس لیے کہ جہاد فرضِ کفایہ ہے اور والدین خدمت کے محتاج ہوں تو ان کی خدمت فرضِ عین ہے۔ احادیث میں یہ بات بڑی صراحت کے ساتھ بیان ہوئی ہے۔

حضرت عبداللہ بن عمرو بن العاصؓ کی روایت ہے کہ ایک شخص نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے جہاد میں شرکت کی اجازت طلب کی۔ آپ نے دریافت فرمایا کہ کیا تمہارے والدین حیات ہیں؟ اس نے عرض کیا ہاں! آپ نے فرمایا:

ففیھما جاھد [1]	تو تم ان کے سلسلہ میں جہاد کرو۔

مطلب یہ کہ اپنی قوت اور توانائی ان کی خدمت میں لگاؤ۔ مسلم کی ایک روایت میں اس کی مزید تفصیل ملتی ہے۔ حضرت عبداللہ بن عمرو بن العاصؓ فرماتے ہیں کہ ایک شخص نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں حاضر ہو کر عرض کیا کہ میں ہجرت اور جہاد کے لیے آپ سے بیعت کرنا چاہتا ہوں۔ اس سے میرے پیشِ نظر اجر و ثواب ہے۔ آپ نے دریافت فرمایا کیا تمہارے والدین میں سے کوئی حیات ہے؟ اس نے کہا دونوں ہی حیات ہیں۔ آپ نے فرمایا: کیا تم اللہ سے اجر و ثواب چاہتے ہو؟ اس نے کہا۔ ہاں۔ آپ نے فرمایا:-

فارجع الی والدیک فاحسن صحبتھما [2]	اپنے والدین کے پاس واپس جاؤ اور ان کے ساتھ بہتر سلوک کرو۔

علامہ شوکانی فرماتے ہیں:-

وفی الحدیث دلیل علی أن بر الوالدین قد یکون أفضل من الجھاد [3]	حدیث میں دلیل ہے اس بات کی کہ والدین کے ساتھ حسن سلوک کبھی جہاد سے افضل ہو جاتا ہے۔

---

[1] بخاری، کتاب الجہاد، باب الجہاد باذن الأبوین۔ مسلم، کتاب البر و الصلۃ، باب بر الوالدین و انہما احق بہ

[2] مسلم، حوالہ سابق

[3] شوکانی: نیل الاوطار: ۷/۲۵۰۔ مطبعۃ مصطفیٰ البابی الحلبی قاہرہ، مصر ۱۹۷۱ء

روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں ایک شخص حاضر ہوا اور عرض کیا کہ میں آپ کے ساتھ جہاد میں شریک ہونا چاہتا ہوں، لیکن اس طرح آیا ہوں کہ میرے ماں باپ میری جدائی سے رو رہے ہیں۔ آپ نے فرمایا:

فارجع اليهما فاضحكهما	ان کے پاس واپس جاؤ۔ انھیں اس
كما ابكيتهما [1]	طرح ہنساؤ (خوش کرو) جس طرح تم نے انھیں رلایا ہے۔

حضرت ابوسعید خدریؓ کی روایت ہے کہ ایک شخص یمن سے سفر کرکے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں پہنچا اور جہاد میں شرکت کی خواہش ظاہر کی۔ آپؐ نے دریافت فرمایا کہ کیا یمن میں تمہارا کوئی رشتہ دار بھی ہے؟ اس نے عرض کیا۔ ہاں! ماں باپ ہیں۔ آپؐ نے فرمایا کیا انھوں نے تمہیں اس کی اجازت دی ہے؟ اس نے کہا، اجازت نہیں دی ہے۔ آپ نے فرمایا:۔

ارجع اليهما فاستأذنهما	واپس ان کے پاس جاؤ، ان سے
فان اذن لك فجاهد	اجازت طلب کرو۔ اگر وہ اجازت دیں
والافبرهما	تو جہاد کرو۔ ورنہ ان کے ساتھ حسنِ سلوک کرو۔

جاہمۃ السلمی کا بیان ہے کہ وہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں آئے اور کہا کہ میرا ارادہ غزوے میں شرکت کا ہے۔ آپ سے مشورے کے لیے حاضر ہوا ہوں، آپ نے دریافت کیا کہ کیا تمہاری ماں حیات ہے؟ انھوں نے اثبات میں جواب دیا آپ نے فرمایا:

فالزمها فان الجنة	اسے پکڑے رہو، اس لیے کہ جنت اس
تحت رجليها [3]	کے قدموں کے نیچے ہے۔

---

[1] ابوداؤد، کتاب الجہاد، باب الرجل یغزو وابواہ کارہان

[2] نسائی، کتاب الجہاد، باب الرخصۃ فی التخلف لمن لہ والدۃ۔ ابن ماجہ میں یہ روایت زیادہ تفصیل سے آئی ہے۔ کتاب الجہاد، باب الرجل یغزو ولہ ابوان

[3] ابن رشد: بدایۃ المجتہد ونہایۃ المقتصد: ۴۰۹/۳ - دارالکتب العلمیہ لبنان ۱۹۹۶ء

جہاد پر جانے کے لیے والدین کی اجازت ضروری ہے۔ اسی طرح یہ بھی ضروری ہے کہ والدین کی خدمت فرضِ عین بن جائے اور جہاد کی حیثیت فرضِ کفایہ کی ہو تو والدین کی خدمت کو مقدّم رکھا جائے۔ انھیں بے یار و مددگار چھوڑ کر جہاد کے لیے جانا صحیح نہ ہوگا، لیکن اگر جہاد فرضِ عین ہو جائے اور محاذِ جنگ پر جانا لازم قرار پائے تو والدین کے منع کرنے یا ان کی مجبوری کے باوجود آدمی جہاد پر جائے گا۔

علامہ ابن رشد نے اس مسئلہ میں فقہا کا نقطۂ نظر ان الفاظ میں بیان کیا ہے۔

عامة الفقهاء متّفقون	عام فقہا اس بات پر متفق ہیں کہ فریضۂ
على أنّ من شرط هٰذه	جہاد کی ایک شرط یہ ہے کہ اس میں والدین
الفريضة إذن الأبوين فيها	کی اجازت حاصل ہو الّا یہ کہ وہ فرضِ عین
الّا ان تكون عليه فرض عين	ہو جائے مثال کے طور پر کسی جگہ اس فرض
مثل ان لا تكون هنالك من يقوم	کے ادا کرنے کی یہی صورت ہو کہ سب لوگ
بالفرض الا بقيام الجميع به[1]	اس کے لیے کھڑے ہو جائیں۔

علامہ شوکانی کہتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے "فَإِن آذِنا فجاهد" (اگر ماں باپ اجازت دیں تو تم جہاد کرو) یہ دلیل ہے اس بات کی کہ جہاد میں شرکت کے لیے والدین کی اجازت حاصل کرنا واجب ہے۔ یہی جمہور کی رائے ہے۔ انھوں نے قطعیت کے ساتھ کہا ہے کہ ماں باپ یا ان میں سے کوئی ایک جہاد پر جانے سے منع کرے تو اولاد کے لیے جہاد پر جانا حرام ہے۔ اس لیے کہ ان کے ساتھ حسنِ سلوک فرضِ عین ہے اور جہاد فرضِ کفایہ۔ ہاں اگر جہاد فرضِ عین ہو جائے تو ان کی اجازت ضروری نہ ہوگی۔

مزید فرماتے ہیں: ابن حبان کی ایک روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ جہاد کے لیے والدین کی اجازت ضروری نہیں ہے۔ اسے اس صورتِ حال پر محمول کرنا ہوگا جب کہ جہاد فرضِ عین قرار پائے اس سے دونوں طرح کی روایات میں تطبیق ہو جاتی ہے[2]

---

[1] ابن رشد: بدایۃ المجتہد ونہایۃ المقتصد: ۴۰۹/۳۔ دار الکتب العلمیہ لبنان ۱۹۹۶ء

[2] شوکانی، نیل الاوطار: ۲۵۰/۷

غیر مسلم والدین کا حکم

ایک سوال یہ بھی فقہاء کے درمیان زیر بحث رہا ہے کہ کیا غیر مسلم والدین کا بھی وہی حکم ہے جو مسلم والدین کا ہے؟ امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کی رائے یہ ہے کہ اس کے لیے ان کی اجازت کی ضرورت نہیں ہے۔ اس کی دلیل انھوں نے یہ دی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے صحابہ جہاد کے لیے نکلتے تھے اور مخالفین کی صف میں ان کے کافر ماں باپ ہوتے تھے۔ ان سے اجازت لے کر وہ شریک جہاد نہیں ہوتے تھے۔ لیکن امام ثوریؒ کہتے ہیں کہ ماں باپ کافر ہوں تو بھی ان کی اجازت ہی سے آدمی جہاد پر جائے گا [۱]

فقہ مالکی میں کہا گیا ہے کہ والدین کو اس بات کا حق ہے کہ فرض کفایہ کی ادائیگی کے لیے سفر پر جانے سے اولاد کو روک دے، چاہے وہ کافر ہی کیوں نہ ہوں۔ البتہ جہاد کا معاملہ اس سے مستثنیٰ ہے۔ جہاد پر جانے سے اولاد کو روکنے کا کافر والدین کو حق نہیں ہے، اس لیے کہ اس میں اس بات کا اندیشہ ہے کہ وہ اسلام کی توہین و تذلیل کے جذبے سے اسے روک رہے ہوں۔ لیکن اگر قرائن سے معلوم ہو جائے کہ شفقت و محبت کی وجہ سے اسے وہ منع کر رہے ہیں تو ان کی بات مانی جائے گی [۲]

علامہ ابن عابدین حنفی کہتے ہیں "ماں باپ کو اور ان میں سے ہر ایک کو اس بات کا حق ہے کہ وہ اولاد کو جہاد پر جانے سے روک دیں۔ اس سے وہ گنہ گار نہیں ہوں گے اگر ماں باپ کو اولاد کے سفر پر جانے سے شدید تکلیف ہو رہی ہے یا بے توجہی سے ان کے ہلاک ہونے کا اندیشہ ہے تو وہ منع کر سکتے ہیں۔ اس معاملے میں فقہ حنفی میں کافر اور مسلمان والدین میں کوئی فرق نہیں کیا گیا ہے۔ البتہ کافر ماں باپ کفر کی محبت میں جہاد سے روک رہے ہوں تو ان کی بات نہیں مانی جائے گی [۳]

---

[۱] ابن قدامہ: المغنی: ۱۳/۲۶

[۲] صاوی علی الشرح الصغیر: ۲/۲۷۴

[۳] ابن عابدین: رد المحتار علی الدر المختار ۶/۲۰۲

بعض مزید وضاحتیں

جہاد میں شرکت کے لیے والدین کی اجازت کے ذیل میں فقہاء نے بعض اور باتوں کی وضاحت کی ہے۔ یہاں اختصار کے ساتھ انہیں پیش کیا جارہا ہے۔

۱۔ جہاد میں جان کا خطرہ ہے۔ اس میں ایک طرف تو والدین کی ضروریات اور ان کے حقوق کا بھی خیال رکھا گیا ہے اور دوسری طرف ان کے جذبات کی بھی رعایت ہے۔ اس وجہ سے فقہاء نے لکھا ہے کہ اگر آدمی کوئی ایسا سفر کرنا چاہے جس میں اس کی جان کو بظاہر کوئی خطرہ نہ لاحق ہو تو اس کے لیے والدین کی اجازت ضروری نہیں ہے۔ یہ والدین کی نافرمانی نہیں سمجھی جائے گی۔ علامہ کاشانیؒ کہتے ہیں:

و الأصل ان کل سفر لا یومن فیه الهلاك ویشتدّ فیه الخطر لا یحلّ للولد ان یخرج إلیه بغیر إذن والدیه لأنهما مشفقان علی ولدهما فیتضرّران بذلك، و کل سفر لا یشتدّ فیه الخطر یحلّ له ان یخرج الیه بغیر إذنهما، لأنهما لا یتضرّران بذلك بل ینتفعان به فلا یلحقه سمة العقوق [1]

اس میں اصل یہ ہے کہ ہر وہ سفر جس میں آدمی ہلاکت سے محفوظ نہ ہو اور شدید خطرہ ہو تو اولاد کے لیے جائز نہیں ہے کہ اپنے والدین کی اجازت کے بغیر اس طرح کے سفر پر جائے کیونکہ وہ ان پر مہربان ہوتے ہیں اور اس طرح کے سفر سے ان کو نقصان پہنچے گا، اس کے برخلاف کوئی بھی ایسا سفر جس میں شدید خطرہ نہ ہو تو اولاد کے لیے جائز ہے کہ والدین کی اذن کے بغیر سفر کرے۔ اس لیے کہ اس سے ان کو کوئی ضرر نہیں لاحق ہوگا بلکہ وہ اس سے فائدہ اٹھائیں گے۔ لہٰذا اولاد پر والدین کی نافرمانی کا الزام نہیں آئے گا۔

---

[1] کاشانی: بدائع الصنائع ۷/۱۲۶

اسی بنیاد پر کہا گیا ہے کہ والدین کی اجازت کے بغیر اولاد تجارت، حج اور عمرہ یا تعلیم کی خاطر سفر کر سکتی ہے۔[۱]

۲۔ جہاد کے معاملہ میں والدین اور اولاد کا جو حکم ہے وہی حکم بیوی اور شوہر کا بھی ہے شوہر کی اجازت کے بغیر عورت جہاد پر نہیں جا سکتی۔ اس لیے کہ شوہر کے حقوق اس کے لیے فرض عین کی حیثیت رکھتے ہیں۔ ہاں اگر جہاد اس پر فرض ہو جائے تو وہ اس کی اجازت کے بغیر بھی اس میں شریک ہو گی۔ اس سلسلے میں فقہاء نے آقا اور غلام کی مثال بھی دی ہے۔ غلام اپنے مالک کی اجازت ہی سے جہاد کے لیے جا سکتا ہے۔ (غلامی کا مسئلہ اس وقت عملاً نہیں ہے لیکن اس سے مسئلہ کو سمجھنے میں مدد ملتی ہے) اسی طرح قرض دار کے بارے میں بہت سے فقہاء کی رائے ہے کہ وہ اسی وقت جہاد پر جا سکتا ہے جب کہ قرض دینے والا اس کی اجازت دے۔ اس لیے کہ اس میں اس کے حق کے ضائع ہونے کا اندیشہ ہے۔ ہاں اگر وہ ادائیگی قرض کا انتظام کر دے یا کوئی اس کا کفیل ہو تو وہ اس کی اجازت کے بغیر بھی جہاد پر جا سکتا ہے۔[۲]

۳۔ والدین کے احترام اور ان سے اجازت کی خاص اہمیت ہے لیکن شرعی فرائض کی ادائیگی میں انسان ان کی اجازت کا پابند نہیں ہے۔ ابن قدامہ حنبلی کہتے ہیں:

"جہاد فرض قرار پائے تو والدین کی عدم اجازت کا اعتبار نہیں ہے۔ اس لیے کہ فرض کا ترک کرنا معصیت ہے۔ یہی حکم حج، باجماعت نماز، جمعہ میں شرکت اور ضروری علم کے لیے سفر کا ہے۔ یہ والدین کی اجازت پر منحصر نہیں ہے۔ امام اوزاعی کہتے ہیں کہ فرائض کی ادائیگی، جمعہ، حج اور جہاد (جب وہ فرض ہو جائے) سے والدین منع کریں تو ان کی اطاعت نہ ہو گی کیوں کہ یہ سب فرائض ہیں۔ ان کا حکم نماز کا حکم ہے۔"[۳]

اسلام نے جن اعلیٰ مقاصد کے لیے جہاد کا حکم دیا ہے، اسلامی ریاست کو ان

---

[۱] ابن عابدین: ردالمحتار علی الدر المختار ۶/۲۰۲، ۲۰۳

[۲] تفصیل کے لیے ملاحظہ ہو۔ ابن عابدین: ردالمحتار علی الدر المختار: ۶/ ۲۰۳-۲۰۵۔ ابن قدامہ: المغنی ۱۳/ ۲۷، ۲۸۔ حاشیۃ الصاوی علی الشرح الصغیر: ۲/۲۷۴

[۳] ابن قدامہ: المغنی ۱۳/۲۶-۲۷

مقاصد کی تکمیل کے لیے جہاد کا حق ہے۔ اسی کے ساتھ یہ بات فراموش نہیں کرنی چاہیے کہ اسلام نے افراد کے حقوق اور ملکی اور تمدنی ضروریات کو بھی خاص اہمیت دی ہے۔ اسے نظر انداز کرنا صحیح نہ ہوگا۔ اسلام نے مقاصدِ جہاد اور انسانی حقوق کے درمیان بے مثال توازن قائم کیا ہے۔ فرد اور ریاست دونوں اس کے پابند ہیں کہ اس توازن کو برقرار رکھیں اور اسے نقصان نہ پہونچنے دیں۔

ادارۂ تحقیق وتصنیفِ اسلامی کی ایک پیشکش

عہدِ نبوی کا نظامِ حکومت

پروفیسر محمد یٰسین مظہر صدیقی

سیرتِ نبوی اور اس کے مختلف پہلوؤں پر اب تک چھوٹی بڑی بے شمار کتابیں لکھی جا چکی ہیں اور یہ سلسلہ تا قیامت جاری رہے گا لیکن اس کتاب میں اس لحاظ سے جدت اور ندرت پائی جاتی ہے کہ وہ ایسے موضوعات پر مشتمل ہے جن سے کتب سیرت میں بہت کم تعرض کیا گیا ہے۔ ابتدا میں عہد رسالت میں ریاست کے تدریجی ارتقا پر مختصر روشنی ڈالی گئی ہے پھر اس کے دورِ مبارک میں شہری نظم ونسق اور فوجی، مالی اور مذہبی نظاموں سے مفصل بحث ہے

اسلامی تاریخ اور سیرت نبوی پر پروفیسر محمد یٰسین مظہر صدیقی کا خاص موضوع ہے۔ ان کا نام اعلیٰ تحقیقی معیار کی ضمانت ہے۔

کتاب پر مولانا سید جلال الدین عمری صدر ادارہ اور نائب امیر جماعت اسلامی ہند کا مختصر اور مفید مقدمہ بھی ہے۔

آفسٹ کی خوبصورت طباعت، عمدہ کاغذ، صفحات ۱۳۶ قیمت ۳۰/- زیادہ منگوانے پر خصوصی رعایت

مکتبہ تحقیق وتصنیف اسلامی۔ پان والی کوٹھی۔ دودھ پور علی گڑھ

عہدِ نبوی میں سماجی تحفّظ کا نظام
جوار کی روایت

پروفیسر ڈاکٹر محمد یٰسین مظہر صدیقی

عرب کا قبائلی نظام سماجی تحفّظ کا ضامن تھا۔ وہ افراد، طبقات اور قبائل کی انفرادی اور اجتماعی زندگی کو محفوظ بناتا تھا۔ قبیلے، بطون اور خاندان اپنے اپنے ارکان و افراد کی زندگی، مال اور آبرو کی حفاظت کرتے تھے۔ یہ ان کا منصبی اور سیاسی و سماجی فریضہ تھا اور ان کی غیرت و حمیّت اور عصبیت کا تقاضا بھی۔ عرب سماجی نظام میں "عصبیت" ایک منفی قدر نہیں، ایک مثبت و کارساز حقیقت تھی۔ اس کا سیدھا سادہ مفہوم یہ تھا کہ ہر قبیلہ، بطن اور خاندان اپنے ارکان کو سماجی تحفّظ فراہم کرے اور افراد و اشخاص اپنے قبیلہ، بطن اور خاندان کے ہر حال میں وفادار رہیں۔ "عصبیت" ایک دوطرفہ عمل تھا جو افراد کو قبیلہ سے اور قبیلہ کو افراد سے باندھتا تھا۔ عرب جیسے سخت جغرافیائی حالات کے ملک میں قبائلی جنگ و جدال کے سماجی و سیاسی پس منظر میں جان و مال اور آبرو کا تحفظ صرف عصبیت ہی کے جذبہ اور عمل سے ممکن تھا، ورنہ پوری سماجی زندگی تہس نہس ہو جاتی۔[1]

عصبیت ایک قبیلہ اور اس کے ذیلی خاندانوں اور طبقوں کے افراد و اشخاص کی زندگی کو محفوظ بناتی تھی، مگر وہی "عصبیت" جب منفی انداز اختیار کرتی تو "غیر قبیلہ" اور اس کے اشخاص کی زندگی جہنم بنا دیتی، بلکہ اس کا کام ہی تمام کر دیتی۔ کسی "غیر" کو، خواہ وہ فرد ہو یا جماعت یا طبقہ، سماجی تحفّظ فراہم کرنے کے لیے عرب قبائلی نظام نے

---

[1] ابن خلدون، مقدمہ؛ باب دوم، فصل ۷۔ ۸ فی ان سکنی البدو لا تکون الا للقبائل اھل العصبیۃ۔

"حِلف، ولاء اور جوار" کے تین اتحادی طریقوں کے ذریعہ مشکل کا حل نکالا تھا۔ "حِلف" دو برابر کے افراد یا جماعت میں سماجی معاہدہ تھا جیسے دو بڑے یا چھوٹے قبیلے یا خاندان ایک دوسرے سے دفاعی معاہدہ برابری کی سطح پر کرتے تھے، یا ایک بڑے شخص / طبقہ کے ساتھ کوئی "غیر" فرد یا جماعت سماجی تحفظ کی خاطر برابری کی سطح پر معاہدۂ دفاع استوار کرلیتی تھی۔ "ولاء" میں "غیر" ہمیشہ فروتر سطح پر ہوتا تھا اور اپنے سرپرست سے تحفظ پاتا تھا۔ ان دونوں مستقل نظاموں کے بالمقابل "جوار" ایک عارضی نظام تھا جس کے تحت ایک "بڑا" ایک "کمزور و بے بضاعت" کو اپنی پناہ میں لے لیتا تھا اور اس کو سماجی تحفظ فراہم کردیتا تھا۔[1]

مکہ مکرمہ میں حلیف و حلفاء کا تذکرہ خاندانوں کے تعلقات کے ذیل میں ملتا ہے۔ ہمارے مصادر بالعموم حلفاء و موالی کا ذکر ان کے سرپرست قریشی خاندانوں کے ساتھ کرتے ہیں یا ان کے انفرادی اکابر کے تعلق کے حوالے سے کیونکہ وہ اسی خاندان کے رکن سمجھے جاتے تھے۔ حضرت زید بن حارثہ کلبیؓ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے موالی تھے اور بنو ہاشم کے موالی بھی۔ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے بعض دیگر موالی بھی تھے جیسے حضرات انسہ، ابوکبشہ، صالح شقران۔ موالی بنی ہاشم کے علاوہ ان کے حلفاء میں بنو غنی کے ابو مرثد غنوی اور ان کے فرزند مرثد تھے۔[2] بنو عبد شمس کے موالی میں حضرت سالمؓ مولیٰ ابی حذیفہ کے نام سے ہی مشہور ہو گئے تھے۔ ان کے حلفاء میں بنو غنم بن دودان / اسد خزیمہ کا ایک بڑا خاندان شامل تھا جس کے اہم ارکان عبداللہ بن جحش، یزید بن رقیش، عکاشہ ابن محصن، ابوسنان بن محصن، سنان بن ابی سنان شجاع بن وہب، ان کے برادر عقبہ، ربیعہ بن اکثم، محرز بن نضلہ، اربد بن حمیرہ کے علاوہ بنو سلیم بن منصور کے حلفاء بھی متعدد لوگ تھے۔[3]

بزرگ تر خاندان بنو عبد مناف کے ایک تیسرے رکن بنو نوفل کے حلفاء میں

---

[1] لسان العرب، حلف، ولاء اور جوار۔ نیز کتب سیرت و تاریخ میں مباحث احلاف و مطیبون، حلف الفضول وغیرہ۔

[2] ابن سعد ۳/ ۴۰ - ۵۱ [3] ابن سعد ۳/ ۸۵ - ۹۸

حضرت عتبہ بن غزوان مازنی / قیس عیلان اور ان کے فرزند تھے۔ حضرت عتبہ بن غزوان کے ایک مولیٰ حضرت خباب تھے جو اپنے آقاؤں کے ساتھ بنو نوفل کے حلفاء میں از خود شامل ہو گئے تھے۔[۱]

ابن سعد نے ان کے علاوہ متعدد دوسرے خاندانوں کے حلفاء و موالی کا ذکر کیا ہے اور ابن ہشام وغیرہ میں بھی ان کا ذکر ملتا ہے۔[۲] حلفاء بنو زہرہ میں حضرت عبداللہ ابن مسعود ہذلی، حضرت مقداد بن عمرو بہرانی، حضرت خباب بن ارت تمیمی، حضرت ذوالیدین عمیر بن عمرو خزاعی، حضرت مسعود بن ربیع قاری وغیرہ۔[۳] اور بنو تیم و بنو عدی کے حلفاء وغیرہ۔[۴]

ابن ہشام و ابن اسحاق نے ایک دلچسپ روایت نقل کی ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ مدینہ / یثرب میں بھی جوار کی روایت مکہ کی طرح رائج تھی۔ دراصل یہ ایک عرب سماجی روایت تحفظ تھی جس کی پاسداری سب کرتے تھے۔ خزرج کا ایک خاندان بنو غنم بن عوف "قواقل" کہلاتا تھا۔ کیونکہ ان سے جب کوئی جوار مانگتا تو اس کی درخواست قبول کر لیتے اور اسے ایک تیر بطور علامت دیتے اور کہتے: یہ نشانِ تحفظ ہے، اب یثرب میں جہاں جی چاہے رہو بسو: انما قیل لهم القواقل لانهم كانوا اذا استجاروهم الرجل دفعوا له سهما وقالوا له: قوقل به بيثرب حيث شئت: القوقلة: ضرب من المشي: قوقله کے معنی ہیں ایک طرح کی چال، یعنی چاہے جیسے چلو۔[۵]

مکہ مکرمہ میں جوار کی ایک عمدہ مثال عہد جاہلیت میں جناب عبدالمطلب بن ہاشم کی ملتی ہے۔ انھوں نے ایک یہودی اُدَینہ نامی کو اپنی جوار عطا کر رکھی تھی اور وہ ان کے مال کے ساتھ تہامہ کے بازاروں میں تجارت کیا کرتا تھا۔ یہ بات عبدالمطلب ہاشمی کے شریکِ تجارت اور ندیم حرب بن امیہ اموی کو ناپسند تھی لہٰذا انھوں نے بعض اشخاص کو ابھار کر

---

[۱] ابن سعد ۳/۹۸ - ۱۰۰

[۲] حلفاء اسد / قریش میں حضرت حاطب بن ابی بلتعہ لخمی اور ان کے مولیٰ سعد ۳/۱۱۴ - ۱۱۵

[۳] ابن سعد ۳/۱۵۰ - ۱۶۸

[۴] ابن سعد ۳/۲۲۶ - ۲۳۸ و مابعد [۵] ابن ہشام ۲/۴۰

اسے قتل کرادیا۔ عبدالمطلب ہاشمی اور حرب اموی کے اس تاجرانہ تصادم نے ترکِ منادمت کی صورت اختیار کی۔ انھوں نے حرب اموی کی شراکت چھوڑ کر عبداللہ بن جدعان تیمی سے ہم نشینی اختیار کرلی اور حرب سے اپنے جار کی دیت وصول کی۔[۱]

یثرب میں جنگِ حاطب ایک یہودی جار کے قتل کی بنا پر ہوئی تھی۔ پس منظر یہ ہے کہ اوس نے خزرج کے ایک یہودی جار کو قتل کر دیا۔ نتیجہ میں جنگ برپا ہوگئی اور بنو عوف بن خزرج کے ایک حلیف مجذر بن ذیاد بلوی نے مشہور عرب شخصیت اور حنیف و مسلم سوید بن صامت اوسی کو قتل کر دیا۔ جوار اور حلف کی مثال اس سے بڑھ کر کیا ہوگی۔[۲]

مکہ مکرمہ میں کنانہ اور قیس کے درمیان برپا ہونے والی مشہور جنگ فجار کا محرک ایک جار کا قتل ہی ہوا تھا۔ بنو ضمرہ کا ایک شخص براض بن قیس مکہ میں حرب بن امیہ اموی کا جار تھا۔ اس نے حارث نامی ایک ہذیلی جار کو قتل کر دیا تو حرب اموی نے اس کو اپنی جوار سے خارج کر دیا۔ وہ حیرہ کے والی و حکمراں نعمان بن منذر سے جاملا۔ وہاں اس کی ملاقات عروہ بن عتبہ کلابی سے ہوئی اور ان دونوں نے نعمان بن منذر کے تجارتی کاروانوں کی حفاظت کی ضمانت دی کیونکہ نعمان نے بلعاء بن قیس کے ایک شخص کو قتل کر دیا تھا اور وہ عکاظ آنے والے ان کے کاروانوں کو لوٹ لیتے تھے۔ براض ضمری اور عروہ کلابی میں چقلش ہوئی اور براض نے عروہ کو قتل کر دیا۔ قیس اور کنانہ نے ایک دوسرے کے حلیف کا ساتھ دیا جس نے مشہور جنگ فجار کا سلسلہ قائم کر دیا۔[۳]

بعثتِ محمدی، علیٰ صاحبہا الصلوٰۃ والسلام، کے وقت سماجی تحفظ کی تینوں روایات مکہ مکرمہ میں بھی جاری تھیں۔ تبلیغ اسلام اور اشاعتِ دین کے سرگرم عملِ نبوی کے بعد قریش اور ان کے اکابر کی مخالفت ناگزیر فطری چیز تھی۔ مخالفت نے جب عداوت کا انداز اختیار کیا اور "اسلامیانِ مکہ مکرمہ" کی زندگی اجیرن بنانی چاہی تو عرب قبائلی نظامِ تحفظ ــ "عصبیت"ــ

---

[۱] ابن ہشام ۱/ ؛ ابن سعد ۱/۸۷؛ بلاذری ۱/۷۲، کتاب المنمق ۲۷-۲۸، ۴۵۵-۴۵۹، کتاب المجر، ۱۴۳-۱۴۸؛ بنو ہاشم اور بنو امیہ کے معاشرتی تعلقات ۱۵ اور حاشیہ ۳۵۔

[۲] ابن ہشام ۱/۳۰۸

[۳] یعقوبی ۲/۱۵؛ ابن ہشام ۱/۱۹۸-۲۰۱؛ سہیلی ۲/۷۱، ۲۲۹-۲۳۰ نیز ۲۳۳-۲۳۶ و دیگر کتبِ سیرت۔

نے ان کے جان و مال اور آبرو کی حفاظت، حمایت اور دفاع کا فریضہ انجام دیا۔ قریش کے ہر بطن اور خاندان نے اسی سماجی نظام تحفظ کے تحت اپنے اپنے مسلمانوں کی پوری محافظت کی جس طرح وہ اپنے غیر مسلموں، قدیم آبائی دین پر چلنے والوں، ہم مذہبوں اور ہم خیالوں کی حفاظت کرتے چلے آئے تھے۔[1]

رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو بنو ہاشم کے سربراہ خاندان اور شیخ بطن ابو طالب بن عبدالمطلب ہاشمی نے پوری دلسوزی، بے نظیر محبت اور غیر معمولی شفقت کے ساتھ اپنے تحفظ کی چھتر چھایا میں تحفظ فراہم کیا۔[2] انھوں نے اپنے دوسرے ہاشمی مسلمانوں کی بھی حفاظت وحمایت کی پوری کوشش کی اگرچہ وہ بعض اوقات اس میں پوری طرح کامیاب نہیں رہے۔ ان کے اپنے فرزند حضرت جعفر بن ابی طالب رضی اللہ عنہ کو مجبوراً حبشہ ہجرت کرنی پڑی۔ جب کہ ان کے سب سے چھوٹے فرزند حضرت علی بن ابی طالب رضی اللہ عنہ مکہ مکرمہ میں پوری طرح محفوظ رہے اور ان کا بال بیکا نہ ہوا۔ حضرت محمد بن عبداللہ ہاشمی صلی اللہ علیہ وسلم اور حضرت علی بن ابی طالب ہاشمی رضی اللہ عنہ کی حفاظت وحمایتِ خاندان کے بالمقابل حضرت جعفر بن ابی طالب ہاشمی رضی اللہ عنہ کی قبائلی نظام تحفظ اور خاندانی حمایت سے محرومی اور اس کے نتیجہ میں "جلاوطنی" خاصی حیرت انگیز ہے۔ اس کی واحد توجیہ یہ کی جاسکتی ہے کہ حضرت جعفر کو وہ تحفظ فراہم نہیں ہوسکا جو محفوظ ہاشمیوں کو حاصل تھا بالکل اسی طرح جیسے قریش کے دوسرے خاندانوں۔ بنو عدی، بنو تیم، بنو مخزوم، بنو سہم، بنو جمح، بنو عامر بن لوی، بنو فہر، بنو عبدالدار، بنو اسد، بنو امیہ، بنو نوفل، بنو مطلب وغیرہ ـــ کے مسلمانوں کو اپنے خاندانوں کی حمایت ومحافظت کی محرومی کی صورت میں اذیت وتکلیف اور جلاوطنی برداشت کرنی پڑی تھی۔ کوئی "غیر خاندان" کا فرد ان پر ہاتھ نہیں اٹھا سکتا تھا کہ وہ قبائلی عصبیت کے خلاف، غیرت کے منافی ہوتا اور باعث خانہ جنگی اور وجہ جنگ بن جاتا۔ دوسروں نے اسی وقت ان مسلمانوں پر ظلم وزیادتی کی جب "اپنوں"

---

[1] ابن ہشام، سہیلی، بلاذری، ابن سعد، طبری وغیرہ سیرت نگار وتاریخ نویس کے مباحث براول مسلمین مکہ ومظالم قریش۔

[2] ابن ہشام ۱/۲۷۶: وحدب علی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم عمد ابو طالب، ومنعہ، وقام دونہ ... نیز ۱/۲۷۰، ۲۹۹ وما بعد

نے اسے روا رکھا اور غیرت سے سمجھوتا کر لیا۔[1]

اسلامیانِ قریش اور مسلمانانِ مکہ مکرمہ کی مصیبت و آزمائش کی گھڑی میں جوار کی روایت کام آئی۔ کوئی بڑا آدمی، کبیرِ قریش، شیخ خاندان، رئیسِ قبیلہ یا سردارِ حلیف کسی مظلوم مسلمان کو اپنی پناہ میں از خود لے لیتا یا "مصیبت زدہ مسلمان" کی فریاد پر اسے جوار عطا کر دیتا۔ اور وہ مظالمِ قریش سے بڑی حد تک محفوظ ہو جاتا۔ بڑی حد تک اس لیے کہ جان، مال اور آبرو کی ضمانت تو مل جاتی، مگر دشمنانِ اسلام کی زبان درازی اور دست درازی سے تحفظ کی کوئی صورت نہ تھی۔ چلتی زبان کو کون اور کیسے روک سکتا ہے اور اچانک اٹھنے والے ہاتھ کو کیوں کر پکڑا جا سکتا ہے؟ "جوار" ایک عارضی نظامِ تحفظ ضرور تھا مگر اس کی ایک مستقل روایت بھی تھی۔ جب تک "جوار" میں آئے ہوئے شخص کی طرف سے اس کو مسترد نہ کیا جاتا وہ برابر تحفظ فراہم کرتی رہی، جار (پناہ دینے والا) اپنی طرف سے اسے منسوخ نہیں کر سکتا تھا کہ وہ قبائلی روایاتِ تحفظ کے منافی ہوتا اور اس کی اپنی غیرت و حمیت کے مقام و مرتبہ اور شان کے خلاف، وہ آن پر جان دے سکتا تھا مگر اپنی آن پر کوئی حرف برداشت نہیں کر سکتا تھا۔ وعدہ ایفا کرنا عرب جبلت تھی۔

اسلام کی تاریخ میں ظلم و زیادتی کے باب کے کھلنے کے ساتھ ساتھ "جوار" (پناہ) کی روایت کا باب بھی کھل گیا۔ یہ حقیقت بڑی دلچسپ بھی ہے اور حیرت انگیز بھی کہ پناہ و جوار کا دروازہ رحمتِ قریش کے "خاندانی مسلمانوں" کی حفاظت کے لیے "قریشی خاندانی اکابر" نے ہی کھولا تھا۔ ایک قریشی خاندان کا فرد دوسرے قریشی خاندان کا جار بن جاتا۔ اس میں غیر قریشی، بالخصوص کمزور مسلمانوں کی راحت کا کوئی سامان نہ تھا۔ ان کے لیے "ولاء" کا تحفظ ہی تھا جو ان کے کام آیا۔ وہ سماجی نظامِ تحفظ کا دوسرا طریقہ تھا جو ایک الگ، مستقل اور منفرد بحث کا متقاضی ہے۔ مختصراً یہ کہا جا سکتا ہے کہ کوئی آزاد یا غلام اپنے آپ کو کسی شخص یا خاندان سے مستقل طور سے وابستہ کر لیتا تو وہ اس خاندان کا عام فرد بن جاتا۔ "جوار" کی روایت نے مکہ مکرمہ میں بہت سے افراد کو محفوظ و مامون بنایا تو بہت سوں کو وہ حاصل نہ ہو سکی۔ البتہ جس

---

[1] ابن ہشام، ابن سعد، بلاذری، سہیلی، طبری اور ابن کثیر وغیرہ کے مباحثِ ہجرتِ حبشہ و تعذیبِ مکی مسلمین۔

فرد کو جس وقت یہ جوار نصیب ہوگئی اس وقت سے "جوار" کے استمرار کے ساتھ اس کو حفاظت حاصل رہی۔ "جوار" کی زمانی ترتیب و تاریخ بھی دلچسپ ہے اور "جوار" دینے والوں کی نفسیاتی اور سماجی کیفیات کی تحلیل دلآویز تر۔ مکہ مکرمہ کے اکابر قریش اور شیوخ قبائل کے سماجی رویّے، معاشرتی انصاف، قبائلی تحفظ کے ساتھ ساتھ وہ ان کے اندرونی تصادم، سماجی تضاد اور انسانی فطرت کی بوقلمونیوں کو بھی خوب اجاگر کرتی ہے۔

قریش کے "بین القومی" معاشرے میں ان کے اپنے خاندانوں کے تعلق سے "جوار" کی روایت کے کارفرما ہونے کا معاملہ ان کے خاندانی نظام حمایت کے ناکام ہو جانے سے جڑا ہوا ہے۔ اور یہ بہت اہم سماجی رویّہ کا آغاز ہے۔ عرب مصادر ہر خاندان یا گھرانے کو "قوم" کے لفظ سے تعبیر کرتے ہیں اور ہر قوم اپنے افراد و ارکان کی حفاظت و صیانت کی ذمہ دار ہوتی تھی۔ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم اور صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین کی تعذیب و تکلیف کا آغاز خاندانی نظام تحفّظ کی شکست سے ہوا تھا۔ قریشی اکابر نے متفقہ طور سے یہ فیصلہ کیا کہ "مسلمانوں" کو سبق سکھانے کی واحد صورت یہ ہے کہ ہر خاندان و بطن کے لوگ ہی اپنے اپنے مسلمانوں کو زدوکوب کریں، ان کو ماریں پیٹیں اور ان کو سزائیں دیں تاکہ وہ نیا دین چھوڑ دیں[1]۔ یہ قبائلی عصبیت اور نظام حمایت اور طریق تحفّظ کے قطعی منافی تھا۔ اس کا جواز یہ کہہ کر فراہم کیا گیا تھا کہ ہم اپنے لوگوں، اپنے بے دینوں اور اپنے خاندان والوں کو صحیح راستہ پر لانے کے لیے تادیب کر رہے ہیں اور کوئی دوسرا تو ایسا نہیں کر رہا ہے۔ اکابر قریش کی سماجی ہٹ دھرمی نے قبائلی عصبیت کے نظام اور خاندانی حمایت کے قلعہ میں شگاف ڈال دیا تھا۔ اور اسی نظام تحفّظ کی ناکامی نے ہجرت حبشہ کا وسیلۂ نجات ڈھونڈا اور قریشی مسلمانوں کو کسی صورت سے تحفّظ فراہم کیا۔

اکابر قریش، شیوخ قبائل اور اہل فہم و دانش کے سامنے یہ سوال ضرور رہا تھا کہ اب ٹاٹ باہر اور خاندان و قوم کے ٹھکرائے ہوئے افراد و جماعات کی سماجی حفاظت کا طریقہ کیا ہو کہ انہوں نے ہی حفاظت سے ہاتھ اٹھا لیا۔ حضرت عمر بن خطاب

---

[1] ابن ہشام کا بیان ہے: ثم ان قریشا تذامروا بینهم علی من فی القبائل منهم من أصحاب رسول الله صلی الله علیه وسلم الذین أسلموا معه فوثبت کل قبیلة علی من فیهم من المسلمین: یعذبونهم، ویفتنونهم عن دینهم

عدوی رضی اللہ عنہ کے قبولِ اسلام نے بقول حضرت عبداللہ بن مسعودؓ "فتح" کا دروازہ کھولا تھا۔[1] وہیں اس نے مسلمانانِ مکہ کے لیے سماجی تحفظ کا نیا قاعدہ "جوار" کی روایت میں تلاش کر کے سماجی رخنہ کو پوری طرح بند کیا۔ ان کے برملا اور جرأت مندانہ بلکہ صبر آزما اعلانِ اسلام نے اکابرِ قریش کو اتنا برانگیختہ کیا کہ وہ روایاتِ عرب کے خلاف ایک "غیر قوم" کے شخص پر دست درازی کر بیٹھے اور یہ بھول گئے کہ بنو عدی بن کعب کے لوگ اپنے آدمی کو اس طرح دوسروں کے عذاب کے حوالے نہ کریں گے۔ اس نازک موقع پر بنو سہم کے شیخ اور مکہ کے کبیر قوم عاص بن وائل سہمی نے ان کو "اکابرِ قریش" کی دست درازی اور دونوں کے مقاتلہ سے بچایا بلکہ ان کو بعض روایات کے مطابق اپنی "جوار" میں لے لیا۔[2]

امام بخاری کی نقل کردہ ایک روایت میں "حلف" کا حوالہ ہے اور دوسری میں "جار" کا اور وہ دونوں اس وقت کے سماجی رویے اور قبائلی نظامِ تحفظ کی تہ داریوں کو خوب اجاگر کرتے ہیں۔ لہٰذا ان دونوں روایات کا متن پیش ہے۔

عن عبد الله بن عمر عن	حضرت عبداللہ بن عمرؓ اپنے والد سے
ابيه قال : بينما هو في	روایت کرتے ہیں کہ وہ (حضرت عمرؓ) اپنے گھر میں
الدار خائفًا اذ جاءه	خوفزدہ بیٹھے تھے کہ اچانک عاص بن وائل
العاص بن وائل السهمي	سہمی ان کے پاس آئے... وہ بنو سہم سے تھے
ابو عمرو .... وهو من	اور جاہلیت میں ہمارے حلیف تھے۔ انھوں
بني سهم وهم حلفاؤنا	نے پوچھا: تمہارا کیا حال ہے؟ کہا: تمہاری قوم
في الجاهلية . فقال: ما	کا خیال ہے کہ چوں کہ میں نے اسلام قبول کر لیا ہے
بالك ؟ قال: زعم قومك	اس لیے وہ مجھے قتل کر دیں گے۔ عاص نے کہا:
انهم سيقتلونني إن اسلمت	اس کی کوئی صورت نہیں۔ یہ بات اس وقت
قال: لا سبيل اليك ، بعد	کہی جب ان کو امان دے دی۔ عاص گھر سے

---

[1] ابن ہشام ۱/ ۲۶۵ : ان اسلام عمر کان فتحا ، وان هجرته كانت نصرا ، وان إمارته كانت رحمة ؛ ابن سعد ۳/ ۲۷۰

[2] ابن ہشام ۱/ ۳۷۰ - ۳۷۱ ، فتح الباری ۷/ ۲۲۳ : احادیث کے لیے۔ بحثِ شارح کے لیے : ۷/ ۲۲۴ - ۲۲۵

ان قالها اُمِنتُ، فخرج العاص فلقي الناس قد سال بهم الوادي، فقال: اين تريدون ؟ فقالوا: نريد هٰذا ابن الخطاب الذي صبأ. قال: لاسبيل اليه، فكرّ الناس[1]

قال عبد الله بن عمر رضي الله عنهما: لما اسلم عمر اجتمع الناس عندا ركه وقالوا: صبأ عمر، وانا غلام فوق ظهر بيتي - فجاء رجل عليه قباء من ديباج فقال: قد صبأ عمر، فما ذاك ؟ فانا له جار. قال: فرأيت الناس تصدّعوا عنه، فقلت: من هٰذا ؟ قالوا العاص بن وائل[2]

نکلا اور لوگوں کا سامنا ہوا جن سے پوری وادی بھر گئی تھی تو پوچھا: تم کہاں جا رہے ہو؟ انھوں نے کہا: ہم اس ابن الخطاب کو ٹھیک کرنے جا رہے ہیں جو بے دین ہو گیا ہے۔ عاص نے کہا: ان کو ہاتھ لگانے کی تو صورت ہی نہیں، تو لوگ الٹے پاؤں واپس ہو لیے۔

حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما نے فرمایا: جب حضرت عمرؓ اسلام لے آئے تو لوگ ان کے دروازے پر اکٹھا ہو گئے اور کہنے لگے عمر تو بے دین ہو گئے۔ میں اس وقت ایک لڑکا تھا اور اپنے گھر کی چھت سے دیکھ رہا تھا۔ اس وقت ایک شخص آیا جس کے بدن پر دیباج کی قبا تھی اور اس نے کہا: عمر بے دین ہو گئے تو کیا ہوا میں ان کا جار (محافظ: جوار دینے والا) ہوں۔ راوی کا بیان ہے کہ میں نے لوگوں کی بھیڑ کو آناً فاناً چھٹتے دیکھا میں نے لوگوں سے پوچھا کہ یہ کون صاحب ہیں تو انھوں نے بتایا کہ یہ عاص بن وائل ہیں۔

حافظ ابن حجر عسقلانی نے دوسری حدیث میں واقع فقرہ: "انا له جار" کی تشریح میں لکھا ہے کہ: "ای اجرته من ان يظلمه ظالم" یعنی میں نے ان کو اپنی جوار میں لے لیا ہے کہ اب ان پر کوئی ظالم ظلم نہیں کر سکتا۔ تاریخی اعتبار سے حضرت عمرؓ کی جوار کی مثال پہلی تھی اور اگر نہ بھی رہی ہو تو اس سے نفسِ مسئلہ پر کوئی فرق نہیں پڑتا۔ جو بھی اولین

---

[1] صحیح بخاری کتاب المناقب الانصار، باب اسلام عمر بن الخطابؓ حدیث ۳۸۶۴

[2] صحیح بخاری، حوالہ سابق حدیث ۳۸۶۵

مثالِ جوار رہی ہو اس نے قریشِ مکہ کے قبائلی نظامِ تحفظ کی اندرونی ٹوٹ پھوٹ کی صورت میں سماجی تحفظ کا نیا طریقہ ڈھونڈ نکالا تھا۔ حضرت عمرؓ کے معاملہ میں یہ حدیث ایک اور اہم سماجی اور قبائلی بندھن کا ذکر کرتی ہے کہ جاہلیت کے زمانے میں بنو سہم اور بنو عدی ۔ قریش کے دونوں خاندان ۔ ایک دوسرے کے حلیف رہے تھے۔ حلف کا رشتہ بھی خاصا مضبوط و مستحکم اور مستقل قوت کا ہوتا تھا جو بعد کے سماجی رویّوں اور معاشرتی تعلقات پر خوب اثر انداز ہوتا تھا۔

مکی عہدِ نبوی میں جوارِ قریش کی "بین القومی مثال" مہاجرینِ حبشہ میں سے مکہ لوٹ آنے والوں کے معاملہ میں نظر آتی ہے۔ وہ ایک لحاظ سے بہت اہم ہے کہ ایک تو وہ اجتماعی قومی رویّے کی عکاسی کرتی ہے اور دوسرے بیک وقت مختلف خاندانوں کے مسلمانوں کو تحفظ فراہم کرتی ہے۔ اس کی شاید سب سے بڑی اہمیت یہ ہے کہ ہجرتِ حبشہ سے قبل، قریش کے جس خاندانی حمایت و حفاظت کے نظام نے مسلمانوں کو بچانے میں کوتاہی یا کم زوری دکھائی تھی، جوار کی نئی روایت نے اس کی تلافی کر دی۔ "اپنوں" کے ظلم و مظالم سے بچانے کی "غیروں" کی یہ جدّوجہد کامیاب بھی تھی اور حسین و جمیل بھی۔ یہ سماجی رویّہ کا ارتقاء بھی تھا اور حالات و ضرورت کے تحت انسانی جان و مال کی حفاظت کا ایک طریقہ بھی۔

روایات کے مطابق مختلف قریشی خاندانوں کے اکابر نے غیر خاندانوں کے مسلمانوں کو تحفظِ جوار فراہم کیا تھا۔ بحث و تمحیص اور تحلیل و تجزیہ کے لیے ان کا جدولی مطالعہ ضروری معلوم ہوتا ہے۔

نمبر شمار	جوار حاصل کرنے والے مسلم اور ان کا خاندان	جوار فراہم کرنے والے (مجار) کا نام و خاندان
۱۔	حضرت عثمان بن عفان اموی	ابواحیحہ سعید بن العاص اموی
۲۔	" ابوحذیفہ بن عتبہ بن ربیعہ عبد شمس	امیہ بن خلف جمحی
۳۔	" مصعب بن عمیر عبدری	نضر بن حارث بن کلاۃ عبدری
		ابوعزیز بن عمیر عبدری برادر خورد
۴۔	" زبیر بن عوام اسدی قریشی	زمعہ بن اسود اسدی (عبدالعزیٰ)
۵۔	" عبدالرحمٰن بن عوف زہری	اسود بن عبد یغوث زہری
۶۔	" عثمان بن مظعون جمحی	ولید بن مغیرہ مخزومی

۷۔ حضرت عامر بن ربیعہ عنزی حلیف خطاب بن نفیل عدوی — عاص بن وائل سہمی
۸۔ " ابوسبرہ بن ابی رہم بنو عامر بن لوی/قریشی — اخنس (ابی) بن شریق ثقفی زہری
سہل بن عمرو سہمی
۹۔ " حاطب بن عمرو/بنو عامر بن لوی قریشی — حویطب بن عبدالعزیٰ عامری قریشی
۱۰۔ " حضرت سہیل بن بیضاء فہری — بنو فہر کے رشتہ دار کی جوار میں

یہ بلاذری کی فراہم کردہ فہرست ہے۔ اس میں یہ بھی بیان ملتا ہے کہ بعض مسلمانوں نے کسی کی بھی جوار حاصل نہیں کی تھی۔ ان میں ایک روایت کے مطابق حضرت سہیل فہری کا نام بھی لیا ہے اور حضرت ابوعبیدہ بن جراح فہری کے بارے میں حتمی طور پر سے کہا ہے کہ وہ کسی کی "جوار" میں داخل نہیں ہوئے[1]

مکہ مکرمہ میں مہاجرین حبشہ کے وطن واپس آنے والوں میں مذکورہ بالا حضرات ہی جوار حاصل کرنے والے نہ تھے۔ دوسرے مصادر اور خود بلاذری کے بیانات و روایات سے متعدد دوسرے مسلمانوں کے جوار حاصل کرنے کا ذکر ملتا ہے۔ ابن اسحاق نے واپس وطن لوٹنے والے مہاجرین کی کل تعداد چونتیس[۳۴] مردوں پر مشتمل بتائی ہے اور جوار حاصل کرنے والوں کی تعداد صرف گیارہ ہے۔ بقیہ کی فہرست تلاش و تحقیق سے مرتب کی جاسکتی ہے مگر ایک جوار کا واقعہ بہت اہم ہے اور وہ حسب ذیل ہے:

۱۱۔ حضرت ابوسلمہ بن عبدالاسد مخزومی — ابوطالب بن عبدالمطلب ہاشمی[2]

ابن اسحاق/ابن ہشام اور سہیلی کا بیان ہے کہ حضرت ابوسلمہ مخزومی کو ابوطالب ہاشمی کو جوار ملنے کے بعد بنو مخزوم کے اکابر نے ابوطالب سے بحث کی کہ انھوں نے اپنے بھتیجے محمد صلی اللہ علیہ وسلم کو جوار و حمایت دے کر ان کو محفوظ و مامون کر دیا اور اب ہمارے خاندان مخزومی کے ایک فرد کو کیوں ہم سے بچا رہے ہیں؟ ابوطالب ہاشمی نے جواز پیش کیا کہ حضرت ابوسلمہ مخزومی نے میری جوار مانگی مزید یہ کہ وہ میرا بھانجا ہے، اگر میں اپنے بھانجے کی حفاظت نہیں کر سکتا تو اپنے بھتیجے کی حفاظت کیوں کر کر سکتا ہوں؟ اس نازک لمحۂ بحث پر ابولہب ہاشمی کو قومی

---

[1] بلاذری ۱/۲۲۷۔۲۲۸ نیز ۲۲۴؛ ابن ہشام ۱/۳۹۱۔۳۹۴

[2] ابن ہشام ۱/۳۹۱

غیرت نے آلیا اور اس نے خطاب کیا: "اکابرِ قریش! تم نے اس شیخ پر بہت زیادتی کر لی۔ تم ان پر اپنی قوم کے لوگوں کو جوار دینے کے معاملہ پر ہنگامہ کرتے رہے ہو، اللہ کی قسم! یا تو تم باز آجاؤ ورنہ ہم ان کی ہر اس چیز کی حمایت کریں گے جس میں وہ کرتے رہے ہیں تا آنکہ ان کا ارادہ پایۂ تکمیل کو پہنچ جائے"۔ چنانچہ اکابرِ قریش نے ابولہب کی بات مان لی کیونکہ وہ رسولِ اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے معاملے میں ان کا "ولی وناصر" رہا تھا۔ ابوطالب ہاشمی کو اس اقدام سے توقع بندھی کہ ابولہب ہاشمی بھی ابوطالب اور رسولِ اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی نصرت کا بیڑا اٹھائے گا اور اس مقصد کی خاطر ایک قصیدہ کہا جس میں ابولہب ہاشمی کو حمایتِ نبوی اور موقفِ نبی ہاشم سے اتفاق پر ابھارنے کی کوشش کی مگر یہ توقع عبث ثابت ہوئی کہ ابولہب ہاشمی اسلام دشمنی اور عداوتِ نبوی میں ساری حدودِ شرافت پار کر چکا تھا۔[1]

حضرت عثمان بن مظعون جمحی کی جوار کے بارے میں جو روایت مختلف مصادر میں آتی ہے، وہ بہت اہم ہے۔ ولید بن مغیرہ مخزومی کی جوار میں امن وامان کی زندگی بسر کرتے ہوئے حضرت عثمان بن مظعون جمحی کو مسلمانوں کی مصیبت وابتلا دیکھ کر قلق ہوتا تھا۔ انھوں نے اپنی محفوظ جوار کی زندگی کو باعثِ ننگ اور دینی غیرت وملّی حمیت کے خلاف سمجھا اور اپنے مخزومی جار کو اس کی جوار واپس کر دی۔ ولید نے محبت بھرا سوال پوچھا: "بھتیجے ایسا کیوں کر رہے ہو؟ کیا میری قوم میں سے کسی نے تمہیں کوئی تکلیف دی ہے"۔ انھوں نے تردید کی اور اعلان کیا کہ "میرے لیے اللہ کی جوار کافی ہے اور اس کے سوا کسی اور کی جوار کی مجھے حاجت نہیں"۔ ولید نے تب کہا کہ "میرے ساتھ مسجد چلو اور وہاں علانیہ میری جوار واپس کرو، جس طرح میں نے تمہیں علانیہ جوار فراہم کی تھی"۔ چنانچہ دونوں مسجدِ حرام گئے اور حضرت عثمان جمحی نے ولید بن مغیرہ مخزومی کی وعدہ وعہد کے ایفا اور کریم النفسی (کریم الجوار) کی تعریف وتحسین کرنے کے بعد ان کی جوار مسترد کرنے کا اعلان کر دیا۔ اس کے معاً بعد لبید بن ربیعہ کے مشہور شعر: الا کل شی ماخلا اللہ باطل/وکل نعیم لامحالۃ زائل کے دوسرے مصرعہ پر حضرت عثمان جمحی نے اعتراض کیا کہ نعیمِ جنت کو زوال نہیں اس لیے وہ مصرعہ خلافِ حقیقت ہے۔ اس علمی، دینی اور شعری مباحثہ نے جھگڑے کی صورت اختیار کی

---

[1] ابن ہشام ۱/۳۹۳-۳۹۴؛ سہیلی ۳/۳۳۴-۳۳۵

اور ایک شرّی کے بھڑکانے پر ایک شخص نے حضرت عثمان جمحی کی آنکھ پر مکا مار کر اسے نیلا کر دیا۔ ولید بن مغیرہ مخزومی قریب میں بیٹھے سارا ماجرا دیکھ رہے تھے، لہٰذا انھوں نے اپنی جوار کا حوالہ دیا کہ اگر اس کی پناہ ہوتی تو یہ نہ ہوتا اور ان کو پھر اپنی جوار واپس کر کے دوبارہ پناہ دینے کی پیشکش کی، مگر حضرت عثمان جمحی نے "جوارِ الٰہی" میں ایسی ابتلاؤں پر صبر و ثبات کرنے کا اظہار کرتے ہوئے ان کی دوبارہ جوار کی پیشکش ٹھکرا دی[1]۔ بلاذری کی روایت میں یہ اضافہ ہے کہ حضرت عثمان جمحی کی آنکھ پر حملے کرنے والے پر حضرت سعد بن ابی وقاص زہری نے حملہ کیا اور اس کی ناک توڑ دی۔ یہ دینی بھائی کے انتقام میں "جیسے کو تیسے" کا معاملہ تھا اور اہم واقعۂ دفاع و مدافعت ہے[2]۔

حضرات عثمان جمحی اور ابوسلمہ مخزومی کو ایک مخزومی اور ایک ہاشمی سردار کے ذریعہ جوار فراہم کرنے کے واقعات سے چند اہم نکات ابھرتے ہیں: ایک یہ کہ کوئی شخص کسی بھی دوسرے کبیر قوم سے جوار طلب کر سکتا تھا، دوسرے یہ کہ جوار طلب کرنے پر بالعموم کبیرِ قوم انکار نہیں کرتا تھا، کیونکہ جوار کی استدعا کو قبول کرنا غیرتِ قومی کا تقاضا تھا تیسرے یہ کہ جوار علانیہ دی جاتی تھی اور بالعموم مسجدِ حرام میں اکابرِ قوم کے سامنے تاکہ سب کو علم رہے کہ فلاں شخص فلاں شیخ اور سردار کی جوار میں ہے تاکہ کوئی ظالم و سرکش اس جوار یافتہ شخص پر کسی قسم کی دست درازی نہ کر سکے۔ چوتھے یہ کہ جوار واپس کی جا سکتی تھی اور یہ حق جوار لینے والے کا تھا، جوار دینے والا خود سے اس کو مسترد نہیں کرتا تھا، اگر اسے جوار واپس یا مسترد کرانی ہوتی تھی تو وہ جوار یافتہ کے ذریعہ ہی مسترد یا رد کراتا تھا کہ یہی اصول تھا۔ پانچویں جوار کی واپسی اور استرداد کا بھی اعلان و اظہار ضروری تھا کہ ہر شخص کو معلوم ہو جائے کہ اب جوار نہیں رہی۔ چھٹے یہ کہ واپسی اور رد کرنے کے بعد بھی جوار دوبارہ دی جا سکتی تھی۔ ساتویں یہ کہ جوار دینے یا مانگنے کے لیے کسی قسم کی خون کی رشتہ داری ضروری نہ تھی، وہ ایک رعایت مزید ہو سکتی تھی۔

ہمارے مصادر نے اس واقعہ کے معاً بعد ایک اور اہم واقعۂ جوار کا ذکر کیا ہے

---

[1] ابن ہشام ۱/۳۹۱-۳۹۳؛ سہیلی ۳/۳۳۳-۳۳۴ نیز ۳۴۹-۳۵۲؛ نیز بلاذری، ۱/۲۲۸

[2] بلاذری ۱/۲۲۸: وونب سعد بن ابی وقاص رضی اللہ عنہ الی الذی لطم عثمان، فکسر انفہ...

اور خاصی تفصیل سے کیا ہے اور وہ ہے حضرت ابوبکر تیمی قریشی کو احابیش کے سردار ابن الدغنہ کی جوار کا واقعہ۔ اس کا نام مالک تھا اور بنو الحارث بن یکر بن عبد مناۃ کنانہ کا سردار اور قریش کا حلیف تھا۔ حضرت ابوبکر صدیق تیمی اذنِ نبوی سے حبشہ کی ہجرت کے ارادے سے نکلے اور مکہ سے ایک یا دو دن کی مسافت پر پہونچے تھے کہ ابن الدغنہ سے ملاقات ہوگئی۔ حضرت ابوبکر نے اس کو اپنی "قوم" کے ایذا دینے کے سبب ارادۂ ہجرت سے آگاہ کیا تو وہ ان کو واپس مکہ مکرمہ لایا اور صدیق اوصافِ حمیدہ گنا کر تمام اکابرِ قریش کے سامنے ان کو اپنی جوار میں لینے کا اعلان کر دیا اور قوم نے اسے قبول کر لیا۔ کچھ عرصے کے بعد اکابرِ قریش نے ابن الدغنہ سے شکایت کی کہ حضرت ابوبکر صدیق تیمیؓ اپنے گھر کی مسجد میں نمازیں پڑھتے اور تلاوتِ قرآن کرتے روتے ہیں اور کمزور قریشی مردوں، قریشی خواتین اور بچوں کو متاثر کرتے ہیں۔ اسے دینی فتنہ اور قومی اذیت سے تعبیر کیا گیا۔ ابن الدغنہ نے مطالبہ کیا کہ وہ اذیت دہی سے باز آجائیں اور اپنے گھر کے اندر جو چاہیں سو کریں۔ حضرت ابوبکر تیمی نے شرط ماننے سے انکار کر دیا اور ابن الدغنہ کی جوار واپس کر دی، جس کا اکابرِ قریش کے سامنے غالباً مسجدِ حرام میں اعلان کر دیا گیا۔[۱] ابن اسحاق وغیرہ کی روایت میں یہ اضافہ ہے کہ جوار واپس کر دینے کے بعد حضرت ابوبکر صدیق خانۂ کعبہ جا رہے تھے کہ راستہ میں ان کے سرِ مبارک پر ایک شریر قوم نے خاک ڈال دی۔ حضرت ابوبکر صدیق نے قریب سے گذرتے ہوئے کبیرِ قوم ولید بن مغیرہ مخزومی یا عاص بن وائل سہمی سے اس کی شکایت کی تو اس نے حضرت ابوبکر کو ہی موردِ الزام ٹھہرایا کہ یہ تو تمہارا اپنا کیا دھرا ہے۔ تم نے ایک نیا دین قبول کر کے مصیبت کو دعوت دی۔ یا یہ کہ جوار مسترد کر دینے کی صورت میں ایسا ہونا قطعی و فطری تھا جس پر شکوہ کیوں؟

سب سے اہم اور تاریخی لحاظ سے غالباً آخری جوار کی مثال رسول مکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی تھی جو سفرِ طائف سے واپسی پر سنہ نبوی ۱۰/۶۱۹ء میں حاصل کی گئی تھی۔ اس کا پس منظر یہ ہے کہ ابو طالب ہاشمی کی وفات کے بعد خاندانِ بنو ہاشم کا نیا سربراہ ابولہب

---

[۱] ابن ہشام ۱/۳۹۴-۳۹۶؛ سہیلی ۳/۳۳۶-۳۳۷ نیز ۳۵۲-۳۵۳، بخاری، کتاب مناقب الانصار، باب ہجرۃ النبی صلی اللہ علیہ وسلم واصحابہ الی المدینہ؛ فتح الباری ۷/۲۸۷-۲۸۸ نیز ۲۸۹-۲۹۱: سید القارہ اور بنو زہرہ / قریش کا حلیف

ہاشمی بنا جس نے تمام روایاتِ وقت کے خلاف اپنے ایک ہاشمی رکنِ رکین کی حمایت و تحفظ سے انکار کر دیا۔ رسولِ اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کے بعد طائف کا سفر کیا جس کا مقصد قبیلہ ہوازن کی حمایت و نصرت بھی حاصل کرنا تھا لیکن یہ سعادت شیوخِ طائف کے نصیب میں نہ تھی۔ واپسی پر رسولِ اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے سامنے تحفظ کا گمبھیر مسئلہ تھا چنانچہ حمراء کے مقام سے ہی آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے رفیقِ سفر حضرت زید بن حارثہ کلبی اور بلاذری وغیرہ کے مطابق ایک خزاعی شخص کی معرفت بعض شیوخِ قریش و اکابرِ مکہ سے جوار طلب کی سب سے پہلے اخنس بن شریق ثقفی زہری سے مطالبہ فرمایا لیکن اس نے یہ کہہ کر معذرت کر دی کہ میں حلیف ہوں اور حلیف جوار نہیں دیتے۔ اس کے بعد دوسرے کبیرِ قوم سہیل بن عمرو عامری قریشی سے جوار دینے کی درخواست کی۔ بلاذری نے اخنس کا سرے سے حوالہ نہیں دیا، سہیل بن عمرو کا ذکر ضرور کیا ہے مگر اس کی معذرت و توجیہ کا حوالہ نہیں ہے، صرف انکار کا ہے اس نے جواب میں کہا کہ بنو عامر بنو کعب کے خلاف جوار نہیں دیتے۔ لہٰذا آخر میں بنو نوفل کے شیخ اور عظیم تر خاندانِ بنو عبد مناف کے ایک بڑے سردار مطعم بن عدی کو پیغام بھیجا، جس نے فراخدلی سے اور بلا چون و چرا قبول کر لیا اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم کو اپنی جوار میں لے لیا۔ فاکہی نے صراحت کی ہے کہ مطعم نے اپنے چار بیٹوں کو ہتھیار سے مسلح کر کے مسجد بھیجا اور ان میں سے ہر ایک کعبہ کے ایک ایک رکن کے پاس کھڑا ہو گیا۔ قریش کو معلوم ہوا تو انھوں نے مطعم سے کہا کہ آپ ایسے شخص ہیں جس کا ذمہ توڑا نہیں جا سکتا۔ ابن ہشام میں اجمالی بیان ہے کہ انت الرجل الذی لا تخفر ذمتك لہٰذا جوارِ نبوی کی تاریخ ۲۳ ذوقعدہ ۹ نبوی ہے۔ مطعم بن عدی اور اس کے اہلِ بیت نے ہتھیار سجائے اور مسجد حرام پہونچے پھر رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو بلا بھیجا۔ آپ صلی اللہ علیہ وسلم مسجدِ حرام میں تشریف لائے فرزندانِ مطعم کی حفاظت میں بیت اللہ کا طواف فرمایا اور اس کے سائے میں نماز ادا کی اور پھر اپنے مکانِ اقدس پر بسلامت تشریف لے گئے۔ بلاذری کے مطابق طائف کے لیے آپ ۱۰ نبوی سنہ کے ۲۷ شوال کو روانہ ہوئے تھے اور بروز منگل ۲۳ ذوقعدہ سنہ نبوی میں مکہ میں داخل ہوئے[۱]

---

[۱] ابن ہشام ۱/۴۰۶؛ سہیلی ۳/۳۶۲ ومابعد؛ بلاذری ۱/۲۳۷؛ بخاری، کتاب المغازی، ۱۲۔ باب (بلاعنوان) فتح الباری ۷/۳۰۴، ۴۰۵؛ اضافہ بحوالہ فاکہی؛ ابن سعد ۱/۲۱۲

بلاذری میں حوالہ آتا ہے کہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے مطعم بن عدی نوفلی کے اس احسان کو شکر گزاری کے ساتھ یاد رکھا۔ اس کی تشریح امام بخاری کی روایت کردہ حدیث میں ملتی ہے۔ اسیرانِ بدر جب مدینہ لائے گئے اور ان کی قسمت کا فیصلہ ہونے والا تھا تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ "اگر مطعم بن عدی زندہ ہوتے اور وہ ان قیدیوں کے بارے میں مجھ سے بات کرتے تو ان کی خاطر ان سب کو چھوڑ دیتا": "لو کان المطعم بن عدی حیًّا ثم کلّمنی فی ھولاء النتنیٰ لترکتھم لہ"۔[1] امام زہری نے یہ حدیث مطعم بن عدی کے پوتے محمد کی سند سے بیان کی ہے جن کے والد ماجد حضرت جبیر، مطعم کے فرزند اور رسولِ اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے صحابی تھے اور اس حدیث کے اصل راوی وہی ہیں کہ واقعۂ جوار کے عینی شاہد اور شریک تھے۔ اگرچہ وہ بعد میں صلح حدیبیہ کے بعد اسلام لائے جیسا کہ حافظ ابن حجر نے اصابہ میں بیان کیا ہے۔ ان کے خاکہ میں مطعم بن عدی کے جوار دینے کے احسان کا بھی اسی ضمن میں ذکر ہے۔[2]

مطعم بن عدی نوفلی عبد مناف کا مزید پس منظر بھی اس جوار کی اہمیت کو زیادہ اجاگر اور زیادہ واضح کرتا ہے۔ وہ اسلام کے منکر ضرور تھے لیکن ایذاءِ نبوی میں دوسروں کا ساتھ کبھی نہیں دیا۔ رسولِ اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی حمایت و نصرت میں وہ بنو ہاشم اور بنو مطلب کے ساتھ شریک اور ان کے حلیف رہے تھے۔ اسی بنا پر انھوں نے رسولِ اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو جوار دی تھی اور قریش کے سماجی مقاطعہ کے زمانے میں وہ خاندانِ بنو عبد مناف کے تیسرے حامیٔ رسولِ اکرم صلی اللہ علیہ وسلم تھے۔ روایات کے مطابق انھوں نے مقاطعۂ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم اور بنو ہاشم کے متعلق لکھی دستاویز (صحیفہ) کو منسوخ کرنے میں بڑا کلیدی کردار ادا کیا تھا۔ غزوۂ بدر سے چند ماہ قبل ۲ھ / ۶۲۴ء میں مطعم بن عدی کا انتقال پچانوے سال کی عمر میں ہوا اور وہ حجون میں مدفون ہوئے۔ اس سے اہم بات یہ ہے کہ ان کے انتقال پر سال بھر تک نوحے ہوتے رہے اور بہت سے شعراء نے مرثیے کہے۔[3]

---

[1] صحیح بخاری۔ کتاب المغازی۔ باب ۱۲ بدون ترجمہ

[2] اصابہ نمبر ۱۰۹۱؛ اسد الغابہ ترجمہ جبیر۔

[3] بلاذری ۱/۱۵۳۔

حافظ ابن حجر اور ابن ہشام وغیرہ کی صراحت کے مطابق حضرت حسان بن ثابت رضی اللہ عنہ نے بھی ان کی وفات پر مرثیہ کہا تھا جس میں ان کے اس احسانِ جوار کا بھرپور ذکر و اعتراف کیا گیا تھا۔[1] یہ بحث ذرا مفصل بیان کی گئی تاکہ جوار کا قبائلی نظامِ تحفظ میں مقام و اثر واضح ہو جائے اور یہ بھی معلوم ہو جائے کہ عربوں کی سماجی زندگی میں اس کے دیرپا اثرات رہتے تھے اور انسانی رشتوں کو دینی اختلاف کے باوجود بہتر اور تابندہ تر بناتے تھے۔

جوار دینے والوں کا سماجی رویّہ

قریشی اکابر نے عرب شہامت و شجاعت کی روایات کی پاسداری میں اور خون کے رشتہ و قرابت کی خاطر مختلف مسلمانوں کو اپنی جوار میں اس وقت لے لیا تھا جب ان کے اپنے خاندان والوں کے ہاتھوں ان کی زندگی اجیرن تھی۔ جوار دینے میں ان اکابرِ مکہ کو دو طرح کے مسائل کا سامنا تھا: ایک یہ کہ وہ بیشتر اسلام کے دشمن تھے، خواہ ان میں سے بعض کی دشمنی محض استہزاء یا انکار تک محدود رہی ہو مگر بعض بعض تو سخت موذی اور مسلمانوں کے حق میں ظالم و جابر ہی تھے۔ دوسرے یہ کہ ان کا طرزِ عمل عام سماجی رویّے کے مخاصمانہ اظہار اور معاندانہ روش کے برخلاف اور اپنی نفسیاتی کیفیات کے منافی تھا۔ وہ قریشی دین کے مخالفوں اور اسلام کے نام لیواؤں کو جوار فراہم کر رہے تھے جو ان کے صدیوں کے مسلّمہ و متفقہ سماجی نظام کے خلاف ایک نیا نظامِ معاشرت قائم کرنا چاہتے تھے اور جو ان کے قومی اور ذاتی مفادات کے یقیناً خلاف تھا۔ ان کے سماجی رویّے میں تضاد و تصادم کا تجزیہ بعض اہم سماجی، دینی اور سیاسی نکات کو سامنے لائے گا۔

سب سے پہلے رسولِ اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو جوار فراہم کرنے والے قریشی محسن ــ مطعم بن عدی نوفلی ــ کا ذکر۔ وہ منکرِ اسلام تھے لیکن موذی نہ تھے، بلکہ رسولِ اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے قبائلی اور خاندانی روایات اور تعلق کی بنا پر کسی حد تک حامی و ناصر تھے لیکن وہ اور ان کے چاروں بیٹے اسلام کے اس وقت دشمن تھے جب وہ رسولِ اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی محافظت کر رہے تھے اور ان کا ایک چچا طعیمہ بن عدی نوفلی تو

---

[1] بلاذری ۱/۱۵۳، ۲۳۶؛ فتح الباری ۷/۴۰۴

رسولِ اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا سخت جانی دشمن اور موذی تھا، وہ جنگِ بدر میں گرفتار ہوا اور بطورِ جنگی قیدی قتل کیا گیا کہ اس نے اسلام کے خلاف جنگ بھڑکانے میں کلیدی کردار ادا کیا تھا[1] لیکن خاندانی عہد کے مطابق وہ بھی رسولِ اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی محافظت وحمایت کے لیے مجبور تھا اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے خلاف کچھ نہ کرسکتا تھا۔ مطعم بن عدی نوفلی کے فرزندوں نے اسلام کے بارے میں مخالفت کا رویہ اختیار کیے رکھا، اگرچہ عداوت ودشمنی کا نہیں تھا۔ ان میں سے بعض نے بہت تاخیر سے اسلام قبول کیا، جیسے کہ حضرت جبیر بن مطعم کا ذکر آچکا کہ وہ صلحِ حدیبیہ کے بعد کے مسلم تھے[2]

حضرت عثمان بن عفان اموی کو جوار دینے والے مکہ وقریش کے عظیم ترین شیوخ میں تھے۔ ابواحیحہ سعید بن العاص بنوامیہ کے دوسرے خاندان سے تعلق رکھتے تھے اور مکہ کے ان سادات میں تھے کہ جس دن وہ عمامہ باندھ لیتے ان کے اعزاز میں کوئی اس دن پگڑی نہیں باندھتا تھا۔ وہ اسلام اور رسولِ اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے نرم دل مخالف بتائے جاتے ہیں۔ لیکن ان کا رویہ اپنے مسلمان فرزندوں۔ حضرات خالد بن سعید وعمرو بن سعید۔ کے بارے میں سخت جابرانہ ہی رہا۔ انھوں نے اپنے بیٹوں کو اسلام قبول کرنے کی پاداش میں گھر میں قید رکھا اور ان پر دانہ پانی بھی بند کردیا تاکہ وہ آبائی دین پر واپس آجائیں۔ مسلم فرزندان نے باپ کی قید سے نکل کر حبشہ کو ہجرت کی جہاں انھیں غیر کی پناہ ملی۔ وہ اپنے باپ کی مخالفتِ اسلام کے سبب مکہ واپس نہیں ہوئے اور مدتوں بعد مدینہ منورہ پہونچے۔ ابواحیحہ سعید اموی کا غم وغصہ اور اندوہ اتنا شدید تھا کہ مکہ مکرمہ کا قیام ترک کرکے ظریبہ نامی مقام پر جہاں ان کی جائداد تھی، قیام کیا اور وہیں ان کا انتقال ۶۲ھ/۶۲۴ء میں بعمر نوے سال ہوا تھا[3]

---

[1] زبیری، کتاب نسب قریش، ۱۹۷-۲۰۰: واما مطعم بن عدی، فکان من حلفاء قریش وسادا تہم .... وطعیمۃ قتل یوم بدر کافرًا... ابن ہشام ۲/۳۵۷؛ بلاذری ۱/۲۹۷ نیز ۱۴۸، ۱۵۳-۱۵۴، ۲۲۵، ۲۳۵، ۲۹۲، ۲۹۶؛ ومابعد صفحات

[2] زبیری، ۲۰۱؛ ابن حزم، جمہرۃ انساب العرب، ۱۰۷؛ مطعم کے فرزندوں کا ذکر بالعموم نہیں ملتا، سوائے حضرت جبیر بن مطعم کے

[3] ابن سعد ۴/۹۵-۹۶، ۱۰۰-۱۰۱؛ ابن ہشام؛ بلاذری کے مذکورہ حوالے۔ بلاذری ۱/۱۳۳-۱۳۷، ۱۴۱-۱۴۲

ایک بڑا مکی سردار امیہ بن خلف جمحی تھا جو رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم، مسلمانوں اور اسلام کا سخت دشمن تھا۔ دلچسپ بات یہ ہے کہ اسی دشمنِ اسلام نے مکہ و قریش کے ایک سب سے بڑے سردار عتبہ بن ربیعہ عبشمس کے فرزند حضرت ابوحذیفہ کو پناہ دی تھی، جب کہ وہ اپنے جمحی عزیز حضرت عثمان بن مظعون کے لیے بلائے بے درماں تھا اور کمزور مسلمانوں حضرت بلال وغیرہ کے لیے قہرِ قریشی[1]۔ عتبہ اگرچہ اسلام کے مخالف تھے لیکن دشمن و معاند نہ تھے بلکہ ہمدردی کا رویہ رکھتے تھے اور قریش کو تحمل کا مشورہ دیتے رہتے تھے۔ غزوۂ بدر سے قبل عتبہ ان لوگوں میں شامل تھے جنھوں نے جنگ ٹالنے کی کوشش کی تھی لیکن ابوجہل مخزومی کے طعنہ پر سب سے پہلے لڑے تھے، مگر اپنے عزیز فرزند ابوحذیفہؓ کا قبولِ اسلام برداشت نہ کر سکے اور ان کو خاندانی حمایت اور باپ کی حفاظت سے محرومی کی بنا پر حبشہ ہجرت کرنی پڑی اور جب وہ کچھ مدت بعد مکہ مکرمہ واپس ہونے تو باپ کی حفاظت نہ ملی اور ان کو ایک شدید جانی دشمنِ اسلام کی جوار حاصل کرنی پڑی۔ امیہ بن خلف جمحی غزوۂ بدر میں مارا گیا اور عتبہ بن ربیعہ بھی۔ ان دونوں کا سماجی رویہ خاصا دلچسپ تھا[2]۔ امیہ بن خلف جمحی کے خاندان بنو جمح میں اسلام نے سب سے زیادہ کامیابی شروع میں حاصل کی تھی اور ان کے بیسیوں افراد نے اسلام قبول کر لیا تھا۔ امیہ بن خلف کی اسلام دشمنی کا ایک سبب یہ بھی ہو سکتا ہے[3]۔

نضر بن حارث بن کلدۃ عبدری بنو عبدالدار کا غالباً سب سے بڑا سردار اور شیخ تھا اور ابو فائد کنیت رکھتا تھا۔ وہ رسولِ اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے جانی دشمنوں میں سرفہرست تھا۔ اس کی اسلام دشمنی اور رسول کی عداوت کی کوئی حد نہ تھی۔ وہ صاحبِ احادیث و قصص تھا اور اسلام پر نظریاتی حملے اور فکری اعتراض کرتا تھا۔ غزوۂ بدر میں قید ہوا اور بطور جنگی مجرم قتل کیا گیا[4]۔

---

[1] ابن ہشام ۱/۳۴۰، ۳۵۵ وغیرہ۔

[2] ابن ہشام ۱/۲۷۶ ومابعد؛ ۲/۲۵۶، ۲۶۳، ۲۶۵، ۲۷۱-۲۷۳؛ بلاذری ۱/ ۱۲۴-۱۳۵ بالخصوص ۱۳۷-۱۳۸ ومابعد

[3] عہدِ نبوی میں تنظیمِ ریاست و حکومت، باب دوم

[4] بلاذری ۱/ ۱۳۹-۱۴۱ ومابعد؛ ابن ہشام ۱/۳۱۹-۳۲۲-۴۲۳ وغیرہ ۳۸۱-۳۸۳ نیز ماقبل: ۲/۳۱۱، ۲۸۶

وہ اپنے مسلم فرزند حضرت فراس بن نضر عبدری کا سخت دشمن تھا۔ فرزند کو قومی حمایت وخاندانی حفاظت نہیں فراہم کرسکا اور ان کو ہجرتِ حبشہ پر مجبور کردیا۔ حضرت فراس اپنے دشمن باپ کی موجودگی میں مکہ واپس نہیں آسکے اور ہجرتِ مدینہ کے بعد سیدھے مدینہ منورہ پہونچے۔ مگر اسی نضر بن حارث عبدری دشمنِ اسلام نے حضرت مصعب بن عمیر عبدری کو جوار میں لے لیا تھا، جب کہ حضرت مصعب کے خاندان والے اور ان کے قریبی اعزہ ان کو خاندانی حمایت نہیں فراہم کررہے تھے[1]

قریش کا ایک اور عظیم سردار اور مکہ کا شیخ اسود بن مطلب / بنو عبدالعزیٰ بن قصی بھی اسلام کا دشمن تھا اور اس کا فرزند زمعہ بن اسود بھی۔ دونوں اسلام اور رسولؐ کا مذاق اڑاتے، آپ کے راستے میں کانٹے بچھاتے تھے اور دشمنی کا برملا اظہار کرتے، زمعہ بن اسود کا باپ تو نابینا ہونے کے سبب عداوت کا مزید ثبوت دینے سے مجبور ہوگیا لیکن زمعہ اور اس کے بھائی عقیل نے دشمنی جاری رکھی اور وہ دونوں غزوۂ بدر میں حضرات ابودجانہ اور حمزہ وعلی کے ہاتھوں قتل کیے گئے۔ زمعہ ابوحکیمہ کہلاتا تھا[2] اسی ظالم ودشمنِ اسلام کے مسلم فرزند حضرت یزید بن زمعہ / عبدالعزیٰ بن قصی کو اس کے گھر میں پناہ نہ مل سکی تھی اور نہ خاندانی حمایت، اور انھیں حبشہ کو ہجرت کرنی پڑی تھی۔ اور وہ اپنے باپ کی زندگی میں مکہ واپس نہیں آسکے کہ حضرت جعفر کے ساتھ سیدھے مدینہ پہونچے تھے[3] لیکن اسی دشمنِ اسلام اور مخالفِ فرزند نے حضرت زبیر بن عوام اسدی قریشی کو جوار دے دی تھی جس کے تحت وہ ہجرتِ مدینہ تک محفوظ رہے۔

حضرت عبدالرحمٰن بن عوف زہریؓ کو حبشہ سے واپسی پر قریشی سردار اسود بن عبد یغوث زہری نے جوار فراہم کی۔ یہ دشمنِ اسلام جو اس کی تعلیمات کا مذاق اڑایا کرتا تھا، ہجرتِ نبوی کے سال پیاس سے مرگیا اور حجون میں دفن ہوا[4] دلچسپ بات یہ ہے کہ اسود بن عبد یغوث

---

[1] بلاذری ۱/۲۰۳؛ ابن ہشام ۱/۳۴۷ مہاجرینِ حبشہ میں، ومابعد؛ ابن سعد ۴/۱۲۲، اصابہ واسد الغابہ میں خاکہ۔

[2] بلاذری ۱/۱۴۸-۱۴۹، ۲۲۱، ۲۳۵-۲۳۶، ۲۹۲، ۲۹۸، اور ۴۳۲؛ ابن ہشام ۳۱۵ ومابعد ۱/۳۵۷ وغیرہ۔

[3] ابن سعد ۴/۱۲۱؛ ابن ہشام ۲/۱۸۴، شہیدِ حنین وماقبل فہرست مہاجرین حبشہ؛ بلاذری ۱/۲۰۲، نیز اصابہ وغیرہ

[4] بلاذری ۱/۱۲۴، ۱۳۱-۱۳۳، ۱۴۳، ۱۷۹، ۱۹۶، ۲۰۵، ۲۲۷، ۲۲۹؛ ابن سعد ۳/۱۶۱ ذکر حضرت مقداد

زہری رسولِ اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا ماموں زاد بھائی تھا جو بالعموم اپنے رشتہ داروں کے حامی ہوتے تھے۔ وہ حضرت خباب بن ارت تمیمیؓ کو سخت ایذائیں دیتا تھا۔ ان کو آگ کے جلتے شعلوں پر لٹا دیتا تھا اور ان کی چربی نکالتا تھا۔ حضرت ام عبیسؓ پر عذاب کرنے کا بھی وہ ذمہ دار تھا۔ حضرت مقداد بن عمرو بہرانی قضاعی کا سوتیلا باپ تھا کہ ان کی والدہ نے اس سے ان کے والد کے بعد شادی کر لی تھی۔ حضرت مقداد کو گھر والوں کے ظلم کے نتیجہ میں ہی حبشہ کی ہجرت اختیار کرنی پڑی تھی۔ ایک روایت کے مطابق حضرت مقداد اسود زہری کے حلیف تھے اور اتنے چہیتے کہ اس نے ان کو متبنیٰ بنا لیا تھا۔ حضرت مقداد بن عمرو جب حبشہ سے مکہ واپس آئے تو ان کو مکہ میں پناہ ملی لیکن اسود نے جوار حضرت عبدالرحمٰن کو دی تھی [1]

عاص بن وائل سہمی قریشِ مکہ کے عظیم ترین سرداروں میں بھی سرفہرست تھا۔ حضرت عمر بن خطاب عدوی کو اولین جوار فراہم کرنے والا اولین قریشی سردار وہی تھا۔ اس کا رویہ، اسلام دشمنی کے باوجود ہمدردانہ تھا اور اسی بنا پر اس نے حضرت عمرؓ کو جوار دی تھی اور مہاجرینِ حبشہ کی مکہ واپسی پر حضرت عامر بن ربیعہ عنزی حلیف بنو عدی کو بھی اسی تعلق سے جوار فراہم کی تھی۔ لیکن اپنے مسلم فرزند حضرت ہشام بن عاص بن وائل سہمی کو خاندانی حمایت نہیں دی تھی اور ان کو حبشہ کی طرف ہجرت کرنی پڑی تھی۔ وہ جب مکہ واپس آئے تو باپ کی جیل میں زندگی بھر قید رہے اور اس کے بعد انھیں اپنی قوم کی قید کی تکلیف برداشت کرنی پڑی۔ وہ برابر گلو خلاصی کی کوشش کرتے رہے تا آنکہ اس سے نجات پا کر خندق کے بعد مدینہ پہونچے [2]

ولید بن مغیرہ مخزومی مکہ و قریش کے عظیم ترین سرداروں میں سے تھا اور اسلام کا مخالف ہونے کے باوجود اس کا رویہ ہمدردانہ تھا۔ ابو عبد شمس کنیت تھی اور العدل لقب کہ ایک سال وہ تنِ تنہا خانہ کعبہ کا غلاف مہیا کرتا تھا۔ وہ حکیم و فلسفی تھا اور رسول اکرمؐ کے

---

[1] ابن ہشام ۱/۳۸۹؛ ابن سعد ۳/۱۶۱-۱۶۲ و مابعد؛ بلاذری ۱/۱۲۴، ۱۳۱، ۱۳۳، ۱۴۳، ۱۴۹، ۱۹۶ وغیرہ

[2] بلاذری ۱/۱۳۸-۱۳۹ و مابعد؛ ۲۱۵ بالخصوص؛ ۲۱۵، ۲۲۰؛ ابن ہشام ۱/۲۷۷ و مابعد؛ ۳۵۰، ۴۲۱ وغیرہ
ابن سعد ۴/۱۹۱ - ۱۹۴ نیز اصابہ اور اسد الغابہ اور استیعاب میں ان کے خاکے بحروف تہجی۔

اثر سے لوگوں کو بچانے کے لیے اسی نے آپؐ کو ساحر مشہور کرنے کا مشورہ دیا تھا۔ ابوطالب ہاشمی سے مختلف مواقع پر اسی نے کلام بھی کیا تھا۔ لیکن وہ مفاہمت کا بھی قائل وحامی تھا۔ ہجرت نبوی کے تین ماہ بعد اس نے پچانوے سال کی عمر میں انتقال کیا اور حجون میں دفن کیا گیا۔ مدتوں اس کے لیے نوحہ ہوتا رہا۔[1] ولید بن مغیرہ مخزومی نے حضرت عثمان بن مظعون جمحی کو حبشہ سے واپسی پر ازراہِ غیرت وحمیت اپنی جوار تو دے دی مگر اپنے مسلم فرزند حضرت ولید بن ولید مخزومی کا دشمن ہی بنا رہا کہ وہ بنیادی طور سے منکرِ اسلام اور اس کا دشمن تھا، اگرچہ حضرت ولید نے بعد میں اسلام قبول کیا تھا۔ غزوۂ بدر میں اپنی اسیری کے بعد وہ مسلمان ہوئے اور مکہ مکرمہ میں اپنے بھائیوں کے ہاتھوں قید ہوئے۔ بعد میں ان کے برادرِ اکبر حضرت خالد بن ولید مخزومی نے بڑا مقام امتیاز پیدا کیا، وہ حضرت ولید کے اسلام سے ہی متاثر ہوئے تھے۔[2]

اخنس بن شریق ثقفی نے رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو سفرِ طائف سے واپسی کے بعد جوار دینے سے معذرت کر دی تھی اور عذر یہ تراشا تھا کہ حلیف جوار نہیں دیتے جب کہ اس سے قبل ابن الدغنہ نے حلیف بنی زہرہ/قریش ہونے کے باوجود حضرت ابوبکر کو جوار دی تھی اور خود چند برس قبل اسی دشمنِ رسول نے ایک مسلمان حضرت ابوسبرہ بن ابی اہم عامری کو حبشہ سے واپسی پر جوار میں لے لیا تھا۔ وہ اسلام، رسول اور مسلمانوں کا معتدل مزاج دشمن رہا تھا، صلح اور آشتی کا قائل تھا اور مفاہمت چاہتا تھا۔ ابوجہل اور ابوسفیان کے ساتھ ساتھ چھپ کر رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا قرآن سنتا تھا اور اسی کے مشورے پر غزوۂ بدر سے پہلے تمام ارکانِ بنوزہرہ نے جنگ میں حصہ نہیں لیا تھا اور بلا جدال وقتال مکہ واپس لوٹ گئے تھے۔ وہ مکہ کے بڑے لوگوں میں تھا۔[3]

حضرت حویطب بن عبدالعزیٰ عامری قریشیؓ فتح مکہ میں مسلمان ہوئے۔ وہ مولفۃ القلوب میں شامل اور عظیم وکبیر قریش تھے۔ مدتوں اسلام کے دشمن رہے اور اس کے خلاف کافرانہ

---

[1] بلاذری ۱/۱۳۳-۱۳۵۔ ومابعد، ابن ہشام ۱/۲۱۱، ۲۷۷، ۲۷۹-۲۸۰-۲۸۶ ومابعد

[2] ابن سعد ۴/۱۳۱-۱۳۴؛ ابن ہشام ۱/۲۱۱-۲۷۷؛ ۲/۱۸، ۸۷-۹۱؛ ابن سعد ۴/۱۳۱-۱۳۵؛ ۲۵۲ ومابعد

[3] بلاذری ۱/۱۱۶، ۲۱۱، ۲۲۸، ۲۳۱، ۲۹۱؛ ابن ہشام ۱/۳۲۷-۳۳۸، ۴/۳۸، ۴۰۶ وغیرہ؛ سہیلی ۳/۱۹۶، ۳۲۰ وغیرہ متعدد صفحات۔

کاموں میں شریک رہے لیکن ان کی مخالفت معتدل قسم کی تھی۔ غزوۂ بدر میں وہ بطور مشرک شریک ہوئے تھے اور بعد میں مسلمان ہوئے تو جاں نثار بن گئے۔ وہ بڑے دولت مند شخص تھے اور انھوں نے غزوۂ حنین میں اسلامی لشکر کے لیے بڑی خطیر رقم قرض دی تھی۔ مدتوں زندہ رہے اور حضرت معاویہؓ کی خلافت کے اواخر میں ایک سو بیس سال کی عمر میں وفات پائی۔ ان کے مقام و مرتبہ کا اندازہ اس سے ہوتا ہے کہ بدر کے بعد وہ سب سے بڑے اکابر میں سے تھے، وہ حکمارِ قریش میں شمار ہوتے تھے۔ حضرت مروان بن حکم اموی کے استفسار پر بتایا تھا کہ وہ مسلمان ہونے سے صرف حکم کی بنا پر باز رہے[1] انھوں نے قریش کے ایک بڑے سردار اور جانی دشمن حضرت سہیل بن عمرو عامری قریشی کے بھائی حضرت حاطب بن عمرو عامری قریشی کو حبشہ سے واپسی پر جوار دے دی تھی۔

قریشی اکابر کی طرف سے کمزور و بے سہارا مسلمانوں کو جوار فراہم کرنے کا سلسلہ صرف مکی دورِ نبوی میں جاری نہیں رہا تھا بلکہ مدینہ منورہ کی اسلامی ریاست کے قیام کے بعد مکی مسلم اقلیت کے بعض افراد کے لیے بھی حاصل تھا۔ بلاذری کی ایک روایت میں صراحت ہے کہ صلح حدیبیہ کے امور و شرائط طے ہو جانے کے بعد مکی مسلمانوں میں سے ایک قیدی حضرت ابوجندل اپنی زنجیریں گھسیٹتے ہوئے خدمتِ نبوی میں پہونچ گئے اور حضورِ اکرم صلی اللہ علیہ وسلم اور مسلمانوں سے اپنی گلو خلاصی کی التجا کی لیکن صحابی موصوف کے باپ سہیل بن عمرو عامری جو صلح نامے کے اصل معمار تھے، اڑ گئے کہ طے شدہ معاہدے کے مطابق ابوجندل کو واپس کیا جائے۔ مسلمانوں نے موقف پیش کیا کہ ابھی صلحنامہ لکھا نہیں گیا صرف زبانی طور سے طے ہوا ہے۔ سہیل بن عمرو نے اس کو "غدر" سے تعبیر کیا اور رسولِ اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اسے تسلیم کیا اور معاہدۂ حدیبیہ کی ایک شق کے مطابق حضرت ابو جندل کی واپسی کا فیصلہ فرما دیا۔ تمام روایات و آثار میں یہی معروف و مسلّمہ امر سمجھا جاتا ہے۔ لیکن بلاذری کی اس روایت نے اس کی ایک نئی جہت پیش کی ہے کہ رسولِ اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو اس شرط پر واپس کیا تھا کہ مکہ کے دو سرداروں نے حضرت ابوجندل کو جوار فراہم

---

[1] بلاذری ۱/ ۲۲۰، ۲۲۸، ۲۹۲، ۳۱۲، ۳۴۹-۳۵۰، ۳۵۲، ۳۶۲-۳۶۳؛ ۴۰۹، ۴۴۱-۴۴۶۔

ابن ہشام ۳/ ۴۲۶؛ ۴/ ۱۴۰-۱۴۳؛ اصابہ نمبر ۱۸۸۲ نیز سہیلی کے متعلقہ صفحات و مباحث

کی تھی اور ضمانت دی تھی کہ وہ ان کے باپ سے انھیں محفوظ رکھیں گے۔ ان میں سے ایک سردار حضرت حویطب بن عبدالعزیٰ تھے اور دوسرے مکرز بن حفص: "فردّہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم علی ان اجارہ حویطب بن عبد العزیٰ ومکرز بن حفص وضمنا ان یکف ابوہ عنہ"[1]

حضرت سہیل بن بیضاء فہری کو اس روایت کے مطابق ان کے ایک گمنام فہری عزیز نے جوار کی محافظت فراہم کی تھی۔ حضرت سہیل فہری کے والد کا نام وہب تھا مگر وہ اپنی والدہ ماجدہ کے نام کی طرف زیادہ منسوب تھے۔ ان کے دو بھائی سہیل اور صفوان بھی مکی مسلم تھے۔ اور حضرت ابوعبیدہ بن جراح فہری نے بلا جوار مکہ مکرمہ میں حبشہ سے واپسی پر سکونت جاری رکھی۔ ان دونوں مثالوں سے یہ نتیجہ نکالا جاسکتا ہے کہ بنو فہر کے خاندان نے اپنی خاندانی عصبیت کو بروئے کار لاتے ہوئے اپنے افراد کی حمایت کی تھی اور ان کو بے سہارا نہیں چھوڑا تھا۔ غالباً اس زمانے میں فہری مسلمانوں کو اپنے عزیزوں کے ہاتھوں تکلیف اٹھانی پڑی تھی۔ روایات سے ایک اور اہم یہ حقیقت سامنے آتی ہے کہ حضرت بیضاء وہب کے تین مسلم بیٹوں میں سے صرف حضرت سہیل نے حبشہ کو ہجرت کی تھی اور باقی دو نے نہیں کی۔ حضرات سہل اور صفوان دونوں ابتدائی مسلم تھے، دونوں مہاجر مدینہ اور دونوں بدری شہید[2] جن لوگوں نے مسلمانوں کے سماجی مقاطعہ کے صحیفہ کی منسوخی کی کوشش کی تھی اور اکابر قریش کو آمادہ کیا تھا ان میں حضرت سہل بھی شامل تھے۔ حضرت سہیل کے بارے میں ایک روایت بلاذری کی ہے کہ وہ ہجرت سے قبل مسلمان ہوئے تھے اور زبردستی غزوۂ بدر میں شریک کیے گئے تھے۔ وہ مسلمانوں کی قید میں گرفتار ہوئے تو حضرت عبداللہ بن مسعود ہذلی نے گواہی دی کہ وہ مکہ میں نماز پڑھا کرتے تھے اور انھیں رسولِ اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے مسلم تسلیم کرلیا اور حکم نافذ فرمایا کہ ان کو بلا فدیہ آزاد کر دیا جائے۔ حضرت صفوان نے حبشہ تو ہجرت نہیں لیکن مدینہ میں ہجرت کر کے مقیم ہو گئے اور اپنے برادر اصغر حضرت سہیل کے ساتھ غزوۂ بدر میں شریک ہوئے[3] حضرت سہل رسولِ اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے اصحاب میں سب سے معمر لوگوں

---

[1] بلاذری ۱/۲۲۰-۲۲۱

[2] ابن سعد ۳/۴۱۵-۴۱۶؛ اصابہ ۳۵۲۰، ۴۰۹۰؛ نیز اسد الغابہ حرف سین؛ اصابہ ۳۵۶۱ برائے حضرت سہیل۔

[3] بلاذری ۱/۲۲۵-۲۲۶

میں تھے اور ان کا نام حضرت ابوبکر کے ساتھ لیا گیا ہے کہ ان کے ہم عمر تھے۔ دوسری روایت کے مطابق تینوں فرزندانِ بیضاء۔ سہل، سہیل اور صفوان۔ بدری تھے[1]

ابوطالب ہاشمی کی حمایت و نصرتِ نبوی ایک مشہور و قابلِ فخر واقعہ ہے۔ لیکن یہ کافی حیرت انگیز بات ہے کہ ان کے تیسرے فرزند حضرت جعفر بن ابی طالب ہاشمیؓ کو خاندانی پناہ و حمایت نہ مل سکی جیسی کہ ان کے چوتھے اور آخری فرزند حضرت علیؓ کو حاصل تھی اور حضرت جعفر کو حبشہ کی طرف ہجرت کرنی پڑی۔ یہ مسئلہ اور زیادہ حیرت انگیز بن جاتا ہے جب یہ حقیقت بھی سامنے آتی ہے کہ ابوطالب کی حیات و خاندانی سربراہی میں نہ صرف بنو ہاشم بلکہ بنو مطلب اور بنو نوفل بھی حمایتِ مسلمین پر متفق تھے۔ اگر کسی ہاشمی کو اختلاف تھا تو وہ ابولہب ہاشمی تھا اور اسے صرف رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے کدّ و عناد تھا، ورنہ دوسروں کے باب میں وہ بھی خاندان اور سربراہِ خاندان دونوں کا ہمنوا تھا۔ پھر حضرت جعفر ہاشمی حبشہ میں ہی مدتوں مقیم رہے اور سب سے آخر میں واپس مدینہ پہونچے۔ دوسرے مہاجرینِ حبشہ کی طرح مکہ کی واپسی یا بلاواسطہ مدینہ کی طرف مراجعت میں ان کے لیے کیا مانع رہا تھا؟ یہ سوال مشکل اور اس کا جواب مشکل تر بن جاتا ہے جب ہم دیکھتے ہیں کہ ابوطالب ہاشمی بنو ہاشم و بنو مطلب کے مسلمانوں کی حمایت و حفاظت کے علاوہ حبشہ سے واپس آنے والے مہاجرین میں سے ایک حضرت ابوسلمہ بن عبدالاسد مخزومی کو بھی جوار عطا کرتے ہیں اور بنو مخزوم کے اکابر سے لوہا لیتے ہیں اور نہ صرف وہ بلکہ ابولہب ہاشمی بھی اس تازہ جوار کی حمایت میں ابوطالب کی حمایت کرتا ہے اور بنو مخزوم کے اکابر سے نہ صرف بحث و مباحثہ کرتا ہے بلکہ ان کو دھکی تک دے ڈالتا ہے۔ ایک اہم نکتہ اس ضمن میں اور قابلِ غور ہے۔ مہاجرینِ حبشہ کی فہرست میں خاندانِ بنو ہاشم سے صرف حضرت جعفر بن ابی طالب کا اسم گرامی ملتا ہے اور کسی اور کا نہیں، مزید یہ کہ بڑے اور بزرگ تر خاندانِ رسالت ــ بنو عبد مناف ــ میں سے تین متحدہ خاندانوں ــ بنو ہاشم، بنو مطلب اور بنو نوفل ــ کے کسی مسلمان کا نام مہاجرینِ حبشہ میں شامل نہیں، جب کہ ان تینوں میں متعدد ابتدائی اور قدیم مسلمان موجود تھے۔ خاندانِ عبد مناف میں سے بنو امیہ کے مختلف گھرانوں کے متعدد مسلمانوں کے نام البتہ مہاجرینِ حبشہ میں شامل ہیں۔ ان میں سے بعض بلکہ اکثر مکہ واپس آ گئے تھے اور بعض حضرت جعفرؓ

[1] بلاذری ۱/۲۲۵

کے ساتھ ۷ھ میں پہونچے تھے۔ اموی مہاجرینِ حبشہ میں سے جو لوگ حبشہ میں مقیم رہ گئے تھے ان کے پاس یہ عذر موجود تھا کہ مکہ میں ان کا باپ ہی ان کا جانی دشمن تھا اور ان کو واپسی کے بعد حمایت وحفاظت کی دقت کا سامنا تھا، لیکن حبشہ میں ان کا طویل قیام بھی موجب حیرت ہے۔

تحلیل وتجزیہ

جدید سیرت نگاروں میں مولانا شبلی نعمانی نے مکہ مکرمہ کے زمانے میں اسلام اور مسلمانوں کی حفاظت میں سرگرم اور کارفرما اسباب وعوامل کا تجزیہ کرنے کی کوشش کی ہے۔ اگرچہ وہ مختصر ہے لیکن ان کے تاریخی شعور وادراک کا غماز ہے۔ اپنی اس بحث کو انھوں نے "قریش کے تحمل کے اسباب" کا ذیلی عنوان دیا ہے اور ناگزیر اسباب میں خانہ جنگیوں سے عاجزی کی بنا پر قوتِ برداشت وحلم، روسائے قریش کی شریف النفسی، مفاہمت اور صلح وآشتی کی خواہش کو گنایا ہے لیکن ان کے نظام تحفظ وطریقۂ جوار وخاندانی عصبیت کی طرف ذرا اشارہ نہیں کیا ہے[1] حالانکہ ان سمیت تمام سیرت نگاروں نے جوار اور قومی حمایت کا ذکر مختلف واقعات کے ضمن میں کیا ہے اور وہ سراسر ابن ہشام/ابن اسحاق کی روایات کی پیروی میں کیا گیا ہے کہ ہماری کتبِ سیرت کی ایک بڑی خامی یہ ہے کہ ان میں روایات کا غلبہ ہوتا ہے اور تجزیہ وتحلیل سے تقریباً عاری ہوتی ہیں۔

عرب کے قبائلی نظام میں سماجی تحفظ کی روایات شروع سے موجود تھیں اور قومی وقبائلی عصبیت کی بنا پر تو قبائل وبطونِ عرب کا پورا ڈھانچہ ہی استوار کیا گیا تھا۔ تمام قبائلِ عرب ہمیشہ سے اپنے افراد کی حفاظت کرتے آرہے تھے جب غیر قبائل کے لوگوں کو اپنے قبیلے میں ضم کرنے کا مسئلہ پیدا ہوا تو انھوں نے حلف، ولاء اور جوار کے ذریعہ اس کا حل تلاش کیا اور یہ بھی بہت قدیم روایت تھی۔ اس کا مزید فائدہ یہ تھا کہ ان رشتوں کے سبب ان کی عددی قوت بڑھ جاتی تھی جو اس زمانے میں فوجی وسماجی طاقت کی اساس تھی۔ مزید یہ کہ سماج میں "غیر قومی" عناصر کو بحسن وخوبی سمو لیا جاتا تھا اور اختلاف وتنازع کی صورت ختم کر دی جاتی تھی۔

---

[1] سیرت النبی ۱/۲۱۹ - ۲۲۲

اسلام کی صورت میں جب قریشِ مکہ کو ایک نئی مذہبی للکار کا سامنا ہوا اور اس کے نتیجہ میں ان کو اپنا قبائلی نظام و سماجی تحفظ ٹوٹتا نظر آیا تو انھوں نے قومی و قبائلی عصبیت کے تحت اپنے قبائل کے "بے دینوں" کی بھی حفاظت کی اور جب یہ قبائلی نظام تحفظ ان کے اسلام مخالف اور مسلم دشمن رویّے کی بنا پر بھی شکست و ریخت کا شکار ہونے لگا تو "جوار" کی روایت کو اپنا لیا گیا اور قریش کی ایک قوم دوسری قوم کے شخص کو جوار فراہم کرنے لگی۔ ایسا بھی ہوا کہ ایک بطن یا خاندان کی ایک شاخ نے دوسری شاخ کے افراد کو سماجی تحفظ فراہم کیا۔ یہ ناگزیر صورتِ حال تھی، اس کے سوا واحد صورت ظلم و تعدی کی انتہا کی تھی جس کے نتیجے میں خاندان کے افراد یا تو ہجرت کر جاتے یا مٹ جاتے اور دونوں صورتوں میں ان کا سماجی نظام بکھر جاتا جس سے وہ خوفزدہ تھے۔

جوار کی روایت اور قومی حمایت کی سماجی مصلحت نے اسلام کو پنپنے کا موقع دیا اور مسلمانوں کو مکی عہد میں نہ صرف مکہ مکرمہ میں، بلکہ دوسرے قبائلِ عرب میں مذہبی مخالفوں اور جانی دشمنوں کے درمیان کافی حد تک محفوظ رکھا۔ اسی نظامِ تحفظ نے مکہ مکرمہ میں مسلمانوں کو شدید ترین عذاب سے بچایا تھا۔ رسولِ اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی علانیہ دعوت کے بعد جو طوفانِ بلا آیا تھا اور جس نے کمزور مسلمانوں کی زندگی جہنم اور خاندانی قریشیوں کی زندگی اجیرن بنا دی تھی وہ ہجرتِ حبشہ کے بعد خاصا کمزور پڑ گیا تھا۔ مکی دورِ اسلام کے آخری چھ سات برسوں میں قریش کے اسی نظامِ محافظت نے رسولِ اکرم صلی اللہ علیہ وسلم اور مسلمانوں کو بحفاظت اسلام کا کام کرنے کا خاصا موقع فراہم کیا تھا اور اسی کے سبب وہ مدینہ منورہ کے دارِ ہجرت میں اسلام کا مرکز اور مسلمانوں کی غالب اکثریت بنانے میں کامیاب ہوئے تھے۔

فنِ کتابت
عہدِ رسالت میں

ڈاکٹر محمد سرور عالم ندوی

اشاعتِ تعلیم کے میدان میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی کاوشوں میں سب سے اہم اور بنیادی کوشش فنِ تحریر و کتابت کا فروغ ہے، اس کی ترویج و اشاعت اور اہمیت و افادیت کے سلسلے میں مختلف مواقع پر آپؐ نے جو اظہارِ خیال فرمایا ہے، اس میں حکمتِ نبویؐ کے ساتھ نگاہِ نبوت کا اعجاز بھی شامل ہے۔ لیکن حیاتِ طیبہ کے تذکرے اور کارنامۂ اقدس کے بیان میں اس پہلو کو اس طرح شامل نہیں کیا جاتا جس طرح دیگر پہلوؤں کو بیان کیا جاتا ہے۔ اس کی وجہ سے غیروں کے علاوہ خود اپنے بھی مختلف قسم کے شکوک و شبہات کا شکار ہو جاتے ہیں، اور پھر ایسی بے بنیاد اور بے اصل باتیں وجود میں آتی ہیں جو تاریخ کا حصہ بن کر عوام میں شہرت پا جاتی ہیں، اس کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ نبی امّی صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ ساتھ پورے عہد کو امّیت کے وصف سے متّصف کر دیا جاتا ہے اور کہا جاتا ہے کہ وہ دورِ جہالت کا دور تھا، لوگ قرات و کتابت سے بالکل ناآشنا تھے، لکھنے پڑھنے کا کوئی تصوّر ہی نہیں تھا۔

تحریری سازوسامان

اس سلسلہ میں اس عہد میں تحریری سازوسامان کی قلّت کا بڑے زور و شور سے چرچا کیا جاتا ہے، حالانکہ حقیقت اس کے بالکل برخلاف ہے۔ اس موضوع پر مولانا مناظر احسن گیلانیؒ نے اپنی کتاب "تدوینِ حدیث" میں بحث کی ہے۔ وہ تحریر فرماتے ہیں:

"کتابت وتحریر کے سامانوں کی اس زمانے میں عرب کے اندر کیا حالت تھی، یہ ایک مستقل مضمون ہے، اس کے لیے مستقل مقالہ کی ضرورت ہے، لیکن کم از کم جو قرآن پڑھتا ہے، میری سمجھ میں نہیں آتا کہ وہ عرب جو قرآن کا ماحول ہے، اس کے متعلق تحریری سامانوں کے اس افلاس کا کس طرح یقین کرسکتا ہے، بھلا جس کتاب کا نام ہی قرآن (پڑھی جانے والی کتاب) فاتحہ کے بعد جس کی پہلی سورت کی پہلی آیت کا دوسرا لفظ کتاب ہو، اور مسلسل کتاب، زُبُر، اسفار، قراطیس، لوح کا ذکر تقریباً ہر بڑی سورت میں بار بار آتا ہو، پہلی آیت جو پیغمبر پر نازل ہوئی اس میں پڑھنے اور قلم تک کا ذکر موجود ہو، روشنائی (مداد) دوات، سفرہ، کاتبین، سجلّ کا ذکر جس کتاب میں پایا جاتا ہو، کون خیال کرسکتا ہے کہ یہ کتاب ایسے لوگوں میں اتری جو نوشت وخواند سے ایسے عاری تھے جیسے جنگل کے بھیل اور گونڈ ہیں۔[1]

اس موقع پر یہ تذکرہ بھی فائدہ سے خالی نہیں کہ اس زمانہ میں درج ذیل چیزیں کاغذ کے طور پر استعمال ہوتی تھیں:

(۱) "قرطاس" (کاغذ) اس کا ذکر خود قرآن میں ہے۔
(۲) "عسیب" (کھجور کی شاخ جس سے پتیاں الگ کردی گئی ہوں)
(۳) "لخاف" جمع لخفہ (پتھر کی پتلی پتلی تختیاں)
(۴) "رقاع" جمع رقعہ (کپڑے، پتے، کھال، چمڑے یا کاغذ کے ٹکڑے)
(۵) "قطع الادیم" (دباغت دیئے ہوئے چمڑے)
(۶) "عظام الاکتاف والاضلاع" (شانوں اور پسلیوں کی ہڈیاں)
(۷) "الاقتاب" جمع قتب (اونٹ کے پالان یا کاٹھی کی لکڑی جس کو تراش کر لکھنے کے کام میں لاتے ہیں۔

ان چیزوں کو ایک منصوبہ کے تحت باقاعدہ اصلاح وعمل کے ذریعہ لکھنے کے قابل بنایا جاتا تھا اور وہ اس عہد کے تمام علمی ماحول اور معاشرے میں وافر مقدار میں اس کام کے لیے دستیاب رہتی تھیں، حیرت واستعجاب کا مقام ہے کہ اس زمانہ میں وسائل واسباب کی بے حد کمی یا فقدان کے باوجود ان کے ذوقِ تحریر وکتابت نے اپنی تسکین کے لیے کیا کیا راہیں نکالی تھیں، اور ہر پڑھے

لکھے شخص کے پاس اس طرح کی چیزیں ہمہ وقت موجود رہتیں۔ امام بخاریؒ نے اپنی صحیح میں روایت نقل کی ہے کہ جب آیت "لَا یَسْتَوِی الْقٰعِدُوْنَ" (النساء: ۹۵) نازل ہوئی تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

ادعوا فلانا، فجاء ومعہ	فلاں کو بلاؤ، وہ دوات، تختی اور شانے
الدواۃ واللوح والکتف[۵۲]	کی ہڈی لے کر حاضر ہوئے۔

امام زرقانیؒ نے "مناھل العرفان فی علوم القرآن" میں اس طرح کی بہت سی تفصیلات تحریر فرمائی ہیں۔

اہمیتِ کتابت اور ارشاداتِ رسولؐ

کتابت کی اہمیت وافادیت اور ترویج واشاعت پر آنحضرتؐ کے متعدد اقوال و اعمال کتب احادیث میں محفوظ ہیں۔ مثلاً حضرت عبداللہ بن عمروؓ نے فرمایا:

قال النبی صلی اللہ علیہ وسلم	نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا علم کو
قیّدوا العلم، قلت ما تقییدہ	قید میں لاؤ میں نے دریافت کیا قید سے
قال کتابۃ[۵۳]	کیا مطلب ہے؟ فرمایا لکھنا۔

امام دارمیؒ نے یہی روایت حضرت انسؓ سے کی ہے جس کے الفاظ یہ ہیں:

قال النبی صلی اللہ علیہ وسلم	نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا
قیّدوا ھذا العلم[۵۴]	تم لوگ یہ علم قلم بند کرلو۔

اسی طرح آپؐ کا ارشاد ہے۔

ان من حق الولد علی	لڑکے کا اس کے باپ پر یہ حق ہے
والدہ أن یعلّمہ الکتابۃ	کہ وہ اسے کتابت سکھائے۔ اس کا کوئی
وان یحسن اسمہ وان	اچھا سا نام رکھے اور جب وہ بالغ ہوجائے
یزوّجہ اذا ابلغ[۵۵]	تو اس کی شادی کردے۔

ایک مرتبہ ایک انصاری صحابیؓ نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں عرض کیا: اے اللہ کے رسول میں آپؐ کی بہت سی باتیں سنتا ہوں، مگر انھیں یاد نہیں رکھ پاتا۔ آپؐ نے ارشاد فرمایا:

واستعن بیمینك و أو مأ بیدہ الی الخطّ[۶]	اپنے ہاتھ سے مدد لو پھر اپنے ہاتھ کے اشارے سے بتایا کہ لکھ لیا کرو۔

یہ روایتیں کتابت کی اہمیت اور اس کی اشاعت کے لیے آپؐ کی کوششوں پر دلالت کرتی ہیں۔ آپؐ کے اہتمام کا بسا اوقات یہ حال ہوتا کہ صحابہ کرام حلقہ بنا کر لکھا کرتے تھے، حضرت عبداللہ بن عمروؓ فرماتے ہیں:

بینما نحن حول رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نکتب اذ سئل رسول اللہ ای المدینۃ تفتح اولاً قسطنطنیۃ او رومیۃ؟ فقال رسول اللہؐ لا بل مدینۃ ھرقل[۷]	ایک موقع پر ہم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے گرد حلقہ کیے ہوئے لکھ رہے تھے آپؐ سے کسی نے سوال کیا کہ کون سا شہر پہلے فتح ہوگا قسطنطنیہ یا روم، آپؐ نے فرمایا نہیں بلکہ ہرقل کا شہر۔

اس روایت سے حلقہ بنا کر لکھنے اور نبی اکرمؐ کا املا کرانے کا ثبوت فراہم ہوتا ہے۔ اسی طرح آپؐ کا ارشاد ہے "جو شخص ترکہ میں قرآن چھوڑے اس کو ہمیشہ ثواب ملے گا"[۸] اس حدیث سے قرآن کریم کی اہمیت و عظمت کے ساتھ کتابت و اشاعت کو بھی فروغ دینے کی ترغیب ملتی ہے۔

وحی کا آغاز سورۂ علق کی جن مبارک آیتوں سے ہوا ان میں علم کی تقدیر کو قلم سے وابستہ کر کے ذہنِ انسانی میں یہ بات مرکوز کر دی گئی ہے کہ علم و فن کی دنیا میں کتابت کے بغیر کامیابی ناممکن ہے۔ ایک حدیث میں آپؐ نے ارشاد فرمایا:

ان اول ما خلق اللہ القلم[۹]	اللہ تعالیٰ نے سب سے پہلے قلم کو پیدا کیا ہے

"اقرأ باسم ربك الذی خلق" سے کلامِ الٰہی کا آغاز ہوتا ہے اور "الذی علّم بالقلم علّم الانسان ما لم یعلم" پر اس پہلے سلسلۂ وحی کے نزول کو ختم کر کے یہ ثبوت بھی فراہم کر دیا گیا ہے کہ اس وقت کا معاشرہ قلم کے استعمال اور کتابت کے فن سے یکسر ناآشنا نہیں تھا۔ اسی طرح سورۂ علق کے بعد سورۂ قلم کا نزول بھی کتابت کی اہمیت کی طرف اشارہ کرتا ہے۔

اسی ترغیب کا نتیجہ تھا کہ ابتداءِ عہد ہی میں اس کتابِ عظیم کو ضبطِ تحریر میں

لانے کا عمل شروع ہو گیا تھا حضرت عمر فاروقؓ کا واقعۂ اسلام اس کا واضح ثبوت فراہم کرتا ہے، جب انھوں نے اپنی بہن سے کہا تھا: "اعطونی الکتاب الذی عندکم اقرأہ" (مجھے وہ کتاب دو جو تمہارے پاس ہے، میں اس کو پڑھوں گا) حضرت عمرؓ کا یہ بیان اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ یہ حضرات اس وقت یعنی ابتداء اسلام میں ہی لکھنا پڑھنا جانتے تھے، جس میں مردوں کے ساتھ عورتیں بھی شامل تھیں، بلکہ اسلام کا باب علم ہر ایک کے لیے کھلا تھا، نیز بہن اور بہنوئی کے علاوہ حضرت خباب بن ارتؓ تبلیغ اسلام کے ساتھ تدریس کا فریضہ بھی انجام دے رہے تھے، جس میں یقیناً آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی اجازت اور رضا شامل تھی۔

فن کتابت اور قرآن

اس موقع پر اس کا تذکرہ بھی ضروری ہے کہ جن آیتوں میں لکھنے پڑھنے یا سیکھنے کا ذکر ہے وہ تقریباً سب مکی عہد کی ہیں، مثلاً سورۂ علق کا تذکرہ اوپر ہو چکا ہے۔ سورۂ زمر میں ہے۔

قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ (زمر: ۹)	کیا وہ لوگ جو جانتے ہیں اور وہ جو نہیں جانتے (یعنی عالم اور جاہل) برابر ہو سکتے ہیں۔

سورۂ بنی اسرائیل میں ہے:

وَمَا أُوتِيتُم مِّنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا (بنی اسرائیل: ۸۵)	تم کو علم کی تھوڑی مقدار دی گئی ہے۔

سورۂ فاطر میں ہے:

إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ (فاطر: ۲۸)	اللہ سے اس کے بندوں میں صرف عالم ہی ڈرتے ہیں۔

سورۂ طٰہٰ میں ہے:

وَقُل رَّبِّ زِدْنِي عِلْمًا (طٰہٰ: ۱۱۴)	اور کہہ میرے آقا مجھے علم میں زیادتی عطا کر۔

سورۂ لقمان میں ہے :

وَلَوْ اَنَّ مَا فِی الْاَرْضِ مِنْ شَجَرَۃٍ اَقْلَامٌ وَّالْبَحْرُ یَمُدُّہٗ مِنْۢ بَعْدِہٖ سَبْعَۃُ اَبْحُرٍ مَّا نَفِدَتْ کَلِمٰتُ اللّٰہِ (لقمان : ۲۷)

اگر زمین کے تمام درخت قلم بن جائیں اور سمندر سات دیگر سمندروں کے ساتھ سیاہی بن جائیں تو بھی اللہ کے کلمات ختم نہ ہو سکیں۔

سورۂ طور کی ابتدائی آیات یہ ہیں :

وَالطُّوْرِ ۙ وَکِتٰبٍ مَّسْطُوْرٍ ۙ فِیْ رَقٍّ مَّنْشُوْرٍ ۙ (الطور : ۱)

قسم ہے کوہِ طور کی اور قسم ہے ایک کتاب کی جو لکھی ہوئی ہے ایک جھلّی پر جو پھیلائی گئی ہے۔

سورۂ القلم کا آغاز یوں ہوتا ہے :

نٓ وَالْقَلَمِ وَمَا یَسْطُرُوْنَ ۙ (القلم : ۱)

نٓ اور قسم ہے قلم کی اور اس چیز کی جو تم لکھتے ہو۔

سورۂ انعام میں ہے :

وَلَوْ نَزَّلْنَا عَلَیْکَ کِتٰبًا فِیْ قِرْطَاسٍ .... (آیت ۷)

اور اگر ہم نے تجھ پر ایک واقعی تحریری چیز کاغذ پر لکھی ہوئی بھی ہوتی ....

سورۂ النحل میں ہے :

فَسْئَلُوْٓا اَھْلَ الذِّکْرِ اِنْ کُنْتُمْ لَا تَعْلَمُوْنَ ۙ (النحل : ۴۳)

اگر تمہیں معلوم نہ ہو تو یاد رکھنے والوں سے پوچھ لو۔

سورۂ واقعہ ابتدائی مکّی سورتوں میں سے ہے اس کی ایک آیت ہے :

لَا یَمَسُّہٗٓ اِلَّا الْمُطَہَّرُوْنَ (الواقعہ : ۷۹)

اسے مطہرین کے سوا کوئی چھو نہیں سکتا۔

اس سے بھی اس ابتدائی عہد میں کتابت کے رواج کا پتا چلتا ہے، کیوں کہ مس کرنے کے لیے کسی شئی کا مادی شکل میں ہونا ضروری ہے، محض الفاظ کا مس نہیں ہو سکتا، اگر وہی الفاظ ضبطِ تحریر میں آ کر کتاب کی صورت اختیار کر لیں تو وہ ایک مادی شکل بن جاتا ہے اور اسے چھوا بھی جا سکتا ہے۔

اس کے علاوہ بھی متعدد آیاتِ قرآنی ہیں جو واضح طور پر کتابت کے رائج ہونے پر دلالت کرتی ہیں، مثلاً سورۂ بقرہ میں ہے:

يٰٓاَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْٓا اِذَا	اے ایمان والو جب آپس میں معاملہ
تَدَايَنْتُمْ بِدَيْنٍ اِلٰٓى اَجَلٍ	کرو ادھار کا کسی وقتِ مقرر تک تو اس
مُّسَمًّى فَاكْتُبُوْهُ (البقرہ: ۲۸۲)	کو لکھ لیا کرو۔

اس میں لین دین کے ان معاملات کو جو دست بدست نہ ہوں اور ایک مدتِ معیّن کے لیے ہوں، ضبطِ تحریر میں لانے کا حکم ہے، یہ اسی وقت ممکن ہے جب معاشرہ میں عام طور پر اس کا رواج ہو، عہدِ رسالت میں فنِ کتابت کے رواج کا اعتراف خود منکرینِ اسلام کو بھی تھا، جب ہی تو وہ کہا کرتے تھے:

وَقَالُوْٓا اَسَاطِيْرُ الْاَوَّلِيْنَ	اور کہنے لگے یہ اگلے لوگوں کے
اكْتَتَبَهَا فَهِيَ تُمْلٰى عَلَيْهِ	قصّے ہیں جن کو اس نے لکھ رکھا ہے،
بُكْرَةً وَّ اَصِيْلًا ۝	سو وہی لکھوائی جاتی ہیں اس کے پاس
(الفرقان: ۵)	صبح و شام۔

اسی طرح سورۂ بقرہ میں ہے:

فَوَيْلٌ لِّلَّذِيْنَ يَكْتُبُوْنَ	خرابی ہے ان کو جو لکھتے ہیں کتاب
الْكِتٰبَ بِاَيْدِيْهِمْ (البقرہ: ۷۹)	اپنے ہاتھ سے۔

یہ آیت بتاتی ہے کہ اہلِ کتاب میں کتابوں کے لکھنے کا عام دستور تھا خواہ مقصد کچھ بھی ہو۔

قرآنِ حکیم میں تین سو انیس (۳۱۹) مقامات ایسے ہیں جہاں مادہ ک ت ب کے ذریعہ مختلف اسماء اور افعال کا استعمال ہوا ہے، ان میں سے بعض جگہوں پر تو اس کا استعمال فرض اور لازم کرنے کے معنی میں کیا گیا ہے اور بعض جگہوں پر لکھنے کے معنی میں ہے، ان میں سے دو سو اکتیس (۲۳۱) مقامات پر لفظ "الکتاب" آیا ہے۔ تیس[۳۰] جگہوں پر کتابًا، کتابنا، کتابی، کتب اور مکتوب آیا ہے، چھ[۶] جگہوں پر لفظ کاتب کا استعمال ہوا ہے اور بیس[۲۰] مقامات پر اسی مادہ سے ماضی، حال، مستقبل مختلف زمانوں میں فعل کا استعمال کیا گیا ہے۔

فن کتابت سے واقف صحابہ

ابتداء میں جس چیز کو محفوظ کرنے کے لیے کتابت کو ضروری سمجھا گیا وہ قرآن تھا، اس کام میں حضرت ابوبکر، عمر، عثمان، علی، زبیر بن العوام، خالد بن سعید، ابان بن سعید، مغیرہ بن شعبہ، عمرو بن العاص، معیقیب بن ابی فاطمہ رضی اللہ عنہم اجمعین سے مدد لی جا رہی تھی۔ کیوں کہ یہ حضرات کتابت کے فن سے واقف تھے اور مکی عہد ہی میں مشرف باسلام ہو چکے تھے، ان میں سے بعض کو بعض پر اوّلیت یا شرفِ تقدّم بھی حاصل تھا۔ مثلاً حضرت خالد بن سعید بن ابی العاصؓ کے سلسلہ میں ان کی صاحبزادی حضرت ام خالدؓ فرماتی ہیں کہ "بسم اللہ سب سے پہلے میرے والد نے لکھی جو پانچویں مسلمان تھے"[۱۱]

نبوت کے تیرہویں سال جب آنحضرتؐ نے مدینہ منورہ ہجرت فرمائی تو وہاں کا ماحول اس فن کو ترقی دینے میں مزید معاون ثابت ہوا۔ مدینہ کے یہود لکھنے کے فن سے واقف تھے اور اپنے بچوں کو اس کی تعلیم بھی دیا کرتے تھے، مدینے کے باشندے جن میں خاص طور سے سعید بن زرارہ، منذر بن عمر، ابی بن کعب، رافع بن مالک، اوس بن خولی، اسید بن حضیر، معن بن عدی، ابو عیسیٰ بن جبیر اور بشیر بن سعد قابلِ ذکر ہیں، لکھنے کے فن سے آشنا تھے۔ دائرۂ اسلام میں داخل ہو کر ان میں سے اکثر نے حضور پاکؐ کے لیے بھی کتابت کا فریضہ انجام دیا ہے۔

رسولِ اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ہجرت کے بعد اس جانب مزید توجہ مبذول فرمائی اور حضرت عبداللہ بن سعید بن العاص مکیؓ کو حکم دیا کہ وہ مدینہ میں لوگوں کو کتابت سکھائیں[۱۲] وہ بہت اچھے کاتب تھے[۱۳] حضرت عبادہ بن صامتؓ اہلِ صفہ کو کتابت سکھاتے تھے[۱۴] آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت شفاء بنتِ عبداللہؓ کو حکم دیا کہ وہ حضرت حفصہؓ کو تحریر کی تعلیم دیں[۱۵] ابتدائی دورِ اسلام میں پانچ عرب خواتین ایسی تھیں جو لکھنا پڑھنا جانتی تھیں۔ ان کے نام یہ ہیں حفصہ بنتِ عمرؓ، ام کلثوم بنت عقبہؓ، عائشہ بنتِ سعدؓ، کریمہ بنتِ مقدادؓ اور الشفاء

بنت عبداللہؓ۔ حضرت عائشہؓ پڑھنا جانتی تھیں لکھ نہیں سکتی تھیں[۱۵]

غزوۂ بدر کے بعد اس فن کی اشاعت میں مزید زور پیدا ہوا اور اسیرانِ بدر میں جو لکھنا جانتے تھے ان کا یہ فدیہ قرار دیا گیا کہ ان میں سے ہر ایک دس مسلمان بچوں کو لکھنا سکھا دے۔ اس طرح اس کی اشاعت کا ایک بہترین راستہ نکالا گیا، اس سے آنحضرتؐ کی اس فن سے دلچسپی اور اس کو عام کرنے کی خواہش اور کوشش کا اندازہ لگایا جا سکتا ہے۔

کاتبینِ وحی

کاتبینِ وحی کی ایک طویل فہرست نظر آتی ہے جو حضرتِ اقدسؐ کے عہدِ مبارک میں لکھنے کے فن سے بخوبی واقف تھے، ان حضرات سے آپؐ کتابتِ وحی کے ساتھ دیگر امورِ جہانبانی کا کام بھی لیتے تھے۔

اس سلسلہ میں سب سے پہلے شیخ ابوعبداللہ محمد بن احمد انصاری م ۹۳۷ھ/ ۱۳۸۱ء کی مستند ترین کتاب "المصباح المضیٔ" سے ان صحابہ کرام کے ناموں کی فہرست پیش کی جاتی ہے جو کتابتِ وحی پر مامور تھے، ان کی تعداد شیخ انصاری نے چوالیس (۴۴) تحریر کی ہے، جو درج ذیل ہیں:

(۱) ابوبکر صدیقؓ (۲) عمرؓ بن خطابؓ (۳) عثمان بن عفانؓ (۴) علی بن ابی طالبؓ (۵) ابی بن کعبؓ (۶) ابان بن سعید بن العاصؓ (۷) ارقم بن ابی ارقمؓ (۸) بریدۃ الاسلمیؓ (۹) ثابت بن قیس بن شماسؓ (۱۰) جہیم بن الصلتؓ (۱۱) جہم بن سعدؓ (۱۲) حنظلہ بن الربیعؓ (۱۳) حویطب بن عبدالعزیٰؓ (۱۴) الحصین بن نمیرؓ (۱۵) حاطب بن عمروؓ (۱۶) حذیفہ بن یمانؓ (۱۷) ابوایوب انصاریؓ (۱۸) خالد بن سعیدؓ (۱۹) خالد بن الولید بن المغیرہؓ (۲۰) زید بن ثابت (۲۱) زبیر بن العوامؓ (۲۲) سعید بن سعید بن العاصؓ (۲۳) السجلؓ[۱۶] (۲۴) شرحبیل بن حسنہؓ (۲۵) ابوسفیانؓ صخر بن حربؓ (۲۶) طلحہ بن عبیداللہؓ (۲۷) عامر بن فہیرہؓ (۲۸) عبداللہ بن ارقمؓ (۲۹) عبداللہ بن عبداللہ بن ابی سلولؓ (۳۰) عبداللہ بن رواحہؓ (۳۱) عبداللہ بن سعد بن ابی سرحؓ (۳۲) ابوسلمہ عبداللہ بن عبدالاسدؓ (۳۳) عبداللہ بن زید بن عبد ربہؓ (۳۴) عمرو بن العاصؓ (۳۵) العلاء بن حضرمیؓ (۳۶) العلاء بن عقبہؓ (۳۷) عبدالعزیٰ بن خطل[۱۷] (۳۸) عقبہ بن عامرؓ (۳۹) محمد بن مسلمہؓ (۴۰) معاویہ بن ابی سفیانؓ (۴۱) معیقیب بن ابی

فاطمہؓ (۴۲) مغیرہ (۴۳) شعبہؓ (۴۴) یزید بن ابی سفیانؓ (۴۵) رجل بن بنی نجار[۵۹]۔

کتابتِ وحی پر مامور صحابہ کرامؓ کی یہ مکمل تعداد نہیں ہے۔ بلکہ علامہ عینی نے "عمدۃ القاری" میں یہاں تک تحریر فرمادیا کہ:

ان الذین جمعوا القرآن علی عہد	عہدِ نبویؐ میں جامعینِ قرآن کے ناموں
النبی لا یحصیہم ولا یضبطہم احد[۶۰]	کو شمار کرنا اور ضبطِ تحریر میں لانا دشوار ہے

تاہم مختلف کتبِ تاریخ و سیر، احادیث اور ان کی شروح سے جس قدر بھی مزید ناموں کا علم ہوتا ہے انہیں اس جگہ تحریر کیا جاتا ہے تاکہ کاتبینِ وحی کی فہرست بھی مکمل ہوجائے اور اس عہد میں کتابت کے عموم اور اس کی کثرت کا بھی اندازہ لگایا جاسکے۔

علامہ عبداللطیف رحمانیؒ نے اپنی کتاب "تاریخ القرآن" میں اکتالیس[۴۱] اصحاب پر مشتمل کاتبینِ وحی کی جو فہرست پیش کی ہے ان میں پندرہ[۱۵] ایسے اسماء کا تذکرہ ملتا ہے جن کا ذکر علامہ انصاری نے "المصباح المضی" میں نہیں کیا ہے اور وہ یہ ہیں (۱) عمرو بن رافعؓ (۲) رافع بن مالکؓ (۳) سعد بن عبادہؓ (۴) اسیر بن حضیرؓ (۵) منذر بن عمروؓ (۶) اوس بن خولیؓ (۷) شہر بن سعدؓ (۸) سعد بن ربیعؓ (۹) ابوعیسی بن جبیرؓ (۱۰) عبدالرحمٰن بن حارث بن ہشامؓ (۱۱) ابویونس مولیٰ عائشہؓ (۱۲) عبدالرحمٰن بن حربن عمرو بن زیدؓ (۱۳) عبداللہ بن سعید بن العاصؓ (۱۴) نافع بن طریب بن عمرو بن نوفلؓ (۱۵) ناجیہ الطفاویؓ۔

ان کے علاوہ حضرت تمیم داریؓ (۲) عبادہ بن صامتؓ (۳) معاذ بن جبلؓ (۴) ابودرداءؓ (۵) عبداللہ بن عمرؓ کے پاس خود ان کے اپنے ہاتھ سے لکھے ہوئے قرآن مجید کے نسخے تھے۔ اس کا تذکرہ علامہ ابن سعدؒ نے اپنی طبقات میں کیا ہے۔ حضرت ابوہریرہؓ (۲) عبداللہ بن عباسؓ (۳) عبداللہ بن عمروؓ (۴) مجمع بن جاریہؓ (۵) اور عبداللہ بن مسعودؓ کا تذکرہ بھی طبقاتِ ابن سعد میں موجود ہے۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ ان میں سے بعض کے پاس مکمل قرآن اور بعض کے پاس مکمل قرآن سے کچھ کم تحریری شکل میں موجود تھا۔

"ستۃ نفر الذی جمع القرآن علی عہد النبیؐ" کے عنوان سے طبقات میں ابی بن کعبؓ، معاذ بن جبلؓ، ابودرداءؓ، زید بن ثابتؓ کے ساتھ سعد بن عبیدؓ اور ابوزیدؓ کا بھی تذکرہ ملتا ہے[۶۱] لیکن صحیح بخاری میں یہ روایت حضرت انسؓ سے ان الفاظ میں مروی ہے:

جمع القرآن علی عہد النبیؐ اربعۃ کلہم من الانصار ابی ومعاذ وزید بن ثابت وابو زید[۲۲]

عہدِ نبوی میں چار لوگوں نے پورا قرآن جمع کرلیا تھا۔ وہ ہیں ابی، معاذ، زید بن ثابت اور ابو زید۔

ابو زیدؓ کی وضاحت "احد عمومتی" سے کی گئی ہے اور ان کا اصل نام سعد بن عبید بن نعمان انصاریؓ لکھا گیا ہے، "اسد الغابہ" میں ان کے سلسلہ میں ھو اول من جمع القرآن من الانصار[۲۳] (انصار میں سب سے پہلے جامعِ قرآن) کے الفاظ آئے ہیں۔ وہ قادسیہ ۱۶ھ میں شہید ہو گئے تھے۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ سعد بن عبید اور ابو زید جنھیں طبقات ابن سعد میں الگ الگ شخصیتیں قرار دیا گیا ہے، وہ درحقیقت ایک ہی ہیں۔

ان اسماء کے علاوہ "دائرۃ المعارف الاسلامیہ" کے مقالہ نگار کی مرتب کردہ فہرست میں بھی کچھ نئے نام ملتے ہیں جنھیں کاتبینِ وحی میں شمار کیا گیا ہے وہ یہ ہیں: (۱) سالم مولیٰ ابی حذیفہؓ (۲) ام سلمہؓ (۳) حفصہؓ (۴) عائشہؓ (یہاں عائشہ سے عائشہ بنت سعد ہی مراد ہوں گی۔ کیونکہ ام المومنین عائشہ صدیقہؓ کے سلسلہ میں یہ وضاحت گزر چکی ہے کہ وہ پڑھنا جانتی تھیں، لکھنا نہیں) (۵) ابو موسیٰ اشعریؓ (۶) قیس بن صعصعہؓ (۷) قیس بن السکنؓ (۸) ام ورقہ بنت عبداللہ بن حارثؓ (۹) ابو خزیمہ انصاریؓ اور (۱۰) عبداللہ بن زبیرؓ[۲۴] عہدِ صدیقی میں جمع قرآن کے وقت حضرت زید بن ثابتؓ کو مکمل سورۂ توبہ حضرت ابو خزیمہ انصاریؓ کے پاس لکھی ہوئی ملی تھی، اسی طرح حضرت عبداللہ بن زبیرؓ عہدِ عثمانی کی اس جماعت میں شریک تھے جو قرآن کریم کا نسخہ تیار کرنے کے لیے تشکیل دی گئی تھی۔

نقوش رسول نمبر جلد ہفتم میں کاتبانِ وحی کے تذکرے میں السنن الکبریٰ للبیہقی کے حوالہ سے حضرت جعفرؓ، ڈاکٹر محمد حمید اللہ کی الوثائق السیاسیۃ کے حوالہ سے عبداللہ بن ابی بکرؓ اور سیرت ابنِ ہشام کے حوالہ سے عباس بن عبدالمطلبؓ کے نام بھی ملتے ہیں۔

اس سلسلہ کی مزید تفصیل محمد بن حبیب بغدادی کی "کتاب المحبر" میں دیکھی جاسکتی ہے جس میں انھوں نے "تسمیۃ الجُمّاع للقرآن علی عہد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم" کے عنوان کے تحت جامعینِ قرآن کا تذکرہ کیا ہے، نیز فتح الباری شرح البخاری جلد نہم باب کاتب النبی صلی اللہ علیہ وسلم کے ضمن میں بھی یہ تفصیلات دیکھی جاسکتی ہیں۔

کتابتِ احادیث کا اہتمام

عہدِ رسالت کی تحریری کاوشیں صرف کتابتِ قرآن تک ہی منحصر نہیں تھیں، بلکہ قرآن کریم کے ساتھ احادیثِ نبویؐ کو بھی احاطۂ تحریر میں محفوظ کرنے کے ثبوت کتبِ تاریخ وسیر اور احادیث میں کثرت سے ملتے ہیں، بعض اہل علم نے اس کا انکار کیا ہے، وہ اس سلسلۂ کتابت کو عہدِ تابعین سے جوڑتے ہیں، لیکن مشہور مستشرق ڈاکٹر اسپرنگر سابق پرنسپل مدرسۂ عالیہ کلکتہ نے اس کی تردید کرتے ہوئے بڑے واضح انداز میں لکھا ہے کہ "عام طور پر خیال کیا جاتا ہے کہ پہلی صدی ہجری تک احادیث کے حفظ وصیانت کا طریقہ محض زبانی یادداشت تھا، یورپ کے محققین ایک غلط تخیل کے تحت (جس کا سبب لفظ حدّثنا ہے، عموماً روایتِ احادیث ان ہی الفاظ سے شروع ہوتی ہے) یہ سمجھتے ہیں کہ امام بخاریؒ نے جو احادیث نقل کی ہیں ان میں سے ایک حدیث بھی ان سے قبل نہیں لکھی گئی، یہ ایک غلط خیال ہے"[۲۵] احادیث کی کتابت کا سلسلہ عہدِ رسالتؐ ہی سے جاری تھا، حضرت عبداللہ بن عمروؓ نے احادیث کا ایک مجموعہ تیار کیا تھا جس کا نام "الصادقہ" تھا، اس میں تقریباً ایک ہزار حدیثیں تھیں[۲۶] انھوں نے ایک مرتبہ بعض صحابہ کرامؓ کے یہ کہنے پر کہ ہر چیز آنحضرتؐ سے لکھنے کی نہیں ہوتی، لکھنا ترک کر دیا اور آپؐ سے اس کا تذکرہ کیا تو آپؐ نے ارشاد فرمایا:

اکتب فوالذی نفسی بیدہ — لکھو، خدا کی قسم اس منہ سے حق
مایخرج منہ الا الحق[۲۷] — کے علاوہ کبھی کوئی دوسری چیز نہیں نکل سکتی۔

حضرت انس بن مالکؓ کو ان کی والدہ نے دس سال کی عمر میں بارگاہِ رسالتؐ میں یہ کہتے ہوئے پیش کیا تھا کہ:

ھٰذا ابنی وھو غلام کاتب[۲۸] — یہ میرا بیٹا ہے، یہ لکھنا جانتا ہے۔

حضرت اقدسؐ نے انھیں اپنی آغوشِ تربیت میں لے لیا تھا اور ازراہِ شفقت و محبت "یابنیّ" (اے میرے بیٹے) سے خطاب کرتے تھے، انھوں نے بھی حدیث کا ایک مجموعہ تیار کیا تھا۔

حضرت ابوہریرہؓ خود اپنی یادداشت کے لیے اپنی روایت کردہ حدیثوں کو

کتابی شکل میں لے آئے تھے۔ حافظ ابن عبدالبر نے "جامع" میں ان کی اس کتاب کا ذکر حضرت حسن بن عمرو بن امیہ کے حوالہ سے نقل کیا ہے۔[۲۹]

عبدالرحمٰن بن عبداللہ بن مسعودؓ نے حضرت معن کو ایک تحریر نکال کر دکھائی اور قسم کھا کر کہا کہ اسے میرے والد نے اپنے ہاتھ سے لکھا ہے۔[۳۰]

مشہور صحابی حضرت جابر بن عبداللہؓ جن کی روایتوں کی تعداد ابن الجوزیؒ نے "تلقیح" میں ایک ہزار پانچ سو چھ (۱۵۰۶) لکھی ہے، انھوں نے حج کے متعلق ایک کتاب جمع کی تھی۔[۳۱]

حضرت عبداللہ بن ابی اوفیؓ[۳۲] اور حضرت سعید خدریؓ بھی حدیث لکھا کرتے تھے۔[۳۳]

اسی طرح صحیفۂ ابوبکر، صحیفۂ علی، صحیفۂ سعد بن عبادہ اور رسالہ سمرۃ بن جندب کا تذکرہ تدوینِ حدیث کی کتابوں میں کثرت سے ملتا ہے۔ ان میں سے حضرت سمرہ بن جندبؓ، عبداللہ بن ابی اوفیؓ، جابر بن عبداللہؓ اور انس بن مالکؓ کے اسماء بھی اس عہدِ مبارک کے کاتبوں میں شمار کیے جا سکتے ہیں۔

علامہ جہشیاریؒ نے ان اسماء میں سے اکثر کو اپنی نادر تصنیف "کتاب الوزراء والکتّاب" میں "اسماء من ثبت علی کتابۃ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم" کے عنوان کے تحت تحریر فرما کر ان کے الگ الگ شعبۂ کتابت کو بھی بیان کیا ہے۔ اس سے اندازہ ہوتا ہے کہ یہ حضرات صرف کتابتِ وحی اور احادیثِ رسول ہی کے لیے خاص نہ تھے، بلکہ دیگر امور و معاملات کی ذمہ داری بھی ان اصحابِ خیر کے سپرد تھی۔ حضرت خالد بن سعیدؓ اور معاویہ بن سفیانؓ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمتِ اقدس میں رہ کر آپؐ کی ذاتی ضروریات و حوائج لکھتے تھے۔ حضرت مغیرہ بن شعبہؓ اور حصین بن نمیرؓ عام لوگوں کے قرضہ جات اور باہمی معاملات و قضایا لکھتے تھے۔ حضرت عبداللہ بن ارقمؓ اور علاء بن عقبہؓ عرب قبائل کے پانی کے چشموں اور انصار کے زن و شوئی کے امور لکھا کرتے تھے۔ حضرت زید بن ثابتؓ کتابتِ وحی کے ساتھ امراء و سلاطین کے نام خطوط اور دعوت نامے لکھتے تھے۔ حضرت معیقیب بن ابی فاطمہؓ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے غنائم کی تفصیل لکھتے تھے۔ حضرت حنظلہ بن ربیعؓ ان کاتبوں کی عدمِ موجودگی میں ان کی نیابت کرتے تھے، اسی لیے ان کا لقب "الکاتب" تھا،

یہ نبی اکرمؐ کے خاتم بردار بھی تھے۔ حضرت عبداللہ بن سعد بن ابی سرحؓ کا شمار بھی ان ہی کاتبوں میں ہوتا ہے۔ یہ بعد میں مرتد ہو گئے تھے پھر اسلام لے آئے۔ حضرت حذیفہ بن یمانؓ سے آپ اسلام قبول کرنے والوں کے نام لکھوایا کرتے تھے[۳۴] حضرت حصین بن نمیر بیعتِ رضوان کے وقت حاضر تھے اور آپؐ نے ان ہی کو صلح نامہ لکھنے کے لیے بلایا جس پر سہیل بن عمرو نے اعتراض کیا تو آپؐ نے حضرت علیؓ کو لکھنے کا حکم دیا۔[۳۵]
تبوک سے واپسی کے بعد آنحضرتؐ نے بنو ثقیف کے لیے ان کے سردار عبد یالیل کی درخواست پر جو ۹ھ میں اطاعت و قبولِ اسلام کے لیے بارگاہ رسالتؐ میں حاضر ہوئے تھے ایک پروانۂ امن لکھ کر دیا تھا، اسے حضرت سعیدؓ نے لکھا تھا[۳۶]
عقبہ بن عامر کا لکھا ہوا قرآن ابن یونس نے مصر میں دیکھا ہے[۳۷]
محمد بن مسلمہؓ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے کاتبوں میں قدیم الاسلام ہیں آپؐ کے معتمد خاص تھے، وہ بھی مالِ غنیمت کا حساب و کتاب لکھتے تھے[۳۸] آنحضرتؐ کے غلام حضرت ابو رافعؓ قبطی آپؐ کے کارنامے لکھا کرتے تھے[۳۹] انھوں نے بھی حدیث لکھنے کی اجازت آپؐ سے حاصل کی تھی[۴۰]

دیگر تحریری سرمایہ

تاریخی واقعات اور سوانحی تذکروں کے ضمن میں بھی متعدد ایسے اسماء ملتے ہیں جو تحریر کے فن سے واقف تھے اور ان کی کاوشیں کتاب کا قالب اختیار کر چکی تھیں
چوتھی صدی ہجری/دسویں صدی عیسوی کے ایک بغدادی کتب فروش کے تیار کردہ ادبی مجموعہ میں ایک ایسے شخص کا تذکرہ موجود ہے جو کتابوں کا شیدائی تھا اور اس کے پاس ابتداءِ عہد اسلام کے بہت سے مشہور تاریخی اشخاص کی تحریریں محفوظ تھیں[۴۱]
عبدالحکم جمحی نے مکہ میں پہلی صدی کے نصفِ اول میں ایک کتب خانہ قائم کیا اس میں ایک ایسی کتاب تھی جس میں ہر علم و فن کی معلومات تھیں، یہ اس کی دلیل ہے کہ ابتداءِ اسلام میں ہی علوم کی تدوین اور کتابوں کی تحریر کا باقاعدہ آغاز ہو چکا تھا، اور زمانۂ جاہلیت کی طرح محض حافظہ پر اعتماد نہیں رہ گیا تھا بلکہ تحریر و کتابت پر اعتماد تھا[۴۲]
دائرۃ المعارف الاسلامیہ کے مقالہ نگار نے مخضرمی شاعر لبید بن ربیعہ کے دیوان

کے چند قلمی نسخوں کا تذکرہ کیا ہے جو پہلی صدی ہجری میں موجود تھے[۴۳]۔

موسیٰ بن عقبہ کا بیان ہے کہ کریب نے عبداللہ بن عباسؓ کی کتابوں میں سے ایک اونٹ کے بار برابر کتابیں ہمارے پاس رکھی تھیں[۴۴] جس کی شہرت دور دراز علاقوں تک پہونچ چکی تھی، اور لوگ ان ہی کی کتاب لے کر آتے اور ان کے سامنے پڑھتے تھے۔ حضرت عکرمہؒ سے امام ترمذیؒ نے نقل کیا ہے کہ:

ان نفراً قدمّ علی ابن عباس	حضرت ابن عباس کے پاس طائف
من اھل الطائف بکتب من کتبہ	کے کچھ لوگ ان کی کتابوں کو لے کر حاضر
فجعل یقرأ علیھم[۴۵]	ہوئے اور ان کے سامنے ان کی کتابیں پڑھنے لگے۔

مختلف موضوعات پر حضرات صحابہ کرامؓ کی باقاعدہ تصانیف کا بھی تذکرہ کتبِ احادیث و سیر میں ملتا ہے، مثلاً حضرت زید بن ثابتؓ نے علم الفرائض پر ایک کتاب لکھی تھی[۴۶] حضرت علیؓ نے دیت، قیدی کو رہا کرنے کے احکام اور قصاص کے موضوع پر ایک مجموعہ مرتب کیا تھا[۴۷] بعض غزوات کے موقع پر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے خطبات لکھ لیے جاتے تھے اور صحابہ ان کو اپنے پاس رکھتے تھے[۴۸]۔

آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے عربوں میں فنِ تحریر کی بالواسطہ بھی ترویج و اشاعت فرمائی ہے۔ ایک باضابطہ مملکت کے قیام کے لیے ضروری تھا کہ دوسرے قبیلوں سے تحریری معاہدے کیے جائیں، مختلف فرماں رواؤں کو خطوط اور عمّالِ مملکت کو احکام لکھے جائیں، اسی طرح امورِ مملکت کے لیے یہ بھی ضروری ہے کہ قوانین قلم بند کیے جائیں۔ یہ جملہ شکلیں بالواسطہ تحریر کے ارتقاء اور اس کی اشاعت کا ذریعہ بنیں۔

ہجرت کے بعد خدمتِ نبویؐ میں دور دراز سے آنے والے عرب کے مختلف وفود واپسی کے بعد اپنی یادداشت کے طور پر کچھ تحریریں لکھ لیا کرتے جو ان کے خاندانوں میں محفوظ رہتی تھیں۔ یہ عمل بھی ان کی تحریری صلاحیتوں کا غمّاز ہے۔ ابن سعدؒ نے ستّر سے زائد وفود کا تذکرہ کیا ہے جو اپنے قبائل کے نمائندے اور ترجمان کی حیثیت سے خدمتِ نبویؐ میں حاضر ہوئے تھے، ان کے حالات میں قدماء نے مستقل کتابیں لکھی ہیں۔ مثلاً کتاب الوفود کے نام سے ہشام بن محمد سائب کلبی اور ابوالحسن مدائنی

دونوں کی الگ الگ تصنیف ہے۔

اسی طرح آپؐ کے خطوط اور وثائق جنھیں ڈاکٹر حمید اللہ (فرانس) نے "مجموعۃ الوثائق السیاسۃ" کے نام سے جمع کر کے شائع کیا ہے، ان کی تعداد ۲۸۱ ہے۔

فنِ تحریر و کتابت کے فروغ میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی کوششوں کا یہ ایک مختصر سا تذکرہ ہے جسے آپؐ نے اپنے کارِ دعوت کا عظیم فریضہ تصور کرتے ہوئے انجام دیا اس کے ذریعہ علم و فن اور تہذیب و تمدن کی شمعیں روشن ہوئیں۔ یہ مبارک عمل علم و فن کی اساس اور بنیاد کی حیثیت رکھتا ہے جو عہدِ رسالت میں ہی درجۂ عموم تک پہونچ چکا تھا۔ یہاں تک کہ اس مبارک عمل (فنِ کتابت) کا تذکرہ، تشبیہ و تمثیل کے طور پر ہونے لگا تھا، حضرت عمرو بن میمونؒ حضرت سعدؓ سے ایک روایت کرتے ہوئے فرماتے ہیں۔

کان سعد یعلم بنیہ	حضرت سعد اپنے لڑکوں کو یہ دعائیہ
ھولاء الکلمات کما یعلم	کلمات سکھاتے تھے جس طرح استاد
المعلم الغلمان الکتابۃ[۵۹]	لڑکوں کو لکھنا سکھاتا ہے۔

آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی اس فن سے متعلق پاکیزہ کوششوں اور ترغیبات کا نتیجہ تھا کہ آپؐ کے بعد آپؐ کے جانشینوں نے اس کی طرف خاص توجہ مبذول رکھی۔ یہ ایک مستقل موضوع ہے جس پر مفصّل گفتگو کی ضرورت ہے۔ یہ اس وقت ہمارے دائرہ بحث سے خارج ہے۔

حواشی و مراجع

[۱] مولانا مناظر احسن گیلانی، تدوینِ حدیث۔ مکتبہ تھانوی دیوبند ۱۹۸۳ء ص ۶۲

[۲] صحیح بخاری، کتاب التفسیر، باب لایستوی القاعدون من المومنین۔

[۳] مستدرک حاکم اول بحوالہ تاریخ القرآن، عبدالصمد صارم، نفوش پریس لاہور ۱۹۶۳ء ص ۲۴

[۴] سنن دارمی، المقدمۃ، باب من رخّص فی کتابۃ العلم

[۵] اطوار الثقافۃ والفکر، علی الجندی۔ مکتبہ الانجلو المصریۃ قاہرۃ ۱۹۵۹ء ص ۴۱۴

[۶] سنن ترمذی، ابواب العلم، باب ماجاء فی الرخصۃ فیہ

۷ھ سنن دارمی، المقدمۃ ، باب من رخص فی کتابۃ العلم
۸ھ بیہقی فی شعب الایمان بحوالہ مشکوٰۃ المصابیح کتاب العلم الفصل الثالث
۹ھ سنن ترمذی، ابواب التفسیر، باب سورۃ القلم
۱۰ھ اسد الغابہ، ابن الاثیر ، المکتبۃ الاسلامیہ طہران، ۵۳/۴
۱۱ھ الاستیعاب ، ابن عبدالبر، تحقیق علی محمد البجاوی، مکتبۃ نہضۃ مصریہ قاہرہ ۴۲۰/۲
۱۲ھ اسد الغابہ ۱۷۵/۳
۱۳ھ الاستیعاب ۹۲۰/۳
۱۴ھ ابوداؤد، کتاب البیوع، باب کسب العلم
۱۵ھ سنن ابی داؤد، کتاب الطب، باب ماجاء فی الرقا،
۱۶ھ سیرت عائشہ، سید سلیمان ندوی ، دارالمصنفین اعظم گڑھ ۱۹۶۸ء
۱۷ھ اس نام کے سلسلہ میں کافی اختلاف ہے، صحیح بخاری، کتاب المناقب اور اسد الغابہ ۲۶۱/۲ میں آپ کا تذکرہ موجود ہے۔
۱۸ھ یہ بعد میں مرتد ہوگیا تھا، فتح مکہ کے روز اسے قتل کیا گیا۔
۱۹ھ المصباح المضی، ابوعبداللہ انصاری جلد اول، دائرۃ المعارف حیدرآباد ۱۹۸۶ء
۲۰ھ عمدۃ القاری شرح بخاری بحوالہ دائرۃ المعارف الاسلامیہ طبع پنجاب ، پاکستان ۳۴۳/۱۶
۲۱ھ طبقات ابن سعد، مکتبہ دار صادر، بیروت ۳۵۵/۲ — ۳۵۶
۲۲ھ صحیح البخاری ، کتاب فضائل القرآن ، باب القراء من اصحاب النبی صلی اللہ علیہ وسلم
۲۳ھ اسد الغابہ ۲۸۵/۲
۲۴ھ دائرۃ المعارف الاسلامیہ ۳۴۴/۱۶
۲۵ھ Life of Mohammad / Dr. Springer P66 - 67
۲۶ھ اسد الغابہ ۲۳۱/۳ ، الاستیعاب ۹۵۶/۳
۲۷ھ سنن ابی داؤد، کتاب العلم، باب کتابۃ العلم
۲۸ھ اسد الغابہ ۱۲۸/۱

۲۹؎ جامع بیان العلم، ابن عبدالبر ۱/۷۴
۳۰؎ حوالۂ سابق
۳۱؎ صحیح مسلم، بحوالہ تدوینِ حدیث ص ۶۰
۳۲؎ صحیح بخاری، کتاب الجہاد، باب الصبر عند القتال
۳۳؎ تہذیب التہذیب، ابن حجر عسقلانی، داراحیاء التراث بیروت، ۴/۱۹۸
۳۴؎ یہ جملہ تفصیلات جہشیاری کی کتاب الوزراء والکتاب، مطبع عبدالحمید احمد حنفی مصر ۱۹۳۸ء جلد اول ص ۹ سے ماخوذ ہیں۔
۳۵؎ الکتّاب والکتابۃ، ابن عبدربہ، مکتبہ صادر بیروت ۱۹۵۳ء ص ۲۰
۳۶؎ مقدمہ ابن خلدون (اردو ترجمہ) ڈاکٹر عنایت اللہ، استقلال پریس لاہور ۱۹۶۰ء ۱/۴۰۴
۳۷؎ تذکرۃ الحفاظ، ذہبی، دائرۃ المعارف حیدرآباد ۱۹۵۵ء ۱/۳۶
۳۸؎ طبقات ابن سعد ۲/۳۰
۳۹؎ تدوینِ حدیث ص ۶۲
۴۰؎ تہذیب التہذیب ۳/۱۴۰
۴۱؎ مسلمانوں کی صنعت وحرفت، محمد جمیل الرحمٰن دکنی، کتابستان الٰہ آباد ۱۹۳۸ء ص ۷۷
۴۲؎ اسلام اور عربی تمدن، شاہ معین الدین ندوی، دارالمصنفین اعظم گڑھ ص ۱۷۰
۴۳؎ دائرۃ المعارف الاسلامیہ ۱۴/۹۶
۴۴؎ طبقات ابن سعد ۵/۲۹۳
۴۵؎ کتاب العلل از ترمذی بحوالہ تدوین حدیث ص ۶۳
۴۶؎ توجیہ النظر بحوالہ فہم القرآن، سعید احمد اکبرآبادی، ندوۃ المصنفین ۱۹۴۵ء ص ۱۰۱
۴۷؎ صحیح بخاری، کتاب العلم، باب کتابۃ العلم
۴۸؎ تدوینِ سیر ومغازی، قاضی اطہر مبارک پوری، شیخ الہند اکیڈمی، دیوبند ص ۱۱۴
۴۹؎ صحیح بخاری، کتاب الجہاد، باب ما یتعوّذ من الجبن۔

بحث ونظر

اسلام کا نظامِ وراثت

(۲)

مولانا ولی اللہ مجید قاسمی

حق دارِ وراثت

وراثت کے مستحقین کے زمرے نو (۹) ہیں۔ لیکن میراث کو بیک وقت ان تمام کے درمیان تقسیم نہیں کیا جائے گا بلکہ ان میں ایک ترتیب ملحوظ ہے اور ترتیب وار پہلے زمرے کی غیر موجودگی میں دوسرا پھر تیسرا مستحق قرار پائے گا۔ یہ زمرے بالترتیب یہ ہیں:۔

۱۔ اصحاب الفروض
۲۔ عصبہ نسبیہ
۳۔ عصبہ سببیہ
۴۔ اصحاب فروض پر رد
۵۔ ذوی الارحام
۶۔ مولیٰ الموالاۃ
۷۔ مقرلہ بالنسب علی الغیر
۸۔ موصیٰ لہ بجمیع المال
۹۔ بیت المال

۱۔ اصحاب الفروض

فروض، فرض کی جمع ہے بمعنی متعین کرنا۔ "اصحاب الفروض" یعنی متعین حصے والے، فقہ کی اصطلاح میں "اصحابِ فروض" ایسے لوگوں کو کہا جاتا ہے جن کا متعین حصہ مقرر

ہو، خواہ یہ تعیین آیتِ قرآنی کے ذریعہ ہو، یا حدیث اور اجماعِ امت سے۔

"اصحابِ فروض" کل بارہ افراد ہیں جن میں چار مرد اور آٹھ عورتیں شامل ہیں اس سے معلوم ہوتا ہے کہ اسلام نے عورتوں کے حقوق کو کافی اہمیت دی ہے اور انھیں کسی طور سے محروم ہونے نہیں دیا ہے۔ وہ افراد یہ ہیں۔ باپ، جدِّ صحیح (دادا) ماں شریک بھائی، شوہر، ماں، جدّۂ صحیحہ (دادی) بیٹی، پوتی، حقیقی بہن، باپ شریک بہن، ماں شریک بہن، یوتی۔

میت کے مال و جائداد کو سب سے پہلے ان ہی کے درمیان تقسیم کیا جائے گا۔ اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے:

الحقوا الفرائض باهلها	ترکہ اصحابِ فرائض کے درمیان تقسیم
فما بقی فلاولی رجل ذکر[1]	کردو اور جو بچ جائے وہ میت کے سب
	سے قریبی مرد کے لیے ہے۔

متعیّن حصے

ا۔ باپ

میت نے کوئی نرینہ اولاد چھوڑی ہے تو اس وقت باپ کے لیے چھٹا حصہ (۱/۶) ہے اور اگر صرف اولادِ اناث چھوڑی ہے تو چھٹے حصے کے ساتھ "اصحابِ فروض" کو دینے کے بعد جو کچھ بچے اس کا مالک بھی یہی ہوگا اور اگر کوئی اولاد نہ ہو تو باپ کے لیے کوئی متعین حصہ نہیں بلکہ "اصحابِ فروض" اگر موجود ہوں تو انھیں دینے کے بعد جو کچھ رہے گا اس کا مالک باپ ہوگا، اگر اصحابِ فروض موجود نہ ہوں تو وہ پورے کا مالک ہوگا۔ ارشادِ ربانی ہے۔

وَلِاَبَوَيْهِ لِكُلِّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا	والدین میں سے ہر ایک کے لیے ترکہ
السُّدُسُ مِمَّا تَرَكَ اِنْ كَانَ	کا چھٹا حصہ ہے۔ اگر اس کی اولاد موجود
لَهٗ وَلَدٌ ۚ فَاِنْ لَّمْ يَكُنْ لَّهٗ	ہو اور اگر میت کی کوئی اولاد نہ ہو اور

---

[1] رواہ البخاری ومسلم والترمذی عن ابن عباس۔

وَلَدٌ وَّوَرِثَهٗٓ اَبَوٰهُ فَلِاُمِّهِ الثُّلُثُ ج (النساء : ۱۱)

صرف والدین وارث ہوں تو اس کی ماں کے لیے ایک تہائی (۱/۳) حصہ ہے۔

اس آیت سے معلوم ہوتا ہے کہ میت کی اولاد ہونے کی صورت میں والدین میں سے ہر ایک کو چھٹا حصہ ملے گا اور اولاد نہ ہونے کے وقت ماں کو ایک تہائی حصہ ملے گا، لیکن اس حالت میں باپ کا متعین حصہ کیا ہے؟ آیت اس سے خاموش ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ ایسی صورت میں باپ کے لیے کوئی متعین حصہ نہیں ہے بلکہ "اصحابِ فروض" کو دینے کے بعد جو کچھ بچے گا وہ اس کا مالک ہوگا۔

۲۔ جدِّ صحیح

عربی زبان میں "جد" کا لفظ نانا اور دادا دونوں کے لیے استعمال ہوتا ہے، فرق کے لیے صحیح اور فاسد کا اضافہ کرتے ہیں، "جدِّ صحیح" دادا کو اور "جدِّ فاسد" نانا کو کہا جاتا ہے۔

باپ کی غیر موجودگی میں دادا وارث بنتا ہے اور باپ کا قائم مقام بن کر اس کے حصے کا حق دار ہوتا ہے، چنانچہ اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے:۔

عن عمران بن حصين ان رجلا اتى النبى صلى الله عليه وسلم فقال ان ابن ابنى مات فمالى من ميراثه، قال لك السدس، فلما ادبر دعاه قال لك سدس اٰخر فلما ادبر دعاه فقال ان السدس الاٰخر طعمة [1]

حضرت عمران بن حصین سے روایت ہے کہ ایک شخص رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس آیا اور کہا کہ میرے پوتے کی وفات ہوگئی ہے، اس کی وراثت میں سے میرا کیا حصہ ہے؟ آپ نے جواب دیا کہ چھٹا حصہ، جب وہ جانے لگا تو آپ نے اسے بلایا اور کہا کہ بقیہ چھٹا حصہ بھی تمہارا ہے، پھر جب وہ جانے لگا تو آپ نے بلا کر کہا کہ یہ دوسرا چھٹا حصہ حق دار مفروض سے زائد ہے۔

شارحینِ حدیث لکھتے ہیں کہ مسئلے کی شکل یہ تھی کہ متوفی نے اپنے پیچھے دو لڑکیوں

---

[1] رواہ احمد وابوداؤد والترمذی وصححہ نیل الاوطار ۶/ ۶۰، ۶۱

اور دادا کو چھوڑا تھا۔ آپؐ نے ترکہ میں سے دو تہائی لڑکیوں کو دے دیا اور بقیہ ایک تہائی کو دو حصے کر کے دادا کے حوالے کر دیا، ایک حصہ "اصحابِ فروض" میں ہونے کی وجہ سے اور دوسرا حصہ عصبہ ہونے کی بنیاد پر۔[1]

علاوہ ازیں قرآن میں مذکور "اب" کا لفظ "دادا" کو بھی شامل ہے، لہٰذا اس کی غیر موجودگی میں دادا کا حق دار وراثت ہونا قرآنی آیت کے عموم اور صریح حدیث سے ثابت ہے۔ اس کے علاوہ اس کے وارث ہونے پر امتِ محمدیہ کا اتفاق و اجماع ہے۔

۳۔ ماں شریک بہائی

مرنے والے کے اصول و فروع میں سے کوئی موجود نہ ہو تو ایسی صورت میں ماں شریک بھائی اگر تنہا ہو اس کے ساتھ اس کا بھائی یا بہن موجود نہ ہو تو اسے چھٹا حصہ ملے گا اور اگر بھائی، بہن میں سے کوئی موجود ہو تو سب کے لیے ایک تہائی حصہ ہے خواہ ان کی تعداد دو ہو یا دو سے زائد، ارشادِ ربانی ہے:

وَاِنْ كَانَ رَجُلٌ يُّوْرَثُ كَلٰلَةً	اور اگر میت مرد و عورت کے اصول و
اَوِ امْرَاَةٌ وَّلَهٗ اَخٌ اَوْ اُخْتٌ	فروع میں سے کوئی نہ ہو لیکن اس کا بھائی
فَلِكُلِّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا السُّدُسُ	یا بہن ہے تو ان میں سے ہر ایک کے لیے
فَاِنْ كَانُوْٓا اَكْثَرَ مِنْ ذٰلِكَ فَهُمْ	چھٹا حصہ ہے اور اگر یہ بھائی بہن ایک سے
شُرَكَآءُ فِي الثُّلُثِ (النساء: ۱۲)	زائد ہوں تو سب ایک تہائی میں شریک ہوں گے۔

اس آیت میں "کلالہ" سے مراد وہ شخص ہے جس کے اصول (آباء و اجداد) اور فروع (بیٹا، بیٹی، پوتا وغیرہ) میں سے کوئی موجود نہ ہو، نیز "اخ" (بھائی) اور "اخت" (بہن) سے مراد ماں شریک بھائی اور بہن ہیں۔ اس مفہوم پر امت کا اجماع ہے۔[2]

یہ بات بھی ذہن نشین رہے کہ ماں شریک بھائی اور بہن دونوں موجود ہوں تو ان کے درمیان تہائی مال کو برابر برابر تقسیم کیا جائے گا۔ اس مسئلے میں بھائی، بہن کے دو گنے حصے کا حق دار نہ ہوگا۔

---

[1] حوالۂ مذکور

[2] حجۃ اللہ البالغہ ۲/۱۲۱ ولی اللہ بن عبدالرحیم الدہلوی، طبع کتب خانہ رشیدیہ دہلی۔

۴۔ شوہر

مرنے والی بیوی کی کوئی اولاد (لڑکا یا لڑکی، پوتا، پوتی وغیرہ) موجود ہو، خواہ اسی سے ہو یا کسی دوسرے شوہر سے تو اس وقت شوہر کو میراث کا چوتھائی حصہ ملے گا اور اولاد نہ ہونے کی صورت میں آدھے حصہ کا حق دار ہوگا، اللہ تبارک وتعالیٰ کا ارشاد ہے:

وَلَكُمْ نِصْفُ مَا تَرَكَ	تمہاری بیویاں جو کچھ چھوڑ جائیں تو اس میں
أَزْوَاجُكُمْ إِن لَّمْ يَكُن لَّهُنَّ	سے تمہارے لیے آدھا ہے اگر ان کی
وَلَدٌ ۚ فَإِن كَانَ لَهُنَّ وَلَدٌ	کوئی اولاد نہ ہو اور اگر اولاد ہو تو تمہارے
فَلَكُمُ الرُّبُعُ مِمَّا تَرَكْنَ مِن بَعْدِ	لیے ترکہ میں سے ایک چوتھائی ہے، نفاذ
وَصِيَّةٍ يُوصِينَ بِهَا أَوْ دَيْنٍ (النساء: ۱۲)	وصیت اور قرض کی ادائیگی کے بعد۔

۵۔ ماں

ماں کی تین حالتیں ہیں۔ پہلی حالت میں وہ چھٹے حصے کی حق دار ہوتی ہے۔ یہ اس صورت میں جب کہ میت کی کوئی اولاد یعنی بیٹا، بیٹی، پوتا، پوتی وغیرہ موجود ہو، ایسے ہی مرنے والے کے دو یا اس سے زیادہ بھائی، بہن موجود ہوں تو بھی ماں کو چھٹا حصہ ملے گا، خواہ حقیقی بھائی بہن ہو یا باپ شریک یا ماں شریک، اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

فَإِن كَانَ لَهُ إِخْوَةٌ فَلِأُمِّهِ	اگر میت کے ایک سے زائد بھائی بہن
السُّدُسُ (النساء: ۱۲)	ہوں تو ماں کے لیے چھٹا حصہ ہے۔

دوسری حالت یہ ہے کہ میت کی کوئی اولاد اور دو یا اس سے زیادہ کسی طرح کے بھائی بہن موجود نہ ہوں تو وہ تہائی کی حق دار ہوتی ہے۔ تیسری حالت یہ ہے کہ میت کے وارثوں میں سے صرف ماں، باپ اور شوہر یا ماں باپ اور بیوی ہو، اس وقت شوہر یا بیوی کا حصے دینے کے بعد بقیہ ترکہ کا ایک تہائی حصہ ماں کو ملے گا۔

بھائی کی موجودگی میں (حالانکہ باپ کی وجہ سے انھیں وراثت میں سے کوئی حصہ نہیں ملتا ہے) ماں کا حصہ آدھا ہو جانے کی وجہ اور حکمت یہ ہے کہ باپ ان بھائیوں کے نکاح اور خرچ وغیرہ کا ذمہ دار ہوتا ہے جب کہ ماں پر اس کی ذمہ داری نہیں ہوتی ہے، اس لیے باپ کو زیادہ مال کی ضرورت ہے، اس لیے ماں کے حصے کو کم کر دیا گیا ہے۔

۶۔ جدّہ صحیحہ

"جدہ صحیحہ" یعنی میت سے رشتہ جوڑنے میں "جدّ فاسد" کا واسطہ نہ ہو جیسے باپ کی ماں (دادی) باپ کے ماں کی ماں، نانی وغیرہ ـــــ ماں کی غیر موجودگی میں دادی اور نانی دونوں وارث ہوتی ہیں اور ترکہ کے چھٹے حصے کی حق دار ہیں، اسے ان کے درمیان برابر برابر تقسیم کیا جائے گا۔ چنانچہ حضرت مغیرہ بن شعبہؓ روایت کرتے ہیں کہ:

حضرت رسول اللہ صلی اللہ	میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے
علیہ وسلم اعطاھا السدس[1]	پاس موجود تھا آپ نے جدہ کو چھٹا حصہ دیا۔

اور حضرت بریدہؓ سے منقول ہے کہ:

ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم جعل	نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے "جدہ" کے لیے
للجدۃ السدس اذا لم یکن دونھا اُم[2]	چھٹا حصہ قرار دیا جب کہ اس کے ساتھ ماں نہ ہو۔

حدیث کے ساتھ امت کے اجماع سے بھی "جدہ" کا حق دارِ وراثت ہونا ثابت ہے۔[3]

۷۔ بیٹی

بیٹی کے ساتھ اگر بیٹا بھی موجود ہو تو اس کا کوئی متعین حصہ نہیں ہے بلکہ بقیہ اصحابِ فروض کو دینے کے بعد جو کچھ بچے اسے یہ دونوں آپس میں تقسیم کر لیں گے، اس طور پر کہ بیٹے کو بیٹی کے حصے کا دوگنا ملے گا۔

اگر کوئی بیٹا موجود نہ ہو اور صرف ایک بیٹی ہو تو اسے آدھا ملے گا اور اگر ایک سے زائد بیٹیاں ہوں تو دو تہائی میں تمام شریک ہوں گی۔ ارشادِ باری ہے۔

یُوْصِیْکُمُ اللّٰہُ فِیْٓ اَوْلَادِکُمْ	تمہاری اولاد کے سلسلہ میں اللہ تم
لِلذَّکَرِ مِثْلُ حَظِّ الْاُنْثَیَیْنِ فَاِنْ	کو حکم دیتا ہے کہ لڑکے کا حصہ دو لڑکیوں
کُنَّ نِسَآءً فَوْقَ اثْنَتَیْنِ فَلَھُنَّ	کے برابر، اگر صرف لڑکیاں ہوں دو سے
ثُلُثَا مَا تَرَکَ ج وَاِنْ کَانَتْ	زیادہ تو ان کے لیے ترکہ کا دو تہائی حصہ

---

[1] رواہ الخمسۃ الا النسائی وصححہ الترمذی نیل الاوطار ۶/۵۹

[2] رواہ ابوداؤد نیل الاوطار ۶/۵۹

[3] العذب الفائض ۱/۶۲

وَاحِدَةً فَلَهَا النِّصْفُ ۔ ہے اور اگر ایک لڑکی ہو تو اس کے لیے
(النساء: ۱۱) آدھا ہے۔

اس آیت میں "فوق اثنتین" (دو سے زیادہ) کے حکم میں دو بھی شامل ہے جیسا کہ حدیث میں ہے کہ آپؐ نے حضرت سعد بن ربیعؓ کی دو بچیوں کو دو تہائی حصہ دیا اور آٹھواں حصہ ان کی بیوی کو اور بقیہ ان کے بھائی کو۔[1]

۸۔ پوتی

میت کی اولاد میں سے کوئی نہ ہو تو پوتی کو آدھا حصہ ملتا ہے جب کہ وہ تنہا ہو اور اگر ایک سے زائد پوتیاں ہوں تو انھیں دو تہائی حصہ ملے گا۔ میت کی اولاد میں سے صرف ایک لڑکی موجود ہو تو پوتی چھٹا حصہ پائے گی۔ البتہ ان کے ساتھ پوتا بھی ہو تو ان کے لیے کوئی متعین حصہ نہیں ہے بلکہ بیٹی کا حصہ دینے کے بعد بقیہ کو یہ آپس میں تقسیم کریں گے اس طور پر کہ پوتے کو دو تہائی اور پوتی کو ایک تہائی ملے گا۔

میت کی اولاد میں سے دو یا زیادہ لڑکیاں موجود ہوں تو پوتی کے لیے کوئی حصہ نہیں ہے۔ الا یہ کہ ان کے ساتھ کوئی پوتا یا پر پوتا ہو تو بقیہ حصہ ان کے درمیان مذکورہ تفصیل کے مطابق تقسیم ہوگا۔ اسی طرح بیٹے کی موجودگی میں پوتی وارث نہیں ہوتی ہے۔

۹۔ حقیقی بہنیں

میت کی کوئی اولاد (لڑکا، پوتا، بیٹی، پوتی وغیرہ) موجود نہ ہو اور باپ دادا میں سے بھی کوئی نہ ہو تو حقیقی بہن کو آدھی میراث ملے گی اگر وہ تنہا ہو، لیکن دو یا اس سے زیادہ حقیقی بہنیں ہوں تو دو تہائی کی حق دار ہوں گی۔ اگر حقیقی بھائی بھی موجود ہو تو ان کے لیے کوئی متعین حصہ نہیں بلکہ "اصحابِ فروض" سے بچے ہوئے حصے کے وہ حق دار قرار پائیں گے، اس طور پر بھائی کو بہن کا دوگنا حصہ ملے گا۔

میت کی اولاد میں سے بیٹیاں یا پوتیاں ہوں تو ان کا حصہ دینے کے بعد باقی ماندہ وراثت کی مالک حقیقی بہن ہوتی ہے۔ اللہ تبارک وتعالیٰ کا ارشاد ہے۔

يَسْتَفْتُونَكَ ۖ قُلِ اللَّهُ يُفْتِيكُمْ ۔ لوگ آپ سے مسئلہ پوچھ رہے ہیں۔

---

[1] رواہ النسائی وحسنہ الترمذی، نیل الاوطار ۶/۵۶
۴۳۲

فِی الْکَلٰلَۃِ ؕ اِنِ امْرُؤٌا ھَلَکَ	آپ کہہ دیجئے کہ اللہ تمہیں کلالہ کے متعلق یہ
لَیْسَ لَہٗ وَلَدٌ وَّلَہٗٓ اُخْتٌ	حکم دیتا ہے کہ اگر کوئی شخص وفات پا جائے
فَلَھَا نِصْفُ مَا تَرَکَ ۚ وَھُوَ	اور اس کے اولاد نہ ہو اور اس کی کوئی بہن
یَرِثُھَآ اِنْ لَّمْ یَکُنْ لَّھَا وَلَدٌ ؕ	ہو تو اسے پورے ترکہ کا آدھا ملے گا (اور اگر
فَاِنْ کَانَتَا اثْنَتَیْنِ فَلَھُمَا	یہ بہن مر جائے) تو بھائی اس کا وارث
الثُّلُثٰنِ مِمَّا تَرَکَ ؕ وَاِنْ	ہوگا اگر بہن کی کوئی اولاد نہ ہو اور اگر بہنیں
کَانُوْٓا اِخْوَۃً رِّجَالًا وَّنِسَآءً	دو یا اس سے زیادہ ہوں تو ان کے لیے
فَلِلذَّکَرِ مِثْلُ حَظِّ الْاُنْثَیَیْنِ	پورے ترکہ میں سے دو تہائی ہے اور اگر
	متعدد بھائی، بہن ہوں تو مرد کو دو بہنوں
(النساء: ۱۷۶)	کے برابر حصہ ملے گا۔

حضرت عبداللہ بن مسعودؓ نے آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا فیصلہ ان الفاظ میں نقل کیا ہے۔

قضی النبی صلی اللہ علیہ	نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ فیصلہ کیا کہ بیٹی
وسلم للبنت النصف ولابنۃ	کے لیے آدھا، پوتی کے لیے چھٹا حصہ ملے گا
الابن السدس تکملۃ	دو تہائی کی تکمیل کے لیے اور جو بچ جائے
للثلثین وما بقی فللاخت [1]	وہ بہن کے لیے ہے۔

مرد اصول وفروع کی موجودگی میں حقیقی بہن محروم رہتی ہے۔

۱۰۔ باپ شریک بہنیں

حقیقی بھائی یا حقیقی بہن موجود ہو لیکن اس کے ساتھ میت کی لڑکی یا پوتی بھی موجود ہو جس کی وجہ سے اسے باقی میراث مل رہی ہو تو باپ شریک بہن محروم رہے گی۔ یہی حکم اس وقت بھی ہے جب کہ میت کی نسل سے کوئی نرینہ اولاد موجود ہو، یا اس کے باپ، دادا حیات ہوں۔ اگر صرف ایک حقیقی بہن موجود ہو تو باپ شریک بہن کو چھٹا حصہ ملے گا اور اگر حقیقی بہن کی تعداد دو یا اس سے زائد ہو تو باپ شریک بہن محروم ہوگی الا یہ کہ اسی درجے کا باپ شریک بھائی بھی موجود ہو تو ایسی صورت میں دونوں

---

[1] رواہ الجماعۃ الا مسلماً والنسائی، نیل الاوطار ۶/ ۵۸

حقیقی بہنوں سے بچا ہوا حصہ ان کے درمیان گذشتہ تفصیل کے مطابق تقسیم ہوگا۔

بیٹی یا پوتی کے ساتھ حقیقی بہن نہ ہو تو یہ بقیہ حصے کی مالک ہوں گی، اور اگر اوپر مذکور لوگوں میں سے کوئی موجود نہ ہو تو باپ شریک بہن آدھی میراث پائے گی جب کہ تنہا ہو اور دو یا اس سے زیادہ ہونے کی صورت میں دو تہائی، اور اگر ان کے ساتھ باپ شریک بھائی بھی ہو تو پورے ترکہ کو آپس میں تقسیم کریں اس طور پر کہ بھائی کو بہن کا دوگنا حصہ ملے گا۔

باپ شریک بہنوں کے سلسلہ میں یہ تفصیل حقیقی بہن سے متعلق آیت سے ماخوذ ہے۔

۱۱۔ ماں شریک بہنیں

میت کی نسل (لڑکے لڑکیوں) میں سے کوئی موجود ہے یا باپ، دادا، پردادا وغیرہ میں سے کوئی زندہ ہے تو ماں شریک بہن محروم ہوگی، اور کوئی موجود نہ ہو اور ماں شریک بہن تنہا ہو تو اسے چھٹا حصہ ملے گا اور اگر ایک سے زائد ماں شریک بہن یا بھائی موجود ہو تو انھیں ایک تہائی میراث ملے گی جسے بہن اور بھائی میں برابر برابر تقسیم کیا جائے گا۔ اس سے متعلق آیت گذر چکی ہے۔

۱۲۔ بیوی

شوہر کی نسل میں سے کوئی اولاد موجود نہ ہو تو بیوی کو شوہر کے ترکہ میں سے حصہ ملے گا اور اگر کوئی موجود ہے تو وہ آٹھواں حصہ پائے گی۔ ارشادِ ربانی ہے۔

وَلَهُنَّ الرُّبُعُ مِمَّا تَرَكْتُمْ	اور بیویوں کو تمہارے ترکہ سے
إِنْ لَّمْ يَكُنْ لَّكُمْ وَلَدٌ ۚ فَإِنْ	ایک چوتھائی حصہ ملے گا اگر تمہاری کوئی
كَانَ لَكُمْ وَلَدٌ فَلَهُنَّ الثُّمُنُ	اولاد نہیں ہے اور اگر اولاد ہو تو ان کے
مِمَّا تَرَكْتُمْ مِّنْ بَعْدِ وَصِيَّةٍ	لیے ترکہ کا آٹھواں حصہ ہے نفاذ وصیت
تُوصُونَ بِهَا أَوْ دَيْنٍ ۚ (النساء - ۱۲)	اور قرض کی ادائیگی کے بعد

بیوی ایک ہو یا ایک سے زائد بہرصورت وہ چوتھائی یا آٹھویں حصے کی مالک ہوگی، اور اسے ایک سے زائد ہونے کی صورت میں ان کے درمیان برابر تقسیم کیا جائے گا۔

عورت کے وارث ہونے کے لیے یہ ضروری ہے کہ نکاح صحیح ہو اگرچہ خلوت کی نوبت نہ آئی ہو، نیز وفات کے وقت وہ باقی بھی ہو، لیکن اس سے طلاقِ رجعی مستثنیٰ

ہے کہ طلاقِ رجعی کی صورت میں دورانِ عدت شوہر انتقال کر جائے تو عورت بالاتفاق وارث ہوگی، خواہ طلاق حالتِ صحت میں دی گئی ہو یا حالتِ مرض میں۔ یہی حکم اس وقت بھی ہے جب کہ مرض الموت میں عورت کی مرضی اور مطالبے کے بغیر اسے طلاق بائن دی گئی ہو، اور دورانِ عدت شوہر وفات کر جائے ۔ حالتِ صحت میں طلاق بائن دی گئی ہو تو وفات کے بعد بہ اتفاق عورت وارث نہ ہوگی ۔ اور اگر حالتِ مرض میں عورت کی مرضی اور مطالبے پر طلاق دی گئی ہو تو بھی وارث نہیں ہوگی[1]

دورانِ مرض عورت کے مطالبے کے بغیر طلاق دینے کی صورت میں عورت کو وارث قرار دینے کی وجہ یہ ہے کہ یہ طلاق بدنیتی پر محمول ہے، اس کے ذریعہ بیوی کو میراث سے محروم کرنا مقصود ہے۔ یہ سوچ کر کہ دوسرے رشتہ داروں سے خون اور نسب کا تعلق ہے جب کہ بیوی بہرحال غیر ہے، میرے بعد دوسروں سے رشتۂ ازدواج استوار کر لے گی، اسے میری محنت کی کمائی کا اچھا خاصا حصہ کیوں ملے؟ لہٰذا اسے طلاق دے کر اس بندھن کو توڑ دیا جائے تاکہ میری زمین و جائداد میری اولاد اور خاندان کے لوگوں ہی میں باقی رہے، اس غلط سوچ کی بنیاد کو ختم کرنے کے لیے شریعت نے حکم دیا کہ اگر کوئی ایسا کرتا ہے تو اس کی موت کے بعد اس کے نہ چاہتے ہوئے بھی عورت وارث ہوگی تاکہ اس طرح کی طلاق کا سدباب ہو سکے۔

امام ابوحنیفہؒ فرماتے ہیں کہ وہ وراثت کی حق دار اس وقت ہوگی جب کہ عدت باقی ہو۔ امام احمد بن حنبلؒ فرماتے ہیں کہ عدت گزرنے کے بعد بھی وارث ہوگی بشرطیکہ اس نے دوسرا نکاح نہ کیا ہو، امام مالکؒ کا خیال ہے کہ عدت کے بعد اس عورت نے دوسری شادی کر لی اور پہلے شوہر کی وفات اسی مرض میں ہوئی ہے جس میں طلاق دی ہے تو بھی اسے وراثت میں سے حصہ ملے گا۔ امام شافعیؒ کی رائے ہے کہ بہرصورت مطلقہ بائنہ عورت کو میراث سے حصہ نہیں ملے گا[2] وارث قرار دینے والوں کی دلیل حضرت عثمان بن عفانؓ کا عمل ہے کہ انھوں نے حضرت عبدالرحمٰن بن عوفؓ

---

[1] المغنی ۹/۱۹۴، الہدایہ باب طلاق المریض

[2] التحقیقات المرضیہ ص ۳۴

کی بیوی کو ان کا وارث قرار دیا ہے جسے انھوں نے حالتِ مرض میں طلاق دے دی تھی، صحابہ نے اس فیصلے پر کوئی نکیر نہیں فرمائی، اس طرح اس پر اجماع منعقد ہوگیا۔[1]

۲۔ عصبہ

ایسے وارثوں کو عصبہ کہا جاتا ہے جنھیں "اصحابِ فروض" کے بعد حصہ ملتا ہے، اور ان سے بچے ہوئے حصے کے وہ مالک ہوتے ہیں، "اصحابِ فروض" میں سے کوئی نہ ہو تو عصبہ تنہا میراث کا حق دار ہوتا ہے۔ چنانچہ قرآن حکیم میں ہے۔

وَلِاَبَوَيْهِ لِكُلِّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا	اگر میت کی اولاد ہو تو والدین میں سے
السُّدُسُ مِمَّا تَرَكَ اِنْ كَانَ	ہر ایک کے لیے چھٹا حصہ ہے اور اگر اولاد
لَهٗ وَلَدٌ فَاِنْ لَّمْ يَكُنْ لَّهٗ وَلَدٌ وَّ	نہ ہو اور صرف اس کے والدین وارث ہوں
وَرِثَهٗۤ اَبَوٰهُ فَلِاُمِّهِ الثُّلُثُ (النساء: ۱۱)	تو ماں کے لیے چھٹا حصہ ہے۔

اس آیت میں بتلایا گیا ہے کہ میت کے کوئی اولاد ہو تو والدین میں سے ہر ایک کو چھٹا حصہ ملے گا اور اولاد نہ ہو تو ماں کو ایک تہائی حصہ ملے گا۔ لیکن "باپ" کیا پائے گا؟ اس کو متعین نہیں کیا گیا ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ ماں کے حصے کے علاوہ جو کچھ ہے اس کا مالک باپ ہوگا۔

ایک دوسری آیت میں کہا گیا ہے:

اِنِ امْرُؤٌا هَلَكَ لَيْسَ لَهٗ	اگر کوئی شخص وفات پا جائے اور اس
وَلَدٌ وَّلَهٗۤ اُخْتٌ فَلَهَا نِصْفُ مَا	کی اولاد نہ ہو اور بہن موجود ہو تو اس کے
تَرَكَ ۚ وَهُوَ يَرِثُهَاۤ اِنْ لَّمْ يَكُنْ	لیے پورے ترکہ کا آدھا ہے (اور اگر بہن مرجائے
لَّهَا وَلَدٌ ۚ (النساء: ۱۷۶)	اور اس کی اولاد نہ ہو تو بھائی اس کا وارث ہوگا۔

اس آیت سے معلوم ہوتا ہے کہ بہن کے ترکے میں سے بھائی کے لیے کوئی متعین حصہ نہیں ہے۔ بلکہ بہن کی اولاد نہ ہو تو بھائی اس کے پورے ترکے کا مالک ہوگا۔

اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے:

---

[1] المغنی ۹/۱۹۵

الحقوا الفرائض باهلها — جن کے حصے متعین ہیں ان کے حصے
فما بقی فلاولیٰ رجل ذکر[1] — دے دو اور جو بچے وہ اس مرد کے لیے ہے جو میت سے زیادہ قریب ہو۔

عصبہ کی دو قسمیں ہیں، عصبہ سببیہ، عصبہ نسبیہ

۱۔ عصبہ سببیہ :

کسی غلام کو آزاد کرنے والا خواہ مرد ہو یا عورت وہ اس غلام کا وارث ہوتا ہے، اور اسی کو عصبہ سببیہ کہتے ہیں۔ آزاد کرنے والا اسی وقت وارث ہوتا ہے جب کہ غلام کا عصبہ نسبی موجود نہ ہو تو وہ "اصحاب فروض" سے بچے ہوئے حصے کا مالک ہوتا ہے اور اگر "اصحاب فروض" نہ ہوں تو غلام کے پورے ترکہ کا تنہا حق دار ہوتا ہے، چونکہ اب یہ مسئلہ موجود نہیں ہے اس لیے اس سے متعلق تفصیلات کو نظر انداز کیا جا رہا ہے۔

۲۔ عصبہ نسبیہ

"عصبہ نسبیہ" یعنی وہ رشتہ جو نسب سے متعلق ہو، اس کی تین قسمیں ہیں، عصبہ بنفسہ، عصبہ بغیرہ، عصبہ مع غیرہ۔

۱۔ "عصبہ بنفسہ" اسے کہا جاتا ہے جس کا میت سے رشتہ جوڑنے میں کسی عورت کا واسطہ نہ ہو، یہ چار قسم کے لوگ ہیں۔

۱۔ بیٹا، پوتا اور ان کی نسل
۲۔ باپ، دادا، پردادا وغیرہ
۳۔ بھائی، بھتیجا وغیرہ
۴۔ چچا، چچازاد بھائی وغیرہ

سب سے پہلے ترکہ میں سے بیٹے یا پوتے کو ملے گا اور اگر ان کی نسل میں سے کوئی موجود نہیں ہے تو باپ، دادا حق دار ہوں گے اور باپ، دادا کے رشتہ کا کوئی نہ ہو تو پھر بھائی، بھتیجا وغیرہ عصبہ ہوں گے اور سب سے آخر میں چچا غرض

---

[1] متفق علیہ، نیل الاوطار ۵۵/۶

یہ کہ عصبہ کے وارث ہونے میں جہت اور درجے کا لحاظ رکھا جائے گا۔ اگر پہلی جہت کا کوئی موجود ہے تو دوسری جہت کا شخص عصبہ نہیں بنے گا۔ لہٰذا بیٹے وغیرہ کی موجودگی میں باپ عصبہ نہیں ہوگا اور اسی طرح سے آخر تک۔ نیز اگر جہت ایک ہے مگر درجے میں فرق ہے، تو جس کا درجہ میت سے زیادہ قریب ہو وہی عصبہ ہوگا اور جو اس سے بعید ہے وہ محروم۔ جیسے بیٹے اور پوتے کی جہت ایک ہے یہ دونوں پہلی قسم میں شامل ہیں لیکن درجہ میں فرق ہے لہٰذا بیٹا چونکہ میت سے قریب تر ہے اس لیے وہ عصبہ ہوگا اور اس کے ہوتے ہوئے پوتا محروم رہے گا۔

اگر درجہ و جہت ایک ہو تو قوتِ قرابت کا لحاظ کیا جائے گا۔ میت سے جس کی رشتہ داری قوی تر ہوگی وہی وارث ہوگا اور دوسرا محروم، جیسے حقیقی اور باپ شریک بھائی دونوں کی جہت اور درجہ ایک ہے۔ لیکن قوتِ قرابت میں فرق ہے، کیونکہ حقیقی بھائی کا رشتہ قوی تر ہے اس لیے وہ وارث ہوگا اور باپ شریک محروم ہوگا۔ واضح رہے کہ قوتِ قرابت کی وجہ سے صرف تیسری اور چوتھی قسم میں ترجیح دی جاتی ہے، پہلی اور دوسری قسم یعنی بیٹا اور باپ میں اس کا اعتبار نہیں ہے، آسانی کے لیے ترتیب وار ان کی فہرست دی جارہی ہے۔

۱۔ بیٹا، ۲۔ بیٹے کی نسل ۳۔ باپ، ۴۔ دادا یا اس رشتے سے جو موجود ہو۔ ۵۔ حقیقی بھائی۔ ۶۔ باپ شریک بھائی۔ ۷۔ حقیقی بھائی کا بیٹا۔ ۸۔ باپ شریک بھائی کا بیٹا۔ ۹۔ حقیقی چچا۔ ۱۰۔ باپ شریک چچا۔ ۱۱۔ حقیقی چچا کا بیٹا۔ ۱۲۔ باپ شریک چچا کا بیٹا۔ ۱۳۔ باپ کا حقیقی چچا۔ ۱۴۔ باپ کا باپ شریک چچا، ۱۵۔ باپ کے حقیقی چچا کا بیٹا۔ ۱۶۔ باپ کے باپ شریک چچا کا بیٹا، ۱۷۔ دادا کا حقیقی چچا۔ ۱۸۔ دادا کا باپ شریک چچا۔ ۱۹۔ دادا کے حقیقی چچا کا بیٹا۔ ۲۰۔ دادا کے باپ شریک چچا کا بیٹا۔

عصبہ بنفسہ میں تمام مرد شامل ہیں۔ کوئی عورت عصبہ بنفسہ نہیں ہوسکتی ہے۔

۲۔ عصبہ بغیرہ

"عصبہ بغیرہ" کل چار عورتیں ہیں، جن کا آدھا یا دو تہائی حصہ متعین ہے، مگر اپنے بھائی کی موجودگی میں ان کا متعین حصہ ختم ہوجاتا اور اس کے ساتھ عصبہ بن جاتی ہیں اور "اصحابِ فروض" کو دینے کے بعد بقیہ کو ان کے درمیان تقسیم کردیا جاتا ہے،

اس طور پر کہ مرد کو دو حصّے اور عورت کو ایک حصہ ملتا ہے۔ وہ یہ ہیں ۱۔ بیٹی، ۲۔ پوتی ۳۔ حقیقی بہن۔ ۴۔ باپ شریک بہن۔

اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے۔

يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنْثَيَيْنِ (النساء: ۱۱)

اللہ تعالیٰ اولاد کے متعلق تمہیں حکم دیتے ہیں کہ مرد کے لیے دو عورتوں کے برابر حصہ ہے۔

ایک دوسری آیت میں ہے:

وَإِنْ كَانُوا إِخْوَةً رِجَالًا وَنِسَاءً فَلِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنْثَيَيْنِ (النساء: ۱۷۶)

اگر وارث متعدد بھائی بہن ہوں تو مرد کو دو عورتوں کے برابر حصہ ملے گا۔

۳۔ عصبہ مع الغیر

"عصبہ مع الغیر" بھی عورتیں ہی ہوتی ہیں اور ان کی تعداد کل دو ہے حقیقی اور باپ شریک بہن جو بیٹی یا پوتی کی موجودگی میں عصبہ بن جاتی ہیں اور بیٹی یا پوتی کو متعین حصہ دینے کے بعد بقیہ کی مالک ہوتی ہیں۔ بشرطیکہ ان کا بھائی موجود نہ ہو اور اس حالت میں وہ بھائی کی جگہ پر آجاتی ہیں اور حقیقی بہن کے ہوتے ہوئے جب کہ ان کے ساتھ بیٹی یا پوتی موجود ہو باپ شریک بھائی عصبہ نہیں بنتا ہے بلکہ محروم ہوتا ہے، ایسے ہی وہ لوگ بھی جن کا درجہ باپ شریک بھائی کے بعد ہے۔ اسی طرح سے بیٹی یا پوتی کے ساتھ باپ شریک بہن جب عصبہ بن جاتی ہے تو وہ بھتیجے وغیرہ کو عصبہ بننے سے روک دیتی ہے۔

۴۔ اصحابِ فروض پر رد

وراثت کے مسئلے میں کوشش کی گئی ہے کہ مورث کی فطری خواہش کی بنیاد پر اس کے مال کو ان ہی لوگوں تک محدود رکھا جائے جن سے اس کا قریبی تعلق ہے اور جو لوگ زندگی میں اس کے مددگار اور دکھ درد میں شریک رہے، لہٰذا "اصحابِ فروض" کو دینے کے بعد بقیہ مال کو لینے کے لیے کوئی "عصبہ" موجود نہ ہو تو پھر دوبارہ بچے ہوئے حصّے کو "اصحابِ فروض" میں تقسیم کر دیا جائے گا، جسے اصطلاح میں "رد" کہا جاتا ہے۔ رد صرف نسبی اصحابِ فروض پر ہوتا ہے، میاں بیوی پر رد نہیں ہوتا ہے۔ عام طور پر

صحابہ کرام کا یہی نقطۂ نظر ہے اور اسی کے قائل امام ابو حنیفہؒ اور امام احمد بن حنبلؒ بھی ہیں، خلیفۂ راشد حضرت عثمانؓ بن عفان کے نزدیک شوہر اور بیوی پر بھی رد ہوگا، اس کے برخلاف حضرت زید بن ثابتؓ کی رائے ہے کہ عصبہ کی غیر موجودگی میں "اصحاب فروض" سے بچے ہوئے حصے کو بیت المال کے حوالے کر دیا جائے گا۔ امام مالکؒ اور امام شافعیؒ کا بھی یہی خیال ہے لیکن بیت المال کا نظام مختل ہو جانے کی وجہ سے ان کے پیروکاروں نے حنفیہ وغیرہ کی رائے کو اختیار کر لیا ہے[1]

جو لوگ صرف نسبی رشتہ داروں پر رد کے قائل ہیں ان کی دلیل یہ آیت قرآنی ہے۔

وَأُولُوا الْأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلَىٰ بِبَعْضٍ (الانفال: ۷۵) — اور رشتہ دار آپس میں ایک دوسرے کے زیادہ حق دار ہیں۔

بنائے استدلال یہ ہے کہ "اصحابِ فروض نسبیہ" میت کے قریبی رشتہ دار ہیں، لہٰذا "بیت المال" کے مقابلہ میں وہ اس کے ترکے کے زیادہ حق دار ہیں اور ان کے ہوتے ہوئے ترکہ کو بیت المال کے حوالے نہیں کیا جائے گا۔ نیز میاں، بیوی کا آپس میں چونکہ کوئی نسبی رشتہ نہیں ہے، اس لیے ان پر رد نہیں ہوگا۔ علاوہ ازیں جو رشتہ تھا وہ بھی موت کی وجہ سے ختم ہو چکا ہے۔ اس لیے بھی ان پر رد نہیں ہونا چاہیے۔ رہا حضرت عثمان غنیؓ کا طرزِ عمل تو وہ اس سلسلہ میں واضح دلیل نہیں ہے، اس لیے صحیح روایت سے بس اتنا ثابت ہے کہ انھوں نے شوہر پر "رد" کیا، بیوی پر رد کرنا ثابت نہیں ہے اور ہو سکتا ہے کہ شوہر ہی اس کا عصبہ رہا ہو یا ذوی الارحام میں شامل ہو۔

اور اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے۔

من ترك مالا فهو لورثته[2] — جو مال چھوڑ جائے تو وہ اس کے وارث کے لیے ہے۔

اس سے معلوم ہوتا ہے کہ میت کے ترکے کا حق دار وارث ہے اور اس کے ہوتے

---

[1] المغنی ۹/۴۸، ۴۹، ردالمحتار ۱۰/۵۳۹

[2] متفق علیہ (المغنی ۹/۴۹)

ہوئے اس کے مال کے کسی حصے کو حکومت کے حوالے نہیں کیا جائے گا۔

جو لوگ رد کے قائل نہیں ہیں ان کی دلیل یہ ہے کہ اللہ تبارک وتعالیٰ نے ہر وارث کے حصے کو متعین کر دیا ہے، لہٰذا ان کے حصے سے زیادہ دینا اس تعیین کے خلاف ہے اور رائے وقیاس کے ذریعہ میراث کے مسئلے کو ثابت کرنا ہے حالانکہ مسئلہ وراثت میں رائے اور قیاس کا دخل نہیں ہے[1]

لیکن یہ حقیقت ہے کہ "رد" کی وجہ سے کسی کو اس کے متعین حصے سے زیادہ نہیں دیا جاتا، بلکہ اس کا متعین حصہ ہی دیا جاتا ہے۔ اس لیے یہ تعیین کے خلاف نہیں ہے۔ نیز یہ آیتِ قرآنی کے مقتضیٰ اور حدیث سے ثابت ہے، اس لیے اسے محض رائے اور قیاس پر مبنی نہیں قرار دیا جا سکتا۔

[1] الفقہ ۹: ۲۵

اسلامی نظام معاشرت پر اعتراضات کا مسکت جواب

مسلمان عورت کے حقوق اور ان پر اعتراضات کا جائزہ

مولانا سید جلال الدین عمری

اس کتاب میں اسلام میں عورت کے مقام و مرتبہ پر مخالفین کے اعتراضات کا علمی جائزہ لیا گیا ہے اور بہت مدلل انداز میں ان کا رد کیا گیا ہے۔ ساتھ ہی اسلام کے زیر سایہ عورت کو حاصل حقوق بیان کیے گئے ہیں۔ اس میں مہر، نفقہ، تعدد ازدواج، طلاق، نفقۂ مطلقہ، خلع، حجاب، وراثت، قصاص، دیت، شہادت، خاندان کی سربراہی اور سیاسی قیادت جیسے موضوعات زیر بحث آئے ہیں۔ مصنف نے بدلائل واضح کیا ہے کہ ان تمام مسائل میں اسلام نے عورت کی مخصوص جسمانی صلاحیت اور طبعی رجحانات و میلانات کی بھرپور رعایت کی ہے اور اس کے حقوق اور ذمہ داریوں میں توازن رکھا ہے۔ تیسرا ایڈیشن مجلد صفحات ۲۰۰۔ قیمت ۶۰ روپے

اس کتاب کا انگریزی ترجمہ مرکزی مکتبہ اسلامی نئی دہلی نے The Rights of MUSLIM WOMAN - An Appraisal کے نام سے شائع کیا ہے۔ صفحات: ۲۳۴ قیمت ۷۰ روپے

اس کا ہندی ترجمہ بھی اشاعت کے مرحلے میں ہے۔

ملنے کے پتے (۱) ادارہ تحقیق وتصنیف اسلامی پان والی کوٹھی۔ دودھ پور، علی گڑھ۔ ۲
(۲) مرکزی مکتبہ اسلامی پبلشرز۔ ابوالفضل انکلیو۔ نئی دہلی۔ ۲۵

ترجمہ وتلخیص

عمرہ کی تکرار اور کثرت

(فقہی مباحث کا تقابلی مطالعہ)

ڈاکٹر عبداللہ بن حمد بن العظیمی
مترجم : جناب خدا بخش کلیار

عمرہ کی تکرار اور اس میں کثرت کے اصول میں تالیف ایک نہایت اہم موضوع ہے۔ موجودہ دور بری، بحری اور ہوائی وسائل نقل وحرکت کے لحاظ سے ترقی یافتہ دور ہے۔ لہٰذا آباد دنیا کے گوشے گوشے سے مسلمانوں کی ایک بڑی تعداد کو مناسکِ حج وعمرہ کی ادائیگی کے لیے بیت اللہ شریف پہنچنا آسان ہوگیا ہے۔

مقدس مقامات جہاں مناسک ادا کیے جاتے ہیں، ان کا رقبہ محدود ہے اور اور لوگ لاتعداد ہیں، بلکہ ان میں مسلسل اضافہ ہو رہا ہے۔ لہٰذا بڑے ہجوم کے سبب سے فرض مناسک ادا کرنے والوں، بالخصوص کمزوروں، مریضوں اور بوڑھوں کو تکلیف و مشقت کا سامنا ہوتا ہے اور یہ تکلیف باقی دنوں کی نسبت حج کے دنوں میں بڑھ جاتی ہے اور مقامات مقدسہ، مطاف اور مقام سعی پر کی ایک وجہ عمرہ کی تکرار اور اس میں کثرت ہے۔

مقدمہ

تمام تعریفیں اللہ کے لیے ہیں جس نے ہمارے لیے قوانین بنائے، حدود مقرر فرمائے اور ہمارے سروں سے (غیر ضروری) بوجھ اور قیود کو اتارا، اس کے سوا کوئی الٰہ ہے نہ کوئی اس کے سوا معبود برحق ہے اور صلاۃ وسلام ہوں خاتم الانبیاء والرسل پر جو تمام مخلوقات میں افضل وبرتر ہیں۔

آں حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ہمیں روشن راستے پر لگایا جس کی رات بھی دن کی مانند ہے۔ اس سے ہلاک ہونے والا ہی روگردانی کرتا ہے اور خیر صرف اور صرف وہی ہے جس کی طرف آپؐ نے امت کی رہنمائی فرمائی اور کوئی ایسا شر نہیں ہے جس سے آپؐ نے خبردار نہ کر دیا صلی اللہ علیہ وسلم وعلی صحبہ ومن اتبعہم باحسان الی یوم الدین، وسلّم تسلیما کثیرا کثیرا۔ امابعد!

عبادات کی بنیاد توقیف یعنی شرعی نصوص ہیں۔ انسانوں اور جنوں کی تخلیق کا مقصد اللہ وحدہ لاشریک کی عبادت ہے:

وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ	میں نے جن اور انسانوں کو اس کے
إِلَّا لِيَعْبُدُونِ ۝	سوا کسی کام کے لیے پیدا نہیں کیا ہے
(الذاریات: ۵۶)	کہ وہ میری بندگی کریں۔

اور عبادات تمام ظاہری و باطنی اقوال و افعال، جو اللہ کی رضا و خوشنودی کا باعث بنتے ہوں کا جامع نام ہے اور اللہ تعالیٰ کسی قول یا فعل کو پسند نہیں فرماتا، سوائے اس منہاج کے جو اس نے اپنی کتاب میں طے فرما دیا، یا اس کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے بیان فرما دیا۔ بلکہ اللہ تعالیٰ کسی عمل کو قبول ہی نہیں فرماتا، سوائے اس کے جو خالص اور درست ہو۔ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

الَّذِي خَلَقَ الْمَوْتَ وَالْحَيَاةَ	وہ جس نے موت اور زندگی کو ایجاد
لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا ۝	کیا تاکہ تم لوگوں کو آزما کر دیکھے کہ تم میں
(الملک: ۲)	سے کون بہتر عمل کرنے والا ہے۔

فضیل بن عیاضؒ نے کہا ہے احسن عملا کا مطلب ہے "اخلصہ واصوبہ" پوچھا گیا کہ اے ابوعلی! اخلصہ واصوبہ سے آپ کی کیا مراد ہے؟ انھوں نے کہا کہ عمل خالص ہو اور درست نہ ہو تو قبول نہیں کیا جاتا۔ اسی طرح اگر درست تو ہو لیکن خالص نہ ہو تو بھی قبول نہیں کیا جاتا۔ وہ اسی وقت قابل قبول ہوگا جب خالص بھی ہو اور درست بھی ہو۔ خالص عمل وہ ہے جو اللہ کے لیے کیا جائے اور درست وہ ہے جو سنت کے مطابق کیا جائے۔ اور یہ اللہ کے اس ارشاد کے عین مطابق ہے۔

فَمَنْ كَانَ يَرْجُو لِقَاءَ رَبِّهِ فَلْيَعْمَلْ	پس جو کوئی اپنے رب کی ملاقات کا امیدوار

عَمَلًا صَالِحًا وَّلَا يُشْرِكْ بِعِبَادَةِ رَبِّهٖٓ اَحَدًا (الکہف: ۱۱۰)

ہو اسے چاہیے کہ نیک اعمال کرے اور بندگی میں اپنے رب کے ساتھ کسی اور کو شریک نہ کرے۔

شیخ الاسلام ابن تیمیہ کہتے ہیں: عبادات، دینیات اور تقربات اللہ تعالیٰ اور اس کے رسولؐ سے حاصل ہوتے ہیں، کسی اور کا یہ کام نہیں کہ وہ شرعی دلیل کے بغیر عبادت یا تقرب الی اللہ کے طور پر کوئی چیز بنائے۔ اللہ کا ارشاد ہے۔

اَمْ لَهُمْ شُرَكٰٓؤُا شَرَعُوْا لَهُمْ مِّنَ الدِّيْنِ مَا لَمْ يَاْذَنْۢ بِهِ اللّٰهُ (الشوریٰ: ۲۱)

کیا یہ لوگ ایسے شریک خدا رکھتے ہیں جنھوں نے ان کے لیے دین کی نوعیت رکھنے والا ایک ایسا طریقہ مقرر کر رکھا ہے جس کا اللہ نے اذن نہیں دیا۔

اس طرح کے نظائر قرآن حکیم میں بہت سے ہیں، جن میں اللہ تعالیٰ نے اپنے رسول کی اطاعت اور اپنی کتاب کے اتباع کا حکم دیا ہے اور اس کے علاوہ ہر اتباع سے منع فرمایا ہے۔

اس لیے فقہاء نے کہا ہے کہ عبادات توقیف یعنی شرعی نصوص پر مبنی ہیں جیسا کہ صحیحین میں حضرت عمر بن خطابؓ سے روایت ہے کہ انھوں نے حجر اسود کو بوسہ دیا اور کہا: "بخدا! میں جانتا ہوں کہ تو ایک پتھر ہے، نہ نقصان دیتا ہے اور نہ نفع، اگر میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو تجھے بوسہ دیتے نہ دیکھا ہوتا تو میں تجھے بوسہ نہ دیتا۔

اللہ سبحانہ وتعالیٰ نے ہمیں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی اتباع اور اطاعت اور آپ کے ساتھ تعلق اور محبت کا حکم دیا ہے اور لازم قرار دیا ہے کہ اللہ اور اس کا رسول ہمیں ان کے ماسوا سے محبوب تر ہوں اور آپ کی اطاعت اور محبت کے ساتھ اپنی محبت اور شرف کی ضمانت دی ہے۔ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

قُلْ اِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّوْنَ اللّٰهَ فَاتَّبِعُوْنِيْ يُحْبِبْكُمُ اللّٰهُ وَيَغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوْبَكُمْ (آل عمران: ۳۱)

اے نبی! لوگوں سے کہہ دو کہ "اگر تم حقیقت میں اللہ سے محبت رکھتے ہو تو میری پیروی اختیار کرو، اللہ تم سے محبت کرے گا اور تمہاری خطاؤں سے درگزر فرمائے گا۔

ارشاد ہے:

وان تطیعوہ تھتدوا — اگر تم اس کی اطاعت کرو گے تو خود ہی ہدایت پاؤ گے۔ (النور: ۵۴)

ایسی مثالیں قرآن کریم میں بہت ہیں اور کسی کے لیے جائز نہیں کہ وہ اس بارے میں سنت کی پیروی اور شریعت کی منشا کے خلاف کرے۔ اسے چاہیے کہ کتاب وسنت کی رہنمائی میں سلف صالحین کی راہ اختیار کرے۔ جو بات جانتا ہے صرف وہ کہے اور جس سے ناواقف ہے اس سے پرہیز کرے اور جس کا اسے علم نہیں ہے اس میں تردد نہ کرے اور نہ اسے اللہ تعالیٰ سے منسوب کرے۔ اللہ تعالیٰ نے اسے حرام قرار دیا ہے۔

لہٰذا جب مسلمان کو دین کا علم حاصل ہوگیا تو وہ علی وجہ البصیرت اللہ تعالیٰ کی بندگی کے قابل ہوا؛ کیونکہ جاہل اپنے عمل کے ساتھ اصلاح کی نسبت بگاڑ کو زیادہ پیدا کر دیتا ہے۔ اسی طرح اللہ تعالیٰ نے جس کسی کو دین کے فہم سے نوازا ہو اس پر واجب ہے کہ لوگوں کو بتائے اور انھیں عبادات کی حقیقت سے آگاہ کرے تاکہ اپنی ذمہ داری سے بری ہو جائے اور اپنے عہد کو پورا کرے۔ اس لیے کہ اللہ تعالیٰ اپنے اس قول کے ذریعہ اس سے عہد وپیمان لیا ہے۔

وَإِذْ أَخَذَ اللَّهُ مِيثَاقَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ لَتُبَيِّنُنَّهُ لِلنَّاسِ وَلَا تَكْتُمُونَهُ — ان اہل کتاب کو وہ عہد بھی یاد دلاؤ جو اللہ نے ان سے لیا تھا کہ تمہیں کتاب کی تعلیمات کو لوگوں میں پھیلانا ہوگا انھیں پوشیدہ رکھنا ہوگا۔ (آل عمران: ۱۸۷)

یہ وہ میثاق ہے جو اللہ تعالیٰ نے ہر اس شخص سے لیا ہے جسے کتاب عطا فرمائی اور علم سکھایا کہ اللہ نے جو علم اسے دیا ہے وہ لوگوں پر واضح کرے جس کے وہ حاجت مند ہیں اور ان سے نہ چھپائے، نہ بخل سے کام لے، خصوصاً جب کہ وہ اس سے دریافت کریں یا جب ایسا کرنا ضروری ہو۔ کیوں کہ جس کے پاس بھی علم ہے، اس کا فرض ہے کہ وہ برمحل اس کی وضاحت کرے اور حق کو باطل سے الگ کر دکھائے۔

موجودہ زمانے میں ضرورت ہے کہ لوگوں کے سامنے عمرہ کی تکرار، اس میں کثرت اور پے در پے اسے کرنے کے مسئلہ کی وضاحت کی جائے۔ لوگوں کا آج کل یہ عمل ہے کہ وہ رجب اور رمضان سے مہینوں اور خاص طور پر رمضان المبارک کی ستائیسویں رات میں عمرہ کرتے ہیں، باوجود یہ کہ عمرے کی تکرار اور اس میں کثرت کی مشروعیت پر علماء کا اتفاق نہیں ہے۔ امام مجتہد شیخ الاسلام ابن تیمیہ نے مکہ سے عمرہ کرنا اور طواف کو ترک کرنا بدعت قرار دیا ہے۔ انھوں نے فرمایا:

"طواف افضل ہے اور مکہ سے عمرہ کرنا اور طواف کو ترک کردینا مستحب نہیں ہے۔ بلکہ عمرہ کے بغیر طواف افضل ہے اور عمرہ اس حال میں بدعت ہے۔ اسلاف نے اسے نہیں کیا اور کتاب وسنت میں نہ تو اس کا حکم دیا گیا، اور نہ اس کے استحباب ہی پر کوئی شرعی دلیل موجود ہے جو (عمل) ایسا ہو وہ باتفاق امت مکروہ اور بدعت ہے۔"

عمرہ کے بارے میں شیخ الاسلام کا یہ کلام ہے جب کہ آج کل کے لوگوں کا عمل اس کے برعکس ہے۔ اس چیز نے مجھے اس مسئلہ میں بحث وتحقیق پر مجبور کیا ہے۔ میں نے اس بحث کو صحیح علمی تحقیق کے اصول وقواعد کے مطابق منظم کیا ہے اور قابل اعتماد کتابوں اور اس موضوع کے قائلین کے اقوال کے مصدقہ حوالوں، احادیث کی تخریج اور اس مختلف فیہ مسئلہ میں کتاب وسنت، صحابہ وتابعین کے آثار یا محقق علماء میں سے کسی کے قول پر انحصار کرتے ہوئے اپنی رائے کا اظہار کیا ہے۔

پہلا مسئلہ: عمرہ واجب ہے یا مستحب؟

(الف) عمرہ کی تعریف:

لغت کی رو سے عمرہ کے معنی زیارت کے ہیں۔ کہا جاتا ہے: اعتمرتہ یعنی میں نے اس کا قصد کیا۔ شرعی لحاظ سے عمرہ مخصوص طریقہ سے بیت اللہ کی زیارت کا نام ہے۔ ابن المنجیٰ نے کہا ہے "عمرہ مخصوص افعال سے عبارت ہے" اور الشربینی نے کہا: "عبادت کے لیے کعبہ کا قصد عمرہ ہے"۔ دونوں باتیں تقریباً ملتی جلتی ہیں۔

(ب) عمرہ کا حکم

فقہاء کا اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ ایک سے زائد عمرہ واجب نہیں ہے۔ اختلاف پہلی مرتبہ کے بارے میں ہے۔ اس سلسلہ میں تین اقوال ہیں:

۱۔ عمرہ عمر میں ایک مرتبہ واجب ہے۔ یہ صحابہ و تابعین کی ایک جماعت کا قول ہے۔ امام نووی فرماتے ہیں۔ "یہ رائے حضرات عمرؓ، ابن عباسؓ، ابن عمرؓ، جابرؓ، اور طاؤس عطاء، ابن المسیبؒ، سعید بن جبیرؒ، حسن بصریؒ، ابن سیرینؒ، شعبیؒ، مسروقؒ، ابوبردہ بن ابی موسیٰ الحضریؒ، عبداللہ بن شدادؒ اور ثوریؒ کی ہے اور عمرہ کا عمر میں ایک مرتبہ واجب ہونا امام شافعیؒ کا جدید قول ہے اور مذہب شافعیہ میں اسی کو صحیح قرار دیا گیا ہے۔ امام احمدؒ کی دو مشہور روایتوں میں حنابلہ کا مذہب بھی یہی ہے اور بعض حنفیہ نے بھی اس کو صحیح کہا اور اسے اختیار کیا ہے اور یہی ظاہریہ کا مذہب ہے۔ نیز امام بخاریؒ نے بھی اسے اختیار کیا ہے اور مکی اور غیر مکی کے وجوب کے بارے میں کوئی تفریق نہیں کی ہے۔ حنابلہ کی اس پر نص ہے۔

۲۔ وہ سنت موکدہ ہے، فرض نہیں ہے۔ یہ حنفیہ اور مالکیہ کا قول ہے۔ امام احمد سے بھی ایک روایت یہی ہے اور امام شافعی کا قدیم قول اسی کی تائید کرتا ہے۔

۳۔ غیر مکی اور مکی کے مابین فرق کیا جاتا ہے۔ غیر مکی کے لیے اسے واجب کہا جاتا ہے اور مکی پر غیر واجب۔ یہ امام احمدؒ کی روایت ہے۔ ابن قدامہ نے اسے اختیار کیا ہے اور شیخ الاسلام ابن تیمیہؒ نے اسے صحیح کہا ہے اور یہ بھی کہا ہے۔ "یہ طریقہ ہمارے جد امجد ابوالبرکات وغیرہ کا ہے۔" مزید یہ بھی کہا: اس پر امام احمدؒ کی نص ہے۔ انھوں نے یہ بات ایک سے زائد مرتبہ بیان کی ہے کہ اہل مکہ پر عمرہ واجب نہیں ہے جب کہ دوسروں پر واجب ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ فقہ حنبلی کی یہ محقق رائے ہے کہ عمرہ اہل مکہ پر تو نہیں البتہ دوسروں پر واجب ہے۔

وجوب عمرہ کے قائلین کے دلائل اور ان کا جائزہ:

جو اصحاب عمرہ کے وجوب کے قائل ہیں ان کے دلائل درج ذیل ہیں۔

(الف) اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

وَاَتِمُّوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلّٰهِ — اللہ کی خوشنودی کے لیے جب حج اور

(البقرہ: ۱۹۶) عمرہ کی نیت کرو تو اسے پورا کرو۔

ابن قدامہؒ فرماتے ہیں امر وجوب کا مقتضی ہے اور اس کا عطف حج پر ہے اور قاعدہ یہ ہے کہ معطوف اور معطوف علیہ یکساں ہوتے ہیں۔ حضرت ابن عباسؓ نے فرمایا کہ اللہ کی کتاب میں عمرہ کا ذکر حج کے ساتھ آیا ہے۔

اس آیت سے استدلال پر جرح کی گئی ہے "کہ قرآن نے اپنے بیان میں قِران (حج وعمرے کا ایک ساتھ تلبیہ) کو واجب نہیں قرار دیا ہے۔ حکم اتمام کا ہے اور اتمام آغاز کے بعد ہوتا ہے اور ہم یہی کہتے ہیں: اگرچہ ابتدا میں وہ سنت تھا۔ ابن حزمؒ نے اپنے اس قول کے ساتھ اس کا جواب دیا ہے" وَاَتِمُّوا الْحَجَّ وَالعُمرَۃَ لِلّٰہِ کا تقاضا وہ نہیں ہے جو انھوں نے بیان کیا ہے۔ وہ آیت تو باہر سے آنے والے کے لیے دونوں (حج وعمرہ) کی حفاظت کا تقاضا کرتی ہے" اور اگر ان کا کہنا درست ہو تو اس سے ان پر حجت قائم ہوگئی؛ اس لیے کہ جب اس میں داخل ہونے والے کو اس کے اتمام کا حکم دیا گیا تو وہ فرض ہوگیا جس کے ساتھ اس کو حکم دیا گیا۔

(ب) الصبی بن معبد سے روایت ہے کہتے ہیں: "میں حضرت عمرؓ کے پاس آیا اور عرض کیا: امیر المومنین! میں نے اسلام قبول کیا ہے اور میں نے اپنے اوپر حج اور عمرہ فرض پایا، لہٰذا میں نے ان دونوں کا احرام باندھ لیا" حضرت عمرؓ نے فرمایا: تجھے اپنے نبی کی سنت پر عمل کی توفیق ہوگئی۔

(ج) ابورزینؓ سے روایت ہے کہ وہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس آئے اور کہا: اے اللہ کے رسولؐ! میرے باپ بوڑھے آدمی ہیں، حج وعمرہ اور سفر نہیں کرسکتے حضورؐ نے فرمایا: تو اپنے باپ کی طرف سے حج وعمرہ کر۔ امام احمدؒ نے کہا ہے: "عمرہ کے وجوب کے بارے میں اس سے عمدہ اور صحیح تر میں کسی حدیث کو نہیں جانتا۔"

(د) حضرت عمرؓ بن خطاب سے مروی حدیث (جو حدیث جبرئیل کے نام سے مشہور ہے) اس میں ہے کہ حضرت جبرئیل کے سوال "اسلام کیا ہے" کے جواب میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: اسلام یہ ہے کہ تو گواہی دے کہ اللہ کے سوا کوئی الٰہ نہیں اور یہ کہ محمد صلی اللہ علیہ وسلم اللہ کے رسولؐ ہیں اور یہ کہ تو نماز قائم کرے، زکوٰۃ دے، حج اور عمرہ کرے، اور جنابت سے غسل کرے، وضو کو مکمل کرے اور رمضان کے

روزے رکھے۔ جبرئیل نے کہا: اگر میں ایسا کروں تو کیا میں مسلم ہوں؟ فرمایا: ہاں تو جبرئیل نے کہا: آپ نے سچ فرمایا۔"

بیہقی نے حدیث کے ان الفاظ سے عمرہ کے وجوب کا استدلال کیا ہے۔ امام نووی اس ذکر کے بعد لکھتے ہیں کہ: بیہقی نے کہا ہے کہ "اس کو مسلم نے اپنی صحیح میں روایت کیا اور متن نہیں بیان کیا۔" یہ بیہقی کا کلام ہے اور صحیح مسلم میں یہ روایت اس صورت میں نہیں اور نہ ہی اس میں عمرہ کا لفظ ہے اور جنابت سے غسل کے الفاظ بھی نہیں، البتہ اس حدیث میں وضو کا ذکر ہے۔ لیکن بیہقی کی اسناد صحیح مسلم میں موجود ہے۔ دارقطنی نے بھی بیہقی کے مثل الفاظ روایت کیے ہیں اور کہا ہے: یہ اسناد صحیح ثابت ہے۔ ابن الہمام فرماتے ہیں کہ "صاحب التنقیح" نے کہا ہے کہ حدیث کی تخریج صحیحین میں ہوئی ہے، لیکن ان میں یہ الفاظ نہیں ہیں اور اس میں یہ زیادتی شاذ یعنی نامناسب ہے اس سلسلے میں دوسری احادیث ہیں جن میں ضعف اور عدم ثبوت تسلیم نہیں کیا گیا ہے۔

(ح) حضرت ابن عمرؓ کے غلام نافع سے مروی ہے کہ انھوں نے حضرت عبداللہ بن عمرؓ کو یہ کہتے ہوئے سنا تھا: اللہ کی مخلوق میں سے کوئی ایک بھی ایسا نہیں ہے کہ اس پر حج اور عمرہ دونوں واجب نہ ہوں جس کو ان کی ادائیگی کی استطاعت ہو اور اس نے اس کے بعد کسی کا اضافہ کیا تو وہ نیکی اور تطوع یعنی نفل ہوگا۔

عمرہ کے عدمِ وجوب کے قائلین کے دلائل

(۱) حضرت جابرؓ سے مروی ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے عمرہ کے بارے میں پوچھا گیا کہ کیا وہ واجب ہے۔ آنحضور نے فرمایا: نہیں البتہ اگر تو عمرہ کرے تو وہ افضل ہے" اسے امام ترمذی نے کتاب الحج میں روایت کیا ہے اور کہا ہے کہ یہ حسن صحیح ہے۔

اس حدیث کے بارے میں کہا گیا ہے کہ یہ سنداً اور دلالۃً ضعیف ہے۔

سنداً اس کی ضعف کی وضاحت کرتے ہوئے نووی نے کہا ہے: دلیل ضعیف ہے، کیوں کہ اس کا مدار حجاج بن ارطاۃ پر ہے۔ یہ صرف اپنی ہی جہت سے معروف ہے اور ترمذی نے اس کی جہت سے اسے روایت کیا ہے اور حفاظِ حدیث کا اس پر اتفاق ہے کہ حجاج ضعیف اور مدلّس ہے۔ اس نے اپنی حدیث میں کہا ہے (عن محمد بن المنکدر) اور مدلس جب (عن) کے ساتھ روایت کرے تو بلا اختلاف اس سے

استدلال نہیں کیا جاتا، جیسا کہ اہل حدیث اور اصول کی کتابوں میں یہ مقرر کردہ معروف اصول ہے اور جمہور علماء نے حجاج کی تضعیف تدلیس کے علاوہ دوسرے اسباب سے بھی کی ہے۔ پھر یہ حدیث کیسے صحیح ہو سکتی ہے؟ حاصل یہ کہ حدیث ضعیف ہے"۔ اور جہاں تک ترمذی کے قول "یہ حدیث حسن صحیح ہے" کا تعلق ہے تو وہ غیر مقبول ہے۔ اس بارے میں ترمذی کے کلام سے دھوکا نہیں کھانا چاہیے۔ حفاظ اس پر متفق ہیں کہ یہ حدیث ضعیف ہے۔

الکمال بن الہمام نے اس بات کو تسلیم نہیں کیا اور اس بات کو ترجیح دی ہے کہ یہ حدیث حسن ہے اور متعدد طریقے اس کو صحیح کے درجے تک پہنچا دیتے ہیں۔

دلالۃً اس کے ضعف کی وجہ یہ ہے الحجاج بن ارطاۃ کی حدیث اگر صحیح بھی ہو تو تمام لوگوں پر عمرہ کا عدم وجوب لازم نہیں آتا۔ یہ احتمال ہے کہ "لیست واجبة" کے فقرے سے مراد یہ ہو کہ وہ سائل کے حق میں واجب نہ ہو، اس لیے کہ سائل کے اندر استطاعت نہیں تھی یا اس کو معلوم عمرے پر محمول کیا جائے۔ یہ وہ عمرہ ہے جسے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور صحابہؓ نے اس وقت ادا کیا تھا جب یہ حضرات حدیبیہ میں محصور ہو کر رہ گئے تھے، یا اس عمرے پر محمول کیا جائے گا جسے صحابہ کرامؓ نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی معیت میں ادا کیا تھا۔ کیوں کہ یہ عمرہ اس شخص پر واجب نہ تھا جس نے عمرہ ادا کیا تھا یا اس سے عمرے پر محمول کیا جائے جو ایک عمرہ سے زائد ہو۔

(۲) ابن ماجہ نے حضرت طلحہؓ سے روایت کی ہے کہ انھوں نے نبیؐ کو فرماتے ہوئے سنا کہ "حج جہاد ہے اور عمرہ نفل"

یہ حدیث سند کے لحاظ سے ضعیف ہے۔ کہا گیا ہے کہ اس کی سند میں عمرو بن قیس ہے جس پر کلام کیا گیا ہے۔ ابن الہمام نے کہا: "یہ اعتراض حدیث کو حسن کے درجے سے نہیں گراتا۔ اس لیے یہ حدیث مطلق حجیت کے درجے سے نہیں گرتی"

یہ حدیث ابو صالح ماہان الحنفی کی سند سے روایت کی گئی ہے۔ اس کے بارے میں ابن حزم نے کہا: "یہ ضعیف اور کوفی ہے" اور اس کی سند کے بارے میں کہا: کہ وہ "مرسل" ہے۔ ابن الہمام نے کہا: ماہان کی تضعیف صحیح نہیں ہے۔ ابن معین نے اسے ثقہ قرار دیا ہے، مشاہیر کی ایک جماعت نے اس سے روایت کیا ہے۔ مزید کہا: "ابن حزم کا قول ہے کہ یہ مرسل ہے۔ اس کی روایت معاویہ ابن

اسحاق نے ابوصالح ماہان الحنفی سے اور انھوں نے نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے کی ہے اور عبدالباقی اور ہامان کی تضعیف پر شیخ تقی الدین نے الامام میں اعتراض کیا ہے کہ: عبدالباقی بن قانع بڑے حفاظ میں سے ہیں اور باقی رواۃ ثقہ ہیں۔ علاوہ ازیں مرسل حدیث ہمارے نزدیک حجت ہے اور ہمارا کلام تو تنزل پر ہے یعنی اصل حیثیت سے نیچے اتر کر کیا جا رہا ہے۔ پھر کہا: تقریر کا حاصل یہ ہے کہ جب وجوب کے مقتضیات متعارض ہوں اور نقل ثابت نہ ہوتی ہو اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا اور آپ کے اصحاب کا مجرد فعل رہ جاتا ہو تو یہ بات سنت کو واجب کر دیتی ہے۔

غیر مکی پر وجوب کے قائلین کے دلائل

۱۔ ابوبکر بن ابی شیبہ نے روایت کیا کہ ہم سے عبیداللہ بن موسیٰ نے انھوں نے عثمان سے اور انھوں نے عطاء سے روایت کی ہے اہل مکہ پر عمرہ واجب نہیں۔ عمرہ تو وہ کرتا ہے جو بیت اللہ کی زیارت کرے تاکہ وہ بیت اللہ کا طواف کرے اور اہل مکہ جب چاہتے ہیں طواف کرتے ہیں۔

۲۔ ابوبکر بن ابی شیبہ نے کہا ہم سے ابن ادریس نے انھوں نے ابن جریج سے اور اس نے عطاء سے روایت کی کہ انھوں نے کہا کہ اہل مکہ پر کوئی عمرہ نہیں۔ حضرت ابن عباس نے فرمایا: "اے اہل مکہ تم پر کوئی عمرہ نہیں، تمہارا عمرہ طواف ہے" (الحدیث)

۳۔ ابوبکر بن ابی شیبہ نے روایت کیا ہے اور کہا کہ ہمیں خبر دی ہے یحییٰ بن آدم نے وہب سے اور انھوں نے ابن طاؤس سے اور انھوں نے اس کے والد سے کہ اہل مکہ پر کوئی عمرہ نہیں ہے۔

۴۔ ایک دلیل یہ بھی ہے کہ عمرہ کا رکن اور اس کا بڑا حصہ تو بیت اللہ کا طواف ہے اور اہل مکہ تو طواف کرتے ہی ہیں۔ اس لیے طواف ان کے لیے عمرہ کا قائم مقام ہے۔

قولِ مختار

فقہاء کے درج بالا اقوال سے واضح ہوتا ہے کہ:

۱۔ عمر بھر میں ایک مرتبہ عمرہ کہنے والوں کا قول ان کے استدلال کی قوت اور مخالفانہ دلائل کی کمزوری کی بنا پر زیادہ وزنی ہے۔

۲۔ اس سے مکی مستثنیٰ ہیں اور وہ تیسرے قول والے اصحاب کے مطابق ہے اور وہ

استدلال کی اس قوت کے مطابق ہے جو انھوں نے حضرت ابن عباسؓ اور عطاء سے روایت کیا ہے اور ان دونوں سے روایت ہی کافی ہے۔ حجۃ الاسلام ابن تیمیہ کہتے ہیں یہ حقیقت ہے کہ اگر اہل مکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے میں عمرہ کیا کرتے اور اس کا انھیں حکم دیا گیا ہوتا تو امام اہل مکہ، حضرت ابن عباس اور ان کے بعد عطاء بن ابی رباح سے چھپا نہ رہتا، جو کہ اپنے زمانے میں پوری امت سے زیادہ مناسک وغیرہ کے عالم تھے۔

۳۔ فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ ایک سے زائد عمرہ واجب نہیں ہے۔ بعضوں نے اسے مستحب شمار کیا ہے۔ شافعیہ کا قول ہے کہ وہ فرض کفایہ ہے اور یہ سب کچھ غیر مکی کے لیے ہے۔ اہل مکہ سے متعلق تیسرے قول والے اصحاب کے خلاف ہماری رائے کا حاصل یہ ہے کہ اہل مکہ پر عمرہ کا ہرگز کوئی وجوب نہیں ہے۔ اس مسئلہ پر الگ سے بھی گفتگو ہوگی۔

دوسرا مسئلہ: ایک ہی سال میں متعدد بار عمرہ کرنے کا استحباب

جمہور حنفی، شافعی اور حنبلی فقہاء ایک سال میں عمرہ کی تکرار کو مستحب کہتے ہیں۔

۱۔ ابن عابدین حنفی کہتے ہیں امام مالک کے برخلاف عمرہ کی کثرت میں کوئی کراہت نہیں ہے، بلکہ جمہور نے اسے مستحب کہا ہے۔

۲۔ نوویؒ شافعی نے کہا: "ایک ہی سال میں دو، تین یا اس سے زیادہ عمرہ کرنے میں کوئی کراہت نہیں ہے۔

۳۔ ابن قدامہ حنبلیؒ کہتے ہیں: "اس میں کوئی حرج نہیں کہ ایک شخص ایک ہی برس میں متعدد بار عمرہ کرے۔

دلائل اور جائزہ کا آراء

اس قول کے اصحاب کے دلائل درج ذیل ہیں۔

۱۔ صحیح حدیث سے ثابت ہے کہ حضرت عائشہؓ نے حجۃ الوداع کے سال عمرہ کے لیے احرام باندھا تھا، ان کو حیض آگیا تھا اور نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے انھیں حکم دیا کہ وہ حج کے لیے احرام باندھیں اور انھوں نے ایسا ہی کیا اور قارنہ ہوگئیں اور مقامات سے توقف کیا۔ جب طہور حاصل کرلیا، طواف اور سعی کی تو نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے ان سے

فرمایا: تمہارے حج اور عمرے کا احرام کھل گیا ہے۔ انھوں نے نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے درخواست کی کہ انھیں دوسرا عمرہ کرائیں تو آنحضرتؐ نے انھیں اجازت دے دی۔ انھوں نے تنعیم سے دوسرا عمرہ کیا۔ امام شافعیؒ نے کہا: رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کو ہدایت کی کہ وہ حج کا احرام باندھیں اور وہ قارنہ ہوگئیں اور ان کا عمرہ ذی الحجہ میں تھا۔ پھر حضرت عائشہؓ نے نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے ذی الحجہ میں ہی دوسرے عمرے کا سوال کر دیا۔ یہ دونوں عمرے ان کے ایک ہی مہینے میں ادا ہوئے۔ پھر نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے ایک مہینے میں دو عمروں کے بعد کس طرح کوئی اس کا انکار کر کے یہ گمان کر سکتا ہے کہ عمرہ سال میں صرف ایک مرتبہ ہوتا ہے؟ یا یہ کہ سال بھر میں ایک سے زائد عمرہ نہیں ہوتا۔ ابن قیمؒ نے اس حدیث کی فقہ ذکر کرتے ہوئے کہا ہے کہ اس روایت سے مناسک کے چند بڑے اصول نکالے جا سکتے ہیں۔ ان میں سے ایک یہ ہے کہ ایک سال بلکہ ایک مہینے میں دو عمرے جائز ہیں۔

۲۔ امام شافعیؒ نے حضرت انس بن مالکؓ کے ایک بیٹے سے روایت کی ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ: ہم مکہ میں انس بن مالکؓ کے ساتھ ہوتے، جب ان کے سر پر بال آجاتے تو وہ مکہ سے باہر نکل کر عمرہ کرتے۔

۳۔ امام شافعیؒ نے حضرت علیؓ سے روایت کی ہے کہ ہر مہینے میں ایک عمرہ ہے۔

۴۔ امام شافعیؒ نے ابن مسیبؒ سے روایت کی ہے کہ حضرت عائشہؓ نے ایک سال میں دو عمرے کیے۔ ایک مرتبہ ذوالحلیفہ سے اور دوسری مرتبہ الجحفہ سے۔

ایک دوسری روایت امام شافعیؒ نے قاسم بن محمدؒ سے کی ہے کہ ام المومنین حضرت عائشہؓ نے سال میں دو مرتبہ عمرہ کیا۔ قاسم کے شاگرد صدقہ نے ان سے سوال کیا کہ کیا کسی نے ان پر عیب لگایا (تنقید کی) انھوں نے کہا: سبحان اللہ! ام المومنین۔ صدقہ کہتے ہیں: یہ سن کر میں شرمندہ ہوگیا۔

۵۔ امام شافعیؒ نے نافعؒ سے روایت کی ہے کہ حضرت عبداللہ بن عمرؓ نے حضرت زبیرؓ کے عہدِ حکومت میں کئی سال تک ہر سال دو عمرے کیے۔

۶۔ بخاریؒ و مسلمؒ نے حضرت ابوہریرہؓ سے روایت کی ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: ایک عمرہ، دوسرے عمرے تک درمیانی عرصہ کے لیے کفارہ ہے۔

ان روایات سے استدلال کی بنیاد یہ ہے کہ آنحضورؐ نے دو عمروں کے مابین سال یا دو سال کے درمیان کوئی تفریق نہیں فرمائی۔ نوویؒ نے کہا: "لیکن اس کی دلیل واضح نہیں، اگرچہ بیہقی و دیگر اصحاب نے اس سے استدلال کیا ہے اور بیہقیؒ نے اس پر باب بھی باندھا ہے۔" پھر سابق استدلال کی وجہ کا ذکر کیا اور کہا: "یہ تعلیق ضعیف ہے۔"

۷۔ ان فقہاء نے عمرہ کا نماز پر قیاس کرتے ہوئے استدلال کیا ہے کہ یہ وہ عبادت ہے جس کا کوئی وقت متعین نہیں۔ لہٰذا سال بھر میں نماز کی طرح اس کے تکرار میں کوئی کراہت نہیں ہے۔

تیسرا مسئلہ: ایک سال میں متعدد عمروں کی کراہت

مالکیہ کا کہنا ہے کہ ایک سال میں متعدد عمرے کرنا مکروہ ہے۔ اور حسن بصریؒ ابن سیرینؒ اور ابراہیم النخعیؒ کی بھی یہی رائے ہے۔

دلائل وجائزہ:

اس قول کے اصحاب نے درج ذیل استدلال سے کام لیا ہے۔

۱۔ نبی صلی اللہ علیہ وسلم اور آپؐ کے صحابہؓ صرف ایک ہی عمرہ کیا کرتے تھے (رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے چاروں سفروں کے دوران چار سالوں میں چار عمرے کیے اور آنحضورؐ کا ایک عمرے پر ایک سفر میں دوسرے عمرے کا اضافہ منقول نہیں ہے اور آپؐ کے ہمراہ صحابہؓ نے بھی ایک سے زیادہ عمرے نہیں کیے سوائے حضرت عائشہؓ کے کہ انھوں نے حجۃ الوداع کے موقع پر ایک سے زائد عمرہ کیا تھا۔

ابن قیمؒ نے کہا ہے: نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے محفوظ طریقہ سے ثابت نہیں ہے کہ آپ نے ایک سال میں ایک سے زیادہ عمرہ نہ کیا ہو اور یہ بھی کہ سال میں دو عمرے نہ کیے ہوں بعض لوگوں کا گمان ہے کہ آپؐ نے ایک سال میں دو مرتبہ عمرہ کیا۔ اس دلیل کی بنیاد پر ابو داؤدؒ نے اپنی سنن میں حضرت عائشہؓ سے روایت کی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے دو عمرے کیے۔ ایک عمرہ ذی قعدہ میں اور دوسرا شوال میں اور اس سے متعلق کہا گیا ہے کہ "اس سے مراد اس مجموعے کا ذکر نہیں جو آنحضورؐ نے کیے، کیوں کہ حضرت انسؓ، حضرت عائشہؓ، ابن عباسؓ اور دیگر حضرات نے کہا ہے کہ آپ نے چار

عمرے کیے۔ اس سے یہ مراد لے لیا گیا: "آپؐ نے ایک سال میں دو عمرے کیے۔ ایک ذی قعدہ میں اور دوسرا شوال میں" اور یہ وہم و خیال ہے۔ اگر یہ محفوظ بھی ہو تو یہ واقعہ ہرگز نہیں ہوا۔ اس لیے کہ بلاشبہ آپؐ نے چار عمرے کیے، پہلا عمرہ ذی قعدہ میں تھا جو عمرۂ حدیبیہ ہے، پھر آپؐ نے آئندہ سال عمرہ نہیں کیا۔ پھر ذی قعدہ میں قضا کا عمرہ کیا۔ پھر مدینہ واپس آ گئے اور مکہ تشریف نہیں لے گئے۔ حتیٰ کہ آٹھویں سال رمضان میں مکہ کو فتح کیا اور اس سال عمرہ نہیں کیا۔ پھر آپ چھ شوال کو حنین کی طرف تشریف لے گئے اور اللہ تعالیٰ نے آپؐ کے دشمنوں کو شکست دی۔ پھر آپ نے مکہ کی طرف مراجعت فرمائی اور عمرے کا احرام باندھا اور وہ ذی قعدہ میں تھا، جیسا کہ حضرت انسؓ اور حضرت ابن عباسؓ نے کہا ہے معلوم ہوا آپؐ نے شوال میں عمرہ نہیں کیا، بلکہ شوال میں دشمن سے مقابلہ کیا اور اسی مہینے مکہ سے نکلے۔ جب آپؐ دشمن سے فارغ ہوئے تو ذی قعدہ کی ایک رات میں عمرہ ادا فرمایا اور اس سال دو عمرے جمع نہیں کیے، نہ پہلے نہ بعد میں، آپؐ کی حیاتِ طیبہ اور احوال سے واقفیت رکھنے والا کوئی شخص اس معاملے میں کسی شک و شبہ میں مبتلا نہیں ہو سکتا۔"

۲۔ ان فقہاء نے عمرے کو حج پر قیاس کیا۔ حج ایک سال میں صرف ایک مرتبہ ہے اور اسی طرح عمرہ بھی۔

اس کا جواب دو طرح سے دیا گیا ہے:

اول۔ حج کا ایک وقت مقرر ہے۔ ایک سال میں اس کی تکرار کا تصور نہیں کیا جا سکتا۔ جب کہ عمرے کا کوئی متعین وقت نہیں۔ نماز کی طرح اس کی تکرار کا تصور کیا جا سکتا ہے اور اس بارہ میں امام شافعیؒ کا قول ہے: "اگر عمرہ کرنا ہر مہینے درست ہے تو وہ حج کے مشابہ نہیں ہے۔ کیونکہ حج ایک معین مہینے میں ایک دن ہوتا ہے، اگر اسے اس مہینے اور اس دن نہ ادا کیا جائے تو وہ اگلے سال تک کے لیے فوت ہو جاتا ہے۔ لہٰذا عمرے کو اس پر قیاس کرنا جائز نہیں ہے کیوں کہ وہ تمام باتوں میں حج سے مختلف ہے۔"

دوم: آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد کہ ایک عمرہ دوسرے عمرے تک

درمیانی عرصہ کا کفارہ ہے اور حج مبرور کا بدلہ تو جنت ہی ہے"۔
یہ حدیث مطلق اور عمومی ہے۔ وہ حج و عمرہ کے مابین فرق کا تقاضا کرتی ہے، اگر عمرہ کا جواز سال میں صرف ایک مرتبہ ہوتا تو وہ حج کی مانند ہوتا اور کہا جاتا کہ حج سے حج تک۔

چوتھا مسئلہ: کثرتِ عمرہ کا اصول و اس کی پے در پے ادائیگی

عمرہ کے استحباب تکرار کے قائلین یعنی جمہور علما، نے عمرہ کی کثرت اور پے در پے اس کی ادائیگی کے حکم میں اختلاف کیا ہے۔ اس سلسلے میں دو اقوال ہیں۔
قول اول: شافعیہ کا قول ہے کہ دو، تین یا اس سے زیادہ عمروں میں کوئی کراہت نہیں ہے۔ خواہ وہ ایک سال میں ہوں یا ایک دن میں، بلکہ ان کی کثرت مستحب ہے اور یہ حنفیہ کا ظاہر مذہب ہے۔ انھوں نے اس کی کثرت کو مستحب قرار دیا ہے اور اس کی کوئی حد مقرر نہیں کی۔
قول ثانی: حنابلہ بھی عمرے کے تکرار کے مستحب ہونے کے قائل ہیں۔ البتہ انھوں نے کہا ہے کہ عمرے کی کثرت اور اسے پے در پے کرنا سلف کے ظاہر قول میں مستحب نہیں ہے، اور امام احمدؒ نے بھی اسی طرح کہا ہے: جب عمرہ کیا گیا تو ضروری ہے کہ حلق کیا جائے گا یا قصر، اور حلق دس دنوں میں ممکن ہوتا ہے، تو ظاہر ہے کہ دس دن سے کم دنوں میں عمرہ کرنا مستحب نہیں ہے"۔
یہی رائے شیخ الاسلام ابن تیمیہؒ اور محب الطبریؒ جیسے محققین کی بھی ہے۔
شیخ الاسلام ابن تیمیہؒ کہتے ہیں: عمرہ کی کثرت اور اسے ہر روز یا ہر دو دنوں میں پے در پے کرنا اس شخص کی مثال ہے جس کا گھر حرم یا میقات کے قریب ہو۔ جس کا مکہ سے دو دن کا فاصلہ ہو وہ مہینے میں پانچ عمرے کرے یا چھ یا اس سے کم و بیش۔ یا جو چاہے کہ مکہ سے ہر روز ایک عمرہ یا دو عمرے کرے تو ایسا سلف صالحین میں سے کسی نے نہیں کیا، بلکہ ان کا اس کی کراہت پر اتفاق ہے۔ اگر امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کے اصحاب میں سے فقہاء کے ایک گروہ نے اسے مستحب قرار دیا ہے تو اس کی اصلاً کوئی دلیل نہیں ہے، سوائے اس کے کہ اس طرح عمرہ ادا کرنا عبادات کے اندر تکثیر ہے، یا ان کا استدلال عمومی دلائل سے ہے جو عمرہ وغیرہ کی فضیلت میں وارد ہوئے ہیں۔

محب الطبریؒ کہتے ہیں کہ ہمارے زمانے میں بعض لوگ طواف پر عمرے کی فضیلت کے قائل ہیں اور سمجھتے ہیں کہ عمرے کے ساتھ مشغولیت، طواف میں مشغولیت اور اس کی تکرار سے افضل ہے اور وہ اپنا پورا زور اسی میں لگا دینا چاہتے ہیں حتی کہ ان میں سے کسی میں اتنی سکت اور توانائی نہیں رہتی کہ وہ طواف کر سکے، اور یہ واضح غلطی ہے اور اس کے غلط ہونے پر سب سے بڑی دلیل سلف صالحین کی جانب سے اس کی قولاً و فعلاً مخالفت ہے جب کہ اس کی تکرار اور کثرت نبی صلی اللہ علیہ وسلم صحابہ، تابعین، تبع تابعین کسی سے منقول نہیں ہے۔ اسی طرح حرم کے اندر رہنے والے صحابہ کرام اور تابعین عظام سے بھی عمرے کی کثرت منقول نہیں ہے۔ چہ جائے کہ ایک دن یا بعض دنوں میں اس کی ادائیگی کا معاملہ ہو۔

اور اس قول کو معاصرین میں سے فضیلۃ الشیخ محمد بن صالح العثیمین نے اختیار کیا ہے۔ وہ کہتے ہیں عمرے کی تکرار جیسا کہ جاہل کرتے ہیں، غلط ہے۔ اہل مکہ میں سے بعض لوگ دن کے اگلے پہر عمرہ کرتے ہیں اور پھر دن کے پچھلے پہر عمرہ کرتے ہیں، بلکہ میں نے ایک شخص کو دیکھا کہ آدھا سر منڈا ہوا اور باقی آدھا چھوڑا ہوا ہے جب کہ وہ سعی کر رہا تھا، میں نے اس سے پوچھا کہ تم نے ایسا کیوں کیا ہے؟ اس نے جواب دیا: کہ یہ آدھا سر میں نے کل کے عمرے میں حلق کیا ہے اور باقی آج کے عمرہ کے لیے ہے۔ یہ طریقہ غلط ہے۔ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فتح مکہ کے موقع پر مکہ میں نو دن قیام کیا، لیکن آپ عمرہ کے لیے نہیں نکلے۔ کیا نبی صلی اللہ علیہ وسلم اس مشروع امر سے ناواقف تھے؟ ہرگز نہیں، یا کیا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک افضل عمل کو ہلکا سمجھ کر ترک کر دیا تھا؟ حاشا وکلاّ، آپ تنعیم کے قریب ہونے کے باوجود عمرے کے لیے نہیں نکلے۔ لہٰذا عمرے کی تکرار کا عمل جو لوگوں میں پایا جاتا ہے، خلافِ سنت ہے۔

تکرار اور کثرتِ عمرہ میں قولِ مختار

اس مسئلہ میں اختلاف افضلیت سے متعلق ہے تو جس نے کہا کہ عمرہ کی تکرار وکثرت افضل ہے اس نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے عمومی قول اور بعض

صحابہ اور تابعین کے آثار کو پیش نظر رکھا اور جس نے کہا کہ افضل عدم تکرار و اکثار ہے اور تکرار و اکثار کو مکروہ سمجھا تو وہ بھی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور صحابہؓ کے اس عمل کی بنیاد پر جو تکرار و اکثار کے خلاف تھا۔ جہاں تک رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا تکرارِ عمرہ کی ترغیب دینے والا قول ہے، اس کا جواب یہ ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ایک سال میں عمرہ کی تکرار نہیں فرماتے تھے اور نہ ہی ایسی کوئی آپ سے روایت ہے کہ آپ نے کسی سال ایک سے زائد عمرہ کیا ہو۔ اس کی وجہ یہ بیان کی جاتی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا ترکِ تکرار بعض وجوہ سے ہے۔ ان میں سے ایک وجہ فرض کیے جانے کا خوف ہے، کیونکہ آپ کسی عمل کو ترک فرما دیتے باوجود یہ کہ وہ آپ کو پسند ہوتا، اس خوف سے کہ لوگ اسے اپنا لیں گے، اور صحابہؓ کا عدمِ فعل ترکِ افضل کی دلیل نہیں ہے۔

شاطبیؒ کہتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کسی عمل کو پسند کے باوجود اس کی فرضیت کے خوف سے اسے ترک کر دیتے تھے۔ انھوں نے کہا "صحابہ اس وقت ہی احتیاط کے ساتھ دین میں عمل کرتے جب اس کی اصل شریعت سے معلوم کر لیتے اور وہ قائدین تھے جن کی اقتدا کی جاتی ہے۔ وہ چیزوں کو چھوڑ دیتے، حالانکہ وہ مطلوب ہوتیں اور اس کا اظہار کرتے تاکہ واضح کریں کہ ان کا ترک ان کے کسی عیب کی وجہ سے نہیں ہے۔"

لیکن بعض صحابہؓ کا فعل جوان سے عمرے کی تکرار اور اس کی ترغیب میں قولاً یا فعلاً روایت کیا گیا ہے، اسے عبادت کی حفاظت پر محمول کیا گیا ہے، تاکہ وہ متروک ہو کر نہ رہ جائے اور افضل پر استطاعت کے باوجود لازم نہیں کہ مفضول میں مشغول نہ ہوا جائے، ورنہ ہر مفضول عبادت بالآخر متروک جائے گی اور لوگوں کا ایک ہی عبادت یا (درجے میں) اس کے برابر کی عبادت پر ہی عمل ہوگا۔ مفضول پر بھی عمل ہونا چاہیے، تاکہ سب لوگوں کے یا اکثریت کے اس کے ترک کر دینے کی صورت میں اس کی حفاظت کی جائے۔ افضل ہے وہ جس نے افضل کی مشغولیت اختیار کی اور غافلین میں ہوتے ہوئے اپنے آپ کو اللہ کا ذکر کرنے والوں کے لڑی میں پرو لیا۔ اسی مصلحت کی بنا پر پڑوس کی مسجد میں نماز کو (دور کی)

بڑی جماعت میں نماز پر فضیلت دی گئی ہے۔ یہ صحابہ کے مسلک کی تاویل ہے جس کا ہم نے صحابہؓ سے تکرارِ عمرہ کے بارے میں ذکر کیا ہے۔

جہاں تک حضرت عائشہؓ کا عمل ہے کہ انھوں نے ایک عمرے کے علاوہ دوسرے عمرے کا احرام مع حج کے باندھا اور دونوں عمرے ایک ہی مہینے میں کیے، اس کو تکرارِ عمرہ کی فضیلت کی دلیل نہیں بنایا جاسکتا۔ کیوں کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت عائشہؓ سے فرمایا تھا: "تیرا بیت اللہ کا طواف اور صفا اور مروہ کے مابین سعی تیرے لیے حج اور عمرہ کو کفایت کرتا ہے۔" اگر تکرارِ عمرہ مطلوب ہوتی تو آپؐ حضرت عائشہؓ کو اسے ترک کرنے کو نہ کہتے اور اس کے علاوہ پر اکتفا کرنے کا ارشاد نہ فرماتے۔ حضرت عائشہؓ کی طیبِ خاطر کے لیے آپؐ نے اس عمرے کی اجازت دے دی تھی۔ مسلم کی روایت میں ہے: "رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سہولت کو پسند فرماتے تھے۔ جب حضرت عائشہؓ کسی چیز کا ارادہ کرتیں تو آپؐ اس سلسلے میں ان کی بات مان لیتے۔ لہٰذا حضرت عائشہؓ کو آپ نے عبدالرحمٰن بن ابی بکرؓ کے ساتھ بھیجا، تاکہ تنعیم سے احرام باندھ لیں" لیکن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ایسے عمل کو اختیار نہ فرمانے والے تھے جس میں دین کا نقصان ہوتا۔ یہ اس کے جواز کی دلیل ہے۔ اگرچہ اس کا غیر (یعنی طواف) اس سے افضل ہی ہو۔

فقہاء کے اقوال سے جو بات مجھے بظاہر معلوم ہو رہی ہے وہ یہ کہ تکرار اور کثرتِ عمرہ کے درمیان فرق ہے جو حنابلہ کے قول سے ظاہر ہے جب انھوں نے حنفیوں اور شافعیوں کے ساتھ تکرار کے استحباب میں اور کثرت کی مخالفت میں اتفاق کیا ہے۔ ابن قدامہؒ کہتے ہیں: سال میں متعدد عمرے کرنے میں کوئی حرج نہیں ہے" اور دوسری جگہ کہا ہے: "لیکن عمرے میں کثرت اور ان میں موالاۃ (پے در پے کرنا) سلف کے ظاہری قول کی رو سے مستحب نہیں ہے" امام احمدؒ نے اسی طرح کہا ہے اور شاید انھوں نے اس سے مکہ سے دور کے آفاقی کے لیے تکرار کا استحباب مراد لیا ہو، جب کہ وہ اپنے ملک سے سفر کا آغاز کرتا ہے۔ وہ مطلوبہ عمرہ ہے، جس میں متابعت کی ترغیب دی گئی ہے۔

شیخ الاسلام ابن تیمیہؒ نے کہا ہے: "آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا قول" حج اور عمرہ میں

متابعت کرو" سے مراد مکہ سے عمرہ نہیں ہے۔ اگر ایسا ہوتا تو صحابہؓ آپ کے ارشاد کی تعمیل کرتے، خواہ وہ حکم وجوب کا ہوتا یا استحباب کا۔ صحابہؓ اور تابعین کے بارے میں یہ گمان نہیں کیا جاسکتا کہ انھوں نے آپؐ کی سنت کو اور اس چیز کو جس کی انھیں رغبت دلائی گئی ہو، سب نے ترک کر دیا ہو جس نے ایسا کیا اس نے نیا کام کیا اور جب وہ مکہ سے عمرہ نہیں کیا کرتے تھے تو جان لینا چاہیے کہ حدیث کا وہ مقصود ہی نہیں ہے، بلکہ اس سے مراد وہ عمرہ ہے جسے وہ جانتے تھے اور ادا کرتے تھے اور وہ باہر سے آنے والے کا عمرہ ہے۔

شیخ الاسلامؒ نے دوسری جگہ کہا ہے کہ "یہ احادیث واضح کرتی ہیں کہ آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اس عمرے کا ارادہ فرمایا جس کو مخاطبین جانتے تھے، اور وہ تھا کسی شخص کا عمرہ کرنے کے لیے (باہر سے) آنا اور اگر کوئی مکی عمرہ کرنے کے لیے حِل سے عمرہ کرے تو یہ ایسا امر ہے جسے صحابہؓ نہ جانتے تھے اور نہ کرتے تھے اور نہ اس کا حکم دیتے تھے، تو حدیث سے یہ کیسے مراد ہو سکتا ہے؟"

ایک اور مقام پر انھوں نے لکھا ہے کہ "شرعی عمرہ جات کی کثرت اس طرح ہے جیسے کوئی اپنے گھر سے قریب کی جگہ سے روانہ ہو اور میقات سے عمرے کا احرام باندھے جیسا کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم اور صحابہؓ کیا کرتے تھے۔ تو یہ عمرہ ان کے ہاں معروف تھا۔" اس کی بنیاد پر میں سمجھتا ہوں کہ جس کا قول ہے کہ غیر مکی کے لیے عمرہ کی تکرار مستحب ہے وہ قول قوی ہے، اس معنی میں کہ وہ ہر عمرہ کے لیے علیحدہ مستقل سفر کرتا ہے اور اپنے اہل وعیال کے پاس سے اس کے لیے احرام باندھتا ہے۔ لیکن اس میں کثرت یہ ہے کہ وہ عمرہ کے لیے مکہ آئے اور پھر حل سے اس کی تکرار کرے تو یہ نبیؐ اور آپؐ کے صحابہ کے فعل کے خلاف ہے اگر کسی صحابی سے مروی ہو کہ اس نے ایسا کیا تو میں نے اس کی توجیہ بیان کر دی ہے اور میں اس نتیجہ پر پہنچا ہوں جس پر محب الطبریؒ اپنے اس قول میں پہنچے ہیں: "باوجود اس کے کہ ہم عمرہ کی تکرار کا دعویٰ نہیں کرتے بلکہ کہتے ہیں کہ وہ بڑی فضیلت اور بڑی قدر وقیمت والی عبادت ہے، لیکن طواف کی تکرار میں مشغولیت اس کی مدت کے برابر عمرہ میں مشغولیت سے افضل ہے"

پانچواں مسئلہ: مکی عمرہ

امام احمدؒ نے عمرہ کے سلسلہ میں مکی اور غیر مکی کے درمیان فرق کیا ہے۔ انھوں نے غیر مکی کے لیے اسے واجب قرار دیا ہے لیکن جہاں تک مکی کا تعلق ہے اس کے لیے اصلاً کوئی عمرہ نہیں، کیوں کہ عمرہ کی جگہ بیت اللہ کا طواف اس کے لیے کافی ہے۔ بلکہ ہم نے اس بحث کے مقدمہ میں شیخ الاسلام ابن تیمیہؒ کی رائے کی طرف اشارہ کیا تھا کہ بیت اللہ کا طواف ترک کر کے عمرہ کرنا بدعت ہے، کیوں کہ سلف نے ایسا نہیں کیا۔ اس سلسلہ میں بحث کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ یہ بحث اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ طواف افضل ہے اور اس پر دلیل ہے کہ مکہ سے عمرہ کرنا اور طواف کا ترک کرنا مستحب نہیں ہے لیکن طواف بغیر عمرہ کے مستحب ہے۔ بلکہ اس وقت عمرہ بدعت ہے، ایسا سلف نے کیا اور نہ کتاب وسنت ہی میں اس کی ہدایت کی گئی ہے اور نہ اس کے استحباب ہی پر کوئی شرعی دلیل موجود ہے۔ لہٰذا ایسا کرنا باتفاق علماء مکروہ بدعت ہے۔" شافعیہ مسلک کے محقق محب الطبریؒ نے اس رائے سے اتفاق کیا ہے اور کہا ہے کہ بیت اللہ کے طواف کی کثرت عمرہ سے افضل ہے۔ لیکن انھوں نے اس فعل کو بدعت نہیں کہا جس طرح کہ حجۃ الاسلام ابن تیمیہؒ نے کہا ہے بلکہ اسے مکروہ بھی نہیں کہا۔ ان کا قول ہے: "باوجود اس کے کہ ہم اس کی تکرار کی کراہت کا دعویٰ نہیں کرتے بلکہ کہتے ہیں کہ وہ بہت فضیلت والی اور بڑی قدر وقیمت والی عبادت ہے، لیکن اس کی مدت کے برابر طواف کی تکرار میں مشغولیت افضل ہے۔ واللہ اعلم۔"

عمرہ کی عدم مشروعیت پر شیخ الاسلامؒ کے دلائل درج ذیل ہیں۔

عمرہ کا احرام باندھنے کے لیے حرم چھوڑ کر حِل کی طرف نکلنا عہدِ رسول صلی اللہ علیہ وسلم میں کبھی کسی نے نہیں کیا، سوائے ام المومنین عائشہؓ کے حجۃ الوداع میں باوجود یہ کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے انھیں ایسی ہدایت نہ دی تھی، بلکہ حضرت عائشہؓ کی وہاں سے واپسی پر اجازت دے دی۔ لیکن جن صحابہؓ نے آپؐ کے ساتھ حجۃ الوداع کیا ان میں سے اول سے لے کر آخر تک، حج سے پہلے اور نہ بعد میں عمرہ کے لیے تنعیم، حدیبیہ جعرانہ یا اور کہیں نہیں نکلے۔ اسی طرح سے اہلِ مکہ میں سے بھی کوئی عمرہ کے احرام

کے لیے مکہ سے نہیں نکلا، اور نہ ہی وہ صحابہؓ نکلے جو فتح مکہ کے وقت سے ماہِ رمضان ۸ھ تک مکہ میں مقیم تھے، حتیٰ کہ وہ سال پورا ہو گیا۔ ان میں سے کسی نے مکہ سے عمرہ نہیں کیا اور ان میں سے کوئی حِلّ کی طرف نہیں نکلا کہ وہاں سے احرام باندھے۔

نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے مکہ میں رہتے ہوئے حدیبیہ سے عمرہ کیا اور نہ ہی جعرانہ اور نہ کسی دوسری میقات سے بلکہ چار عمرے کیے: تین منفرد طور پر اور ایک اپنے حج کے ساتھ اور سارے عمرے مکہ کی طرف باہر سے آتے ہوئے کیے، نہ کہ مکہ سے حِلّ کی طرف نکل کر۔ جس نے یہ سمجھا کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے مکہ سے حدیبیہ یا جعرانہ سے عمرہ کیا اس نے بڑی فاش غلطی کی۔ یہ بات کوئی نہیں کہہ سکتا سوائے اس شخص کے جو نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی سنت اور آپ کی سیرت سے بے خبر ہو۔ اگر بڑے علماء میں سے کسی گروہ نے اس کے ساتھ مکہ سے عمرہ پر دلیل لی بھی ہے تو واضح ہو چکا ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم اور آپ کے صحابہ میں سے کسی نے بھی اپنی زندگی میں مکہ سے، فتح مکہ اور اس کے دارالاسلام ہو جانے کے بعد، سوائے حضرت عائشہؓ کے، عمرہ نہیں کیا۔

۲۔ مسلمان نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی بعثت سے لے کر آپ کی وفات تک، جب مکہ میں ہوتے، مکہ سے عمرہ نہ کرتے تھے بلکہ طواف کرتے اور ہر سال حج کرتے اور بغیر عمرہ کے ہر وقت طواف کرتے اور یہ بات بالکل بدیہی ہے کہ مکہ والوں کے لیے شریعت کا منشا صرف طواف ہے اور یہ کہ ان کے لیے یہی افضل ہے، بجائے اس کے کہ وہ عمرہ کے لیے نکلیں اور یہ ممکن نہیں کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم اور آپؐ کے عہد میں تمام صحابہؓ نے افضل کو ترک کر کے مفضول پر مداومت کرنے پر اتفاق کر لیا ہو، اور ان میں سے کسی نے افضل پر عمل نہ کیا ہو اور نہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کی ترغیب دی ہو۔ اہلِ ایمان میں سے کوئی بھی ایسی بات نہیں کہہ سکتا۔

۳۔ جامعینِ حدیث اور اصحابِ سنن نے جب بھی ارادہ کیا کہ وہ سنت کے ساتھ مکہ سے عمرہ کا ذکر کریں تو ان کے پاس ماسوائے حضرت عائشہؓ کے مسئلہ کے اور کوئی دلیل نہیں تھی اور یہ بات معلوم ہے کہ اس سے کم تر جو دلیل ہے اسے نقل کرنے پر لوگوں نے بڑی ہمت اور بڑے جذبہ کا ثبوت دیا ہے۔ اگر نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے میں اہلِ مکہ سارے یا بعض حرم سے حِلّ کی طرف نکلا کرتے کہ وہاں سے عمرہ کریں تو اس کی روایت کی

جاتی جیسا کہ ان کا حج کے لیے عرفات کی طرف نکلنا مروی ہے۔

۴۔ عمرہ طوافِ بیت اللہ اور صفا و مروہ کے درمیان سعی کا جامع ہے اور وہ خود حرم سے متعلق ہے اور حرم میں دائماً ہے۔ صفا و مروہ کے مابین سعی عمرہ کے تابع ہے لہٰذا وہ طوافِ بیت اللہ کے بعد ہی کیا جاتا ہے اور اس کی تکرار نہیں ہوتی، نہ حج میں اور نہ عمرہ میں اور عمرہ سے بڑا مقصود تو طوافِ بیت اللہ ہے اور اہلِ مکہ کے لیے حرم سے نکلے بغیر وہ ممکن ہے، لہٰذا انھیں وہاں سے نکلنے کی کوئی ضرورت نہیں۔

۵۔ مکہ میں آنے والے کا مقصد طواف اور اعتکاف ہے اور اہلِ مکہ کو یہ سہولت فطری طور پر حاصل ہے۔ پس جسے وسیلہ کے بغیر مقصد تک رسائی ممکن ہو اسے مقصود کو چھوڑ کر وسیلہ کے ساتھ مشغول ہونے کا حکم نہیں دیا جاتا۔ کیوں کہ یہ معلوم ہے کہ چلنے والے کا بیت اللہ کے گرد طواف کے لیے چلنا مطلوبہ عبادت ہے اور حل سے چل کر آنا، اس کی طرف وسیلہ اور راستہ ہے، تو جس نے اس مقصود عبادت میں چلنا ترک کیا اور وسیلے میں مشغول ہو گیا تو وہ گمراہ اور حقیقتِ دین سے غافل ہے۔ وہ شخص بڑا شریر اور جاہل ہے جو مسجد کے قریب رہتا ہو اور اس کے لیے جمعہ کے دن مسجد میں سویرے پہنچنا ممکن اور اس میں نماز پڑھنا آسان ہو، وہ دور کے کسی مقام کی مسجد کا ارادہ کرلے اور قریبی مسجد میں نماز مقصودہ سے جو اس کے لیے ممکن تھی، اپنے آپ کو محروم کرلے۔

۶۔ اعتمار کا لفظ باب "افتعال" سے ہے، اس کا مادہ عَمَرَ یَعْمُرُ ہے، اور اس کا اسم "العمرۃ" ہے اللہ تعالیٰ نے فرمایا فَمَنْ حَجَّ الْبَيْتَ أَوِ اعْتَمَرَ (البقرہ:۱۵۸) اور فرمایا أَجَعَلْتُمْ سِقَايَةَ الْحَاجِّ وَعِمَارَةَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ (التوبۃ: ۱۹) اور مساجد کی آبادی سے مراد ان میں عبادت ہے، اسی کے لیے ان کی تعمیر ہوتی ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا إِنَّمَا يَعْمُرُ مَسَاجِدَ اللَّهِ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَأَقَامَ الصَّلَاةَ وَآتَى الزَّكَاةَ وَلَمْ يَخْشَ إِلَّا اللَّهَ (التوبہ: ۱۸) اور بیت اللہ کا مقیم زیارت کے لیے آنے والے کی نسبت عمارۃ (آباد کرنے) کا زیادہ حق دار ہے۔ اس لیے کہا جاتا ہے کہ عمرہ زیارۃ ہے۔ اس لیے کہ عمرہ کرنے والے کے لیے لازم ہے کہ وہ حل سے داخل ہو اور وہ زیارت ہے، لیکن پہلے کو عمارۃ کہتے ہیں

اور لفظ عمارۃ عمرہ کے لفظ سے احسن ہے اور لفظ میں زیادتی معنی میں زیادتی کے لیے ہوتی ہے اور جب معاملہ ایسا ہے تو مقیم اس میں طواف کرنے والا ہوتا ہے اور عبادت کے ساتھ اسے آباد کرتا ہے، تو گویا ایسے شخص نے وہ عمل کر لیا جو عمرہ کرنے والے کے مفہوم سے زیادہ مکمل ہے اور اس نے عمرہ سے مقصود عبادت بھی ادا کر لی۔ اس لیے اس کے حق میں اسے ترک کرنا مستحب نہیں ہوگا۔ وہ اس طرح کہ وہ مسجد کو آباد کرنے کے عمل سے باہر نکل آئے، تاکہ بعد میں مسجد کا آباد کرنے والا بن جائے۔ اس لیے یہ طریقہ اعلیٰ چیز کو ترک کر کے ادنیٰ کو حاصل کرنے کے مترادف ہے۔

۷۔ سعید بن منصورؒ نے اپنی سنن میں طاؤسؒ سے روایت کی ہے اور طاؤسؒ حضرت ابن عباسؓ کے جلیل القدر اصحاب میں سے ہیں۔ ان کے قول کے مطابق: "وہ لوگ جو تنعیم سے عمرہ کرتے ہیں، میں نہیں جانتا کہ انھیں اجر ملے گا یا عذاب؟ ان سے پوچھا گیا: انھیں عذاب کیوں دیا جائے گا؟ جواب دیا: کہ وہ بیت اللہ کا طواف چھوڑتے ہیں اور چار میل باہر نکل کر پھر وہاں سے آتے ہیں، اتنی دیر میں دو سو مرتبہ طواف ہو جاتا اور بیت اللہ کا طواف کسی دوسری چیز کی طرف چل کر جانے سے افضل ہے۔

شیخ الاسلام ابن تیمیہؒ نے کہا ہے: کہ ابو طالب نے طاؤسؒ کا یہ قول امام احمدؒ کو سنایا تو امام احمدؒ نے اس کی توثیق کر دی۔

۸۔ حضرت عائشہؓ سے مروی ہے کہ انھوں نے کہا "تین دن کے روزے یا دس مسکینوں کو صدقہ مجھے زیادہ پسند ہے اس عمرے سے جو میں نے تنعیم سے کیا۔"

۹۔ عبدالرزاق نے اپنی مصنف میں روایت کی ہے: کہ مجھے اس شخص نے خبر دی جس نے عطاء کو یہ کہتے ہوئے سنا تھا کہ ایک ہفتے کا طواف تیرے لیے مدینہ کا سفر کرنے سے بہتر ہے۔ اس نے کہا کہ میں جدہ سے آجاؤں، عطاء نے جواب دیا کہ نہیں تمھیں صرف طواف کا حکم دیا گیا ہے۔" پھر میں نے کہا، کیا میں شجرہ کی طرف نکل جاؤں اور وہاں سے عمرہ کروں؟" کہا کہ "نہیں"۔

۱۰۔ ابوبکر بن ابی شیبہؒ نے اپنی مصنف میں روایت کی ہے کہ ہمیں وکیع نے سفیان سے اور انھوں نے اسلم منکری سے روایت کی ہے کہ اس نے کہا کہ "میں نے عطاء سے پوچھا: میں مدینہ کی طرف نکل کر نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی میقات سے عمرہ

کے لیے احرام باندھوں، تو کیا یہ میرے لیے بہتر ہے ؟ انھوں نے کہا: تیرا بیت اللہ کا طواف میرے نزدیک مدینہ کے سفر سے زیادہ پسندیدہ ہے؟

مکی عمرہ کو اختیار کرنے والا

چاروں مذاہب کے فقہاء اس پر متفق ہیں کہ فی الجملہ مکہ سے عمرہ مشروع ہے۔ شیخ الاسلام ابن تیمیہؒ نے کہا: "اس میں کوئی نزاع نہیں اور اس کے جواز پر ائمہ متفق ہیں، بلکہ فقہاء نے کہا ہے مکی کے لیے میقات حل ہے۔ ہدایہ میں آیا ہے: "جو مکہ میں ہو حج میں اس کی میقات حرم ہے اور عمرہ میں حل۔"

الکافی نے اہل مدینہ کی فقہ میں لکھا ہے: "مکہ کا رہنے والا حج کا احرام مکہ سے باندھے اور عمرہ کے لیے جس حل سے چاہے احرام باندھے۔"

المہذّب میں آیا ہے: "جو اہل مکہ میں سے ہو اور اس کا ارادہ حج کا ہو تو اس کی میقات مکہ ہے اور اگر وہ عمرہ کا ارادہ کرے تو اس کی میقات قریبی حل ہے۔"

الاقناع اور اس کی شرح میں آیا ہے: "اہل مکہ اور جو بھی حرم (منیٰ اور مزدلفہ) میں ہو تو جب وہ عمرہ کا ارادہ کرے تو حل سے کرے گا۔"

المحلّٰی میں آیا ہے: "جو شخص مکہ میں ہو اور اس نے حج کا ارادہ کیا تو اس کی میقات مکہ کی منزلیں ہیں اور اگر عمرہ کا ارادہ کرے تو حل کی طرف نکلے اور وہاں سے احرام باندھے۔"

اور روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اہل مکہ کے لیے تنعیم کو حد مقرر کیا، ابوبکر بن ابی شیبہ نے ابن سیرین سے روایت کیا ہے کہ: لوگوں کے لیے حدیں پانچ ہیں۔ اہل مدینہ کے لیے ذوالحلیفہ اور اہل مکہ کے لیے تنعیم (الحدیث)

یہ روایت اگرچہ مرسل ہے تاہم اس کی سند صحیح ہے۔ اس کے تمام رواۃ ثقہ اور قابل اعتماد ہیں جیسا کہ ابن حجر نے ذکر کیا ہے۔

ابن عبدالبر نے کہا ہے: "سعید بن المسیبؒ، محمد بن سیرینؒ اور ابراہیم النخعیؒ کی مرسل روایات ان کے ہاں صحیح ہیں اور ابن عباسؓ سے بھی روایت ہے کہ انھوں نے کہا اے اہل مکہ تم اگر عمرہ نہ کرو تو تمہارا کوئی نقصان نہیں، اگر تم ایسا کرنا ہی چاہو تو اپنے اور حرم کے مابین بطنِ وادی کو حائل کر لو۔

(۶۵)

اوراس اجماع کے ساتھ مجھے عدم مشروعیت کا یقین کرنے کی استطاعت نہیں ہے، چہ جائیکہ مکہ سے عمرہ کرنے والے کے لیے بدعت یا اس کی گمراہی یا اس کی جہالت تسلیم کروں، جب کہ اس کا فعل چار مذاہب سنت میں سے ایک یا اس سے زیادہ کے موافق ہے۔ ان چاروں مذاہب کے ائمہ بلکہ ان کے اصحاب، سنت اور لغت دونوں میں امام ہیں اور وہ نصوص کے تقاضوں اور ان کے دلائل کو سب سے زیادہ جاننے والے تھے۔ لہٰذا ان کا باطل، بدعت اور گمراہی پر اتفاق ناممکن ہے۔ لیکن عمرے اور بیت اللہ کے طواف کی کثرت کے مابین تقابلی فضیلت پر غور باقی رہ جاتا ہے اور وہ (طواف) شیخ الاسلام ابن تیمیہؒ اور شافعیہ میں سے المحب الطبریؒ کے انتخاب کے مطابق افضل ہے، یہ میری نظر میں قوی قول ہے، جب کہ نبی اور صحابہؓ کی طرف سے عمرہ کی تکرار وارد نہیں ہے اور ان سے مکہ کی اقامت کے دوران طواف کی تکرار ثابت ہے۔ انھوں نے مزید کہا ہے کہ وہ طواف کرنے والے جو مناسک کی ادائیگی کے لیے باہر سے آئے ہیں، ان طواف کرنے والوں سے زیادہ حق دار ہیں جو نفلی طور پر طواف کرنے والے ہیں۔ لہٰذا انسان کے لیے مناسب ہے کہ جب وہ مطاف کو بھرا ہوا دیکھے تو لوگوں کے لیے رکاوٹ نہ بنے اور وہ نماز اور قراءت میں مصروف ہو جائے۔ یہ اس کے لیے بہتر ہے، کیونکہ شریعت جذبات پر مبنی نہیں۔ جب نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے طواف نہیں کیا، باوجود یہ کہ وہ آپ کے لیے آسان تھا تو معلوم ہوا کہ حج کے زمانے میں مناسب نہیں کہ مکہ کا کوئی شخص ان لوگوں کے لیے رکاوٹ بنے جو مناسک کی ادائیگی کے لیے باہر سے آئے ہوئے ہیں۔ پھر جب اسے گنجائش ملے تو طواف کرلے، کیوں کہ طواف بلاشبہ افضل اعمال میں سے ہے۔

چھٹا مسئلہ: کسی دیگر شخص کو ثواب پہنچانے کے ارادہ سے عمرہ کی تکرار اور کثرت

بہت سے مسلمان، خصوصاً وہ جو حرمین شریفین میں باہر کے علاقوں سے فریضۂ حج یا عمرہ کی ادائیگی کے لیے آتے ہیں، وہ بیت اللہ شریف کے قرب اور اس کے ساتھ اپنی موجودگی کو غنیمت شمار کرتے ہیں اور جب مناسک کی ادائیگی سے فارغ ہوتے ہیں تو حل کی

طرف چلنا شروع ہوجاتے ہیں اور عمرہ کی صورت میں اس کا ثواب اپنے اقارب کو پہنچانے کے ارادے سے حرم میں داخل ہوتے ہیں، ایک دفعہ اپنی والدہ کے لیے، دوسری دفعہ اپنے والد کے لیے، تیسری دفعہ اپنے بھائی کے لیے، علیٰ ہذا القیاس، یہ عمل تین وجوہ سے قابلِ اعتراض ہے۔

اول: ہم نے سابقہ مسئلہ میں واضح کیا ہے کہ مکی عمرہ اگرچہ مباح ہے تاہم غیر مستحب ہے۔ اس کی دلیل یہ ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور صحابہ کرامؓ اور ان کے تابعین حل کی طرف نہیں گئے کہ عمرہ کے ارادے سے داخل ہوں اور جس نے ایسا کیا اس نے اس کی تاویل کی ہے۔ ہم نے یہ بھی ثابت کیا ہے کہ بیت اللہ کا طواف مکی عمرہ سے اپنی شرط کے ساتھ افضل ہے۔ یہ اس شخص کی نسبت سے ہے جو اپنی ذات کے لیے عمرہ کرے اور یہی حال اس شخص کا ہے جو عمرہ کرکے اس کا ثواب اپنے اقربا میں سے کسی کو پہنچائے کیوں کہ اس کا مکہ سے حل کی طرف نکلنا، تاکہ وہ عمرہ کے لیے داخل ہو، غیر مشروع ہے۔ اگرچہ وہ کسی دوسرے کے لیے ہو، اس لیے کہ عمرہ کرنے والا شخص وہ خود ہے، نہ کہ اس کی ماں یا باپ اور اہم چیز تو فعل ہے اور فعل تو شخصِ واحد سے ہی واقع ہوتا ہے۔ لہٰذا پہلا، دوسرا اور تیسرا عمرہ ایک ہی شخص کی طرف سے ہے۔

دوم: فقہاء کی رائیں بدنی اعمال کا ثواب پہنچانے کے سلسلے میں مختلف ہیں۔ جب کہ عمل زندہ کا ہو اور اس کا ثواب مردہ کے لیے ہو، ان میں سے دو رائیں ایک دوسرے سے بالکل مختلف ہیں اور ایک وسط ہے۔

حنفیہ اور حنابلہ کے نزدیک میّت کی طرف سے زندہ کی نیابت جملہ بدنی اعمال میں جائز ہے جب عمل زندہ کا ہو اور وہ اس کا ثواب میّت کو پہنچانے کی نیت کرے تو وہ اس کو نفع دیتا ہے۔

اس کے برعکس مالکیہ اور بعض حنفیہ کی رائے ہے کہ جملہ اعمالِ بدنیہ میں کوئی نیابت نہیں، اس لیے انھوں نے کہا کہ جب عمل زندہ کا ہو اور اس کا ثواب مردہ کو پہنچایا جائے تو وہ اس کو کوئی فائدہ نہیں دیتا۔ شافعیہ کی رائے درمیانی ہے۔ انھوں نے کہا نیابت اس میں جائز ہے جس میں شارع علیہ السلام سے نص وارد

وارد ہوئی ہے اور وہ امام شافعیؒ کے نزدیک فقط حج کے بارے میں صحیح ہے اور ان کے شاگردوں نے روزوں کو بھی صحیح کیا ہے، کیوں کہ اس کے بارے میں بھی صحیح حدیث وارد ہے۔ شاگردوں نے اس قول کی نسبت امام شافعیؒ کی طرف کی ہے، اس لیے کہ انھوں نے اس قول کو حدیث کی صحت پر معلق کیا ہے۔

ہر فریق نے اپنے مسلک کی بنیاد پر نقلی اور نظری دلائل کے ساتھ استدلال کیا ہے، یہ موقع اس کی تفصیل کا نہیں ہے میں سمجھتا ہوں کہ اس کو اس حد تک محدود رکھنا چاہیے جس حد تک شارع علیہ السلام کی طرف سے صحیح نص وارد ہوئی ہے اور وہ ہے میت پر واجب روزہ اور حج کی قضا اور اس کی ذمہ داری سے اس کی برات اور اس پر عمل کا ثواب میت تک پہنچانا اللہ کے ہاتھ میں ہے، جب کہ اس کی بنیاد قبولیت پر ہے، لیکن بقیہ اعمال کے بارے میں کوئی نص نہیں ہے اور عدم ایصالِ ثواب کہنے والوں کی بنیاد اللہ کا وہ قول ہے وَاَنْ لَّيْسَ لِلْاِنْسَانِ اِلَّا مَا سَعٰى (النجم:۳۹) ہم نے اس مسئلے میں اتنی ہی وسعت اختیار کی ہے جتنی ہمارے سلفِ صالحین نے خیر القرون میں اختیار کی تھی۔

شیخ الاسلام ابن تیمیہؒ نے کہا ہے: "عمل جو خیر القرون میں مسلمانوں کے درمیان معروف تھا وہ یہ کہ وہ لوگ، شرعی طریقوں سے مختلف انواع میں اللہ تعالیٰ کی عبادت کرتے تھے، نماز اور روزے میں، قراءت اور اذکار میں، فرض میں بھی، نفل میں بھی اور وہ زندہ لوگوں کے علاوہ فوت شدہ اہلِ ایمان کے لیے بھی ان کی نمازِ جنازہ میں اور قبروں کی زیارت وغیرہ کے موقعوں پر دعا کرتے تھے، جیسا کہ اللہ نے حکم دیا ہے۔ سلف کی ایک جماعت سے روایت ہے کہ تمام مقبول دعاؤں کے خاتمے پر انسان اپنے لیے اپنے والدین، اپنے اساتذہ، بزرگوں اور ان کے علاوہ مومن مردوں اور عورتوں کے لیے دعا کرے۔ اس انداز سے دعا کرنا مشروع ہے۔ قیام لیل اور قبولیتِ دعا کے مواقع پر ان کے لیے اس طرح دعا کی جائے"۔ مزید فرماتے ہیں "سلف کی یہ عادت نہیں تھی کہ جب وہ نفلی نماز پڑھتے، روزے رکھتے، حج کرتے اور قرآن پڑھتے تو اس کا ثواب تمام فوت شدہ مسلمانوں یا مخصوص فوت شدہ مسلمانوں کو پہنچاتے ہوں، بلکہ ان کی عادت وہ تھی جس کا ذکر ہم کر چکے ہیں اور لوگوں کے لیے

مناسب نہیں ہے کہ وہ سلف کے طریقے سے ہٹیں کیوں کہ وہ افضل و اکمل ہے۔"

موجودہ دور کے ممتاز سلفی عالم الشیخ بن عثیمین نے کہا ہے: "ہم اپنے بھائیوں کو ایک سفر میں ایک عمرے کی نصیحت کرتے ہیں اور تکرار سے منع کرتے ہیں، ہم کہتے ہیں کہ ہر عمرے کے لیے ایک سفر ہے، یا دوسرے لفظوں میں ایک سفر میں ایک ہی عمرہ ہے اور یہی سلف سے معروف ہے اور وہ راستہ بہترین ہے جس پر چل کر سلف صالحین کی پیروی جائے۔"

اگر کوئی شخص یہ کہے کہ "میرا ارادہ ہے کہ پہلا عمرہ میں اپنے لیے اور دوسرا اپنے ماں باپ کے لیے کروں تو اس سلسلے میں کیا حکم ہے؟"

اس کا جواب یہ ہے کہ جہاں تک تیرا اپنے ماں باپ کے لیے عمرے کا تعلق ہے، تو عمرہ کرنے والا تو تو ہی ہے، نہ کہ تیرے ماں باپ اور اہمیت تو فعل کی ہے اور فعل شخص واحد انجام دے رہا ہے۔ لہٰذا پہلا عمرہ بھی تیرے لیے ہے اور دوسرا عمرہ بھی۔"

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اللہ کی مخلوق میں سب سے زیادہ مخلوق کے خیرخواہ ہیں اور تمام مخلوق میں سے سب سے زیادہ جاننے والے ہیں کہ اللہ عزوجل کی رضا کس چیز میں ہے۔ تو جب آپ نے فرمادیا: "جب ابن آدم فوت ہو جاتا ہے تو اس کا عمل منقطع ہو جاتا ہے سوائے تین اعمال کے: صدقۂ جاریہ، علم صالح جس سے فائدہ اٹھایا جارہا ہو اور نیک اولاد جو اس کے لیے دعا کرے"۔ اور نہیں فرمایا کہ نیک اولاد اس کے لیے نماز پڑھے یا اس کی طرف سے صدقہ دے یا عمرہ کرے، اگرچہ گفتگو کا سیاق اعمال کا سیاق تھا۔ اگر فوت شدگان کی طرف سے شریعت کے مطابق اعمال ہوتے تو نبی صلی اللہ علیہ وسلم ضرور اس کی وضاحت فرمادیتے۔

اگر کوئی شخص یہ سوال کرے کہ میں اپنے ماں باپ کے لیے عمرہ کروں یا ان دونوں کے لیے اللہ سے دعا کروں؟" ان میں سے کون سا عمل افضل ہے؟ اس کا جواب یہ ہے کہ افضل یہ ہے کہ تم دونوں کے لیے دعا کرو، کیوں کہ یہی وہ چیز ہے جس کی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے وضاحت فرمائی ہے اور یہ ہمارا کام نہیں ہے کہ ہم اس شخص پر نکیر کریں جو اپنے ماں باپ کی طرف سے عمرہ کرے یا صدقہ

کرے نہیں، لیکن ہم کہتے ہیں بلاشبہ افضل اس چیز کا اتباع ہے جس کی طرف ہماری رہنمائی نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمائی ہے اور وہ ان دونوں کے لیے دعا ہے۔ پس اپنے لیے عمل صالح کر کیوں کہ وہ وقت جلد آنے والا ہے جس میں تم حسنات کی زیادتی کے محتاج ہو گے۔

سوم: عمرہ کی تکرار اس شخص کے لیے تنگی کا باعث ہے فرض مناسک ادا کر رہا ہے، خصوصاً حج کے موقع پر یا رمضان المبارک کی ستائیسویں رات میں، جب کہ اس قسم کے اوقات میں فرض مناسک کی ادائیگی کرنے والوں کا اژدحام ہوتا ہے تو مطاف اور مقام سعی پر بھیڑ ہو جاتی ہے اور بعض لوگوں کی ہلاکت یا کسی کی تکلیف کا باعث بنتی ہے، خصوصاً جو لوگ ان میں مریض، بوڑھے اور عورتیں ہوں اور مسلمانوں کو تکلیف پہنچانا شریعت میں ممنوع ہے اور وہ امر جس سے کوئی فساد پیدا ہوتا ہو وہ شریعت میں قابلِ رد ہے، اگرچہ اس میں کرنے والے کے لیے کوئی مصلحت پائی جاتی ہو۔ اس سلسلہ میں فقہاء نے ایک اصول مقرر کیا ہے "مفاسد کا ہٹانا مصالح کے حصول سے بہتر ہے۔" جب مفسدہ اور مصلحت متعارض ہوں تو مفسدہ کو دفع کرنے میں زور دار پہل کی جائے کیوں کہ شارع کی ممنوعات کا اہتمام بنسبت مامورات کے زیادہ ضروری ہے، ان وجوہ سے میرا میلان ثواب پہنچانے کی نیت سے عمرے کی تکرار میں عدم مشروعیت کی طرف ہے۔

نتائجِ بحث

۱۔ غیر مکی پر عمرہ کے وجوب اور مکی پر عدم وجوب کا قول میری نظر میں قوی ہے۔

۲۔ فقہاء کا اتفاق ہے کہ ایک سے زائد بار عمرہ واجب نہیں ہے۔ اس کی حیثیت استحباب اور فرض کفایہ کے مابین ہے۔

۳۔ عمرہ کی تکرار اور اس کی کثرت میں حنابلہ کے نزدیک فرق ہے۔ وہ بغیر کثرت کے استحباب کے قائل ہیں اور انھوں نے واضح کیا ہے کہ تکرار کرنے والے آفاقی سے ان کی مراد وہ شخص ہے جو اپنے گھر سے عمرہ کا احرام باندھے۔ یہ وہ عمرہ ہے جس کی ترغیب شرع میں وارد ہوئی ہے۔ رہ گیا وہ شخص جو کثرت سے عمرہ کرتا ہے

تو وہ مکی اور مکی کے حکم میں داخل ہونے والا شخص ہے۔ یہ وہ شخص ہے جو مکہ سے نکل کر عمرہ کا احرام باندھنا چاہتا ہے۔ اس لیے ان حضرات نے اس عمرہ کے عدمِ استحباب کا قول اختیار کیا ہے کیونکہ ایسا کرنا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور آپؐ کے صحابہ کرامؓ کے عمل کے خلاف ہے۔

۴۔ جمہور فقہاء کے نزدیک تکرار اور کثرتِ عمرہ میں کوئی فرق نہیں ہے۔ ان میں شوافع نے اس کے استحباب کی بات کہی ہے۔ حنفیہ کا ظاہری قول بھی یہی ہے اور مالکیہ نے اسے مکروہ قرار دیا ہے۔

۵۔ مجھے ان حضرات کا قول قوی نظر آتا ہے جنھوں نے تکرارِ عمرہ میں استحباب کی بات کہی ہے اور وہ اس صورت میں کہ قصد کرنے والا ہر عمرہ کے لیے ایک مستقل سفر کرے اور اپنے گھر سے اس کے لیے احرام باندھے۔ اس کی ترغیبات میں احادیث وارد ہوئی ہیں۔

۶۔ اہلِ مکہ اور جو ان کے حکم میں داخل ہوں ان کے لیے بیت اللہ کے طواف کی کثرت مکی عمرہ سے افضل ہے، کیوں کہ طواف کی کثرت کے جواز میں شرعی حکم وارد ہے اور مکی عمرہ کی کثرت میں کوئی شرعی دلیل وارد نہیں ہے، سوائے اس کے کہ کثرت کی مشروعیت گنجائش کی حالت میں ہوتی ہے، جب کہ بھیڑ بھاڑ میں کسی ایسے شخص کو ایذا پہنچانا جائز نہیں ہے جو فرض مناسک ادا کر رہا ہو۔

۷۔ افضل پر قدرت سے لازم نہیں آتا کہ مفضول کے عدم جواز کا فتویٰ دیا جائے، ورنہ یہ بات مفضول کے مٹ جانے اور ایک ہی عبادت پر لوگوں کی توجہ اور اہتمام پر منتج ہوگی۔

۸۔ ثواب پہنچانے کی نیت سے عمرے کی تکرار اور اس میں کثرت کی عدمِ مشروعیت کا قول قوی ہے۔

تعارف وتبصرہ

اسلامیات

مصنف : مولانا عبدالبراثری

ناشر : کوکن پبلیکیشنز ، ممبئی - ۸ - سنہ اشاعت ۲۰۰۲ء
صفحات حصہ اول ۹۶ ، قیمت =/۱۸ روپے ۔ حصہ دوم : ۱۰۸ ، قیمت =/۲۱ روپے

زیرِ نظر کتاب کوکن ایجوکیشن اینڈ ویلفیئر ٹرسٹ کی جانب سے شائع کی گئی ہے ۔ یہ ٹرسٹ علاقہ کوکن کے اردو میڈیم ہائی اسکولوں میں دینی تعلیمی اسکیم نافذ کرنے کی کامیاب کوشش کر رہا ہے ۔ ٹرسٹ نے محسوس کیا کہ اردو زبان میں دینیات کی اس معیار کی تعلیم کے لیے درسی کتابیں موجود نہیں ہیں اور جو ہیں وہ عصری تقاضوں سے ہم آہنگ نہیں ہیں ۔ اس لیے اس کی نگرانی میں پانچویں سے نویں جماعت کے طلبہ کے لیے ایک جامع نصاب ترتیب دیا گیا اس کے مطابق کتابوں کی تیاری کا سلسلہ جاری ہے ۔

کوکن ٹرسٹ کی اس دینی تعلیمی اسکیم کے سپروائزر مولانا عبدالبراثری ہیں ۔ موصوف مشہور دینی درس گاہ جامعۃ الفلاح اعظم گڑھ کے فارغ التحصیل ہیں ۔ وہاں کئی سال تدریسی خدمات انجام دینے کے علاوہ ماہنامہ "حیاتِ نو" کے مدیر بھی رہ چکے ہیں ۔ اسکیم کے مطابق "اسلامیات" کا جو نصاب وہ تیار کر رہے ہیں ، اس کے ابتدائی دو حصے پیشِ نظر ہیں ۔

یہ نصاب سات مباحث پر مشتمل ہے ۔ دونوں حصوں میں ان کی رعایت رکھی گئی ہے : ۱ ۔ حفظِ قرآن مع ترجمہ ۲ ۔ حفظِ حدیث مع ترجمہ ۳ ۔ ایمانیات ۔ ۴ ۔ عبادات ۔ ۵ ۔ معاشرت (حقوق و اخلاق) ۶ ۔ تاریخِ اسلام (انبیاء کی سیرتیں ۔ سیرتِ نبوی ۔ سیرتِ اسلاف ، تاریخِ ہند) ۷ ۔ دعائیں ۔

ہر سبق کے آخر میں مشقی سوالات دیے گئے ہیں جن کی مدد سے طلبہ کو سبق سمجھنے اور ذہن نشین کرنے میں آسانی ہوگی ۔

آج کل ہندوستان کے بعض مسلم زیرِ انتظام انگلش میڈیم اسکولوں میں پرائمری سطح پر دینیات میں انگریزی میں مولوی عبدالعزیز کی Studies on Islam داخلِ نصاب ہے زیرِ تبصرہ کتاب ٹھیک اسی پیٹرن پر مرتب کی گئی ہے ۔ ہائی اسکول کے طلبہ کے لیے یہ بہت مفید سلسلہ ہے ۔ اردو میڈیم اسکولوں کے منتظمین کو اس کی جانب توجہ کرنی چاہیے اور اسے اپنے

اسکولوں میں داخلِ نصاب کرنا چاہیے۔ امید ہے اس کتاب کو قبولِ عام حاصل ہوگا۔ اس کی اشاعت پر مصنّف اور ناشر دونوں مبارک باد کے مستحق ہیں۔ (محمد رضی الاسلام ندوی)

مطالعۂ تصنیفات مولانا سید ابوالحسن علی ندویؒ

مرتب: پروفیسر محسن عثمانی ندوی

ناشر: عرشی پبلیکیشنز، ۱۱۶۸ چوڑی والان، دہلی ۶، سنہ اشاعت ۲۰۰۲ء صفحات ۴۹۳ قیمت = / ۲۰۰

حضرت مولانا سید ابوالحسن علی ندویؒ کی وفات کے بعد ملک و بیرونِ ملک میں بہت سے علمی مجلّات نے خصوصی شمارے نکالے اور بہت سے علمی و تعلیمی اداروں نے سمینار منعقد کیے اور ان میں پیش کیے گئے مقالات کے مجموعے شائع کیے۔ ایسا ہی ایک سمینار مارچ ۲۰۰۱ء میں شعبۂ عربی دہلی یونیورسٹی کی جانب سے ہوا تھا۔ اس میں مولانا کی تصنیفات کو خصوصی مطالعہ کا موضوع بنایا گیا تھا۔ اس میں پیش کیے گئے مقالات معیاری کتابت و طباعت کے ساتھ زیرِ نظر مجموعے کی صورت میں شائع کیے گئے ہیں۔

یہ مجموعہ دو حصوں پر مشتمل ہے۔ حصۂ اول میں پروفیسر وصی احمد صدیقی معتمد مالیات دارالعلوم ندوۃ العلماء کے مقالات شامل کیے گئے ہیں، جو انھوں نے مولانا کی مشہور کتاب 'تاریخ دعوت و عزیمت' کے پانچوں حصوں اور 'المرتضیٰ' اور 'شرقِ اوسط کی ڈائری' پر لکھے تھے۔ انہی مقالات پر موصوف کو مولانا کی تصنیفات کے خصوصی مطالعہ کے اعتراف کے طور سے اس سمینار میں توصیفی سند عطا کی گئی تھی۔ دوسرے حصے میں سمینار کے مقالات (چند دیگر مقالات کے اضافے کے ساتھ) درج کیے گئے ہیں۔ ان میں مولانا کی دو درجن سے زائد کتابوں کا مطالعہ پیش کیا گیا ہے۔

مولانا سید ابوالحسن علی ندویؒ کی تصنیفات فکر و تحقیق، علم و ادب اور سوز و تاثیر کا مجموعہ ہیں۔ یہ تاریخ، سیرت، سوانح، تذکرہ، سیاحت، تصوف و سلوک اور دینیات کے موضوعات کا احاطہ کرتی ہیں۔ مولانا کی اہم اور مشہور تصانیف میں انسانی دنیا پر مسلمانوں کے عروج و زوال کا اثر، تاریخِ دعوت و عزیمت، سیرت سید احمد شہید، نبیٔ رحمت، ارکانِ اربعہ اور نقوشِ اقبال قابلِ ذکر ہیں۔ اس مجموعہ میں شامل مقالات میں اگرچہ مذکورہ کتابوں اور ان کے علاوہ دیگر کتابوں کا سرسری مطالعہ کیا گیا ہے اور وہ بھی بس

تعارف کی حد تک، متعدد مقالات میں تجزیہ کی کمی محسوس ہوتی ہے۔ پھر بھی امید ہے کہ یہ مجموعہ قارئین کو مہمیز کا کام دے گا اور ان تصانیف کے مطالعہ کا شوق پیدا کرے گا۔

(محمد رضی الاسلام ندوی)

لمحات

تالیف: مرحوم خرم مراد — ترتیب: سلیم منصور خالد

ناشر: منشورات، منصورہ، لاہور۔ صفحات ۵۵۵، قیمت مجلد ۱۹۰ روپے، پیپر بیک ۱۴۰ روپے

زیر تبصرہ کتاب مرحوم خرم مراد متوفی ۱۹۹۶ء کی خود نوشت سوانح ہے جس میں ان کی پیدائش ۱۹۳۲ء سے لے کر سقوطِ ڈھاکہ ۱۹۷۱ء تک کے حالات کا احاطہ کیا گیا ہے۔ اردو، عربی اور انگریزی کی اول درجے کی سوانح عمریوں کو پیش نگاہ رکھتے ہوئے پورے اطمینان سے کہا جا سکتا ہے کہ 'لمحات' ہمارے سوانحی ادب میں گراں قدر اضافہ ہے۔ مرحوم خرم مراد نے بڑی بھرپور اور ہنگامہ خیز زندگی گزاری۔ ان کی غیر معمولی فعّال، کارگذار، متحرک، انقلابی اور مجتہدانہ شخصیت کا اندازہ 'لمحات' کے مطالعہ کے بعد ہی ہوتا ہے۔ ان کے بعد کی پیڑھی ان کی شخصیت کے ان ہمہ جہت پہلوؤں کا اندازہ اس سوانحی یادداشت کے مطالعہ ہی سے کر سکتی ہے۔ اس لحاظ سے مرحوم نے تحریک اور ادب دونوں پر بڑا احسان کیا جو اپنی یہ قیمتی یادداشتیں محفوظ کر گئے — خرم مراد کے وقت میں اللہ نے بڑی برکت دی۔ وہ انجینیر کی ملازمت کی غیر علمی اور غیر ادبی مصروفیت کے ساتھ تحریکِ اسلامی کے پلیٹ فارم سے تحریری اور تنظیمی دونوں میدانوں میں اپنی کمزور صحت کے باوجود اتنا کچھ کر گئے جتنا بہت سے فارغ کارکن بھی اپنے مخصوص میدانوں میں کرنے سے قاصر رہتے ہیں۔ بسا اوقات اس کا فیصلہ کرنا مشکل ہوتا ہے کہ ان کا تحریری کام ان کے تنظیمی کام پر بھاری ہے۔ یا تنظیمی خدمات کو ان کی تحریری کاوشوں پر برتری حاصل ہے۔ تحریکِ اسلامی میں سائنس اسٹریم کے نئے قافلے کے لیے بجا طور پر انھیں مثالی شخصیت کی حیثیت سے پیش کیا جا سکتا ہے۔ 'لمحات' میں موجودہ بنگلہ دیش کے حوالہ سے خرم مراد کی سیاسی سرگرمیوں کی بھرپور تفصیل ہے۔ جبکہ اس کے ساتھ ہی ان کی تہجد گزاری اور ان کا متصوفانہ ذوق معروف ہے۔ اس سے پتہ چلتا ہے کہ تحریکِ اسلامی

میں ان دونوں کو ساتھ ساتھ کامیابی کے ساتھ نبھایا جاسکتا ہے۔ مرحوم مدرسی عالم نہیں تھے، بلکہ خالص تحریکی لٹریچر کی پیداوار تھے، جس کے بارے میں یہ خیال کیا جاتا ہے کہ یہ سیاست زدہ ہے اور اس سے دین میں احسان وانابت کا مطلوبہ ذوق نہیں پیدا ہوتا ہے۔ 'لمحات' میں لٹریچر سے اس استفادے کا ذکر مرحوم نے جابجا کیا ہے۔ جو ان کی شفافیت کے ساتھ ان کے اخلاص اور اعتماد کی دلیل ہے۔ صفحات ۵۸، ۸۴، ۱۱۴، ۱۲۶ وغیرہ۔ اس سلسلے میں میاں طفیل محمد صاحب کے ایک مضمون کے حوالہ کے ساتھ موصوف کے عملی خشوع کا تذکرہ کیا ہے اور ان کی پرخشوع نمازوں کو قابلِ رشک قرار دیا ہے۔ ص ۵۸ حسنِ اتفاق سے تبصرہ نگار کو بھی میاں صاحب محترم کی نمازوں کو دیکھنے کا موقع ملا ہے۔ بلاشبہ وہ قابلِ رشک اور لائقِ تقلید ہیں۔

لمحات میں جابجا مصنف نے مختلف مسائل پر اپنی آرا کا ذکر کیا ہے۔ یہ اس سوانح کا بڑا قیمتی حصہ ہے، جسے مختلف عنوانات کے تحت الگ سے جمع کیا جاسکتا ہے۔ اس پہلو سے یہ یادداشت مجلدات پر مشتمل بعض معاصر سوانح عمریوں پر بھاری ہے۔ دفتر سے رہائش کا فاصلہ، صوبہ اور مرکز کے روابط، باہر کے حلقوں سے وسیع اور پرخلوص تعلقات، جماعت کی پرجوش اور غیر متوازن حمایت کی ناپائداری، عہدے اور مناصب کا مسئلہ، اجتماع ماچھی گوٹھ کے متعلقات۔ صفحات ۲۸۰، ۲۸۱، ۳۲۹، ۳۳۳، ۳۸۹، اور ۴۱۳ وغیرہ۔ اسے بہترین اتفاق ہی کہا جاسکتا ہے کہ ان میں سے کسی ایک مسئلہ میں بھی تبصرہ نگار کی رائے صاحبِ سوانح سے مختلف نہیں ہے۔ جیسا کہ ابتدا میں عرض کیا گیا، یہ یادداشت ۱۹۷۱ء کے سقوطِ ڈھاکہ پر آکر ختم ہوجاتی ہے۔ اس سے آگے کے چوتھائی صدی کے حالات بھی اسی طرح دلچسپی کے ہیں۔ مرحوم سے متعلق سوانحی مجموعہائے مضامین سے یہ کمی کسی حد تک پوری ہوتی ہے۔ آئندہ ایڈیشن میں ان کی مدد سے 'لمحات' میں اس کا اضافہ ہوسکے تو اس سے اس کی افادیت بڑھ جائے گی۔ کتاب کے فاضل مرتب جناب سلیم منصور خالد کے لیے یہ کام کچھ مشکل نہیں، ان کو اس کا طویل تجربہ ہے اور ان کی خدمات کا دائرہ کافی وسیع ہے۔ آخر میں کتاب کے مراجع

شخصیات، اداروں اور اماکن کا جامع اشاریہ ہے جو بہت مفید اور کارآمد ہے۔ 'لمحات' تحریکِ اسلامی کی دستاویز کے ساتھ تاریخ پاکستان کی بھی ایک دستاویز ہے۔ 'طفیل نامہ' جیسی بعض دوسری کتابوں کے ساتھ 'لمحات' کو بھی آئندہ ان شاء اللہ اس پہلو سے ایک مرجع کی حیثیت سے استعمال کیا جائے گا۔ بلاشبہ اس پیش کش پر مرتب کے ساتھ ناشر 'منشورات' دلی مبارک باد کا مستحق ہے۔ دیارِ مغرب اور ہندوستان دونوں جگہ اس کی اشاعت کی ضرورت ہے۔ امید ہے علمی حلقوں بالخصوص تحریکِ اسلامی کے حلقوں میں اس کا ہاتھوں ہاتھ استقبال کیا جائے گا۔ اس سے ان شاء اللہ تحریکِ اسلامی کے کاز کو تقویت حاصل ہوگی۔ (سلطان احمد اصلاحی)

ادارۂ تحقیق وتصنیف اسلامی کی ایک اہم پیش کش

مذہب کا اسلامی تصوّر

مولانا سلطان احمد اصلاحی

اس کتاب میں معاملاتِ دنیا سے مذہب کی بے دخلی کے تصور کو اس کے خاص تاریخی تناظر میں دیکھا گیا ہے۔ کتاب کے پہلے باب میں یہ واضح کیا گیا ہے کہ چرچ کے ناقابلِ بیان مظالم کے نتیجے میں یورپ میں چرچ اور اسٹیٹ کی علیحدگی اور مسیحیت سے بے زاری کے ساتھ خود مذہب سے بے زاری پیدا ہوگئی تھی۔ دوسرے باب میں قرآن اور سنت کی روشنی میں اسلام کے مطلوبہ تصورِ مذہب کو پورے شرح وبسط کے ساتھ بیان کیا گیا ہے۔

آفسٹ کی عمدہ طباعت۔ صفحات ۵۹۱۔ قیمت مجلد صرف ۱۰۰ روپے

ملنے کے پتے: ادارۂ تحقیق وتصنیف اسلامی۔ پان والی کوٹھی، دودھ پور علی گڑھ
مرکزی مکتبہ اسلامی پبلشرز۔ ابوالفضل انکلیو۔ نئی دہلی ۲۵

فہرست مضامین سہ ماہی تحقیقاتِ اسلامی علی گڑھ جلد ۱۸ ۲۰۰۲ء

مضامین	مضمون نگار	شمارہ	صفحات
حرفِ آغاز			
جہاد اور شرائطِ جہاد	سید جلال الدین عمری	۱	۵ — ۲۳
غیر اسلامی ریاست میں مسلمان کا کردار	"	۲	۱۲۵ — ۱۵۸
قومیں کیوں ہلاک ہوتی ہیں ؟	"	۳	۲۲۵ — ۲۵۸
جہاد کے بعض احکام	"	۴	۳۶۵ — ۳۸۰
تحقیق و تنقید			
جرم و سزا عہدِ سلطنت میں	ڈاکٹر ظفر الاسلام اصلاحی	۱	۲۴ — ۴۶
"تدبر قرآن" میں کلام عرب سے استشہاد	ڈاکٹر ابو سفیان اصلاحی	۱	۴۷ — ۶۸
شاہ ولی اللہ اور مولانا ابوالکلام آزاد کی تفسیروں کا تقابلی مطالعہ (۱)	ڈاکٹر محمد سعود عالم قاسمی	۲	۱۵۹ — ۱۸۰
" (۲)	"	۳	۲۹۶ — ۳۱۴
حلف الفضول ۔ عصری معنویت	محمد رضی الاسلام ندوی	۲	۱۸۱ — ۲۰۲
مکہ اور مدینہ کے تعلقات	پروفیسر ڈاکٹر محمد یٰسین مظہر صدیقی	۳	۲۶۰ — ۲۹۵
عہدِ نبوی میں سماجی تحفظ کا نظام (جوار کی روایت)	"	۴	۳۸۱ — ۴۰۷
فنِ کتابت عہدِ رسالت میں	ڈاکٹر محمد سرور عالم ندوی	۴	۴۰۸ — ۴۲۵
بحث و نظر			
قلبِ ماہیت ۔ حقائق اور احکام	مولانا اختر امام عادل	۱	۶۹ — ۱۱۰
دلائلِ ربوبیت اور خلافتِ ارض	مولانا محمد شہاب الدین ندوی	۲	۲۰۳ — ۲۲۶
اسلام کا نظامِ وراثت (۱)	مولانا ولی اللہ مجید قاسمی	۳	۳۱۵ — ۳۳۶
" (۲)	"	۴	۴۲۶ — ۴۴۱

ترجمہ وتلخیص

مصنوعی حل کاری کی شرعی حیثیت	ڈاکٹر امانی عبدالقادر/مترجم مولانا محمد شبیث تیمی	۱	۱۱۱ — ۱۱۵
علامہ ابوحیان اندلسی حیات وخدمات	ڈاکٹر محمد بلال حسین/مترجم مولانا محمد مبین کریمی	۲	۲۲۷ — ۲۳۹
مکہ مکرمہ پر ابرہہ کے حملے کے مقاصد ونتائج	ڈاکٹر ریاض ہاشم نعیمی/مترجم مسعود الرحمن خان ندوی	۳	۳۳۷ — ۳۵۳
عمرہ کی تکرار اور کثرت (فقہی مباحث کا تقابلی مطالعہ)	ڈاکٹر عبدالرحمن بن حمد العظیمی مترجم: جناب خدا بخش کلیار	۴	۴۴۲ — ۴۷۱

تعارف وتبصرہ

مولانا شبلی بحیثیتِ سیرت نگار (ظفر احمد صدیقی)	محمد رضی الاسلام ندوی	۱	۱۱۶ — ۱۱۸
چراغِ نوا (رئیس نعمانی)	ڈاکٹر تابش مہدی	۱	۱۱۸ — ۱۲۰
مقالات "مولانا عبدالسلام ندوی حیات وعلمی فتوحات" سمینار (محمد ہارون)	محمد رضی الاسلام ندوی	۲	۱۲۰ — ×
قرآن اور قانون نکاح وطلاق (سید امین الحسن رضوی)	خورشید حسن رضوی	۳	۲۵۴ — ۳۶۰
اسلامیات (عبدالبر اثری)	محمد رضی الاسلام ندوی	۴	۴۷۲ — ۴۷۳
مطالعۂ تصنیفات مولانا سید ابوالحسن علی ندوی (محسن عثمانی)	"	۴	۴۷۳ — ۴۷۴ ۴۷۳ — ۴۷۴
لمحات (خرم مراد)	مولانا سلطان احمد اصلاحی	۴	۴۷۴ — ۴۷۶

فہرست مضمون نگاران سہ ماہی تحقیقاتِ اسلامی علی گڑھ جلد ۱۷ ۲۰۰۱ء

مضمون نگاران	مضامین	شمارہ	صفحات
ابن العظیمی، عبداللہ بن حمد	عمرہ کی تکرار اور کثرت (فقہی مباحث کا تقابلی مطالعہ)	۴	۴۴۲ - ۴۷۱
اصلاحی، ابوسفیان	"تدبر قرآن" میں کلام عرب سے استشہاد	۱	۴۷ — ۶۸
اصلاحی، ظفر الاسلام	جرم وسزا عہد سلطنت میں	۱	۲۴ — ۴۶

مضمون نگاران	مضامین	شمارہ	صفحات
بلال حسین، محمد	علامہ ابوحیان اندلسی۔ حیات و خدمات	۲	۲۲۷ — ۲۳۹
تابش مہدی	چراغِ نوا (تبصرہ)	۱	۱۱۸ — ۱۲۰
تیمی، محمد ثیث محمد ادریس	مصنوعی حمل کاری کی شرعی حیثیت (ترجمہ)	۱	۱۱۱ — ۱۱۵
رضوی، خورشید حسن	قرآن اور قانونِ نکاح و طلاق (تبصرہ)	۳	۳۵۴ — ۳۶۰
صدیقی، محمد یٰسین مظہر	مکہ اور مدینہ کے تعلقات	۳	۲۶۰ — ۲۹۵
"	عہد نبوی میں سماجی تحفظ کا نظام	۴	۳۸۱ — ۴۰۷
عادل، اختر امام	قلبِ ماہیت۔ حقائق اور احکام	۱	۶۹ — ۱۱۰
عبدالقادر، ا ا نی	مصنوعی حمل کاری کی شرعی حیثیت	۱	۱۱۱ — ۱۱۵
عمری، سید جلال الدین	جہاد اور شرائطِ جہاد	۱	۵ — ۲۳
"	غیر اسلامی ریاست میں مسلمان کا کردار	۲	۱۲۵ — ۱۵۸
"	قومیں کیوں ہلاک ہوتی ہیں؟	۳	۲۴۵ — ۲۵۸
"	جہاد کے بعض احکام	۴	۳۶۵ — ۳۸۰
قاسمی، محمد مسعود عالم	شاہ ولی اللہ اور مولانا ابوالکلام آزاد کی تفسیروں کا تقابلی مطالعہ (۱)	۲	۱۵۹ — ۱۸۰
"	" (۲)	۳	۲۹۶ — ۳۱۴
قاسمی، ولی اللہ مجید	اسلام کا نظامِ وراثت (۱)	۳	۳۱۵ — ۳۳۶
"	" (۲)	۴	۴۲۶ — ۴۴۱
کریمی، محمد جمیس	علامہ ابوحیان اندلسی، حیات و خدمات	۲	۲۲۷ — ۲۳۹
کلیار، خدا بخش	عمرہ کی تکرار اور کثرت (ترجمہ)	۴	۴۴۲ — ۴۷۱
ندوی محمد رضی الاسلام	حلف الفضول۔ عمری معنویت	۲	۱۸۱ — ۲۰۲
"	مولانا شبلی بحیثیتِ سیرت نگار (تبصرہ)	۱	۱۱۶ — ۱۱۸
"	مقالات "مولانا عبدالسلام ندوی حیات و علمی فتوحات" سیمینار (تبصرہ)	۲	× — ۱۲۰
"	اسلامیات (تبصرہ)	۴	۴۷۲ — ۴۷۳

ندوی، محمد رضی الاسلام	مطالعہ تصنیفات مولانا سید ابوالحسن علی ندوی (تبصرہ)	۴	۴۷۳ — ۴۷۴
ندوی، محمد سرور عالم	فن کتابت عہد رسالت میں	۴	۴۰۸ — ۴۲۵
ندوی، محمد شہاب الدین	دلائل ربوبیت اور خلافت ارض	۲	۲۰۳ — ۲۲۶
ندوی، مسعود الرحمٰن خاں	مکہ مکرمہ پر ابرہہ کے حملے کے مقاصد و نتائج (ترجمہ)	۳	۳۳۷ — ۳۵۳
نعیمی، ریاض ہاشم	مکہ مکرمہ پر ابرہہ کے حملے کے مقاصد و نتائج	۳	

ادارۂ تحقیق و تصنیفِ اسلامی کی اردو مطبوعات

کتاب	مصنف	صفحات	قیمت
۱۔ مرکز اسلام و جاہلیت	مولانا صدر الدین اصلاحی	۲۱۶	۲۵/-
۲۔ غیر مسلموں سے تعلقات اور ان کے حقوق	مولانا سید جلال الدین عمری	۳۳۲	۱۰۰/-
۳۔ صحت و مرض اور اسلامی تعلیمات	"	۳۸۸	۷۰/-
۴۔ مسلمان عورت کے حقوق اور ان پر اعتراضات کا جائزہ	"	۲۰۰	۳۵/-
۵۔ اسلام میں خدمتِ خلق کا تصور	"	۱۷۶	۴۰/-
۶۔ اسلام اور مشکلاتِ حیات	"	۸۸	۸/-
۷۔ مذہب کا اسلامی تصور	مولانا سلطان احمد اصلاحی	۵۹۱	۱۰۰/-
۸۔ مشترکہ خاندانی نظام اور اسلام	"	۱۰۲	۲۰/-
۹۔ وحدتِ ادیان کا نظریہ اور اسلام	"	۱۹۲	۴۰/-
۱۰۔ آزادیٔ فکر و نظر اور اسلام	"	۱۲۸	۴۰/-
۱۱۔ قرآن، اہل کتاب اور مسلمان	ڈاکٹر محمد رضی الاسلام ندوی	۲۹۶	۷۰/-
۱۲۔ حضرت ابراہیم علیہ السلام	"	۲۰۰	۴۰/-

ملنے کے پتے:

مکتبہ تحقیق و تصنیفِ اسلامی، پان والی کوٹھی، دودھ پور۔ علی گڑھ ۔ ۱

مرکزی مکتبہ اسلامی پبلشرز۔ دعوت نگر۔ ابوالفضل انکلیو۔ نئی دہلی ۔ ۲۵