

علوم اسلامیہ اور مستشرقین

منہاجیاتی تجزیہ اور تنقید

قرآنیات

حدیث

سیرت طیبہ

عقائد

فلسفہ

تاریخ

جغرافیہ

ادبیات

سیاسیات

سماجیات

معاشیات

اندلیات

اسلامی سائنس

قانون و شریعت

فنون و جمالیات

نشریات

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

*** توجہ فرمائیں! ***

کتاب وسنت ڈاٹ کام پر دستیاب تمام الیکٹرانک کتب.....

عام قاری کے مطالعے کے لیے ہیں۔

مجلس التحقیق الاسلامی کے علمائے کرام کی باقاعدہ تصدیق و اجازت کے بعد آپ

لوڈ (UPLOAD) کی جاتی ہیں۔

متعلقہ ناشرین کی اجازت کے ساتھ پیش کی گئی ہیں۔

دعوتی مقاصد کی خاطر ڈاؤن لوڈ، پرنٹ، فوٹوکاپی اور الیکٹرانک ذرائع سے محض مندرجات کی

نشر و اشاعت کی مکمل اجازت ہے۔

*** تنبیہ ***

کسی بھی کتاب کو تجارتی یا مادی نفع کے حصول کی خاطر استعمال کرنے کی ممانعت ہے۔

ان کتب کو تجارتی یا دیگر مادی مقاصد کے لیے استعمال کرنا اخلاقی، قانونی و شرعی جرم ہے۔

اسلامی تعلیمات پر مشتمل کتب متعلقہ ناشرین سے خرید کر
تبلیغ دین کی کاوشوں میں بھرپور شرکت اختیار کریں

نشر و اشاعت، کتب کی خرید و فروخت اور کتب کے استعمال سے متعلقہ کسی بھی قسم کی معلومات کے لیے رابطہ فرمائیں

ٹیم کتاب وسنت ڈاٹ کام

webmaster@kitabosunnat.com

www.KitaboSunnat.com

علومِ اسلامیہ اور مستشرقین

www.KitaboSunnat.com

ترجمہ و تلخیص

ڈاکٹر محمد ثناء اللہ ندوی

نشریات

۳۰ اردو بازار، لاہور۔ فون: ۳۵۸۹۳۱۹-۳۲۱

۲۹۷۶۲۹
ثناء اللہ، محمد، ندوی، ڈاکٹر
علوم اسلامیہ اور مستشرقین
ش.ن-۱-ع
لاہور : نشریات
۲۰۰۹ء ص: ۵۵۱
استشراق۔ علوم اسلامیہ
ISBN 978-969-8983-44-4

www.KitaboSunnat.com

287-11
ش.ن-۱-ع

جملہ حقوق محفوظ
۲۰۰۹ء

نام کتاب : علوم اسلامیہ اور مستشرقین
تلفیص و ترجمہ : ڈاکٹر محمد ثناء اللہ ندوی
اہتمام : نشریات، لاہور
مطبع : میٹروپرنٹرز، لاہور

فصلی کتب خانہ
اردو بازار، نزد ریڈیو پاکستان، کراچی۔
فون: 2212991-2629724

ڈسٹری بیوٹرز

کتاب سرائے



پبلشرز، ڈسٹری بیوٹرز، میران کتب خانہ جات

فرسٹ فلور، الحمد مارکیٹ، غزنی سٹریٹ
اردو بازار، لاہور فون: 7320318 فکس: 7230684
ای میل: hikmat100@hotmail.com

ترتیب

- ۵ حرفے چند
- ۷ www.KitaboSunnat.com ابتدائیہ
- ۱۰ قرآنیات
مستشرقین اور قرآن
- ۴۱ حدیث
مستشرق شاخت اور حدیث
- ۶۹ سیرت طیبہ
سیرت نبوی اور مستشرقین
- منگمری واٹ کے افکار کا تنقیدی مطالعہ
- عقائد
- ۱۱۶ نبوت محمدی کے مطالعہ میں منگمری واٹ کا طریقہ کار
- قانون و شریعت
معاصر استشراتی مطالعات میں اسلام کا نظام قانون
- ۱۶۲ کولسن کے طریقہ کار کا مطالعہ
- فلسفہ
- ۲۱۲ مستشرقین اور اسلامی فلسفہ
- تاریخ
- ۲۶۲ اسلامی تاریخ کے مطالعہ میں استشراتی طریقہ کار

ادبیات

۳۱۸ عربی شاعری مستشرق مارگولیتھ کی نظر میں

اسلامی سائنس

۳۵۸ اسلامی سائنس کے ضمن میں استثنائی رویہ

جغرافیہ

۳۸۱ مستشرقین اور اسلامی جغرافیہ

سیاسیات

اسلامی کاسیسی نظام اور مستشرقین

سماجیات

۴۰۲ مستشرق آرنلڈ کے خیالات کی تردید

فنون و جمالیات

۴۱۸ اسلامی سماجیات بعض مستشرقین کی نظر میں

۴۳۴ اسلامی فنون اور مستشرقین

معاشیات

اسلامی معاشیات کے بعض شعبے مستشرقین کی نظر میں

۴۵۷ شاخست کا تصور زکاۃ اور یودو فیتش کا تصور مضاربت

اندلسیات

۴۷۷ اندلس کی اسلامی تہذیب مستشرقین کی نظر میں

۵۲۳ کتابیات



حرفے چند

www.KitaboSunnat.com

اسلام ایک آسمانی نصاب اور منج ربانی ہے۔ رب العالمین نے پوری کائنات کو تخلیق کے ساتھ اس کے لیے ایک جامع و مانع اور ٹھوس دستور بھی دیا ہے اور جملہ مخلوقات خصوصاً انسان کی پیدائش سے لے کر فی مابعد الموت ساری چیزیں اس دستور میں استیعاب کے ساتھ مہیا کر دی گئی ہیں جسے ہم ”القرآن“ کہتے ہیں۔ اس کتاب کی بقا و تحفظ کی ذمہ داری اللہ رب العالمین نے لی ہے جو اس بات کا ضامن ہے کہ اسلام بہر صورت اس کائنات میں کسی نہ کسی طرح محفوظ رہے گا۔

یہ آسمانی کتاب نوع انسانی کی زندگی میں ایک ہمہ گیر انقلاب لے کر آئی۔ اس کتاب نے انسانیت کو ایک مذہب ہی نہیں بلکہ ایک نئی تہذیب اور درخشاں مستقبل عطا کیا۔ اس آسمانی صحیفہ کے الفاظ کا ترجمہ نیز تفسیر و توضیح عصر نبوت سے لے کر اب تک بلکہ تاقیامت ہوتی رہے گی۔ اور ہر باطل طبقہ اور گروہ کے لیے یہ کتاب ایک چیلنج کی حیثیت رکھتی ہے۔ قرآن اور اس کے لیے لائے ہوئے انقلاب میں ساتویں صدی مسیحی بام عروج پر پہنچی ان تہذیبوں اور تمدنوں کا خاتمہ کر دیا جن کے لیے ان کے علم برداروں کی نفسیات قطعاً تیار نہ تھی۔ چنانچہ وہ اگرچہ اسلام کے عالم گیر انقلاب کا مقابلہ نہ کر سکے لیکن ان کے دلوں میں اسلام سے عناد اور ان کی نفسیات اور طرز عمل میں اسلام دشمنی واضح انداز سے تاریخ کے ہر موڑ پر محسوس کی گئی۔

مشرق و مغرب میں اس کتاب حق سے عداوت رکھنے والے ہر زمانہ میں کچھ نہ کچھ ناپاک سازشیں کرتے رہے ہیں لیکن رب العالمین نے ان کی ضلالت اور کج روی کو سدھارنے کے لیے علماء اور دانشوروں کا ایک گروہ ہمیشہ تیار کر رکھا ہے جو اسلام اور مسلمانوں سے متعلق خصوصاً ”القرآن“ کے بارے میں سارے شکوک و شبہات کا دندان شکن جواب دیتے رہے ہیں اور علمی انداز میں ساری دنیا کے سامنے واضح طور پر ان کے شبہات کا رد اور

ازالہ کرتے رہے ہیں۔ فی زمانہ عالم اسلام جن سانحوں سے جڑا ہوا ہے ان کی فہرست بڑی لمبی ہوگی، لیکن مستشرقین (Orientalists) نے اسلام دشمنی میں جو ناز و بیادناز اپنائے ہیں اور مذموم حرکتیں کی ہیں ان کو مستقبل کے انصاف پسند مؤرخین یقیناً نہیں بخشیں گے۔ مستشرقین نے جس طرح صلیبی جذبوں سے لیس ہو کر اسلام کو ٹھیس پہنچانے اور اسلامی تاریخ کو آلودہ کرنے کی ناکام کوشش کی ہے اس کے لیے ایک مستقل موسوعہ (Encyclopaedia) کی ضرورت ہے، تاہم برادر عزیز محترم ڈاکٹر محمد ثناء اللہ ندوی نے اسی موضوع پر انمول و گرانقدر خدمت انجام دی ہے جس سے مستشرقین کے موقف اور ان کے مکرو فریب کی صورت آسانی سے سمجھی جاسکتی ہے۔ ہم فاضل مؤلف کی اس وقیح کاوش کا اپنی طرف سے اور توحید ایجوکیشنل ٹرسٹ کشن گنج کی طرف سے اور امت اسلامیہ کی طرف سے خیر مقدم کرتے ہیں، اور اس کے لیے ہم موصوف کے ممنون و شکر گزار ہیں۔

زیر نظر کتاب جن مضمولات کا احاطہ کرتی ہے ان سے دور جدید میں عالم اسلام کے ممتاز اہل قلم اور دانشوروں کے مطالعہ تاریخ و تہذیب و ادیان اور ان کی ذہنی رسائیوں کا بجا طور پر اظہار ہوتا ہے۔ اس میں پندرہ (۱۵) نہایت تحقیقی مقالات شامل ہیں جو مستشرقین کے ہمارے مذہب، عقائد، سیرت، تاریخ، جغرافیہ، سیاسیات، سائنس، فنون لطیفہ اور اندلیات وغیرہ جیسے موضوعات کے مطالعہ اور نام نہاد معروضی انداز کی قلعی کھول دیتے ہیں۔

میں امید کرتا ہوں کہ جملہ قارئین اور اس موضوع کے ماہرین اس کتاب کو پذیرائی کا شرف بخشیں گے۔ توحید ایجوکیشنل ٹرسٹ کو اس سلسلہ میں ان کے تاثرات اور خطوط کا اشتیاق رہے گا جن سے مستقبل میں اس کتاب سے استفادہ کی راہیں مزید روشن ہوں گی۔

وصلی اللہ تعالیٰ علی النبی وبارک وسلم۔

عبدالمبین عبدالرحمن سلفی

چیئرمین توحید ایجوکیشنل ٹرسٹ، کشن گنج، بہار۔



ابتدائیہ

پندرہویں صدی ہجری کے استقبال میں عالم اسلام میں اسلامی عربی تہذیب تمدن کے تاریخ ساز کارناموں اور انسانی تاریخ میں ان کے رہنما کرداروں کو واضح کرنے کی کوششیں مختلف سطح پر مختلف انداز سے کی گئیں۔ اس کا ایک مقصد یہ تھا کہ مشرقیات، عربیات اور اسلامیات سے دلچسپی رکھنے والے مغربی فضلاء نے (جن کو اصطلاح میں ”مستشرقین“ کے نام سے یاد کیا جاتا ہے) اسلامی فکر و تمدن، دینیات، اخلاقیات، سیاست، ادبیات، سائنس اور فنون لطیفہ کے میدانوں میں اپنی زبانوں میں جو مطالعات کیے اور جن کی تشہیر ”علمی اور تحقیقی شاہکاروں“ کے نام سے کی گئی ان کا جائزہ لیا جائے، غلطیوں کی نشان دہی کی جائے اور ان کے پیچھے کارفرما گونا گوں مقاصد (سامراجی، سیاسی، مذہبی وغیرہ) کا پردہ فاش کیا جائے دوسرا مقصد یہ تھا کہ نئی نسل کے مسلم فضلاء اور نوجوان محققین کی توجہ مستشرقین یورپ کی غلطیوں اور غلط مقاصد کی طرف مبذول کرائی جائے تاکہ علمی معروضیت پسندی کے پردہ میں کیے جانے والے ان تحقیقی مطالعات کی ظاہری چمک دمک سے یہ فضلاء دھوکہ نہ کھائیں اور اسلامی عقائد، تمدن اور تاریخ کے بارے میں ان کے پیدا کردہ شوک و شبہات میں گرفتار نہ ہوں۔ اپنی تحقیقات اور تحریروں میں یہ مستشرقین صرف مغربی فضلاء کو نہیں بلکہ پوری دنیا کے تعلیم یافتہ افراد کو سامنے رکھتے ہیں۔ مسلم ممالک کے تعلیم یافتہ نوجوانوں کی ایک بڑی تعداد سامراجیت کی سیاسی اور ذہنی بالادستی کے ماحول میں زندگی گزارنے سے مستشرقین کی کاوشوں سے بیحد مرعوب ہے اور ان کی پیشہ ورانہ تحریروں کو حرفِ آخر سمجھتی ہے۔

”المنظمة العربية والثقافة والعلوم“ اور ”مکتب التربية العربی لدول الخلیج“ نے باہم اشتراک عملی سے صدی تقریبات کے علمی ثمرہ کے طور پر ”مناہج المستشرقین فی الدراسات العربیة الاسلامیة“ کے نام سے دو جلدوں میں ایک کتاب شائع کی تھی، جس کا مقصد ایک طرف مستشرقین کی علمی فتنہ سامانیوں کا مقابلہ کرنا تھا

اور دوسری طرف اسلامی فکر، تمدن اور تاریخ اسلام کی رعنائیوں اور تاریخ ساز کرداروں سے نئی نسل کو واقف کرانا پیش نظر تھا۔ اس کے لیے عالم اسلام کے ممتاز فضلاء اور دانشوروں سے علمی تعاون حاصل کیا گیا اور انھوں نے اسلامیات کے میدان میں استثنائی مطالعات کا علمی جائزہ پیش کیا اور ان کی حیثیت کا تعین بھی کیا۔

مستشرقین کی تحقیقات اور مطالعات کا منہاجیاتی، تنقیدی اور علمی جائزہ بتاتا ہے کہ لباس مجاز میں حقیقت منظر کچھ اور ہی ہے۔ اور یہ حقیقت منتظر یہ ہے کہ اسلام اسلامی تہذیب اور عربی اسلامی علوم و فنون کی مسخ شدہ تصویر پیش کی گئی ہے۔ استثنائی مطالعات سیاسی، سامراجی اور نسل پرستانہ پس منظر سے خالی نہیں ہیں۔ ان کی تحقیقات سے جو نتائج سامنے آتے ہیں ان کا لب لباب مندرجہ ذیل نقاط کے گرد گھومتا ہوا نظر آتا ہے:

۱۔ قدرتی، نسلی اور جغرافیائی موسمیاتی خصوصیات کے لحاظ سے عربی عنصر ایک پسماندہ عنصر ہے، اس میں آزاد فکر و نظر اور ذہنی اچ کی کمی ہے۔ اس کی اپنی کوئی تہذیبی اور جمالیاتی پہچان نہیں ہے۔

۲۔ مذہب اسلام کی تشکیل متعدد بیرونی عناصر (یہودی و مسیحی) کے تعاون سے عمل میں آئی ہے۔ یہ ایک سخت گیر قسم کے اوامرو نواہی اور زجروتونج کا مذہب ہے۔ اس میں آزادی اور اجتہاد پر قدغن لگائی گئی ہے۔ نتیجہ کے طور پر ایک ایسی قوم سامنے آئی جس کی اپنی کوئی شخصیت نہ تھی اور جو کسی اوپری مشیت کی تابع تھی۔

۳۔ اسلام کا تصور نبوت و خاتم الانبیاء داخلی تضادات کا حامل ہے۔ اس نبوت کی نفسیاتی تفہیم کی جاسکتی ہے۔ عربوں اور مسلمانوں کے پیغامبر حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم انبیاء کے مقابلہ میں اصلاحی شخصیتوں سے زیادہ مشابہ ہیں۔

۴۔ علوم اسلامیہ بلکہ فقہ جیسے علوم کی تشکیل، تدوین اور فقہی مکاتب فکر کے ارتقاء میں بیرونی عناصر (مثال کے طور پر رومی عناصر) کا دخل رہا ہے۔

۵۔ تاریخ کے مختلف مراحل میں مسلم علماء اور مفکرین کا کردار صرف یہ تھا کہ انھوں نے کسی قسم کا تخلیقی یا تنقیدی اضافہ کیے بغیر دوسری تہذیبوں اور زبانوں (یونانی، رومی، سریانی،

قبلی، ایرانی، ہندستانی) کے ورثہ کو اپنی زبان میں منتقل کر دیا۔

۶۔ ملت اسلامیہ کی تمام بیماریوں کا علاج یہ ہے کہ ذہن، مزاج، انداز اور ثقافت میں مغربی نمونوں کو اپنائے۔

اردو میں استشراتی مطالعات اور مستشرقین پر تحریریں دستیاب ہیں، سرفہرست دارالمصنفین کا تیار کردہ لٹریچر ہے جو کیمت اور کیفیت دونوں لحاظ سے مفید اور اردو اور ہندو پاک کے علمی حلقوں کے حوالہ سے تاریخی مقام رکھتا ہے۔ بعض دوسرے حلقوں میں اگر کوشش کی بھی گئی تو مجموعی لحاظ سے عمومی قسم کے مطالعے اور جائزے سے بات آگے نہ بڑھ سکی۔ ان میں بنیادی طور پر منہج یا طریقہ کار (Methodology) کا تجزیہ اور تنقید نہیں ملتی۔ زیر نظر کتاب میں (جیسا کہ عنوان سے واضح ہے) اصل توجہ طریقہ کار اور ان ترکیبی عناصر پر دی گئی ہے اور اس نظر یاتی پس منظر کو روشنی میں لانے کی کوشش کی گئی ہے جس کی پیداوار وہ ساری غلطیاں، غلط فہمیاں یا غلط ارادیاں ہیں۔

کتاب کا یہ اردو جامہ اس کے عربی جبہ و دستار کی جزوی تلخیص اور ترجمہ ہے۔ تلخیص کے بیشتر مقامات وہ ہیں جن میں فاضل مقالہ نگاروں نے اسلامی نقطہ نظر سے کسی مسئلہ کے ابعاد کا جائزہ لیا ہے یا مستشرقین کے جزوی خیالات پر طویل تبصرے کیے ہیں۔ ان مقامات پر تفصیلات کے لیے اصل کتاب کا مطالعہ کرنا چاہیے۔ عربی اسلامی موضوعات پر استشراتی خامہ فرسائیوں کا یہ علمی اور تنقیدی تجزیہ اور ان کی غلطیوں اور ان کے پیچھے کارفرما عوامل کی نشاندہی شاید اسلام، عربی اسلامی تہذیب اور ورثہ کی ایک مخلصانہ خدمت قرار پائے۔ و ما ذلک علی اللہ بعزیز۔

ڈاکٹر محمد ثناء اللہ ندوی

علی گڑھ مسلم یونیورسٹی، علی گڑھ



قرآنیات

مستشرقین اور قرآن^۱

تحریک استشرق: شہرت کے اسباب

استشرق کی تحریک کو اٹھارویں صدی مسیحی ہی سے کافی شہرت اور مقبولیت حاصل ہو گئی تھی۔ اس شہرت کی وجہ وہ تحقیقی مطالعات تھے جو اسلام کے دو بنیادی سرچشموں (قرآن اور حدیث) اور خود پیغمبر اسلام صلی اللہ علیہ وسلم کے بارے میں مختلف کتابوں، رسالوں، اور انسائیکلو پیڈیا میں ان مغربی فضلاء نے پیش کیے تھے۔ بعض اسباب کی بنا پر مستشرقین کی ان تحقیقات نے مسلم مفکرین کی توجہ کو بھی مبذول کیا۔ چونکہ مسلمانوں کا تعلیم یافتہ طبقہ تہذیبی پس منظر اور فکری رجحانات کے لحاظ سے یکساں نہ تھا اس لیے ان تحقیقات کے بارے میں تخمین و قدر دانی اور ناپسندیدگی و بے احتیاطی دونوں طرح کے رد عمل پائے گئے۔ اس سلسلہ میں مندرجہ ذیل اسباب اہمیت کے حامل ہیں۔

۱۔ اسلام یا پیغمبر اسلام اور قرآن کریم کے بارے میں غیر مسلم مفکرین کے خیالات سے واقفیت حاصل کرنے کی خواہش خصوصاً مستشرقین کے افکار سے واقف ہونے کی کوشش جنہوں نے اپنے مخصوص تعلیمی اختصاص اور پیشہ ورانہ طرز تحقیق کے مطابق مختلف زاویوں سے اسلام پر نظر ڈالی۔ کچھ لوگوں نے فردی مسائل ہی کی تحقیق پر اپنی ساری توجہ مرکوز کر دی اور نتیجہ کے طور پر انہیں ان مسائل میں رہنمائی کا مقام حاصل ہو گیا۔ علمی حلقوں میں ان کے ایسے شاگرد اور عقیدت مند بھی پیدا ہوئے جو ان ہی کے نقش قدم پر چلتے اور ان ہی کے خیالات سے استدلال کرتے۔

۱۔ ڈاکٹر الہامی نقرہ صدر شعبہ قرآن و حدیث، الکلیۃ الزیتونیۃ للشریعت و اصول الدین، تونس یونیورسٹی، تونس

کسی قوم کے تہذیبی و ثقافتی سرمایہ اور عقائد و اخلاقیات کے بارے میں دوسرے لوگ اگر کچھ کہتے ہوں تو اس قوم کے فرزندوں کو یہ حق حاصل ہوتا ہے کہ ان کے خیالات کا تجزیہ و تنقید کریں کیونکہ خاموشی بسا اوقات اتفاق رائے کی ہم معنی قرار پا جاتی ہے، خصوصاً جب کہ ان خیالات کا اظہار مغرب جیسی ترقی یافتہ دنیا سے ہو رہا ہے اور موضوع بحث وہ آسانی وحی ہے جو کتاب اللہ اور سنت رسول نبویؐ کی صورت میں موجود ہے۔ مستشرقین کے نتائج تحقیق سے مسلمانوں کی دلچسپی کی ایک وجہ یہ بھی ہو سکتی ہے کہ ان کے شاگردوں اور حلقہ بگوشوں نے ان تحقیقات کی معروضیت پسندی کا کچھ زیادہ ہی پروپیگنڈہ کیا ہے۔ خصوصاً ایسے زمانہ میں جب کہ عالم اسلام نشاۃ ثانیہ کے لیے بے قرار تھا اور ایسی یونیورسٹیاں قائم کرنے کا خواہشمند تھا جو علمی تحقیقات، متون کی تنقیدی تدوین اور سنجیدہ طرز تحریر میں مغربی دانش گاہوں سے فروتر نہ ہوں۔ چنانچہ اس مقصد کے لیے یورپ کی یونیورسٹیوں میں وفود بھیجے گئے اور عرب دانش گاہوں میں تدریس کے لیے مستشرقین سے تعاون لیا گیا، استفادہ کی غرض سے ان کی تحقیقات کو عربی میں منتقل کیا گیا اور مصر، بغداد اور دمشق کی علمی ولسانی اکیڈمیوں میں ان کو رکنیت دی گئی۔

۲۔ دوسرا سبب دفاعی نوعیت کا حامل ہے یعنی اسلام، قرآن اور پیغمبر اسلام پر متعصب مستشرقین کے اعتراضات اور الزامات کی تردید اور علم و تحقیق کے پردہ میں سامراجی مقاصد اور صلیبی جنگوں کے رجحانات کی نشاندہی۔ مستشرقین کی یہ کوشش رہی ہے کہ اسلامی تعلیمات کی انسانی قدروں کو مجروح کیا جائے اور تعلیم یافتہ طبقہ کے ذہنوں میں ان کے بارے میں شکوک و شبہات پیدا کر کے ان کے اندر احساس کمتری پیدا کیا جائے جب کہ انھیں زندگی اور سائنس کے میدانوں میں مغرب سے بہت زیادہ پیچھے رہ جانے کا شدید احساس تھا۔

ایک مستشرق نے قرآن کریم کی آیت ”والی اللہ المصیر“ (اور اللہ ہی کی طرف لوٹ کر جانا ہے، سورہ نور آیت: ۴۲) پر یہ تبصرہ کیا ہے کہ اسلام کا خدا سخت گیر اور متکبر ہے جب کہ مسیحیت کا خدا مہربان اور تواضع پسند ہے، وہ ایک ”فرزند خدا“ ہے جو انسانی

صورت میں جلوہ گر ہوا۔ تثلیث کے مسیحی عقیدوں نے انسان کو خدا سے قریب کر دیا ہے، تو حید کے اسلامی عقیدہ نے دونوں کے درمیان دوری پیدا کر کے انسان کو خانف، ہراساں اور یاس پسند بنا دیا ہے،^(۱) فرانسیسی مستشرق کارادو و (Carra de vaux) لکھتا ہے کہ ایک طویل عرصہ تک محمد مغرب میں بدنام رہے، جو بھی بے سرو پا حکایت یا برائی ملتی لوگ اسے ان کی طرف منسوب کر دیتے تھے۔^(۲)

تحریک استشرق سے وابستہ مسیحی اور یہودی فضلاء جس طرح اسلام اور پیغمبر اسلام کو حملوں کا نشانہ بناتے ہیں اس سے مغربی حلقوں میں مسلمانوں کے خلاف نفرت اور عداوت ہی کی تخم ریزی ہوتی ہے، چنانچہ کوئی نام کا ایک مستشرق لکھتا ہے کہ ”اسلام کی بنیاد ہی تعصب برتنے اور طاقت کو استعمال کرنے پر ہے، جو اپنے پیروکاروں کو لوٹ مار اور برائیوں کی اجازت دیتا ہے اور جو لوگ جنگ میں کام آجاتے ہیں انھیں جنت کی خوشخبری سناتا ہے، یہی مستشرق صلیبی جنگوں پر گفتگو کرتے ہوئے لکھتا ہے کہ ”اس طرح ہلال کی قوت صلیبی پرچم کے سامنے سرنگوں ہوئی، انجیل کو قرآن اور اس کی معمولی اخلاقیات پر فتح حاصل ہوئی۔“^(۳)

اس قسم کی تحریریں مسلمانوں کے علاوہ خود دوسرے سنجیدہ مستشرقین کے حق میں بھی نقصان دہ ثابت ہوئیں اور اسلامیات پر مستشرقین کی تحریروں کو مشکوک نگاہوں سے دیکھا جانے لگا۔ درمنگھم (E. Dermanghame) کے بقول ”اسلام اور مسیحیت کے بیچ پرانی جنگ نے دونوں فریقوں کے درمیان نفرت کی لہر کو تیز کر دیا تھا اور دونوں نے ایک دوسرے کو سمجھنے میں غلطیاں کی ہیں لیکن یہ اعتراف کرنا پڑے گا کہ غلط فہمی پیدا کرنے کی کوشش زیادہ تر مغرب کی طرف سے ہوئی، بازنطینی مناظرہ کے رنگ کی حامل ان سخت فکری معرکہ آرائیوں نے علم و تحقیق سے کام نہ لیتے ہوئے اسلام کو اپنی ملامت کا نشانہ بنایا، پھر اس کے وظیفہ یاب شاگردوں اور اصحاب قلم نے عربوں پر مسلسل حملے کیے، ان کے یہ حملے بے بنیاد ہی نہیں بلکہ متضاد قسم کی الزام تراشیوں کے سوا کچھ نہ تھے۔“^(۴)

۳۔ تیسرا سبب یہ تھا کہ مسلمان مستشرقین کی ان علمی، تاریخی اور لسانی غلطیوں کی نشان

دہی کرنا چاہتے تھے جو ناواقفیت، تنگ نظری غلط فہمی یا بے بنیاد مفروضات قائم کرنے کی وجہ سے سرزد ہوئیں۔ مثلاً ان کا یہ دعویٰ کہ حروف مقطعات کے سلسلہ میں نبی کریمؐ یہودیوں سے متاثر ہوئے اور یہ الزام کہ قرآن آپؐ ہی کی تصنیف کردہ کتاب ہے، جرمن مستشرق ”نولدکے“ اپنی کتاب ”تاریخ قرآن“ میں حروف مقطعات کو قرآن مجید کا جزء تسلیم نہیں کرتا۔ اس کا دعویٰ ہے کہ مصحف عثمانی کی ترتیب سے پہلے مسلمانوں کے پاس قرآن کے جو نسخے موجود تھے ان میں یہ حروف علامتوں کے طور پر درج تھے مثال کے طور پر مغیرہ کے نسخہ کے لیے ”م“ ابوہریرہ کے نسخہ کے لیے ”ھ“ اور سعد بن ابی وقاصؓ کے نسخہ کے لیے ”ص“ علامتوں کے طور پر لکھے ہوئے تھے اسی طرح حضرت عثمانؓ کے نسخہ کے لیے ”ن“ کی علامت تھی، دوسرے لفظوں میں نولدکے کے نزدیک یہ حروف دراصل مختلف نسخوں کی ملکیت کی طرف اشارہ کرتے تھے جو غلطی سے مصحف عثمانی کی بعض سورتوں میں باقی رہ گئے اور زمانہ کے ساتھ ساتھ وہ قرآن کا حصہ بن گئے، نولدکے کو اگرچہ اپنی اس غلطی کا احساس ہو گیا تھا، مگر دوسرے مستشرقین اس کی اس غلطی کو اپنی تحریروں میں برابر نقل کرتے رہے۔

۴۔ چوتھا سبب یہ تھا کہ عالم اسلام کے علمی حلقے مستشرقین کی تحقیقات سے استفادہ کرنا چاہتے تھے، مستشرقین کی جو تحقیقات کلیسا کے دباؤ سے آزاد ہو کر سامنے آئیں ان میں کلیسائی یا سامراجی مقاصد کی تکمیل پیش نظر نہ تھی، اس قسم کے مطالعات خالص معروضیت پسند اور انصاف پر مبنی تحقیق کے مطابق تھے، اگرچہ استشرق کے عمومی رنگ سے وہ آزاد نہ رہ سکے، مثال کے طور پر مستشرقین نے انسائیکلو پیڈیا آف اسلام کو کئی زبانوں میں شائع کیا ہے، ان کا یہ بڑا علمی کارنامہ ہے، اگرچہ اس میں چند در چند غلطیاں موجود ہیں اور بہت سے مقامات پر حقائق کو توڑ مروڑ کر پیش کیا گیا ہے۔ کچھ ایسے دیانتدار اور انصاف پسند مستشرقین بھی پائے جائے ہیں جنہوں نے اسلامیات کے میدان میں اپنی قابل قدر تحقیقات کے ذریعے عالم اسلام اور مغربی دنیا کے علمی حلقوں پر گہرا اثر ڈالا، کلود ایتین (Claude etinne savary) قرآن مجید کے اپنے ترجمہ کے مقدمہ میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا ذکر احترام

اور تعظیم کے ساتھ کرتا ہے اور لکھتا ہے ”محمدؐ نے سادہ عقیدوں پر مشتمل ایک عالمی مذہب کی بنیاد ڈالی وہ عقائد ایسے ہیں جنہیں عقل تسلیم کرتی ہے، جیسے ایک خدا پر ایمان جو نیکی پر جزاء اور بدی پر سزا دیتا ہے۔ مغرب کا ایک روشن خیال انسان اگر محمدؐ کی نبوت کو تسلیم نہ بھی کرے تو وہ اس بات کا تو انکار کر ہی نہیں سکتا کہ وہ انسانی تاریخ کے عظیم ترین افراد میں سے تھے۔ (۵)

تامس کارلائل اپنی کتاب میں لکھتا ہے ”اس زمانہ میں ایک پڑھا لکھا انسان اگر اس خیال کی طرف توجہ دے کہ اسلام کوئی صحیح مذہب نہیں ہے اور محمدؐ ایک فریبی شخص تھے تو یہ بات اس کے لیے شرمندگی اور عیب کا باعث ہوگی، کیونکہ محمدؐ نے جو پیغام دیا وہ بارہ صدیوں سے ہمارے ہی جیسے کروڑوں افراد کے لیے شمع فروزاں بنا ہوا ہے جن کو اسی خدا نے پیدا کیا ہے جس نے ہماری تخلیق کی ہے۔ کوئی دوسرا سوچے تو سوچے، کم سے کم میرے ذہن میں یہ خیال پیدا نہیں ہو سکتا کہ جس پیغام پر کروڑوں انسان عمل پیرا ہوں اور اس کے لیے اپنی جان قربان کرتے رہے وہ محض ایک فریب تھا، خدا کی مخلوق میں اگر دروغ بانی اور فریب دہی کو ایسی شہرت اور مقبولیت حاصل ہو جائے تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ سارے انسان بے وقوف ہیں، زندگی بازیچہ اطفال ہے، بہتر تو یہ ہوتا کہ ایسی زندگی کا وجود ہی نہ ہوتا“ کارلائل اس کے بعد آپ کی شخصیت کا تجزیہ کرتا ہے اور اس نتیجہ پر پہنچتا ہے کہ دوسرے صاحب دین عظیم افراد کی طرح آپ بھی اپنی دعوت اور عقیدہ میں مخلص اور سچے تھے۔ (۶)

تحریک استشرق ایک طویل عرصہ تک کلیسا کے زیر اثر سامراجی مقاصد کی تکمیل میں مصروف کار رہی۔ اس نے محکوم قوموں میں اپنے مذہب اور تہذیب سے بے اعتمادی پیدا کی مگر اس کے باوجود استشرق کا ایک پہلو مثبت رہا، مستشرقین نے یورپ کی لائبریریوں میں محفوظ عربی کتابوں کی ترتیب و تنظیم، فہرست سازی اور تحقیق و اشاعت کے لیے اہم قلمی نسخوں کی دریافت کے سلسلہ میں قابل قدر خدمات انجام دیں، لوئی ماسینوں اور ہنری لاؤس کو حلاج اور ابن تیمیہ پر اپنے تحقیقی کاموں کی بدولت کافی شہرت ملی۔

قرآنیات کے میدان میں نولد کے (Noeldeke) بلاشیر (Blachere) جیفری

(Jeffry) اور گولڈ زیہر (Goldziher) کافی مشہور ہوئے، ان میں سے ہر ایک نے کئی کئی کتابیں لکھیں، اس قسم کی علمی کاوشوں کو ہم نظر انداز نہیں کر سکتے، ان میں جو غلطیاں موجود ہیں ان کی نشاندہی اور تردید کرنا ضروری ہے تاکہ نئی تعلیم یافتہ نسل ان غلطیوں سے واقف رہے اور مستشرقین کی تحقیقات کے قابلِ نکیر پہلو بھی ان کی نگاہوں سے اوجھل نہ رہیں۔

قرآن کا سرچشمہ: گریم، گب، بلاشیر، لٹڈال، تور آندرے اور الحداد کے خیالات:

مسلمانوں کے نزدیک قرآن کلامِ الہی ہے جو حضرت جبریل کے توسط سے محمد صلی اللہ علیہ وسلم پر اتارا گیا ہے جو اللہ کے بھیجے ہوئے رسول ہیں، وحی کا سرچشمہ نبی کا ”اندرون“ نہیں ہوتا، نبی کو خود یقین ہوتا ہے اور وہ اعلان بھی کرتا ہے کہ وحی کا سرچشمہ اللہ تعالیٰ ہے، یہ کسی قسم کا طول بھی نہیں ہے (جیسا کہ مسیحیت میں وحی کا تصور ہے)۔ مگر مستشرقین وحی کے بارے میں اس ڈھنگ سے باتیں کرتے ہیں گویا وہ درویشی یا درویشوں اور رشیوں کے بارے میں باتیں کر رہے ہوں، یا جس طرح ماہرینِ نفسیات تاریخ، عظیم شخصیتوں اور انقلابی رہنماؤں کا نفسیاتی تجزیہ کرتے ہیں، یا جس طرح کچھ لوگ غیر معمولی بصارت و سماعت کی خصوصیات کی بدولت ممتاز ہو جاتے ہیں اور ایسی آوازیں سن لیتے اور ایسے مناظر دیکھ لیتے ہیں جن کو عام انسان سن یا دیکھ نہیں سکتے۔ یہ مستشرقین ایسے ہی حالات اور واقعات کی روشنی میں انسان کے مذہبی تجربات کو سمجھنے کی کوشش کرتے۔ (۷) وحی قرآنی کے بارے میں مستشرقین کے درج ذیل خیالات ملاحظہ فرمائیں:

جرمن مستشرق ہو برٹ گریم (Hubert grimme) اپنی کتاب ”محمد“ میں لکھتا ہے: ”شروع میں محمد کسی نئے مذہب کے داعی نہ تھے، وہ جس چیز کی دعوت دے رہے تھے اسے ہم ایک طرح کی ”اشتراکیت“ کہہ سکتے ہیں، اسلام کو اس کی اصل ابتدائی صورت میں دیکھنے کے لیے یہ ضروری نہیں ہے کہ ہم اسے اس سے پہلے موجود کسی مذہب کی نقل ٹھہرائیں جس سے محمد کی تعلیمات کی توجیہ ہو سکے، کیونکہ جب ہم اسلام کا براہ راست مطالعہ کرتے ہیں تو

اس نتیجہ پر پہنچتے ہیں کہ وہ مذہبی عقیدوں کے بجائے ایک سماجی اصلاح کے لیے جدوجہد کی صورت سامنے آیا جس کے پیش نظر بگڑے ہوئے حالات کی اصلاح کرنا اور بالخصوص حریص دولت مندوں اور پریشان حال غریبوں کے درمیان واضح فرق کو مٹانا تھا، یہی وجہ ہے کہ محمدؐ نے ضرورت مندوں کی مدد کے لیے ایک متعین ٹیکس عائد کیا، وہ اگر آخرت میں حساب و کتاب کی باتیں کرتے ہیں اس کا مقصد اپنی دعوت کو تقویت پہنچانا اور لوگوں پر نفسیاتی دباؤ ڈالنا ہوتا ہے۔ (۸)

گریم کس ”سادگی اور پرکاری“ سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو اشتراکیت کا داعی اور ایک سماجی مصلح ثابت کر رہا ہے اور بغیر کسی دلیل کے نبوت و رسالت کی نفی کر رہا ہے۔

انگریز مستشرق گیب (H.A.R. Gibb) جو ہارورڈ یونیورسٹی میں عربی زبان و ادب کا پروفیسر ہے، لکھتا ہے: ”محمد نے ہر خلاق انسان کی طرح اپنے گرد و پیش کے ماحول کا اثر قبول کیا اور دوسری طرف اس زمانہ اور اس خطہ میں رائج عقائد اور افکار سے ایک نیا راستہ نکالا، اس ممتاز عہد کے اثرات محمد کی زندگی کے ہر دور میں نمایاں رہے۔ دوسرے الفاظ میں ہم کہہ سکتے ہیں کہ محمد کا میاب ہوئے، کیونکہ وہ مکہ ہی کے ایک فرد تھے، بظاہر معلوم ہوتا ہے کہ اہل مکہ نے اگر محمد کی مخالفت بھی کی تو اس کی وجہ یہ نہیں تھی کہ وہ پرانی رسموں سے وابستہ رہنا چاہتے تھے یا محمد کی دعوت پر ایمان لانے سے انھیں کوئی دلچسپی نہیں تھی، اس مخالفت کے اصل اسباب سیاسی اور اقتصادی مفادات تھے۔ (۹)

ایک شخص اگر تاریخ کے متفقہ بیانات سے بھی اختلاف کرنے کا شوق رکھتا ہو تو ظاہر ہے کہ اپنے ذاتی خیالات اور رجحانات سے آزاد ہو کر علمی بحث و تحقیق کا انداز نہیں اپنا سکتا۔

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے بارے میں درمگم نے خوبصورت شاعرانہ پیرایہ بیان میں اپنے تاثرات اور احساسات کو قلمبند کیا ہے، گویا کہ وہ نبی کے بجائے کسی پیدائشی فن کار اور عبقری انسان کی تصویر پیش کر رہا ہو، اس کے الفاظ میں: ”موسم گرما کی صحرائی راتوں میں یہ بے شمار ستارے خوب دمک رہے ہیں، ایک انسان یہ سوچنے لگتا ہے کہ شاید وہ ان کی روشنی کی

آہٹ کوسن رہا ہے یا شاید یہ دیکھ رہا ہو کہ انگاروں نے کوئی ساز چھیڑ دیا ہے۔۔۔۔۔ سچ تو یہ ہے کہ اہل دانش کے لیے سارا عالم ہی ایک غیب ہے، کیا یہ ممکن نہیں کہ انسان اپنی آنکھیں کھول کر سب کچھ دیکھ لے اور اپنے کانوں سے سب کچھ سن لے، حق کا عین مشاہدہ کرے اور سردی آوازوں کوسن لے، لوگوں کے پاس آنکھیں تو ہیں مگر وہ نہیں دیکھتیں، کان تو ہیں مگر وہ سنتے نہیں، لیکن ان کا (محمدؐ کا) خیال ہے کہ وہ دیکھتے اور سنتے ہیں، ماورا آسمان سے گونجنے والی آوازوں کوسننے کے لیے تمہیں مخلص اور ایمان سے لبریز دل کی ضرورت ہے۔ (۱۰)

مستشرقین کے ان خیالات سے ہمارا یہ نتیجہ اخذ کرنا درست ہوگا کہ وہ وحی اور نبوت کی حقیقت کوسمجھنے سے قاصر ہیں، وحی اور نبوت کے رشتہ کوسمجھنے بغیر ایک شخص اگر اپنے نظریات اور تجرباتی علوم کی روشنی میں ان دونوں کوجانچنے کی کوشش کرے تو یقیناً وہ ان کی حقیقتوں سے واقف نہیں ہوسکتا، آسمانی وحی پر ایمان لانے والوں اور اسے تسلیم نہ کرنے والوں کے درمیان اختلاف کی بنیادی وجہ یہی ہے کہ دونوں کے نزدیک وحی کا الگ مفہوم ہے۔

مذہب کا تقابلی مطالعہ کرنے والے جدید و قدیم علماء اور فلاسفہ نے بحث و تحقیق کے بعد وحی کے وجود کوتسلیم کیا ہے اور شرعی مفہوم کے مطابق وحی کے امکان پردلائل پیش کیے ہیں، انھوں نے ان شبہات اور دعویوں کی بھی تردید کی ہے جو منکرین پیش کرتے ہیں، اب تحقیقی طور پر یہ بات ثابت ہوچکی ہے کہ وحی ایک مقدس شے ہے جس میں باطل کی آمیزش نہیں ہوسکتی۔

وحی الہی کا نفسیاتی تجزیہ کرتے ہوئے یہ سمجھنا کہ اس کی آمد کے وقت نبی جسمانی بشریت سے جدا ہو کر روحانی پیکر میں سمو جاتے تھے اور ایک مخصوص کیفیت سے دوچار ہوتے تھے جو ایک طرح کا جنون یا مرگی ہوتا تھا بلاشبہ نبوت کی حیثیت کونہ سمجھنے کا ثمرہ ہے، نفسیاتی تجزیہ کی روشنی میں نبوت کے مظاہر کی تفہیم کتنی بڑی غلطی ہے! فرانسیسی مستشرق گستاؤلیبان (Guetave Le Bon) اسلام پیغمبر اسلام اور قرآن پر اپنی متوازن تحریروں کے لیے مشہور ہے، مگر نبوت کے بارے میں اس کی یہ تحریر دیکھئے:

”کہا جاتا ہے کہ محمدؐ پر مرگی/جنون کا اثر تھا لیکن عربوں کی تاریخ میں مجھے ایسا کوئی ثبوت نہیں ملتا جس سے اس کی قطعی تصدیق ہو سکے، ان کے ہم عصروں سے (جن میں حضرت عائشہؓ بھی شامل ہیں) صرف یہ معلوم ہو سکا ہے کہ محمدؐ پر جب وحی آتی تھی تو ان کا پیشاب رک جاتا تھا، سخت و باؤ محسوس کرتے تھے اور دہن سے لعاب بہنے لگتا تھا، لیکن ہر دیوانہ کی طرح اگر تم محمدؐ کی اس کیفیت کو نظر انداز کر کے دیکھو تو تم کو وہ عقل و فہم کے لحاظ سے پختہ اور سلیم الفکر نظر آئیں گے۔۔۔۔۔ علمی نقطہ نظر سے محمدؐ کو ان کی وارثگی مزاج کے باوجود سب سے بڑا بانی مذہب تسلیم کرنا پڑے گا۔ ان کے مرض کو زیادہ اہمیت نہیں دینی چاہیے، کیونکہ بائبان مذہب یا تمام مفکرین بار مزاج رکھنے والے نہ تھے، پریشان دماغ اور دیوانگی سے متاثر لوگوں نے بھی اس طرح کے کردار ادا کیے ہیں، انھوں نے مذہب کی بنیاد ڈالی، حکومتوں کا خاتمہ کیا، انسانی گروہوں میں جوش و ولولہ پیدا کیا اور ان کی رہنمائی کی، دنیا پر اس دیوانگی کے بجائے اگر عقل کو سیادت نصیب ہوتی تو انسانی تاریخ کا رنگ ہی دوسرا ہوتا ہے۔ (۱۱)

لیبان کی رائے اس حقیقت کی غماز ہے کہ وہ دین کی حقیقت کو سمجھنے سے قاصر ہے اور مذہب کے معاملہ میں علمی تنقید کے اصولوں سے واقف نہیں ہے۔

اب ہمیں یہ دیکھنا چاہیے کہ علماء اسلام نے اس طرح کی نفسیاتی کیفیتوں کے حوالہ سے کیا رائے دی ہے۔ امام غزالی کے نزدیک انسان کی اختیاری حرکات تین طرح کی ہوتی ہیں۔ (۱۲) ان میں سے دو طرح کی حرکات زیر بحث مسئلہ سے متعلق ہیں اور وہ یہ ہیں:

فکری حرکت جس میں حق اور باطل کا احتمال ہوتا ہے۔

قولی حرکت جس میں سچ اور جھوٹ کا امکان ہوتا ہے۔

تینوں حرکتوں سے پیدا ہونے والی صفات (حق، سچائی، بھلائی) جب کسی ایسے شخص میں موجود ہوں جس کو خدا نے آسمانی وحی دے کر بھیجا ہو اور غور و فکر اور تحقیق سے یہ بات ثابت ہو جائے کہ حق، سچائی اور بھلائی کے برعکس صفات باطل، جھوٹ اور برائی اس میں معدوم ہیں جس کی تائید اس شخص کی حیات اور متواتر تاریخی روایتوں سے ہوتی ہے تو پھر ایسی

صورت میں اس پر وحی کے نزول کا انکار نہیں کیا جاسکتا، اس وحی کو باطنی الہام کہہ کر نظر انداز کرنا بھی درست نہ ہوگا۔

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو وحی کی آمد سے تھکن اور بوجھ کا جو احساس ہوتا تھا مشرکین مکہ اسے جنون یا سحر کا نام دیتے تھے، آج کے مستشرقین نفسیاتی تجزیہ اور عقل باطنی کے حوالہ سے وحی کی جو تشریح کرنا چاہتے ہیں اس میں اور زمانہ جاہلیت کی تشریح میں کیا فرق رہ جاتا ہے؟ اپنی کتاب ”تمدن عرب“ میں لیبان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی ازدواجی زندگی کو بھی نہیں سمجھ سکا، اس کے نزدیک وہ خواہش نفس کا نتیجہ تھی، وہ قرآن کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی تصنیف سمجھتا ہے جو ہندوؤں کی مذہبی کتابوں سے بھی فروتر ہے، اس کے الفاظ میں ”قرآن کا عمومی پیرایہ اظہار اور طفلانہ لادھوتی بیانات۔۔۔ جو کہ آسمانی مذاہب کا خاصہ ہیں۔۔۔ کو ہندوؤں کے فکر و فلسفہ پر قیاس کرنا صحیح نہ ہوگا۔ (۱۳) وہ قرآن کی جامعیت اور کمال کا بھی منکر ہے۔ اس کا خیال ہے کہ قرآن وقتی افادیت کا حامل ہے، بعد کی صدیوں میں انسانی تقاضوں کو پورا کرنے سے وہ قاصر رہا بلکہ لیبان کے نزدیک قرآن ہی مسلمانوں کی پسماندگی کا سبب ہے۔ (۱۴)

لیبان کی اس کتاب میں جو خطرناک باتیں ہیں ان میں ایک بات یہ بھی ہے کہ وہ عربی اسلامی تہذیب و تمدن کے بارے میں منصفانہ رائے کا اظہار کرتے ہوئے اس کا دفاع کرتا ہے، دراصل قارئین پر وہ اس سے یہ تاثر قائم کرنا چاہتا ہے کہ اس کا انداز بوجد منصفانہ ہے، مگر یہ مستشرقین کی مشترک تکنیک ہے کہ وہ قرآن رسالت اور رسول کے بارے میں اپنے زہریلے خیالات کے اظہار سے پہلے معروضی انداز تحقیق اور انصاف پسندی کا تاثر قارئین پر چھوڑنا چاہتے ہیں اور قارئین کو بعد میں پتہ چلتا ہے کہ قرآن نبوت اور وحی کے بارے میں اس کے خیالات پرانی استشراتی روح اور رنگ ہی کے حامل ہیں۔

گولڈزیہر کا خیال ہے کہ یگانہ روزگار شخصیتیں کچھ نہ کچھ امراض میں ضرور مبتلا رہتی ہیں، لیبان کے خیال میں دنیا کی عظیم قوموں کے قائدین جذب اور وارفتگی کے شکار رہتے ہیں،

مستشرق ویلز (E. Wells) کی رائے یہ ہے کہ مقدس اشخاص کی صف میں شامل ہونے کے لیے محمد کو ادھیڑ عمر میں ان کے حوصلہ مندانہ جذبات نے ایک نئے مذہب کی بنیاد رکھنے پر آمادہ کیا، اسی مقصد کے پیش نظر انھوں نے خرافاتی عقائد اور سطحی رسوم و روایات کا ایک مجموعہ تیار کیا، اپنی قوم میں اس مجموعہ کی اشاعت کی اور کچھ لوگوں نے ان کی پیروی بھی کی۔ (۱۵) گولڈزیہر کا خیال ہے کہ محمد صلی اللہ علیہ وسلم کو جو مذہبی معلومات حاصل ہوئیں ان میں دو طرح کے عناصر تھے: اندرونی اور بیرونی، اس کے الفاظ ہیں:

”نبی عربی کا پیغام دراصل ان مذہبی خیالات اور معلومات کا منتخب خلاصہ تھا جو آپ کو یہودی اور عیسائی حلقوں سے روابط کی بنا پر حاصل ہوئیں، ان خیالات سے آپ بہت زیادہ متاثر ہوئے اور دل میں یہ خیال پیدا ہوا کہ ان کے ذریعے اپنے ہم وطنوں میں سچے مذہبی جذبات کو بیدار کیا جاسکتا ہے یہ بیرونی تعلیم آپ کے وجدان میں سرایت کر گئی اور آپ سمجھنے لگے کہ رضاء الہی کے مطابق ان کے ذریعے انسانی زندگی کو ایک رنگ دیا جاسکتا ہے۔ محمد اس قسم کے خیالات سے اس قدر متاثر ہوئے کہ وہ آپ کا عقیدہ بن گئے، لیکن آپ ان کو وحی سمجھتے رہے۔ (۱۶)

فرانسسیسی مستشرق بلاشیر (Blachere) اگرچہ اپنے نتائج تحقیق میں اعتدال پسندی کا ثبوت دیتا ہے مگر قرآن کے اصل سرچشمہ پر بحث کے دوران مستشرقین کی توجہ اس طرف مبذول کراتا ہے کہ قرآن کے بیان کردہ واقعات اور یہودی و مسیحی حکایات میں بڑی مشابہت پائی جاتی ہے۔ اس کے خیال میں ابتدائی مکی سورتوں میں مسیحی اثرات بہت زیادہ نمایاں ہیں اور انجیل کے غیر تسلیم شدہ نسخوں خصوصاً کتاب پیدائش جو اس زمانہ میں عام تھی اور قرآن کے واقعات میں مشابہت موجود ہے۔ بلاشیر اس سلسلہ میں کچھ دوسرے مستشرقین کے خیالات کو پیش کرتے ہوئے یہ ثابت کرنے کی کوشش کرتا ہے کہ بانی اسلام اور مسیحی راہبوں کے درمیان مکہ میں تعلقات استوار تھے۔ (۱۷)

”تاریخ ادیان عالم“ (Maniel de l'Histore des Religions) میں یہ خیال

ظاہر کیا گیا ہے کہ ”دعوت کے ابتدائی دور میں قرآن میں نبی کا پیرایہ بیان جذباتی تھا۔ مختصر جملوں اور شاندار اسلوب میں نمایاں طور پر رنگ آمیزی کر کے جزاء و سزاء کی کیفیات بیان کرتے تھے بسا اوقات آیتوں کی تکرار سے اکتاہٹ پیدا ہو جاتی ہے۔ کہیں کہیں یہ تکرار الٹا مفہوم پیدا کر دیتی ہے۔ کچھ عرصہ کے بعد نبی کا یہ ابتدائی اسلوب بدل گیا اب وہ خوبصورت آہنگ میں نبیوں کے واقعات پیش کرنے لگے یوسف اور ان کی بیوی (ہوئیفار) کی داستان محبت کو انھوں نے اسی انداز میں پیش کیا۔ یہ انداز ایران اور ترکی کے بہت سے شاعروں کے لیے خیال انگیز ثابت ہوا۔ آخری دور میں نبی کے اسلوب نے گرمی بیان اور فن کاری کو کم کر دیا۔ اب وہ یہودیوں اور عیسائیوں سے مناظرہ کرنے پر فریفتہ نظر آتے ہیں۔ (۱۸)

فلپ ایرلنگی نے پیرس سے شائع ہونے والے ایک رسالہ میں ایک مضمون لکھا اس میں اس نے یہ دعویٰ کیا کہ محمدؐ کی مکہ میں اکثر یہودیوں سے ملاقات ہوتی رہتی تھی اس نے یہ بھی لکھا کہ محمدؐ اپنے خادم زید سے جو عیسائیوں کا غلام رہ چکا تھا یہودیوں اور مسیحی مذاہب کے بارے میں استفادہ کی غرض سے سوالات کیا کرتے تھے وہ اپنے خادم سے زیادہ سمجھ دار تھے پھر وہ لکھتا ہے: ”مدینہ میں محمدؐ یہودیوں کے شاگرد رہے یہودیوں ہی نے یہ شخصیت تیار کی تھی یہودیوں اور مسیحیوں میں جو داستانیں مشہور تھیں جبریل ان سب کو محمدؐ کے سامنے بیان کر دیا کرتے تھے“ (۱۹)

مصنف ایک ہی سانس میں کیسی کیسی متضاد باتیں کر رہا ہے یہود مکہ میں نہیں بلکہ مدینہ میں آباد تھے پھر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ان سے کسی طرح مستقل ملاقات کیا کرتے تھے؟ پھر اگر آپؐ نے یہود و نصاریٰ سے استفادہ کیا تو جبریل کے آنے کی غرض کیا تھی؟ یہود و نصاریٰ سے استفادہ کا تاریخی ثبوت کیا ہے؟

مستشرقین اور مغرب کے دانشوران قرآن کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی تصنیف سمجھتے ہیں مگر سوال یہ اٹھتا ہے کہ قرآن اور حدیث دونوں کا سرچشمہ اگر ایک ہی تھا تو ”طرز نگارش اور پیرایہ بیان میں اتنا نمایاں فرق کیوں ہے؟ ایک شخص کتنا ہی فن کار ہو کیا اس کے

لیے یہ ممکن ہوگا کہ ایک خاص اسلوب میں گفتگو کرنے کے بعد اسے خدا کی طرف سے نازل ہونے والا کلام ٹھہرا دئے پھر دوسرے اسلوب میں گفتگو کا آغاز کر دے اور اسے اپنا کلام قرار دے؟ قرآن اگر آپ کی تصنیف تھی تو اسے اپنی طرف منسوب کرنے میں کون سی رکاوٹ تھی؟ فرانسیسی مستشرق کلیمنٹ ہوارٹھ (Clement Haurt) نے اپنے ایک مضمون میں ایک نادر خیال پیش کیا ہے، اس نے قرآن کے ایک نئے سرچشمہ کی دریافت کا دعویٰ کیا ہے، وہ لکھتا ہے کہ قرآن مجید امیہ بن ابی الصلت کے اشعار سے ماخوذ ہے۔ (۲۰) اس نے امیہ بن ابی الصلت کے اشعار اور قرآن کی بعض آیتوں کے درمیان موازنہ کرنے کے بعد یہ لکھا ہے کہ ان اشعار کی نسبت امیہ کی طرف صحیح ہے، کیونکہ ان میں ثمود، صالح وغیرہ کے واقعات کی طرف اشارہ ملتا ہے، قرآن میں ان ہی واقعات کی تفصیلات موجود ہیں، اگر وہ اشعار منحول (وضع کردہ) ہوتے تو ان میں اور قرآن کے بیان کردہ واقعات میں کامل طور پر یکسانیت ملتی، پھر وہ لکھتا ہے چونکہ نبیؐ نے قرآن کو ترتیب دینے میں امیہ کے اشعار سے مدد لی تھی اسی وجہ سے مسلمانوں نے امیہ کی شعری تخلیقات کو باقی نہیں رکھا تا کہ وہ قرآن کے نئے پن پر اثر انداز نہ ہو سکیں، اور ان کے اس دعویٰ پر کوئی حرف نہ آئے کہ آسمان وحی کے ذریعے ہی نبیؐ کو قرآن ملا ہے۔ مصر کے مشہور ناقد اور ادیب ڈاکٹر طہ حسین نے بلاشیر کی غلط بیانی کی گرفت کرتے ہوئے لکھا ہے: ”اس سلسلہ میں مستشرقین کا طرز علمی حیرت انگیز ہے کہ وہ سیرت کی روایات کو مشکوک قرار دیتے ہیں بعض مستشرقین تو سرے سے ہی ان روایات کو صحیح تسلیم نہیں کرتے، البتہ ایک گروہ کا نقطہ نظر علمی اور تحقیقی رنگ کا حامل ہے، اس کے نزدیک سنت نبویؐ احادیث و اخبار کا ایسا مجموعہ ہے جس میں اگر چہ گھڑی ہوئی روایتیں بھی موجود ہیں، مگر بحث و تحقیق سے ان کو الگ کیا جاسکتا ہے، اور ایسا کرنے کی ضرورت بھی ہے، روایتوں کے بارے میں یہ تمام مستشرقین ایک ہی موقف پر سختی کے ساتھ قائم ہیں، اور تعجب کی بات یہ ہے کہ ان کا سارا دار و مدار امیہ بن ابی بن ابی الصلت کے شعری سرمایہ پر ہے، حالانکہ سیرت کے مقابلہ میں امیہ کے اشعار اپنی سند اور روایتوں کی صداقت و دیانت کے لحاظ سے کچھ زیادہ قابل اعتبار

نہیں ہیں، پھر ان روایات پر مستشرقین کے اعتماد کرنے کا کیا راز ہے؟ کیا ایسی بات نہیں ہے کہ دوسرے مذاہب کے محققین پر یہ مستشرقین جس تعصب پرستی کا الزام لگاتے ہیں اس میں وہ خود بھی گرفتار ہیں؟ (۲۱)

بلاشیر کے استدلال کو سمجھنے کے لیے ذیل میں ہم قرآن مجید کی چند آیتیں اور اس کے ساتھ امیہ کے کچھ اشعار درج کرتے ہیں، حالانکہ امیہ کی طرف ان اشعار کا انتساب مشکوک ہے۔

فتول عنہم، یوم یدع الداع الی شئی نکر، خشعا بصارہم، یخرجون
من الاجداث کانہم جراد منتشر (قمر ۶-۷)

(تو آپ ان لوگوں کی طرف سے کچھ خیال نہ کیجئے، جس روز ایک بلانے والا ان کو ایک ناگوار چیز کی طرف بلائے گا، ان کی آنکھیں جھکی ہوئی ہوں گی، اور قبروں سے اس طرح نکل رہے ہوں گے گویا وہ منتشر مڈی ہوں۔)

انا جعلنا ما علی الارض زینۃ لہا لنبلوہم ایہم احسن عملا، وانا
لجاعلون ما علیہا صعیدا جرزا (کہف ۷-۸)

(ہم نے زمین کے اوپر (کی چیزوں) کو اس کے لیے رونق کا باعث بنایا تاکہ ہم یہ آزمائش کریں کہ لوگوں میں کون زیادہ اچھا عمل کرتا ہے، اور ہم اس زمین کی چیزوں کو ایک صاف میدان کر دیں گے۔)

کلما القی فیہا فوج سالہم خزنتہا الم یاتکم نذیر، قالوا بلی
(ملک: ۸-۹)

(جب جب (دوزخ میں) کوئی گروہ ڈالا جائے گا تو اس کے محافظ لوگوں سے پوچھیں گے کہ کیا تمہارے پاس کوئی ڈارنے والا (پیغمبر) نہیں آیا تھا، وہ لوگ جواب دیں گے، کیوں نہیں، (ضرور آیا تھا)

امیہ بن ابی الصلت کے وہ اشعار جو بلاشیر کے نزدیک ان آیتوں کا ماخذ ہیں یہ ہیں:

ویوم موعدهم ان یحشرو از مرا
 مستوسقین مع الداعی کانهم
 وابرزو الصعید مستوجرز
 یقول خزانها ما کان عندکم
 قالوا: بلی فتبعنا فتیة بطردا
 یوم التغابن اذلا ینفع الحذر
 رجل الجراد زفته الريح منتشر
 وانزل العرش والمیزان والذیر
 الم یکن جاء من ربکم حذر
 وغرنا طول هذا العیش والعمر

(قیامت کے دن جب لوگ گروہ درگروہ جمع کیے جائیں گے تو وہ سو دوزیاں میں کتر بیونت کا دن ہوگا اور بیچ نکلنے کی ساری کوششیں بے سود ہوں گی پکارنے والے کی آواز پر وہ لوگ اس طرح اکٹھے ہو جائیں گے گویا ٹڈیوں کا دل ہو جسے تیز ہوانے منتشر کر دیا ہے ان کو ایک بے آب و گیاہ میدان میں لا جائے گا اور عرش میزان (عمل) اور آسمانی کتابیں موجود ہوں گی، جہنم کے داروغے ان سے پوچھیں گے کہ تمہارے پاس کیا ہے (کیا سرمایہ عمل ہے؟) کیا تمہارے رب کی طرف سے کوئی آگاہی دینے والا نہیں آیا؟ وہ جواب دیں گے کہ آگاہی دینے والے ضرور آئے مگر ہم نے مغرور قسم کے نوجوانوں کا ساتھ دیا زندگی اور عیش کی فروانی نے ہم کو دھوکہ میں ڈال دیا تھا۔)

سوال یہ ہے کہ امیہ نے جب کہ رسول اللہ ﷺ سے حریفانہ طرز عمل اختیار کر رکھا تھا اور آپ کے رفقاء کی ہجو اور مخالفین کی حمایت کرتا تھا، نیز غزوہ بدر میں کام آنے والے مشرکین کے غم میں مرثیہ تک کہا تھا کیا یہ اشعار اس طرز عمل سے کوئی مناسبت رکھتے ہیں؟ کیا یہ ممکن نہیں کہ امیہ ہی نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے استفادہ کر کے یہ اشعار کہے ہوں؟ پھر قرآن کے جواب ہی میں اشعار اگر کہے گئے ہوتے تو دونوں کی تعبیرات یکساں نہ ہوتیں کیونکہ شاعر کی کوشش یہ ہوتی ہے کہ اس کی تخلیقات کو تصنع سے پاک سمجھا جائے (یہی وجہ ہے کہ اشعار کی امیہ کی طرف نسبت پر شک کیا گیا ہے)۔

ایک اور مستشرق ٹسڈال (C. Tisdal) بھی قرآن کے ربانی سرچشمہ پر تنقید کرتا ہے اور یہ خیال ظاہر کرتا ہے کہ مشہور جاہلی شاعر امراء القیس کے بعض اشعار میں قرآنی تعبیرات

موجود ہیں، مثلاً اشعار:

دنت الساعة وانشق القمر عن غزال صاد قلبی ونفر
احور قد حرت فی اوصافه فاعین الطرف بعینہ حور
بسہام من لحاظ فاتک ترکنتی کھشیم المحتضر
(قیامت قریب آگئی اور چاند پھٹ گیا، لیکن کچھ اس غزالہ صفت محبوبہ سے پھڑنے کا احساس ہے، جس نے میرے دل کا شکار کیا اور چلی گئی، وہ بڑی اور روشن آنکھوں والی ہے، اس کی خوبیاں دیکھ کر میں حیران رہ گیا، اس کی آنکھیں نیم (نشلی) ہیں، شفاف اور سفید حلق میں سیاہ تپلی حسن کو دو بالا کر رہی ہے، اس کی نگاہوں کے تیر نے مجھے ایک لاناغریقی بنا کر رکھ دیا ہے۔)

مصر کے مشہور مؤرخ، اور ادیب اور فلسفی عباس محمود العقاد اس سلسلہ میں لکھتے ہیں:
اسلام کی عربی زبان پر بحث کرنے والے یہ مستشرقین اپنی نادانی سے یہ سمجھتے ہیں کہ علم و تحقیق کے حوالہ سے بھی مسلمان ان اشعار کی زمانہ جاہلیت سے نسبت کو غلط ثابت نہیں کر سکتے، ان مستشرقین کا ذوق ادب شناس نہیں ہے، یہ اشعار تو ایسے ہیں کہ ایک ہی نظر ڈالنے سے اندازہ ہو جاتا ہے کہ امراء القیس یا کسی بھی جاہلی شاعر کی طرف ان کو منسوب کرنا ایک غیر ادبی حرکت ہے۔ (۲۲)

قرآن فصیح و بلیغ عربی زبان میں ہے، اس دور میں نثر و نظم میں رائج تعبیریں اور گفتگو اور افہام و تفہیم کے لیے مانوس محاورے قرآن نے استعمال کیے ہیں، لیکن اس سے یہ نتیجہ کیسے اخذ کیا جاسکتا ہے کہ وہی قرآن کا سرچشمہ ہیں؟ جب کہ ادبی نقطہ نظر سے قرآنی الفاظ اور ان تعبیروں میں بڑا فرق موجود ہے، اس کے علاوہ دور جدید کے بہت سے سائنسی انکشافات اور علمی تحقیقات نے قرآنی بیانات کی تائید کی ہے، کائنات کے بارے میں قرآن کے نقطہ نظر اور انسان کی ہدایت و رہنمائی کی صحت پر تو اب نئے سائنسی دلائل میسر آ گئے ہیں، مستشرقین قرآن کے ان بیانات کا سرچشمہ کسے قرار دیں گے؟

سویڈن کے مشہور مستشرق پروفیسر تور آندرے (Tor Andrae) نے اپنی کتاب ”محمدؐ کی زندگی اور عقائد“ میں مستشرقین کے اس رویہ کی مخالفت کی ہے، اس کے الفاظ میں: ”جو ہر نبوت کو ہزاروں جزوی عناصر کا مجموعہ قرار دے کر تجزیہ کرنا ممکن نہیں ہے، ایک محقق کا فرض معروضیت پسندی کے ساتھ یہ دیکھنا ہوتا ہے کہ مختلف عناصر اور محرکات سے ایک جوہر کی وحدت کس طرح وجود میں آگئی جس میں زندگی جاری ساری ہو۔ اسلام یہ نہیں کہتا کہ یہودی مسیحی حنفی (ابراہیمی) مذاہب اور عربی روایات سے اس کے روابط نہیں ہیں، لیکن اس کے معنی یہ بھی نہیں کہ وہ مذکورہ بالا عناصر ہی کا محض ایک مجموعہ ہے۔“ (۲۳)

قرآن کا غیبی اور سائنٹفک اعجاز بطور خود اس بات کی دلیل ہے کہ وہ کسی انسانی فہم و کاوش کا نتیجہ نہیں ہے۔ اس حقیقت کا اعتراف وہ مسلم یا غیر مسلم محققین بھی کرتے ہیں جنہوں نے انسان اور کائنات سے متعلق قرآن کے بیانات کا سائنٹفک مطالعہ کیا ہے، چنانچہ فرانسیسی محقق ڈاکٹر موریس بوکائے اپنی کتاب ”قرآن بائبل اور سائنس“ میں ایک جگہ لکھتا ہے:

”قرآن نے جن سائنسی پہلوؤں پر خصوصی بحث کی ہے وہ میرے لیے بطور خاص حیرت انگیز ہیں، کیونکہ قرآن کے یہ بیانات پوری طرح جدید سائنسی نظریات کے مطابق ہیں۔ میں نے کسی قسم کا پیشگی فیصلہ صادر کیے بغیر ان متون کا معروضی انداز سے مطالعہ کیا ہے، مجھے اس بات کا اعتراف ہے کہ جوانی میں مجھے اسلام کے بارے میں جو معلومات حاصل ہوئی تھیں ان کا اثر میں نے قبول کیا تھا۔ اُس وقت لوگ ”اسلام“ کی بجائے ”محمدیوں“ (مسلمانوں) پر گفتگو کیا کرتے تھے، صرف یہ بتانے کے لیے کہ اس مذہب کی کوئی وقعت نہیں ہے، یہ ممکن تھا کہ اسلام کے بارے میں پھیلائے گئے ان غلط خیالات میں دوسرے لوگوں کی طرح میں بھی الجھتا رہتا۔ میں نے جب بعض روشن خیالوں سے گفتگو کی جن کا مطالعہ اس موضوع پر گہرا بھی نہ تھا، تو اسلام کے بارے میں میرے ذہن میں وہ تصویر ابھری جو مغرب کی دی ہوئی تصویر سے مختلف تھی، میرا نصب العین قرآن کا مطالعہ کرنا تھا، چنانچہ میں نے مختلف توامیس اور حواشی کا سہارا لے کر ایک ایک آیت کا تنقیدی نظر سے مطالعہ کیا، یہ حقیقت میرے

لیے بطور خاص چونکا دینے والی تھی کہ قرآن نے مظاہر کائنات کے بارے میں ایسے دقیق اشارے کیے ہیں جن کی تائید کائنات کے بارے میں جدید سائنسی تصورات سے ہوتی ہے؛ اس کے بعد میں نے مسلم دانشوروں کی بہت سی کتابوں کا مطالعہ کیا جو قرآن کے سائنسی پہلوؤں سے متعلق تھیں؛ تورات میں ہم کو نمایاں طور پر سائنسی غلطیاں ملتی ہیں؛ مگر قرآن میں اس قسم کی کوئی غلطی نہیں ملتی؛ اس لیے میرے ذہن میں یہ سوال پیدا ہوا کہ قرآن کا مصنف اگر کوئی انسان ہوتا تو ساتویں صدی مسیحی میں وہ ایسی باتیں کیسے لکھ سکتا تھا جو دور جدید کی سائنسی تحقیقات کی رو سے بالکل درست ہیں؟ ہمارے سامنے اس وقت بلاشبہ قرآن کا وہی ابتدائی نسخہ موجود ہے؛ یہ بات ممکن ہی نہیں ہے کہ نزول قرآن کے زمانہ میں کسی انسان کی معلومات ہزار سال بعد ہماری علمی سطح سے زیادہ وسیع اور جدید تر ہوں؛ واقعہ یہ ہے کہ مختلف موضوعات پر قرآنی اشارے حیرت انگیز حد تک سائنسی پہلو رکھتے ہیں؛ بچہ کی نشوونما کے مختلف مراحل کو لیجئے؛ قرآن اس کے جو مراحل بیان کرتا ہے؛ ان کا علم انجمن کے جدید سائنسی انکشافات سے موازنہ کر کے بخوبی اندازہ کیا جاسکتا ہے کہ قرآنی آیتیں اور جدید سائنسی دریافتیں کسی حد تک اپنے نتائج میں یکسانیت رکھتی ہیں۔ (۲۳)

بوکائے کے یہ تاثرات گہرے اور وسیع سائنسی مطالعہ کا نتیجہ ہیں؛ اس نے دوسرے مستشرقین کی طرح یہ پیشگی رائے نہیں دی کہ قرآن محمد صلی اللہ علیہ وسلم کی تصنیف کردہ کتاب ہے جس کا مواد یہودی اور عیسائی حلقوں سے مستفاد ہے؛ بوکائے کے برعکس ایک مستشرق "الحداد" قرآن کے بارے میں تحریر کردہ حواشی میں یہ رائے دیتا ہے کہ "محمدؐ کی کتابی تعلیم اور انجیل سے واقفیت کا راز یہ ہے کہ ان کے پڑوس میں ورقہ بن نوفل نامی ایک مسیحی عالم رہتے تھے؛ جو خدیجہ کے چچا تھے اور قبیلہ بنی اسد سے تعلق رکھتے تھے؛ انھوں نے اپنے چچا کی بیٹی خدیجہ کا نکاح آپؐ سے کیا؛ تاریخی دلائل سے یہ ثابت ہو چکا ہے کہ ورقہ نے عیسائیت قبول کر لی تھی؛ اور توراہ و انجیل کا عربی زبان میں ترجمہ کرتے تھے؛ اس لیے وہ یقیناً ایک بڑے مسیحی عالم تھے؛ نبوت سے پہلے محمدؐ ان کے پڑوس میں پندرہ سال تک رہے؛ کیا عرب کے یگانہ

روزگار محمد بن عبد اللہ کے لیے یہ مدت تورات و انجیل کا علم حاصل کرنے کے لیے کافی نہ تھی؟ صحیح بخاری میں بھی یہ صراحت موجود ہے کہ غار حراء سے جب محمد ہر اسماں ہو کر لوٹے تو ورقہ نے آپ کی حوصلہ افزائی کی، ورقہ کے انتقال کے بعد وحی کا سلسلہ رک گیا، اور محمد نے کئی بار خودکشی کرنا چاہی، مدینہ میں بھی نبی کے گرد یہودیوں اور عیسائیوں کا ایک حلقہ نظر آتا ہے، یہ لوگ اسلام لے آئے تھے یا اسلام کا ساتھ دیا تھا، مؤذن رسول بلال حبشی، عیسائی دولت مند صہیب رومی، عیسائی سلمان فارسی اور یگانہ روزگار عبد اللہ بن سلام جو کعب احبار کے ساتھ اسلام لائے تھے، یہ سارے لوگ اس محفل میں نظر آتے ہیں، ان لوگوں کی گفتگو کا اصل محور تورات و انجیل کے علاوہ اور کیا ہو سکتا ہے؟ محمد اور قرآن کا علمی سرچشمہ یہی لوگ تھے نہ کہ وحی اور نزول آیات۔“ (۲۵)

الحداد اپنے ذاتی رجحانات سے مغلوب ہو کر قرآن اور انجیل اور محمد صلی اللہ علیہ وسلم اور عیسیٰ علیہ السلام کے درمیان خلطِ بحث سے کام لیتا ہے۔ چنانچہ وہ ایک جگہ لکھتا ہے: ”قرآن اور نبی دونوں مسیح کی نبوت اور انجیل کے پیغام پر پوری طرح ایمان رکھتے ہیں، لیکن نبی عربی مسیح کی ولدیت کو تسلیم نہیں کرتے کیونکہ انھیں مسیح کی کامل معرفت حاصل نہیں ہوئی، ان کا خیال ہے کہ خدا کا بیٹا ہونے کے لیے لازمی طور پر خدا سے جسمانی رشتہ ضروری ہے، نیز خدا کے لیے بیوی ماننا اور اس سے ازدواجی زندگی تسلیم کرنا ضروری ہے، قرآن میں ہے:

”بَدِيعِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ أَنَّى يَكُونُ لَهُ وَلَدٌ وَلَمْ تَكُنْ لَهُ صَاحِبَةً“

(الانعام: ۱۰۲)

”وہ آسمانوں اور زمین کا موجد ہے، اس کے اولاد کہاں ہو سکتی ہے جب کہ اس کی کوئی بیوی نہیں ہے۔“

ان کا یہ بھی خیال ہے کہ خدا کو عالمِ جسمی کی طرح عالمِ روحانی میں بھی فرزند کی ضرورت ہوتی ہے، حالانکہ قرآن میں مذکور ہے:

”مَآ يَنْبَغِي لِلرَّحْمَنِ أَنْ يَتَّخِذَ وَلَدًا“ (مریم: ۹۲)

(رحمن کے لیے یہ مناسب نہیں ہے کہ وہ کسی کو بیٹا بنا لے)
 دراصل فرزندگی کا پورا تعلق عالم جسدی سے ہے جس پر اس کے وجود کا پرتو جلوہ نکلن
 ہے، نبی عربی کو اگر مسیح کی فرزندگی کا پورا علم حاصل ہو جاتا تو وہ بلا تکلف خدا کا فرزند تسلیم
 کر لیتے کیونکہ قرآن میں آتا ہے:

”قل ان كان للرحمن ولد فانا اول العابدین“ (الزخرف: ۸۱)

(آپ کہہ دیجئے کہ خدا کا اگر کوئی بیٹا ہوتا تو میں سب سے پہلے عبادت کرنے والا
 ہوتا) (۲۶)۔

الحداد کی روش یہ ہے کہ جو باتیں اس کے عقیدہ اور خیال کی نہیں ہوتیں ان کا سرچشمہ
 وہ نبی کی ذات کو ٹھہراتا ہے اور جن آیتوں کو اپنے خیال اور خواہش کے موافق پاتا ہے ان کو
 قرآن کی طرف منسوب کرتا ہے اس روش کی ایک جھلک اوپر کی عبارت میں دیکھ سکتے ہیں۔
 قرآن کی آیت:

”اولئك الذين هدى الله فبهداهم اقتده“ (انعام: ۹۰)

(یہ وہ لوگ ہیں جنہیں اللہ نے ہدایت دی ہے، آپ ان کی راہ پر چلیے،
 پر اس نے یہ حاشیہ چڑھایا ہے:

”ہم دیکھتے ہیں کہ قرآن نبی عربی کو ابراہیمی نسل کے ان نبیوں کا طریقہ اختیار کرنے
 کا حکم دیتا ہے جن کو اللہ نے کتاب و نبوت اور حکمت سے نوازا تھا، اللہ کی طرف سے یہ ہدایت
 اور رہنمائی تورات اور انجیل میں موسیٰ اور عیسیٰ کے ذریعے موجود ہے۔“ (۲۷)

الحداد جب بارگاہ ایزدی میں حضرت عیسیٰ علیہ السلام کی حیثیت کو ثابت کرنا چاہتا ہے تو
 قرآن ہی سے استدلال کرتا ہے، اس کا کہنا ہے کہ اگر حسد اور کینہ پروری میں ڈوبی ہوئی
 تفسیروں سے الگ ہو کر دیکھا جائے تو نظر آئے گا کہ مسیح، انجیل اور نصاریٰ کے بارے میں
 قرآن کے بیانات مسلمانوں کے لیے بھی فخر و اعزاز کا باعث ہیں، حدّ اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ
 وسلم کے ان معجزات کا بھی انکار کرتا ہے جو اگلے نبیوں کو بھی دیے گئے تھے۔ (۲۸) اس کے

زردیک انجیل میں مسیح نے احمد اور فارقلیط کے بارے میں جو پیشگوئیاں کی ہیں ان سے رسول عربی محمد صلی اللہ علیہ وسلم مراد لینا درست نہیں ہے (۲۹) اس کے خیال میں نبی صلی اللہ علیہ وسلم عام لوگوں کی طرح پیدا ہوئے اور خدا کی طرف سے فکر مند یوں کا بوجھ اتارنے اور شرح صدر کر دینے کے بعد ہی پاک ہوئے (۳۰) نبی امی کے دل پر انجیل کا گہرا اثر تھا، ان کے ذوق و وجدان نے مسیح کی شخصیت کے دور رس اثر قبول کیے، اسی لیے انھوں نے مسیح کا ذکر بڑے ہی زندہ جاوید پیرایہ میں کیا ہے (۳۱) پھر حداد حیرت اور تعجب کے لہجہ میں یہ سوال کرتا ہے کہ آخر قرآن کا سرچشمہ کیا ہے؟ خود ہی جواب بھی تجویز کرتا ہے ”قرآن پہلا سرچشمہ ذات الہی ہے، یہ ایمانیات کا ایک مسئلہ ہے جس کو اس جگہ چھیڑا نہیں جاسکتا ہے۔ (۳۲)

قارئین کو اندازہ ہو گیا ہوگا کہ الحداد کے یہ سارے بیانات کسی قدر پراگندہ اور علمی رنگ سے دور ہیں، اس کو اس بات کا بھی شعور نہیں ہے کہ وہ ایک ہی سیاق میں متضاد باتوں کا انبار لگائے جا رہا ہے۔

قرآن کی تدوین: گولڈزیہر، بلاشیر اور کازانوا کے اعتراضات

قرآن کے متن کے بارے میں بھی مستشرقین کی تحقیقات میں بہت سے اعتراضات ملتے ہیں جن کے ذریعے شکوک کی تخم ریزی کی گئی ہے، ان کے اعتراضات اور شبہات کو دو حصوں میں بانٹا جاسکتا ہے۔

۱۔ قرآن کی کتابت اور تدوین

۲۔ قرأتوں کا اختلاف

متن قرآن کے سلسلہ میں مستشرقین نے جو اعتراضات کیے ہیں ان کا تعلق قرآن کی حفاظت کے لیے اپنائے گئے طریقوں، دور نبویؐ میں تدوین کی راہ میں رکاوٹوں، صحابہؓ کے نسخوں کے اختلاف، مصحف عثمانی کی ترتیب میں مصحف صدیقی پر انحصار اور ان کے بقول عبد الملک بن مروان کے زمانہ میں قرآن میں کی گئی ترمیموں سے ہے، ان کے بہت سے اعتراضات اختلاف قرأت سے تعلق رکھتے ہیں۔

جرمن مستشرق گولڈزیہر اپنی کتاب ”اسلامی تفسیر کے مکاتب فکر“ میں بحث کا آغاز کرتے ہوئے لکھتا ہے کہ کسی مذہبی گروہ کے نزدیک تسلیم شدہ مذہبی صحیفہ میں جس کو وہ گروہ وحی قرار دیتا ہے اور زمانہ دراز سے اس کے متون کو پیش کرتا آ رہا ہے وہ اضطراب نہیں ملتا جو اضطراب قرآن کے متن میں پایا جاتا ہے (۳۳) قارئین سمجھ سکتے ہیں کہ گولڈزیہر نے اس طرح قرآن کے بارے پیشگی فیصلہ صادر کر دیتا ہے۔ سوال یہ ہے کہ کیا اس نے سابق شریعتوں کی کتابوں کے متون کا تحقیقی مطالعہ کر لیا ہے؟ نزول قرآن پر بحث کرتے ہوئے ایک جگہ لکھ چکا ہے کہ تلمود کی صراحت کے مطابق تورات بیک وقت کئی زبانوں میں نازل ہوئی تھی، تورات اور انجیل کے نسخے متن کے لحاظ سے ایک دوسرے سے مختلف ہیں۔ آرتھر جیفری نے ابوداؤد کی ”کتاب المصاحف“ کے مقدمہ میں اس حقیقت کو بے نقاب کر دیا ہے کہ تورات اور انجیل کی تاریخ اور ان کے حرف بحرف صحیح ہونے کی تفصیلات سچائی سے کوسوں دور ہیں، کیا کوئی محقق قرآن کے بارے میں ایسا کچھ کہہ سکتا ہے؟

فرانسیسی مستشرق بلاشیر اپنی اعتدال پسندی اور معروضی انداز بحث کے لیے مشہور ہے، لیکن وہ بھی اپنی کتاب ”مقدمہ قرآن“ میں اس بارے میں شک و شبہ کی فضا تیار کرنے میں کوئی کسر نہیں چھوڑتا، اس کا خیال ہے کہ چونکہ پہلی بار وحی کی آمد سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سخت ہراساں ہو گئے تھے اس لیے یہ ممکن ہی نہ تھا کہ آپ وحی لکھ لیا کرتے، مدینہ میں تحریر و کتابت کے وسائل پر یہودی قابض تھے اور ان سے مسلمانوں کی کشمکش جاری تھی، بلاشیر اس سے یہ نتیجہ نکال لیتا ہے کہ دور نبوت میں پورے قرآن کی کتابت نہیں ہو سکتی تھی اور حافظہ کی مدد سے بھی قرآن کا تحفظ نہیں کیا جا سکا، اس لیے یہ ممکن ہے کہ متن قرآن کے ساتھ وہ لوگ اپنی طرف سے کچھ اضافہ بھی کر دیتے ہوں، اور جن کو بعد میں قرآن کا حصہ مان لیا گیا ہو، بلاشیر نے ان تمام دعوؤں کے لیے جو دلیلیں پیش کی ہیں ان کی حیثیت افسانہ طرازیوں اور فرض تخیلات سے کچھ زیادہ نہیں ہے۔

یہ ایک تاریخی حقیقت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے خلفاء راشدین، ابی بن

کعب، زید بن ثابت اور معاویہ (رضی اللہ عنہم) جیسے نمایاں ترین صحابہ سے کتابتِ وحی کا کام لیا، آپ کی وفات سے پہلے ہی چمڑے کی کھالوں اور کھجور کی ٹہنیوں میں پورے قرآن کو قید تحریر میں لایا جا چکا تھا، اس وقت قرآن کو ضبط تحریر میں لانے کی تفصیلات ابو داؤد بخاری اور دوسرے ائمہ حدیث نے بیان کی ہیں، مگر ایک بلاشیر ہے جو اس طرح کی صحیح روایتوں کو بالائے طاق رکھ کر اپنی طرف سے خیال آرائیاں کر رہا ہے۔ عہدِ نبویؐ میں جمع قرآن نہ ہونے پر اپنے مفروضوں کی توجیہ بلاشیران الفاظ میں کرتا ہے: ”رسولؐ اور صحابہؓ کا رجحان یہ تھا کہ تمام معاملات کو جوں کا توں رکھا جائے، اس خیال کی تائید عربوں کے بارے میں اس مشہور مقولہ سے بھی ہوتی ہے کہ انھیں مستقبل کی فکر نہیں ہوتی، ان کے سوچ بچار کا محور صرف زمانہ حال ہوتا ہے۔ دورِ نبوت میں اس فطری رجحان کے بموجب مسلمانوں نے قرآن کو جمع کرنے کی کوشش نہیں کی، کیونکہ اس وقت اس کی ضرورت بھی نہیں تھی جیسا کہ انھوں نے رسولؐ کا جانشین طے کرنے کی بھی قبل از وقت فکر نہیں کی۔“ (۳۴)

ایک دوسرے مستشرق کا زانو (Casanova) نے جانشینی کے مسئلہ کی انوکھی توجیہ کی ہے، اس کا خیال ہے کہ نبیؐ کو یہ یقین تھا کہ ان کے انتقال کے بعد یہ دنیا ختم ہو جائے گی، اسی لیے آپؐ نے جانشین مقرر نہیں کیا، کا زانو کے الفاظ میں: ”محمدؐ جیسے ایک عبقری انسان پر نظر ڈالتے وقت ہم غیر مسلموں کو بھی یہ وضاحت کرنا ہوگی کہ آخر انھوں نے جانشین جیسے اہم کام کی طرف توجہ کیوں نہیں دی۔ ہمارا خیال ہے کہ اس مسئلہ کو نظر انداز کرنے کی معمولی وجہ یہ تھی کہ محمدؐ کا عقیدہ تھا کہ یہ دنیا جلدی ہی ختم ہو جانے والی ہے، حالانکہ یہ ایک خالص مسیحی عقیدہ ہے، لیکن محمدؐ کا اپنے متعلق یہ دعویٰ تھا کہ وہی نبیؐ آخر الزماں ہیں جس کے بارے میں مسیح نے اعلان کیا تھا کہ وہ ان کے پیغام کی تکمیل کرنے آئے گا۔“ کا زانو کا خیال ہے کہ نبیؐ کے بعد خلفاء نے قرآن میں ایسی تبدیلیاں کر دیں جن سے آپؐ کی بعثت اور قیامت کے درمیان فاصلہ ثابت ہو جائے، صحابہ نے جب دیکھا کہ قیامت نہیں آئی تو انھوں نے قرآن کے یقینی انداز بیان کو شک کے لہجے میں تبدیل کر دیا، کا زانو کچھ آیتوں کے وحی ہونے پر شک کرتا ہے

اس کی مثال دیتے ہوئے وہ ایک جگہ لکھتا ہے: ”مزید دو آیتیں ایسی ہیں جن کے وحی ہونے پر بھی شک کیا جاسکتا ہے، قرین قیاس یہ ہے کہ ابوبکر نے نبیؐ کی وفات کے بعد ان کا اضافہ کر دیا ہوگا جس کو بعد کے مسلمانوں نے قرآن کا حصہ مان لیا، وہ دو آیتیں یہ ہیں:

وما محمد الا رسول، قد خلت من قبله الرسل (آل عمران: ۱۴۴)

اور

”انك ميت وانهم ميتون، ثم انكم يوم القيامة عند ربكم تختصمون
(الزمر: ۳۰-۳۱)“

کا زانو کی تحریریں اس قسم کی افسانہ طرازیوں سے بھری پڑی ہیں، بحث و نظر کے سنجیدہ اصولوں سے اس کو کوئی سروکار نہیں ہے مگر بلاشیر جیسا ”اعتدال پسند“ مستشرق بھی شعوری طور پر کا زانو اہی کی ہمنوائی کرتا ہوا نظر آتا ہے، اس نے ایک جگہ لکھا ہے:

”نئے نبی کے پہلے تجربہ سے ہمارے سامنے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ نداء الہی کا برابر ان پر اثر رہا، ان کے تخیل پر زمینی حادثہ (قیامت) اور اخروی حساب و کتاب کا تصور غالب رہا، ان کا خیال تھا کہ یہ زمینی حادثہ اس دنیا کا خاتمہ ہوگا، ان کو یہ احساس دامن گیر رہا کہ قیامت بہت ہی قریب ہے اور انسانوں پر آنے کا کوئی وقت مقرر نہیں ہے، بس ایک زبردست دھماکہ ہوگا جو گناہ گاروں کو اپنی لپیٹ میں لے لے گا“ (۳۶، ۳۵)

اختلاف قرأت:

قرآنیات کے سلسلہ میں قرأت سبعہ (سات طرح کی قرأتیں) کا مسئلہ خصوصی اہمیت کا حامل ہے۔ یہ قرأتیں براہ راست رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے ثابت ہیں، اختلاف قرأت کا مطلب یہ نہیں ہے کہ ان میں کسی قسم کا معنوی تضاد پایا جاتا ہے، خود گولڈزیہر نے قرأتوں کو قابل اعتماد قرار دیا ہے جو صحیح روایتوں سے منقول ہیں، مگر اس کے باوجود وہ یہ بھی لکھتا ہے: ”قرآن کا چونکہ ایک ہی متن موجود نہیں ہے اس وجہ سے اس کے پیرایہ بیان کے اختلافات میں ہم تفسیر کے ابتدائی مرحلوں کو دیکھ سکتے ہیں۔ قرآن کا جو متن مشہور اور رائج

ہے وہ بھی جزئیات کے لحاظ سے یکسانیت کا حامل نہیں ہے، اس کی کتابت خلیفہ سوم عثمانؓ کی زیر نگرانی ہوئی تھی، اس وقت پیش نظر مقصد یہ تھا کہ مختلف حلقوں میں کلام اللہ کو الگ الگ طریقوں سے روایت کیے جانے کا خطرہ نہ رہے اور فرض عبادتوں میں قرآن کی تلاوت منفقہ ترتیب کے خلاف نہ ہو۔ تاریخ اسلام میں کوئی بھی اس بات کا قائل نہیں ملتا کہ قرآن کی معنوی تلاوت کرنا بھی جائز ہے، لیکن گولڈزیہر کا خیال ہے کہ قرآن کی کتابت معنوی انداز پر بھی ہوئی تھی، اس نے عبد اللہ بن ابی سرح کی روایت سے استدلال کیا ہے، جس کے مطابق رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ”عزیز حکیم“ لکھواتے تو وہ کہتے کہ کیا ”علیم حکیم“ لکھیں، آپ فرماتے ہاں دونوں درست ہیں (۳۷) مگر ظاہر ہے کہ یہ شخص بعد میں مرتد ہو گیا تھا اور بعد کے لوگوں نے اس پر بہت سے الزامات عائد کیے تھے، یہ اضافہ ان ہی لوگوں کی طرف سے ہو سکتا ہے تاکہ یہ ثابت کیا جاسکے کہ عبد اللہ بن ابی سرح قرآن میں رد و بدل کر دیتا تھا، نیز یہ اس کے دوران تدا کی روایت ہے، اس لیے اصول حدیث کی رو سے قابل قبول نہیں۔

گولڈزیہر ایک جگہ لکھتا ہے: ”تعزروہ“ کو بعض لوگوں نے تعزروہ پڑھا، میرے خیال میں متن میں اس تبدیلی کی وجہ یہ بھی ممکن ہے کہ کہیں قرآن کی آیت سے یہ مفہوم اخذ نہ کر لیا جائے کہ خدا لوگوں سے مدد یا تعاون کا خواستگار ہے“ (۳۸) گولڈزیہر اس جگہ دو غلطیاں کر رہا ہے، پہلی غلطی تو یہ ہے کہ وہ متواتر روایتوں کو چھوڑ کر ایک شاذ روایت سے استدلال کرتا ہے، زیر بحث قرأت شاذ ہے، اس کا شمار قرأت سبعہ کے علاوہ ان چودہ قرأتوں میں بھی نہیں ہے جو دوسری قسموں میں شامل کر کے زیادہ سے زیادہ شمار کی جاسکتی ہے۔ دوسری غلطی یہ ہے کہ ”تعزروہ“ کے معنی زیادہ تر مفسرین نے یہ بیان کیے ہیں ”دین اور رسول کی حمایت کر کے تم اللہ کی مدد کرو“ خدا کی مدد سے یہی مدد مراد ہے، اب ظاہر ہے کہ گولڈزیہر جس اندیشہ کی نشاندہی کرنا چاہتا ہے اس کا سرے سے وجود ہی نہیں ہے۔

گولڈزیہر نے یہ انداز سورہ روم کی پہلی آیت کے بارے میں اختیار کیا (یعنی غلبت الروم اور غلبت الروم کا مسئلہ، یعنی فعل معروف یا فعل مجہول) اس میں بھی اس کی بنیادی غلطی

یہ ہے کہ وہ متواتر اور شاذ روایتوں میں تمیز نہیں کرتا (۳۹) اس کو تعارض اور تضاد کی منطقی شرطوں کا بھی پتہ نہیں ہے، دو قضیوں میں تعارض اسی وقت ممکن ہے جب کیفیت و کیفیت اور جہت میں اختلاف ہو، مگر دوسری آٹھ باتوں میں اتحاد پایا جائے، یعنی موضوع، محمول زمان و مکان، اضافت، شرط، قوت، فعل اور جزاء۔ اگر ان میں سے ایک یا چند باتوں میں اتحاد موجود نہ ہو تو کسی بھی مسئلہ میں تضاد پایا جانا ممکن ہی نہ ہوگا، یہ مستشرق ان باتوں کی پروا کیے بغیر من مانی کرتے ہوئے قرآن کی آیتوں میں یہ تضاد ثابت کرنا چاہتا ہے۔

گولڈزیہر ایک قدم اور آگے بڑھ کر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی راست بازی اور دیانتداری پر بھی شک کرنا چاہتا ہے، اس سلسلہ میں اس نے قرآن مجید کی ایک آیت کا سہارا لیا ہے، وہ آیت یہ ہے ”ماکان لنبی ان یغل“ (آل عمران: ۱۶۱) قرآء سبعہ میں سے ابن کثیر ابو عمر اور عاصم نے یغل کو معروف پڑھا ہے، جب کہ باقی چاروں ائمہ نے اسے یغل (مجبول) پڑھا ہے۔ پہلی روایت کے مطابق آیت کا مطلب یہ ہوگا کہ نبی کے لیے یہ جائز نہیں کہ مال غنیمت کی تقسیم سے پہلے اپنے لیے کچھ رکھ لے، نبی ایسے فعل سے بلند ہوتا ہے، جنگ بدر کے موقع پر ایک سرخ چادر گم ہو گئی تھی، کچھ منافقوں نے یہ بات کہی کہ ہو سکتا ہے کہ وہ چادر خود رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے رکھ لی ہو۔ اس پر یہ آیت اتری جس میں نبی کی پاک بازی اور اخلاقی دیانتداری کی گواہی دی گئی ہے، دوسری قرأت کے مطابق آیت کا مفہوم یہ ہوگا کہ کسی نبی کی سیرت ایسی نہیں ہوتی کہ اس کی امت اس پر خیانت کا کوئی الزام لگائے۔ اس طرح دونوں قرأتوں کا مفہوم تقریباً ایک ہی ہو جاتا ہے (۴۰) لیکن گولڈزیہر لکھتا ہے غالباً کسی مسلمان کو یہ بات مناسب معلوم نہ ہوئی کہ بطور مفروضہ بھی نبی کی طرف کسی ناپسندیدہ کام کی نسبت کا امکان رہ جائے، اگرچہ اس میں تردید کا رویہ اپنایا گیا ہو، چنانچہ زیادہ تر لوگوں نے مجبول کے صیغہ کو اختیار کر کے متوقع شبہ کا ازالہ کر دیا ہے، اور اس ناپسندیدہ مفروضہ کی نفی ہو گئی کہ نبی کوئی نامناسب کام بھی کر سکتا ہے (۴۱)

بعض مستشرقین بطور خود قرآن کی تفسیر کرنے کا بھی شوق رکھتے ہیں، ان کی تفسیر کا کیا

رنگ ہوتا ہے؟ اس کا اندازہ آپ الحداد کے اس نمونہ سے لگا سکتے ہیں قرآن مجید کی ایک آیت ہے:

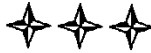
ولقد آتینا موسیٰ الكتاب فلا تکن فی مریة من لقائه (السجده: ۲۳)

”اور ہم نے موسیٰ کو کتاب دی تو آپ اس کے ملنے میں کوئی شک نہ کریں۔“

الحداد اس کی تشریح اس طرح کرتا ہے: ”اس کی ضمیر الکتاب یعنی تورات کی طرف لوٹی ہے“ کیونکہ یہ کتاب عربی میں موجود ہے اور محمدؐ اس سے ملے اور اس کے ماہرین سے رابطہ قائم رکھتے ہیں محمدؐ اور قرآن کا علمی سرمایہ بہر صورت اسی کتاب سے ماخوذ ہے اور یہ سب وحی اور کلام الہی سے الگ ایک ماخذ تھا حداد یہ بھی لکھتا ہے ”ہم شروع ہی سے یہ مان کر چلتے ہیں کہ تورات اور انجیل کی روشنی میں ان مشترک باتوں کو سمجھنے کی کوشش کرنا ہمارا حق ہے جو قرآن میں غیر واضح رہ گئی ہیں کیونکہ قرآن اپنی گواہی میں یا اس کو سمجھنے میں شک سے دوچار ہے وہ ہمیں ”الکتاب“ کے حوالے دیتا ہے جیسا کہ اس میں کہا گیا ہے ”فان کنت فی شک مما انزلنا الیک فاسئل الذین یقرؤن الكتاب من قبلک (یونس: ۹۴)۔“ (۳۲)

الحداد بڑی بے شرمی اور خباثت کا مظاہرہ کرتے ہوئے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی ذات کو ظن و تعریض کا نشانہ بناتا ہے اس نے ایک جگہ لکھا ہے کہ: ”مسیح نے دوسروں کی طرح مسجد کے قریب اپنی بیویوں کے لیے مکانات نہیں بنوائے تاکہ عشاء کی نماز کے بعد ہر شب ان میں سے کسی کے پاس جاتے رہیں وہ پوری رات خدا کے حضور میں دعاؤں اور گریہ و زاری میں گزار دیتے تھے انھوں نے کبھی بھی جنگ نہیں کی نہ اپنی بیویوں کے درمیان قرعہ اندازی کی تاکہ جس کا نام آئے اس کو اپنے ساتھ لے جائیں گویا کہ وہ جنگ کے زمانہ میں بھی عورت سے جدا نہ رہ سکتے ہوں مسیح اپنے شاگردوں سے کہا کرتے تھے کہ خدا کی مشیت کو پورا کرنا ہی میری خوراک ہے جس نے مجھے بھیجا ہے مسیح کو آغاز میں اس بات کی ضرورت نہیں پڑی کہ خدا ان کا شرح صدر کر کے ان کا بارگراں اتار دیتے۔ ان کو آخری ایام میں بھی اس بات کی ضرورت نہ تھی کہ خدا ان کے اگلے پچھلے گناہوں کو معاف کر دے۔ مستشرقین نے

اپنی نام نہاد علمی تحقیقات میں قرآن کریم کو جس انداز سے تنقید کا نشانہ بنایا ہے اور شکوک کی تخم ریزی کی ہے ان سب کا جائزہ لینا کسی مختصر مقالہ میں ممکن نہیں؛ اس موضوع پر تفصیلی مباحث کے لیے ایک ضخیم کتاب کی ضرورت ہے، ضرورت اس بات کی ہے کہ قرآنیات کے ماہر علماء اور محققین اس پہلو سے قرآن کی خدمت کے لیے کمر بستہ ہوں اور قرآن کے ربانی سرچشمہ اور عالمگیر صداقت کو اس انداز سے ثابت کریں جس کے علمی اور تحقیقی اصولوں کے سامنے مستشرقین کی ہرزہ سرائیاں خاشاک کی طرح بہہ جائیں، مستشرقین کے بے بنیاد الزاموں اور زہرافشانوں کا مداوا جذباتی انداز کی تحریروں سے نہیں ہو سکتا، اس کے لیے صحیح معنوں میں علم اور تحقیق کا راستہ اپنانا ضروری ہوگا۔



حواشی

۱۔ مجلہ العالم الاسلامی 'The Muslim world' اکتوبر ۱۹۵۵ء

۲۔ کتاب ”محمدیہ“ ص: ۲۰ مطبوعہ پیرس ۱۷۹۷ء

۳۔ حیات محمد ص: ۱۳۵ مطبوعہ پیرس ۱۹۳۹ء

۴۔ ملاحظہ ہو:

Le Coran (Paris.1783).P.2

۵۔ دیکھئے:

Encyclopaedia of social sciences vol 13,p.230(1957)

۷۔ دیکھئے اس کی کتاب:

Mohamed(1892)

۸۔ محمد کامل العباد مجلہ مجمع اللغته العربیة دمشق جلد ۳ شمارہ اکتوبر ۱۹۶۹ء ص ۷۹۳

۹۔ دیکھئے:

H.A.R.Gibb,Mohammadanism,p.27

۱۰۔ محمد رشید رضا الوہبی الحمدی ص: ۹۱

۱۱۔ ملاحظہ ہو لیجان کی کتاب ”تمدن عرب“ عربی ترجمہ از عادل زعیم بیروت ۱۳۹۹ھ ص: ۱۳۵-۱۴۱۔

۱۲۔ وحی اور نبوت کے سلسلہ میں امام غزالی کی بحث ملاحظہ ہو ان کی کتاب المنقذ من الضلال۔

۱۳۔ تمدن عرب ص: ۶۷

۱۴۔ ایضاً ص: ۶۸۰ و ص ۷۲۳

۱۵۔ الاسلام والثقافة العربیة فی مواجهة الاستعمار (مطبوعہ مصر) ص: ۲۳۹

۱۶۔ گولڈزیہر العقیدہ والشريعة فی الاسلام (عربی ترجمہ از یوسف موسیٰ وغیرہ) مصر ۱۹۴۸ء ص: ۱۳

۱۷۔ دیکھئے:

Blachere, Le probleme de Mohamad (Paris, 1952) p.60

۱۸۔ بحوالہ ”عن القرآن“ از محمد صبیح مصر ۱۹۳۹ء، ص ۱۳۳-۱۳۷

۱۹۔ المجلة الآسیویة ۱۹۰۳ء (1904) Journal asiatique

۲۰۔ امیہ بن ابی الصلت نے جاہلیت اور اسلام دونوں کا زمانہ پایا، اس کو اندازہ تھا کہ ایک نبی آنے والا ہے۔ مگر اس کا خیال تھا کہ وہ نبی خود وہ ہوگا، وہ بت پرستی سے بیزار تھا، مگر جب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو نبوت ملی تو حسد کی وجہ سے ایمان لانے سے انکار کر دیا، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے جب اس کے اشعار سنے تو فرمایا کہ اس کا دل مومن ہے، مگر وہ کافر ہے، وہ اپنے اشعار میں نبیوں کا قصہ بھی بیان کرتا تھا، دیکھئے الشعر والنشعراء ازا بن قتیبة وینوری، مطبوعہ مصر ۱۳۶۳ھ، ص ۲۲۹، جن اشعار کا بعد میں حوالہ دیا گیا ہے ان کے لیے دیکھئے: البستانی،

مجمعی الحدیث، مطبوعہ بیروت ۱۹۳۶ء، ص ۳۲۷

۲۱۔ طحسین فی الادب الجاہلی، قاہرہ ۱۹۵۸ء، ص ۱۳۳

۲۲۔ عباس محمود العقاد، اسلامیات، دار الشعب، مصر، ص ۵۱-۵۲

۲۳۔ بحوالہ محمد کامل العباد، مجلہ مجمع اللغة العربیة، دمشق ۱۹۶۹ء، ص ۷۹۷ ج ۳

۲۴۔ مورس بوکائی، قرآن پائل اور ساتس، عربی ترجمہ مطبوعہ دار المعارف، مصر ۱۹۷۷ء، ص ۱۳۸-۱۳۳

۲۵۔ الحداد، القرآن و الكتاب، قسم ۲: اطوار الدعوة القرآنیة، ص ۱۰۵۹-۱۰۶۰۔ الحداد نے ”دراسات قرآنیة“ کے سلسلہ کی کئی کتابیں تصنیف کی ہیں جن پر اس کا نام صرف پروفیسر حداد درج ہے، کتاب میں سند اشاعت اور پریس کا نام بھی موجود نہیں ہے، غالباً یہ یوسف الحداد ہے جو لبنان کا ایک متعصب عیسائی تھا۔

۲۶۔ الحداد، المسیح فی القرآن، ص ۲۳۸

۲۷۔ ایضاً، ص ۲۲۸

۲۸۔ ایضاً، ص ۵۲۸

۲۹۔ الحداد، الانجیل فی القرآن، ص ۳۲۰-۳۸

۳۰۔ الحداد، القرآن و الكتاب، ص ۶۷۲

۳۱۔ الحداد، المسیح فی القرآن، ص ۱۱۹

۳۲۔ ایضاً، ص ۲۲۹

۳۳۔ الحداد، القرآن و الكتاب، ص ۲۹۸

۳۴۔ گولڈزیہر، اسلامی تفسیر کے مکاتب فکر، ص ۳۰

۳۵۔ دیکھیے:

Blachere, Introduction au coran(Paris,1947),PP.16.26

۳۶۔ تفصیلات کے لیے ملاحظہ ہو:

Casanova, Mohamed et la fin du monde pp.6.10

۳۷۔ گولڈزیہر، اسلامی تفسیر کے مکاتب فکر

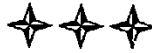
۳۸۔ ایضاً، ص: ۵۱

۳۹۔ ایضاً، ص: ۱۲-۱۱

۴۰۔ ایضاً، ص: ۳۰-۳۱

۴۱۔ ایضاً، ص: ۲۹

۴۲۔ الحمد للہ، المسیح فی القرآن، ص ۱۹۱-۱۹۲



حدیث:

مشرقِ شاخت اور حدیث^۱

حرف آغاز

مسلمانوں کے نزدیک یہ ایک ثابت شدہ حقیقت ہے کہ انسانی زندگی کے لیے قانون سازی کا بنیادی سرچشمہ وحی الہی ہے قرآن اور سنت رسول اسی سرچشمہ کے دو مظاہر ہیں دائرہ اسلام میں داخل ہونے کے بعد ایک انسان کی زندگی انفرادی اور اجتماعی سطح پر اسلامی قوانین کی پابند ہو جاتی ہے تاریخ گواہ ہے کہ انفرادی اور اجتماعی زندگی میں جب تک مسلمانوں کا رشتہ قرآن اور حدیث کے سرچشموں سے مضبوط رہا وہ اس دنیا میں طاقتور اور غالب رہے لیکن جب ان دو سرچشموں سے ان کا رشتہ کمزور ہوا تو عالم اسلام میں سیاسی زوال کے ساتھ ساتھ اقتصادی کمزوریاں پیدا ہو گئیں مسلمانوں میں فرقہ بندیوں اور خانہ جنگیوں کا سلسلہ شروع ہو گیا اور ایک وقت ایسا بھی آیا کہ جب عالم اسلام کے اکثر حصے پوری سامراجیت کے قبضہ میں آ گئے۔ اپنے مقاصد کی تکمیل کے لیے سامراجیت کے لیے ضروری تھا کہ اسلامی معاشرہ کی تمام امتیازی خوبیوں کا خاتمہ کر دیا جائے ان امتیازی خوبیوں میں اسلام کا قانونی، تعلیمی اور تربیتی نظام بھی تھا چنانچہ سامراجیت کی یہ کوشش رہی کہ اسلامی معاشرہ کو اندر سے کھوکھلا کر دیا جائے اور طریقہ کاریہ ہو کہ اسلامی قانون کو مہمل اور ناکارہ ثابت کیا جائے اور اس کے بنیادی سرچشموں کے بارے میں شکوک کی تخم ریزی کی جائے اس مقصد کے لیے اس نے قرآن اور حدیث سے جنگ کرنے کی ٹھان لی حدیث کے سلسلہ میں سامراجیت کی

۱: از: ڈاکٹر محمد مصطفیٰ الاعظمی، استاد حدیث، شاہ سعود یونیورسٹی، ریاض، سعودی عرب۔

کوششوں کے نتیجے میں خود مسلمانوں میں ایک طبقہ ایسا پیدا ہوا جس نے حجیت حدیث کا انکار کیا، کچھ لوگوں نے سرے سے ہی حدیث کا انکار کر دیا۔ مدعی نبوت مرزا غلام احمد قادیانی، عبداللہ چکڑالوی ہندوستان میں اور توفیق صدیقی مصر میں اس کے نمائندہ نمونے ہیں۔

سامراجیت نے اس سلسلہ میں اپنے مقاصد کی تکمیل کے لیے مغرب میں تحریک استشراق کے نمائندوں سے تعاون حاصل کیا، جنہوں نے ”علمی تحقیقات“ کے نام پر اسلامی قانون اور شریعت کا مذاق اڑایا، مستشرق کے ہراول دستے میں سناوک ہور خروینے (Snouck hurgronje) اور گولڈزیہر (Goldzieher) نے حدیث کے مرتبہ اور تشریحی حیثیت کو چیلنج کیا، لیکن ایسا مکمل اور ہم آہنگ نظریہ پیش کرنے سے قاصر رہے جس سے حدیث اور اس کی تشریحی حیثیت کے بارے میں مسلمانوں کا عقیدہ متاثر ہو۔ البتہ پروفیسر شاخٹ (Josreph schacht) وہ مستشرق ہے جس نے نسبتاً زیادہ وسیع اور نیا نظریہ پیش کرنے میں کامیابی حاصل کی، شاخٹ نے اسلامی فقہ پر خصوصی توجہ دی، اور انگریزی، فرانسیسی اور جرمن زبانوں میں بہت سے مقالات اور کتابیں لکھیں، ”مقدمہ اسلامی قانون“ (Origins of Muhammeden اور Introduction to Islamic Law) (Jurisprudence) ”اسلامی فقہ کی بنیادیں“ اس کی ایسی دو اہم کتابیں ہیں جن کی مغرب کے علمی حلقوں نے بڑی پذیرائی کی، پروفیسر گب نے کتاب کی تعریف کرتے ہوئے لکھا ہے کہ مغرب میں اسلامی تہذیب اور قانون کے مطالعہ کے سلسلہ میں یہ کتاب مرجع کی حیثیت رکھتی ہے۔

لندن یونیورسٹی میں فقہ اسلام کے پروفیسر کولسن نے شاخٹ کی اس کاوش کو ان الفاظ میں سراہا: ”شاخٹ نے اسلامی قانون کے اصولوں کے بارے میں ایسا نظریہ پیش کیا ہے جس کو ایک وسیع دائرہ میں رد نہیں کیا جاسکتا“ شاخٹ کے ان نظریات سے بہت سے مستشرقین متاثر ہوئے جن میں اینڈرسن، رابن، فیگرالڈ، کولسن اور باسورٹھ اسمتھ جیسے فضلاء بھی شامل ہیں فیضی، فضل الرحمن اور نیاز فتح پوری جیسے مسلم اسکالرز بھی شاخٹ سے متاثر نظر

آتے ہیں، یہ امر بھی قابل توجہ اور حیرت انگیز ہے کہ لندن اور کیمبرج جیسی یونیورسٹیوں میں جہاں تحقیق و مطالعہ میں غیر جانبداری کا پروپیگنڈہ کیا جاتا ہے کسی طالب علم کو یہ اجازت نہیں ہے کہ شاخت کی کتاب کا تنقیدی مطالعہ اور تجزیہ کرے، اس طرح اس کے نظریات کو تنقید سے بالاتر قرار دیا گیا ہے۔

حدیث کے بارے میں شاخت کا بنیادی نقطہ نظر یہ ہے کہ وہ بڑی حد تک دین کے دائرہ سے خارج ایک چیز ہے، اپنی کتاب ”مقدمہ فقہ اسلامی“ میں ایک جگہ لکھتا ہے کہ ”پہلی صدی کے ایک بڑے حصہ میں اصطلاحی معنوں میں اسلامی فقہ کا وجود ہی نہ تھا جو نبی کے عہد میں موجود تھی، اس وقت فقہ اور قانون کے نام سے جو کچھ رائج تھا وہ دین کے دائرہ سے باہر کی چیز تھی، اس زمانہ میں جن باتوں میں مذہبی یا روحانی نقطہ نظر سے قابل اعتراض پہلو نہیں ہوتے تھے ان کے بارے میں مسلمانوں میں بے پرواہی کا رجحان پایا جاتا تھا“ (۲)

شاخت واضح الفاظ میں یہ دعویٰ کرتا ہے کہ کسی بھی فقہی حدیث کے بارے میں یہ کہنا بڑا دشوار ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف اس کی نسبت صحیح ہے۔ (۳) دوسرے لفظوں میں شاخت سامراجیت کے مقاصد کی تکمیل یہ کہہ کر کرنا چاہتا ہے کہ اسلامی قانون کا مطالبہ کرنا کسی مہمل خیال کے پیچھے دوڑنے کے مترادف ہے، کیونکہ شریعت کا تعلق مذہب سے ہی نہیں، یہ تو مذہب سے الگ ایک چیز ہے، نیز فقہ اسلامی کے نام سے جو چیز ہمارے سامنے موجود ہے اس کا قرآن اور حدیث سے کوئی رشتہ نہیں۔ اس کے بیشتر حصے یہودیوں، عیسائیوں اور دوسرے مذاہب کے قوانین سے ماخوذ ہیں اور جو فقہ ان کے علاوہ ہے وہ مجتہدین کے ذاتی اجتہادات کا نتیجہ ہے۔ (۴)

اسلامی فقہ کے بارے میں پروفیسر شاخت کے نظریوں میں اصول تحقیق کے پہلو سے دو غلطیاں پائی جاتی ہیں، پہلی غلطی یہ ہے کہ وہ عقلی اور منطقی طرز فکر نہیں اپناتا، ورنہ نتائج یقیناً برعکس ہوتے اور دوسری غلطی یہ ہے کہ وہ اپنے نظریات کو ثابت کرنے کے لیے اسلامی قانون کے اولین سرچشمہ (قرآن) سے رجوع نہیں کرتا بلکہ اس کے برعکس بنیادوں پر اپنے نظریات

کی عمارت کھڑی کرتا ہے، ایک بنیادی غلطی جو تمام مستشرقین کی تحریروں میں پائی جاتی ہے وہ یہ ہے کہ کسی بھی اسلامی مسئلہ پر وہ مسلمانوں کے نقطہ نظر سے بحث نہیں کرتے اور یہ باور کرانا چاہتے ہیں کہ وہ جو کچھ کہہ رہے ہیں وہی مسلمانوں کا نقطہ نظر ہے۔ مستشرقین کے مطالعات میں عجیب و غریب نتائج اس وجہ سے بھی پیدا ہوتے ہیں۔

خود قرآن کی رو سے مسلمانوں کا نقطہ نظر یہ ہے کہ قانون و شریعت مذہب سے الگ کوئی چیز نہیں ہے، قرآن کی بہت سے آیتوں سے اس حقیقت کی ترجمانی ہوتی ہے، قرآن ایک وسیع اور ہمہ گیر نظام قانون تجویز کرتا ہے، جس کی اکائیوں میں عبادات، جہاد، سماجیات، معاملات، جرائم اور ماکولات، مشروبات (کھانے پینے کی چیزوں سے متعلق احکام) شامل ہیں، (۵) قرآن کی تشریحی حیثیت کا اندازہ بعض مستشرقین کو بھی ہے، چنانچہ گویٹان ایک جگہ لکھتا ہے کہ قرآن کو اگر پانچ حصوں میں بانٹ دیں تو یہی اندازہ ہوگا کہ اس کا تشریحی مواد تورات سے کسی طرح بھی کم نہیں ہے، ادبیات عالم میں اس کو ”قانون“ کا نام دیا جاتا ہے۔ (۶) کولسن کا قول ہے کہ اسلام میں خدا ہی واحد قانون ساز ہے جس کے احکامات زندگی کے تمام گوشوں کا احاطہ کرتے ہیں۔ (۷) فیزگرالد کہتا ہے کہ اسلام میں قانون سازی کا واحد سرچشمہ ذات خداوندی ہے اور اس سلسلہ میں شرکت کی سختی کے ساتھ نفی کرتا ہے، (۸) گویٹان ایک جگہ لکھتا ہے کہ ”ہجرت کے پانچویں سال محمدؐ کے ذہن میں یہ بات آئی کہ خالص قانونی معاملات بھی مذہب سے پوری طرح جڑے ہوئے ہیں، بلکہ وحی الہی کا اٹوٹ حصہ ہیں۔“ اس نے یہ بھی لکھا ہے کہ شریعت یا قانون کا تصور ان عصری تقاضوں کا نتیجہ نہیں ہے جو نبیؐ کے انتقال کے بعد پیدا ہوئے بلکہ ان کی تشکیل خود نبیؐ نے اپنی زندگی میں ہی کر دی تھی۔ (۹)

حدیث کے بارے میں شاخت نے جو انتہا پسندانہ نقطہ نظر پیش کیا ہے اس سے بعض اہم مستشرقین بھی متفق نہیں ہیں، جیسے فیزگرالد، گویٹان اور کولسن، مگر عجیب بات ہے کہ جزیات کے علاوہ بعض بنیادی مسائل میں بھی اگرچہ مستشرقین اختلاف رائے رکھتے ہیں اور ایک دوسرے پر تنقید بھی کرتے ہیں، لیکن پیشگی طور پر جو ناقص اصول وہ بنا لیتے ہیں اور ان ہی کی

روشنی میں غلط نتائج اخذ کرتے ہیں ان پر وہ گرفت یا نکتہ چینی نہیں کرتے، اس کی مثال یہ ہے کہ کچھ مستشرقین یہ تو تسلیم کرتے ہیں کہ حدیث کے بارے میں شاخت کا نقطہ نظر صحیح نہیں ہے، مگر وہ اس غلط نظریہ پر مبنی نتائج کو رد نہیں کرتے، کولسن نے تو صریح الفاظ میں یہاں تک لکھ دیا ہے کہ شاخت کا نظریہ ایک وسیع دائرہ میں قابل اعتراض نہیں ہے اور مستشرق کے لیے یہ ضروری ہے کہ اسلامی قانون پر تنقید کے سلسلہ میں شاخت کے نظریہ سے استفادہ کرے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی زندگی میں لوگ اپنے قانونی مسائل کو آپ ہی سے حل کراتے تھے، آپ نے بہت سے صحابہ کو مختلف مقامات کے لیے قاضی بنا کر بھیجا، ان میں ابو موسیٰ اشعری، ابی ابن کعب، عقبہ بن عامر، دحیہ کلبی، زید بن ثابت، عبد اللہ بن مسعود، عتاب بن اسید، علی بن ابی طالب، حذیفہ ابن الیمان، عمرو بن حزم، عمرو بن العاص، معاذ بن جبل، عمر ابن الخطاب اور معقل بن یسار (رضی اللہ عنہم) کے نام زیادہ مشہور ہیں بلکہ اس ابتدائی دور میں فقہ اور قضاء پر تصنیف و تالیف کا سلسلہ شروع ہو گیا تھا، چنانچہ امام طاووس (۳۰-۱۰۰ھ) نے معاذ بن جبل کے فتاویٰ کی ایک کتاب سے آراء نقل کیے ہیں۔ معاذ بن جبل کے یمن کے فتوؤں کی طرح شام کے فتاویٰ کی بھی تدوین ہوئی (۱۰) اسی طرح عمر بن الخطاب اور علی بن ابی طالب کی فقہی آراء کی بھی تدوین عمل میں آئی، عبد اللہ بن مسعود اور عبد اللہ بن عباس کی فقہ کو باقاعدہ مرتب کیا گیا (۱۱) تابعین میں ابراہیم نخعی، ابو قلابہ، شعیب، ضحاک بن مزاحم اور سلیمان بن یسار کی فقہی تحریروں کو مرتب کیا گیا (۱۲) خلاصہ کلام یہ کہ ابتدائی زمانہ ہی سے شرعی قانون سازی کا سلسلہ جاری رہا جس میں بنیادی طور پر قرآن اور حدیث سے رہنمائی لی جاتی تھی، صحابہ کرام کے ایک گروہ نے فقہ و قضاء کے فرائض مسلسل انجام دیئے اور ایک صدی گزرنے نہ پائی تھی کہ عہد اموی میں فقہ پر باضابطہ کتابیں لکھی جانے لگیں، ان تفصیلات کی روشنی میں شاخت کے اس نظریہ کی کیا وقعت رہ جاتی ہے کہ فقہ اور قانون مذہب کے دائرہ سے الگ چیزیں ہیں، فقہ اسلامی نے جس انداز سے اپنے ارتقاء کے مراحل طے کیے شاخت اس کا منکر ہے، بلکہ وہ تو احادیث کے وجود کو بھی تسلیم نہیں کرتا، پھر اس نے اسلامی فقہ کے سرمایہ کے بارے میں نئے

نظریات پیش کیے ہیں، آئندہ سطور میں ہم نسبتاً تفصیل سے اس کے نظریات کا جائزہ لیں گے۔

پہلی اور دوسری صدی ہجری میں فقہاء کی سرگرمیاں:

شاخصت کا خیال ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم مدینہ منورہ میں ایک قانون ساز نبی بن کر ابھرنے ان کے اقتداء کا رنگ اگرچہ قانونی نہ تھا، مگر عملاً مسلمانوں کے لیے دینی لحاظ سے اور منافقین کے لیے سیاسی لحاظ سے وہ اسی کا حامل ہو گیا (۱۳) خلفاء راشدین سے (۶۳۲-۶۶۱ء) ملت اسلامیہ کے سیاسی رہنما تھے۔ یہ کہیں سے ظاہر نہیں ہوتا کہ انھوں نے اپنے تمام فیصلوں میں قرآن کے سرچشمہ کو مد نظر رکھا ہو، ان کی کارکردگی بڑی حد تک اس نقطہ نظر پر مبنی رہی کہ وہ بطور خود قانون ساز ہیں (۱۴) انھوں نے قضاة کا تقرر نہیں کیا (۱۵) اموی خلفاء کا یہ ایک اہم قدم تھا کہ انھوں نے قضاة کا تقرر کیا (۱۶) پہلی صدی کے آخر میں (لگ بھگ ۷۱۵-۷۲۰ء تک) خصوصی ماہرین ہی کو عہدہ قضاہ پر مامور کیا جاتا تھا، یہ لوگ عام طور پر متقی اور پرہیزگار ہوتے تھے اور وہ اسلامی زندگی کا خاکہ تیار کرنا چاہتے تھے (۱۷) دوسری صدی ہجری تک چونکہ ان کی تعداد میں بتدریج اضافہ ہوتا گیا اور ان کا آپسی ربط بھی بڑھا اس کے نتیجے میں فقہ کے باقاعدہ مکاتب فکر وجود میں آئے۔ (۱۸) قانون کے بنیادی نظریہ میں ان تمام قدیم مکاتب فکر میں ہم آہنگی موجود تھی، اس بنیادی نظریہ کو ”عمل“ یا ”امرتفق“ کے اصطلاحی نام سے موسوم کیا جاتا تھا، جس کے دو دائرے تھے؛ ماضی کے واقعات پر غور کرنا اور زمانہ حال کے ماحول اور مسائل کو مد نظر رکھنا، پہلے دائرہ میں ”عمل“ یا ”سنت“ کے لبادہ میں قانون کو پیش کیا گیا۔ (۱۹) سنت یا قابل تقلید نمونہ کا تصور اور اس کے عقلی دلائل کا سلسلہ جب دوسری صدی کی ابتدائی دہائیوں میں شروع ہوا تو یہ فقہاء کا خاص نظریہ بن گیا اور جو ”متفق علیہ“ کا جامہ پہنا کر کسی بھی رائے کو ماضی کی کسی بڑی شخصیت کی طرف منسوب کرنے لگے۔ اہل کوفہ نے اس مقصد کے لیے ابراہیم نخعی کا انتخاب کیا، بعد میں مدینہ والوں نے بھی یہی انداز اپنا لیا (۲۰) اسلامی فقہ کی بنیاد فراہم کرنے کی غرض سے ماضی کی طرف آراء کو منسوب

کرنے کا عمل ماضی قریب کی شخصیتوں ہی تک محدود نہ رہا۔ علماء نے انتہا پسندی کا ثبوت دیتے ہوئے زیادہ سے زیادہ قدیم شخصیتوں بلکہ خود صحابہ تک انھیں منسوب کرنا شروع کر دیا۔ اس سلسلہ میں اہل کوفہ کی نگاہ انتخاب عبداللہ بن مسعود پر پڑی۔ (۲۱) دوسری صدی ہجری میں محدثین کی جو تحریک پیدا ہوئی وہ دراصل قدیم فقہی مکاتب فکر کے خلاف ایک رد عمل تھا، اس تحریک پر مذہب اور اخلاق کا زیادہ اثر تھا (۲۲) محدثین کا بنیادی نظریہ یہ تھا کہ فقہ اور اصول فقہ پر منقول احادیث کو غالب رہنا چاہیے، اسی مقصد کے پیش نظر محدثین نے احادیث کے نام سے تفصیلی بیانات وضع کرنا شروع کر دیا، اور یہ دعویٰ کیا کہ یہ روایتیں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اقوال، افعال اور تقاریر (تصویب یافتہ امور) ہیں جو ان تک معتبر راویوں اور غیر منقطع اسانید کے ذریعے پہنچی ہیں، اس طرح ہمارے لیے یہ فیصلہ کرنا دشوار ہو جاتا ہے کہ فقہی احادیث میں سے کوئی حدیث آیا صحیح اور معتبر ہے (۲۳) اس نئے عنصر کے خلاف فقہ کے سارے مکاتب فکر کمر بستہ ہو گئے محدثین کے لیے ضروری تھا کہ اس کشمکش میں غالب رہیں، سنت نبویؐ کا جو حربہ محدثین کے پاس موجود تھا فقہاء کے پاس اس کا کوئی دفاع نہیں تھا، اب ان کے سامنے بہتر راستہ یہی تھا کہ اپنی بحثوں میں متواتر احادیث کا استعمال کم کر دیں اور اپنی فقہی آراء کی تائید میں رسولؐ کی طرف احادیث منسوب کر دیں۔ اس طرح فقہاء نے بھی حدیث کی طرح وضع حدیث کی روش اپنائی، مگر اس کا مقصد صرف یہ تھا کہ محدثین کا مقابلہ کیا جائے۔ (۲۴)

شاخت کے نزدیک احادیث میں اسناد (سلسلہ رواۃ کی کوئی حیثیت نہیں۔ شاخت اسے دروغ محض قرار دیتا ہے، اور دلیل یہ پیش کرتا ہے کہ مکمل احادیث کا ذخیرہ دوسری صدی ہجری میں ہی پایا گیا یہ کیسے ہو سکتا ہے کہ اسناد کا وجود متن حدیث سے پہلے ہو، شاخت کے بقول اسانید کا ایک بڑا حصہ من گھڑت ہے، ساری اسانید تیسری صدی ہجری کے نصف آخر میں مرتب کی گئیں۔ اس پر کچھ زیادہ توجہ نہیں دی جاتی تھی، جو گروہ بھی اپنے خیالات کو اگلوں کی طرف منسوب کرنا چاہتا وہ ان ہی چند شخصیتوں کا انتخاب کر کے اسانید میں شامل کر لیتا

(۲۵) تھا۔

پروفیسر شاخت کے مذکورہ بالا خیال سے پتہ چلتا ہے کہ اس کے نزدیک تین باتیں بنیادی طور پر قابل لحاظ ہیں:

- ۱۔ قدیم فقہی مکاتب فکر نے احادیث کے خلاف زبردست محاذ آرائی کی۔
- ۲۔ فقہی حدیثوں کو گھڑ لینے کا سلسلہ شروع ہوا۔ ذاتی خیالات اور مسلکی آراء کو متقدمین بلکہ خود رسولؐ کی طرف منسوب کر دیا گیا۔
- ۳۔ احادیث میں راویوں کا جو سلسلہ ملتا ہے وہ سب من گھڑت ہے، اس کا کوئی اعتبار نہیں۔

www.KitaboSunnat.com

شاخت کے ان اعتراضات میں اصول تحقیق کی رو سے ایک نہیں بلکہ بہت سی بنیادی غلطیاں موجود ہیں، مزید برآں شاخت نے جو غلط اصول قائم کیے ہیں ان کی رو سے بھی اگر کسی وقت مطلوبہ نتائج برآمد نہیں ہوتے تو وہ اپنے پیش کردہ دلائل سے بھی منہ موڑ کر اپنی مرضی کے نتائج نکال لینے میں قباحت محسوس نہیں کرتا۔ اس کے لیے متضاد مثالوں کو ایک جگہ پیش کر کے عجیب و غریب نتائج اخذ کر لیتا ہے۔ ان باتوں پر ہم آئندہ بحث کریں گے۔ یہاں بہتر یہ ہوگا کہ تاریخی پس منظر میں اس کے نظریات پر ایک نظر ڈال لی جائے۔

قدیم فقہی مکاتب فکر اور ان کے مخالفین:

شاخت کا دعویٰ ہے کہ امام شعی (متوفی ۱۱۰ھ) کی زندگی میں فقہ اسلامی کا وجود نہیں تھا (۲۶) شاخت کے اس دعویٰ کے برعکس ہم دیکھتے ہیں کہ ۱۴۰ھ کے حدود میں فقہاء کی کتابوں میں حدیث نبویؐ کی بالادستی اور قدر و منزلت کا اعتراف موجود ہے۔ (۲۷) حدیث کے بارے میں امام اعظم ابوحنیفہ کے اقوال و آراء معروف ہیں۔ (۲۸) ان کا انتقال ۱۵۰ھ میں ہوا۔ ان تاریخی معلومات کی روشنی میں کہ یہ حقیقت سامنے آتی ہے کہ صرف تیس سال کے مختصر عرصہ میں فکر و عمل کا زبردست ارتقاء مندرجہ ذیل خطوط پر وقوع پذیر ہوا:

- ۱۔ قدیم فقہی مکاتب فکر کا ظہور ہوا۔

- ۲۔ ان مکاتب فکر نے ارتقاء کے مراحل طے کیے اور ان میں اجماع کا تصور پیدا ہوا۔
- ۳۔ ہر گروہ اپنے ذاتی خیالات اور مسلکی آراء کو متقدمین کی طرف منسوب کرنے لگا، مثال کے طور پر اہل عراق نے ابراہیم نخعی کی طرف اپنے خیالات کو منسوب کرنا شروع کر دیا۔
- ۴۔ اسی پر بس نہیں کیا گیا بلکہ ذاتی خیالات کو اور زیادہ قدیم لوگوں کی طرف منسوب کیا جانے لگا، مثال کے طور پر امام مسروق کی طرف خیالات کی نسبت۔
- ۵۔ اس سلسلہ میں مزید پیش رفت ہوئی اور لوگ صحابہ کرام اور عبداللہ بن مسعود کی طرف اپنے خیالات کو منسوب کرنے لگے۔
- ۶۔ پھر ذاتی خیالات اور اقوال کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف منسوب کر دیا گیا۔
- ۷۔ اس کے رد عمل میں محدثین کی ”اپوزیشن پارٹی“ بنی!
- ۸۔ محدثین نے رسول اور صحابہ کی سیرت اور اقوال کا حوالہ دے کر احادیث وضع کرنا شروع کر دیا۔
- ۹۔ اس کے نتیجہ میں فقہاء اور محدثین کے درمیان رسہ کشی کا سلسلہ شروع ہوا۔
- ۱۰۔ معرکہ آرائی میں فقہاء کو شکست ہوئی اور محدثین کی بالادستی قائم ہو گئی۔
- کیا کوئی عقل یہ باور کر سکتی ہے کہ محض تیس سال کے مختصر عرصہ میں اتنا بڑا علمی انقلاب آ گیا ہو اور تاریخ نے اس مختصر سے عرصہ میں فکری ارتقاء کے یہ سارے مراحل طے کر لیے ہوں، دراصل یہ ساری باتیں مغربی ذہن کی اتج ہیں جو اپنی مقصد برآری کے لیے حقائق کا خون کرنے سے بھی نہیں جھکتا۔ اسلامی معاشرہ کی روح اور مجموعی انداز سے تاریخ کے فکری ارتقاء کے طبعی مراحل کو اگر یہ لوگ سنجیدگی سے سمجھنے کی کوشش کرتے تو نتائج تحقیق یقیناً اس کے برعکس ہوتے۔

شاخصت نے محدثین اور فقہاء کے درمیان رسہ کشی کو ثابت کرنے کے لیے مدینہ، عراق و ریشام کے مکاتب فکر کی بعض مثالیں پیش کی ہیں، یہاں اس بنیادی خامی کی طرف اشارہ

کردینا ضروری ہے جو شناخت کی تحریروں میں اصول تحقیق کی رُو سے پائی جاتی ہے۔ شناخت متضاد باتوں کو ایک ہی جگہ جمع کر دیتا ہے۔ پیشگی نتائج تک پہنچنے کے لیے ایک نظریہ قائم کر لیتا ہے اور متضاد مثالیں دے کر مطلوبہ نتائج اخذ کر لیتا ہے گویا اس کے نزدیک یہ امر قابل توجہ نہیں ہے کہ علمی نقطہ نظر سے کسی نتیجہ تک پہنچنے کے لیے پیش کردہ دلائل میں ہم آہنگی کا ہونا بھی ضروری ہے۔ اور متضاد دلائل میں ہم آہنگی نہیں ہوا کرتی، مثال کے طور پر شناخت نے یہ دعویٰ کیا ہے کہ متکلمین کے علاوہ سارے قدیم فقہی مکاتب فکر نے بھی حدیث کی سختی کے ساتھ مخالفت کی، تاکہ یہ نیا اور ذخیل عنصر ان کی فقہ میں زیادہ اثر انداز نہ ہو سکے (۲۹)۔ پھر ایک دوسری جگہ جب وہ اس پر بحث کرتا ہے کہ احادیث کو گھڑنے کا سلسلہ کس طرح شروع ہوا تو یہ کہتا ہے کہ اگر یہ پتہ لگانا ہو کہ کون سی حدیث کس زمانہ میں سرے سے موجود ہی نہ تھی تو بہترین طریقہ یہ ہے کہ یہ دیکھا جائے کہ اس زمانہ کے فقہاء نے اپنی بحثوں میں اس کا حوالہ دیا ہے یا نہیں، اگر وہ اس حدیث کا حوالہ نہیں دیتے تو سمجھ لیجئے کہ یہ حدیث اس زمانہ میں ناپید تھی۔ اس جگہ شناخت کو سوچنا چاہیے کہ میں محدثین اور فقہاء کے درمیان اگر زبردست رس کشی تھی تو وہ سرے سے احادیث کا حوالہ ہی کیوں دینے لگے؟ اگر اپنی بحثوں میں فقہاء کے لیے محدثین کی حدیثوں کا استعمال کرنا ضروری تھا تو یہ پھر حدیث سے ان کی دشمنی کا قصہ کیا ہے جس کو شناخت کا ذہن تخلیق کر رہا ہے؟ یہ تو دونوں ہاتھ میں لڈو والی بات ہوئی۔ محدثین اور فقہاء کی آویزش کو ثابت کرنے کے لیے شناخت نے ایک اور مثال پیش کی ہے، اس کا کہنا ہے کہ فقہاء نے احادیث کے مقابلہ میں آثار پر زیادہ انحصار کیا، شناخت نے اس کو مندرجہ ذیل اعداد و شمار سے ثابت کرنے کی کوشش کی ہے۔ (۳۱)

مؤطا امام مالک مؤطا امام محمد آثار امام ابو یوسف آثار امام الشیبانی

۱۳۱	۱۸۹	۴۲۹	۸۲۲	احادیث نبوی
۲۸۴	۲۷۲	۶۲۸	۶۱۳	موقوف حدیثیں
۵۵۰	۵۴۶	۱۱۲	۲۸۵	آثار تابعین

اس خاکہ سے ثابت ہوتا ہے کہ امام مالکؒ (متوفی ۷۰ھ) کی مؤطا میں احادیث نبویؐ کی تعداد صحابہ اور تابعین کے آثار کے برابر ہے، مؤطا امام محمد میں اس تعداد کی نسبت $1=5$ ہے، آثار ابو یوسف میں یہ نسبت لگ بھگ $1=6$ ہے، صحابہ اور تابعین سے منقول آثار کی زیادتی سے اگر یہ ثابت کرنے کی کوشش کی جائے کہ احادیث نبویؐ کی اہمیت کم ہوگئی تھی تو کوئی بھی شخص یہ نتیجہ نکال سکتا ہے کہ امام محمد کے زمانہ میں حدیث کی اہمیت بالکل ہی ختم ہوگئی تھی جن کا انتقال امام مالک کے انتقال کے دس سال بعد ہوا، حقیقت یہ ہے کہ احادیث اور آثار کی تعداد لگ بھگ برابر ہی ہے، ہاں آثار امام محمد میں احادیث کے مقابلہ میں آثار کی تعداد صرف چھ (۶) ہے، لیکن اس سے شاخت کے اس خیال کی تردید ہوتی ہے کہ محدثین کا دباؤ فقہاء پر بڑھتا گیا اور بالآخر ان فقہاء نے محدثین کے سامنے سپر ڈال دی، شاخت نے اس دعویٰ کی دلیل یہ دی ہے کہ امام ابو یوسف کا زمانہ امام اعظم کے بعد کا ہے، اس لیے احادیث کو قبول کرنے کے سلسلہ میں ان کو زیادہ دباؤ کا سامنا کرنا پڑا، امام محمد کا معاملہ اس سے مختلف ہے، انھوں نے امام مالک کی مؤطا کو نقل کیا، تاہم وہ ہر حدیث کے بعد اپنے قول کی تکرار بھی کرتے رہے۔

اس جگہ شاخت دو متضاد باتوں کو ایک جگہ جمع کر رہا ہے، جب ان کتابوں میں صحابہ اور تابعین کے آثار کی موجودگی سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ حدیث پر توجہ کم دی جاتی تھی، تو اس کا مطلب یہ ہے کہ امام محمد نے اپنے پیش رو یعنی امام مالک اور امام ابو یوسف کے مقابلہ میں حدیث پر اور بھی کم توجہ دی، پھر محدثین کا فقہاء پر غلبہ کس طرح ہوتا گیا اور انھوں نے کس طرح محدثین کے سامنے سر تسلیم خم کر دیا؟ کیا ان متضاد باتوں کو کسی طرح یکجا کر سکتے ہیں؟ شاخت کے دعویٰ کے بارے میں مختصراً ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ اس نے فقہاء کے اس بنیادی نقطہ نظر کو یکسر نظر انداز کر دیا کہ تشریح (قانون سازی) کے میدان میں حدیث کو اولیت اور بنیادی اہمیت حاصل ہے۔ فقہاء کی کتابوں میں ایسی سیکڑوں مثالیں موجود ہیں جن سے ثابت

ہوتا ہے کہ انھوں نے حدیث کو ترجیح دی، مگر شاخت ان مثالوں کو درخور اعتناء نہیں سمجھتا۔

شاخت کی تحریروں اور تحقیقات کا مطالعہ کیجئے تو بار بار یہ احساس ہوگا کہ قدم قدم پر وہ تکنیکی اور اصولی غلطیاں کرتا ہے۔ یہ ایک عام اصول ہے کہ اگر کسی مسئلہ میں کسی شخص کی رائے معلوم کرنا ہو تو براہ راست اس سے معلومات حاصل کرنا چاہیے۔ اس کے موقف کی ترجمانی اس کے قول سے ہو جاتی ہے اب اگر اس کے قول کی سچائی کا پتہ لگانا ہو تو اسے اسی شخص کے عمل کی کسوٹی پر پرکھا جائے گا، مگر شاخت کا معاملہ ہی الگ ہے۔ فقہاء بار بار یہ کہتے ہیں کہ وہ احادیث نبوی کے پابند ہیں، مگر شاخت ہے جو ان کے اس اقرار پر توجہ ہی نہیں دیتا، وہ ۹۰ فی صد ایسے مسائل سے صرف نظر کرتا ہے جن سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ فقہاء نے احادیث سے استدلال کیا، اس کے برعکس اگر کسی معترض نے یہ بتا دیا ہو کہ فلاں مسئلہ میں فلاں فقیہ نے حدیث کو قبول نہیں کیا، اسے وہ فوراً تسلیم کر لیتا ہے، اگرچہ ایسے مسائل تعداد میں ایک فیصد ہی کیوں نہ ہوں، اور اس انداز سے پروپیگنڈا کرتا ہے گویا سو فیصد مسائل اسی طرح کے ہیں، دوسری طرف وہ امام مالک کی آراء سے چند مثالیں منتخب کر لیتا ہے اور ان سے جو نتائج برآمد ہوتے ہیں ان کو سارے مدینہ والوں کی طرف منسوب کر دیتا ہے، گویا مدینہ میں امام مالک کے علاوہ دوسرے صاحب آراء فقہاء تھے ہی نہیں، اور نہ ہی مدینہ میں کسی مسئلہ پر اہل علم کے درمیان اختلاف ہوتا تھا، اسی طرح احناف کے مکتب فکر سے کوئی مثال لے کر نہ صرف کوفہ بلکہ سارے عراق والوں کو اس میں شامل کر لیتا ہے۔ امام اوزاعی کے ساتھ بھی اس نے یہی برتاؤ کیا ہے۔

معزلہ اور حدیث:

حدیث کے مخالفین کو شاخت نے دو طبقوں میں تقسیم کیا ہے، متعدد اور نسبتاً اعتدال پسند، اس کے نزدیک معزلہ متعدد طبقہ ہے، لیکن اگر حقیقت حال کا جائزہ خود معزلہ کی تحریروں سے لیا جائے تو شاخت کی یہ تقسیم حقیقت سے دور ثابت ہوگی، مشہور معزلی عالم خیاط کی کتاب ”الاتنصار“ (جو ۳۰۰ھ سے پہلے لکھی گئی اور جس میں دوسری اور تیسری صدی کے

کبار معتزلہ کے اقوال نقل کیے گئے ہیں، دیکھئے کتاب کے صفحات ۶۸، ۷۵، ۷۸، ۸۱ اور غیرہ) سے پتہ چلتا ہے کہ معتزلہ بھی حدیث کے پابند تھے، ابن المرتضیٰ کی کتاب ”طبقات المعتزلہ“ میں نامور معتزلی محدثین کی ایک طویل فہرست ملتی ہے، اس میں بعض ناموں کی شمولیت اگرچہ محل نظر ہے، تاہم اس حقیقت سے انکار نہیں کیا جاسکتا کہ محدثین کی ایک خاصی تعداد ان میں موجود ہے، لیکن شناخت ان تمام سچائیوں پر یہ کہہ کر پردہ ڈال دیتا ہے کہ یہ افراد قدیم معتزلہ کے موقف کی نمائندگی نہیں کرتے، (۳۲) اصل بات یہ ہے کہ شناخت نے معتزلہ کے موقف سے واقفیت حاصل کرنے کے لیے ان کی کتابوں کو دیکھنے کی زحمت نہیں کی، اس کا سارا دارودار ابن قتیبہ دینوری متوفی ۲۰۶ھ پر ہے جو اپنی معتزلہ دشمنی کے لیے مشہور ہے۔ ابن قتیبہ کی بعض عبارتوں سے پتہ چلتا ہے کہ بعض معتزلی متکلمین حدیث کی اہمیت کے قائل نہ تھے، لیکن سوال یہ ہے کہ کیا اصول تحقیق کی رو سے اس طرح استدلال کرنا صحیح ہو سکتا ہے، مگر یہ تماشا ہے کہ مستشرقین کی تحقیقات میں اس طرح کے استدلالوں کی کمی نہیں ہے، منجانباً نام کے ایک مستشرق کی ایک تحقیق یہ ہے کہ قرآن مجید قرن اول میں تحریری شکل میں موجود نہیں تھا، دلیل یہ ہے کہ پہلی صدی ہجری کے اواخر میں شام میں رہنے والے یوحنا دمشقی (جو اپنی اسلام دشمنی کے لیے مشہور تھا) نے کہیں یہ ذکر نہیں کیا کہ مسلمانوں کے پاس کوئی لکھی ہوئی مذہبی کتاب موجود ہے، اگر ایسی کوئی کتاب مسلمانوں کے لیے ہوتی تو اس عالم بے بدل نے اس کی طرف ضرور اشارہ کیا ہوتا۔

حدیث کی مخالفت کرنے والا اعتدال پسند طبقہ شناخت کے نزدیک فقہاء کا گروہ تھا، خصوصاً مدینہ شام اور عراق کے فقہی مکاتب فکر۔ دلیل کے طور پر شناخت نے امام شافعی کی بعض تحریروں کا حوالہ دیا ہے جن کو وہ یہ سمجھتا ہے کہ فقہاء حدیث کے مخالف تھے۔ شناخت اس جگہ اپنی مطلب برآری کے لیے امام شافعی کے قول کا حوالہ دیتا ہے، حالانکہ امام شافعی بھی بعض پہلوؤں سے اس کے نزدیک معتبر نہیں ہیں۔ شناخت ایک جگہ امام شافعی کے بارے میں لکھ چکا ہے کہ وہ عراقیوں اور مدنیوں کے اصولوں کو نقل کرنے میں کثرت سے تحریف کرتے ہیں،

تائید میں تیس چالیس مثالیں پیش کی ہیں (۳۳) امام شافعی کے بارے میں شناخت کا یہ بھی کہنا ہے کہ وہ فریق مخالف کی باتوں میں اپنی طرف سے اضافے کر دیا کرتے تھے۔ (۳۴) اس نے چند مثالیں بھی پیش کر دی ہیں جن سے یہ ثابت کرنا مقصود ہے کہ امام شافعی علمی مسائل میں معروضیت کے پابند نہیں تھے۔ اب سوال یہ ہے کہ امام شافعی کا اگر یہی مرتبہ اور مقام ہے تو مخالفین پر ان کے اعتراضات کو کس طرح دلیل بنایا جاسکتا ہے؟ شناخت کو تو بس اپنے مطلب سے کام ہے اس نے بغیر کسی منطقی جواز کے امام شافعی کے اسی قول کو تسلیم کر لیا ہے جس سے اس کا مقصد حل ہونا ہوتا ہے اور جن اقوال سے اس کا مطلب حل نہیں ہوتا ان کو رد کر دیتا ہے کیونکہ ”امام شافعی علمی مسائل میں معروضیت پسندی کی پابندی نہیں کرتے“۔

اہل عراق اور حدیث:

شناخت کا یہ دعویٰ ہے کہ اہل عراق (احناف) حدیث کو اس کے اصل مقام سے نیچے گرا کر دوسرے درجہ میں رکھتے ہیں اور آثار صحابہ کو اس پر ترجیح دیتے ہیں؛ دلیل کے طور پر اس نے امام شافعی کا یہ قول نقل کیا ہے کہ ”وہ (احناف) سمجھتے ہیں کہ وہ کسی صحابی کی مخالفت نہیں کرتے، حالانکہ انھوں نے حضور کے حکم کی مخالفت کی ہے، وہ یہ بھی سمجھتے ہیں کہ وہ کسی ایسے شخص کی رائے کو قبول نہیں کرتے جو قیاس کو ترک کرتا ہو، حالانکہ وہ خود قیاس کو ترک کرتے ہیں اور اس سلسلہ میں متضاد باتیں کہتے“۔ (۳۵)

شناخت جب امام شافعی پر علمی غیر دیانتداری کا الزام عائد کرتا ہے تو پھر امام اعظم کی تردید میں ان کے قول کو بطور دلیل پیش کرنے کے لیے کون سا منطقی جواز موجود ہے؟ اہل عراق جب کہ خود یہ اعتراف کر رہے ہیں کہ رسول اللہ کی حدیث کے سامنے کسی کی بات معتبر نہیں ہے، تو پھر شناخت اس پر توجہ کیوں نہیں دیتا؟ مزید برآں امام شافعی کی اس عبارت سے کہاں یہ ثابت ہوتا ہے کہ اہل عراق (احناف) حدیث کے مقابلہ میں آثار صحابہ کو ترجیح دیتے ہیں؟

فقہاء مدینہ اور حدیث:

فقہاء مدینہ کے بارے میں شاخت کا خیال ہے کہ اگرچہ بہت سے مسائل میں وہ حدیث سے استفادہ کرتے تھے مگر دوسرے بہت سے مقامات پر حدیث کو نظر انداز کر دیتے تھے شاخت کے اس دعویٰ کے برعکس جب ہم مؤطا امام مالک پر ایک نظر ڈالتے ہیں تو ہمیں ۸۲۲ حدیثیں ملتی ہیں ان میں سے صرف تین حدیثیں ایسی ہیں جن سے امام مالک نے استدلال نہیں کیا ہے (دیکھئے مؤطا، صفحات ۳۸۷: ۳۸۶: ۶۷۱) مؤطا میں آثار صحابہ کی تعداد ۶۱۳ ہے۔ ان میں سے صرف دس آثار پر ان کا عمل نہیں ہے (دیکھئے صفحات ۸۶، ۱۲۵، ۲۰۶، ۳۹۶، ۴۳۹، ۴۷۲، ۶۰۸، ۷۲۸، ۸۵۱) پھر ایک محقق کو یہ کہنا کیسے زیب دیتا ہے کہ مدینہ کے فقہاء بیشتر معاملات میں احادیث کو نظر انداز کر دیتے ہیں؟

فقہی احادیث کی نشوونما:

شاخت کا خیال ہے کہ ایک بھی فقہی حدیث ایسی نہیں ملتی جس کی نسبت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف صحیح ہو، وضع حدیث کی زمانی تحدید کے لیے اس نے ایک کسوٹی بھی پیش کی ہے اس کے الفاظ میں ”کسی حدیث کے موضوع ہونے کو ثابت کرنے کا بہترین طریقہ یہ ہے کہ یہ دیکھا جائے کہ اس دور کے فقہاء نے اپنی علمی بحثوں میں اس سے استدلال کیا ہے یا نہیں، کیونکہ اگر وہ حدیث موجود ہوتی تو وہ ضرور اس کی طرف اشارہ کر دیتے۔“ (۳۶) اس سلسلہ میں پہلی بات یہ کہنی ہے کہ شاخت کے اس دعویٰ میں تضاد اور دروغ بیانی کے علاوہ دوسری بہت سی اصولی غلطیاں موجود ہیں شاخت ایک جگہ لکھ چکا ہے کہ امام شافعی سے دوسرے پہلے حدیث کی طرف اشارہ شاذ و نادر ہی کیا جاتا تھا (۳۷) شاخت یہ بھی کہتا ہے کہ شروع میں فقہاء نے تمام حدیثوں کی مخالفت کی، کیونکہ وہ نہیں چاہتے تھے کہ فقہی مکاتب فکر کے اصولوں پر یہ نیا اور ذلیل عنصر اثر انداز ہو جائے، اب اگر صورت حال وہی تھی جسے پروفیسر شاخت بیان کر رہا ہے تو فقہاء اپنی علمی بحثوں میں حدیث کا حوالہ کیوں دینے لگے جب کہ وہ حدیث کے مخالف تھے؟

شاخت دروغ بیانی سے بھی کام لیتا ہے احادیث گھڑ کر رسول کی طرف منسوب کر دینا اگر اتنا آسان ہوتا جتنا کہ شاخت سمجھ رہا ہے تو خلقِ قرآن کے مسئلہ میں عباسی خلفاء کو امام احمد بن حنبل اور دوسرے علماء کے ساتھ بدترین سختی کا معاملہ کرنے کی ضرورت ہی کیا تھی؟ جب کہ علماء قضاة، متکلمین اور معتزلہ کی ایک زبردست تعداد موجود تھی؟ یہ الگ ایک بھی ایسی حدیث پیش نہیں کر سکے جس سے خلقِ قرآن کے مسئلہ میں عباسی خلفاء کی تائید ہو سکے اس سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ وضع حدیث کا مسئلہ اتنا آسان نہیں ہے اور جب تک رسول کی طرف منسوب کسی روایت کے بارے میں قطعی طور پر یہ ثابت نہ ہو جائے کہ وہ صحیح نہیں ہے تو یہ نہیں کہا جاسکتا کہ وہ گھڑی ہوئی ہے۔

شاخت کا یہ اصول اسی وقت صحیح ہو سکتا تھا جب بطور حقیقت یہ تسلیم کر لیا جائے محققین کو اپنے زمانہ میں متداول ساری حدیثوں کا علم ہوتا ہے، نیز جس حدیث کا بھی انھیں علم ہوتا تھا اس کو وہ کتابوں میں ضرور درج کر دیتے تھے مزید برآں ان کی ساری کتابیں ہمارے سامنے موجود ہیں، مگر یہ نئیوں شرطیں زیر بحث مسئلہ میں مفقود ہیں، ایک محقق اختصار سے کام لیتے ہوئے بسا اوقات تمام دلائل کو بیان نہیں کرتا یا اپنی کتاب میں درج نہیں کرتا۔ متقدمین نے جتنی کتابیں لکھی ہیں ان میں سے کچھ کتابیں ہم تک پہنچ سکی ہیں، باقی کتابوں کا تذکرہ صرف فہارس کی کتابوں میں ملتا ہے (مثلاً ابن ندیم کی الفہرست، طابش کبریٰ زادہ کی مفتاح السعاده اور حاجی خلیفہ کی کشف الظنون)۔

شاخت نے بزم خود وضع حدیث کو ثابت کرنے کے لیے چوبیس (۲۴) فقہی حدیثوں کا سہارا لیا ہے، حالانکہ ان میں سے صرف دس حدیثیں فقہی نوعیت کی ہیں، چھ (۶) حدیثیں سرے سے رسول اللہ سے مروی نہیں ہیں، اور تیرہ (۱۳) حدیثیں عبادات سے متعلق ہیں جو شاخت کے تصور کے مطابق فقہی یا قانونی نوعیت کی نہیں ہیں، کیا اس سے یہ ثابت نہیں ہوتا کہ اپنی مطلب برآری کے لیے شاخت دروغ گوئی سے بھی نہیں چوکتا؟

شاخت نے ”فقہی احادیث کی نشوونما“ کی جو مثالیں پیش کی ہیں، ذیل میں ہم ان

میں سے بعض مثالوں کا تجزیہ کرتے ہیں۔ اس علمی تجزیہ سے معلوم ہوگا کہ شناخت کی تحقیق میں اصولی غلطیاں کس طرح کی ہیں اور وہ کسی حد تک علمی دیانتداری کا ثبوت دیتا ہے۔

شناخت لکھتا ہے کہ امام ابوحنیفہ، حماد ابراہیم نخعی اور ابن مسعود کا ایسا کوئی عمل موجود نہیں ہے؛ البتہ ایک حدیث ایسی ملتی ہے جس سے اس عمل کی پذیرائی ثابت ہوتی ہے اور جو ابن مسعود کے نقطہ نظر کے برعکس ہے؛ یہی حدیث کتاب الام میں ایک عراقی سند سے ہمیں ملتی ہے“ (۳۸)

اگر ابراہیم نخعی اور حماد کے درمیان یہ حدیث وضع کی گئی ہے تو اس کا ثبوت کیا ہے؟ مسئلہ دراصل سورہ ص میں تلاوت کے سجدہ سے تعلق رکھتا ہے؛ ابن مسعود سے منقول ہے کہ انھوں نے سجدہ نہیں کیا؛ جب کہ حماد عن عبدالکریم کی سند سے امام ابوحنیفہ کی ایک روایت میں آتا ہے کہ رسول اللہ نے سورہ ص کی تلاوت کے بعد سجدہ کیا۔ (۳۹) ابن عیینہ کی ایک روایت حضرت ابن عباسؓ سے یہ موجود ہے کہ آپ نے سجدہ کیا۔ (۴۰) اسی طرح عمر کی ایک روایت حضرت ابن عباسؓ سے منقول ہے کہ آپ نے سجدہ کیا۔ (۴۱) اس طرح مختلف روایتوں سے ابن مسعود کے نقطہ نظر کی مخالفت ہوتی ہے؛ شناخت کے استدلال پر ہم مندرجہ ذیل سوالات کر سکتے ہیں۔

۱۔ شناخت کا اصل موضوع بحث قانون کی حدیثیں ہیں؛ یہ حدیث عبادات سے تعلق رکھتی ہے۔ لہذا اس جگہ اس کا حوالہ دینا درست نہیں ہے؛ یہ فرق صرف شناخت کی اپنی تصریحات کے مطابق ہے۔ ورنہ اسلامی نقطہ نظر سے اس طرح کے فرق کرنے کی گنجائش نہیں ہے۔

۲۔ یہ ثابت کرنا ضروری ہے کہ یہ تصور ہی نہیں کیا جاسکتا کہ ابن مسعود سے کوئی سنت چھوٹ جائے۔

۳۔ ابن مسعود کی مخالفت میں اگر یہ حدیث عراق میں وضع کی گئی تھی تو عراقیوں کے لیے یہ کیسے ممکن ہوا کہ ابن عیینہ کو اپنی مصلحت کے لیے وضع حدیث پر آمادہ کریں؟

- ۴۔ اس بات کا کیا ثبوت ہے کہ ابن عیینہ، ایوب اور حماد احادیث گھڑ لیتے تھے؟
- ۵۔ شاخت یہ دعویٰ پہلے ہی کر چکا ہے کہ اہل کوفہ اور اہل عراق اپنی فقہی آراء کو ابن مسعود کی طرف منسوب کر دیتے تھے، مگر یہ حدیث تو شاخت کے اس دعویٰ کی تردید کرتی ہے۔

شاخت ان سوالوں کا جواب یہ دیتا ہے کہ حماد رسول اللہؐ سے حدیثیں روایت کرتے تھے، چونکہ یہ حدیثیں قدیم مکتب فکر کے لیے ایک نئے اور ذخیل عنصر کی حیثیت رکھتی تھیں اسی وجہ سے اس کے مسلمہ اصولوں سے دور تھیں اور اکثر حماد کی آراء کے برعکس تھیں، دراصل یہ احادیث فقہاء پر محدثین کے شدید دباؤ کا نتیجہ تھیں۔ (۴۲) اسی لیے مخالفت کے باوجود ان کو روایت کرنی پڑی لیکن معاملہ کو شاخت جتنا آسان سمجھ رہا ہے اتنا آسان نہیں ہے، اس کے دو اسباب ہیں:

۱۔ خود شاخت کے دعویٰ کے مطابق ۱۱۰ھ سے پہلے اسلامی فقہ کا کوئی وجود نہیں تھا، دوسری صدی کی آمد کے بعد ہی فقہی مکاتب فکر سامنے آئے، مؤرخین کا اس پر اتفاق ہے کہ حماد کی وفات ۱۲۰ھ میں ہوئی (۴۳) اس کا مطلب ہے کہ فقہ اسلامی کی ابتداء کے بعد حماد کو دس سال سے بھی کم کا عرصہ ملا، یہ مختصر سا عرصہ تو قدیم فقہی مکاتب فکر کی بنیاد رکھنے کے لیے ناکافی ہے، چہ جائیکہ ان کے خلاف محدثین نے ایک زبردست محاذ تیار کر لیا ہو، پھر فقہاء پر محدثین کے شدید دباؤ کا افسانہ کیا ہے جسے شاخت کا ذہن تخلیق کر رہا ہے۔

۲۔ حزب مخالف (محدثین) کے خیالات اگر حماد کی آراء کے برعکس ہوتے تھے تو پھر حماد ان ہی خیالات کو اپنے ہی مکتب فکر کے اماموں کی طرف کیوں منسوب کرنے لگے؟ کیا یہ صریح ظلم، دروغ بیانی اور خود اپنی پوزیشن کو کمزور کرنے کے مترادف نہیں ہے؟ کیا حماد اتنے بڑے دروغ باف تھے جو یوں ہی دوسروں کی طرف اقوال کو منسوب کر دیتے تھے یا ایسے آشفتہ سر تھے جو مخالفین کے اقوال کو اپنے اماموں کی طرف

منسوب کر دیتے تھے؟ خود اس بات کا کیا ثبوت ہے کہ وہ اپنے خیالات کو دوسروں کی طرف منسوب کر دیتے تھے؟

وضع حدیث کی مثال دیتے ہوئے شاخ ت نے ایک جگہ لکھا ہے کہ بسا اوقات عمل پہلے ہی سے موجود ہوتا تھا اور بعد میں روایت گھڑ کر نبی یا صحابہ کی طرف منسوب کر دی جاتی تھی؛ المدونہ (۲۸/۴) کی ایک عبارت صراحت کے ساتھ اس حقیقت کی نشاندہی کرتی ہے جہاں ابن القاسم اہل مدین کے مسئلہ کی نظری تصویب کرتے ہیں اور یہ کہتے ہیں کہ یہ حدیث منقول تو ہے البتہ عمل سے اس کی تائید نہیں ہوتی؛ اگر عمل سے اس کی تائید ہو جاتی تو ہم یقیناً اس پر عمل کرتے؛ صحابہ کا عمل اس کے برعکس ہے؛ اس طرح اس حدیث پر نہ تو عمل کیا جاسکتا ہے اور نہ ہی اس کی تکذیب کی جاسکتی ہے۔ (۴۴)

شاخ ت اس پر یہ حاشیہ چڑھاتا ہے کہ مدینہ والے اسی طرح عمل کو بنیاد بنا کر حدیث کی مخالفت کرتے تھے؛ مگر شاخ ت جو کچھ کہہ رہا ہے کیا اصل عبارت سے اس کا ادنیٰ اشارہ بھی ملتا ہے؟ بالفرض اگر ہم اسے صحیح بھی مان لیں تو یہ کہاں سے ثابت ہوتا ہے کہ عمل پہلے پایا گیا؛ پھر اس کی تائید میں حدیث گھڑی گئی؟

ابن القاسم اس عبارت میں دراصل یہ کہنا چاہتے ہیں کہ احادیث دو طرح کی ہوتی ہیں؛ ایک حدیث تو وہ ہے جس پر ہر زمانہ میں متواتر عمل پایا گیا؛ اور دوسری حدیث وہ ہے جس پر مدینہ کے معاشرہ میں عمل نہیں پایا گیا؛ اگر ان دو قسموں میں تعارض پایا جائے تو ان حدیثوں کو ترجیح دی جائے گی جن پر ہر زمانہ میں متواتر عمل پایا جائے؛ دوسری حدیثوں پر عمل بھی نہیں ہوگا اور ان کی تکذیب بھی نہیں کی جائے گی۔ اس کے برعکس شاخ ت جو نسخہ نکال رہا ہے وہ اس کے ذہن کی پیداوار ہے؛ اس کا اصل عبارت سے کوئی تعلق نہیں۔

شاخ ت ایک جگہ لکھتا ہے کہ دوران نماز سیاسی دشمنوں پر بددعا کرنا ایک بدعت ہے جو نبیؐ کی وفات کے ایک عرصہ کے بعد ایجاد کی گئی؛ علیؑ اور معاویہؓ کے زمانوں میں یہ سب کچھ کیا گیا؛ شاخ ت نے دلیل یہ دی ہے کہ اس بارہ میں رسولؐ اور ابو بکرؓ و عمرؓ سے کچھ بھی منقول نہیں

ہے، لہذا جس حدیث میں یہ آتا ہے کہ رسولؐ نے دشمنوں کے خلاف دعاء قنوت پڑھی اور جس کو امام شافعی صحیح قرار دیتے ہیں یقیناً ابراہیم نخعی کے بعد گھڑی گئی ہوگی۔ (۴۵)

ابراہیم نخعی کی دو روایتوں سے معلوم ہوتا ہے کہ رسولؐ نے فجر کی نماز میں صرف ایک مہینہ دعاء قنوت پڑھی، ایک تیسری روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ حضرت ابو بکرؓ نے دعاء قنوت نہیں پڑھی اور چوتھی روایت میں آتا ہے کہ حضرت علیؓ کی جب حضرت معاویہؓ سے جنگ ہوئی تو اس وقت وہ حضرت معاویہؓ کے خلاف دعاء قنوت پڑھتے تھے۔ جن دو روایتوں سے معلوم ہوتا ہے کہ آپؐ نے قنوت پڑھی ان میں سے ایک کی سند متصل اور دوسری کی مرسل ہے، پھر ان دو صحیح حدیثوں کے بعد شاخست یہ کہنے کی جرأت کیسے کرتا ہے کہ دعاء قنوت کے بارے میں نبیؐ سے کچھ بھی منقول نہیں ہے؟

امام اوزاعی کے بارے میں شاخست نے کچھ زیادہ ہی دروغ بیانی سے کام لیا ہے، اس کا کہنا ہے کہ امام اوزاعی کے زمانہ میں اسلامی معاشرہ میں جو تعامل موجود تھا اس کو وہ رسولؐ کی طرف منسوب کر دیتے تھے، خواہ ایسی کوئی حدیث موجود نہیں ہوتی تھی، اس روش میں وہ عراق والوں کی طرح تھے۔ (۴۶) اس جگہ شاخست کا سارا دار و مدار امام ابو یوسفؒ کی کتاب ”الرد علی سیر الاوزاعی“ پر ہے۔ امام ابو یوسف نے اس کتاب میں ایسے پچاس مسائل پر بحث کی ہے جن میں امام اوزاعی امام اعظم سے مختلف رائے رکھتے ہیں اور انھوں نے امام اعظم پر اعتراضات کیے ہیں، حیرت کی بات یہ کہ شاخست نے جو الزامات امام اوزاعی پر عائد کیے ہیں امام ابو یوسف نے اس طرح کے الزامات بالکل نہیں لگائے ہیں، صرف، نو (۹) مسائل ایسے ہیں جن میں اوزاعی نے عمل رسولؐ اور بعد میں مسلمانوں کے اس پر عمل کی طرف اشارہ کیا ہے (دیکھئے وہ مسائل ۳۱، ۳۲، ۳۳، ۳۴، ۳۵، ۳۶، ۳۷، ۳۸، ۳۹، ۴۰، ۴۱، ۴۲، ۴۳، ۴۴، ۴۵، ۴۶، ۴۷، ۴۸، ۴۹، ۵۰) تین حدیثیں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہیں (۲، ۲۰، ۳۸) صرف ایک مسئلہ (نمبر: ۳۷) میں یہ بتایا گیا ہے کہ اس

پر کسی زمانہ میں عمل موجود تھا؟ دو مسئلوں (نمبر ۲۸، ۲۹) میں بالترتیب حضرت ابو بکر کے عمل اور منع کی طرف اشارہ کیا گیا ہے، مسئلہ نمبر ۱۱۶ اور ۲۱ میں امام اوزاعی نے خود قرآن سے استدلال کیا ہے مزید تیرہ مسائل (نمبر ۱۱، ۱۲، ۱۸، ۲۷، ۳۰، ۳۳، ۳۵، ۴۱، ۴۳، ۴۴، ۴۵، ۴۶) میں امام اوزاعی نے ذاتی رائے دی ہے، صرف مسئلہ نمبر ۴۰ کو یوں ہی چھوڑ دیا گیا ہے۔ اس تفصیل سے قاری کو اندازہ ہو گیا ہوگا کہ امام اوزاعی نے اقوال کو منسوب کرنے کے سلسلہ میں کیسی علمی دیانتداری کا ثبوت دیا ہے۔ شاخت کی یہ دروغ بیانی نہیں تو اور کیا ہے کہ امام اوزاعی اس زمانہ میں اسلامی معاشرہ کے تعامل کو بے دھڑک رسول کی طرف منسوب کر دیتے تھے؟ شاخت نے اسی طرح کی الزام تراشیاں عراق اور شام والوں کے خلاف بھی کی ہیں۔

اسانید (راویوں کا سلسلہ):

شاخت کے نزدیک چونکہ ایک بھی ایسی فقہی حدیث نہیں ہے جو رسول کی طرف منسوب ہو، نیز ساری حدیثیں دوسری اور تیسری صدی ہجری میں وضع کی گئی ہیں، اس لیے حدیث کی کتابوں میں راویوں کا جو سلسلہ ملتا ہے جسے اصطلاح میں سند کہتے ہیں، محض دروغ ہیں، شاخت کے الفاظ میں: ”اسانید کا بڑا حصہ من گھڑت ہے، یہ حقیقت تو سمجھو کہ معلوم ہے کہ اپنے آغاز کے بعد تیسری صدی ہجری کے نصف آخر میں اسانید اپنے بام عروج تک پہنچ گئی تھیں، اسانید پر کوئی خاص توجہ نہیں دی گئی، جو گروہ بھی اپنے خیالات کو اگلوں کی طرف منسوب کرنا چاہتا تھا وہ کچھ شخصیتوں کا انتخاب کر کے انھیں اسانید میں شامل کر لیتا تھا“۔ (۲۷)

شاخت نے اس سلسلہ میں بہت سی اصولی اور تکنیکی غلطیاں کی ہیں، اس نے فقہ اور حدیث کی کتابوں سے کچھ ایسا مواد اکٹھا کر لیا ہے جو اسانید کی تحقیق کے لیے قطعاً موزوں نہیں ہیں، ظاہر ہے کہ ایک شخص اگر کسی فرقہ کے عقائد کی تحقیق کرنا چاہے تو ادبیات اور قصہ کہانیوں کی کتابوں سے مواد اکٹھا کر کے نتائج اخذ کرنا اس کے لیے درست نہ ہوگا۔ یہ ایک تاریخی حقیقت ہے کہ سند اور متن کی باریکیوں پر نظر رکھنا محدثین کا خصوصی کام تھا۔ فقہاء زیادہ تر فقہی

مسائل کے استنباط پر توجہ دیتے تھے۔ اسی لیے بسا اوقات حدیث کی طرف ہلکا سا اشارہ کر دینے کو کافی سمجھتے تھے کیونکہ انھیں بخوبی معلوم ہوتا تھا کہ یہ حدیثیں ہر شخص کے نزدیک مشہور ہیں۔ مؤرخین اور سیرت نگاروں کا انداز بھی محدثین کے انداز سے بالکل الگ تھا۔

شاخت نے وضع احادیث کے سلسلہ میں واضح مثالیں دینے سے گریز کیا ہے جن میں ان مسائل کی تفصیلات بھی موجود ہوں جن کے لیے وہ سندیں گھڑی گئی تھیں۔ شاخت نے ایک غیر واضح مثال پیش کرتے ہوئے صرف یہ لکھا ہے کہ مؤطا (۲۰۴/۴) اختلاف الحدیث ص (۱۴۹) ملاحظہ کیجئے۔ مسئلہ کا اصل متن اس طرح ہے: ”امام شافعی نے مالک عن نافع عن ابن عمر یہ بتایا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے گوہ کے بارے میں دریافت کیا گیا تو آپ نے فرمایا: میں ایسے کھاتا بھی نہیں اور حرام بھی نہیں کہتا“ (الام ۱۴۰/۷)

سفیان بن عیینہ نے عبداللہ بن دینار کے حوالہ سے ابن عمر سے یہ نقل کیا ہے کہ (سابق عبارت، الام ۱۴۹/۷) مالک نے عبداللہ بن دینار کے حوالہ سے عبداللہ بن عمر سے نقل کیا ہے کہ ایک شخص نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو آواز دی اور پوچھا کہ گوہ کے بارے میں آپ کا کیا خیال ہے۔ آپ نے فرمایا..... (سابق جواب) الشیبانی ص ۲۲۰۔

شاخت نے اپنے اعتراض کی صراحت نہیں کی ہے اس کا واحد اعتراض غالباً یہی ہو سکتا ہے کہ ایک بار امام مالک اسے ابن عمر سے عبداللہ بن دینار سے نقل کرتے ہیں، مگر دوسری بار اس کو نافع کے واسطے سے ابن عمر سے روایت کرتے ہیں، گویا کہ امام مالک اپنے اساتذہ کا نام لینے میں باریک بینی سے کام نہیں لیتے، بلکہ محدثین جس طرح چاہتے تھے کچھ شخصیتوں کا انتخاب کر کے اسانید میں شامل کر لیتے تھے۔

لیکن حقیقت حال اس سے مختلف ہے، عبداللہ بن دینار اور نافع دونوں عبداللہ بن عمر کے مولیٰ (آزاد کردہ غلام) تھے اور ساٹھ سال سے زیادہ عرصہ تک مدینہ میں رہے۔ کیا یہ ممکن نہیں ہے کہ امام مالک نے دونوں سے یہ روایت سنی ہو اور الگ الگ سند سے بیان کر دیا ہو؟ یہی حدیث عبید اللہ بن عمر عن نافع بن ابن عمر سے منقول ہے (۴۸) جو یہ بنت اسماء بھی

اس حدیث کو روایت کرتی ہیں (۳۹)۔ اس کے علاوہ یحییٰ بن یحییٰ، شیبانی اور امام شافعی نے بھی اس حدیث کو نقل کیا ہے۔ شاخت کا یہ اعتراض کیسے صحیح ہو سکتا ہے کہ اپنے اساتذہ کا نام لینے میں امام مالک باریک بینی سے کام نہیں لیتے تھے؟

شاخت نے ایک جگہ لکھا ہے کہ اسانیدیوں ہی گھڑ کر روایتوں کے ساتھ چپکادی جاتی تھیں۔ (۵۰) مثال یہ دیتا ہے کہ موزے پر مسح کرنے کے سلسلہ میں امام مالک جس واحد حدیث کا علم رکھتے ہیں اس کی سند میں بہت سی غلطیاں موجود ہیں۔ زرقانی تک نے لکھا ہے کہ امام مالک نے اس جگہ دو غلطیاں کی ہیں، یحییٰ بن یحییٰ انھیں ایک غلطی کا مرتکب قرار دیتے ہیں۔ دراصل اسانید کا یہی عمومی رنگ ہے۔ (۵۱)

شاخت کی اس تحقیق میں عجیب بات یہ ہے کہ وہ زرقانی کی پوری عبارت نقل نہیں کرتا۔ امام شافعی خود امام مالک کے شاگرد تھے انھوں نے اور زرقانی نے اس حدیث میں امام مالک کے وہم کی نشاندہی کی ہے۔ (۵۲) محققین حدیث نے جب امام مالک کی روایت کو ان کے شاگردوں کی روایت سے موازنہ کر کے دیکھا تو انھیں نظر آیا کہ آٹھ میں سے سات اشخاص اس روایت میں امام مالک کے خلاف ہیں اس کی وجہ سے امام مالک کے وہم کی نشاندہی کرنا ممکن ہو سکا۔ محدثین اگر یوں ہی جسے چاہتے سند میں جگہ دے دیتے تو بھلا اس قسم کی غلطیوں کی نشاندہی کیوں کر ممکن ہوتی؟ محدثین اور محققین حدیث نے کمزور سندوں کی واضح الفاظ میں نشاندہی کر دی ہے۔ انسان سے غلطی سرزد ہو ہی جاتی ہے بڑے سے بڑا محقق اپنی تحقیقات میں غلطیاں کرتا ہے (۵۳) مگر یہ کیسی منطقی ہے کہ چند مسائل میں غلطیاں ہوئی ہوں تو ان ہی کو دیکھ کر شاخت کی طرح ایک عمومی فیصلہ بنا دیا جائے کہ ساری سندوں کا یہی حال ہے؟

مندرجہ ذیل جدول سے اندازہ ہوگا کہ قانون سازی کے کن کن پہلوؤں پر کس حد تک توجہ دی گئی ہے:

احکام کی سورتیں	عبادات	جہاد و بین الاقوامی قوانین	معاشرتی نظام	ماکولات و مشروبات	بیوع	جرائم	قضاء
۱۔ البقرۃ	۲۹	۱۰	۳۲	۴	۹		
۲۔ آل عمران					۱	۱	
۳۔ النساء	۸	۷۷	۵۰			۲	۵
۴۔ المائدہ	۹		۵	۲۰		۶	۵
۵۔ الانعام	۱			۹			
۶۔ الاعراف	۴			۲			
۷۔ الانفال	۱	۱۲					
۸۔ التوبہ	۹	۲۰					
۹۔ ہود	۱	۱					
۱۰۔ ابراہیم	۱						
۱۱۔ الحجر							
۱۲۔ الاسراء	۱	۱	۳		۱		
۱۳۔ طہ	۱						
۱۴۔ الحج		۳		۱			
۱۵۔ المؤمنون	۵		۴				
۱۶۔ النور			۱۴				۴
۱۷۔ الفرقان			۱			۱	
۱۸۔ النمل	۲						

							۱۹۔ العنکبوت
							۲۰۔ الروم
						۲	۲۱۔ لقمان
				۸		۲	۲۲۔ الاحزاب
						۱	۲۳۔ فاطر
						۱	۲۴۔ فصلت
				۱		۱	۲۵۔ الشوری
						۵	۲۶۔ محمد
						۳	۲۷۔ الفتح
						۳	۲۸۔ الحجرات
				۳		۲	۲۹۔ المجادلہ
						۲	۳۰۔ الحشر
				۴		۵	۳۱۔ الممتحنہ
						۱	۳۲۔ الصف
						۱	۳۳۔ الجمعہ
				۵			۳۴۔ الطلاق
						۲	۳۵۔ المزمل
							۳۶۔ المطففين
						۲	۳۷۔ البینہ
۱۶	۹	۱۳	۴۰	۱۴۱	۷۴	۹۸	میزان

حوالہ جات و حواشی

۱۔

H.A.R.Gibb.,Journal of comparative legislation and International
Law.vol 33.p.144

۲۔ ڈاکٹر مصطفیٰ سباعی: السنة ومكانتها في التشريع الاسلامی، ص: ۲۷

۳۔

Joseph Schacht.,Intoduction to Islamic law,p.34

۴۔ ملاحظہ ہوں قرآن کی یہ آیتیں: العام ۶۲۳ء ۱۵۵۔ اعراف ۵۴، نحل ۱۱۶، جائیہ ۱۵، نساء ۱۰۵، یونس ۱۰۹، ۱۵۱
انور ۲۷، ۲۸، ۵۱، ۵۰، توبہ ۳۱، مائدہ ۳۳، ۲۵، ۲۷۔

5- D.S.Goitien.,Studies in Islamic HiStory,p.128

6- Coulson .,A History of Islamic Law, p20

7- S.V.futzgerald., The Alleged Debt of Islamic to Roman law, 2, in
"The Quarter" vol.6."

۸۔ گوینیان، حوالہ سابق، ص ۱۲۹-۱۳۰

۹۔ ایضاً، ص ۱۳۳

۱۰۔ ملاحظہ ہو: الرامهر مزى: المحدث الفاضل بين الراوى والواعى

۱۱۔ ابن سعد: طبقات ۵/۱۳۳

۱۲۔ تاریخ اسلام میں فقہی تحریروں کے لیے ملاحظہ ہو راقم کا مقالہ مطبوعہ مجلہ دراسات کلیة التربية جامعہ

الریاض، جلد ۲، شمارہ ۸، ۱۹۷۸ء، ص ۱۳-۲۴

۱۳۔ شاخت، حوالہ سابق، ص ۱۱

۱۴۔ ایضاً، ص ۱۱

۱۵۔ ایضاً، ص ۱۶

۱۶۔ ایضاً، ص ۲۳

۱۷۔ ایضاً، ص ۲۶

۱۸۔ ایضاً، ص ۲۹-۳۰

۱۹۔ ایضاً، ص ۳۱

۲۰۔ ایضاً، ص ۳۲

۲۔ ایضاً، ص ۳۲

۲۲۔ ایضاً، ص ۳۲

۲۳۔ ایضاً، ص ۳۵-۳۶

24- Schacht.,origins,p.182.104

۲۵۔ ایضاً، ص ۲۳۰

۲۶۔ ایضاً، ص ۲۳۰

۲۷۔ امام ذہبی نے اس کی صراحت لگ بھگ ۱۴۳ھ میں کی ہے۔

۲۸۔ احادیث کے سلسلہ میں ابوحنیفہؒ کے موقف کے لیے ملاحظہ ہوں: ابن عبدالبر: الانتقاء، ص ۱۴۲-۱۴۳، شیبانی:

کتاب الآثار کا ہر صفحہ شیبانی: المؤطا (ہر باب) ابو زہرہ: ابوحنیفہ، ص ۲۷۵-۲۷۷، خطیب: تاریخ

بغداد ۳۶۸/۸، شبلی نعمانی: سیرت النبی، ص ۱۲۴

۲۹۔ شاخت اور تیکس، ص ۵۷

۳۰۔ ایضاً، ص ۴۰

۳۱۔ ایضاً، ص ۲۲

۳۲۔ ایضاً، ص ۲۴۹

۳۳۔ ایضاً، ص ۲۲۱

۳۴۔ ایضاً، ص ۳۲۱-۳۲۲

۳۵۔ ایضاً، ص ۲۹

۳۶۔ ایضاً، ص ۳۵۱-۲۹

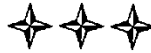
۳۷۔ ایضاً، ص ۳

۳۸۔ ایضاً، ص ۳

۳۸۔ ایضاً، ص ۱۴۱

۳۹۔ ابو یوسف: الآثار، ص ۲۰۷

- ۳۰۔ شافعی: کتاب الام، ۱۷۷/۱۷۷
- ۳۱۔ شیبانی، الآثار اثر ۷۲
- ۳۲۔ شاہخت، اور تکتیس، ص ۲۳۹
- ۳۳۔ ابن سعد: طبقات، ص ۲۳۲/۶
- ۳۴۔ شاہخت: اور تکتیس، ص ۶۰
- ۳۵۔ ایضاً، ص ۱۶۳ اشارہ ابو یوسف کے آثار، ص ۳۴۲-۳۵۲ کی طرف ہے۔
- ۳۶۔ ایضاً، ص ۷۲-۷۳
- ۳۷۔ ایضاً، ص ۱۶۳-۱۶۴
- ۳۸۔ دیکھئے: studies: کا عربی ترجمہ، نافع کی حدیث، ص ۱۵
- ۳۹۔ ایضاً، جویریہ کی حدیث، ص ۲۴
- ۵۰۔ شاہخت، اور تکتیس، ص ۱۶۳
- ۵۱۔ ایضاً، ص ۲۶۳
- ۵۲۔ دیکھئے زرقانی بر موطا، ۷۰/۷۰
- ۵۳۔ اسی طرح کی توجہ امام نسائی نے بھی کی ہے، دیکھئے السنن، ۳۲۹/۱، مطبوعہ ہند۔



سیرت طیبہ:

سیرت نبویؐ اور مستشرقین

منگمری واٹ کے افکار کا تنقیدی مطالعہ^۱

۱۔ ضروری ملاحظیات:

سب سے پہلے یہ حقیقت ذہن نشین ہونی چاہیے کہ علمی اور ثقافتی معیار اور سطح سے قطع نظر ایک مسلمان کے دل و دماغ پر سیرت نبویؐ بدیہی طور پر اپنے نقوش مرتسم کرتی ہے۔ ان نقوش اور اہلئے چشموں کی طرح زندگی سے بھرپور قلبی تاثرات کا سرچشمہ ایسی تاریخی روایتیں نہیں ہیں جن کے بعض حصوں کو ضعیف اور مشکوک ٹھہرایا جاسکتا ہے۔ قرآن اور حدیث کی تعلیمات کے اثرات اور ایمانی زندگی کے تجربات ان قلبی تاثرات کا ایک ذریعہ ہیں۔ سیرت نبویؐ سے مسلمانوں کی عقیدت مندی اور وابستگی کے اجتماعی شعور کے ساتھ جب ایک تعلیم یافتہ شخص کو حقائق سیرت کا تاریخی مطالعہ مل جاتا ہے تو وہ تاثرات اور بھی پختہ اور شدید ہو جاتے ہیں۔ مذکورہ بالا محرکات سیرت کے بارے میں مسلمانوں کے ایک ہی نقطہ نظر کو تشکیل دیتے ہیں اور اس سے وہی لوگ مستثنیٰ ہو سکتے ہیں جو کسی خاص پس منظر میں اسلام کے باغی ہو گئے ہوں یا غیر اسلامی لٹریچر نے ان کے ذہن و فکر پر اسلام کے خلاف طاقتور اثرات چھوڑ دیئے ہوں۔ عقیدت مندی، یقین اور وابستگی کے عناصر سے استوار ہونے والے مسلمان کے عقیدہ سے ہی سیرت کے بارے میں اس کے رویہ کا تعین ہوتا ہے اور اس کے نزدیک سیرت نبویؐ ان عقیدوں کی عملی تشریح ہوتی ہے جن سے وہ اپنے آپ کو وابستہ گردانتا ہے۔ مستشرقین

۱۔ ڈاکٹر عماد الدین خلیل، المعتمد الحضاری، موصل، عراق

یا غیر مسلم فضلاء کی تحریروں اور تحقیقات میں اس کو ان تسلیم شدہ حقیقتوں کا انکار ملتا ہے جن کا مقصد اس کے ان قلبی تاثرات اور عقیدت مندی کے احساسات کو مجروح کرنا ہوتا ہے، تو عام حالات میں ایک مسلمان ان تحریروں سے متاثر نہیں ہوتا، بلکہ اس کے دل میں ان تحریروں کے خلاف نفرت پیدا ہو جاتی ہے۔

ایک ایسا موضوع جس کا تعلق عالم غیب سے ہو اور جس میں خدا اور رسول کے درمیان رابطہ کا ذریعہ وحی آسمانی ہو اور جس کی آغوش میں پرورش پانے والے ایمان کی جیتی جاگتی تصویر اور انسانی نسلوں کے لیے نمونہ ہوں، کیا ایسے موضوع کا مطالعہ اور تجزیہ اس طرح کرنا درست ہوگا جس طرح سائنسی تجربہ گاہوں میں کیمیاوی طبعی عناصر کا تجزیہ کیا جاتا ہے یا جس طرح انجینئر حضرات رقبہ زاویہ خطوط پر مشتمل فائلوں اور نقشوں کا معائنہ کرتے ہیں؟ بلکہ اس کا تجزیہ تو اس طرح بھی کرنا صحیح نہ ہوگا جس طرح تاریخی واقعات کا تجزیہ کیا جاتا ہے۔ وحی ایک مخصوص نوعیت کا تجربہ ہوتا ہے۔ یہاں مختلف اسباب ہمیں انسانی عقل کی حدود سے آگاہ کرتے ہیں اور یہ بتاتے ہیں کہ کسی مسئلہ کو حل کرنے کے لیے جو عمومی عقلی معیار ہوتا ہے اس کو اس جگہ منطبق کرنا صحیح نہیں ہے۔ جس طرح زندگی کی پیچیدگیوں اور روح کے اثرات کو سمجھنے کے لیے صرف انسان کے جسم کا مطالعہ کافی نہیں ہے اسی طرح غیبی حقیقتوں کو جانچنے کے لیے روایتی منطق اور عقلی اصولوں کا سہارا لینا صحیح نہ ہوگا۔ سیرت طیبہ کا ڈھانچہ مذہب، غیب اور روح سے تشکیل پاتا ہے، حواس اور انسانی عقل ان کے بارے میں ایک حد تک ہی رائے دے سکتی ہے اور اکثر گوشے حواس اور عقل کے تجزیہ اور گرفت سے بالاتر ہیں۔ سیرت طیبہ کے بارے میں مستشرقین کے افکار کا جائزہ لیتے وقت ان دو نکتوں کو پیش نظر رکھنا ضروری ہے، خواہ یہ مستشرقین اپنے مطالعات میں مورخانہ اصول تحقیق کو برتنے کے کیسے ہی بلند بانگ دعوے کیوں نہ کریں، ایک مستشرق اپنی مغربیت اور مخصوص نقطہ نظر کے پس منظر میں سیرت کے مطالعہ کے دوران ایک طرح کی توڑ پھوڑ کے عمل کو اپناتا ہے۔ خود ساختہ عقلیت پسندانہ اصولوں کی روشنی میں سیرت کے جسم سے اس کی روح کو الگ کرنے کی کوشش کرتا ہے اور اس

کا اس طرح تجزیہ کرنا چاہتا ہے جس طرح سائنسی تجربہ گاہوں میں تجزیے کیے جاتے ہیں اور مذہبی احساسات سے تصادم کے ساتھ ثابت شدہ حقیقتوں کے بارے میں آشفتہ بیانیوں سے کام لیتا ہے۔ اس طرح کسی بھی مستشرق کے لیے یہ ممکن ہی نہیں ہوتا کہ سیرت کے بارے میں اسلامی طرز عمل یا کوئی دوسرا سنجیدہ موقف اپنائے۔

یہ حقیقت پیش نظر رہنی چاہیے کہ کسی بھی اہم کاوش کی بنیاد اگر غلط اصولوں پر ہو تو اس میں دو بنیادی خامیاں ہر حال میں باقی رہیں گی، پہلی خامی یہ ہوگی کہ اس میں جمالیاتی اثر کا فقدان ہوگا جس سے کوئی وجدانی عمل انجام پاتا ہے۔ دوسری خامی یہ ہوگی کہ ایسی پختہ علمی بنیادوں کا بھی فقدان ہوگا جن کی بدولت اس کا حیاتی عمل پورا ہوتا ہے۔ انسانی تاریخ کے کسی بھی موضوع کے مقابلہ میں سیرت طیبہ کے موضوع پر بحث و تحقیق میں بنیادی طور پر ان دو شرطوں یا ان میں سے کسی ایک کا فقدان نظر آتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ سیرت پر مغرب کے مطالعات اصل موضوع سے بے نیاز اور رُوحِ نبوت سے عاری تھے، مستشرقین نے اپنے مطالعات میں جن نتائج تک پہنچنے کی کوشش کی ان کا سرچشمہ علمی اصول نہیں بلکہ ”مطلب خویش“ تھے جس کی وجہ سے تاریخی تحقیق کے ضوابط کے مطابق بھی سیرت کی جمالیات اور زمانہ نبوت کی رُوح کو وہ منتقل نہیں کر سکے، کیونکہ انھوں نے سیرت کے حسن و فح کو عصری پیمانہ سے ناپنا چاہا، حالانکہ یہ پیمانہ ہی غلط تھا۔

سیرت طیبہ کو سنجیدگی سے سمجھنے کے لیے تین باتوں کا لحاظ رکھنا ضروری ہے:

- ۱۔ مطالعہ کرنے والا اسی غیبی سرچشمہ کا احترام کرے جس سے پیغام محمدی اور حقیقت وحی تعلق رکھتی ہے۔
- ۲۔ پیشگی تصور یا فیصلہ سے گریز کرتے ہوئے معرفت پسندانہ انداز اپنائے تاکہ غلط فہمی کے ظاہری اسباب کا سدباب ہو سکے۔
- ۳۔ تکنیکی لحاظ سے ایسا طریقہ کار اپنائے جس میں تاریخی تحقیق کے سارے وسائل موجود ہوں۔ جیسے زبان سے واقفیت، بنیادی مواد کی فراہمی اور موازنہ، تنقید اور تحقیق کو

آخری شکل دینے کے دیگر مراحل۔

مغرب کے محققین تیسرے مرحلہ میں مطلوبہ معیار پر اگرچہ کمال کی حد تک پورا اترتے نظر آتے ہیں لیکن غیبی سرچشمہ کے احترام اور معروضیت پسندی کی شرطیں ان کے یہاں مفقود ہیں، یہی وجہ ہے کہ وہ سیرت کے موضوع پر قابل قدر علمی کارنامے انجام نہیں دے سکے۔

کسی مغربی مؤرخ یا مستشرق کا طریقہ کار ہی سیرت کے واقعات اور اس کی عمومی ساخت کو پورے طور پر سمجھنے میں رکاوٹ بن جاتا ہے۔ مستشرقین کی تحقیقات میں شک و شبہ کی جو فضا پائی جاتی ہے وہ دراصل اس طریقہ کار کی خامیوں کی دین ہے اس لیے ضرورت اس بات کی ہے کہ تاریخی جزئیات یا عقائد کی تفصیلات کی سطح پر مستشرقین کے مطالعات کو موضوع نہ بنا کر ان کے اصل طریقہ کار کا جائزہ لیا جائے اور اس کے نقائص اور غلطیوں کا پردہ فاش کیا جائے جو تمام معروضی غلطیوں کا اصل سرچشمہ ہیں۔

سیرت طیبہ اپنی جزئیات اور تفصیلات میں غیب و شہود کی یکجائی کے ساتھ اسلامی عقائد کی عملی ترجمانی اور تاریخی تنقید ہے۔ اُس نے آخری پیغام الہی ہونے کی حیثیت سے تحریف شدہ مسیحیت کی ساری راہیں مسدود کر دی ہیں اور اس کی جگہ ایک سرمدی متحرک اور کامل ترین نظام فکر و عمل پیش کیا ہے۔ یہی وہ حد فاصل ہے جس نے مستشرقین کو سیرت کے فہم صحیح سے محروم رکھا ہے، اگرچہ انھوں نے منطقی تجزیہ اور تکنیکی انداز تحقیق اپنانے اور غیر جانبداری برتنے کے دعوے کیے ہیں۔ ایک مستشرق لائسنس کی طرح سخت متعصب ہو یا بندی جوزی کی طرح حیات و کائنات کے بارے میں مادہ پرستانہ تصورات رکھتا ہو، اس کی تحریروں کو تحقیق کا درجہ نہیں دیا جاسکتا۔ یہ مستشرقین دراصل علم اور تحقیق کے نام سے مذہبی مقدسات کے ساتھ کھلواڑ کرتے ہیں، اور سیرت کو مغرب کی تنقیدی عقل کے لیے تجربہ اور تجزیہ کے مواد کے طور پر استعمال کرتے ہیں۔ (۱)

سیرت کے واقعات اگرچہ تاریخ کے ایک خاص دور اور خاص جغرافیائی محل وقوع میں پیش آئے تاہم اسلامی نقطہ نظر سے ان کو کسی تاریخ کے موضوع کا درجہ نہیں دیا جاسکتا جس

کے مطالعہ اور تجزیہ میں خالص تاریخی انداز کو اپنایا جاسکے۔ ایک مسلمان سیرت کے موضوع پر مستشرقین کے نتائج تحقیق کو اسی وجہ سے تسلیم نہیں کرتا کہ ان میں فہم سیرت کے لیے ضروری شرطوں کا فقدان ہوتا ہے۔ یہ لوگ تاریخی تحقیق کے ضمن میں سیرت کے مختلف گوشوں پر روز بروز اپنے مطالعات پیش کر رہے ہیں۔ بعض مطالعات میں نئی تکنیک بھی استعمال کی جا رہی ہے جو سیرت کے تانے بانے کو سمجھنے میں کسی حد تک ہماری مدد بھی کر سکتی ہے۔ مگر ان کی واضح غلطیوں اور کج فکریوں کی نشاندہی کرنا بھی ضروری ہے۔

برطانوی مستشرق منگمری واٹ (Montgomery watt) نے ایسی ہی ایک نئی تکنیک اپنائی ہے۔ اس نے اس بات کی پوری کوشش کی ہے کہ اس کو اپنے مطالعات میں ایک ایسے نئے محقق کا درجہ دیا جائے جس نے اپنے آپ کو پیش رو اور معاصر مستشرقین کی غلطیوں سے محفوظ رکھا ہو۔ بلکہ اس نے ایک قدم آگے بڑھ کر سیرت کی غیبی بنیادوں کے بارے میں غیر جانبداری اور احترام کا موقف اپنایا ہے۔ اپنی کتاب ”محمد ایٹ مکہ“ (Mohammed at Mecca) کے مقدمہ میں وہ لکھتا ہے کہ جو فقہی مسائل مسیحیت اور اسلام کے درمیان اختلافی ہیں ان میں نے غیر جانبداری برتنے کی کوشش کی ہے۔ اسی طرح جب قرآن سے استشہاد کا موقع ہوتا ہے تو ”ارشاد باری ہے“ یا ”محمد فرماتے ہیں“ کے الفاظ استعمال کرنے سے میں نے گریز کیا ہے۔ ایسے موقع پر میں نے ”قرآن کہتا ہے“ کے الفاظ استعمال کیے ہیں۔۔۔۔۔ ”میں اپنے مسلمان قارئین سے بھی اسی وجہ سے ملتی جلتی ایک بات کہوں گا اور وہ یہ ہے کہ مغرب میں تاریخی تحقیق کی جو تکنیک رائج ہے اس کی صحت میں فیصلہ دینے کے باوجود میں کوئی ایسی بات نہیں کہوں گا جو اسلام کے بنیادی عقائد سے ٹکرائے“ (۲)۔

مشہور برطانوی مستشرق ہیملٹن گیب (H.A.R. Gibb) نے کتاب پر تبصرہ کرتے ہوئے لکھا ہے کہ ”یہ کتاب قاری کے ذہن میں یہ احساس پیدا کرتی ہے کہ اس کے مصنف نے کسی بھی سابق مصنف کے مقابلہ میں اپنے فکر و خیال میں مکہ میں محمدؐ کے تجربہ کے ساتھ زیادہ وقت گزارا ہے۔ مزید برآں تحقیقی معلومات کو ترتیب دینے میں باریک بینی سے کام لیا

گیا ہے جس کو اسلام کی بنیادوں کے مطالعہ میں ایک قابل قدر نیا اضافہ قرار دیا جاسکتا ہے۔ کتاب میں قرآن کے مذہبی نظریات کی معاشی اور معاشرتی بنیادوں پر خصوصی توجہ دی گئی ہے۔ اس لیے کتاب سے یہ امید کی جاسکتی ہے کہ اس کے عظیم قائد کی حق شناسی کے سلسلہ میں مغرب میں جو کاوشیں انجام پائیں ان کے مقابلہ میں یہ کتاب زیادہ مؤثر ثابت ہوگی۔“ (۳)

منگمری واٹ کی اس کتاب کو ہم نے اسی وجہ سے موضوع بحث بنایا ہے۔ دوسرے مستشرقین کی تحقیقات کے مطالعہ اور تنقید کا کام واٹ کے مقابلہ میں انجام پایا ہے۔ حالانکہ ان کی کتابیں سنجیدہ مطالعہ کی بعض شرطوں سے عاری ہیں۔ حقیقت تو یہ ہے کہ دوسروں کی غلطیوں اور تاریخ کو مسخ کرنے کی کوششوں کا تنقیدی مطالعہ کرنے سے بہتر اور اہم کام تو یہ ہے کہ مثبت اور تعمیری کام کیا جائے، کیونکہ ہماری تاریخ اور تہذیب کے بہت سے گوشے تاہنوز تشنہ تحقیق ہیں، مگر دفاعی مطالعات اس شرط کے ساتھ اہمیت اور افادیت کے حامل ہو جاتے ہیں کہ عقیدہ یا تاریخ کے پہلوؤں کو مثبت انداز سے آشکارا کر دیا جائے جن کے سامنے مخالفین کی غلط بیابیاں بے حقیقت معلوم ہو جائیں۔ (۴)

منگمری واٹ نے سیرت پر دو کتابیں لکھی ہیں، مگر میں نے صرف ایک ہی کتاب کو مطالعہ اور تنقید کا موضوع بنایا ہے، کیونکہ دونوں کتابوں کا انداز تحقیق ایک ہی ہے، لہذا تنقید اور تجزیہ میں بہت سی باتیں مشترک ہو جاتی ہیں۔ اب سوال کا جواب دینے سے پہلے مناسب یہ ہوگا کہ سیرت پر مستشرقین کی تحریروں کے ارتقاء اور بنیادی خدو خال کا ایک سرسری جائزہ پیش کر دیا جائے۔ استشرق کے نقشہ میں منگمری واٹ کے محل وقوع کے تعین میں یہ جائزہ ہمارا معاون بن سکتا ہے۔

۲۔ مغرب میں مطالعہ سیرت کا ارتقاء: مونیس نیورکولی، موسیو کیمون، جویلیان،

گلوڈ سفاری، کائٹانی، ہورخرونیہ اور بندلی جوزی

پیغمبر اسلام (صلی اللہ علیہ وسلم) کے بارے میں مغرب کے موقف میں مذہبی تعصب،

کبیدگی، نفرت اور غصہ کا رنگ نمایاں ہے۔ ناواقفیت نے خالص علمی، تاریخی اور معروضیت پسندانہ مطالعہ کی راہیں مسدود کر دی ہیں۔ ارباب کلیسا نے اپنے تمام رجحانات اور مقاصد کے ساتھ علم کے نام پر سب و شتم کا بے پناہ سلسلہ شروع کر رکھا تھا۔ بعد میں یہی کام ایسے سیکولر افراد نے انجام دیا جن کا کلیسا سے دور کا بھی رشتہ نہ تھا۔ مگر نفرت اور تعصب کا یہ سلسلہ آج تک جاری ہے۔ مغربی نقطہ نظر کی وضاحت کے ساتھ ان کا نازیبا خیالات کو نقل کرنے کا عمل ایک مسلمان کے لیے خوشگوار نہیں ہے۔ تاہم ”نقل کفر کفر نباشد“ کے اصول کو سامنے رکھ کر بعض لوگوں کے خیالات کو مختصراً پیش کرنے میں کوئی مضائقہ نہیں ہے۔

مونس نیورکولی اپنی کتاب ”دین حق کی جستجو“ میں لکھتا ہے: ”مشرق میں ایک نیا دشمن پیدا ہوا، یعنی اسلام جس کی بنیاد ہی طاقت کے استعمال اور بے انتہا تعصب پر ہے۔ محمدؐ نے اپنے پیروکاروں کو تلوار دی، مقدس اخلاقی روایتوں کا لحاظ نہ رکھا، اپنے پیروکاروں کو بدی اور لوٹ ماری کی اجازت دی۔ جنگ میں ہلاک ہونے والوں سے بہشت میں دائمی لطف و لذت کے وعدے کیے۔ کچھ ہی عرصوں میں ایشیاء کو چمک افریقہ اور اسپین ان کا شکار ہو گئے۔ اٹلی تک کو ان سے خطرہ ہو گیا۔ اس آندھی نے آدھے فرانس کو اپنی لپیٹ میں لے لیا۔ شہر میں یہ آفت آچکی تھی۔ مگر مسیحیت نے شارلمان کی تلوار کے ذریعے بواتیہ کے پاس (۷۵۲ھ) اسلام کی فتوحات کا راستہ روک دیا۔ پھر تقریباً دو صدیوں (۱۰۹۹ھ تا ۱۲۵۳ھ) تک صلیبی جنگوں کا سلسلہ جاری رہا۔ یورپ ہتھیاروں سے مسلح ہو گیا اور مسیحیت کو نجات ملی۔ صلیبی پرچم کے سامنے ہلالی طاقت پسپا ہو گئی۔ انجیل کو قرآن اور اس کی عام اخلاقیات پر فتح حاصل ہوئی۔ (۵)

موسیو کیون اپنی کتاب ”تھیالوجی آف اسلام“ میں کہتا ہے: ”دین محمدی ایک کوڑھ ہے جو لوگوں میں پھیلا اور ان کو تباہ کرتا چلا گیا۔ بلکہ خوفناک مرض، ایک عمومی فالج اور دماغی پاگل پن ہے جو انسانوں میں سست روی اور پڑمردگی پیدا کر دیتا ہے اور ان میں اگر بیداری بھی آتی ہے تو صرف خونریزی اور شراب نوشی کے لیے۔ اس سے وہ برائیوں کے خوگر بن

جاتے ہیں۔ مکہ میں محمدؐ کی قبر کیا ہے؟ ایک بجلی گھر ہے جو مسلمانوں کے ذہنوں میں جنون پھیلاتا ہے۔ اس کی وجہ سے ان پر جب ہسٹریائی دورے پڑتے ہیں تو دماغی باؤ لے پن میں اللہ اللہ کی رٹ شروع کر دیتے ہیں۔ اسلام چند باتوں کو انسان کی فطرت ثانیہ بنا دیتا ہے جیسے خنزیر کے گوشت اور شراب موسیقی سے نفرت اور طبیعتوں کو سختی اور تعیش کی زندگی کا عادی بنا دیتا ہے۔“ (۶)

جو یلیان اپنی کتاب ”تاریخ فرانس“ میں رقمطراز ہے: ”مسلمانوں کے مذہب کے بانی محمدؐ نے اپنے پیروکاروں کو حکم دیا ہے کہ دنیا کو زیر کرتے ہوئے تمام مذاہب کی جگہ اسلام کو رائج کر دیں۔ ان بت پرستوں اور عیسائیوں میں کتنا زبردست فرق ہے عربوں نے طاقت کے بل بوتے پر اپنے مذہب کو مسلط کر دیا اور لوگوں سے کہا کہ اسلام لاؤ یا مرنے کے لیے تیار ہو جاؤ۔ مسیح کے پیروکاروں نے نیکی اور حسن سلوک کے ذریعے سکون بخشا، عربوں کا اگر ہم پر غلبہ ہو جاتا تو دنیا کا کیا حال ہوتا؟ تب تو ہم بھی الجزائر اور مراکش کے لوگوں کی طرح مسلمان ہوتے۔“ (۷)

ڈاکٹر گلوور نے اپنی کتاب ”عالمی عیسائی مشنریوں میں پیش رفت“ (جو ۱۹۶۰ء میں نیویارک سے شائع ہوئی) میں لکھا ہے کہ: ”محمدؐ کی تلوار اور قرآن کی تہذیب سچائی اور آزادی کے سب سے بڑے دشمن یہی ہیں۔ یہ ایسے تباہ کن عوامل میں سے ہیں جن سے دنیا اب واقف ہوئی۔ (۸) قرآن ایک پلندہ ہے نیم سچائیوں بے سرو پا کہانیوں اور مذہبیات کا۔ جو تاریخی غلطیوں اور بے بنیاد افسانوں کا ایک عجیب و غریب مجموعہ ہے۔ مزید برآں اس میں اس قدر ابہام ہے کہ تفسیر کا سہارا لیے بغیر اس کو کوئی سمجھ نہیں سکتا۔ مسلمانوں کا عقیدہ ہے کہ خدا ایک ہے بے نیاز ہے، وہ کسی کا باپ نہیں، وہ کسی کی اولاد نہیں، یہ بھی ان کا عقیدہ ہے کہ خدا ہی بادشاہ ہے، زبردست اور غالب ہے، مگر اس کا مخلوق اور رعایا سے کوئی رشتہ نہیں۔ حالانکہ اسلام دونوں کے درمیان رشتہ بھی بتاتا ہے۔“ (۹)

ڈاکٹر گلوور اب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی شخصیت کو نشانہ بناتے ہوئے لکھتا ہے کہ

”محمدؐ ایک مطلق العنان حاکم تھے۔ وہ سمجھتے تھے کہ بادشاہ کا یہ حق ہوتا ہے کہ رعایا اس کی خواہشوں کی پیروی کریں۔ یہ خیالات ان کے دل و دماغ پر پوری طرح حاوی تھے۔ ان کا یہ عزم تھا کہ ایسے تمام لوگوں کا سر قلم کر دیا جائے جو ان کی مخالفت پر آمادہ ہوں۔ ان کا عربی لشکر دھمکیاں دینے اور ظلم و زیادتی کرنے کے لیے بے چین رہتا تھا۔ رسولؐ نے ان کو ہدایت دی تھی کہ ہر اس شخص کو قتل کر دیا جائے جو ان کی بات ماننے سے انکار کر دے اور ان کے راستے پر چلنے کے لیے تیار نہ ہو۔“ (۱۰)

سفاری جس نے ۷۵۲ھ میں قرآن کا ترجمہ کیا تھا، یہ لکھتا ہے کہ ”محمدؐ نے خداوندی اقتدار کا سہارا لیا تھا کہ لوگ اس عقیدہ کو تسلیم کریں۔ چنانچہ انھوں نے مطالبہ کیا کہ لوگ ان کو خدا کا رسول مانیں اور ان پر ایمان لائیں، حالانکہ یہ جھوٹا عقیدہ ان ہی کی عقل کا ساختہ پر داختہ تھا۔“ (۱۱)

یہ اقتباسات اس بات کو واضح کرنے کے لیے کافی ہیں کہ مستشرقین رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے بارے میں کس طرح کا نقطہ نظر رکھتے ہیں۔ دراصل یہ نقطہ نظر اسلام اور صلیبی طاقتوں کے درمیان تصادم کا نتیجہ ہے۔ صلیبی جنگوں کی تلخ یادیں اہل مغرب کے لیے ہمیشہ سوہانِ روح بنی رہیں۔ جرمن نو مسلم محمد اسد (لیوپولڈ وائس) اس تجربہ کا ذکر کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ جو مغربی فضلاء کے طریقوں میں ایک پیچیدہ گتھی بن کر رہ گیا تھا: ”اسلام کے بارے میں روایتی تحقیر ایک غیر معتدل فرقہ پرستی کی شکل میں ان کے مطالعات میں سرایت کرنے لگی۔ یورپ اور عالم اسلام کے درمیان صلیبی جنگوں نے جو خلیج پیدا کر دی تھی اس کو پانا نہیں جاسکتا۔ پھر اسلام سے نفرت یورپی فکر کا بنیادی حصہ بن گئی۔ دراصل ابتدائی مستشرقین دورہائے جدید میں وہ مسیحی مبلغین تھے جنہوں نے عالم اسلام میں مشنری سرگرمیوں کو فروغ دیا۔ اسلام کی تعلیمات اور تاریخ کی شکل کو جس طرح انھوں نے بگاڑا تھا اس کا مقصد ہی یہ تھا کہ بت پرستوں کے سلسلہ میں اہل یورپ کے نقطہ نظر پر اثر ڈالا جائے۔ استشرق اگرچہ بعد میں مشنری نفوذ سے آزاد ہو گیا، البتہ روایتی عقل کا انحراف باقی رہا۔ اب مستشرق کے پاس

ایسا کوئی عذر نہیں ہے جس سے اب تک مذہبی تعصب کے باقی رہنے کی وجہ معلوم ہو سکے۔ اسلام پر مستشرقین کی یورش ایک موروثی عادت بن چکی تھی؛ جس کی بنیادیں صلیبی جنگوں اور ان کے مضمرات نے فراہم کی تھیں۔ (۱۲)

دراصل جنگیں ہی نہیں؛ خود اسلام بھی علمی یورپ کے لیے بقول مورس براؤن ایک خطرہ تھا۔ براؤن اپنی ایک کتاب (مطبوعہ ۱۹۶۳ء) میں لکھتا ہے کہ اسلام کے نظام زندگی کا لوگوں پر اثر انداز ہونا اور تازہ دم رہنے کی صلاحیت ہی اصل خطرہ ہے۔ یورپی سماج کے لیے اصل مقابلہ کی چیز دراصل یہی ہے۔ (۱۳)

مجلہ The Muslim World کے شمارہ جون ۱۹۲۰ء میں ہمیں تحریر ملتی ہے: ”مغربی دنیا پر کسی حد تک خوف کا طاری ہونا لازمی ہے۔ اس خوف کے مختلف اسباب ہیں۔ ایک سبب یہ ہے کہ مکہ میں ظہور اسلام کے بعد اس کے پیروکاروں کی تعداد روز بروز بڑھتی ہی جا رہی تھی۔ مزید برآں اسلام صرف ایک مذہب نہیں بلکہ اس کا ایک رکن جہاد بھی ہے۔ یہ بھی اب تک نہیں دیکھا گیا کہ کوئی قوم اسلام لانے کے بعد دوبارہ مسیحی بن گئی ہو۔ (۱۴) جرمن مستشرق بیکر لکھتا ہے مسیحیت کی اسلام سے دشمنی اس لیے ہے کہ عہد ہائے وسطیٰ میں اسلام کی اشاعت نے مسیحیت کی راہ سختی سے روک دی تھی اور اسلام ان علاقوں میں پھیل گیا تھا جہاں کلیسا کا اثر و نفوذ تھا۔ (۱۵)

یورپ میں اسلام کے خلاف تعصب اور دشمنی کی ایک لہر وہ تھی جس میں اسلام اور پیغمبر اسلام کی حقیقت اور شخصیت سے واقفیت حاصل کرنے کا کوئی جذبہ نہیں آتا۔ دوسرا مرحلہ روشن خیالی اور مذہب کو ریاست سے الگ کرنے کا ہے۔ بیسویں صدی میں اسلامیات کے میدان میں کام کرنے والی ایک نسل سامنے آئی جس کو اصطلاح میں مستشرقین (Orientalists) کا نام دیا جاتا ہے۔ ان میں سے ایک تعداد کلیسائی مقاصد سے وابستہ رہی؛ اور کلیسائی لباس ہی پہنتی رہی؛ لیکن زیادہ تر لوگوں کا کلیسا سے کوئی تعلق نہ تھا؛ ان سے امید کی جاسکتی تھی کہ سیرت اور اسلامی تاریخ کے بارے میں ان کے خیالات میں تبدیلی آئے گی اور ان کا لب و لہجہ نرم

پڑے گا۔ یہ تبدیلی آئی بھی، مگر صرف اس قدر کہ سب وشم کے الفاظ ترک کر دیئے گئے؛ مگر تحقیق اور نتائج وہی رہے یعنی سیرت کی حقیقت سے ناواقفیت، مطالعہ میں تعصب برتنا اور بے بنیاد خیال آرائیاں کر کے عجیب و غریب نتائج اخذ کرنا۔ (۲۰-۱۶)

مستشرقین کی غلطیوں کا اگر جائزہ لیا جائے تو تین ایسی بنیادی غلطیاں نظر آتی ہیں جو دوسری بہت سی غلطیوں کا منبع ہیں:

۱۔ شک و شبہ پیدا کرنے میں مبالغہ سے کام لینا، مفروضے قائم کرنا، حقائق کا کیفیاتی انکار اور ضعیف روایتوں پر اعتماد کرنا۔ ڈاکٹر جواد علی کے الفاظ میں: ”مستشرقین نے سیرت پر اپنے مطالعات میں مبالغہ سے کام لیا ہے اور اس کے واقعات اور حقائق میں شکوک و شبہات پیدا کرنے کی بے پناہ کوشش کی ہے۔ اگر ان کے بس میں ہوتا تو وہ شاید رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی ذات گرامی تک میں شک کر بیٹھتے، کیونکہ آپ کے اسم گرامی میں تو خیر انھوں نے شک کرنے کی کوشش کی بھی۔ مستشرقین سیرت کے بارے میں جو بھی نتیجہ تحقیق پیش کریں یہ حقیقت بہر حال روز روشن کی طرح عیاں ہے کہ آپ کی سیرت دوسرے تمام انبیاء کی سیرتوں کے مقابلہ میں زیادہ صحیح واضح اور تین الثبوت ہے۔“ (۲۱)

درنگم جو خود بھی مستشرق ہے مستشرقین کی اس عام روش کا اعتراف کرتا ہے، وہ لکھتا ہے کہ: ”واقعی یہ بات افسوس ناک ہے کہ میوز، نولدکے، اسپرنگر، دوزی، کیتانی، مارسین، گریم، گولڈزیہر، گوڈفریس جیسے ماہر مستشرقین نے تنقید میں غلو سے کام لیا ہے۔ ان کی کتابیں خاص طور پر تخریبی رنگ کی حامل رہیں، جن نتائج تک مستشرقین پہنچے وہ سب سلبی اور ناقص ہیں۔ حالانکہ سلبی انداز سے کوئی سوانح مرتب نہیں کی جاتی۔ میری اس کتاب میں ان متضاد تحقیقات کا جائزہ لینا مقصود نہیں ہے۔ افسوس کی بات تو یہ ہے کہ پادری یومانس بھی کچھ زیادہ ہی تعصب پرست نظر آتا ہے۔ حالانکہ اس کو دور جدید کے بہترین مستشرقین میں شمار کیا جاتا ہے۔ اس نے اپنی بہترین کتابوں کو بھی اسلام اور پیغمبر اسلام کے خلاف نفرت سے داغدار کر دیا ہے۔ چنانچہ اس مسیحی فاضل کے نزدیک حدیث اگر قرآن کے موافق ہو تو اسے قرآن

ہی سے ماخوذ سمجھا جائے گا، اگر دو موافق دلیلوں کو ناقابل اعتبار ٹھہرایا جائے تو مجھے نہیں معلوم کہ پھر تاریخ کیوں کر لکھی جاسکتی ہے۔ (۲۲)

بعض مستشرقین قرآن کو مطالعہ سیرت کے لیے ایک بنیادی مرجع قرار دیتے ہیں۔ مگر اس طرح وہ قرآن کو دو دھاری تلوار کے طور پر استعمال کرنا چاہتے ہیں۔ قرآن کو مرجع ٹھہرا کر مستشرقین نے سیرت کے ان تمام واقعات کا انکار کر دیا ہے جن کا تذکرہ قرآن میں نہیں ملتا، حالانکہ قرآن تاریخ یا سیرت کی کوئی کتاب نہیں ہے، خصوصاً ایسے واقعات کا اگر قرآن میں تذکرہ نہیں ملتا جن سے رسولؐ کی عظمت ثابت ہو اور ان کے انکار سے مستشرقین کا کوئی مطلب حل ہو رہا ہو تو وہ بے دھڑک ان کا انکار کر دیتے ہیں، مثال کے طور پر اسپرنگر (sprenger) کا خیال ہے کہ نبیؐ کا نام قرآن کی چار سورتوں آل عمران، احزاب، محمد اور فتح میں وارد ہوا ہے، یہ ساری سورتیں مدینہ میں نازل ہوئیں۔ اس سے ثابت ہوتا ہے کہ ہجرت سے پہلے ”محمدؐ“ کا لفظ رسولؐ کے نام کے طور پر مستعمل نہیں تھا۔ انجیل کا مطالعہ کرنے اور مسیحیوں سے روابط قائم کرنے کے بعد ہی انھوں نے اپنے لیے اس کا انتخاب کیا۔ (۲۳)

اسپرنگر کو اس سوال کا جواب دینا چاہیے کہ نبیؐ نے اگر انجیل کی پیش گوئی کو پڑھنے کے بعد اپنے لیے ”محمدؐ“ کا نام چنا تھا تو کیا انجیل میں صراحت کے ساتھ ”محمدؐ“ کا لفظ پایا جاتا ہے؟ اس سلسلہ کی ایک اور مثال پیش ہے، اسرائیل و فلس کا خیال ہے کہ عرب مؤرخ یہودی قبیلہ بنو نضیر پر فوج کشی کی ایک دوسری وجہ بیان کرتے ہیں: ”اور وہ یہ کہ ان لوگوں نے شب خون مار کر رسولؐ کا کام تمام کرنے کی کوشش کی تھی، مگر مستشرقین کے نزدیک یہ روایت صحیح نہیں ہے، کیونکہ اس قسم کے کسی واقعہ کا ذکر سورہ حشر میں نہیں ملتا، حالانکہ یہ سورت بنو نضیر کی جلا وطنی کے بعد نازل ہوئی تھی۔ (۲۴)

روایتوں میں شکوک کی تخم ریزی کرنے کے سلسلہ میں واٹ کی یہ عبارت بھی پیش نظر رہنی چاہیے کہ ”ماضی سے جو غلطیاں ورثہ میں ملی ہیں اگر ہم ان کو دور کرنا چاہیں تو ہمیں ہر حال میں محمدؐ کی سچائی پر اصرار کرنا پڑے گا، تا آنکہ کوئی قطعی دلیل اس کے خلاف مل جائے۔

ہم کو یہ بھی نہ بھولنا چاہیے کہ دلیل کے قطعی ہونے کے لیے صرف اس کا امکان ہی کافی نہیں ہے۔ سیرت جیسے موضوع میں اس کا حصول تو اور بھی زیادہ دشوار ہے“ (۲۵)

مستشرقین نے بیشمار ایسے واقعات کا انکار کیا ہے تاریخ جن کے ثبوت پر قوی دلیلیں پیش کرتی ہے۔ یہودیوں نے عرب کے مختلف قبیلوں کو جس طرح مدینہ پر چڑھائی پر آمادہ کیا تھا بروکلمان اس کا کوئی ذکر نہیں ہوتا؛ بنوقریظ نے جن نازک ترین حالات میں عہد شکنی کی اس کی طرف وہ اشارہ نہیں کرتا۔ بروکلمان صرف یہ لکھتا ہے کہ مسلمانوں نے بنوقریظ پر حملہ کر دیا جن کا رویہ بہر حال واضح تھا۔ (۲۶) اسی طرح اسرائیل و فلس غزوہ خندق میں نعیم بن مسعود کے کردار کا کوئی ذکر نہیں کرتے جس کی وجہ سے یہودیوں اور مشرکوں میں بے اعتمادی پیدا ہو گئی تھی۔ (۲۷) غالباً یہ بتانے کے لیے یہودی کسی کو دھوکہ نہیں دیتے!

مستشرقین ایسی ضعیف اور شاذ روایتوں پر زیادہ تر انحصار کرتے ہیں جو تنقید کی کسوٹی پر پوار نہیں اترتیں۔ ڈاکٹر جو ادعلی کے الفاظ میں: ”انھوں نے بسا اوقات کمزور حدیثوں کو بنیاد بنا کر فیصلے کیے اور مشہور حدیثوں کے مقابلہ میں شاذ اور معروف روایتوں کا سہارا لیا“ کیونکہ شکوک و شبہات پیدا کرنے کا یہی تہا وسیلہ ہے۔ (۲۸)

۲۔ مستشرقین کی دوسری بنیادی غلطی یہ ہے کہ وہ تاریخ کے واقعات کو خود ساختہ سیکولر نقطہ نظر اور معاصرین کے تناظر میں دیکھنا چاہتے ہیں؛ اے تین دینے Etienne Dinet کے بقول: ”مستشرقین کے لیے اپنے ماحول، جذبات اور رجحانات سے کنارہ کش ہونا بے حد مشکل بلکہ ناممکن ہے؛ اسی وجہ سے نبی اور صحابہ کے حالات پر قلم اٹھاتے وقت انھوں نے اس قدر تحریفیں کی ہیں کہ ان کی اصل تصویر ہی نظروں سے اوجھل ہو کر رہ گئی ہے۔ یہ لوگ اگرچہ تنقید کے منصفانہ اصولوں اور تحقیق کے علمی طریقہ کار پر کاربند ہونے کے دعوے کرتے ہیں؛ لیکن ان کی تحریروں کو پڑھ کر اندازہ ہوتا ہے کہ محقق اگر جرمن ہے تو رسول جرمن اسلوب میں گفتگو کر رہے ہوتے ہیں۔ محقق اگر اطالوی ہے تو رسول گٹارز کلام بھی ان ہی جیسا ہے؛ اس طرح محقق کی شہرت کے لیے رسول کی شخصیت بدل جاتی ہے۔ ان کی تحریروں کے آئینہ میں

رسولؐ کی اصل تصویر نہیں ابھرتی بلکہ ایک ایسی افسانوی تصویر نظر آتی ہے جو حقیقت حال سے ان کہانیوں سے بھی زیادہ دور ہے جو والٹراسکاٹ یا ”اسکودیماس“ نے ترتیب دی ہیں۔ مستشرقین سیرت کے حقیقی خدوخال نہیں دیکھ سکتے۔ انھوں نے مغربی منطق اور عصری تناظر میں اس کو دیکھنے کی کوشش کی“ اے تین دینے ایک برعکس مثال دے کر مسئلہ کی اس طرح وضاحت کرتا ہے کہ اقصائے چین کا ایک شخص اگر ان تضادات کا جائزہ لے جو فرانسیسی مستشرقین کے یہاں بکثرت ملتے ہیں اور مشرق بعید کے آئینہ میں ان کی چھان بین کرے کارڈینال ریشلیو کی ان بنیادوں کو ختم کر دے جن سے ہم واقف ہیں تاکہ ریشلیو کی ایسی تصویر ابھر کر سامنے آئے جو یوگن نے پیش کی ہے ایک کاہن کا مزاج اور خصوصیات رکھنے والا ریشلیو تو یورپ والے اس تصویر کو دیکھ کر کیا رائے قائم کریں گے؟ دور جدید کے مستشرقین نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی سیرت لکھنے میں اسی طرح غلط نتائج اخذ کیے ہیں۔ ان کو پڑھ کر خیال ہوتا ہے کہ فرانسیسی مستشرقین کی تحریروں میں محمد عربی کے بجائے جرمن فرانسیسی یا انگریزی لب و لہجہ میں گفتگو کر رہے ہیں۔“ یہ فرانسیسی مستشرق جس نے اسلام قبول کر لیا تھا آخر میں یہ لکھتا ہے ”ہمارے جلیل القدر نبی کی شخصیت روایتوں کے آئینہ میں نہایت ہی بلند اور ارفع ہے اس مصنوعی شخصیت کے مقابلہ میں جس کو اہل مغرب نے اپنی درس گاہوں میں بڑی جدوجہد کے بعد دھندلا کر دیا ہے۔ (۲۹)

ڈاکٹر جواد علی نے اطالوی مستشرق کینیانی کے بارے میں صحیح لکھا ہے کہ اس کا انداز تحقیق بالکل ہی معاندانہ ہے۔ وہ حقائق کو توڑ مروڑ کر مطلوبہ نتائج نکالنے کی ہر ممکن کوشش کرتا ہے۔ اس کو اس بات کی قطعی فکر نہیں ہوتی کہ جن کمزور روایتوں کو بنیاد بنا کر مطلوبہ نتائج اخذ کرتا ہے وہ کسی بھی حال میں قابل استدلال نہیں ہیں۔ (۳۰) اے تین دینے کی کتاب ”مشرق مغرب کی نظر میں“ میں کچھ ایسے خیالات مل جاتے ہیں جن سے مذکورہ انداز تحقیق پر روشنی پڑتی ہے۔ ایک جگہ وہ لکھتا ہے کہ ”ڈاکٹر ہورخرونہ (Snouck Hurgronje) نے صحیح لکھا ہے کہ محمدؐ کے جدید سوانح یہ ثابت کرتے ہیں کہ ایسی تاریخی تحقیقات بے نتیجہ ہیں جن

کو کسی خاص پیشگی نقطہ نظر یا تصور کے تابع بنا دیا گیا ہو۔ اس دور کے مستشرقین کو یہ بات ہمیشہ ذہن میں رکھنی چاہیے تاکہ وہ پیشگی تصورات کو صحیح ثابت کرنے کے مرض سے محفوظ رہ سکیں۔ کسی نقطہ نظر کی تائید کرنے کے لیے ان کو بعض ایسی روایتوں کی تردید کرنا پڑتی ہے جن کی تردید آسان نہیں ہے۔ اس تردید سے جو خلاء پیدا ہو جاتا ہے اس کو پر کرنے کے لیے نئی باتیں پیدا کرنا ہوتی ہیں جو ناممکن ہے۔ بیسویں صدی کے کسی بھی دانشور کے لیے یہ ضروری ہے کہ اصل حقیقتوں تک پہنچنے کے بنیادی اسباب سے واقف ہو جیسے زمانہ، ماحول، علاقہ، رسوم و رواج، ضرورتیں، رجحانات، حوصلہ وغیرہ۔ خاص طور سے ان اندرونی قوتوں کا علم رکھنا ضروری ہے جن کو کسی عقلی پیمانہ پر ناپا نہیں جاسکتا اور جن کے اثرات فرد اور گروہ دونوں کی سرگرمیوں پر بہت ہوتے ہیں۔“ (۳۱)

مستشرقین کی ایک اور بنیادی غلطی یہ ہے کہ سیرت کا مطالعہ ایک مصنوعی سیکولر انداز اور مخصوص تناظر میں ہی کرتے ہیں جو سیرت کی روح کو سمجھنے کے لیے قطعاً مناسب نہیں ہے۔ یہ نیا نظریہ بتاتا ہے کہ رسولؐ کو اپنے اقدامات کے ممکنہ نتائج کا پہلے سے علم نہ تھا۔ آپؐ نے حالات اور تقاضوں کو سامنے رکھ کر اپنی سرگرمیاں جاری رکھیں۔ مثال کے طور پر ولہاؤ وزن کمی دور میں تحریک اسلامی کے ”مقائی“ ہونے سے یہ ثابت کرنا چاہتا ہے کہ جب تک حالات سازگار نہیں ہوئے تحریک کو بین الاقوامی نہیں بنایا گیا جیسا کہ بعد میں مدنی دور میں کیا گیا۔ رسولؐ نے اس کے بارے میں کچھ سوچا ہی نہ تھا۔ مکہ میں آپؐ نے عدم تشدد کا طریقہ اپنایا ہے طاقت کا استعمال اسی وقت کیا گیا جب مدینہ میں ایک حکومت قائم ہو گئی اور آپؐ کے گرد جنگجو افراد جمع ہو گئے۔ محمدؐ اپنے ایمان اور دعوت کی بنیاد پر نسب اور خون کے رشتوں کو ختم کر سکتے تھے کیونکہ یہ رشتے تعصب کی تنگ دامانیوں سے پاک نہیں ہوتے۔ محمدؐ نے ان رشتوں کو ختم نہیں کیا۔ یہ کہنا صحیح ہو گا کہ محمدؐ کو یہ اندازہ نہیں تھا کہ نسب اور خون کے رشتوں سے دور ہو کر بھی ایک دینی رشتہ قائم کیا جاسکتا ہے۔“ (۳۲) مگر خود ٹامس آرنلڈ نے اپنی کتاب ”دعوت اسلام“ میں اس نقطہ نظر کی تردید کرتے ہوئے لکھا ہے کہ بعض مورخین کا یہ خیال عجیب و غریب

ہے کہ شروع میں محمدؐ کے ذہن میں اسلام کے عالمی مذہب ہونے کا اندازہ نہ تھا، حالانکہ قرآن کی متعدد آیتیں اس کی شاہد ہیں۔ (۳۳)

برطانوی مستشرق سرولیم میور بھی اسی نقطہ نظر کا حامل ہے، اس کے نزدیک بھی نبوتِ محمدیؐ میں عالمگیریت کا تصور بعد کے حالات اور تقاضوں کی دین ہے۔ ایسا کوئی تصور نبیؐ کے ذہن میں شروع سے موجود نہیں تھا، اور اگر تھا بھی تو بہت ہی مبہم اور غیر واضح۔ جس دنیا میں نبیؐ سوچتے تھے وہ تھی صحرائے عرب، یہ نیا دین آیا بھی اسی کے لیے نبیؐ نے بعثت سے لے کر اپنی وفات تک کسی بھی غیر عرب کو دعوت نہیں دی۔ اسلام کی عالمگیری کا بیج بعد میں بویا گیا، پھر اگر وہ برگ و بار بھی لایا تو منصوبہ بندی اور مقاصد کے مقابلہ میں حالات اور تقاضے اس کے اسباب ہیں۔ (۳۴)

آرنلڈ نے سرولیم میور پر تنقید کرتے ہوئے لکھا ہے کہ ”اسلام کا پیغام عربوں تک محدود نہ تھا، اس پیغام میں پوری دنیا شامل تھی۔ اس کی بنیادی دعوت ہی یہ تھی کہ اس کائنات میں ایک ہی خدا ہے جس کی عبادت کرنا سبھوں پر فرض ہے۔ (۳۵)

مستشرقین کی اس غلطی پر آرنلڈ کے علاوہ گولڈ زیہر، نولد کے اور سخاؤ نے بھی گرفت کی ہے۔ (۳۶) آرنلڈ نے ایک جگہ کھل کر لکھا ہے کہ: ”اسلام جس طرح بت پرست عرب خطہ میں ایک نئی تحریک بن کر ظاہر ہوا اور جو تضادات اس کی اپنی قدروں اور سابق معاشرہ کی قدروں کے درمیان تھے اس حقیقت کو نظر انداز نہیں کیا جاسکتا۔ عرب معاشرہ میں اسلام کی آمد نے چند جابلانہ رسموں ہی کو پیامِ اجل نہیں دیا بلکہ زندگی کی ساری قدروں اور روایتوں میں مکمل انقلاب برپا کر دیا۔ سچ تو یہ ہے کہ محمدؐ کی دعوت کے بنیادی مقاصد اس وقت عربوں کے نقطہ نظر اور طرز زندگی کے برعکس تھے جس کے وہ شیدائی تھے۔ وہ خوب جانتے تھے کہ اسلام لانے کے بعد انھیں ان باتوں کو احترام کی نظروں سے دیکھنا پڑے گا جن کو وہ اس سے پہلے حقارت کی نظروں سے دیکھتے تھے“۔ (۳۷)

مغربی فضلاء سے یہ ہمارا مطالبہ نہیں ہے کہ وہ قرآن کو کلام اللہ اور محمدؐ کو رسول اللہ مان

کر مطالعہ کا آغاز کریں۔ البتہ اس مطالبہ میں ہم یقیناً حق بجانب ہوں گے وہ ذاتی رجحانات اور پیشگی تصورات سے بالاتر ہو کر خالص معروضیت پسندی کا ثبوت دیں اور سیرت اور قرآن کا مطالعہ اس طرح کریں کہ اس کی بنیاد ایک عقیدہ اور اس سے ہم آہنگ عملی پروگرام پر قائم ہے جو زبان اور مکان کی حد بندیوں سے بالاتر ہے۔

۳۔ تیسری بنیادی غلطی مستشرقین کی یہ خام خیالی ہے کہ سیرت کے افادی پہلو یہودیت اور مسیحیت سے ماخوذ ہیں۔ ڈاکٹر جے ادعلیٰ اس کے اسباب پر روشنی ڈالتے ہوئے لکھتے ہیں کہ مسیحی مستشرقین کی اکثریت کا تعلق مذہبی طبقہ یا مذہبی درسگاہوں سے ہے۔ اسلام کے بنیادی موضوعات پر گفتگو کرتے وقت ان کی کوشش یہ ہوتی ہے کہ مسیحیت کو ان کا اصل سرچشمہ ٹھہرایا جائے، اسرائیلی حکومت کے قیام اور صیہونیت کے غلبہ کے بعد یہودی مستشرقین کی یہ کوشش متواتر رہی کہ عربی اسلامی امتیازات کو یہودی الاصل ثابت کیا جائے یہ دونوں گروہ اپنے طرز عمل میں ذاتی رجحانات اور مذہبی محرکات کے زیر اثر نظر آتے ہیں۔ (۳۸)

طیباوی نے مستشرقین کی ذہنیت اور اس میں کارفرما مذہبی محرکات پر روشنی ڈالتے ہوئے لکھا ہے کہ مسیحیت اور اسلام میں کئی موقعوں پر یکسانیت محسوس ہوتی ہے، لیکن باریک بینی سے دیکھا جائے تو دونوں کے درمیان بنیادی فرق واضح ہو جاتا ہے۔ ماضی میں عیسائی مشنریوں اور حال میں علمی تحقیقات کی سطح پر یہ کوشش رہی ہے کہ ان ظاہری مماثلتوں کو اسلام کی اصل بنیاد قرار دیا ہے۔ محمد پر نکتہ چینی کرتے وقت یہ بھی بھول جاتے ہیں کہ مسلمان حضرت مسیح کی کس طرح تعظیم کرتے ہیں، پنگوین سلسلہ کی ایک کتاب میں ایک پادری مستشرق اسلام کا مسیحیت سے موازنہ کرتے ہوئے یہ لکھتا ہے کہ اسلام مسیحیت ہی کا صحیح یا تحریف شدہ نسخہ ہے، یہی حال ولفرڈ کیغول اسمتھ کا ہے۔ اس نے سرسری انداز سے اسلام اور مسیحیت کی یکسانیت کے حوالے سے یہ بات کہہ دی ہے کہ دونوں میں موجودہ دوری کی وجہ صرف یہ ہے کہ مسلمان اور عیسائی دونوں ہی ایک دوسرے کے مذہب اور ایمان کو خود اپنے مذہب اور ایمان کی روشنی میں پرکھنا چاہتے ہیں۔ (۳۹) لندن یونیورسٹی میں ایک مسیحی مبلغ انصاف

اور معروضیت پسندی کے بلند بانگ دعووں کے ساتھ یہ کہہ رہا ہے کہ اسلام کے بارے میں وہ بالکل صحیح معلومات پیش کر رہا ہے اور وہ صحیح معلومات یہ ہیں کہ محمدؐ نے تلمود اور بعض تحریف شدہ مصادر سے اپنے خیالات اخذ کیے ہیں۔ یہ بھی کہا جاسکتا ہے کہ غالباً محمدؐ نے مسیحیت سے بھی استفادہ کیا ہے۔۔۔ ایک ذی علم انسان کو سوچنا چاہیے کہ زندہ مسیح کی انجیل کو اگر کروڑوں مسلمانوں کے نقطہ نظر کے مطابق پیش کیا جائے تو اس کا نتیجہ کیا ہوگا۔“۔ (۳۰)

اسلوبیاتی پیچیدگی اور اسلام دشمنی (جو استشراتی فکر کے نمایاں عیوب میں سے ہے) کی بدولت مستشرقین کے لیے صحیح معنوں میں سیرت نہیں ممکن نہ ہو سکی۔ غیر جانبداری ان میں سرے سے معدوم ہوتی ہے، مارگولیوتھ، ولہاؤزن اور بروکلمان جیسے اہم مستشرقین کے یہاں بھی یہ عیب نمایاں ہے۔ مثال کے طور پر بروکلمان ایک جگہ لکھتا ہے: ”کچھ ہی عرصہ کے بعد محمدؐ اور علماء یہود میں اختلافات پیدا ہو گئے، اس دور افتادہ خطہ میں اگرچہ ان کے پاس زیادہ علم نہیں تھا تاہم وہ رسمی علوم اور زیرکی میں بنی امیٰ سے بڑھے ہوئے تھے (۳۱) اُحد کی لڑائی میں محمدؐ جو عسکری نقصان پہنچا اس کی تلافی کے لیے انھوں نے دوسرا راستہ اختیار کیا، چنانچہ انھوں نے ایک معمولی بات پر بنی نظیر پر چڑھائی کر دی۔ (۳۲) ولہاؤزن نے بھی یہ بات کہی ہے (۳۳) مارگولیوتھ کا بھی وہی انداز ہے۔ اس کے نزدیک خیبر کے یہودیوں کے خلاف مسلمانوں کی کارروائی ایک صریح زیادتی تھی۔ مارگولیوتھ لکھتا ہے کہ مدینہ میں آپؐ نے شروع میں یہودیوں کے ساتھ بالکل مسلمانوں کی طرح برتاؤ کرنے کا اعلان کیا، مگر یہ طرز عمل چھ سال بعد بالکل ہی بدل گیا۔ اب کسی گروہ پر حملہ آور ہونے کے لیے صرف یہ بات کافی تھی کہ وہ غیر مسلم ہے۔ مسلسل فوجی کارروائی کے بارے میں محمدؐ کے جذبات وہی ہو گئے تھے جو ہمیں ان سے پہلے اسکندر یونانی اور بعد میں نپولین کے یہاں نظر آتے ہیں۔ خیبر پر محمدؐ کے قبضہ سے یہ حقیقت واضح ہو گئی کہ اسلام اب پوری دنیا کے لیے کس حد تک خطرہ بن گیا تھا۔ (۳۴) یہودیوں اور مشرکوں سے ہمدردی اور اسلام دشمنی کی مثالیں ان مستشرقین کی تحریروں میں ہر جگہ ملتی ہیں۔ (۳۵)

نولد کے کوفسوس ہے کہ عرب قبائل نے اپنے تشخص اور آزادی کا دفاع کرنے کے لیے محمدؐ کے خلاف کوئی اہم معاہدہ نہیں کیا، ورنہ ان کے خلاف محمدؐ کا جہاد بے اثر ہو جاتا ہے ان کے شکست کھانے کی وجہ یہی ہے کہ وہ آپس میں متحد نہ ہو سکے اور مسلمانوں کو کامیابی ملتی رہی جس کے لیے کہیں تو طاقت کا سہارا لینا پڑا اور کہیں دوستی اور ان کے معاہدوں کا۔ (۳۶)

چند مستشرقین نے اسلامی تاریخ کے بعض مخفی گوشوں کو اجاگر کرنے کی کوشش کی ہے جس میں سیرت طیبہ بھی شامل ہے۔ مگر تحقیقی پس منظر کے صحیح نہ ہونے کی وجہ سے ان کے مطالعات لغزشوں، غلطیوں اور کوتاہیوں سے پاک نہ رہ سکے۔ مگر سارے مستشرقین یکساں نہیں ہیں۔ ان میں ایک تعداد حق اور انصاف پسند لوگوں کی بھی ہے۔ انھوں نے اپنے ہم مشرب مستشرقین کی تحقیقات کا بہتر انداز سے تنقیدی جائزہ لیا اور غلطیوں کی نشاندہی کی، اے تین دینے، واٹ، درمنگھم اور آرنلڈ کو اس سلسلہ میں پیش کیا جاسکتا ہے، مگر اس کے باوجود بھی ان کے نقطہ نظر اور انداز تحقیق کو پاکیزہ علمی اسلوب اور معروضی اندازے تحقیق نہیں ٹھہرا سکتے، ان کے لیے یہ ممکن بھی نہیں تھا۔

سیرت اور اسلامی تاریخ کے بارے میں ایک نیا نقطہ نظر موجودہ صدی کی ابتداء میں روس میں اشتراکی تہذیب کے بعد سامنے آیا۔ اس کے مطابق تاریخ کی جدلیاتی مادی تشریح کی گئی اور اسی تناظر میں سیرت کا مطالعہ کیا گیا۔ جو واقعات تاریخ کی جدلیاتی تعبیر کے اصولوں کے مطابق تھے ان کو قبول کیا گیا اور باقی کو نظر انداز یا رد کر دیا گیا۔ سیرت کے واقعات کی توجیہ اگر ان اصولوں کے مطابق نہ ہوئی تو ان میں قطع و برید سے کام لیا گیا اور دور آزار کارتاویلوں سے مطلب برآری کی گئی۔ یہ لوگ اگرچہ ایک ہی مکتبہ فکر سے تعلق رکھتے ہیں، البتہ تاریخ کے جدلیاتی اصولوں کو واقعات سیرت پر منطبق کرنے میں ایک دوسرے سے قطعی مختلف ہیں۔ سیرت طیبہ پر روسی مستشرقین کے مطالعات کی ایک جھلک ان مثالوں میں دیکھی جاسکتی ہے۔

بعض لوگوں کا خیال ہے کہ مکہ مکرمہ اور مدینہ منورہ میں بورژوا معاشرہ تشکیل پایا جس

میں غلامی کا رواج تھا۔ بخیل فسطائی کا کہنا ہے کہ قرآن ایک حد تک غلامی کے رواج کو باقی رکھنے کا نقطہ نظر رکھتا ہے، مگر آگے چل کر وہ بلائیف کا ہم خیال ہو جاتا ہے اور یہ رائے رکھتا ہے کہ عربوں میں جاگیرداری دوسری قوموں سے ان کے روابط کا نتیجہ تھی۔ بعض روسی فضلاء کے نزدیک اسی زمانہ میں جاگیردارانہ معاشرہ بننے لگا تھا۔ مگر یہ لوگ اپنے نقطہ نظر کو واضح انداز میں پیش کرنے سے قاصر رہے۔ ایک گروہ جس میں کلائی مونگ بھی شامل ہے یہ سمجھتا ہے کہ ملکیت اور جاگیرداری کے ذریعے اسلام استحصال کا راستہ ہموار کرتا ہے۔ دوسرے گروہ کے نزدیک یہ صرف غلامی تک محدود ہے۔ بلائیف وغیرہ کی رائے ہے کہ طبقاتی استحصال کو صحیح ثابت کرنے کے لیے مسلمانوں کو وضع حدیث کا سہارا لینا پڑا، کیونکہ قرآن میں حکمران طبقہ کے لیے سیاسی اور معاشرتی مفادات کی گنجائش نہیں ہے۔ تیسرے گروہ کا خیال ہے کہ عرب قبیلوں کے متحد ہونے کی وجہ یہ تھی کہ وہ اپنے مفادات کی بہتر انداز سے تکمیل چاہتے تھے۔ چوتھے گروہ کی رائے میں عرب قبائل اتحاد کے لیے جست لگانے ہی والے تھے کہ اسلام نے آکر ان کو متحد کر دیا، اور اس طرح ان کی امنگیں پوری ہونے سے رہ گئیں۔ تاریخ عالم میں جب بھی اسلامی تاریخ کا نام آتا ہے تو روسی مستشرقین کا رویہ پراگندہ ہو جاتا ہے، کلائی مونگ کا خیال ہے کہ محمد ان چند نبیوں میں سے ہیں جنہوں نے توحید کا پیغام دیا اور عرب قبیلوں کو متحد کیا۔ دوسری طرف ٹالس توف کے مطابق نبی عربی ایک خیالی شخصیت ہیں جن کا کوئی تاریخی وجود نہیں۔ دوسرے اہل قلم ظہور اسلام کے واقعہ کو تسلیم کرتے ہیں مگر کلائی مونگ کا دؤئی ہے کہ اسلامی شریعت کا بڑا حصہ بعد میں جاگیرداری نظام کے زیر اثر وجود میں آیا۔ ٹالس توف کے نزدیک اسلام ان خیالی افسانوں سے ارتقاء پذیر ہوا جو دور خلافت میں حکمران طبقہ کو فائدہ پہنچانے کے لیے گھڑ لیے گئے تھے اور جن کو ”حقیقت“ کے نام سے یاد کیا جاتا تھا۔ (۴۷)

بندلی جوزی روسی استشرق کا ایک اہم نمائندہ ہے۔ (۴۸) رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے بعض مواقف کا تجزیہ کرتے ہوئے وہ لکھتا ہے: ”مدینہ پہنچنے کے بعد نئے حالات اور نئے

تقاضوں نے اہل مکہ کے ساتھ نبیؐ کے طرز عمل کو بدل دیا۔ وطن سے محبت، اس کے باشندوں سے لگاؤ اور نئے سیاسی محرکات اور نفسیاتی عوامل جن کا اظہار بدر اُحد اور مدینہ کے محاصرہ کے بعد ہوا، ان سب کا اثر یہ ہوا کہ نبیؐ نے اپنے مکی بھائیوں کے ساتھ نرمی کی سیاست اپنائی، دوسری طرف جنگ بدر اور تجارتی نقصانات کی وجہ سے مکہ کے سرکردہ لوگوں نے یہ طے کیا کہ بہت سے معاملات میں نبیؐ کے ساتھ نرمی اور درگزر سے کام لینا چاہیے، لیکن اس شرط پر کہ کعبہ حج اور عکاظ کے تحفظ کے سلسلہ میں اسلام سے پہلے کی روایتوں کو باقی رکھا جائے۔ مفاہمت کی شرطوں میں غالباً یہ رہی ہو کہ (۳۹) نبیؐ مدینہ میں قیام کریں گے اور ان کے معاشی معاملات میں دخل نہیں دیں گے، اسی وجہ سے صلح حدیبیہ واقع ہوئی جسے ہم ”دلداری“ کی سیاست سے تعبیر کر سکتے ہیں۔ اس کے بعد لوگ بوق در بوق اسلام میں داخل ہونے لگے۔ اس کا مطلب یہ نہیں ہے کہ لوگ اس نئے مذہب کو صحیح تسلیم کرتے تھے۔ اسلام کے بارے میں ان کی معلومات معمولی تھیں۔ نئے مذہب سے قریب ہونے کی وجہ یہ تھی کہ اس کے پردہ میں وہ برسر اقتدار افراد تک رسائی چاہتے تھے تاکہ اپنے قدیم مراکز کی حفاظت کر سکیں اور نسلوں کی پونجی کو بچا سکیں۔ میرا خیال ہے کہ حدیبیہ یا کسی اور موقع پر طرفین میں جن شرطوں پر اتفاق ہوا تھا ان میں یہ بات بھی شامل تھی کہ محمدؐ سرداران مکہ پر کسی قسم کا اعتراض نہیں کریں گے اور ان کے خلاف دوسروں کو جنگ پر نہیں ابھاریں گے۔ میرے خیال میں یہی سبب ہے مدنی سورتوں میں بالخصوص اور آخری دور میں نازل ہونے والی آیتوں میں اہل مکہ پر اعتراضات کے کم ہونے کا یا سخت آیتوں کی عدم موجودگی کا۔ (۵۰) ایک دوسری وجہ یہ تھی کہ مدینہ میں معاشرتی حالات میں نمایاں تبدیلی آنے سے نبیؐ کے مزاج اور نفسیات میں بھی تبدیلی آچکی تھی۔ اس تبدیلی اور ان اسباب کی بنا پر جن میں سے کچھ کا ہم نے تذکرہ کیا اور کچھ کا ذکر نہ ہو سکا (؟) یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ نبیؐ کی بعض مذہبی اور معاشرتی اصلاحات ناقص رہ گئیں، اور ان میں وہ بات پیدا ہو گئی جس کو اہل مغرب ”مدہنت“ سے تعبیر کرتے ہیں۔ (۵۱)

بندلی جوزی کا خیال ہے کہ مکی دور دراصل تیاری کا دور تھا، نئی دعوت کی تبلیغ اور کلامی

نزاعوں کا دور تھا۔ یہ کلامی نزاع عقیدہ اور عمل میں ایک شخص اور ایک ایسے معاشرہ کے درمیان تھے جس کے ارباب اقتدار نے اپنی قیادت کے لیے خطرہ کی بوسونگھ لی تھی۔ چنانچہ اس نے نبیؐ کے خلاف صف آرا ہونے کا فیصلہ کر لیا۔ یہ زمانہ تنگ و دو اور ایسی تمناؤں کا تھا جو اگر پوری ہو جاتیں تو ملک کی کاپیالٹ ہو جاتی۔ کتنا خوبصورت اور عظیم تھا وہ زمانہ، کس قدر حسین تھے وہ خواب اور کس قدر خوشگوار تھی وہ جدوجہد جن کی بدولت وہ خواب شرمندہ تعبیر ہوا۔ دوسرا تنظیم عمل اور جنگ آزمائی کا دور تھا۔ یہ دور حقیقت پسندی کا تھا جس میں طرفین نے نرمی کا رویہ اپنایا۔ ایسے انقلابی حالات میں مذہبیت کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ بعض مقاصد سے دست بردار ہو جائیں، ان کے مطالبہ میں نرمی برتیں اور حالات کے سازگار ہونے کا انتظار کریں۔ مکی جمہوریہ کے صدر ابوسفیان اور نبیؐ کے درمیان اسی طریقہ پر مفاہمت ہوئی۔ چنانچہ اب وہ نبیؐ کی روحانی اور سیاسی سیادت کو تسلیم کرتے ہیں، بت پرستی کو خیر باد کہتے ہیں، نماز اور زکوٰۃ کے پابند ہو جاتے ہیں، اور نبیؐ یہ عہد کرتے ہیں کہ مکہ عرب کا دینی مرکز باقی رہے گا۔ مکہ کے سرداروں کو نئی سلطنت یا نئی روحانی جمہوریہ کے انتظامی امور میں شریک کیا جائے گا۔ ان کو اپنی مرضی کے مطابق گزر بسر اور تجارت کی آزادی ہوگی، ایک تیسرا گروہ غریبوں اور محتاجوں کا تھا، دراصل اسی گروہ کے لیے جنگ آزمائی شروع ہوئی تھی۔ یہ نئی دعوت ان کے حالات میں بہتری لانا چاہتی تھی۔ شروع میں ان کو زکوٰۃ اور صدقہ کی رقموں سے راضی کیا گیا۔ مگر نبیؐ کی وفات اور خلفاء راشدین کے بعد ان کے حقوق کو بھلا دیا گیا یا نظر انداز کر دیا گیا، چنانچہ ان کی حالت پہلے کی طرح بلکہ اس سے بھی بدتر ہو گئی۔ (۵۲)

بندلی جوزی کا کہنا ہے کہ مکہ یا مدینہ میں نبی عربیؐ کا کبھی یہ ارادہ نہ رہا کہ برائی کے معاشرتی جراثیم کا خاتمہ کر دیا جائے جس طرح سے آج کی کمیونسٹ پارٹیاں یہ کام انجام دے رہی ہیں۔ نبی عربیؐ کے سامنے بڑا مقصد یہ بھی تھا کہ پیداوار کی تقسیم سے بعض طبقے جن پریشانیوں کے شکار تھے ان کو کسی حد تک کم کر دیا جائے یعنی وہ طبقے جو حالات کا مقابلہ نہ کر سکتے کی وجہ سے فقرا اور غلامی کا شکار ہو گئے ہیں۔ نبی عربیؐ اگر تمام معاشرتی بیماریوں کی تیخ

کئی کرنا چاہتے تو جزیرہ نمائے عرب میں برسر اقتدار ہونے کے بعد مذکورہ طریقوں کے علاوہ دوسرے وسائل سے بھی کام لیتے، اس پہلو سے نبی عربی کا حال تو دوسرے نبیوں سے مختلف نہیں ہے۔ انھوں نے ادبی وسائل کو ان وسائل پر ترجیح دی جن سے ہمارے زمانے میں یورپ کے سیاسی قائدین اور مصلحین کام لیتے ہیں۔ جیسے لینن، مسولینی، وغیرہ اس طرح ہم کہہ سکتے ہیں کہ محمد نے عربوں کی سماجی اور معاشرتی بیماریوں کی تشخیص اور ان کی تعداد بیان کرنے میں اگرچہ بہتر کارکردگی کا ثبوت دیا، لیکن ایسی کوئی کارکردگی ان کے علاج یا جراثیم کی بیخ کنی کے سلسلہ میں نہیں ملتی۔ (۵۳)

بندلی جوزی کے خیالات کے حامل مستشرقین کی ایک بڑی تعداد موجود ہے اور خود مشرقی ممالک میں ان کے بہت سے شاگرد اور عقیدت مند پھیلے ہوئے ہیں جو افسوس کہ ہمارے ہی مذہب اور عقیدہ کا دم بھرتے ہیں۔ مستشرقین اور مشرق میں ان کے شاگردوں کی تحقیقات کا مسلمانوں پر کچھ زیادہ اثر نہیں ہے، ان کو خود اپنے طریقہ کار اور طرز فکری کی خامیوں اور اس سے پیدا ہونے والے نقصانات کا اندازہ ہو گیا ہے، چنانچہ اب وہ اپنے طریقہ کار پر نظر ثانی کر رہے ہیں اور ان کی تحقیقات میں توازن اور معروضیت پسندی کے عناصر داخل ہو رہے ہیں۔ منگمری واٹ اس طبقہ کی نمائندگی کرتا ہے۔

۳۔ محمد ایٹ مکہ: مشکوک معروضات اور کیفیاتی انکار کی فضا:

منگمری واٹ اگرچہ دوسرے مستشرقین کے مقابلہ میں اصول تحقیق کے معیار کو قائم رکھنے میں زیادہ ممتاز نظر آتا ہے اور بڑی حد تک غیر جانبداری کا بھی ثبوت دیتا ہے، البتہ اپنے پیش رو اور معاصر مستشرقین کی طرح بسا اوقات اس پر تنقیدی ذوق کا غلبہ ہو جاتا ہے۔ مقدمہ کتاب میں اس نے جس معروضیت پسندی پر قائم رہنے کا وعدہ کیا تھا اس پر عمل کرنے میں وہ ناکام رہا اور بارہا اصول تحقیق سے انحراف کیا، فروعی مسائل سے گریز کرتے ہوئے ہم ذیل میں واٹ کے اصول تحقیق سے انحراف پر بحث کریں گے۔ (۵۴)

واٹ نے اصول تحقیق کے تناظر میں دو نمایاں غلطیاں کی ہیں۔ ایک غلطی یہ ہے کہ وہ

محض تنقیدی ذوق سے کام لے کر بہت سی صحیح روایتوں کو رد کر دیتا ہے یا ان کو مشکوک ٹھہراتا ہے، اور دوسری غلطی یہ ہے کہ وہ ماضی کے تاریخی واقعات کو عقلیت پسندانہ عصری تناظر میں دیکھنا چاہتا ہے۔ ایک تیسری غلطی یہ بھی ہے کہ اس کے نزدیک بھی سیرت کا ایک حصہ یہودیت اور مسیحیت کے قدیم سرچشموں سے ماخوذ ہے۔

منگمری واٹ نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی پیدائش اور حضرت خدیجہؓ سے آپ کی شادی کے درمیانی عرصہ میں جو اہم واقعات پیش آئے ان کا جائزہ لیتے ہوئے لکھا ہے: ”شادی سے پہلے ان واقعات سے محمدؐ کی زندگی پوری طرح متاثر رہی۔ ایک مورخ کے نقطہ نظر سے چند باتیں غور طلب ہیں۔ اس کے علاوہ بڑی تعداد میں ایسی روایتیں موجود ہیں جن کی نوعیت فقہی ہے لیکن ایک مورخ کے نزدیک وہ صحیح نہیں ہیں۔ کیونکہ ان میں ایسے واقعات بھی شامل ہیں جن کو محمدؐ کی زندگی کے مختلف ادوار سے منسوب کیا جاسکتا ہے، البتہ اپنے مفہوم کے لحاظ سے پرہیزگار مسلمانوں کے لیے یہ روایتیں محمدؐ کے مقصد کو پورا کرتی ہیں، اس طرح ان کو صحیح قرار دیا جاسکتا ہے، وہ نبیؐ کی زندگی کے شایان شان ایک ضمیمہ ہو سکتی ہیں، وہ سب عقیدت مندی کی پیداوار ہیں، بہر کیف اس جگہ ہم ابن اسحاق کی روایت کے مطابق زیادہ مشہور واقعات ہی کو بیان کریں گے۔“ (۵۵)

واٹ نے ابن اسحاق کی روایت کے مطابق دو فرشتوں (شق صدر) اور بحیرہ راہب کے واقعات کو ذکر کیا ہے اور یہ تنقید کی ہے کہ نبیؐ کی پیدائش اور شادی کے درمیان ایک چوتھائی صدی کے عرصہ میں جو واقعات پیش آئے ان کے لیے ایک قاری کو ٹھوس بنیادیں نہیں ملتی۔ مگر سوال یہ ہے بحیرہ راہب کا واقعہ اگر محل نظر ہے اور تنقید کی کسوٹی پر پورا نہیں اترتا (۵۶) تو دونوں فرشتوں کے ذریعے شق صدر کے واقعہ کا کیوں انکار کیا جا رہا ہے حالانکہ ابن ہشام (۵۷) ابن سعد (۵۸) اور بلاذری (۵۹) جیسے سیرت نگاروں اور مورخین کے علاوہ امام مسلم (۶۰) اور امام احمد (۶۱) جیسے محدثین نے بھی اس کو نقل کیا ہے۔ مزید برآں یہ حقیقت پیش نظر رہنی چاہیے کہ اس واقعہ کا تعلق نبیؐ کی سرچشمہ سے ہے جس کے بعد نبیؐ کی ذات تاریخ کے عقلی

تجزیہ سے بالاتر ہو جاتی ہے۔ اُمّ المؤمنین حضرت خدیجہؓ سے سات بچے پیدا ہوئے، واٹ کا اس پر اشکال یہ ہے کہ حضرت خدیجہؓ سے اگر ہر سال ایک بچہ کی پیدائش فرض کر لیں تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ آخری بچہ کی پیدائش کے وقت ان کی عمر ۴۸ برس ہوگئی ہوگی۔ یہ بات ناممکن تو نہیں مگر حیرت انگیز ضرور ہے جس پر رائے زنی کی جاسکتی ہے، یہ ایسی بات ہے جسے بعد میں معجزہ قرار دیا جاسکتا ہے۔ (۶۲)

حضرت خدیجہؓ کی عمر شادی کے وقت چالیس سال سے کچھ کم رہی یا پورے چالیس سال، یہ بات ہر کسی کی سمجھ میں آسکتی ہے کہ پچاس سال کی عمر تک تولید کی صلاحیت پائی جاسکتی ہے۔ پھر حضرت خدیجہؓ کے مسئلہ میں کیا پیچیدگی ہے؟ لیکن واٹ کا نقطہ نظر دیکھئے ”ہم کو اس موقع پر ابن ہشام، طبری اور ابن سعد کسی کی یہاں کوئی رائے زنی نہیں ملی“۔ (۶۳) گویا ان مورخین میں تنقیدی شعور موجود ہی نہ تھا اور گویا مسلمان کسی بھی خلاف عادت مظہر کا رشتہ فوراً معجزہ سے جوڑ دیتے ہیں۔

دعوت اسلامی کے آغاز پر بحث کرتے ہوئے واٹ لکھتا ہے: ”محمدؐ کی دعوت کے زمانہ میں جو حالات تھے ان کے بارے میں بڑی بے اطمینانی کا احساس ہوتا ہے۔ قدیم ترین روایتوں کی چھان بین سے ایک قابل اعتماد تصویر بنائی جاسکتی ہے، اگرچہ اس کی تفصیلات اور تاریخی وسائل کمزور اور نا پختہ ہیں۔ (۶۴) واٹ نے ان مشکوک تفصیلات اور کمزور وسائل سے، قابل اعتماد تصویر بنانے میں اگرچہ دوسرے مستشرقین کے مقابلہ میں زیادہ کامیابی حاصل کی ہے مگر اس سے جو تصویر ابھرتی ہے اس میں حقائق کے ساتھ ”غیر حقائق“ کا بھی خاصا حصہ موجود ہے۔

پہلی وحی کے بارے میں واٹ ایک دشواری محسوس کرتا ہے وہ دشواری یہ ہے کہ ابتدائی وحی ”علم بالقلم علم الانسان مالماً يعلم“ کی تفسیر مسلمان یہ کرتے ہیں کہ اس میں قلم کا استعمال مراد ہے، لیکن قلم کا استعمال ہی کیوں کر ہوتا اگر محمدؐ پڑھنا لکھنا نہیں جانتے تھے؟ واٹ کے نزدیک اصل بات یہ ہے کہ محمدؐ ورقہ بن نوفل کے پاس سابق آسمانی کتابوں کا علم

حاصل کرنے کے لیے جایا کرتے تھے۔ آپ نے آیت میں ہی اس بات کو دہرایا جس کو اس سے پہلے ورقہ سے سیکھ چکے تھے۔ ورقہ نے جس ”ناموس“ (فطرت) کی بات کی تھی وہ بھی اپنی جگہ دلچسپ (?) ہے۔ خود ”اقراء“ سے پہلے کسی وحی کا ہونا ضروری ہے۔ اس لیے یہ فرض کر لینا بہتر ہوگا کہ محمدؐ نے نوعمری ہی سے ورقہ سے تعلقات استوار کر لیے تھے اور ان سے بہت سی باتیں سیکھ چکے تھے۔ اسلام کی بہت سی تعلیمات ورقہ کے افکار سے متاثر ہوئیں۔ اس طرح محمدؐ پر اترنے والی وحی اور کسی سابق وحی کے درمیان رشتہ کا سوال ہمارے سامنے اٹھ کھڑا ہوتا ہے مگر قارئین محسوس کر رہے ہوں گے کہ یہ دشواری واٹ کے تشکیک پسند ذہن کی پیداوار ہے۔ وحی کی ابتداء کا واقعہ مکمل تفصیلات کے ساتھ بخاری میں موجود ہے۔ (۶۵)

ابتدائی وحی کے بعض پہلوؤں کو واٹ جس طرح رد کر رہا ہے جب کہ ان پر تمام محدثین اور مورخین کا اتفاق ہے اور واٹ جس طرح دوسرے فرضی پہلوؤں سے واقعہ کا تانا بانا جوڑنے کی کوشش کر رہا ہے اس سے صاف پتہ چلتا ہے کہ وہ محض تنقیدی ذوق سے کام لے کر تاریخی واقعات میں شک پیدا کرنا چاہتا ہے ورقہ سے فائدہ اٹھانے کی بات واٹ نے تو کہہ دی مگر اس کی نہ تو دلیل دینے کی زحمت کی اور نہ ہی استفادہ کے پہلوؤں کو اجاگر کیا ہے۔ (۶۶)

کسی روایت کی تفصیلات اور مستقبل میں ابھرنے والے واقعات کے درمیان اگر یکسانیت محسوس ہوتی ہے تو واٹ اسے بنیاد بنا کر روایت کو مشکوک ٹھہرادیتا ہے۔ واٹ کو اس یکسانیت اور ہم آہنگی میں کسی شخصیت کے سلسلہ میں عقیدت مندی اور تقدس اور اس کے خیالات کی تشہیر اور طرف داری نظر آتی ہے۔ وہ لکھتا ہے کہ اسلام میں شرافت کا معیار یہ ہے کہ ملت اسلامیہ کے معاملہ میں اخلاص برتا جائے۔ اسی لیے مسلمانوں نے عزت اور شرافت کے سلسلہ میں اپنے آباء اجداد کا غلط استعمال کیا۔ اس وجہ سے ابتدائی مسلمانوں کے حالات کی چھان بین میں شدید احتیاط برتنے کی ضرورت ہے۔ مثال کے طور پر اگر اسلامی مصادر میں کسی بزرگ کے بارے میں اولین دس لوگوں میں سے ہونا بیان ہو تو احتیاط سے یہ سمجھنا

چاہیے کہ غالباً وہ ابتدائی پینتیس مسلمانوں میں سے رہے ہوں گے (۶۷) طبری کا بیان کہ شروع میں اسلام سے وابستہ ہونے والے تین اشخاص کے بعد ایک بڑی تعداد ان لوگوں کی اسلام لائی جو حضرت ابوبکر کے ساتھ آئے تھے، مشکوک ہے۔ کیونکہ مذکورہ افراد علیؓ کو ملا کر پانچ تھے جو حضرت عمرؓ کے بعد مسلمانوں کے رہنما ٹھہرے۔ حضرت عمرؓ نے چھ افراد پر مشتمل مجلس شوریٰ کا تعین خلیفہ کے انتخاب کے لیے کر دیا تھا۔ اب یہ کہنا مشکل ہوگا کہ یہ پانچوں افراد بیس سال پہلے ابتداء اسلام میں ایک ساتھ محمدؐ کی خدمت میں حاضر ہوئے تھے۔ اور ان کے نام یوں تھے: عثمان بن عفان، زبیر بن العوام، عبدالرحمن بن عوف، سعد بن ابی وقاص اور طلحہ بن عبید اللہ۔ (۶۸)

ان افراد نے اگر حضرت ابوبکرؓ کے بعد اسلام کو قبول کیا ہو، پھر مسلمانوں کے دل میں ان کو مقام حاصل ہو گیا ہو، پھر اس شرف اور امتیاز کی بدولت حضرت عمرؓ نے مجلس شوریٰ میں انھیں نامزد کیا ہو، تو بھلا یہ بھی کوئی ایسا اتفاق یا مطابقت ہے جس کو بنیاد بنا کر پوری روایت ہی کو مشکوک ٹھہرا، یا جائے؟

اس قسم کے قیاسی مفروضوں کے بل پر واٹ نے بہت سی دوسری روایتوں کو مشکوک ٹھہرایا ہے یا سرے سے ہی ان کا انکار کر بیٹھا ہے، مثال کے طور پر طائف سے واپسی کے بعد بنی نوفل کے سردار مطعم بن عدی سے چند شرائط پر رسولؐ سے معاہدہ حمایت کا واقعہ، مگر واٹ کے نزدیک یہ داستان قبیلہ بنی نوفل کی عظمت کو بیان کرنے کے لیے سنائی جاتی ہے، واٹ کا یہ بھی لکھنا ہے کہ بعد میں اس روایت کو نظر انداز کر دیا گیا، کیونکہ اس سے قبیلہ بنی ہاشم کے بارے میں تاثر خراب ہوتا تھا۔ ابن اسحاق اسی وجہ سے اس کا تذکرہ نہیں کرتا، جب کہ ابن ہشام نے اسے بیان کیا ہے۔ (۶۹) دوسری مثال یہ ہے کہ واٹ کے نزدیک عروہ کا تعلق اسلامی حکومت میں اس گروہ سے تھا جو محمدؐ کے زمانے میں برسر اقتدار پارٹی سے تعلق رکھتا تھا، وہ گروہ ابوبکرؓ، عمر اور ابو عبیدہ (کیا خوب! واٹ صاحب!) کے اتحاد پر مشتمل تھا، پھر عروہ کا سیاسی تعلق عائشہؓ اور زبیرؓ کے گروہ سے رہا جس نے ۳۶ھ میں علیؓ اور معاویہؓ دونوں کا

مقابلہ کیا۔ امویوں کے خلاف ۷۲-۶۲ھ میں جس گروہ نے بغاوت کی اس سے بھی عروہ کا تعلق تھا، ان تفصیلات کی روشنی میں اس بات میں حیرت نہیں کہ عروہ کے روایت کردہ واقعات میں ایسے بہت سے اشارے موجود ہوں جو امویوں کی بری تصویر پیش کرتے ہیں اور ان ہی کو محمدؐ اور ابو بکرؓ کے خلاف محاذ آرائی کی ذمہ دار ٹھہراتے ہیں۔ چنانچہ عبد مناف کے رویہ میں محمدؐ کا تاسف، نمایاں مخالف لیڈروں کا ذکر، ابو جہل کی بدکلامی اور جنگ کرنے پر اصرار عروہ ہی کی روایتیں ہیں۔ مکہ میں محمدؐ نے جو ابتدائی فتوحات حاصل کیں ان کی اہمیت کو بھی گھٹانے کی کوشش کی گئی، کیونکہ محمدؐ کے پوتوں کو ان کا تذکرہ پسند نہ تھا۔ عروہ کا تعلق خانوادہ زبیر سے تھا جو ان دنوں امویوں کے خلاف تھا۔ عروہ کی خاندانی روایتوں میں اس مخالفت کا اثر جھلکتا ہے، بنی امیہ چونکہ محمدؐ کے مخالفین میں سے تھا، اسی لیے ان روایتوں میں ان کی اور قریش کی طرف سے دباؤ کا ذکر مبالغہ سے کیا گیا ہے۔ (۷۱) مکی دور میں محمدؐ نے جو کامیابیاں حاصل کیں ان کی اہمیت کو بھی کم کرنے کی کوشش کی گئی، کیونکہ عروہ کی آئندہ نسلیں محمدؐ کی ابتدائی کامیابیوں کا تذکرہ پسند نہیں کرتی تھیں، جنھوں نے بعد میں عروہ کے مسلک سے علیحدگی اختیار کر لی تھی۔ (۷۲)

منگمری واٹ نے بیعت عقبہ میں حضرت عباسؓ کی موجودگی ہی سے انکار کیا ہے، حالانکہ انھوں نے اس بیعت کے وقت اور فتح مکہ کے موقع پر جو کردار ادا کیا تھا وہ تاریخ میں محفوظ اور مشہور ہے۔ واٹ کے نزدیک بعد کے راویوں نے حضرت عباسؓ کی موجودگی کا اضافہ کیا ہے اور مقصد یہ رہا کہ اس زمانہ میں بنو ہاشم نے محمدؐ کے ساتھ جو بدسلوکی کی تھی اس کو نگاہوں سے اوجھل کر دیا جائے۔ اس واقعہ کو نہ ماننے کی وجہ واٹ نے یہ بیان کی ہے کہ حضرت عباسؓ اس وقت مشرک تھے۔ (۷۳) واٹ اس کے بعد شرک کی سنگینی کو کم کرنے کی کوشش کرتا ہے اور یہ باور کرانا چاہتا ہے کہ پہلی صدی کے آخر میں عباسؓ کی تعریف کرتے تھے، پھر محمدؐ ایک شخص کو اجازت دیتے ہیں کہ مدینہ کے باشندہ عباسؓ کی ان قابل گرفت باتوں کی تردید کر دیں، عقبہ ثانیہ میں عباسؓ کی موجودگی کی داستان گھڑ کر عباسی پروپیگنڈہ میں فائدہ

اٹھانے کی کوشش کی گئی ہے۔ (۷۴)

قریش نے جس طرح مسلمانوں پر ظلم و ستم کے پہاڑ توڑے وہ تاریخ، سیرت اور حدیث کی کتابوں میں محفوظ اور مشہور ہیں، لیکن واٹ ظلم و ستم کے ان واقعات کو مبالغہ آرائی ٹھہرا کر مشکوک کر دیتا ہے۔ واٹ کے نزدیک قریش کی طرف سے حریفانہ دباؤ معمولی تھا، مسلمانوں نے اگر اس دباؤ کو مبالغہ سے بیان کیا ہے تو دراصل اس سے وہ یہ ثابت کرنا چاہتے ہیں کہ لاکھ ستم کے باوجود کسی نے اسلام کو نہیں چھوڑا، ابن اسحاق کے حوالہ سے ہمیں معلوم ہوتا ہے کہ محمدؐ کو سب و شتم کا نشانہ بنایا گیا اور معمولی انداز کے اہانت آمیز واقعات پیش آئے، جیسے پڑوسیوں کا ان کے گھر کے سامنے کوڑا کرکٹ ڈال دینا۔ ابوطالب کے انتقال کے بعد غالباً پریشان کرنے کا سلسلہ تیز ہو گیا تھا۔ (۷۵) مگر مسلمانوں پر دباؤ کی چند صورتیں تھیں، جیسے کسی مسلمان پر اس کے قبیلہ والوں کی طرف سے دباؤ جس سے قبائلی تعلقات متاثر نہ ہوں، اور وہ فرد بھی ایسا ہو جسے کسی قبیلہ کی حمایت حاصل نہ ہو، اور معاشی معاملات میں رکاوٹ ڈالنا یا لفظی سب و شتم کا نشانہ بنانا اور اسی قسم کی دوسری کارروائیاں جو عزت اور شرافت کے مروجہ قانون کے خلاف نہ ہوں، اس طرح کے دباؤ سے اسلام کو فروغ ہی ملتا تھا۔ (۷۶)

واٹ جس دباؤ کو معمولی بتا رہا ہے اس کی تفصیلات تاریخ میں محفوظ ہیں، اور کوئی بھی شخص ان کو پڑھ کر اندازہ لگا سکتا ہے کہ مسلمانوں کو نئے دین میں داخل ہونے کے ”جرم“ میں کن کن سختیوں اور حوصلہ شکن آزمائشوں سے گزرنا پڑا۔ (۷۷)

حبشہ کی طرف مسلمانوں کی ہجرت اور ایک زمانہ تک قیام کے بارے میں واٹ کا خیال ہے کہ اس کے پانچ اسباب ہو سکتے ہیں: ۱۔ ظالمانہ دباؤ سے بچنے کی کوشش، ۲۔ ارتداد کے خطرہ کو ٹالنا، ۳۔ تجارتی سرگرمیوں کو جاری رکھنا، ۴۔ حبشہ کے باشندوں سے جنگی امداد حاصل کرنے کی جدوجہد، واٹ کو جب ان چار باتوں سے ہجرت اور قیام کے تجزیہ سے کوئی افادی پہلو نظر نہیں آتا تو اپنی بے اطمینانی کا اظہار کرتے ہوئے پانچواں سبب یہ بیان کرتا ہے کہ اس وقت اسلام کی نوخیز ملت کے اندرونی معاملات میں فکری خلفشار پیدا ہو گیا

تھا۔ (۷۸) حبشہ میں حالانکہ خالد بن سعید کے لیے قیام سے یہ اشارہ ملتا ہے کہ ان کو محمدؐ کی پالیسیوں سے اختلاف تھا، اگر خالد کو محمدؐ کی سیاسی پالیسیوں کا لحاظ ہوتا تو وہ اپنے اختلاف کو نظر انداز کر کے سنہ ۷ھ ہی میں واپس آجاتے۔ (۷۹) واٹ نے ہجرت کے اسباب کا جو تجزیہ کیا ہے اس کے برعکس قرآنی آیتوں سے تو یہ ثابت ہوتا ہے کہ اصل وجہ مشرکوں کی طرف سے بے انتہا ظالمانہ دباؤ تھی۔ (۸۰) رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اسی وجہ سے مسلمانوں کو ہجرت کرنے کا مشورہ دیا تھا۔ حضرت ابو بکرؓ بھی ہجرت کے لیے آمادہ ہوئے تھے مگر چونکہ ایک قبیلہ کے سردار نے ان کو اپنی پناہ میں لے لیا تھا اس لیے وہ ہجرت نہ کر سکے۔ (۸۱)

منگمری واٹ نے سیرت اور تاریخ کے ایسے واقعات میں بھی شک پیدا کرنے کی کوشش کی ہے جن میں قطعاً چون و چرا کی گنجائش نہیں ہے مثلاً اس کا خیال ہے کہ محمدؐ نے کعبہ میں مورتیوں کی پوجا پر کبھی بھی براہ راست تنقید نہیں کی۔ ہاں اطراف میں جو مورتیاں نصب تھیں ان پر ضرور تنقید کی گئی۔ واٹ کے نزدیک خود قرآن میں کعبہ کے بتوں پر کوئی تنقید نہیں کی گئی ہے۔ محمدؐ اگر کعبہ کے بتوں پر تنقید کرتے تو نتیجہ یہ ہوتا کہ عرب کے باشندے مکہ آنا بند کر دیتے اور اس وجہ سے تجارت ٹھپ پڑ جاتی۔ مکہ کے اطراف میں نصب مورتیوں پر نکتہ چینی کرنے سے ایسا کوئی خطرہ نہیں تھا۔ (۸۲) مگر ان روایتوں کا واٹ کیا جواب دے سکتا ہے جن سے معلوم ہوتا ہے کہ آپؐ نے کھل کر بت پرستی کی مخالفت کی اور جس کا قریش کو بھی بخوبی احساس تھا؟ (۸۳) ابن ہشام (۸۴) اور طبری (۸۵) کی اس روایت کا کیا جواب ہے کہ ایک دن قریش نے رسولؐ کی چادر سر عام پکڑ لی اور پوچھا کہ آپؐ ہمارے مذہب اور معبودوں کے بارے میں ایسی ایسی باتیں کہتے ہیں؟ آپؐ نے جواب دیا کہ ہاں، ابن سعد نے بھی اس طرح کا ایک واقعہ نقل کیا ہے۔ (۸۶)

واٹ کے نزدیک طبری اور ابن ہشام کی وہ روایت بھی مشکوک ہے جس کے مطابق رسولؐ کے بارے میں آخری موقف اختیار کرنے کے لیے ایک مشاورتی مجلس بلائی گئی تھی۔ واٹ کا خیال یہ ہے کہ اس موقع پر محمدؐ کو قتل کر دینے کے سلسلہ میں لوگوں میں اتفاق رائے نہ

ہوسکا، مگر یہ بات بعید از قیاس نہیں کہ اس مشاورتی میٹنگ کے بعد ہی محمدؐ پر سنگ باری کی گئی ہو۔ (۸۷)

واٹ اگر ایک طرف سیرت اور تاریخ کے مسلم واقعات میں شک کرتا ہے یا سرے سے ان کا انکار کر بیٹھتا ہے تو دوسری طرف ایسے واقعات اور نتائج فرض کر لیتا ہے جن کا سیرت اور تاریخ میں کوئی وجود نہیں۔ کمزور روایتوں کو صحیح ثابت کرنے کی ہر ممکن کوشش کرتا ہے اور اس کے لیے بے سرو پاپاتوں کا سہارا لیتا ہے۔ اگرچہ وہ سیرت کے تانے بانے میں بالکل میل نہ کھاتے ہوں۔ قرآن کی جس آیت میں سجدہ تلاوت کو چھوڑنے پر تنبیہ کی گئی ہے (۸۸) اس کے بارے میں واٹ یہ مفروضہ پیش کر رہا ہے کہ وہ مسلمانوں کی صف میں رسولؐ کی مخالفت یا ارتداد کا کوئی واقعہ ہو سکتا ہے جس کی طرف آیت میں اشارہ کیا گیا ہے (۸۹) طائف سے واپسی کے وقت نخلہ کے مقام پر رسولؐ کو جو تجربہ ہوا (۹۰) اس کے بارے میں واٹ کا خیال ہے کہ رسول اللہؐ انسانی معاشروں کے بارے میں بے اعتمادی کے شکار ہو گئے تھے۔ (۹۱) ام المؤمنین حضرت سودہ بنت زمعہؓ کے بارے میں واٹ لکھتا ہے کہ محمدؐ کے ساتھ ان کے تعلقات خادم اور مخدوم جیسے تھے۔ (۹۲) واٹ کا ایک مفروضہ یہ بھی ہے کہ شروع میں رسول اللہؐ نے مہاجرین حبشہ کو مدینہ واپس بلا لیا مقصد یہ تھا کہ اس چھوٹے سے گروہ کے بل پر مدینہ میں اپنی مرکزی پوزیشن کو طاقتور بنایا جائے۔ (۹۳)

واٹ کے نزدیک شیطانی نعروں (قصہ غرابت علی) کی اہمیت قابل لحاظ ہے۔ یہ مسلمانوں یا غیر مسلمانوں کی طرف سے گھڑا ہوا واقعہ نہیں ہے۔ محمدؐ نے بعد میں یہ اعلان کیا کہ ان آیتوں کو قرآن کا حصہ نہ سمجھا جائے۔ شیطانی نعروں اور چند معبودوں کی نشاندہی کا مطلب یہ تھا کہ مکہ کے گرد و پیش عبادت خانوں میں جمع ہونا پسندیدہ بات ہے۔ جو آیتیں ان مقامات پر پوجا کو ناپسندیدہ قرار دیتی ہیں وہ کعبہ میں پوجا کو حرام نہیں ٹھہراتیں۔ محمدؐ دراصل مدینہ طائف اور قبائلی علاقوں میں اپنے حلیفوں کی تعداد بڑھانا اور قریش کے لیڈروں کے اثرات گھٹانا چاہتے تھے۔ مذکورہ عبادت خانوں کا ذکر اس بات کی دلیل ہے کہ محمدؐ اب کچھ کچھ

روشن خیال ہونے لگے تھے۔ ان کا نقطہ نظر وسیع ہونے لگا تھا۔ شیطانی فقروں کو بعد میں منسوخ کرنے کی وجہ یہ تھی کہ قریش کے سرداروں اور محمدؐ کے درمیان حالات کو بہتر بنانے کی کوشش ناکام ہو رہی تھی۔ محمدؐ کو جب یہ احساس ہوا کہ یہ مفاہمت تباہ کن ہوگی تو انھوں نے شرک سے دست برداری کا ایسے سخت الفاظ میں اعلان کر دیا کہ مفاہمت کے سبھی راستے بند ہو گئے۔ (۹۳)

واٹ نے ان اصولوں کی بھی خلاف ورزی کی ہے جن کی پابندی کرنے کا اس نے مقدمہ میں وعدہ کیا تھا۔ اس نے وعدہ کیا تھا کہ قرآن کے بارے میں ”ارشاد باری ہے“ یا ”محمدؐ کہتے ہیں“ کے الفاظ کی بجائے ”قرآن کہتا“ پر اکتفا کروں گا، مگر اس نے اس جگہ ایسے صیغے استعمال کیے ہیں جن سے یہ معلوم ہو کہ محمدؐ حالات اور تقاضوں کے مطابق قرآن کی آیتوں کو ترتیب دے لیا کرتے تھے واٹ کی یہ عبارتیں ملاحظہ ہوں:

- ۱۔ محمدؐ نے یہ اعلان کیا کہ ان آیتوں کو قرآن کا حصہ نہ سمجھا جائے اور اس کے برعکس مفہوم رکھنے والی آیتیں پڑھی جائیں۔
- ۲۔ محمدؐ کے لیے قرآن میں لات، مناة، عزلی کا ذکر کرنا ضروری تھا۔
- ۳۔ شیطانی فقروں میں عبادت خانوں کا تذکرہ اس بات کی دلیل ہے کہ محمدؐ کا نقطہ نظر اب وسیع ہونے لگا تھا۔

غرائق کے واقعہ کو ابن سعد، طبری اور چند مفسرین نے نقل کیا ہے، مگر ابن کثیر کے مطابق اس قسم کی تمام روایتیں مرسل ہیں، مرفوع اور سند کے لحاظ سے ایک بھی روایت صحیح نہیں ہے۔ (۹۵) لیکن واٹ کو ان کی صحت پر اصرار ہے بلکہ اس کے نزدیک جو آیتیں توحید کی دعوت دیتی ہیں اور شرک سے دور رہنے کی تائید کرتی ہیں (جیسے یہ آیت: ”قل اندعو من دون اللہ ما لاینفعنا ولا یضرنا و نرد علی اعقابنا بعد اذ ہدانا اللہ“ (انعام: ۷۱)) آپؐ کہہ دیں کہ ہم خدا کے سوا ایسے کو پکاریں جو ہمیں نفع یا نقصان نہ پہنچا سکتا ہو، اور ہم خدا کی ہدایت ملنے کے بعد روگردانی کر لیں“ (۹۶) ان سے معلوم ہوتا تھا کہ ایک زمانہ تک محمدؐ

مفاہمت کی بابت سوچتے رہے۔ (۹۷) اس قسم کے مفروضات اور نتائج سے ہم زیادہ بحث نہیں کریں گے کیونکہ ان کا تعلق استشراق اور قرآن سے زیادہ ہے۔

غار حرا میں پہلی وحی کے موقع پر فرشتہ کے ”اقراء“ کے جواب میں آپؐ نے جو فرمایا اس کے لیے ما اقرأ، ماذا اقرأ اور ما انا بقاری کے الفاظ آتے ہیں۔ واٹ اس جگہ یہ ثابت کرنا چاہتا ہے کہ رسولؐ پڑھنا لکھنا جانتے تھے۔ حالانکہ ماذا اقرأ ایک شاذ روایت ہے۔ اس کے برعکس بخاری میں ما انا بقاری کی صراحت موجود ہے۔ (۹۸)

واٹ کا ایک مفروضہ یہ بھی ہے کہ محمدؐ نے اہل کتاب سے اکتساب علم کیا تھا۔ ام المومنین حضرت خدیجہؓ نے ورقہ بن نوفل کے بہت سے اثرات قبول کیے اور اس بات کا بھی امکان ہے کہ محمدؐ نے ان کے بہت سے خیالات قبول کیے ہوں۔ (۹۹) واٹ کا کہنا ہے کہ ورقہ نے جس طرح محمدؐ کی حوصلہ افزائی کی وہ اہمیت کا حامل ہے ”ناموس“ کے لفظ کے ساتھ منقول فقرہ بھی صحیح ہے یہ دراصل یونانی لفظ Nomos ہے جس سے مراد شریعت یا کتب مقدسہ ہیں۔ محمدؐ نے ورقہ سے جو کچھ سنا اس سے انھیں خیال پیدا ہوا وہ ایک نئی امت کے بانی اور صاحب شریعت ہیں۔ مگر چونکہ وہ اپنے مزاج کی وجہ سے تذبذب کے شکار تھے اسی لیے اپنے تجربات کی روشنی میں کوئی بڑا تعمیری قدم اٹھانے سے پہلے ورقہ کی حوصلہ افزائی کی ضرورت تھی۔ ان کے اندرونی انقلاب میں اس حوصلہ افزائی کو بڑی اہمیت حاصل ہے۔ (۱۰۰) یہ فرض کر لینا بہتر ہوگا کہ محمدؐ نے شروع ہی میں ورقہ سے تعلقات استوار کر لیے تھے اور ان سے بہت سی باتیں سیکھ چکے تھے۔ (۱۰۱)

اس قسم کی ذہنی اختراعات اور خیال آرائیوں کی تردید کرنے کی کوئی ضرورت نہیں ہے۔ یہ ایسے مزمومات ہیں جن کی تائید میں ایک بھی تاریخی روایت پیش نہیں کی جاسکتی۔ مستشرقین کی یہ عام روش رہی ہے کہ کسی طرح اہل کتاب سے اکتساب فیض کا ثبوت فراہم کیا جائے، اگرچہ اس کے لیے بے حقیقت خیال آرائیوں کا سہارا لینا پڑے۔ قرآن اور دوسرے آسمانی صحیفوں کا سرچشمہ ایک ہی ہے یعنی وحی اور تو حید سارے نبیوں کی دعوت کا خلاصہ رہی

ہے قرآن اور سابق صحیفوں میں اگر مشابہت موجود ہے تو اسی نوعیت کی ہے۔ قرآن نے اپنی بہت سی آیتوں میں تورات اور انجیل کی تحریفات کی صراحت کی ہے اور اس حقیقت کی نشاندہی کی ہے کہ ان کتابوں میں توحید کا پیغام انسانی آلائشوں سے محفوظ نہ رہ سکا۔ (۱۰۲)

واٹ نے خود اپنے ہم مشرب مستشرقین پر یہ گرفت کی ہے کہ ضرورت سے زیادہ اپنے تنقیدی ذوق کا سہارا لیتے ہیں اور ایسے اصول مقرر کرنا چاہتے ہیں جو غیر علمی انداز کے شکوک اور ذاتی رجحانات کو فروغ دے۔ واٹ اپنے آپ کو ان غلطیوں سے دور رکھنا چاہتا ہے (۱۰۳) اس نے لامانس پر سخت تنقید اسی لیے کی ہے کہ وہ ذاتی رجحانات اور مفروضوں پر ساری عمارت کھڑی کر دیتا ہے۔ واٹ نے لامانس کے انداز کو ”مصادر سے کھلواڑ کرنے“ سے تعبیر کیا ہے۔ ایک جگہ اس نے یہ تک لکھ دیا ہے کہ لامانس کا یہ خیال شراغلیز اور بے بنیاد ہے کہ مکہ کی طاقت جشی غلاموں کی ایک فوج پر قائم تھی۔ نولد کے نے جب لامانس کی تحقیقات پر اپنے خیالات کا اظہار اپنی کتاب Die Tradition Uber das Leben Muhammeds میں کیا تو واٹ نے یہ تبصرہ کیا کہ لامانس کے بہت سے غلو پسند خیالات میں ترمیم ہونی چاہیے۔ واٹ نے اطالوی مستشرق کیتانی پر بھی تنقید کی ہے کہ وہ ضرورت سے زیادہ شک کا رجحان رکھتا ہے۔ واٹ کے نزدیک یہ نقطہ نظر بھی انتہاء پسندانہ ہے کہ مکی دور کے سارے واقعات مشکوک یا غیر ثابت شدہ ہیں جس کا سب سے بڑا نمائندہ لامانس ہے۔ مگر پیچیدگی یہ ہے کہ واٹ خود ان غلطیوں کا شکار ہو جاتا ہے چنانچہ اس کے خیال میں انساب کے بارے میں ابن سعد کی روایتیں من گھڑت افسانے میں۔ اس کا استدلال یوں ہے کہ ہم آپ تو ایک دو پیڑھیوں سے زیادہ اپنے آباء و اجداد کے نام تک سے واقف نہیں ہوتے پھر عربوں کو اپنے انساب کی ایسی کیا ضرورت تھی؟ شاید واٹ کو جان دان کے اس واقعہ کا علم نہ تھا اس کی ملاقات ایک ایسے بچے سے ہوئی جس کو پندرہ پشت تک اپنے اجداد کے نام از بر تھے۔ یہی نہیں بلکہ مکہ میں مسلمانوں کو جس طرح ستایا گیا اس کے بارہ میں واٹ کا خیال ہے کہ سابق مورخین نے اس تاریخی مواد کا ذہانت کے ساتھ استعمال کیا ہے۔ ان کے علاوہ بہت سے

مقامات میں واٹ کے مبالغہ آمیز شک کا اظہار ہوتا ہے جو مقدمہ میں بیان کیے گئے اس کے اصول تحقیق کے منافی ہے۔

۴۔ محمد ایٹ مکہ: سیرت کو عصری عقلیت پسندانہ تناظر میں دیکھنے کی کوشش

مستشرقین کے طریقہ کار میں ایک یہ بات مشترک نظر آتی ہے کہ وہ سیرت اور اسلامی تاریخ کا مطالعہ غلو پسند عقلی تناظر میں کرتے ہیں جس کے اجزائے ترکیبی میں لادینیت، مادہ پرستی، حسیت پر انحصار اور روحانیت سے بیزاری شامل ہیں۔ حالانکہ علمی اور معروضی تحقیقات میں زمان و مکان کے عوامل کا لحاظ رکھنا ضروری ہوتا ہے۔ یہ زمانی اور ماحولیاتی عناصر اپنے انداز میں قطعیت نہیں رکھتے۔ کسی خاص زمانہ کے حالات اور واقعات کو سمجھنے کے لیے ان سے مدد لینا تو درست ہوتا ہے، مگر کسی دوسرے زمانہ کے حالات کو ان ہی کی روشنی میں سمجھا نہیں جاسکتا۔ مگر المیہ یہ ہے کہ بیسیویں صدی تک کے مستشرقین اس حقیقت کو بھول جاتے ہیں اور بیسیویں صدی کے عقلیت پسندانہ انداز ہی کی روشنی میں سیرت اور تاریخ کے واقعات کو سمجھنے اور ان کا تجزیہ کرنے کی کوشش کرتے ہیں۔ وہ اس پر بھی بس نہیں کرتے بلکہ ان عقلیت پسندانہ اصولوں سے ”پیٹنگی فیصلہ“ بھی جڑا رہتا ہے اور تاریخ اور سیرت میں ان کے ثبوت کے لیے دلیلیں تلاش کی جاتی ہیں۔

منگمری واٹ اگر تاریخ کے تجزیہ میں جامد اعتقادیت (پیٹنگی فیصلہ) کا منکر بھی ہے تو بہر حال وہ ان امور سے اپنے آپ کو محفوظ نہ رکھ سکا جن سے مغربی عقلیت پسندی کا ڈھانچہ تشکیل پاتا ہے۔ واٹ نے کتاب کے مقدمہ میں یہ اعلان کر دیا تھا کہ اسلام اور مسیحیت کے درمیان اختلافی مسائل میں وہ غیر جانبداری کو ملحوظ رکھے گا اور تاریخ اسلام کے بارے میں مادہ پرستانہ نقطہ نظر اپنانے سے گریز کرے گا۔ اس نے یہ بھی لکھا ہے کہ مغرب کے علم اور اسلام کے عقیدہ کے درمیان بڑا تقادوت موجود ہے۔ مغربی علماء کے کچھ خیالات اگر مسلمانوں کے لیے قابل فہم نہیں ہیں تو اس کی وجہ یہ ہے کہ علمی اصولوں کو برتنے میں وہ مخلص اور سنجیدہ نہیں رہے۔ تاریخی نقطہ نظر سے بھی ان کے خیالات میں نظر ثانی کرنے کی ضرورت ہے۔

ان تمام دعویوں کے باوجود سیرت کے مطالعہ میں واٹ ان عیوب سے اپنے دامن کو نہ بچا سکا جو بالعموم مستشرقین کی تحقیقات میں ہی پائے جاتے ہیں۔ اس نے تاریخ کو بھی اسی عقلیت پسندی کے تناظر میں دیکھنے کی کوشش کی ہے، اگرچہ اس نے اس سے گریز کرنے کا وعدہ کیا تھا۔ چنانچہ اس کے نزدیک قرآن کے تاریخی بیانات بر محل نہیں ہیں۔ وہ ان نتائج میں بھی شبہ پیدا کرنا چاہتا ہے جو قرآن اخذ کرتا ہے۔ واٹ ایک جگہ لکھتا ہے کہ: ”کسی وقت یہ خیال کیا جاتا تھا کہ کئی دور کو سمجھنے کے لیے قرآن کو ایک اہم ماخذ کی حیثیت حاصل ہے۔ بلاشبہ اس زمانہ کے لیے قرآن ایک معاصر ماخذ ہے۔ لیکن اس کا انداز جانبدارانہ ہے۔ اس کے مختلف حصوں کے درمیان زمانی تسلسل کو دکھانا دشوار ہے، نیز اس سے جو نتائج برآمد ہوں گے ان کے گرد شک منڈلا رہا ہوگا۔ قرآن ہمارے سامنے ایسی کوئی چیز پیش نہیں کرتا جو کئی دور میں محمد اور مسلمانوں کی زندگی کا مکمل خاکہ تیار کر سکے۔ مغرب کے سیرت نگار اس خامی کو تسلیم کرتے ہیں جو کئی دور میں سیرت پیش کرتی ہے۔ بہتر یہ ہے کہ اس عہد کی تاریخ کو سمجھنے کے لیے قرآن کے ساتھ ابتدائی احادیث کو بھی پیش نظر رکھا جائے۔ مکہ اور اس کے اطراف میں پیدا ہونے والی تبدیلیوں کے فکری پہلوؤں سے قرآن ہمیں باخبر کرتا ہے۔ ایک موزوں خاکہ تیار کرنے اور خود فکری پہلوؤں کو سمجھنے کے لیے سماجی، معاشی اور سیاسی پہلوؤں پر توجہ دینا ضروری ہے۔“

واٹ سے ہمارا مطالبہ یہ نہیں ہے کہ وہ قرآن کو وحی الہی سمجھے، مگر کیا ”معروضیت پسندانہ علمی اصولوں“ کا یہی تقاضا ہے کہ قرآن کے بارے میں یہ فیصلہ صادر کیا جائے کہ اس کے بیانات جانبدارانہ اور بے محل ہیں اور اس کے اخذ کردہ نتائج مشکوک ہیں؟ لطف کی بات تو یہ ہے کہ پوری کتاب میں واٹ ایک بھی ایسی مثال پیش نہیں کرتا جس سے قرآن کا جانبدارانہ اور بے محل ہونا ثابت ہو سکے۔

واٹ اگرچہ کہتا ہے کہ کئی دور کی تاریخ کو سمجھنے کے لیے قرآن کے ساتھ احادیث پر بھی نظر رکھنی چاہیے، اس حقیقت کو بھی تسلیم کرتے ہیں، مگر یہ شخص فوراً ہی حجیت حدیث میں شک

کرتے ہوئے اس کے برعکس رویہ اپناتا ہے۔ چنانچہ اس نے ایک جگہ لکھا ہے: ”غالبا اکثر موقعوں پر یہ احساس ہوگا کہ علمی طور پر میں نے حدیث سے ان لوگوں کے مقابلہ میں کم ہی سروکار رکھا ہے جو اس پر مجھ سے کچھ زیادہ ہی شک کرتے ہیں۔ حالانکہ مقدمہ میں وہ یہ تحریر کر چکا ہے کہ احادیث کو بالعموم قبول کر لینا چاہیے اور جن امور میں شک پایا جائے اس کو امکانی حد تک دور کرنے کی کوشش کی جائے اور ان ہی صورتوں میں احادیث کو بالکل ہی نظر انداز کر دیا جائے جب داخلی تضاد موجود ہو۔“

بیشتر مغربی فضلا کی طرح منگمری واٹ بھی مذاہب کے تاریخی ارتقا کا قائل ہے۔ اس نظریہ کے مطابق مذہب اپنے ہی زمانہ کے تقاضوں کی پیداوار ہوتا ہے۔ تاریخ کے ہر دور میں نبی یا رسول وقت کے تقاضوں کو مد نظر رکھتا ہے۔ چنانچہ واٹ کے نزدیک محمد مکی دور میں دعوت اسلامی کی عالمگیری سے بے خبر تھے۔ آپ کو یہ بھی معلوم نہیں تھا کہ یہ پیغام سارے عربوں کے لیے ہے۔ تاریخی حالات اور تقاضوں سے آپ کے پیغام میں وسعت اور عمومیت پیدا ہوتی گئی۔ واٹ نے ارتقائے ادیان کی روشنی میں قصہ ”غزائیک علی“ پر یوں تبصرہ کیا ہے: ”مسلمان فقہاء چونکہ ارتقاء کے نظریہ سے ناواقف تھے اسی لیے وہ سمجھتے تھے کہ محمد اسلامی عقیدہ کے پورے مفہوم سے شروع ہی سے باخبر تھے۔ وہ اس بات کو تسلیم نہیں کرتے تھے کہ محمد نے شیطانی فقروں کو ابتدا میں اسلامی عقیدہ کے خلاف نہیں سمجھا تھا۔ ورنہ دراصل محمد کا عقیدہ توحید ان کے تعلیم یافتہ معاصرین کے عقیدہ توحید میں ہی کی طرح غیر واضح تھا۔ انھیں اس وقت تک خیال نہیں آیا کہ ان مخلوقات کو تسلیم کرنا توحید کے منافی ہوگا۔ اس وقت وہ لات مناة اور عڑی کو خدا سے کمتر مگر آسمانی مخلوق سمجھتے تھے جس طرح کہ مسیحیت اور یہودیت میں فرشتوں کے وجود کو تسلیم کیا گیا ہے۔ قرآن نے مکی دور کے آخر میں ان کا تذکرہ ”جن“ سے کیا، لیکن مدنی دور میں ان کو بے حقیقت ٹھہرایا۔ مگر یہ سب کچھ ہوا تو پھر یہ ضروری نہیں رہ جاتا کہ ہم شیطانی فقروں کا کوئی دوسرا سبب دریافت کرنے کی کوشش کریں۔ کیونکہ یہ واقعہ توحید سے شعوری طور پر علیحدگی کو ثابت نہیں کرتا، بلکہ اس سے ان نظریات کو ترجیح نہیں ہوتی ہے جن

کا محمد ہمیشہ دفاع کرتے رہے۔

واٹ نے مذہب کے بارے میں مغرب کے غلط تصور کی روشنی میں سیرت کا جس طرح مطالعہ کیا ہے اس سے غلط تجربات اور غلط نتائج کی خاصی تعداد اس کے مطالعہ میں ہمیں نظر آتی ہے، اگرچہ اپنے رنگ اور آہنگ میں اس کا تجزیہ اور نتائج عام مستشرقین کی روش سے مختلف ہیں۔ واٹ لکھتا ہے کہ محمد کو نزول وحی کا جیسا بھی تجربہ ہوا انھیں شروع میں یہ خیال ہونے لگا کہ ان پر جو کچھ الہام ہو رہا ہے وہ وحی الہی ہے۔ ان کی دعوت میں یقین کی کیفیت شروع ہی سے پیدا ہو گئی تھی۔ ایک مؤرخ کو یہ مان لینا چاہیے کہ ان کے پاس بیرونی سرچشمہ سے وحی آتی تھی اور یہ بات بھی کہ وحی کی آمد سے پہلے ممکن ہے انھوں نے کچھ لوگوں سے ان واقعات کا ایک حصہ سن رکھا ہو جن کا قرآن میں ذکر کیا گیا ہے، تب یہ مسئلہ ماہرین فقہ کے سپرد کر دینا چاہیے جو کسی طرح ان دو باتوں میں تطبیق پیدا کریں گے۔ یسنالونک عن الساعة ايان مرسها میں جب آپ سے قیامت کے بارے پوچھا گیا تو اس میں اس کے جواب میں شک کی علامتیں ملتی ہیں۔ قرآن اس سوال کو رد کر دیتا ہے یا جواب دینے سے پہلو تہی کرتا ہے، کیونکہ اس کا جواب محمد کے لیے پریشان کن ہو سکتا تھا۔ ان سے سوال کرنے کا مقصد بھی یہی تھا۔ محمد نے طائف سے واپسی کے بعد دیہات کے قبائل کو اسلام کی دعوت دینا شروع کر دیا، اس سرگرمی کے پیچھے تمام عربوں کو متحد کرنے کا خیال کار فرما تھا۔

ایک جگہ واٹ رسول اللہ کے بارے میں تاثر دلانا چاہتا ہے کہ آپ دین اور سیاست کے فرق سے ناواقف تھے، آپ کو یہ خبر نہ تھی کہ یہ دعوت لازمی طور پر قیادت کے مرکز تک پہنچاتی ہے۔ واٹ کا خیال ہے کہ مکہ کی اقتصادیات میں سود چونکہ ایک اہم ستون تھا اس لیے قرآن نے اس کی ممانعت میں تاخیر سے کام لیا۔ دولت کے بارے میں قریش کے نقطہ نظر پر شروع ہی سے قرآن نے نکتہ چینی شروع کر دی تھی، سرداران مکہ کی دور بین نگاہوں نے قرآن کی تعلیمات اور موجودہ تجارتی سرمایہ کے درمیان پائے جانے والے تناقض کو دیکھ لیا تھا۔ اسی لیے ہجرت پر ایک طویل عرصہ گزر جانے کے بعد سود کی ممانعت کی گئی واٹ کے نزدیک

ہجرت کے وقت اسلام اپنے اہم خطوط کار سے ہٹ چکا تھا۔ ابھی تک نمازوں اور دوسری عبادتوں کی حد بندی نہیں ہو پائی تھی۔ روزے، زکوٰۃ، حج اور جہاد کا ابھی کامل ظہور نہیں ہوا تھا، مگر اس کے باوجود خدا، آخرت، جنت، دوزخ کے بنیادی افکار پوری طرح واضح تھے۔ کیا اس سے ہم یہ نتیجہ اخذ کرنے میں حق بجانب نہ ہوں گے کہ واٹ جیسا مستشرق بھی عقائد اور قانون سے واقف نہیں ہے؟ کئی دور میں سارا زور عقائد کی تشکیل پر دیا گیا ہے دوسرے دور میں عقائد کے استحکام کے ساتھ قانون سازی پر توجہ دی گئی۔ دوسرے دور میں جو کچھ ہوا وہ اسلام کے خطوط کار سے انحراف نہیں بلکہ تنظیم عمل میں بتدریج ترجیحات سے تعلق رکھتا ہے۔ واٹ اگر اس طرح کے فرق کو ملحوظ نہیں رکھتا تو ہم اس پر مطلب پرستی کا الزام لگا سکتے ہیں۔

کارل مارکس اور فریڈرک اینجلز نے انسانی تاریخ کی تشریح معاشی عوامل سے کی اور مذہب، اخلاقیات اور جمالیات کو ان ہی عوامل کا نتیجہ قرار دیا۔ مستشرقین اس نظریہ کو قبول کرنے میں احتیاط سے کام لیتے ہیں۔ کیونکہ نئی تحقیقات کے نتیجے میں یہ تسلیم کیا جانے لگا ہے کہ تاریخ کے ارتقاء میں معاشی عوامل کے علاوہ دوسرے محرکات بھی کارفرما ہوتے ہیں۔ مستشرقین کو اس حقیقت کا زیادہ احساس اسلامی تاریخ کے مطالعہ سے ہوا۔ واٹ کا بھی یہی خیال ہے کہ تاریخ پر اجتماعی عوامل کے اثرات ضرور پڑتے ہیں مگر تاریخی ارتقاء اور تبدیلی کا سبب ان ہی کو نہیں ٹھہرایا جاسکتا ہے۔ اس سطح پر واٹ اگر چہ محتاط رویہ اپناتا ہے مگر اس کے انداز تحقیق اور اصل کارکردگی سے پتہ چلتا ہے کہ اقتصادی پہلو کو وہ اہمیت ہی نہیں بلکہ بنیادی حیثیت کا حامل قرار دیتا ہے۔ چنانچہ کئی دور میں لوگوں کے قبول اسلام کا تجزیہ اس نے طبقاتی کشمکش کی روشنی میں کیا ہے۔ اس کے مطابق ”اسلام نے مجموعی طور پر نچلے طبقے کے لوگوں سے مدد نہیں لی بلکہ ان لوگوں سے طاقت حاصل کی جو درمیانی طبقہ سے تعلق رکھتے تھے اور جنہیں اونچے طبقہ اور اپنے درمیان نمایاں فرق کا مجموعی احساس تھا، چنانچہ جاگیرداروں اور تنگ دستوں (بورژوا اور پروتاریوں!) کے درمیان کشمکش پیدا نہ ہو کر ان لوگوں کے درمیان شروع ہوئی جو ان سے حیثیت میں کچھ ہی کم تھے۔ دوسری جگہ خود واٹ کی زبانی اس حقیقت کا

بیان سن لیجیے کہ اسلام لانے والوں میں ایسے بہت سے نوجوان بھی تھے جو بہترین خانوادوں سے تعلق رکھتے تھے۔ خالد بن سعید اس گروہ کا بہترین نمونہ ہیں۔ ان کے علاوہ اور بھی بہت سے لوگ ہیں۔ یہ لوگ طاقت ور خاندانوں اور مشہور قبیلوں سے نکل کر آ رہے تھے، مکہ کے ارباب اقتدار سے ان کے گہرے تعلقات تھے اور وہ لوگ محمد کی دشمنی میں پیش پیش تھے۔ اس حقیقت کی طرف اشارہ کر دینا بھی ضروری ہے کہ جنگ بدر میں ایسی بھی مثالیں دیکھنے کو ملیں کہ بیٹا باپ کے خلاف، بھائی بھائی کے خلاف اور چچا بھتیجے کے خلاف صف آراء ہیں۔

واٹ کے نزدیک حضرت عمر بن الخطابؓ کا اسلام لانا بھی اس وجہ سے تھا کہ ان کا قبیلہ زوال اور افتراقی سے دو چار تھا۔ اسلام لا کر وہ اپنے قبیلہ کو بلندی تک پہنچانا چاہتے تھے۔ گویا ان کا قبول اسلام مفاد پرستی کے پیش نظر تھا۔ واٹ کا یہی انداز شعب ابی طالب میں مسلمانوں کی نمائندگی کے تجزیہ میں نظر آتا ہے۔ اس نے اس کی ناکامی کے اسباب کو اقتصادی پس منظر میں دیکھنے کی کوشش کی ہے واٹ نے اس سے پہلے ایک جگہ لائسنس پر تنقید کرتے ہوئے لکھا تھا کہ وہ ضرورت سے زیادہ غلو سے کام لیتا ہے۔ اب اسے کیا کہیں کہ خود واٹ ایک جگہ لائسنس کا حوالہ دیتے ہوئے لکھتا ہے کہ رسولؐ نے اقتصادی مفادات کو دعوت اسلام کے حامیوں کی جستجو میں قربان کر دیا تھا۔ محمدؐ نے جن لوگوں سے تعلقات استوار کیے تھے جیسے عبد یالیل، وہ قبیلہ عمر بن عمیر سے تعلق رکھتے تھے جو قریش کے حلیف قبائل میں سے تھا۔ غالباً بنی مخزوم کے مالی غلبہ سے آزادی کا لالچ دے کر محمدؐ کو یہ توقع ہوئی کہ ان کو اپنی طرف مائل کیا جاسکتا ہے ایک جگہ واٹ ظہور اسلام کو ”بدوی معاشیات سے تجارتی معاشیات“ کی طرف منتقلی قرار دیتا ہے۔ مگر اس سے پہلے وہ اس حقیقت پر زور دے چکا ہے کہ تمام باتوں کی طرح اس زمانہ کی بے چیدیاں خالص مذہبی نوعیت کی تھیں۔ پھر وہ یہ سوال اٹھاتا ہے کہ کیا ان دو نظریوں کو یکجا کیا جاسکتا ہے۔ ایک دوسری تطبیق بھی اس کو ممکن نظر آتی ہے۔

منگمری واٹ اگرچہ یہ سمجھتا ہے کہ مادہ پرستانہ نقطہ نظر سے اگر سیرت اور اسلامی تاریخ کا تجزیہ کیا جائے تو اس سے برآمد ہونے والے نتائج تضادات کا مجموعہ ہوں گے۔ قارئین کو

احساس ہوگا کہ واٹ خود بھی اس کے بھنور میں پھنسا ہوا نظر آتا ہے۔ مگر اس مادہ پرستانہ نقطہ نظر کے بارے میں اس کے خیالات واضح ہیں۔ اس کے بقول: ”کنزور اور ناتواں لوگوں نے زیادہ تر اپنے اندرونی اور بیرونی اضطراب کی بنا پر اسلام قبول کیا تھا۔ ایسے لوگ سیاسی اور معاشی مفادات سے زیادہ متاثر نہیں ہوئے۔۔۔۔۔ یہ کوئی تعجب خیز بات نہیں اگر کچھ لوگوں نے سیاسی اور معاشی پہلوؤں کے پیش نظر اسلام قبول کیا ہو۔ مگر ایسے لوگوں کی تعداد کچھ زیادہ معلوم نہیں ہوتی۔“

۵۔ عمومی تبصرہ

مستشرقین کی تحقیقات کا علمی جائز لینے کے بعد ہم اس نتیجہ پر پہنچتے ہیں کہ ان کا مطالعہ سیرت کے معیار پر پورا نہیں اترتا۔ اپنے خاص نظریاتی پس منظر کی وجہ سے ان کے لیے سیرت کی روح اور اجزائے ترکیبی کو سمجھنا ممکن بھی نہ تھا۔ اسی لیے وہ قارئین کے سامنے سیرت کا صحیح خاکہ پیش نہ کر سکے۔

یہ بھی حقیقت ہے کہ سارے مستشرقین ایک ہی طرح کے نہیں ہیں۔ مثال کے طور پر خود فنگمری واٹ اور ولہا وزن میں بڑا فرق موجود ہے۔ واٹ کا انداز بڑی حد تک ہمدردانہ اور علمی رنگ کا حامل ہے؛ جبکہ ولہا وزن کو بحث و نظر کے سنجیدہ اصولوں سے کوئی دلچسپی نہیں۔ بہر حال ان دونوں کے انداز کا یہ فرق صرف کیفیت کا ہے۔ ورنہ استشراق کی عمومی روح دونوں میں ملتی ہے۔ دوسرے مستشرقین کے مقابلہ میں واٹ غیر جانبداری برتنے کی زیادہ کوشش کرتا ہے۔ فرانسیسی مستشرق میکسم روڈنسن کے الفاظ میں: ”یہ بڑی نادر بات ہے۔ ایک فاضل صرف تحقیقی مواد ہی اکٹھا نہیں کرتا؛ بلکہ نئے نئے سوالات بھی اٹھاتا ہے اور علمی انداز سے ان کا جواب دیتا ہے۔ سچائی کے معاملہ میں حیلہ گری سے کام لینے کے بجائے علمی دیانتداری کا ثبوت دیتا ہے۔ کشادہ خیالی علمی انداز اور سچائی کی تلاش میں مہارت کی بدولت اس کی کتاب پیغمبر اسلام کے بارے میں تحقیقی کاموں کے لیے ایک شاہکار نمونہ بن گئی ہے۔“ اس کتاب کے مطالعہ کے دوران قاری کو بہت تکنیکی خامیاں ملتی ہیں جیسے شک و شبہ کی

فضا تیار کرنا، بعض مسلمہ حقیقتوں اور تاریخی سچائیوں کے بارے میں شکوک کی تخم ریزی کرنا، سیرت نبوی اور تاریخ اسلام کی روح کو اصل ماحول سے الگ کر کے معاصر عقلی تناظر میں سمجھنے کی کوشش کرنا وغیرہ۔

اس مطالعہ میں ہم یہ نتیجہ اخذ کر سکتے ہیں کہ غیر جانبداری، معروضیت پسندی اور وسعت مطالعہ کے پہلو سے کوئی بھی مستشرق سیرت نبوی پر معیاری تحقیق پیش نہیں کر سکتا۔ سیرت کے حقیقی تانے بانے اور مزاج سے ناواقفیت اور مادہ پرستانہ نظریاتی پس منظر کی وجہ سے مستشرقین سیرت کا صحیح تجزیہ نہیں کر سکتے۔ ان کی تحقیقات سے سیرت کی روح مجروح ہوتی ہے۔ ان مستشرقین کے شعور یا تحت الشعور میں اسلام دشمنی اور سیرت طیبہ کے تئیں عناد ہمیشہ کارفرما ہوتا ہے۔



حوالہ جات و حواشی

۱۔ مثال کے طور پر دیکھئے واٹ کی کتاب ”محمد ایٹ مکہ“

Montgomery Watt Mohammed at Mecca

عربی ترجمہ از شعبان برکات، مطبوعہ المکتبۃ العصریہ بیروت، ص: ۱۶۶-۱۷۸، ۱۸۳-۱۸۹، ۲۲۳-۲۲۵

۲۔ ایضاً، ص ۶-۵

۳۔ ایضاً، پشت پر ناشر کی طرف سے۔

۴۔ اس سلسلہ میں ملاحظہ ہو راقم کی کتاب ”فصول فی المنهج والتحلیل“، فصل تداول السلطۃ فی العصر الاموی، مطبوعہ المکتبۃ الاسلامیہ بیروت، ۱۹۸۰ء

۱۵۶۵۔ محمد ابھی: الفکر الاسلامی الحدیث وصلته بالاستعمار الغربی، ص ۵۰۷-۵۲۱ (مطبوعہ دارالعلم للملایین، ۱۹۶۵ء) عمر فروخ اور مصطفیٰ خالدی: التبشیر والاستعمار فی البلاد العربیہ، توفیق الکلیم: تحت شمس ۱۱، ص ۱۸، مجلۃ الابلاغ، کویت، شمارہ ۸۵، ص ۱۲، مجلۃ البعث الاسلامی، ندوۃ العلماء لکھنؤ، جلد ۹، شمارہ ۸

۱۶۔ جواد علی: تاریخ العرب قبل الاسلام، مطبوعہ بغداد، ۱۹۱۶ء، ۷۸ اور حواشی

۱۷۔ حیاة محمد، ترجمہ عادل زعیم، القاہرہ، ۱۹۳۹ء، مقدمہ ۸-۱۱

۱۸۔ جواد علی، حوالہ سابق، ۷۸ اور حواشی

۱۹۔ ولفسن: تاریخ اليهود فی بلاد العرب فی الجاہلیہ و صدر الاسلام، مطبعۃ الاعتقاد القاہرہ، ۱۹۳۷ء، ص ۱۳۵-۱۳۷

۲۰۔ محمد ایٹ مکہ، ص ۹۳

۲۱۔ بروکلیمان: تاریخ الشعوب الاسلامیہ، ترجمہ فارس اور بعلبکی،

دارالعلم للملایین، ۱۹۶۸ء، ص ۵۳-۵۳

۲۲۔ ولفسن، حوالہ سابق، ص ۱۳۵-۱۶

۲۳۔ جواد علی، حوالہ سابق، ۷۸-۱۱

- ۲۳۔ اے تین دینے (ناصر الدین الجزازی) اور سلمان ابراہیم الجزازی: محمد رسول اللہؐ ترجمہ عبدالخلیم محمود اور محمد عبدالخلیم القاہرہ ۱۹۵۹ء مقدمہ ص ۲۷۔ ۲۸، ۳۳، ۳۴
- ۲۵۔ جو ادعلیٰ حوالہ سابق، ص ۹۵
- ۲۶۔ اے تین دینے حوالہ سابق مقدمہ ص ۳۳۔ ۳۴
- ۲۷۔ ولہا وزن یولیوس: تاریخ الدولة العربیة وسقوطها ترجمہ محمد عبدالہادی البوریہ بحیثہ التالیف والترجمہ و النشر القاہرہ ۱۹۱۸ء
- ۲۸۔ آرنلڈ نے قرآن کی ان آیتوں سے استشہاد کیا ہے: ۶۶:۶۹۔ ۷۰:۲۱، ۷۱:۲۵، ۷۲:۲۳، ۷۳:۶۱
- ۲۹۔ دیکھئے:

William Muir. The Caliphate. Its Rise. Decline and Fall) London.

1891(pp. 43-44

بحوالہ آرنلڈ: الدعوة الی الاسلام ترجمہ حسن ابراہیم حسن وغیرہ القاہرہ ۱۹۷۱ء ص ۳۹۔ ۵۰ (حاشیہ)

۳۰۔ آرنلڈ حوالہ سابق ص ۴۸

۳۱۔ ایضاً ص ۴۸

۳۲۔ ایضاً ص ۴۴

۳۳۔ ایضاً ص ۵۲

۳۴۔ ایضاً ص ۶۱۔ ۶۲ تفصیلات کے لیے دیکھئے گولڈزیہر کی کتاب:

Muhammedanische Studien. Vol. 1

۳۵۔ جو ادعلیٰ حوالہ سابق ص ۹۱۔ ۱۱

۳۶۔ مجلہ The Muslim World سنہ ۱۹۶۳ء بحوالہ محمد انجی: حوالہ سابق ص

۵۹۳۔ ۶۰۱

۳۷۔ ایضاً

۳۸۔ بروکلمان حوالہ سابق ص ۴۷

۳۹۔ ایضاً ص ۵۲

۴۰۔ ولہا وزن حوالہ سابق ص ۱۵۔ ۱۶

۴۱۔ دیکھئے:

Margoliouth. Mohammed and the Rise of Islam [London 1905] pp.

262.263

- ۳۲۔ ابن ہشام: تہذیب سیرة ابن ہشام از عبدالسلام ہارون القاہرہ ۱۹۶۳ء ص ۲۱۱۔ ۲۱۲ واقدی :
المغازی، تحقیق مارسدن جونز
آکسفورڈ یونیورسٹی پریس ۱۹۶۶ء ص ۳۳۱۔ ۳۳۲
- ۳۳۔ بروگلمان، حوالہ سابق، ص ۳۳
- ۳۴۔ تاریخ العالم للمؤرخین، ۱۱/۸
- ۳۵۔ تفصیلات کے لیے دیکھئے: عبدالعزیز الدوری ورفقاء: تفسیر التاریخ، مکتبۃ النہضہ بغداد ص ۱۳۔ ۱۶
- ۳۶۔ بندلی جوزی (۱۸۷۱۔ ۱۹۳۲ء) بیت المقدس کا ایک عیسائی تھا۔ اس نے قازان میں سامی زبانوں اور مشرقی
مطالعات میں اختصاص حاصل کیا۔ مجدراہبان میں تدریس سے وابستہ ہوا پھر قازان یونیورسٹی سے منسلک ہوا پھر
پاؤ یونیورسٹی میں پڑھایا۔ وہیں اس کا انتقال ہوا۔ دیکھئے: نجیب العقیلی : المستشرقون
دارالعارف القاہرہ ۱۹۶۳ء ص ۳۱/۹
- ۳۷۔ یہ کیسا معاہدہ تھا؟ کب سامنے آیا؟ اس کی شرطیں کیا تھیں؟ کس کتاب میں اس کا حوالہ ملتا ہے؟ یہ سارے
سوالات تشنلب رہتے ہیں۔
- ۳۸۔ علمی بحث و نظر کی صریح خلاف ورزی کا ایک نمونہ ہے۔
- ۳۹۔ تاریخ الحركات الفكرية في الاسلام ص ۳۹۔ ۵۰
- ۵۰۔ ایضاً ص ۵۱۔ ۵۲
- ۵۱۔ ایضاً ص ۳۳۔ ۳۵
- ۵۲۔ اس سلسلہ میں دیکھئے راقم کی کتاب: دراستہ فی السیرة، بیروت ۱۹۸۱ء
- ۵۳۔ مجرایت مکہ ص ۶۶
- ۵۴۔ دراستہ فی السیرة ص ۲۷۱۔ ۲۷۲ (پانچواں ایڈیشن)
- ۵۵۔ ۱۰/۱۔ ۱۰/۲
- ۵۶۔ ۱۲/۳۔ ۵۶
- ۵۷۔ تہذیب سیرة ابن ہشام ص ۳۱۔ ۳۳
- ۵۸۔ طبقات، ۷/۱۔ ۷/۲

- ۵۹۔ بلاذری رانساب الاشراف: تحقیق محمد حمید اللہ، مطبوعہ معہد المخطوطات لجامہ الدول العربیہ،
۱۹۵۹ء، ۸۲/۸۱/۱
- ۶۰۔ محمد ایٹ مکہ، ص ۷۳
- ۶۱۔ ایضاً، ص ۷۳ء
- ۶۲۔ ایضاً، ص ۷۳
- ۶۳۔ ایضاً، ص ۷۳
- ۶۴۔ بخاری: تجزیہ، ۶/۱-۷، مطبوعہ ۱۹۳۱ء
- ۶۵۔ محمد ایٹ مکہ، ص ۱۳۳
- ۶۶۔ ایضاً، ص ۱۳۵-۱۳۶
- ۶۷۔ ایضاً، ص ۲۳۲
- ۶۸۔ ایضاً، ص ۲۶۷
- ۶۹۔ ایضاً، ص ۱۷۱
- ۷۰۔ ایضاً، ص ۲۳۲
- ۷۱۔ ایضاً، ص ۲۳۲
- ۷۲۔ ایضاً، ص ۲۳۲-۲۳۳
- ۷۳۔ ایضاً، ص ۱۹۰-۱۹۱
- ۷۴۔ ایضاً، ص ۱۹۲
- ۷۵۔ تفصیلات کے لیے دیکھئے: بلاذری: انساب الاشراف، ۱۵۸/۱-۱۵۹، ۱۷۸-۱۷۹، ۱۹۷-۱۹۸
- دروازہ: سیرۃ الرسول، القاہرہ، ۱۹۶۵ء، ۲۸۳/۱-۲۸۴
- ابن ہشام: تہذیب سیرۃ ابن ہشام، ص ۲
- ۷۶۔ محمد ایٹ مکہ، ص ۱۸۲-۱۸۹
- ۷۷۔ ایضاً، ص ۱۶۲
- ۷۸۔ دیکھئے: عنکبوت: ۱-۲۳، بروج: ۱۰، قصص: ۲۷، زمر: ۱۰، نحل: ۳۱، ۱۱۰
- ۷۹۔ صالح عبدالعلی: محاضرات فی تاریخ العرب، بغداد، ۱۹۶۱ء، ۳۶۸
- ۸۰۔ محمد ایٹ مکہ، ص ۲۱۳-۲۱۴
- ۸۱۔ انساب الاشراف، ۱۱۵/۱-۱۱۶

- ۸۲۔ ابن ہشام، تہذیب، ص ۵۷-۶۰
- ۸۳۔ الطبری: تاریخ ۲۳۲/۲-۲۳۳، ابن ہشام، تہذیب، ص ۸۹-۹۱
- البلاذری: انساب الاشراف، ۳۳۵-۳۳۶، ابن سعد: طبقات، ۱۴۱/۱
- ابن الاثیر: الکامل، ۳-۸۷-۹۰
- ۸۴۔ تہذیب، ص ۶۷-۶۸، طبقات، ۱۳۵
- ۸۵۔ محمد ایٹ مکہ، ص ۲۳۵
- ۸۶۔ سورۃ الشقاق کی آیت نمبر ۱۲ کی طرف اشارہ ہے۔
- ۸۷۔ محمد ایٹ مکہ، ص ۲۲۱
- ۸۸۔ سورۃ احقاف کی آیتیں ۲۹-۳۲
- ۸۹۔ محمد ایٹ مکہ، ص ۲۱۷
- ۹۰۔ ایضاً، ص ۲۱۷
- ۹۱۔ ایضاً، ص ۱۸۱
- ۹۲۔ ایضاً، ص ۱۶۶-۱۷۲، ۱۷۷-۱۷۷
- ۹۳۔ سورۃ انعام، آیت ۷۱
- ۹۴۔ محمد ایٹ مکہ، ص ۱۷۴-۱۷۵
- ۹۵۔ ایضاً، ص ۸۵-۸۶
- ۹۶۔ ایضاً، ص ۷۵
- ۹۷۔ ایضاً، ص ۷۵
- ۹۸۔ ایضاً، ص ۹۳
- ۹۹۔ دیکھئے سورۃ نحل: ۱۰۳، یونس: ۳۷، انعام: ۹۲، بقرہ: ۱۸۹، ۱۸۹، ۱۹۷، ۱۰۱
- آل عمران: ۳، ۳۰، ۸۱، یوسف: ۱۱۱، احقاف: ۱۴۰، ۳۰، نساء: ۳۷، مائدہ: ۳۶، ۳۸
- فاطر: ۳۱
- ۱۰۰۔ محمد ایٹ مکہ، ص
- ۱۰۱۔ ایضاً، ص
- ۱۰۲۔ ایضاً، مقدمہ
- ۱۰۳۔ ایضاً، ص ۹ (مقدمہ)

عقائد:

نبوت محمدیؐ کے مطالعہ میں منٹگمری واٹ کا طریقہ کار^۱

منٹگمری واٹ نے اپنی تین کتابوں میں نبوت محمدیؐ سے متعلق جن اہم سوالات کے جواب دینے کی کوشش کی ہے وہ یہ ہیں:

۱۔ کیا محمد ﷺ اپنے اس قول میں سچے تھے کہ وہ خدا کے فرستادہ ہیں؟

۲۔ کیا واقعی قرآن خدا کا کلام ہے؟

۳۔ وحی محمدیؐ کی حقیقت کیا ہے؟

۴۔ قرآن اور محمد ﷺ کے شعور کے درمیان کس قسم کا رشتہ ہے؟

۵۔ جس ماحول میں محمد ﷺ نے زندگی گزاری اس کے اور آپ کے درمیان کیا علاقہ ہے؟

اس مقالہ کے پہلے حصے میں ان اصول ہائے تحقیق کا جائزہ لیا گیا ہے جن کی مصنف نے بزرگ خود پابندی کی ہے، دوسرے حصے میں اصل اخذ کردہ نتائج پر بحث کی گئی ہے، تیسرے حصے میں یہ بتایا گیا ہے کہ مصنف نے نظری طور پر جن اصول ہائے تحقیق پر کاربند ہونے کا دعویٰ کیا ہے اس سے عملاً ان کی خلاف ورزی ہوئی ہے۔

مزعومہ اصول تحقیق:

منٹگمری واٹ نے اپنی کتاب "Mohammed at Mecca" کے مقدمہ میں

۱۔ ڈاکٹر جعفر شیخ اور بیس، معہد الابحاث العلمیۃ الجامعیۃ العالیٰ للدعوة الاسلامیۃ، جامعۃ الامام محمد بن سعود الاسلامیۃ، الریاض، سعودی عرب۔

”موقف“ کے تحت یہ لکھا ہے ”یہ کتاب تین قسم کے قارئین کو مد نظر رکھتے ہوئے لکھی گئی ہے۔ پہلی قسم کے قارئین تو وہ ہیں جو مورخ کی حیثیت سے اس کو موضوع بحث بناتے ہیں۔ دوسری قسم میں وہ لوگ شامل ہیں جو مسلمان ہیں اور اسلام کے علمبردار ہیں۔ تیسری قسم ان لوگوں پر مشتمل ہے جو مسیحی ہیں۔ لیکن بہر حال بنیادی طور پر مؤرخین ہی کو اس کتاب میں پیش نظر رکھا گیا ہے میں نے ان مسائل میں غیر جانبداری برتنے کی کوشش کی ہے جو مسلمانوں اور نصاریٰ کے درمیان مختلف فیہ ہیں مثال کے طور پر قرآن کے بارے میں یہ کہنے سے گریز کیا ہے کہ یہ خدا کا کلام ہے یا نہیں ہے چنانچہ میں نے قرآن کا حوالہ دیتے وقت یہ نہیں کہا ہے کہ ”اللہ کا ارشاد ہے“ ”یا محمد ﷺ فرماتے ہیں“ میں نے ایسے موقع پر ”قرآن کہتا ہے“ کے الفاظ استعمال کیے ہیں؛ کیونکہ میں نہیں سمجھتا کہ مادہ پرستانہ نقطہ نظر کو اپنا کر ہی تاریخ کے ساتھ انصاف کیا جاسکتا ہے۔ میں ایک موحد ہونے کی حیثیت سے قلم اٹھاؤں گا۔“ (۱)

پھر شنگری واٹ اعتراف کرتا ہے کہ اس کا یہ علمی نقطہ نظر کافی نہیں ہے۔ چنانچہ نصاریٰ کو وہ محمد کے سلسلے میں دینی موقف اپنانے کی دعوت دیتا ہے وہ کہتا ہے کہ اس کی کتاب اگرچہ اس پہلو سے ناقص ہے ”تاہم میں سمجھتا ہوں کہ یہ کتاب نصاریٰ کے لیے وہ تاریخی مواد پیش کرے گی جس کو مذہبی نقطہ نظر کے تعین میں ملحوظ رکھنا ضروری ہے۔“ (۲)

پھر اس نے مسلم قارئین کو یقین دلایا ہے کہ تاریخی مطالعہ و تحقیق کے مغربی اصول کی پابندی کے ساتھ ساتھ اس نے اس بات کی بھی کوشش کی ہے کہ کوئی ایسی بات نہ کہی جائے جس سے اسلام کے بنیادی عقائد کی تردید لازم آئے۔ مسئلہ پر زور دیتے ہوئے وہ کہتا ہے کہ اس کے نزدیک مغربی مطالعات و تحقیقات اور اسلامی عقائد کے درمیان کوئی ایسی خلیج بھی نہیں جس کو عبور کرنا ممکن نہ ہو۔ مغربی محققین کی جن نتائج تک رسائی ہوئی اگر ان میں سے کچھ نتائج مسلمانوں کے لیے ناقابل قبول ہیں تو بسا اوقات اس کا سبب یہ ہوتا ہے کہ یہ محققین تحقیق و مطالعہ کے ان اصولوں کی پابندی نہیں کرتے۔ چنانچہ انھوں نے جو نتائج اخذ کیے ہیں ان میں خالص تاریخ نقطہ نظر سے نظر ثانی کرنا ضروری ہے؛ لیکن وہ نتائج بسا اوقات صحیح بھی

تھے۔ کیونکہ اصل حقیقت اور جوہر میں کسی تبدیلی کے بغیر اسلام کے مبادی کی ازسرنو تشکیل کرنے کی گنجائش موجود ہے۔

چنانچہ اس نے اپنی ایک کتاب میں اسی بات کو دہرایا ہے۔ قرآن کو کلام اللہ یا محمد کی تخلیق یا محمد کی شخصیت کے توسط سے فعل الہی کہنے سے گریز کیا گیا ہے کیونکہ اس قسم کے مسائل کسی بھی مؤرخ کے دائرہ بحث سے خارج ہوتے ہیں۔ اس نے مسلمانوں سے مفاہمت کی یہ شکل اپنانے کی کوشش کی ہے کہ کوئی ایسی بات نہ کہی جائے جس سے ان کے بنیادی عقائد میں سے کسی عقیدہ کا انکار و تردید لازم آئے۔ اس لیے ”قرآن کہتا ہے“ کے الفاظ استعمال کیے ہیں ”محمد کہتے ہیں“ کے الفاظ استعمال نہیں کیے ہیں۔ لیکن اس نے ہمیں یہ بھی بتادیا کہ کسی کلام کے بارے میں اگر اس نے یہ کہا ہو کہ یہ محمد کی طرف وحی کی گئی ہے تو اس کا ہرگز یہ مطلب نہیں ہے کہ وہ قرآن کو کلام اللہ سمجھتا ہے۔ (۳)

اب جہاں تک یہ سوال ہے کہ علمی یا سائنٹفک طریقہ کار کو نبھانے کے لیے کیا مادہ پرستانہ نقطہ نظر کو اپنانا بہر حال ضروری ہے تو اس نے ایک دوسری کتاب Islamic Revelation in the Modern World. (۴) میں زیادہ وضاحت کے ساتھ اس کا جواب دیا ہے۔ اس نے لکھا ہے کہ علمی یا سائنٹفک نقطہ نظر سے مقصود سائنس کے انکشافات اور کارناموں پر مبنی جدید ذہن ہے جس میں بہت سے امور میں سائنسی انداز و اسالیب کو تطبیق دینے کے امکان کا نظریہ بھی شامل ہے۔ لیکن اس کے ساتھ وہ ان لوگوں کی تائید نہیں کرتا جو خالص سائنٹفک نقطہ نظر کے انتہاء پسند تقاضوں کو تسلیم کرتے ہیں اور سمجھتے ہیں کہ سائنس انسان کو اس کے تمام پیچیدہ سوالات کے جواب فراہم کر سکتی ہے۔ واٹ کا خیال ہے کہ سائنس کے یقینی نتائج کو قبول کر لینا چاہیے۔ سائنس کے بہت سے نظریات میں سچائی کا احتمال ہے۔ زندگی کے بیشتر شعبوں میں سائنسی طریقہ کار کے تطبیق دینے کے عمل کو ہمیں صحیح سمجھنا چاہیے۔ بعض شعبوں کو مستثنیٰ بھی کرنا چاہیے، جن میں سے سب سے زیادہ اہم اقدار کا شعبہ ہے کیونکہ اگر سائنٹفک طریقہ کار ہی کو واحد طریقہ کار سمجھ لیا جائے تو اس سے کائنات کے

سلسلہ میں لادینی نقطہ نظر سامنے آئے گا جس میں دینی و اخلاقی اقدار کی گنجائش نہ ہوگی۔ (۵)
 منگمری واٹ نے بار بار یہ کہا ہے کہ مغربی سائنٹفک انداز بحث کے رجحانات لازماً
 اسلام کے خلاف نہیں ہوتے۔ چنانچہ اس بات کا عین امکان ہے کہ ایک شخص اس طریقہ کار
 کے تقاضوں کا پابند بھی ہو اور ساتھ ہی اسلام کا خالص پیرو بھی اگرچہ اس کے قبول اسلام میں
 ”روایتی سادگی“ نہ ہو۔ (۶)

واٹ نے اس بات کی مزید وضاحت کر دی ہے کہ تاریخی اور مورخانہ نقطہ نظر سے
 انصاف کرنا مادی نقطہ نظر ہی پر منحصر نہیں ہے، چنانچہ اس نے رسول ﷺ کی سیرت کے سلسلہ
 میں قلم اٹھایا ہے اس کی وجہ جواز (reason d'etre) پیش کرتے ہوئے لکھتا ہے کہ تقریباً
 نصف صدی سے مؤرخین کے رجحانات میں فرق آ گیا ہے۔ مؤرخین اب تاریخ کے پیچھے
 کارفرما مخفی مادی عوامل کا زیادہ ادراک کرنے لگے ہیں۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ بیسویں صدی
 میں آنے والا مورخ اس تحریک کی بہت سی اقتصادی، اجتماعی اور سیاسی جڑوں اور بنیادوں کے
 سلسلہ میں سوالات پوچھنا چاہتا ہے جس کو محمد ﷺ نے شروع کیا تھا۔ اس تحریک کے دینی اور
 نظریاتی (ideological) پہلوؤں کی قدر و قیمت سے وہ صرف نظر نہیں کرے گا یا اسے کم نہیں
 کرے گا۔ واٹ کا کہنا ہے کہ اگرچہ یہ عوامل حتمی طور پر تاریخ کی حرکت کے ذمہ دار
 نہیں ہوتے البتہ ان کی اہمیت اپنی جگہ باقی ہے۔ (۷)

مندرجہ بالا عبارتوں سے واضح ہو جاتا ہے کہ پروفیسر منگمری واٹ ایک انصاف پسند
 مورخ اور مومن باللہ کی حیثیت سے قلم اٹھانا چاہتا ہے جو اسلام اور مسیحیت کے درمیان
 ختلافی دینی مسائل میں غیر جانبداری کو ہر حال میں اپناتا ہے اور تاریخی حقائق کو اصل شکل
 میں پیش کرتا ہے۔ اس کا خیال یہ ہے کہ بحث و تحقیق میں اگر سائنٹفک انداز اپنایا جائے تو کوئی
 ضروری نہیں کہ اسلامی اعتقادات کے خلاف ہی نتائج برآمد ہوں۔ نیز وہ کوئی ایسی بات بھی
 نہیں کہے گا جس کی رو سے مسلمانوں کے بنیادی عقائد میں سے کسی کا انکار لازم آئے اور یہ
 کہ وہ اگرچہ مادی عوامل کی اہمیت کو تسلیم کرتا ہے، لیکن انھیں تاریخ کی حرکت کے لیے حتمی طور

پر ذمہ دار نہیں سمجھتا، نیز زندگی کے سلسلہ میں اس کا نقطہ نظر مادہ پرستانہ نہیں ہے۔ منگمری واٹ نے خود جن اصولوں پر کاربند ہونے کا دعویٰ کیا ہے کسی غیر مسلم سے ان سے زیادہ کی توقع نہیں کی جاسکتی۔ اس نے جس طریقہ کار اور موقف کو صحیح قرار دیا ہے صرف اسی کو بیان ہی نہیں کرتا بلکہ دوسرے مستشرقین کے طریقہ کار پر تنقید بھی کرتا ہے، چنانچہ وہ لکھتا ہے: ”محمدؐ کے بارے میں اپنی کتاب "Heroes and Heroworship" میں کارلائل کے لیکچر کے بعد مغرب کو یہ معلوم ہو گیا کہ محمد ﷺ کو سچا سمجھنے کے لیے مضبوط دلائل موجود ہیں۔ چنانچہ ایسے معتقدات کی راہ میں اذیتوں کو برداشت کرنا، وہ بلند اخلاقی معیار جس کے حامل ان پر ایمان لانے والے اور انھیں پیشوا تسلیم کرنے والے تھے اور ان کے عظیم کارنامے ان کی عظمت اور استقامت کے آئینہ دار ہیں، اور یہ فرض کر لینے سے کہ محمدؐ نبوت کے جھوٹے دعویدار تھے، بہت مسائل حل ہونے کے بجائے پیچیدہ ہو جاتے ہیں اور نئے مسائل پیدا ہو جاتے ہیں۔ نیز یہ کہ محمد ﷺ کی شخصیت کا اندازہ جو لگایا جاتا ہے اس سے فروتر سطح پر بھی مغرب کی عظیم ترین تاریخی شخصیتیں نظر نہیں آتیں۔ مغربی مصنفین عام طور پر محمد ﷺ کے بارے میں ہر طرح کی غلط بیانیوں کو صحیح تسلیم کرنے کا رجحان رکھتے ہیں۔ جہاں کہیں بھی ان کے غلط کارناموں کی تشریح بظاہر قابل قبول نظر آتی ہے تو بس انھوں نے اسے حقیقتاً تسلیم کر لیا۔ اس لیے اگر محمدؐ کو تھوڑا بہت سمجھنا چاہیں تو ضروری ہوگا کہ صرف امانت داری اور مقصد کی صحت سے انھیں سمجھیں۔ اگر ہم ان غلطیوں کو دور کرنا چاہیں جو ماضی سے ہمیں ورثہ میں ملی ہیں تو ہر مسئلہ میں ہمارے لیے مناسب ہوگا کہ ان کے سچا اور مخلص ہونے کا اعتقاد رکھیں تا آنکہ قطعی دلائل کی رو سے اس کے خلاف ثابت ہو جائے۔ یہ بات ذہن نشین کرنا چاہیے کہ قطعی دلائل کا حصول دلائل سے کہیں زیادہ مشکل ہے جو بادی النظر میں معقول نظر آتے ہیں اور وہ خصوصاً ان حالات میں مشکل ہی سے ہاتھ آتے ہیں۔ (۸)

کارکردگی اور نتائج:

اب سوال یہ ہے کہ رسول اللہ ﷺ کی نبوت کے سلسلے میں منگمری واٹ کس حد تک

اس طریقہ کار کا پابند رہا؟ واٹ نے جن باتوں کا اعتراف کیا ہے ان کے پیش نظر ہم کہہ سکتے ہیں کہ اس کی منطق مندرجہ ذیل طریقہ سے کار فرما ہے:

☆ میں اللہ پر ایمان رکھتا ہوں، مادہ پرست یا مشرک نہیں ہوں۔

☆ میں سمجھتا ہوں کہ محمدؐ اپنے قول میں صادق اور امین تھے۔

☆ آخر تک ان کے عقلی قومی صحیح و سالم رہے یعنی انہیں مرگی یا کوئی دوسرا عارضہ نہیں تھا جو انسان کے قوائے عقلی پر اثر انداز ہوتے ہیں۔

☆ یہ صادق، امین اور وافر العقل محمدؐ اپنے آپ کو خدا کا رسول سمجھتے تھے۔

☆ وہ یہ کہتے ہیں کہ قرآن ایک وحی ہے جو اللہ نے ان کی طرف بھیجی ہے، اس طرح یہ ان کی اختراع یا نتیجہ فکر نہیں ہے۔

☆ کسی انسان کے سچے ہونے کا مطلب یہ نہیں ہوتا کہ وہ جو کچھ کہہ رہا ہو وہ مطابق حقیقت ہو، اس بات کا عین امکان ہوتا ہے کہ وہ سچا تو ہو مگر اسے غلط فہمی ہو رہی ہے۔

☆ چنانچہ محمدؐ اپنے اس گمان میں غلط فہمی کا شکار تھے کہ قرآن وحی ہے جو ان کے پاس خارج سے ایک فرشتہ کے توسط سے آتی ہے۔

فقہہ نمبر ۶ میں واٹ جو بات کہہ رہا ہے وہ صحیح ہے کہ راست گوئی اور سچائی کے لحاظ سے مشہور کوئی شخص اگر کوئی بات کہے تو اس کی تصدیق کی جانی چاہیے۔ ہاں اگر غلط فہمی کے دلائل مل جائیں تو اس کی تصدیق نہیں کی جاسکتی۔ قطعی دلائل کی مندرجہ ذیل شکلیں ہو سکتی ہے:

۱۔ جو بات وہ کہہ رہا ہو وہ صراحتہً عقل کے خلاف ہو مثلاً کوئی متضاد بات کہے۔

۲۔ اس کی بات کسی محسوس یا قابل مشاہدہ امر یا اس سے مستنبط نتیجہ کے برعکس ہو۔

۳۔ اس کی امانت داری کے برعکس کوئی بات سامنے آجائے جو دلائل کی رو سے صحیح ہو، اس

صورت میں اس کی تصدیق نہیں کی جاسکتی۔ لیکن واٹ نے ان امور میں سے کسی کی

بھی نشاندہی نہیں کی ہے۔ اتفاق سے واٹ اگر طرد ہوتا تو ہم کہہ سکتے تھے کہ محمدؐ

کو غلط فہمی کا شکار بتانے کی وجہ یہ ہے کہ وہ محمدؐ کی تصدیق کیوں نہیں کرتا؟ کیا وہ سمجھتا ہے کہ خدا موجود تو ہے مگر وہ رسول نہیں بھیجتا۔ کتابیں نازل نہیں کرتا اور کسی مخلوق کی طرف وحی نہیں کرتا؟ یا اس کے نزدیک محمد ﷺ وحی کا دعویٰ کر رہے ہیں وہ آپ سے پہلے کے نبیوں کی طرف کی جانے والی وحی کے علاوہ کوئی چیز ہے؟ کیا اس کا خیال ہے کہ آپ ﷺ جو پیغام لے کر تشریف لائے وہ خدا کی طرف سے ہو ہی نہیں سکتا؟ منگمری واٹ کسی چیز کی بھی صراحت نہیں کرتا، بلکہ وہ تو غلطی کے امکانات سے چھلانگ لگا کر غلطی فرض کر لیتا ہے پھر اسے حقیقت ٹھہرا دیتا ہے۔ مصنف نے دراصل اپنے آپ کو بھنور میں پھنسا دیا ہے، کیوں کہ اس نے ایک ایسے طریقہ کار کا پابند ہونے کا دعویٰ کیا ہے جس کے لازمی نتائج سے وہ فرار اختیار کرنا چاہتا ہے جس کی وجہ سے اس کا رویہ پراگندہ ہو جاتا ہے۔ مصنف مندرجہ ذیل تین طریقوں میں سے کسی کو بھی اپنا سکتا تھا:

- ۱۔ مذکورہ طریقہء کار کی پابندی کا دعویٰ ہی نہ کرتا۔
- ۲۔ پابندی اگر کرتا بھی تو رسول اللہ ﷺ کی نبوت کو موضوع بحث بناتا۔
- ۳۔ اس کی پابندی بھی کرتا اور اُس سے برآمد نتیجہ کو بھی تسلیم کر لیتا، چنانچہ یہ اعلان کر دیتا کہ محمدؐ واقعی اللہ کے رسول ہیں، منگمری واٹ نے ان میں سے کسی طریقے کے متعلق کچھ بھی نہیں کیا ہے۔ اس نے دعویٰ تو کر دیا کہ اس منہج کا پابند رہوں گا مگر عملاً اس کے خلاف رویہ اپنایا۔ یہاں واٹ کے کچھ نظریوں، مفروضوں اور اخذ کردہ نتائج کو درج کیا جاتا ہے جس سے اس کے اس دوہرے رویہ کو روشنی میں لایا جاسکے۔

رسول اللہ ﷺ نے وحی کی ابتدا میں کیا دیکھا؟

مصنف نے اس روایت کا انگریزی ترجمہ کتاب میں درج کیا ہے جس کو طبری نے اپنی سند سے زہری تک عمروہ بن زبیر عن عائشہؓ نقل کیا ہے اور جو وحی کی ابتدائی کیفیت سے متعلق ہے۔ اس روایت کو مصنف نے مختلف فقروں میں تقسیم کر کے نقل کیا ہے، پھر فترت وحی

کے سلسلے میں سند کے ساتھ ایک روایت نقل کی ہے، بحث میں آسانی کے پیش نظر ہم اسی طرح روایت کو یہاں نقل کرتے ہیں:

(۱) میں نے نعمان بن راشد کو امام زہری سے عروہ عن عائشہ نقل کرتے ہوئے سنا کہ حضرت عائشہ نے کہا کہ رسول اللہ ﷺ کی طرف وحی کی ابتداء سچے خواب سے ہوئی جو سپیدہ سحر کی طرح آپ ﷺ کو نظر آتا تھا۔

(ب) پھر آپ کو خلوت محبوب ہوگئی چنانچہ آپ عارحراء میں کئی کئی راتیں گھر آئے بغیر عبادت کرتے تھے پھر گھر تشریف لاتے اور اسی طرح کئی راتوں کے لیے توشہ لے جاتے تھے۔ یہاں تک کہ اچانک آپ کے پاس حق آگیا اور آپ سے کہا کہ اے محمد تم اللہ کے رسول ہو۔

(ج) رسول اللہ ﷺ نے فرمایا کہ اس وقت میں کھڑا تھا، مگر میرے اوپر کچی طاری ہوئی اور میں گھٹنوں کے بل چلتا ہوا خدیجہ کے کمرہ میں داخل ہوا اور کہا کہ مجھے کھیل اڑھاؤ مجھے کھیل اڑھاؤ، یہاں تک کہ میرے اندر سے خوف دور ہو گیا پھر وہ (فرشتہ) آیا اور کہا: اے محمد تم اللہ کے رسول ہو۔

(د) آپ نے فرمایا کہ میرے دل میں خیال آیا کہ پہاڑی کی بلندی سے اپنے آپ کو گرا دوں، جب یہ خیال آیا تو وہ پھر نمودار ہوا اور کہا: اے محمد میں جبریل ہوں اور تم اللہ کے رسول ہو۔

(ه) پھر اس نے کہا ”اقراء“ پڑھو۔ میں نے کہا کہ مجھے پڑھنا نہیں آتا (یہ سن کر) اس نے مجھے پکڑا اور تین بار دبا دیا۔ میری تکلیف کی انتہا نہ رہی، پھر مجھ سے کہا: اقرأ باسم ربك الذي خلق (پڑھو اپنے رب کے نام کے ساتھ جس نے پیدا کیا) چنانچہ میں نے پڑھا۔

(و) پھر خدیجہ کے پاس آیا اور کہا کہ مجھے اپنے بارے میں اندیشہ ہو گیا ہے۔ میں نے اسے اپنا ماجرا سنایا، اس نے کہا: آپ کو خوشخبری ہو۔ خدا کی قسم اللہ آپ کو کبھی شرمندہ

نہیں کرے گا۔ بخدا آپؐ صلہ رحمی کرتے ہیں، حق کی تصدیق کرتے ہیں، امانت ادا کرتے ہیں اور دوسروں کے بوجھ اٹھاتے ہیں، مہمانوں کی ضیافت کرتے ہیں، مصیبتوں کے وقت مدد کرتے ہیں۔

(ز) پھر وہ مجھے لے کر ورقہ بن نوفل بن اسد کے پاس گئی اور کہا کہ اپنے بھتیجے سے سینے۔ انھوں نے مجھ سے دریافت کیا تو میں نے ماجرا سنایا۔ انھوں نے سن کر کہا: یہ وہ ناموس ہے جو موسیٰ بن عمران کے پاس نازل ہوا تھا۔ کاش میں اس وقت توانا اور طاقتور ہوتا۔ کاش میں اس وقت تک زندہ رہتا جب تمہاری قوم تمہیں نکال دے گی۔ میں نے پوچھا کہ کیا وہ لوگ مجھے نکال دیں گے؟ انھوں نے جواب دیا ہاں، جو شخص بھی وہ چیز لے کر آیا جو تم لے کر آئے ہو تو اس سے ضرور عدوات کی گئی۔ اگر مجھے تمہاری ہجرت تک دن مل جائیں تو میں ضرور تمہاری مدد کروں گا۔ (۹)

(ح) پھر سب سے پہلے قرآن میں یہ نازل ہوا ”ن والقلم وما یسطرون۔۔۔ سے لے کر فستبصر و یبصرون“ تک اور ”یا ایہا المدثر قم فانذر“ اور ”والضحیٰ واللیل اذا سجی“۔

(ط) زہری سے روایت ہے کہ ایک زمانہ تک رسول اللہؐ سے وحی کا سلسلہ بند ہو گیا۔ اس سے آپؐ کو بہت غم لاحق ہوا اور آپؐ پہاڑ کی چوٹیوں تک جانے لگے تاکہ وہاں سے اپنے آپؐ کو گرا دیں۔ جب بھی آپؐ کسی چوٹی پر چڑھتے آپؐ کو جبریل نظر آتے جو یہ کہتے کہ آپؐ اللہ کے نبی ہیں۔ اس طرح سے آپؐ کو اطمینان ہوتا اور جان میں جان آتی۔

(س) نبی کریم ﷺ اس سلسلے میں یہاں تک فرماتے تھے: ایک روز میں چل رہا تھا، میں نے فرشتہ کو دیکھا جو غار حرا میں میرے پاس آتا تھا، میں نے اس کو زمین و آسمان کے درمیان ایک کرسی پر دیکھا، میں اس سے انتہائی خوف زدہ ہوا، میں خدیجہؓ کے پاس گیا اور کہا کہ مجھے کبھی اڑھا دو۔

(ک) چنانچہ انھوں نے آپؐ کو کبیل اڑھایا پھر اللہ نے یہ آیت اتاری ”یا ایہا المدثر قم فانذر وربک فكبر وثیابک فطهر“۔

(ل) زہری کا بیان ہے کہ آپؐ پر جو سب سے پہلی چیز نازل ہوئی وہ یہ آیتیں تھیں ”اقرا باسم ربک الذی خلق“ سے لے کر ”ما لم یعلم“ تک۔ اسی انداز سے نقل کرنے کے بعد مصنف نے اس طرح تبصرہ کرنا شروع کیا ”فقہرہ نمبر ا کے بنیادی مسئلہ میں شک کرنے کے لیے اسباب موجود نہیں ہیں، یعنی یہ بات کہ محمد ﷺ کا پیغمبرانہ تجربہ سچے خواب سے شروع ہوا“۔ مصنف نے روایئے صادقہ یا سچے خواب کا ترجمہ vision سے کیا ہے ”یہ چیز سونے کی حالت میں خواب سے بہت مختلف ہے“۔ مصنف کی یقیناً یہ غلطی ہے کیوں کہ یہاں سچے خواب سے مراد سونے کی حالت میں خواب ہی ہے۔ اس سلسلے میں قطعی دلائل میں سے ایک دلیل یہ ہے کہ طبری کی یہ حدیث بخاری میں بھی موجود ہے۔ امام بخاری نے تکلی بن بکر عن لیث عن عقیل عن ابن شہاب عن عروہ عن عائشہ نقل کیا ہے کہ حضرت عائشہؓ نے بیان کیا کہ رسول اللہ ﷺ کی طرف وحی کی ابتدا جس چیز سے ہوئی وہ نیند کی حالت میں سچے خواب تھے۔ آپؐ جو بھی خواب دیکھتے تھے وہ سپیدہ سحر کی طرح نظر آتا تھا“۔ (۱۰)

پھر وہ لکھتا ہے: ان visions کا ذکر فقہرہ ب اور ی میں بھی آیا ہے کہ ”یہاں تک کہ اچانک حق آپؐ کے پاس آ گیا اور آپؐ سے کہا کہ اے محمدؐ.....“ لیکن فقہرہ ی میں آتا ہے کہ ”میں نے اس فرشتہ کو دیکھا جو عارحرا میں میرے پاس آیا تھا۔“

یہاں حقیقی آنکھوں سے دیکھنے کی بحث ہے۔ مصنف پھر کہتا ہے کہ فقہرہ ”ا“ میں مذکورہ عبارت سے اس بات کی تائید ہوتی ہے جو ہم سورہ نجم سے مستنبط کرتے ہیں اور جسے ہم محمدؐ کے الفاظ سے بھی مستنبط کر سکتے ہیں۔ پھر اس نے سورہ نجم کی وہ آیتیں نقل کی ہیں جو ”والنجم اذا ہوی ما ضل صاحبکم وما غوی“ سے شروع ہو کر ”قد رای

من آیات ربہ الکبریٰ“ پر ختم ہوتی ہیں۔ پھر مصنف لکھتا ہے ”عام طور پر مسلمان مفسرین کے نزدیک مذکورہ روایت سے نبی کا جبریل کو دیکھنا مراد ہے، لیکن بہت سے اسباب کی بنا پر یہ کہنا پڑتا ہے کہ محمدؐ نے ابتدا میں جو دیکھا اس کو انھوں نے خدا ہی سمجھا تھا“ (۱۱)

وہ اسباب یہ ہیں:

- ۱۔ قرآن میں جبریل کا ذکر مدنی عہد ہی میں آیا ہے۔
- ۲۔ سیاق عبارت اس پر دال ہے، کیوں کہ اس کے بغیر عبارت پھسسی اور بے ربط ہو جاتی ہے۔
- ۳۔ فقرہ ”ب“ میں ”الحق“ سے اس کی تائید ہوتی ہے، کیونکہ حق سے خدا کی طرف اشارہ کیا جاتا ہے۔
- ۴۔ فقرہ ”ج“ میں عبارت ”اور پھر وہ میرے پاس آیا اور کہا“ کے معنی اسی کے مطابق لیے جاسکتے ہیں۔
- ۵۔ طبری میں ایک روایت حضرت جابر سے سورہ مدثر کے بارے میں ملتی ہے۔ اس میں محمدؐ کا صرف یہ جملہ منقول ہے ”میں نے ایک آواز سنی جو مجھے پکار رہی تھی، میں نے اپنے چاروں طرف دیکھا تو کسی کو نہ پایا میں نے سر اوپر اٹھایا تو کیا دیکھتا ہوں کہ وہ عرش پر بیٹھا ہوا ہے“۔ (۱۲)

آئیے اب ہم مصنف کے دعویٰ کا جائز لیں:

پہلی بات تو یہ کہ مصنف نے تین باتوں کو باہم خلط ملط کر دیا ہے (۱) وحی کی ابتدا سے قبل نیند کی حالت میں خواب (۲) جبریل کو دیکھنا جب وہ ”اقرا“ کی آیت لے کر آئے تھے (۳) جبریل کو اصل شکل میں دیکھنا۔ چنانچہ اس سے سمجھ لیا کہ اس سے نیند کی حالت میں خواب مراد نہیں ہے: بلکہ سورہ نجم میں جس چیز کا تذکرہ ہے یہ اس کی طرف اشارہ ہے، پھر اس سے سمجھ لیا کہ محمدؐ نے جو کچھ دیکھا اس سے مراد اللہ تعالیٰ ہے۔ اب چونکہ خود اپنے تئیں فیصلہ کو صحیح ثابت کرنے کے لیے دلیل دینے کی ضرورت تھی تو اس نے دلیل تلاش کر دی کہ مکی

سورتوں میں جبریل کا ذکر نہیں ہے۔ درحقیقت اس کی مراد یہ ہے کہ کئی سورتوں میں صراحت کے ساتھ ”جبریل“ کا لفظ نہیں آیا ہے ورنہ جہاں تک اوصاف اور ضمائر کا تعلق ہے تو بہت سی جگہوں پر مسلمانوں کے نزدیک ان سے مراد جبریل ہیں۔ لیکن منگمری واٹ اس سلسلہ میں مسلمانوں کا نہیں بلکہ کارل آزر کا ہم خیال بننا چاہتا ہے جو سمجھتا ہے کہ سورہ التکویر میں ”رسول کریم“ سے مراد شروع میں ”الروح“ ہوتا تھا وجہ یہ ہے کہ جبریل کا ذکر کئی سورتوں میں نہیں آیا ہے بلکہ جمع کے صیغہ کے ساتھ ”ملائکہ“ کا لفظ استعمال ہوا ہے جیسا کہ قرآن کی اس آیت ”تنزل الملائکة والروح فیہا“ (۱۳) اور ”نزل بہ الروح الامین“ (۱۴) میں وارد ہے۔ قاری کو اب فیصلہ کرنا چاہیے کہ یہ واٹ کی غلطی تھی ہی ہے یا غلط ارادی یا دونوں!

یہ حقیقت ہے کہ ”الروح“ بھی رسول ہوتا ہے، الروح فرشتہ ہے جس سے مراد جبریل ہیں چنانچہ اللہ کے ارشاد ”تنزل الملائکة والروح فیہا“ سے یہ سمجھ لینا صحیح نہیں ہے کہ ”الروح“ ملائکہ کے علاوہ کوئی اور شے ہے بلکہ یہ تو خاص کو عام کے بعد ذکر کرنے کی مثال ہے۔ عربی زبان کا یہ ایک مشہور و معروف اسلوب کلام ہے اور خود کتاب اللہ میں اس کی بکثرت مثالیں ملتی ہیں۔

اصل بات یہ ہے کہ واٹ اور آزر اپنے قارئین سے چاہتے ہیں کہ لفظ ”الروح“ کا وہی مطلب سمجھیں جو عیسائی اس لفظ سے سمجھتے ہیں۔ یہ دونوں کہنا چاہتے ہیں کہ ”الروح“ سے مراد اللہ ہے، لیکن ظاہر ہے کہ عربی زبان اور قرآنی سیاق و سباق کی رو سے یہ معنی لینا درست نہیں ہے۔ ”الروح“ کے لغوی معنی ہے: ما بہ تکون الحیاة (جس سے زندگی ہوتی ہے) اسی لیے اس چیز کے نام کے طور پر اس کا استعمال ہو رہا ہے جس سے جسمانی زندگی حاصل ہوتی ہے، یعنی انسان کی روح۔ قرآن جس سے معنوی زندگی ملتی ہے اس کے لیے بھی اسم کے طور پر یہ لفظ استعمال ہوا ہے۔ حضرت عیسیٰ علیہ السلام کو ”الروح“ سے موسوم کیے جانے کی وجہ یہ تھی کہ وہ اذن الہی سے مردوں کو زندہ کر دیتے تھے۔ جبریل کو ”الروح“ کہنے کی وجہ یہ ہے کہ وہ قرآن لاتے تھے لیکن قرآنی آیات میں لفظ ”الروح“ اللہ کے اسماء یا صفات میں

سے کسی اسم یا صفت کے طور پر وارد نہیں ہوا ہے، بلکہ ان ہی معنی میں استعمال ہوا ہے جن کا ذکر ابھی اوپر کیا گیا ہے، اس بات کی دلیل کہ ”الروح“ سے مراد جبریل ہیں اس آیت سے بھی فراہم ہوتی ہے جس میں اللہ تعالیٰ فرماتا ہے ”نزل به الروح الامين“ اور ”انه لقول رسول كريم“۔ روح امین سے مراد رسول کریم ہیں اور اللہ تعالیٰ خود رسول نہیں ہیں بلکہ وہ تو مرسل یا رسولوں کا بھیجنے والا ہے۔ جس کی طرف رسول کو بھیجا گیا وہ محمد رسول اللہ ہیں۔ پھر یہاں اگر رسول سے مراد فرشتہ نہ لیں تو آخر اس کا مطلب کیا ہوگا؟ اب جہاں تک اللہ کے ارشاد کا تعلق ہے ”تنزل الملائكة والروح فيها“ جیسا کہ اوپر بیان کیا جا چکا ہے کہ یہ ”ذکر الخاص بعد العام“ کا معاملہ ہے جس کی دوسری نظیر اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ”تعرج الملائكة والروح اليه“ اس آیت میں وارد ”اليه“ میں ضمیر اللہ کی طرف راجع ہے کیا کوئی عقلمند شخص کہہ سکتا ہے کہ اللہ بذات خود فرشتوں کے ساتھ اپنی طرف چڑھے گا؟

چلیے ہم تسلیم کر لیتے ہیں کہ جبریل امین کا ذکر کئی سورتوں میں نہیں ہے، لیکن اس سے کہاں یہ ثابت ہوتا ہے کہ ابتدائی وحی میں حضرت محمد ﷺ نے جو کچھ دیکھا وہ جبریل نہیں تھے جبکہ رسول اللہ ﷺ نے خود بیان فرمایا ہے کہ انھوں نے جو کچھ دیکھا وہ جبریل ہی تھے۔ مزید یہ کہ یہ استدلال تو صرف اسی شخص کے لیے صحیح ہو سکتا ہے جو صرف قرآن کے مندرجات سے ہی استدلال کرتا ہو۔ منگمری واٹ کا انداز ایسا بھی نہیں ہے۔ یا ایسا انسان اس سے استدلال کر سکتا ہے جس کو سند کے پہلو سے روایت کی صحت میں شک معلوم ہو رہا ہو۔ مگر واٹ کا خود کہنا ہے کہ سندی بحث کرنے سے کچھ حاصل نہیں ہے (۱۵) یا پھر ایسا شخص استدلال کر سکتا ہے جو یہ سمجھتا ہو کہ مذکورہ روایت اس سلسلہ میں خود قرآن کے مندرجات کے برعکس ہے۔ واٹ نے اس سلسلہ میں کوئی دلیل نہیں دی ہے۔ واٹ اگر اس منطق کے سہارے آگے بڑھنا چاہے تو اس کو یہ بھی کہنا چاہیے کہ مکہ میں جس شخص کی طرف وحی کی گئی تھی وہ محمد ﷺ نہیں تھے۔ کیوں کہ ”محمد“ کا نام کئی سورتوں میں نہیں آیا ہے۔

۲۔ اب دوسری دلیل پر غور کیجئے، واٹ کا خیال ہے کہ سورہ نجم کی آیات کا سیاق اس

بات پر دال ہے کہ اللہ تعالیٰ ہی کو دیکھا گیا۔ واٹ کہتا ہے آیت ”فاوحیٰ الی عبدہ ما اوحیٰ“ میں وارد لفظ ”عبد“ سے یقیناً مراد عبد اللہ یا اللہ کا بندہ ہوتا ہے۔ تمام مسلمانوں کو اس بات پر اتفاق ہے لیکن واٹ اس کے بعد کہتا ہے کہ جملہ کی یہ ترکیب انتہائی رکیک ہو جائے گی اگر جملہ میں وارد افعال کا فاعل خود اللہ کو بنا دیں۔ (۱۶)

اس سلسلہ میں جو اسلامی نقطہ نظر ہے (جس کا واٹ ناقد ہے) واٹ نے اس سے یہ سمجھا کہ پہلے اور دوسرے دونوں ”اوحیٰ“ کا فاعل جبریل ہیں۔ اور ”عبدہ“ سے مراد محمد ﷺ ہیں لیکن ظاہر ہے کہ یہ مفہوم مراد لینے سے آیت کا ترجمہ ہوگا: جبریل نے اپنے بندہ محمد کی طرف اس چیز کی وحی کی جو جبریل نے وحی کی، ہر شخص سمجھ سکتا ہے کہ یہ کس قدر رکیک اور بے ہنگم بات ہے۔ تفسیر کی کتابوں میں ہمیں اس آیت کا مطلب صرف یہ ملتا ہے کہ اللہ نے اپنے بندہ جبریل کی طرف اس چیز کی وحی کی جو جبریل نے محمد ﷺ کی طرف کی (یعنی جبریل نے خدا کی اس وحی کو محمد تک پہنچا دیا)۔

۳۔ تیسری دلیل کا جائزہ لیجئے واٹ کہتا ہے کہ ”حتیٰ فجاء الحق فقال“ یہاں تک کہ اچانک حق ان کے پاس آیا اور کہا (سورہ نجم کی آیتوں کے متن کے مشابہ ہے) کیوں کہ ”الحق“ سے مراد اللہ کی ذات ہوتی ہے، غار حرا میں اچانک جو رسول اللہ کے پاس آیا وہ ایک فرشتہ تھا، جس طرح کہ ”دنا فتدلی فکان قاب قوسین او ادنیٰ“ سے مراد بھی فرشتہ یعنی جبریل ہے، البتہ سورہ نجم میں جن دو حالتوں کا تذکرہ ہے ان میں فرشتہ اپنی اصل شکل میں آیا تھا اور پورے افق پر چھا گیا تھا۔ واٹ کا یہ کہنا کہ ”الحق“ سے مراد اللہ ہوتا ہے صحیح ہے، لیکن اس معنی میں صحیح ہے کہ ”حق“ اللہ تعالیٰ کے اسماء میں سے ایک اسم ہے البتہ اس لفظ سے کبھی غیر اللہ کو بھی بیان کر دیا جاتا ہے، قرآن میں آتا ہے: لا تلبسوا الحق بالباطل، نیز: قالوا الآن جنّت بالحق۔“ (۱۷)

اس حدیث میں ”حق“ سے مراد وہ ”حق“ ہے جس کو لے کر حضرت جبریل آئے تھے، یعنی قرآن کریم یا اس سے مراد اس بات کی بشارت ہے کہ محمد اللہ کے رسول ہیں۔ اس تشریح

کی تائید بخاری کی روایت سے ہوتی ہے جس میں آتا ہے ”یہاں تک کہ ان کے پاس حق آگیا اس حال میں جب کہ وہ غار حراء میں تھے چنانچہ ان کے پاس فرشتہ آیا“ (حتیٰ جاء الحق وهو فی غار حراء فجاءہ الحق) (۱۸)

۳۔ واٹ کا چوتھا شبہ یہ ہے کہ فقرہ ”ج“ کو اس معنی میں لیا جاسکتا ہے کیوں کہ اس کے الفاظ میں ”ثم اتانی“ (پھر وہ میرے پاس آیا) آتا ہے جس میں ”اتانی“ فعل کا فاعل اللہ تعالیٰ ہے۔ واٹ کو ایسی بھونڈی تاویل کرنے کی ضرورت اس لیے پڑی کہ اس نے حضرت عائشہؓ کی حدیث کو مختلف فقروں میں تقسیم کر دیا ہے جبکہ سب کا سیاق ایک ہی تھا پھر ہر ایک فقرہ کو مستقل روایت کا درجہ دے دیا۔ (۱۹)

حالانکہ اصل بات یہ ہے کہ سیاق ایک ہی ہے ”اتانی“ کا فاعل وہی ہے جو سابق فقرہ میں ”اتاہ“ کا فاعل ہے اگر ہم حدیث کا صحیح مفہوم لیں تو ظاہر ہے ہمیں تسلیم کرنا پڑے گا کہ اسی سے مراد فرشتہ ہے ہاں واٹ اس سے مراد اللہ ہی کو لیتا ہے مگر ہمارے جائزہ سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ اس فقرہ میں کوئی نیا شبہ موجود ہی نہیں جس پر اپنی رائے خاص کی عمارت کھڑی کر لے۔

۵۔ واٹ کا پانچواں شبہ علمی طریقہ بحث سے دوری کی عجب مثال ہے۔ علمی طریقہ بحث کا تقاضا تو یہ ہوتا ہے کہ کسی خاص موضوع سے متعلق ساری روایات کو جمع کر لیا جائے پھر دیکھا جائے کہ سند اور متن کے لحاظ سے صحیح ترین روایت کون سی ہے۔۔۔ پھر ممکن حد تک جمع اور تطبیق کی کوشش کی جائے کیونکہ اکثر و بیشتر ایک روایت دوسری روایت کی تکمیل کرتی ہے اور جمع و تطبیق کی صورت میں اس سے زیادہ مکمل اور جامع نقشہ سامنے آتا ہے جو روایتوں کو الگ الگ کرنے سے نہیں آتا۔ لیکن اگر کسی شخص کی نیت درست نہ ہو بلکہ مقصود یہ ہو کہ سچائی کو توڑ مروڑ کر پیش کیا جائے اور پہلے سے سوچے سمجھے منصوبہ کے مطابق نتیجہ اخذ کیا جائے تو ظاہر ہے ایسا شخص علمی اصول بحث سے کوئی سروکار نہیں رکھتا۔ اس کا رویہ بالکل پراگندہ ہوگا، کبھی تو وہ ابن ہشام اور بخاری کو چھوڑ کر طبری کی روایت کو تسلیم کرے گا، کبھی بخاری کا سہارا لے کر

طبری کو ترک کر دے گا۔ کبھی بخاری کی ایک روایت کو قبول کرے گا جو اس کے منصوبہ کے مطابق ہوگی اور وہیں ایک دوسری روایت کو ترک کر دے گا جو اس کے منصوبہ کے دروبست میں فٹ نہیں ہوگی۔ منٹگمری واٹ کا یہی انداز رہا ہے چنانچہ ابتداء وحی کے مسئلہ پر بحث کرنے کے لیے ابن ہشام کو چھوڑ کر طبری کی روایتیں تسلیم کی ہیں اور جواز یہ فراہم کیا ہے کہ زہری کی روایتیں اس طرح زیادہ ممتاز ہیں کیوں کہ دوبارہ سہ بارہ ان کی کتابت و تدوین نہیں ہوتی جیسا کہ ابن ہشام کی روایتوں کی دوبارہ کتابت و تدوین ہوئی۔ زہری کا مجموعہ اولین مصادر کے متفرق اجزاء پر مشتمل ہے۔ (۲۰) طبری میں موجود زہری کی جن روایتوں کو واٹ تسلیم کرتا ہے بظاہر اس کی وجہ یہ ہے کہ ان روایتوں کے شروع میں فرشتہ کا ذکر نہیں ملتا۔ دلیل یہ ہے کہ واٹ نے ان روایتوں کو چھوڑ دیا ہے جو صحیح بخاری میں موجود ہیں اور ان میں صراحت کے ساتھ فرشتہ کا ذکر موجود ہے۔ پھر جب بخاری کو قبول کرنے کا نمبر آیا تو واٹ نے اسی روایت کو قبول کیا جس کو بخاری نے زہری کے علاوہ کسی دوسرے راوی سے ابی سلمہ عن جابر نقل کیا ہے اور بہت سی ان روایتوں کو چھوڑ دیا ہے جو امام بخاری نے خود زہری سے ابی سلمہ عن جابر نقل کی ہیں۔ وجہ یہ ہے کہ زہری کی روایتوں میں فرشتہ کا ذکر موجود ہے ان میں سے ایک حدیث کے الفاظ یہ ہیں:

بيننا انا امشى اذا سمعت صوتا من السماء فرفعت بصرى فاذا الملك

الذى جاء نى بحراء جالس على كرسى بين السماء والارض۔ (۲۱)

منٹگمری واٹ کا معاملہ تو یہ ہے کہ خود اس نے یا اس کے استاذ رچرڈ نیل (Richard Bell) نے جس سے کہ واٹ نے حدیث نقل کی ہے اس حدیث کا غلط انگریزی ترجمہ کیا ہے جس میں فرشتہ کا ذکر نہیں ہے، تاکہ حدیث اس کے مقصود کے زیادہ مطابق ہو جائے۔ اس نے حدیث کا ترجمہ اس طرح کیا ہے۔ (۲۲)

I heard voice calling me 'and I looked all around but could not see one 'then I looked above my head' and there he was sitting up on the throne

اس ترجمہ کا لفظی ترجمہ یہ ہوگا:

میں نے ایک آواز سنی جو مجھے پکار رہی تھی، میں نے چاروں طرف دیکھا مگر کچھ نظر نہ آیا، تب میں نے اپنے سر کے اوپر دیکھا تو ”وہ“ وہاں عرش کے اوپر بیٹھا تھا۔“

منٹگمری واٹ نے جہاں سے یہ حدیث نقل کی ہے خود اس کی صراحت کے مطابق بخاری، کتاب نمبر ۶۵، حدیث نمبر ۴۸ ہے، فتح الباری میں ہمیں یہ حدیث مل جاتی ہے۔ (۲۳)

مگر ان دو حدیثوں کے بعد زہری کی وہ حدیث ہے جو اوپر نقل کی جا چکی ہے پھر ایک دوسری حدیث ہے۔ ان دو حدیثوں میں فرشتہ کا ذکر موجود ہے، یوں تو منٹگمری واٹ کا ترجمہ

باریک بینی کا ثبوت نہیں دیتا لیکن سب سے اہم تحریف جو واٹ نے کی ہے وہ ترجمہ ہے ”تو ”وہ“ وہاں عرش پر بیٹھا تھا“ ترجمہ میں The throne یا عرش کا لفظ استعمال کر کے مشہور و

معروف عرش مراد لینے کی کوشش کی ہے جس سے کہ سامع اور قاری کا ذہن ”الرحمان علی العرش استوی“ میں ”عرش“ کی طرف منتقل ہو جائے۔ حالانکہ روایت میں نکرہ کے صیغہ

کے ساتھ ”عرش“ استعمال ہوا ہے۔ نیز اس میں عرش کا وصف یہ بیان ہوا ہے کہ وہ زمین و آسمان کے درمیان ہے اللہ تعالیٰ کا عرش زمین و آسمان کے درمیان نہیں ہے۔ عرش باری

تعالیٰ تو تمام مخلوقات میں سب سے بڑی مخلوق اور ارض و سما سے باہر ہے۔ اس روایت میں جس ”عرش“ کا تذکرہ ہے اس سے مراد ”کرسی“ ہے جو دوسری روایتوں میں صراحت کے

ساتھ مذکور ہے۔

قاری کے ذہن میں یہ سوال پیدا ہو سکتا ہے کہ آخر یہ مستشرق اس پر مصر کیوں ہے کہ محمد ﷺ نے شروع ہی میں جو چیز دیکھی تھی اس کو انھوں نے اللہ تعالیٰ کی ذات ہی سمجھا تھا۔ اور

میں کیوں اس کی تردید میں طوالت سے کام لے رہا ہوں؟

مصنف ایک جگہ لکھتا ہے کہ: ہم نے روایت کی جو تشریح کی ہے اگر وہ بالکل صحیح ہے تو پھر اس کی دوسری تشریح نہیں ہو سکتی۔ پہلی تشریح قرآن کی آیت ”لا تدركه الابصار“

(نگاہیں اس کو نہیں پاسکتیں) کے برعکس ہے (۲۴)۔ پھر وہ کہتا ہے کہ سورہ نجم کی ان خاص

آیتوں کی الگ تشریح کی جاسکتی ہے اور وہ یہ ہے کہ محمدؐ نے جو کچھ دیکھا تھا وہ اللہ تعالیٰ کی عظمت و جلال کا رمز تھا، کیوں کہ ”لَقَدْ رَأَىٰ مِنْ آيَاتِ رَبِّهِ الْكُبْرَىٰ“ (اس نے اپنے رب کی بڑی نشانیوں میں سے دیکھا) کی عبارت عام طور پر عین اللہ کی ذات کو دیکھنے پر منطبق نہیں ہوتی، واٹ کے نزدیک یہ ممکن ہے کہ یہ آیت ”ما کذب الفواد ما رآی“ بعد میں بڑھادی گئی ہو۔ واٹ سمجھتا ہے کہ اس سے اُس کے نظریہ کو تقویت ملتی ہے۔ مطلب یہ ہے کہ دو آنکھوں نے جب نشانی اور رمز کو دیکھا تو دل نے مرموز یا رمز کی ذات کو دیکھ لیا۔ مگر محمد ﷺ نے پہلے نظر آنے والی چیز کی تشریح روایتِ خداوندی سے کی ہے جو کہ صحیح نہیں ہے، لیکن تشریح کی اصل بنیاد اور جوہر میں غلطی نہیں ہوئی۔ بہتر ہوگا کہ ہم آیت کا ترجمہ اس طرح کریں ”اس انسان نے جو کچھ دیکھا اس کی نسبت سے دل نے غلطی نہیں کی“ اس طرح ہم یہ کہنے سے گریز کریں گے کہ یہ جبریل کو دیکھنا تھا، کیوں کہ اس صورت میں یہ ایک غیر تاریخی واقعہ ٹھہر جائے گا، نیز ہم روایتی اسلامی نقطہ نظر کے برعکس کہنے سے بھی بچ جائیں گے کہ محمدؐ نے اپنے رب کو نہیں دیکھا۔“ (۲۵)

مصنف یہ کہنا نہیں چاہتا کہ محمدؐ نے جبریل کو دیکھا، کیوں کہ اس سے غیر تاریخی روایت ثابت ہو جائے گی کیونکہ جبریل کو دیکھنا حسی نہیں ہو سکتا اور کسی غیر حسی امر کو تاریخی واقعہ یا تاریخی روایت سمجھنا صحیح نہیں ہے، مگر سوال یہ ہے کہ کیا واٹ اس جگہ اپنے مزعومہ اصول تحقیق کی خلاف ورزی نہیں کر رہا ہے؟

سچ تو یہ ہے کہ واٹ دیگر مستشرقین کی طرح جب کبھی اسلام سے متعلق گفتگو کرتا ہے یا اس پر تنقید کرتا ہے تو لادینیت اور مادہ پرستی ہی کی عینک سے دیکھ رہا ہوتا ہے۔ آپ کے ذہن میں یہ سوال اٹھ سکتا ہے کہ پھر واٹ نے اس کی تشریح ذاتِ خداوندی ہی سے کیوں کی؟ حالانکہ کسی دہریہ اور مادہ پرست انسان کی نظر میں یہ سب سے بعید بات ہوا کرتی ہے۔ اس سوال کا جواب یہ ہے کہ واٹ نے ایک بنیادی مقصد کے لیے یہ تشریح کی ہے۔ وہ قرآن کے خدائی وحی ہونے کے سلسلہ میں شکوک کی تخم ریزی کرنا چاہتا ہے۔ اس کے لیے متعدد وسائل

اختیار کیے گئے ہیں۔

۱۔ ہر عقلمند انسان سمجھتا ہے کہ اسی دنیاوی زندگی میں اللہ کو واضح طور پر ہماری آنکھوں سے دیکھا نہیں جاسکتا۔ حضرت محمد ﷺ کو اگر یہ گمان تھا کہ انھوں نے خدا کو دیکھا ہے تو ہر شخص سمجھ لے گا کہ آپ کا یہ صرف وہم و گمان ہے جسے حقیقت سے کوئی سروکار نہیں۔

۲۔ محمد ﷺ کی بات میں تضاد پایا جاتا ہے۔ کیونکہ پہلے تو وہ یہ کہہ رہے تھے کہ انھوں نے اللہ تعالیٰ کو دیکھا ہے لیکن بعد میں یہ بھی کہتے ہیں ”لا تدرکہ الابصار“ (نگاہیں اس کو نہیں پاسکتیں)۔

۳۔ محمد ﷺ کو جب اپنی غلطی محسوس ہوئی تو ایک آیت بڑھادینے کی صورت میں معذرت کی وہ آیت یہ تھی ”ما کذب الفواد مارای“ (دل نے جو کچھ دیکھا اس میں جھوٹا نہیں تھا)۔

۴۔ محمد ﷺ نہیں جانتے تھے کہ خدا کو دیکھا بھی جاسکتا ہے یا نہیں۔ انھوں نے اہل کتاب سے بعد میں یہ بات سیکھی۔ اس وجہ سے اپنی رائے بھی بدل دی اور بتایا کہ انھوں نے جبریل کو دیکھا تھا۔ (۲۶)

کیا محمدؐ؟ غار حرا جاتے تھے اور جاتے تھے تو کیوں؟

اس سوال کے جواب میں کہ آیا محمد ﷺ کبھی غار حراء بھی تشریف لے گئے منگمری واٹ کہتا ہے کہ یہ ناممکن نہیں ہے کہ آپ غار حراء گئے ہوں۔ لیکن آپ کیوں تشریف لے گئے تھے؟ واٹ کا کہنا ہے کہ وجہ یہ بھی ہو سکتی ہے کہ جو لوگ مکہ میں سخت گرمی سے بچنے کے لیے طائف جانے کی قدرت نہیں رکھتے تھے وہ گرمی کی شدت سے بچنے کے لیے غاروں کا بھی رخ کیا کرتے تھے اس طرح ممکن ہے کہ محمد ﷺ نے بھی ایسا اس لیے کیا ہو۔ اس کے بعد کی سطر میں واٹ لکھتا ہے: ”گوشہ نشینی کو مستحسن سمجھنے میں یہودیوں اور مسیحیوں کا راہبانہ جذبہ کارفرما ہو سکتا ہے یا پھر محدود شخصی تجربہ کا نتیجہ ہو سکتا ہے“۔ (۲۷)

واٹ کا مقصد سچائی کو دریافت کرنا نہیں بلکہ شبہات کی تخم ریزی کرنا ہے۔ ہر شخص بخوبی جانتا ہے کہ رسول اللہ ﷺ عبادت کے لیے تشریف لے جاتے تھے۔ حراء میں عبادت کرنے کے لیے اس قسم کی گوشہ نشینی زمانہ جاہلیت میں قریش میں رائج تھی پھر محض گرمی سے بچنے کے لیے وہاں جانے کی بات کیا وزن رکھتی ہے؟ واٹ نے جبل حراء کی جغرافیائی حالت کے بارے میں سوال کرنے کی زحمت کیوں نہ کی کہ آیا وہ مکہ کی دیگر پہاڑیوں اور غاروں سے مختلف ہے؟ اس نے اس پہاڑ کی مسافت کے سلسلے میں کیوں سوال نہیں اٹھایا جس کے بارے میں اس کا خیال ہے کہ جو تنگ دست لوگ گرمی گزارنے کے لیے طائف نہیں جاسکتے تھے وہ وہیں گرمی کا زمانہ گزارتے تھے؟ گرمی گزارنے کے لیے آنے والے تنگ دست اور محتاج لوگ آخر کہاں قیام کرتے تھے؟ کیا ہر ایک کنبہ الگ الگ غار میں رہتا تھا جس طرح کہ اس کے خیال کے مطابق رسول اللہ ﷺ ایک غار میں رہتے تھے یا پھر پہاڑ کی سطح پر خیمے نصب کر دیتے تھے؟ پھر اسی پہاڑ کی کیا خصوصیت ہے جبکہ مکہ میں اور بھی پہاڑ تھے؟ اصل بات یہ ہے کہ جب ذہن میں بدینیتی ہوتی ہے تو انسان علم و بصیرت کو بالائے طاق رکھ کر جو چاہتا ہے کہہ ڈالتا ہے۔ اس بات کی دلیل کہاں ہے کہ گوشہ نشینی کے پیچھے یہودی اور مسیحی راہبانہ جذبہ کارفرما ہو سکتا ہے۔

وحی سے پہلے محمد ﷺ کن چیزوں کے بارے میں سوچتے تھے؟

مصنف کو یہاں تاریخی مواد نہیں مل رہا ہے جس کی اساس پر وہ بات کہے جو اس جگہ کہنا چاہتا ہے۔ وہ کہنا چاہتا ہے کہ محمد ﷺ ذہنی اور نفسیاتی طور پر نبی بننے کے لیے تیار تھے۔ واٹ یہ بات اس لیے کہتا ہے کہ اس کا یہ نظریہ آئندہ اس کے لیے معاون ہوگا۔ اسی لیے وہ ایک مفروضہ قائم کر لیتا ہے۔ چنانچہ وہ لکھتا ہے: نوعمری ہی سے محمد ﷺ مکہ کے دینی اور سماجی مسائل سے آگاہ رہے ہوں گے۔ چونکہ وہ یتیم تھے اس لیے سوسائٹی کے امراض کا انھیں زیادہ ادراک تھا۔ جہاں تک ان کے دینی نظریہ کا تعلق ہے تو یہ توحید کا ایک غیر واضح تصور تھا جو اکثر کمی باشندوں کے ذہن میں موجود تھا۔ لیکن اس کے ساتھ ہی وہ مکہ میں ایک اصلاح لانا

چاہتے تھے۔ سارا ماحول اس کا متقاضی تھا کہ یہ اصلاح مذہبی ہو۔ اسی فکر کی صورت حال سے محمدؐ نے بظاہر گوشہ نشینی اختیار کرنا چاہی، تاکہ الہیاتی مسائل پر غور و فکر کریں اور کچھ عبادت بھی کر لیں جو بسا اوقات گناہوں کا کفارہ بن جاتی ہے۔“ (۲۸)

اس کا مطلب یہ ہے کہ واٹ کے نزدیک محمد ﷺ موحد تھے اور معاشرہ میں ایک اصلاح لانا چاہتے تھے اور یہ بھی چاہتے تھے کہ اصلاح مذہبی یعنی مبنی بر توحید ہو۔ انھیں باتوں پر غور کرنے کے لیے گوشہ نشینی اختیار کی۔ واٹ تو یہ کہنے والا تھا کہ محمد ﷺ دراصل ایسے مسائل پر غور کر رہے تھے جن کو اپنا کر اپنے دل میں پوشیدہ پیغمبر بننے کی خواہش کا جواز پیش کر سکیں۔ حالانکہ اللہ کا ارشاد ہے:

”وما كنت ترجوا ان يلقى اليك الكتاب الا من رحمة ربك“ (آپؐ اس بات کی امید بھی نہیں کرتے تھے کہ آپؐ کی طرف کتاب اتاری جائے گی مگر آپؐ کے رب کی رحمت سے)۔

محمد ﷺ سے کس نے کہا کہ ”آپؐ اللہ کے رسول ہیں“؟

منگمری واٹ کہتا ہے کہ ”انت رسول اللہ“ (آپ اللہ کے رسول ہیں) امام زہری کی روایت میں چار فقروں میں آتا ہے، یعنی فقرہ ب’ج’ اور ط میں۔ آخری دو فقروں میں بات کرنے والا جبریل، پہلے فقرہ میں ”الحق“ اور دوسرے میں ”هو“ ضمیر ہے تو کیا یہ ایک ہی واقعہ کی مختلف روایتیں ہیں جو کسی خاص وجہ سے مختلف رنگ اختیار کر گئی ہیں؟ (۲۹)

واٹ اس سوال کا جواب نہیں دیتا، حالانکہ اس کا جواب بہت ہی آسان ہے جس پر خود روایت کا سیاق دلالت کر رہا ہے۔ کیونکہ زہری حضرت عائشہؓ سے کئی واقعات پر مشتمل ایک مجموعی واقعہ نقل کر رہے ہیں۔ اس میں آتا ہے کہ رسول اللہؐ جب بھی کوئی خواب دیکھتے تھے تو سپیدہ سحر کی طرح نظر آتا تھا۔ جبریل کے ساتھ واقعہ اسی مرحلہ میں پیش آیا تھا۔ پھر خواب میں آپؐ نے جو کچھ دیکھا، بیداری اور واقعاتی دنیا میں وہ پھر واقع ہوا۔ یعنی جبریل آئے اور بولے ”اقراء“ پھر آپؐ حضرت خدیجہؓ کے پاس تشریف لے گئے اور وہاں جبریل کو دوسری بار

دیکھا، پھر جب آپ کے دل میں خیال آتا کہ پہاڑ کے اوپر سے اپنے آپ کو گرا دیں تو جبریل نمودار ہوتے اور کہتے اے محمد! میں جبریل ہوں اور تم اللہ کے رسول ہو۔ (۳۰)

یہ سوال اٹھانے کے بعد واٹ نے پھر وہی بات دہرائی ہے جسے وہ اس سے قبل بیان کر چکا تھا، یعنی جبریل کا ذکر اس ابتدائی عہد میں مشکوک ہے کیوں کہ قرآن میں ایک طویل مدت کے بعد جبریل کا ذکر آیا ہے۔ پھر واٹ فقرہ ”ب“ اور سورہ نجم میں ربط تلاش کرنے لگا۔ اس کا خیال ہے کہ سورہ نجم میں پہلی مرتبہ رسول اللہ کا اپنی طرف وحی کرنے والے کو دیکھنے کا بیان ہے لیکن آیات کا سیاق مصنف کے بقول ”اس بات پر دال ہے کہ اس سے قبل بھی وحی نازل ہو چکی ہے۔ لہذا جو وحی اس سے قبل آئی تھی وہ روایت سے مربوط نہیں تھی۔ چنانچہ روایت کا عملی نتیجہ بظاہر ہر ایک عام شے ہوگی، مثلاً یہ اعتقاد کہ یہ متفرق جملے خدا کی طرف سے خطوط تھے اور محمد سے یہ مطالبہ تھا کہ ان خطوط کا اعلان کریں۔ اس سے یہ مفروضہ قائم کرنا پڑتا ہے کہ محمد نے اس سے پہلے بھی وحی پائی تھی۔ لیکن جو الفاظ اور جملے وحی کیے گئے تھے ان کے بارے میں ذہنی طور پر مطمئن نہیں تھے، لیکن اب جو وحی آئی تو ذہنی طور پر اطمینان تھا۔ یہ بھی ممکن ہے کہ روایت کو ہم محمد کے لیے وحی کو طلب کرنے کی دعوت قرار دیں۔ یہ بھی ہو سکتا ہے اس کو پیدا کرنے کے طریقوں میں سے کچھ کا علم محمد کو ہو گیا ہو۔“ (۳۱)

ملاحظہ فرمائی آپ نے یہ ”گوہر افشانی“؟

مصنف کو اعتراف ہے کہ آیات کا سیاق اس بات پر دال ہے کہ اس سے پہلے وحی آچکی ہے اور رسول اللہ نے اس چیز کا اعلان کر دیا ہے جو وحی کی گئی ہے۔ آپ کو قوم کی مخالفت بھی اٹھانی پڑی۔ لیکن پھر مصنف کہتا ہے کہ جو الفاظ اور جملے وحی کیے گئے تھے ان کے اصل معنی کے بارے میں قطعی بات ذہن میں نہیں آتی تھی۔ فطری بات ہے کہ کم سے کم وہ حصہ سورہ اقرأ اور سورہ مدثر پر مشتمل ہے تو نعوذ باللہ نبی کریم جاہل تھے یا ان کلمات کے سلسلے میں شک و شبہ میں مبتلا تھے جن کو آپ نے لوگوں تک پہنچایا تھا؟ اور یہ اعلان بھی کیا کہ وہ خدا کے رسول ہیں اور کچھ لوگ آپ کو سچا مان کر آپ ﷺ پر ایمان بھی لائے؟

اب جہاں تک یہ کہنے کا تعلق ہے ممکن ہے کہ رویت استدعائے وحی کے لیے ہو تو یہ بکواس نہیں تو اور کیا ہے؟ یہ دعوت کہاں سے آئی؟ کیا محض رویت سے؟ یا ان کلمات سے جو رویت کے ساتھ ہی پہنچے؟ صرف رویت تو استدعائے وحی نہیں بن سکتی۔ پھر جو الفاظ اس کے ساتھ پہنچے وہ کہاں گئے؟ کیا وہ سورہٴ نجم کی آیتیں ہیں؟ ان آیتوں میں تو ایسی کوئی چیز نہیں ہے۔ کیا وہ کوئی دوسری وحی تھی جو نہ قرآن میں موجود ہے اور نہ ہی حدیث میں؟ مستشرق واٹ کے علم میں آخر وہ کیسے آئی؟

وحی کے استدعاء یا پیدا کرنے (Inducing) کے مسئلہ پر ہم بعد میں بحث کریں گے اس وقت سوال یہ ہے کہ حضرت محمد ﷺ سے ”انت رسول اللہ“ کہنے والا کون تھا؟
منگمری واٹ نے اس جگہ بہت ہی واضح جواب دیا ہے جس میں اس نے ایک دوسرے مصنف کی عبارتیں استعمال کی ہیں ”.....انت رسول اللہ“ کے الفاظ خارجی عبارت Exterior Locution بیانی یا تخیلی عبارت Imaginative Locution تھے یعنی انھوں نے اپنے کانوں سے نہیں سنا اور نہ ہی تخیل کے پردہ میں یہ الفاظ آئے بلکہ یہ الفاظ ایک ایسے خطاب کی تشکیل تھے جو الفاظ سے ماوراء ہو کر ان تک پہنچا۔ یہ تشکیل حقیقی رویت کے بہت بعد کی بھی ہو سکتی ہے۔“ (۳۲)

جس مصنف سے واٹ نے یہ اصطلاحات لی ہیں، اسی سے ان کی تشریح نقل کر دی ہے۔ چنانچہ اس کے نزدیک دیکھنا Vision اور عبارت Locution خارجی اور داخلی دو قسموں کی ہوتی ہے۔ خارجی عبارتیں وہ ہیں جو کسی غیر طبعی سرچشمہ سے ہمارے کانوں کو سنائی دیتی ہیں۔ اسی طرح خارجی رویت کسی مادی شے کی صورت میں ہوتی ہے جسے انسان کی مادی نگاہیں دیکھ سکتی ہیں۔ سورہٴ نجم میں رویت سے مراد خارجی رویت ہے داخلی رویت کی دو قسمیں ہیں، تخیلی اور عقلی۔ اول الذکر کا انسانی کان سے مدد لیے بغیر براہ راست استقبال کیا جاتا ہے۔ ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ تخیلی حس کے ذریعے اس کا استقبال ہوتا ہے۔ مگر ثانی الذکر الفاظ اور جملوں کے بغیر خطاب ہوتا ہے، اسی طرح داخلی رویت کی بھی قسمیں ہیں“ (۳۳)

دوسرے الفاظ میں ”انت رسول اللہ“ کے الفاظ منگھری واٹ کے نزدیک خدایا جبریل سے نہیں پہنچے بلکہ ان کا سرچشمہ آپ کا اپنا اندرون تھا۔ یہ ایک فکر تھی جس کو آپ نے الفاظ اور جملوں کے بغیر محسوس کیا، پھر اس کی تعبیر کرنے والے الفاظ بعد میں آئے۔ واٹ نے کتاب کے مقدمے میں یہ دعویٰ کیا تھا کہ مسلمانوں کے ساتھ اس کا رویہ مخالفانہ نہ ہوگا۔ وہ کوئی ایسی بات نہیں کہے گا جو ان کے بنیادی عقائد کے خلاف ہو اور یہ کہ دینی مسائل میں اس کا موقف مورخانہ اور غیر جانب دارانہ ہوگا۔ شاید وہ اسی طرح اپنا وعدہ وفا کر رہا ہے!

واٹ نے وحی محمدی کی نقاب کشائی کرتے ہوئے لکھا ہے کہ ہمارا یہ فرض کر لینا فطری ہوگا کہ نوامیدی کے اوقات میں محمد پہلے کے کسی خواب کو یاد کرتے تھے۔ شاید پریشانی کے لمحات میں اس کی یاد ان کے ذہن میں تازہ ہو جاتی تھی، چنانچہ اسی کو وہ کسی بالاتر سرچشمہ کی طرف منسوب کر دیتے تھے۔“ (۳۴)

”ما انا بقاری“ کا مطلب

واٹ لکھتا ہے کہ ”ما اِقرأ“ کا ترجمہ (I can not read or recite) سے کرنا چاہیے۔ اس کی وضاحت اس روایت سے ہوتی ہے جس میں ما انا بقاری (I am not a reciter) کے الفاظ آتے ہیں۔ ابن ہشام کی روایت میں ”ما اِقرأ“ اور ”ماذا اِقرأ“ دونوں مذکور ہیں، اس سے مسئلہ کی وضاحت ہو جاتی ہے کیونکہ دوسری عبارت کا مطلب صرف What shall I recite? ہو سکتا ہے۔ یہی ما اِقرأ کا اصل مطلب ہے“ (۳۵)

سوال یہ ہے کہ اس جگہ پڑھنے سے مراد کسی لکھی ہوئی چیز کا پڑھنا ہے یا اس سے آزاد ہو کر چند الفاظ کو صرف زبان سے ادا کرنا؟ ابن ہشام کی روایت پر غور کیجئے جس میں واٹ کے بقول ما اِقرأ و اذا اِقرأ میں فرق مذکور ہے۔ ابن ہشام کی روایت یوں ہے:

قال رسول اللہ ﷺ۔ فجاءتني جبريل وانا نائم۔ بخط منه ديماج فيه كتاب، فقال: اِقرأ قال قلت: ما اِقرأ: رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: میں سو رہا تھا کہ جبریل ریشم کے غلاف میں ایک کتاب لائے اور مجھ سے کہا کہ پڑھیے میں نے کہا کہ میں

مجھے پڑھنا نہیں آتا۔

اس روایت سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ اس سے مراد کسی لکھی ہوئی چیز کا پڑھنا ہے، لہذا ”ماقرأ“ کا مطلب ہوگا، ”لا اعرف القراءة“، یعنی میں پڑھنا نہیں جانتا۔ آگے روایت میں آتا ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے پہلے فرشتے سے کہا کہ میں پڑھنا نہیں جانتا۔ فرشتے نے جب آپ کو دبا یا تو آپ نے جبریل سے کہا کہ تم کیا چاہتے ہو؟ میں کیا پڑھوں۔ رسول اللہ نے اس کی وجہ بیان فرمادی کہ میں نے اس برتاؤ سے بچنے کے لیے یہ کہا تھا جو وہ میرے ساتھ کر چکے تھے (یعنی زور سے بھینچنا) (۳۶)

مصنف تضاد بیانی کا بھی شکار ہے۔ پہلے تو اس نے کہا کہ ”ماقرأ“ کا ترجمہ I can not read or recite کیا جانا چاہیے۔ پھر اخیر میں وہ کہتا ہے کہ دوسری روایت ”ماذاقرأ“ What i shall read کے معنی وہی ہیں جو ”ماقرأ“ کے ہیں۔ چنانچہ پہلی روایت میں ”ما“ کو تو پڑھنے کی نفی قرار دیتا ہے، مگر بعد میں اس کو استفہامیہ ٹھہراتا ہے، بہت سے علماء اس جگہ ”ما“ کو استفہامیہ نہیں مانتے۔ ابن کثیر کہتے ہیں ”صحیح بات یہ ہے کہ ”ما انا بقاری“ نفی ہے، اس کے معنی ہیں ”لست ممن يحسن القراءة“ (میں ان لوگوں میں سے نہیں ہوں جو پڑھنا جانتے ہیں) امام نووی اور ان سے پہلے امام ابوقسامہ نے اس کو راجح قرار دیا ہے۔ جو لوگ استفہامیہ مانتے ہیں ان کا نقطہ نظر بعید از قیاس ہے، کیوں کہ مثبت جملہ میں نحوی لحاظ سے ”باء“ کا اضافہ نہیں کیا جاسکتا“ (۳۷)

واٹ نے آگے چل کر پھر لکھا ہے: ”یہ بات قریب قریب یقینی ہے متاخرین راویان حدیث نے ان الفاظ کے اصل معنی لینے سے گریز کیا ہے تاکہ اس خیال کو تقویت مل جائے کہ محمدؐ پڑھنا نہیں جانتے تھے، قرآن کے اعجاز کو ثابت کرنے کے لیے اس کو بطور دلیل پیش کیا جاتا ہے۔ (۳۸)

سوال یہ ہے کہ محدثین نے کیا اس طرح الفاظ کے اصل معنی لینے سے گریز کیا؟ کیا انھوں نے روایتوں کو تحریف کا نشانہ بنایا؟ منگمری واٹ یہ بھی نہیں کہتا، کیوں کہ کم سے کم

زہری کے سلسلے میں تو اس کو یہ اعتراف ہے کہ انھیں جتنی اور جیسی روایت ملی اس کو اسی طرح نقل کر دیا۔ یہ کیسے کہا جاسکتا ہے کہ رسول اللہ کی اُمت یا ناخواندگی کا نظریہ متاخرین کی ایجاد ہے، حالانکہ قرآن کا موقف اس سلسلہ میں یہ ہے:

ما كنت تتلوا من قبله من كتاب ولا تخطه بيمينك (العنكبوت: ۲۸)

(آپ اس سے پہلے کسی کتاب کی تلاوت نہیں کرتے تھے اور نہ ہی اپنے ہاتھ سے لکھتے تھے۔) (۲۹) منگمری واٹ اگر علماء اسلام کے بیان کردہ مفہوم کو صحیح نہیں سمجھتا تو اس کے پیچھے کارفرما اصل جذبہ کا پتہ ایک دوسری کتاب میں واٹ کی اس تحریر میں چلتا ہے ”روایتی اسلام یہ کہتا ہے کہ محمد ﷺ پڑھنا لکھنا نہیں جانتے تھے، لیکن یہ بات جدید مغربی محققین کے نزدیک مشکوک ہے۔ یہ بات تو صرف اس عقیدہ پر زور دینے کے لیے کہی جاتی ہے کہ محمدؐ کا قرآن کو نکال لانا ایک معجزہ تھا۔ اس کے برعکس ہمیں معلوم ہے کہ مکہ کے بہت سے باشندے پڑھنا لکھنا جانتے تھے۔ اس لیے یہ فرض کیا جاتا ہے کہ محمدؐ جیسا ایک کامیاب تاجر اس قسم کے فنون سے ضرور واقف رہا ہوگا۔ (۳۰)

منگمری واٹ نے شک و انکار کو ایک دوسرے سے ملادیا ہے۔ کسی بھی محقق کو اپنے مقابل کے دعویٰ میں شک کرنے کا اختیار ہوتا ہے جس سے خود اس کے اپنے دعویٰ کی تائید ہو سکے۔ لیکن انصاف کا تقاضہ یہ ہے کہ اس شک کو ابتدائی مرحلہ میں رکھا جائے اور سچائی کی جستجو جاری رہے۔ جستجو کے بعد اگر مقابل کی بات صحیح معلوم ہو تو اسے تسلیم کر لینا چاہیے لیکن اگر مقابل کا دعویٰ دلائل کی رو سے غلط ثابت ہو جائے تو وہ اپنے دعویٰ کو صحیح ضرور کر سکتا ہے۔ اب اگر ایک شخص اپنے مقابل کے ہر دعویٰ کا انکار کرے اپنے بے بنیاد مزعومات کو صحیح ٹھہرانا چاہے تو ظاہر ہے کہ اس کو انصاف پسند نہیں کہا جاسکتا۔ کیونکہ اگر وہ اپنے مقابل پر یہ الزام لگائے کہ اس نے ساری باتیں اس لیے کہی ہیں کہ اس سے اس کے دعویٰ کی تائید ہوتی ہے تو اس کا مقابل بھی کہہ سکتا ہے کہ جناب آپ نے ان باتوں کا اس لیے انکار کیا ہے کہ اس کو تسلیم کر لینے سے آپ کا دعویٰ غلط قرار پاتا ہے اور اس کے بالکل برعکس باتیں اس لیے فرض

کر لیں کہ اس سے آپ کے مزعومات کی تائید ہوتی ہے۔

مصنف نے جو کسی کامیاب تاجر کے ناخواندہ نہ ہونے کا مفروضہ قائم کیا ہے اس کے لیے دور نہ جا کر خود اس زمانہ میں کسی شہر کے کامیاب تاجروں کے حالات معلوم کر لیجئے۔ آپ کو بہت سے تاجر ایسے مل جائیں گے جو پڑھنا لکھنا نہیں جانتے۔ کم سے کم میں ایک ایسے تاجر کی مثال پیش کر سکتا ہوں جو پڑھنا لکھنا نہیں جانتا، البتہ اس کا حافظہ اچھا تھا اور اچھا حساب کر سکتا تھا۔ اگر یہ مثال چودھویں صدی ہجری میں پائی جاسکتی ہے تو ہجرت سے قبل اس کے تصور سے کیوں کسی کا دل گھبراتا ہے؟

جہاں تک مصنف کی اس بات کا تعلق ہے کہ محمد ﷺ کی ناخواندگی کو ”اعجاز القرآن“ کا ثبوت ٹھہرایا جاسکتا ہے تو اگر اس کا مقصد یہ تھا کہ ناخواندگی اس دلیل کے اجزاء ترکیبی میں سے ہے اور اگر محمد ﷺ اُمی نہ ہوتے تو اعجاز القرآن کی دلیل ناقص رہ جاتی تو بات بالکل درست نہیں ہے۔ ہاں اگر اس کی مراد یہ ہے کہ جیسا کہ ایک دوسری کتاب میں بیان بھی کر دیا گیا ہے کہ یہ اعجاز القرآن کے تائیدی دلائل میں سے ہے تو صحیح ہے خود قرآن کہتا ہے:

وما کنتم تتلوا من قبلہ من کتاب ولا تحطہ بيمينک اذا لارتاب

المبطلون۔ (۴۱) (العنکبوت: ۴۸)

(آپ اس سے پہلے کسی کتاب کی تلاوت نہیں کرتے تھے اور نہ ہی اپنے آپ

اسے لکھتے تھے ورنہ باطل پسند لوگ ضرور شک کرنے لگتے۔)

یہاں قرآن نے یہ نہیں کہا ”اذا لثبت ان القرآن لیس و حیا“ (اس وقت ضرور یہ ثابت ہو جاتا ہے کہ قرآن وحی نہیں ہے) بلکہ قرآن یہ کہتا ہے کہ اس وقت فاسد ذہن والے لوگ ضرور شک کرتے ”یعنی جاہلوں کو اس میں شبہ ہو جاتا جس سے سرمو تجاوز کرنے کی نہیں سوچ سکتے تھے۔ لہذا ناخواندگی یہاں تائید دلیل ہے، اصل دلیل نہیں ہے جیسا کہ اس آیت میں تضاد بیانی سے قرآن کے پاک ہونے کو اصل دلیل کے طور پر پیش کیا گیا ہے:

افلا يتدبرون القرآن ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافاً

کثیراً (۲۳) (النساء: ۸۴)

(کیا وہ لوگ قرآن میں غور و فکر نہیں کرتے، اگر یہ غیر اللہ کی طرف سے ہوتا تو اس میں انھیں بہت سے اختلافات مل جاتے۔)

اس کے بعد مصنف ہم سے کہتا ہے کہ ”یہاں اقرأ“ کا مطلب اپنے حافظہ سے پڑھنا بھی ہو سکتا ہے، یعنی ماوراء (Super natural) طریقہ سے جو تمہارے ذہن اور حافظہ میں موجود ہے اس کو پڑھنا (۲۳) اس نے یہ بھی لکھا ہے کہ قرآن میں انجیلی مواد کی شکل دیکھ کر ہمیں یقین کے ساتھ یہ کہنا پڑتا ہے کہ محمد ﷺ نے انجیل نہیں پڑھی تھی، اس بات کا بھی امکان نہیں ہے کہ انھوں نے دوسری کتابیں پڑھی ہوں (۲۴) اگر محمدؐ نے کوئی کتاب نہیں پڑھی تو کیا وہ کچھ لکھ بھی سکتے تھے؟ یہ اصرار کیوں ہے کہ محمدؐ پڑھنا لکھنا جانتے تھے اور پڑھتے لکھتے بھی تھے۔ اور یہ کون سی معقول بات ہے کہ محمدؐ اگرچہ پڑھنا لکھنا جانتے تھے، مگر انھوں نے کوئی بھی کتاب نہیں پڑھی تھی اور اپنے ہاتھ سے کبھی کچھ لکھا بھی نہیں تھا؟ کیا وہ نہیں سمجھ رہا ہے کہ جس نتیجہ تک زبردستی اس کی تحقیق نے یہاں اسے پہنچایا ہے وہ لامحالہ اعجاز القرآن کی تائید کر رہا ہے؟ جس سے واٹ شروع سے ہی فرار اختیار کرنا چاہتا تھا اور اسی وجہ سے اس نے محمدؐ کی ناخواندگی کی تردید کی تھی۔ میں نے یہاں ارادی طور پر ”جس نتیجہ تک اس کی تحقیق نے زبردستی اسے یہاں پہنچایا ہے“ کے الفاظ استعمال کیے ہیں، کیوں کہ واٹ کو بخوبی معلوم تھا کہ اگر وہ کہتا ہے کہ محمدؐ نے انجیل پڑھی تھی اور اس سے مواد لے کر قرآن میں شامل کر دیا تھا تو اس کو لامحالہ یہ کہنا پڑتا کہ دونوں کتابوں میں وہ مواد ایک ہی طرح کے ہیں یا ہونا چاہیے، حالانکہ دونوں کا مواد ایک طرح نہیں ہے، اس لیے مجبوراً اس نے یہ بات کہی کہ محمدؐ نے انجیل نہیں پڑھی تھی اور یہودی اور مسیحی تصورات کے سلسلہ میں انھیں جو واقفیت تھی وہ زبانی ہی سن سنا کر حاصل ہوئی تھی (۲۵) یہ بھی ایک دور دراز کی توجیہ ہے کیونکہ محمدؐ کو اگر یہودی اور مسیحی تعلیمات کا اتنا اہتمام تھا کہ آپ ﷺ اُن سے قرآن میں کچھ نقل بھی کرنے لگے تھے اور آپؐ اس کے بقول پڑھنا لکھنا بھی جانتے تھے، تو آپؐ نے خود ان

کتابوں کا مطالعہ کیوں نہیں کیا؟ سمجھ میں آنے والی بات تو یہی ہوگی کہ آپ ﷺ اگر پڑھنا نہیں جانتے تھے تو ان کتابوں کا مطالعہ کرنے کے لیے پڑھنا ضرور سیکھ لیتے، اور اگر آپ نے اس کے باوجود نہیں سیکھا تو وہاں جو پڑھے لکھے یہودی یا مسیحی موجود تھے آپ کم سے کم ان سے پڑھوا کر سن سکتے تھے۔ اگر آپ ﷺ نے ایسا کیا ہوتا تو بات یقیناً مشہور ہوتی، کیوں کہ جن لوگوں نے مکہ میں ایسا کیا وہ مشہور ہیں۔ بلکہ آپ ﷺ خود اس کا اعتراف کر لیتے، یہ آپ کے ”صادق“ اور ”امین“ ہونے کا تقاضا تھا جس کا خود واٹ کو اعتراف ہے۔ پھر قرآن کا مضمون یہود و نصاریٰ کی کتابوں کے مندرجات کے مطابق ہوتا۔ سوال یہ بھی ہے کہ یہود و نصاریٰ کی کتابوں میں جن باتوں کا ذکر ہے اور اگر وہ باتیں قرآن مجید میں ہی کتابوں سے براہ راست یا ان کتابوں کے ماننے والوں سے بالواسطہ لی گئی ہوتیں تو ظاہر ہے کہ بعثت سے پہلے بھی یہودیت اور مسیحیت کے سلسلہ میں محمد کی معلومات ورقہ بن نوفل جیسے شخص کی معلومات سے زیادہ ہوتیں۔ پھر ام المومنین حضرت خدیجہؓ آپ کو لے کر ورقہ بن نوفل کے پاس کیوں گئیں؟ ورقہ نے کیوں یہ خیال کیا کہ محمد کو اس ناموس کے بارے میں کچھ بھی علم نہیں ہے جو موسیٰ کے پاس آیا تھا، اور جو دیگر انبیاء کرام کے پاس آپ سے پہلے آچکا تھا؟ آپ ﷺ حیرت سے کیوں پوچھتے کہ ”کیا وہ لوگ مجھے نکال دیں گے؟“ جب کہ ورقہ نے کہا تھا، ”تمہاری قوم جب تمہیں نکال دے گی، کاش میں اس وقت تک زندہ رہوں،“ اس کے باوجود واٹ ہمیں بتاتا ہے کہ ”یہ فرض کرنا زیادہ آسان ہے کہ محمد ﷺ اکثر و بیشتر ابتدائی عمر ہی سے ورقہ کے پاس آنے جانے لگے تھے اور عمومی انداز کی بہت سی چیزیں سیکھتے تھے۔“ (۴۶)

رسول اللہ کے پاس کس طرح وحی آئی تھی؟

مصنف لکھتا ہے بلاشبہ یہ ایک تاریخی حقیقت ہے کہ خود محمد ﷺ اس قرآن میں جس کا سرچشمہ وہ مابعد الطبیعیاتی قوت کو ٹھہراتے تھے اور خود ان کے انسانی شعور کے سرچشمہ سے پھوٹنے والے قرآن میں فرق کرتے تھے۔ (۴۷) ہم جب انھیں ”صادق“ اور ”امین“ سمجھتے

ہیں تو ان دونوں باتوں کے درمیان فرق کرنا بھی ضروری ہوگا۔ مصنف آگے لکھتا ہے ”مگر کس طرح وہ ان دو باتوں میں فرق کرتے تھے یہ معاملہ بالکل واضح نہیں ہے“ حالانکہ معاملہ بالکل واضح ہے۔ رسول اللہ فرماتے تھے کہ قرآن ایسا کلام ہے جسے لے کر جبریل آتے ہیں اور آپؐ اسے سنتے ہیں اور یاد کر لیتے ہیں پھر کسی کو لکھ لینے کا حکم دیتے ہیں۔ پھر لوگوں کو پڑھ کر سنا دیا جاتا ہے۔ یہ آپؐ کی روزمرہ کی انسانی گفتگو سے بالکل الگ چیز ہے کیوں کہ خدا کا کلام انسانی کلام سے یکسر مختلف ہے۔ زمانہ نبوت کے علاوہ بعد کے ادوار میں عربی زبان و ادب کے مزاج شناس لوگوں کو اس حقیقت کا پورا احساس تھا۔ لسانی لحاظ سے وہ قرآن و حدیث کے فرق کو اچھی طرح سمجھ سکتے تھے۔ یہ الگ بات ہے کہ اسلامی نقطہ نظر سے حدیث کے معانی بھی رسول اللہ ﷺ کو الہام کیے گئے ہیں اور رسول اللہ ﷺ نے انھیں معانی کو اپنے الفاظ میں بیان کر دیا ہے۔ واٹ کا یہ کہنا سچ ہے کہ رسول اللہ دو باتوں میں فرق کرتے تھے مگر چونکہ اس حقیقت کی تشریح میں بہت سے دینی مسائل بھی شامل ہو جاتے ہیں اس لیے ”وہ اس پر بحث نہیں کرے گا“ البتہ اس نے اتنا ضرور کہہ دیا ہے کہ اس سلسلہ میں تین طرح کے نظریے ہیں:

- ۱۔ روایتی مسلمان سمجھتے ہیں کہ پورا قرآن مادراء طبعی سرچشمہ سے نکلا ہے جو غیر مخلوق ہے۔
- ۲۔ مغرب کے ایک سیکولر انسان (اگر اس فرق کو ملحوظ رکھتے جو محمد ﷺ ملحوظ رکھتے تھے) کا نقطہ نظر یہ ہے کہ قرآن کا سرچشمہ محمدؐ کی باشعور عقل کے علاوہ محمد ﷺ کی شخصیت بھی ہے۔
- ۳۔ تیسرا نظریہ یہ ہے کہ قرآن ایک الہی عمل ہے جو محمد ﷺ کی شخصیت کے تصور سے صادر ہوا اس طور پر کہ قرآن کے بعض عناصر کو محمدؐ کی بشریت کی طرف بنیادی طور پر منسوب کیا جاسکتا ہے۔ یہ نظریہ بہ ظاہر ان مسیحوں کا ہے جو قرآن میں الہی حقیقت کو تسلیم کرتے ہیں۔

مصنف پھر یہ بات دہراتا ہے کہ ان تمام نظریات کے سلسلہ میں وہ غیر جانبدار ہے کیوں کہ وہ دینی مسائل ہیں اور وہ اس کتاب میں مورخ کی حیثیت سے ہی قلم اٹھاتا ہے اور دینی مسائل پر بحث کرنا نہیں چاہتا۔ لیکن اس کے بقول ایک مورخ محمد ﷺ کے شعور میں وحی کے اس تجربہ کو تلاش کرنے کا حق پہنچتا ہے۔ وہ یہ معلوم کرنے میں حق بجانب ہے کہ اس کی ابتداء کس طرح ہوئی۔ کیا کیفیت تھی؟ محمد نے کیسے اس کو بیان کیا وغیرہ۔ کیوں کہ یہ سب تاریخی واقعات ہیں، اگرچہ محمد کے شعور سے تعلق رکھتے ہیں اور اگرچہ اس بات کا احتمال ہے کہ محمد کا بیان کرنا خود ان کے سابق تصور کے رنگ میں رنگ گیا ہو۔ (۴۸)

اس عبارت سے پتہ چلتا ہے کہ مصنف کے لیے زیادہ اہم وہ تاریخی واقعات ہیں جو وحی محمدی کی کیفیت سے تعلق رکھتے ہیں۔ ان حقائق کا سرچشمہ فطری طور پر وہ ذات ہے جو اس تجربہ سے متعلق تھی۔ واٹ کے اعتراف کے مطابق وہ ذات ”صادق اور امین“ تھی، لہذا اس تجربہ کے بارے میں جاننا چاہیں تو ہمیں غور سے سننا چاہیے کہ کس طرح وہ خود اس کو بیان کر رہی ہے۔ لیکن منگمری واٹ یہاں بھی اپنی روش کے مطابق شک پیدا کرنا چاہتا ہے اور وہ اس طرح کہ محمد ﷺ نے اپنے تجربہ کو کس انداز سے بیان کیا ہے، یہ ممکن ہے کہ انداز معروضی نہ ہو بلکہ خود ان امور کے سلسلہ میں آپ کے سابق تصورات سے متاثر ہو گیا ہو۔ آخر وہ ”امور“ کیا تھے؟ فطری طور پر یہاں یہ مفروضہ کام کر رہا ہے کہ محمد ﷺ نے دین کے بہت سے مسائل کو جن میں وحی بھی شامل ہے یہود و نصاریٰ سے سیکھ لیا تھا۔

ان ملاحظات کے بعد مصنف نے اپنے اصل موضوع پر بحث شروع کی ہے۔

سب سے پہلے سورہ نجم میں مذکورہ روایت کو استثنائی معاملہ ٹھہرا کر مستبعد قرار دیتا ہے۔ پھر روایت اور داخلی خارجی عبارت کی اصطلاحات کی تشریح کرتا ہے جو اس نے ایک دوسرے مستشرق پاولین (A. Poulain) سے لی ہیں۔ اس پر ہم پہلے ہی گفتگو کر چکے ہیں۔ پھر وہ اصل موضوع پر آتا ہے، وحی سے متعلق آیات احادیث پر غور کرنے اور پاولین اور اپنے استاذ ریچرڈ ڈیل کے نظریات سے مدد لینے کے بعد جس نتیجہ تک مصنف پہنچتا ہے، اس کے لپ

لباب کو آسانی کے لیے مندرجہ ذیل میں فقروں میں بیان کیا جاسکتا ہے:

(الف) وحی کبھی زبانی خطاب نہیں ہوتی۔

(ب) مکہ میں قیام کے دوران محمد ﷺ اس طرح کی وحی کو ”الروح“ کا عمل سمجھتے تھے۔

(ج) ایک ایسے فرشتہ کی بات جو پیغام لے کر آتا تھا بظاہر بعد کے زمانے سے تعلق رکھتی ہے۔

(د) مکی دور میں اس کا تذکرہ نہیں ملتا کہ نازل ہونے والی چیز رسولؐ سنتے بھی تھے۔

(ه) لہذا ہم یہ تصور بھی نہیں کر سکتے کہ ”الروح“ کوئی پیغام لے کر خطاب کے علاوہ کسی دوسرے طریقہ سے محمدؐ کے قلب تک پہنچتا تھا۔

(و) اس قسم کی وحی بلاشبہ اندرونی یا عقلی تعبیر ہوتی ہے۔ اس کو تخیلی وحی نہیں کہا جاسکتا۔

اگرچہ اس کے ساتھ کسی طرح کی رویت (عقلی یا غیر عقلی) شامل ہو۔

(ز) ”الروح“ کا ذکر بظاہر اس تجربہ کی تفہیم کے لیے ہے۔ یہ اس تجربہ کا کوئی حصہ نہیں ہے۔

(ح) صلسلۃ الجرس (گھنٹی کی آواز) کا سننا جس کا حوالہ ایک حدیث میں آیا ہے بلاشبہ تخیلی تجربہ ہے۔

(ط) متاخرین علماء اسلام ہی نے اس رائے کو قبول کیا کہ آنے والا اپنی جبریل تھا۔ اور

یہ کہ شروع ہی سے وحی کا یہی انداز تھا لیکن مغربی دانشوروں نے اس حقیقت کو نظر انداز نہیں کیا

کہ جبریل کا نام مدنی دور میں پہلی بار وارد ہوا تھا۔ قرآن اور حدیث کے بہت سے مضامین

اس عام رائے کی تائید نہیں کرتے۔ اس عام رائے میں ابتدائی دور کے واقعہ کو بعد میں

ابھرنے والے تصورات کی روشنی میں دیکھا گیا ہے۔

(ی) ہو سکتا ہے کہ مدنی عہد میں جبریل کا یہی معتاد طریقہ رہا ہو۔ اس صورت میں ہمارے

خیال میں وحی ایک تخیلی تعبیر تھی جس میں تخیلی یا عقلی رویت بھی شامل ہوگی۔ ”فی

صورة رجل“ (ایک آدمی کی شکل میں) کی عبارت تخیلی رویت کی طرف اشارہ

کرتی ہے۔

(ک) یہ کہنا نادانی کا ثبوت دینا ہے کہ محمدؐ کی روایت اور عبارتیں ہذیان تھیں یا یہ کہ محمدؐ پر مرگی کے دورے پڑتے تھے۔ داخلی تخیل یا عقلی روایت اور عبارتوں کا وجود اس بات کی کسوٹی نہیں ہے وہ سب سچ تھا۔

(ل) اس بات کا امکان ہے کہ محمدؐ گو شروع میں اچانک وحی آگئی ہو۔ لیکن بعد میں آپؐ کو وہ طریقہ معلوم ہو گیا جس سے ”استجلاب وحی“ کا عمل انجام دیا جاسکتا تھا۔ دوسرے الفاظ میں جس سے وحی لائی جاسکتی تھی۔ کیا محمدؐ اسی مقصد کے لیے ”دثار“ (چادر) اوڑھ لیتے تھے؟ شاید آپؐ قرآن کی رک رک کر تلاوت کے دوران کچھ سننے کی مشق کرتے تھے اور اسی طریقہ سے کسی خاص سیاق و سباق کی آیتوں کو حاصل کر لیتے تھے جہاں آپؐ کو نقص محسوس ہوتا۔ اس مسئلہ کی تفصیلات بلاشبہ نامعلوم ہیں۔ لیکن یہ بات تو اپنی جگہ اٹل ہے کہ قرآن کی تصحیح کا یہی طریقہ محمدؐ کے پیش نظر تھا۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ جب کوئی مضمون نامکمل یا نادرست صیغہ میں وحی کیا جاتا تو محمدؐ اس کی تصحیح اس طرح کر لیتے تھے۔ بہر حال محمدؐ کا اگر استجلاب وحی کا کوئی طریقہ بھی تھا، مثلاً سننے کا گمان یا مقناطیسی تنویم (پنٹازم) یا اس کے علاوہ کچھ اور طریقہ تو یہ اس بات کا ثبوت نہیں ہے کہ آپؐ کا یہ تجربہ سچا تھا۔

اب آئیے واٹ کے ان دعویٰ کو دیکھیں کہ ان میں کتنی صداقت ہے اور علمی اور واقعاتی تجزیہ میں وہ کہاں نکلے ہیں۔

۱۔ یہ کہنا تو درست ہے کہ وحی الفاظ کے بغیر بھی ہو سکتی ہے، کیونکہ لفظی طور پر وحی ”مخفی طور پر اطلاع“ کو کہتے ہیں۔ لیکن قرآن الفاظ کی صورت میں وحی ہے۔ خواہ اللہ تعالیٰ نے اس کو آپؐ کے قلب میں القاء کیا ہو یا پس پردہ کلام کیا ہو یا کسی ایلچی کو بھیجا ہو، فرشتہ کسی انسان کی صورت میں آپؐ کے پاس آیا ہو۔ یہ سب وحی میں آتا ہے اور عربی لغت اور حقیقت حال کے عین مطابق ہے۔ اب واٹ اگر اپنے استاد چرڈ بل (Richard Bell) کا حوالہ دے کر یہ

جتانا چاہتا ہے کہ شروع میں وحی کا تصور لفظی ترسیل کا نہیں تھا، اس کو ہم ان دونوں عظیم مستشرقوں کا اجتہاد ہی کہہ سکتے ہیں!

یہ کہنا تاریخی لحاظ سے درست نہیں ہے کہ کسی فرشتہ کے ذریعے وحی آنے کا تصور مدنی دور سے تعلق رکھتا ہے۔ سورۃ التکویر کی دور میں نازل ہوئی۔ سورہ النجم سے بھی پہلے اتری۔ اس میں فرشتہ کا حوالہ پایا جاتا ہے:

انه لَقَوْلِ رَسُولٍ كَرِيمٍ ذِي قُوَّةٍ عِنْدَ ذِي الْعَرْشِ مَكِينٍ، مطاع ثم امين
وما صاحبكم بمجنون۔ (التکویر: ۱۹ تا ۲۲)

پہلی آیت میں ”رسول“ سے مراد فرشتہ ہی ہے۔ دوسری آیتوں میں اسی فرشتہ کے وصاف بتائے گئے ہیں۔

واٹ نے ان حدیثوں کا بھی انکار کیا ہے جن میں جبریل کا حوالہ موجود ہے۔ واٹ کی لیل یہ ہے کہ مکی سورتوں میں ”جبریل“ ہے۔

واٹ یہی ثابت کرنا چاہتا ہے کہ قرآن وحی الہی نہیں ہے۔ اسی لیے وہ اس بات پر وردے رہا ہے کہ محمدؐ کے پاس اللہ کی طرف سے وحی نہیں آئی، اور جبریل نے بھی ایسا کوئی کام نہیں کیا۔ یہ وحی تو آپؐ کے اندرون سے پھوٹنے والی ایک شے تھی۔ واٹ یا کوئی بھی دوسرا انسان جو رسالت محمدیؐ کا منکر ہو کسی قسم کا دعویٰ کر سکتا ہے۔

لیکن اس دعویٰ کو اگر قرآن سے ثابت کرنے کی کوشش کرے تو کیا اس کو کوئی عقل باور کر سکتی ہے؟

۱۔ حدیث میں آیا ہے کہ کبھی ایسا ہوتا ہے اور کبھی ایسا حدیث میں اس کا تذکرہ نہیں ملتا کہ شروع میں صلصلة الجرس یا گھنٹی کی آواز جیسی تھی، بعد میں کسی انسان کی شکل میں فرشتہ آنے لگا۔

۲۔ حضرت حارث نے مضارع کا صیغہ استعمال کرتے ہوئے دریافت کیا ”کیف یاتیک؟“ (آپؐ کے پاس وحی کیسے آتی ہے) یہ نہیں پوچھا کہ ”کیف کان یاتیک“

؟“ (آپ کے پاس وحی کیسے آتی تھی؟) لہذا جو کیفیت بیان کی گئی ہے وہ صحابی کے سوال کرنے کے وقت تک وحی کے سلسلے میں باقی تھی؛ جس میں مکی اور مدنی دونوں عہد شامل ہیں۔

۳۔ صلصلة الجرس یا گھنٹی کی آواز فرشتہ کے وجود کے منافی نہیں ہے۔ رسول اللہؐ جس کا وصف بیان کر رہے ہیں وہ ان مختلف حالات کا بیان ہے جن میں فرشتہ کا وحی لانا گھنٹی کی آواز میں ہوتا تھا اور کبھی وہ رسول اللہؐ سے اس طرح گفتگو کرتا تھا جیسا کہ عام انسان گفتگو کرتا ہے۔ کبھی گھنٹی کی آواز وحی کے لیے تمہید کے طور پر ہوتی تھی؛ یعنی خاص کی صورت۔

بخاری میں یہ روایت دوسرے طریقے سے مروی ہے جس سے اس قول کی تائید ہوتی ہے:

كيف ياتيك الوحي؟ قال: كل ذلك ياتيني الملك احيانا مثل صلصلة الجرس ويتمثل لي الملك احيانا (۵۸)
آپ کے پاس وحی کیسے آتی ہے؟ آپ ﷺ نے فرمایا: ہر صورت میں فرشتہ آتا ہے۔

بسوخت عقل زحیرت!

علماء اسلام جن کی مادری زبان عربی ہے اور جو عربی زبان کے صرف و نحو بلاغت اور فنی باریکیوں سے پوری طرح واقف ہیں؛ قرآن جن کے سفینوں میں نہیں بلکہ جن کے سینوں میں محفوظ ہے؛ جو صبح شام اس کی تلاوت کرتے ہیں جو اس کی آیتوں اور الفاظ پر غور کرتے ہیں اور اہل ایمان ہونے کے ناطے اس کا احترام کرتے ہیں؛ کلام اللہ ہونے کے لحاظ سے اس کی تفسیر لکھتے ہیں؛ جنہیں ہزاروں حدیثیں یاد ہیں؛ جن پر وہ غور کرتے ہیں اور قرآن کی تفسیر میں ان سے مدد لیتے ہیں؛ وہ قرآن کے بعد ثانی وحی کے طور پر اس کا احترام کرتے ہیں۔ یہ لوگ کیا ایسی بات پر متفق ہو گئے جو ایک آیت یا ایک حدیث نہیں؛ بلکہ بہت سی آیتوں اور حدیثوں کے

خلاف ہو؟ اس انکشاف کا سہرا کن کے سر ہے؟ مٹھی بھر مغربی مستشرقین کے! جو کتابوں کے ذریعے عربی سیکھتے ہیں یا خود کسی یورپی استاد کے سامنے زانوئے تلمذ تہہ کرتے ہیں، جن کی زبان سے صحیح طور پر کوئی آیت یا حدیث ادا تک نہیں ہوتی، اس تراژڈی خانی اور غرور کے لیے روئے زمین میں جگہ کہاں ہے؟ جناب منگمری واٹ صاحب کیا محسوس فرمائیں گے اگر عرب ادباء کا ایک گروہ جسے انگریزی تک بولنا نہ آئے، یہ فیصلہ صادر کر دے کہ یورپ اور امریکہ کے ان تمام فضلاء نے جن کی مادری زبان انگریزی ہے اور جنہوں نے شیکسپیر پر بہت کتابیں لکھی ہیں، اس عظیم شاعر کے فن پاروں کی ایسی تشریح کی ہے جو خود اس کے ڈراموں اور نظموں میں پائی جانے والی بہت سی چیزوں کے خلاف ہے؟

(۵) مدنی دور میں اگر یہی معتاد اور رائج طریقہ تھا تو سوال یہ ہے کہ مکی دور میں بھی اسی طریقہ کے معتاد ہونے میں کیا چیز مانع تھی؟ مصنف کو اس بات پر کیوں اصرار ہے کہ مکی دور میں وحی کا طریقہ مدنی دور کے طریقہ سے مختلف ہی ہونا چاہیے۔ واٹ کو تو ہر حال میں اصرار ہے کہ وحی لامحالہ ”تخیلی تعبیر“ ہوتی ہے، جس کے ساتھ جبریل کی تخیلی رویت بھی شامل ہوتی ہے اور ”فہی صورة رجل“ یا ایک شخص کی شکل میں، کے الفاظ اس پر دال ہیں، یہ بات وہ اس مفروضہ کے بعد بھی کہتا ہے کہ عہد مدنی میں وحی جبریل کے واسطے سے آتی ہے، کیا ”صورة رجل“ یا کسی انسان کی شکل کے معنی اس نے ”خیال رجل“ یا کسی شخص کا خیال لے لیے ہیں؟ واٹ نے اگر یہ معنی اخذ کیے ہیں تو یہ اس کی غلطی ہے کیوں کہ حدیث کا تو مطلب یہ ہے کہ جبریل اپنی اصل شکل میں نہیں آئے، بلکہ ایک عام انسان کی شکل میں آئے، جس کو رسول اور غیر رسول سارے لوگ دیکھ سکتے ہیں۔

(۶) ایسا کہنا پرلے درجے کی نادانی کا ثبوت دینا ہے۔ سوال یہ ہے کہ وحی کی جو تشریح واٹ کر رہا ہے اس میں اور ایسی تشریح میں جو کسی جاہل کی زبان سے سننے میں آئے، کیا فرق رہ جاتا ہے؟ واٹ جس بات کو جہالت کا ثبوت قرار دے رہا ہے خود اس کی

تشریح وحی وہی درجہ رکھتی ہے، کیوں کہ دونوں میں فرق تو صرف الفاظ کا ہے۔ معانی دونوں کے ایک ہی ہیں۔

واٹ کا یہ کہنا کہ عبارت اور رویت خواہ داخلی ہو یا خارجی صحت و صداقت کی دلیل نہیں ہے عمومی انداز میں صحیح نہیں ہے بلکہ اس سلسلہ میں تفصیل سے کام لینے کی ضرورت ہے۔ داخلی ہونے کی صورت میں دلیل نہ ہونا تو واضح ہے کیوں کہ اس کی صحت الگ سے دلیل کی محتاج ہوگی، لیکن اگر مسئلہ خارجی کا ہے تو مسئلہ کا دار و مدار کسی خارجی سرچشمہ پر ہوگا۔ وحی کے سلسلے میں جب خدا کی ذات ہی خارجی سرچشمہ ہے تو پھر یہ اس کی صداقت کی دلیل ہوگی۔ ایسا اگر یہ سرچشمہ غیر خدا ہو تو پھر مسئلہ وحی ذاتی یا داخلی کا ہوگا۔

(۷) مصنف نے بار بار وحی پیدا کرنے (Inducing) کے ہر مسئلہ پر بحث کی ہے، فطری طور پر یہ اس کے نظریہ کے مطابق ہے، کیوں کہ وحی کو اگر اندرونی اور ذاتی شے قرار دیا جائے تو پھر اس سلسلہ میں تعجب کا پہلو نہیں رہتا کہ اس کو ایک شخص خاص طریقہ کو اپناتے ہوئے پیدا کر سکتا ہے۔ خواہ وہ ذاتی تنویم کا طریقہ ہو جس کو واٹ خود بیان کرتا ہے یا دوسرے طریقوں سے۔ لیکن مصنف کے ساتھ پیچیدگی یہ ہے کہ اس قسم کے الزام ان طردوں کی طرف سے عائد کر کے راستہ خالی نہیں کرنا چاہتا جو وحی کے منکر ہوتے ہیں، بلکہ سیرت پاک سے خود اس سلسلہ میں دلائل بھی پیش کرتا ہے۔ حقیقی دلائل نہ ملنے کی صورت میں خیال آرائیوں اور افسانہ طرازیوں کا سہارا لیتا ہے، ورنہ بتائیے کہ کسی کے ذہن میں یہ بات کیسے آسکتی ہے کہ وحی کو بھینچ لانے کے لیے ”دثار“ یعنی کپڑا اوڑھ کر انسان لیٹ جائے۔ روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ اس قسم کا واقعہ صرف ایک بار پیش آیا، وہ بھی وحی کے آجانے کے بعد، جب آپؐ پر خوف و دہشت طاری تھی، اس لیے آپؐ کو کھیل اوڑھا دیا گیا تھا۔ پھر آپؐ پر وحی نازل ہوئی اور بتایا گیا تھا کہ جو وحی آئی ہے اسے لوگوں تک پہنچایا جائے۔ ”یا ایہا المدثر قم

فاندر وربك فكبر‘ (۵۹) پھر جب محمد ﷺ کو طریقہ معلوم ہو گیا تھا کہ کس طرح وحی لائی جائے اور غلطیوں کی اصلاح کی جائے تو ماننا پڑے گا کہ ضرور وہ طریقہ یاد رہا ہوگا۔ ورنہ یہ کیسے ہو سکتا ہے کہ ایک انسان کوئی طریقہ سیکھ چکا ہو یا سیکھ رہا ہو مگر خود اسے معلوم نہ ہو کہ وہ اسے سیکھ چکا ہے یا سیکھ رہا ہے؟ اگر اسے یاد بھی ہو تو اسے یہ بات تو معلوم ہی ہے کہ وحی کوئی خارجی معاملہ نہیں ہے بلکہ ایک ذاتی چیز ہے جسے وہ خود پیدا کرتا ہے تو پھر کیا وہ اس بات میں سچا ہو سکتا ہے کہ وحی خدا کی طرف سے ہے؟ اگر ہم یہ کہیں کہ اس کو اس بات کا علم ہی نہیں ہے تو سوال یہ ہے کہ واٹ ایک ایسے انسان کے سلوک کی تشریح اس انداز سے کیوں کر رہا ہے جس کو وہ خود امین، عاقل، سلیم العقول، غیر مجنوں اور غیر مریض قرار دے چکا ہے جس کے گرد عقلمند اور تندرست لوگ جمع ہیں؟ اس جیسا شخص تیس (۲۳) سال کے عرصہ دراز تک کس طرح اس وہم کی بھول بھلیوں میں چکر لگا سکتا ہے؟ اور اس قسم کے عقلمند اور تندرست و توانا لوگ کیسے مدت دراز تک اس وہم میں اس کی پیروی کر سکتے ہیں؟

وحی محمدیؐ کا سرچشمہ

منگمری واٹ کے نزدیک مطلق وحی (اسلامی، یہودی، مسیحی) کا سرچشمہ اجتماعی لاشعور (Collective Unconsciousness) ہوتے ہیں، نقطہ نظر کی تشریح کے لیے منگمری واٹ نے Jungo نامی مستشرق کا حوالہ دیا ہے، اس نقطہ نظر کے مطابق ”نیند کے وقت کے خواب اور بیداری کے خواب میں اور اسی طرح کسی مکمل معاشرہ کے دینی اساطیر کے سلسلے میں لاشعور کی طرف جو چیز نکلتی ہے، اس کا سرچشمہ ”لبیڈو“ یا طاقت حیات ہوتی ہے، انسانی سرگرمی اور تخلیقیت کا وہی سرچشمہ ہے۔ انسان میں یہ ”لبیڈو“ جزوی طور پر ہوتا ہے، اس کے دوسرے اجزاء میں وہ خود اور پوری نسل انسانی شریک ہوتی ہے۔ اس مشترک حصہ کو Jungo نے اجتماعی لاشعور کا نام دیا ہے، اسی مشترک لاشعور سے بہت سے دینی عقائد اور دیومالائی تصورات منسوب ہیں، خصوصاً ”ہیرو“، ”قائد“، ”طفل الہی“ اور ”عذرا“ جیسی شخصیتیں جو بہت

سے ادیان میں پائی جاتی ہیں“ (۶۰)

اس عمومی نظریہ کو جی محمدیٰ پر منطبق کرنے کے لیے واٹ کہتا ہے کہ اس کا مطلب یہ ہے کہ وحی کے الفاظ کا محمدؐ کے اس سے باخبر ہونے سے پہلے ہی محمدؐ سے ربط و علاقہ تھا؛ پھر وہ کہتا ہے کہ اس مسئلہ اور روایتی اسلامی نظریات کو اس طرح جمع کر سکتے ہیں کہ فرشتہ نے ان الفاظ کو جو محمدیٰ کے ایک پہلو میں رکھ دیا جس کو لا شعور کہتے ہیں؛ اسی جگہ سے وہ الفاظ محمدؐ کے شعور تک پہنچے۔ (۶۱)

مصنف کا یہ بھی خیال ہے کہ قرآن کی بہت سی چیزیں، یہود و نصاریٰ اور عرب ماحول میں رائج افکار و خیالات سے ماخوذ ہیں؛ مثلاً واٹ کہتا ہے کہ قرآن صرف عربی زبان ہی میں نہیں بلکہ عربی اور معاصر کی نقطہ کے سانچہ میں ڈھلا ہوا ہے۔ قرآن نے اونٹ کا خصوصی اہتمام کیا ہے؛ مکی دور میں سودی لین دین پر اعتراض نہیں کیا مدینہ میں جب اس کی تحریم عمل میں آئی تو بنیادی طور پر اس کا رخ یہودیوں کی طرف تھا۔ شراب کی حرمت اور ازدواجی رشتوں کے سلسلے میں خصوصی بندشوں کے پیچھے بدوی زندگی اور شہری زندگی کا فرق اور لوازمات کا فرما تھے۔ اس طرح وہ دینی مسائل نہیں تھے (۶۲) قرآن میں خدا کا تصور وہی ہے جو یہودیت و مسیحیت میں ہے۔ قرآن نے اسی معرب (Arabized) شکل میں ان یہودی و مسیحی افکار و خیالات سے استفادہ کیا جو قرآن سے قبل مکہ کے ”ترقی پسند“ باشندوں میں رائج و مشہور تھے۔ اس کے بعد منگمری واٹ ایک عمومی فیصلہ صادر کرتا ہے کہ قرآن کے بنیادی افکار کا کوئی حصہ ایسا نہیں جو محمدؐ اور ان کے معاصر ”ترقی پسند“ افراد کے ذہنوں میں پہلے سے موجود نہ ہو۔ (۶۳)

اصل کارکردگی

اوپر دی گئی تفصیلات سے یہ نتیجہ اخذ کیا جاسکتا ہے کہ مصنف نظریاتی طور پر دعویٰ تو ایک طریقہ کار کی پابندی کا کرتا ہے مگر عملی طور پر اس نے اس کی خلاف ورزی کی ہے۔ ذیل میں ہم اس طریقہ کار کی اہم بنیادوں کا مختصر جائزہ لیں گے جس پر عملاً وہ کاربند رہا ہے۔

۱۔ لادینیت

مصنف نے ممکن اور ناممکن باتوں کا فیصلہ کرنے میں لادینی فلسفہ کو بنیاد بنایا ہے۔ جس کی رُو سے ایسے مذہبی مظاہر ممکن نہیں ہوتے جو مادی اجسام کے معروف قوانین کے تابع نہ ہوں۔ اس کی ایک مثال یہ ہے کہ واٹ نے نصف صفحہ میں ازدواجی رشتہ سے قبل رسول اللہ کی زندگی کا خلاصہ بیان کیا ہے پھر لکھتا ہے ”لادین مورخ کے نقطہ نظر سے نکاح سے پہلے محمد کی زندگی کے بارے میں یہ بنیادی حقائق ہیں بہر حال خاص تعداد میں ایسے واقعات ہیں جن کے بارے میں کہا جاسکتا ہے کہ وہ اپنے رنگ کے حامل ہیں، لیکن یہ بات تقریباً یقینی ہے۔ ایک لادین مورخ کے واقعات پسند نقطہ نظر سے ان واقعات کو صحیح نہیں ٹھہرایا جاسکتا۔ (۶۳) واٹ کے نزدیک رسول ﷺ کا جبریل کو دیکھنا ناممکن ہے کیوں کہ یہ بات تاریخی نہیں ہو سکتی۔ (۶۵)

۲۔ مادہ پرستی

بہت سے مسائل میں واٹ کا نقطہ نظر مادہ پرستانہ ہے، واٹ ایک جگہ لکھتا ہے: محمدؐ اور ان کے بعض معاصرین جس نفسیاتی گھٹن کو محسوس کر رہے تھے، وہ بلاشبہ لوگوں کے شعوری برتاؤ اور ان کی زندگی کی اقتصادی بنیادوں کا پیدا کردہ تھا۔ (۶۶)

۳۔ خیال آرائی

مصنف نے بہت سی معتبر تاریخی روایتوں کو رد یا نظر انداز کرتے ہوئے بے محل اور بے بنیاد خیال آرائیوں کا سہارا لیا ہے تاکہ اس کے مزعومات کی تائید ہو سکے۔ واٹ کو خود اس کا احساس ہے۔ ایک جگہ وہ لکھتا ہے: مجھے اعتراف ہے کہ اس بات کے لیے کوئی دلیل نہیں ہے کہ وحی کی یہی شکل رہتی ہو۔ یہ محض ایک مفروضہ ہے، مگر اس قسم کے مفروضوں کو بنیاد بنانا جدید علمی نقطہ نظر کا حصہ ہے۔“ (۶۷) اس طرح وہ غلط خیال کے لیے بھی جواز پیدا کرنا چاہتا ہے۔

۴۔ مسلمانوں سے بے اعتمادی

کسی مسئلہ پر سارے علمائے اسلام کا اتفاق ہی کیوں نہ ہو، واٹ اس کے لیے یقینی لہجہ نہیں اپناتا، بلکہ شک کا انداز اختیار کرتا ہے۔ واٹ کا یہ انداز پوری دنیا کے دانشوروں کے سلسلہ میں ہوتا تو ہم کہہ سکتے تھے کہ وہ ایسا کرنے میں اگرچہ غلطی کر رہا ہے مگر انصاف پسند ضرور ہے، لیکن افسوس کی بات یہ ہے کہ اپنے ہم وطن فضلاء کے معاملہ میں اس کا طرز عمل بالکل اس کے برعکس ہے۔

”سورۃ اقرأ“ کے سلسلہ میں واٹ لکھتا ہے: جو رائے علمائے اسلام کے نزدیک تقریباً متفق علیہ ہے اور وہ یہ کہ یہ وحی کی جانے والی پہلی سورت ہے۔ اس پر اس لیے ایسے اعتراضات نہیں کیے جاتے جو قابل قبول ہوں، عام طور پر مسلمان ”علم بالقلم“ کی تشریح اس طرح کرتے ہیں، علم استعمال القلم، یعنی قلم کا استعمال سکھایا، لیکن یہ معنی لینے کی کوئی وجہ نہیں، خصوصاً جبکہ محمدؐ پڑھنا لکھنا نہیں جانتے تھے“ (۶۸) ”روایتی اسلام یہ کہتا ہے کہ محمدؐ پڑھنا لکھنا نہیں جانتے تھے، لیکن یہ بات جدید مغربی محققین کے نزدیک مشکوک ہے، کیوں کہ یہ بات صرف اعتقاد پر زور دینے کے لیے کہی گئی ہے کہ قرآن مجید پیش کرنا ایک معجزہ تھا“ (۶۹)۔

مگر مغربی فضلاء کے سلسلہ میں اس کا انداز بالکل مختلف ہے، چنانچہ ایک جگہ وہ لکھتا ہے ”یہ کہنا کہ محمدؐ کی روایت اور الفاظ ہذیان کی قبیل کی بات ہے..... (۷۰) گولڈزیہر سے اختلاف کرنا آسان نہیں ہے“ (۷۱)

۵۔ عربوں اور مسلمانوں کے خلاف تعصب

منگمری واٹ کا دامن عربوں اور مسلمانوں کے خلاف تعصب سے پاک نہیں ہے۔ واٹ کا خیال ہے کہ مکہ میں سود کو حرام نہیں کیا گیا، سود پر آخر تنقید کیوں کی جاسکتی تھی اور بھلا اس قسم کی تنقید باشندگان مکہ کی سمجھ میں آ بھی سکتی تھی؟ کوئی انسان یہ نہیں کہہ سکتا تھا کہ سودی لین دین غلط ہے، کیوں کہ عربی ذہن میں صحیح یا غلط کا کوئی تصور موجود نہ تھا“ (۷۲)

واٹ کو عربی زبان کے ایسے الفاظ پر نظر رکھنی چاہیے تھی جو صحیح اور غلط کے مفہوم کو ادا کرنے سے تعلق رکھتے ہیں جیسے خطاب، صواب، حق، باطل، حسن، سیئہ، حرام، حلال، حسن، قبح اور دوسرے بہت سے الفاظ۔ چنانچہ سیرت میں آتا ہے کہ ابوہب بن عمرو نامی ایک شخص نے قریش سے کہا جب وہ رسول اللہ ﷺ کی بعثت سے قبل کعبہ کی نئی تعمیر کرنا چاہتے تھے: اے قریشیو! کعبہ کی تعمیر میں اپنی حلال کمائی شامل کرو اس میں کسی بدکار عورت کی کمائی، سودی لین دین اور کسی پر ظلم کرنے کی صورت میں حاصل شدہ مال نہ لگاؤ، (۷۳)

منگمری واٹ نے عربوں پر سب سے بڑا الزام یہ لگایا ہے کہ ان کا ذہن تناقض اور تضاد کو رد نہیں کرتا، اسی وجہ سے حنابلہ نے اشاعرہ اور دیگر لوگوں کے تجریدی تصورات کو بھی تسلیم کر لیا اور قرآن وحدیث کی ظاہری عبارتوں پر عمل کے بھی قائل ہیں (۷۴) لیکن اس سے جو نتیجہ نکلتا ہے وہ یہی تو ہے کہ قرآن میں اگر ہم کسی تضاد کا انکشاف کریں تو یہ خود اس کی افادیت اور بار آور تجریدی فکر سے آگے بڑھ جانے کا ثبوت ہوگا۔ دو متضاد عبارتوں کو محفوظ رکھنا بھی ممکن ہے، کیوں کہ انفرادی شکل میں ان میں سے ایک عبارت حقیقت کی اصل ترجمانی نہیں کرتی بلکہ ان میں ہر عبارت حقیقت کے اس پہلو کی نقاب کشائی کرتی ہے جس سے دوسری عبارت میں صرف نظر کر رہی ہے، لہذا تضاد کی اس صورت میں بھی ہمیں دونوں عبارتوں سے حقیقت کی زیادہ مکمل تصویر نظر آتی ہے اگر منطقی لحاظ سے ان میں جمع و تطبیق ممکن نہ ہو۔ (۷۵)

اس نظریاتی پس منظر سے ابھرنے والے مطالعات اور تحقیقات اگر سیرت نبویؐ کا خاکہ تیار کریں اور ایسے نتائج پیش کریں جو سیرت اور نبوت کی اصل روح بلکہ عمومی رنگ کے بھی خلاف ہوں تو حیرت نہیں ہونی چاہیے، کیوں کہ ایک انسان جب ہرے رنگ کی عینک لگالیتا ہے تو ساری چیزیں اس کو ہری نظر آتی ہیں۔



حوالہ جات و حواشی

1- Montgomery Watt; Mohammed at Mecca

The Clarendon Press. 1953 p.3

۲۔ ایضاً، ص ۳

۳۔ ایضاً، ص ۳

۴۔

۵۔ محمد ایٹ مکہ ص ۳

۶۔ ایضاً ص ۷۱

۷۔ ایضاً ص ۷۱

۸۔ ایضاً ص ۵۲

۹۔ تاریخ الطبری، تحقیق ڈاکٹر ابوالفضل ابراہیم، مطبوعہ دارالعارف، چوتھا ایڈیشن ۲۹۸/۲-۲۹۶

۱۰۔ ایضاً ۳۰۵/۲-۳۰۶

۱۱۔ محمد ایٹ مکہ

۱۲۔ ایضاً ص ۳۲-۳۳

۱۳۔ ایضاً ص ۳۲-۳۳

۱۴۔ سورۃ القدر ص ۴۰

۱۵۔ سورۃ الشعراء ص ۱۹۳

۱۶۔ اسلاک رولیشن ان دی موڈرن ورلڈ ص ۳۲-۳۳

۱۷۔ ایضاً ص ۴۲

۱۸۔ فتح الباری، کتاب بدء الوحی ص ۳۱/۲۳، کتاب التفسیر (۶۵-۹۶) میں یہ الفاظ ہیں، حتیٰ

فجاءه الحق و هو فی غار حراء فجاءه الملك، اسی لیے طبری کی روایت کو ان روایات کی روشنی میں سمجھنا

چاہیے۔

۱۹۔ ایضاً ص ۲۳۱

۲۰۔ محمد ایٹ مکہ ص ۴۰

۲۱۔ ایضاً ص ۲۰

۲۲۔ فتح الباری، کتاب بدء الوحي ۴/۱

۲۳۔ محمد ایٹ مکہ ص ۲۳

۲۴۔ فتح الباری، کتاب التفسیر (۶۵) ۲۹۲۳

۲۵۔ سورة الانعام ۱۰۳

۲۶۔ محمد ایٹ مکہ ص ۲۳

27- Mohammad as the Prophet and Statesman.p 15

۲۸۔ محمد ایٹ مکہ ص ۲۴

۲۹۔ ایضاً ص ۲۵

۳۰۔ ایضاً ص ۲۵

۳۱۔ موسیٰ بن عقبی کی مغازی میں زہری کی ایک روایت میں صراحت کے ساتھ اس کا ذکر آیا ہے کہ آپ نے سونے کی حالت میں خواب میں دیکھا پھر بیداری کی حالت میں فرشتہ آپ کے پاس آیا ملاحظہ ہو السیرة النبویة لابن کثیر۔ تحقیق مصطفیٰ عبدالواحد ۱/۳۸ مطبوعہ عیسیٰ البانی الحلبي قاہرہ

۱۳۸۲ھ مطابق ۱۹۶۳ء

۳۲۔ محمد ایٹ مکہ ص ۲۵

۳۳۔ ایضاً ص ۲۵-۲۶

۳۴۔ ایضاً ص ۵۴

۳۵۔ ایضاً ص ۲۶

۳۶۔ السیرة النبویة لابن ہشام، تحقیق مصطفیٰ السقا اور دوسرے لوگ ۲۵۲/۱-۲۵۳۔ مطبوعہ احیاء التراث

العربی بیروت ۱۳۹۱ھ مطابق ۱۹۷۱ء

۳۷۔ السیر النبویہ لابن کثیر ۳۹۳/۱

۳۸۔ محمد ایٹ مکہ ص ۲۶

۳۹۔ سورة العنکبوت ۲۸

۴۰۔ محمد۔ پروفٹ اینڈ اینڈ آئیٹس مین ص ۳۹-۴۰

۴۱۔ سورة عنکبوت ۲۸

۳۲۔ سورۃ نساء ۸۲

۳۳۔ محمد پروفٹ اینڈ سٹیش مین ص ۳۹-۴۰

۳۴۔ محمد ایٹ مکہ ص ۴۷

۳۵۔ ایضاً

۳۶۔ محمد ایٹ مکہ ص ۵۱

۳۷۔ ”وحی“ کا لفظ جدید تعبیر کے طور پر شعور یا اجتماعی وجدان کے معنی میں استعمال ہوتا ہے یعنی کسی شخص یا پوری جماعت کے احساسات اور افکار۔

۳۸۔ ایضاً ص ۵۳

۳۹۔ ایضاً ص ۵۴-۵۵

۵۰۔ سورہ نحل ۶۸

۵۱۔ سورہ مریم ۱۱

۵۲۔ سورہ یوسف ۲

۵۳۔ سورہ کہف ۲۷

۵۴۔ سورہ تکویر ۱۹-۲۲

۵۵۔ سورہ قیامہ ۱۶-۱۹

۵۶۔ مذکورہ آیت کی تفسیر کے لیے تفسیر القرآن ملاحظہ ہو۔

۵۷۔ فتح الباری کتاب بدء الوقی حدیث ۲

۵۸۔ ایضاً کتاب بدء الخلق

۵۹۔ سورہ مدثر ۱-۳

۶۰۔ اسلامک ریلیشن ان دی موڈرن ورلڈ ص ۱۰۹

۶۱۔ ایضاً ص ۱۰۹

۶۲۔ ایضاً ص ۸۳

۶۳۔ ایضاً ص ۸۴

۶۴۔ محمد ایٹ مکہ ص ۲۳

۶۵۔ ایضاً ص ۴۳

۶۶۔ ایضاً، ص ۲۰

۶۷۔ اسلامک ریویلیشن ان دی موڈرن ورلڈ، ص ۱۸

۶۸۔ ایضاً، ص ۵۱

۶۹۔ محمد پروفٹ اینڈ اسٹیٹس مین، ص ۳۰

۷۰۔ اسلامک ریویلیشن ان دی موڈرن ورلڈ، ص ۲۵

۷۱۔ محمد ایٹ مکہ، ص ۵۷

۷۲۔ ایضاً، ص ۵۱

۷۳۔ السیرة النبوة لابن هشام ۳۶۱

۷۴۔ اسلامک ریویلیشن ان دی موڈرن ورلڈ، ص ۳۳-۳۵

۷۵۔ نصیحة اهل اليونان في الرد على منطق يونان للحافظ عبدالرحمان جلال الدين

السيوطي مطبوعه دارالكتب العملية بيروت، ص ۲۰۶



قانون و شریعت

معاصر استشراتی مطالعات میں اسلام کا نظام قانون

کولسن کے طریقہ کار کا مطالعہ^۱

ابتدائیہ

مستشرقین کی کوئی بھی کتاب بلکہ کوئی بھی تحقیقی مقالہ جس کا موضوع لغت، تاریخ، معاشیات یا سماجیات ہو یا قرآن اور حدیث، فقہی مسائل کی طرف اشارہ سے خالی نہیں ہوتا جس کا بغور جائزہ لینے سے اسلام کے نظام قانون کے بارے میں مصنف یا مقالہ نگار کا نقطہ نظر سامنے آجاتا ہے۔ یہ الگ بات ہے کہ اپنے نقطہ نظر میں کبھی تو وہ مجتہد ہوتا ہے اور کبھی ”آنچہ استاذ ازل گفت ہما می گویند“۔

اس کی وجہ مستشرقین کے مطالعات کی وسعت و ہمہ گیری نہیں بلکہ اسلام کے نظام قانون کا تمام شعبہ ہائے زندگی پر حاوی ہونا ہے۔ فقہ کا کام زندگی میں پیش آنے والے واقعات میں انسان کی رہنمائی کرنا ہی نہیں بلکہ مرنے کے بعد کے احکام دینا بھی ہے۔

انسان کا اپنے رب سے تعلق کے مسائل تو الگ ہیں ہی، انسانی وضع کردہ نظام ہائے قانون میں کہیں پر یہ خصوصیت نظر نہیں آتی کہ اس تعلق کی استواری کے لیے رہنما اصول دیئے جائیں۔ اسلامی زندگی یا اسلامی فکر پر مستشرقین کی خالص تحریریں کم ملتی ہیں اور ان میں بھی اسلامی فکر کے قانونی پہلوؤں پر بحثیں نسبتاً کم ہوتی ہیں۔ اکثر مصنفین معاشرہ میں رائج رسم و روایات پر پوری توجہ مرکوز کر دیتے ہیں جو بعض اوقات اسلامی تعلیمات کے خلاف

۱۔ از: ڈاکٹر محمد سلیم العوا، مشیر کار، کتب التریبۃ العربیۃ لدول الانج

ہوتے ہیں۔ یہ سب اس نتیجہ تک پہنچنے کے لیے کیا جاتا ہے کہ اسلام نے ایسا قانونی نظام تیار کیا ہے جس کو عملاً معاشرہ میں نافذ نہیں کیا گیا، یا جو نافذ کیے جانے کے قابل ہی نہیں ہے۔ (۱)

نوئل جے کولسن کا شمار استشرق کے میدان میں ان قلیل افراد میں ہوتا ہے جنہوں نے فقہ اسلامی پر کام کیا ہے۔ لندن یونیورسٹی میں وہ مشرقی قوانین کا پروفیسر ہے۔ اس نے مندرجہ ذیل کتابیں لکھی ہیں:

- (1) A History of Islamic Law (1964)
- (2) Conflicts and Tensions in Islamic Jurisprudence (1969)
- (3) Succession in the Muslim Family (1971)

اس کے علاوہ بہت سے برطانوی امریکی پرچوں میں کولسن کے متعدد مقالات اور تحقیقی مضامین شائع ہوئے ہیں، جیسے:

The State and the Individual in Islamic Law (International and comparative Law Quarterly' January 1975)

لندن یونیورسٹی میں وہ ایک چوتھائی صدی سے زیادہ عرصہ سے قانون کی تدریس کے فرائض انجام دے رہا ہے۔ کولسن پر ہماری نگاہ انتخاب اس لیے پڑی ہے کہ فقہ اسلامی کے مطالعہ میں اس کا نقطہ آغاز استشرق کے اساطین اور اساتذہ کی پہلی نسل کے رویہ سے الگ نظر آتا ہے۔ چنانچہ جہاں دوسرے مستشرقین کے نزدیک اسلامی قانون ایک فرسودہ اور بوسیدہ نظام ہے جو کسی بھی زندہ نظام قانون کی طرح ارتقاء کے مراحل طے نہیں کر سکتا۔ اسی وجہ سے اپنی جائے پیدائش میں متروک ہے۔ کولسن کا نظریہ اس کے برعکس ہے۔ اس کے نزدیک اسلامی قانون ایک زندگی ہے۔ ایک متحرک نظام ہے جو اسلامی معاشروں میں نافذ اور افراد کے دلوں میں جاگزیں ہے۔ اسلامی ممالک کے نظام ہائے قانون کی تشکیل میں اس کا سہارا لیا جاسکتا ہے، اسی سے ان ملکوں کی روح کی نمائندگی ہو سکتی ہے جہاں ان کی تہذیب عمل میں آئے گی، (۲) نقطہ نظر کے اسی بنیادی فرق کے نتیجے میں کولسن اور دیگر مستشرقین کے درمیان

بیشمار مقامات میں اختلافات نظر آتے ہیں۔

کولسن اگرچہ برطانیہ کی متعدد یونیورسٹیوں میں روایتی استشرق کے اہم ترین منصب پر فائز رہا ہے تاہم ”روایتی مفہوم“ کے تحت ہم اسے مستشرقین کی فہرست میں شامل نہیں کر سکتے۔ اصلاً وہ شہری قانون کا ماہر ہے۔ اسلامی شریعت کا مطالعہ اس نے قانون دانانہ کے تناظر میں کیا، جہاں مختلف نظام ہائے قانون کا مطالعہ کرنا تھا۔ اس کی حیثیت ایسے مستشرق کی نہیں جس کا موضوع بنیادی طور پر مشرق یا اس کی تاریخ اور رسوم و روایات ہیں۔ اسی لیے کولسن کی کتابیں اور مقالات خالص قانونی تقابلی مطالعہ کے رنگ میں ڈوبے ہوئے ہیں۔ اس کی تحقیقات میں سیاسی مقاصد نظر نہیں آتے جو دوسرے مستشرقین کے یہاں ملتے ہیں۔ اس کی تحریروں میں مذہبی تعصب اور اسلام دشمنی بھی نہیں ملتی۔ (۳)

فقہ اسلامی کے مطالعہ میں پروفیسر کولسن کا طریقہ کار اس نظریہ پر مبنی ہے کہ ایک قانونی نظام کی حیثیت سے فقہ اپنی تنفیذی طاقت اس بات سے حاصل کرتی ہے کہ وہ ارادہ خداوندی کی تعبیر ہے، کیوں کہ اسلام میں ایمان ایسے قواعد اور ضوابط کا مجموعہ ہے جو اللہ کی طرف سے وحی کردہ ہیں اور جس کا انکار دائرہ اسلام سے خارج ہونے کے مترادف ہے، (۴) بعض مستشرقین اگر فقہ اسلامی اور اسلام کے قانونی نظام کو رومن Law کی طرح کسی زمانہ قدیم کے قانونی نظام کے طور پر موضوع بحث بناتے ہیں تو پروفیسر کولسن کا نقطہ نظر اس سے بالکل مختلف ہے۔ کولسن نے اسلامی قانون کا مطالعہ ایک زندہ قانونی نظام کے طور پر کیا ہے۔ مصنف کے نزدیک تاریخی حقائق اور مطالعہ کا مقصد ان تاریخی بنیادوں کو روشنی میں لانا ہوتا ہے جو واقعاتی دنیا میں اس قانون کو عملاً نافذ کرنے کے لیے راستہ ہموار کرتے ہیں۔ (۵) کولسن کا خیال ہے کہ اقتصادیات، سیاسیات اور اجتماعیات کے مطالعہ سے اس قانون کی صحیح تصویر پیش کرنے میں مدد ملے گی۔ (۶)

کولسن کا یہ طریقہ کار اس بات کا تقاضا کرتا ہے کہ اسلامی قانون کے بارے میں اس کی تحقیقات کا باریک بینی سے مطالعہ کیا جائے۔ (۷) ہماری نظر میں کولسن مغربی انداز فکر میں

ایک نئے مکتب فکر کا بانی اور پیشوا ہے جس کے اثرات علمی دنیا پر مرتب ہوں گے۔ اس کا مطلب ہرگز یہ نہیں ہے کہ کولسن کے نتائج تحقیق سے بھی ہم اتفاق کرتے ہیں۔ بہت سے مقامات میں اس سے اختلاف کرنا ضروری ہو جاتا ہے۔ ہم اس کے اصول تحقیق کی قدر کرتے ہیں جو دوسرے مستشرقین کے روایتی اصول تحقیق سے مختلف ہیں۔

اسلامی قانون کی تاریخ پر بحث کرتے ہوئے کتاب کے شروع میں ہی کولسن یہ ثابت کرنے کی کوشش کرتا ہے کہ رسول ﷺ کی وفات سے جب وحی کا سلسلہ منقطع ہو گیا تو ایک اسلامی شریعت تعبیر اور بیان کے جس اعلیٰ معیار تک پہنچ سکی تھی اس پر ثابت اور قائم رہی جس میں تغیر اور تبدیلی کی گنجائش نہ تھی اور معاشرہ کے لیے یہ لازم ہو گیا کہ شریعت اسلامی جن مثالی (تصوراتی) اور ابدی صحیح قابل عملی معیاروں کی نمائندہ تھی ان ہی پر نظر رکھنے کی کوشش کرے۔ (۸) اس کے بعد ہی کولسن کہتا ہے: ”اس شریعت کے قواعد کو مثالیت کے لفظ سے تعبیر کرنے کا یہ مطلب نہیں کہ معاشرہ کی حقیقی ضرورتوں اور تقاضوں سے وہ ہم آہنگ نہیں یا یہ کہ اسلامی عدالتوں کی عملی کارکردگی کا تعلق کبھی اس مثال سے نہیں رہا۔ ان دونوں میں سے کوئی بات بھی صحیح نہیں ہے۔“

فقہ اسلامی یا اسلامی شریعت کے احکام کے سلسلہ میں مثالیت اور واقعیت کے مسئلہ پر مستشرقین اور دوسرے لوگوں میں کافی اختلاف رائے پایا جاتا ہے۔ قرآن کریم کے وحی الہی ہونے کے سرچشمہ سے مثالیت کے سوال کو اٹھا کر ان کے ڈانڈے یہاں تک ملانے کی کوشش کی جاتی ہے کہ اس میں شریعت کے احکامات کی عملی تنفیذ کی صلاحیت موجود نہیں ہے۔ موجودہ صدی کے آغاز میں بالعموم عرب اور مصری یونیورسٹیوں میں قانون کے اساتذہ کی تحریروں میں یہی تصویر ملتی ہے۔ پروفیسر کولسن نے اپنی ایک دوسری کتاب Conflicts and Tensions in Islamic Jurisprudence (1969) میں اسلامی قانون کی عملی تنفیذ کے سلسلے میں مثالیت اور واقعیت کے تنازع پر بحث کی ہے۔ اس کا خیال ہے کہ مظلوموں کی فریاد رسی کرنے والے قضائی عہدے اور شرعی سیاست کا قیام اس لیے عمل میں آیا تھا کہ ایسے

اختلافات میں فیصلہ کیا جائے۔ اس کا تعلق اسلام کی مثالیت پسندی سے نہیں تھا بلکہ بسا اوقات اس مثالیت پسندی سے انحراف بھی ملتا ہے۔“ (۹)

اس سلسلہ میں جو بات صحیح ہے وہ یہ ہے کہ اسلامی شریعت کے احکامات کی مثالیت پسندی کا مطلب کسی بھی حال میں عملی تطبیق کے لیے غیر موزوں ہونا نہیں ہے۔ اسلامی دنیا میں سامراجیت کی آمد تک جو عمل رہا ہے وہ اس دعویٰ کی تردید ہے۔ (۱۰) بہت سے مسلم ملکوں میں اب بھی شریعت کے مطابق احکامات جاری کرنے اور قانون سازی کا عمل جاری ہے جیسے سعودی عرب بلکہ مثالیت پسندی کا مطلب یہ ہے کہ یہ اسلامی شرعی احکامات انسانوں کو نفسانی خواہشات اور ذاتی اغراض سے بلند ہو کر ایک اعلیٰ مقام پر دیکھنا چاہتے ہیں جہاں وہ عقل اور عدل و انصاف کو میر کارواں بنائیں، کیوں کہ مجموعی طور پر اسلام کے احکامات کا مقصد یہ ہے کہ انسان اعلیٰ اخلاق سے آراستہ ہو اور اس کی شخصیت اعلیٰ انسانی اخلاق و کردار کا آئینہ بن جائے۔ اس کے برخلاف اگر مثالیت پسندی کا کوئی دوسرا مفہوم لیا جائے تو اس کی تائید اسلامی قانون یا اسلامی تاریخ سے نہیں ہو سکتی۔ (۱۱، ۱۲)

اب جہاں تک فقہ اسلامی اور اسلام کے شرعی احکام کہ ”واقعاتی“ ہونے کا تعلق ہے تو ہماری مراد یہ نہیں ہے کہ مکلفین کی چاہتوں اور نفسیاتی خواہشات کی تکمیل کے وہ تابع ہوتے ہیں، واقعیت کا یہ مفہوم انسان کے خود ساختہ قوانین میں بھی قابل قبول نہیں ہو سکتا، شریعت اسلام کی واقعیت کا جلوہ ان فقہی ضوابط میں دیکھا جاسکتا ہے جو پیش آمدہ مسائل کے سلسلے میں ہیں اور جن میں شرعی ضوابط کا عملی نفاذ ہوتا ہے۔ علمی طور پر یہ اس الزام کی تردید کے لیے کافی ہے کہ یہ فقہ یا شریعت واقعیت سے خالی اور عملی تطبیق کی صلاحیت سے محروم ہوتی ہے۔ پروفیسر کولسن اور دیگر حضرات کی نظر میں جس کا نتیجہ یہ نکلا کہ اسلامی معاشرہ میں شریعت کے احکام کی تطبیق سے انحراف پایا گیا ہے جو سوسائٹی کے عملی تقاضوں کی تکمیل کے لیے متعلقہ احکامات کی تہی دامن کا مرہون منت ہے۔ اسی لیے ان احکامات میں ”مغناش“ کو وسیع کرنے کے لیے فقہاء کو مجبور ہونا پڑا۔ (۱۳)

یہاں ہمیں اس تضاد کو نظر انداز کرنا نہیں چاہیے جو پروفیسر کولسن کے بیان میں ملتا ہے کیوں کہ اوپر ایک جگہ کولسن تو یہ کہہ چکا ہے کہ اسلامی شریعت کی قانونی تعبیرات ایسے عملی اعتبارات کی محتاج نہیں رہی ہیں جو معاشرہ کے حقیقی تقاضوں کے مطابق ہوں، مگر یہاں یہ کہنا ہے کہ اسلامی شریعت کے منافی عملی تقاضوں کی تکمیل کے لیے متعلقہ احکام کے سامنے گنجائش کو وسیع کرنے کے لیے فقہاء مجبور ہوئے ہیں، جن کے بارے میں کولسن تھوڑی دیر پہلے یہ کہہ چکا ہے اور اس سے مثالیت پسندی کے دقیق احکامات سے انحراف بھی نظر آتا ہے، ان دو باتوں میں تطبیق دی جاسکتی ہے؟

اسلامی قانون سازی کے دائرے میں قرآن مجید کے کردار کے بارے میں پروفیسر کولسن کی تحقیقات کا بغور جائزہ لینا ضروری ہے، کیوں کہ یہ محقق کے ان اصول تحقیق سے تعلق رکھتا ہے۔ یہاں کولسن سرگرداں نظر آتا ہے اور اس کے اخذ کردہ نتائج کا بھی یہ ایک نمایاں وصف ہے۔ چنانچہ جس وقت کولسن یہ ثابت کرتا ہے کہ اسلامی قانون ان قواعد کا مجموعہ ہے جو اللہ کی طرف سے وحی کردہ ہیں (۱۳) اور یہ بھی تسلیم کرتا ہے کہ مدینہ منورہ میں اسلامی حکومت کی تاسیس کے نمایاں پہلوؤں میں سے ایک پہلو یہ تھا کہ ”قرآنی وحی نے مختلف پہلوؤں میں وہاں رائج قبائلی عرفی قانون کو مٹانا شروع کر دیا“ (۱۵) وہ اس بات کا بھی قائل ہے کہ قبائلی عرفی قانون ڈیڑھ سو سال تک اسی معیار پر باقی رہا جس کو سامنے رکھ کر کسی عمل کی صحت یا عدم صحت کا حکم لگایا جاتا تھا جب تک کہ صراحت کے ساتھ وحی اس کو غیر معتبر قرار نہ دے“ (۱۶) ایک دوسری جگہ وہ یہ لکھتا ہے کہ قرآنی قانون سازی اسلامی اخلاق کے اصول کی تعبیر و ترجمانی سے آگے کچھ نہیں ہے“ (۱۷) لیکن وہ یہ بھی بتاتا ہے کہ قرآن کریم نے ابتدائی انداز سے بھی کسی قانون کے بنیادی عناصر کا تتبع نہیں کیا۔ قرآن کی قانون سازی میں اس کو ایک عیب سمجھا جاتا ہے، جب تک قدیم رومن لا کے بعض قوانین کو اس میں داخل نہیں کیا گیا۔ (۱۸) کولسن ایک جگہ وضاحت کے ساتھ اعتراف کرتا ہے قرآن نے قطعیت کے ساتھ اس اصول کی بنیاد جو ڈال دی ہے کہ اللہ ہی پر حکم کا دار و مدار ہے اور زندگی کے تمام معاملات میں

اس کی اطاعت ضروری ہے (۱۹) مگر ایک دوسری جگہ یہ بھی کہتا ہے کہ علماء اسلام (جنہوں نے اسلامی عقائد کے اصولوں کی تشریح و توضیح کا کام کیا ہے) کا ایک گروہ پیدا ہوا جس نے ایک خاص موقف اختیار کیا۔ وہ موقف یہ تھا کہ اللہ کی تشریحی سیادت میں ہر چیز شامل ہے۔ (۲۰) قرآن نے اگر قطعیت کے ساتھ اس اصول کی بنیاد ڈال دی تھی کہ تمام احکامات کا سرچشمہ ذات خداوندی ہے تو پھر اسے دوسری جگہ ڈیڑھ سو سال بعد پیدا ہونے والے کسی گروہ کی طرف کیوں منسوب کیا جا رہا ہے؟

پروفیسر کولسن قانون سازی کے سلسلے میں قرآن کریم کے کردار کو سمجھنے اور اس کا تجزیہ کرنے کے لیے جن راہوں سے گزرا ہے ذیل میں ہم اختصار کے ساتھ ان پر روشنی ڈالنے کی کوشش کریں گے:

(الف) جدید قانون سازی کے طریقہ سے متاثر

پروفیسر کولسن کی تحقیقات اور مطالعات کا بغور جائزہ لیتے وقت متعدد مقامات پر یہ محسوس ہوتا ہے کہ وہ اسی طرز کی قانون سازی سے مطمئن ہے اور اعتماد کے ساتھ اس کا تذکرہ کرتا ہے جو قانون کے تمام پہلوؤں اور اجزائے ترکیبی پر مشتمل ہو اور ہر مسئلہ کے لیے متعین نص کی رو سے قانونی حکم موجود ہو۔ مغربی دنیا میں قانون سازی کا یہی طریقہ رائج ہے۔ یہ بھی کہہ سکتے ہیں کہ ہمارے موجودہ زمانہ میں رائج جدید قانون سازی اسی رنگ اور انداز کی حامل ہے۔ اسی لیے کولسن قرآن کریم کے سلسلہ میں نوحہ کناں ہے کہ جدید قانون سازی کی طرح قرآنی قانون سازی میں کسی مسئلہ کے تمام پہلوؤں کا احاطہ معدوم ہے۔ اسی لیے وہ رومن لاکا نوالہ دے رہا ہے جس سے قرآن کی قانون سازی کی قانونی تشکیل ہوتی ہے۔ بنیادی سوال یہ ہے کہ آیا تشریحی نصوص کے خاص صیغے اور اسلوب میں ہونے ہی سے قانونی ڈھانچا مرتب ہوتا ہے۔ مسئلہ صرف صیغہ اسلوب اور انداز بیان کا نہیں ہے جس میں قانون ساز احکامات پیش کرتا ہے۔ اگر بات یہ ہو تو سوال یہ ہے کہ کون سا ایسا موضوع ہے جس سے متعلق قرآن نے مکلفین کی ضروریات اور تقاضوں کے سلسلے میں رہنمائی نہیں دی ہے؟ پروفیسر

کولسن نے اس کی ایک بھی مثال پیش نہیں کی۔ صرف اتنا کہا کہ ”قرآن نے شریعت کے معیار اور قواعد کے مطابق اپنی زندگی اور سرگرمیوں کو ڈھالنے والے مسلمانوں کے لیے متعین اور براہ راست قانون سازی کا نمونہ پیش نہیں کیا ہے۔ بہت سے ایسے مسائل موجود ہیں جن کو قرآن تشریحی نص ہونے کی حیثیت سے چھیڑتا ہے“۔ (۲۲)

پروفیسر کولسن کے بیان سے حیرت ہوتی ہے آخر وہ مدونات اور مجموعے کہاں سے آگے جن کے صفحات خود آیات احکام اور قرآن کی تشریحی دلائلوں کے موضوع پر بے شمار ہیں؟

(ب) قرآنی وحی کی نوعیت

کولسن نے قرآن کو قانونی نص کے ایک مجموعے (Code) کے لحاظ سے دیکھنے کی کوشش کی ہے، چنانچہ اس کو یہ خیال آیا کہ اسے تشریحی مجموعے کا نام اسی وقت دیا جاسکتا ہے جب قانونی مسائل کے سبھی بنیادی پہلو اس میں موجود ہوں۔ اس نے یہ بھی دیکھا کہ قرآن نے ان بنیادی تصورات کو جن پر کسی بھی ترقی یافتہ سوسائٹی کی بنیاد ہوتی ہے جیسے رحم و کرم سے کام لینے کی ضرورت، ظلم و زیادتی کے جواز کا خاتمہ، عدل و انصاف کا قیام (جو کہ سب کے سب قرآن میں مذکور ہیں) فرائض اور عائد ہونے والے حقوق کے قانونی ڈھانچا کی صورت تشکیل نہیں دی ہے۔ اس کا اولین نصب العین یہ نہیں رہا کہ انسان کے ساتھ انسان کے تعلق کو استوار اور منظم کیا جائے، بلکہ یہ رہا کہ خالق سے انسان کے تعلق کو منظم کیا جائے۔ کولسن نے بہت سے مقامات میں شریعت کے احکامات کو اخلاقی احکامات سے تعبیر کیا ہے۔ (۲۳)

ہماری نظر میں اس غلطی کی بنیاد نص قرآنی کو دیکھنے اور اس کی نوعیت کا ادراک کرنے کے سلسلہ میں کولسن کی اصولی غلطی ہے جس میں قانون سازی کے موضوع سے متعلق قرآن کے اسلوب کو صحیح طور پر نہ سمجھنا بھی شامل ہے۔

قرآن کی اولین حیثیت کتاب ہدایت کی ہے۔ وہ کسی قانونی سیاست، سائنس، یا تاریخ کی کتاب نہیں۔

اللہ تعالیٰ نے اس کا وصف ان الفاظ میں بیان کیا ہے:

كتاب انزلناه اليك لتخرج الناس من الظلمات الى النور باذن ربهم الى صراط العزيز الحميد۔

(یہ کتاب ہدایت ہے جس کو ہم نے آپؐ کی طرف نازل کیا ہے تاکہ آپؐ لوگوں کو تاریکیوں سے روشنی کی طرف نکالیں ان کے رب کی اجازت سے عزیز و حمید راستے کی طرف۔۔۔ سورۃ ابراہیم: ۱)

ان هذا القرآن يهدي للتي هي اقوام وَيبشرالمومنين الذين يعملون الصالحات ان لهم اجرا كبيرا۔

(پیشک قرآن اس راستہ کی طرف ہدایت کرتا ہے جو سب سے زیادہ سیدھا ہے اور ان ایمان لانے والوں کو جو اچھے اعمال کرتے ہیں اس بات کی خوشخبری سناتا ہے کہ ان کے لیے بڑا اجر ہے۔۔۔ الاسراء: ۹)

اس مضمون کی آیتیں متعدد جگہوں پر قرآن میں بار بار وارد ہوئی ہیں۔

اللہ تعالیٰ نے قرآن کے بارے میں یہ ارشاد فرمایا ہے کہ ہر چیز کی وضاحت اور بیان کے لیے اس کو اتارا گیا ہے۔

ونزلنا عليك الكتاب تبيانا لكل شئى وهدى ورحمة وبشرى للمسلمين (النحل: ۸۹)

اس آیت اور اس مضمون کی دیگر آیتوں سے علماء نے یہ ثابت کیا ہے کہ قرآن شریعت کی اصل اور بنیاد ہے دوسرے دلائل اس کے مرہونِ منت ہیں، کیوں کہ قرآن ہی نے ان دیگر دلائل کو قابل اعتبار قرار دیا ہے۔ (۲۳)

نوع انسانی کی ہدایت جس کتاب کا نصب العین ہو اور معجزاتی اسلوب بیان جس کا ذریعہ اظہار ہو اس میں کیسے اس بات کا مطالبہ یا تصور کیا جاسکتا ہے کہ اس کے تشریحی نصوص میں لازماً جدید قانون سازی کے نمونوں کی طرح قانونی مسائل کے سارے بنیادی عناصر

موجود ہوں۔ قرآنی روح اور مزاج کو نہ سمجھنے کی ہی وجہ سے محقق کے ذہن میں یہ بات پیدا ہوئی کہ قرآن میں یہ کمی یا عیب موجود ہے۔ مسلم ماہرین اصول کو اس بات کا بہت پہلے سے اندازہ تھا۔ شیخ محمد مصطفیٰ شلمسی نے قرآن کریم کے سلسلے میں لکھا ہے کہ اس نے ”مختلف احکام کے بیان کرنے میں ایک ہی اسلوب کی پابندی نہیں کی۔ جیسا کہ عام قوانین اور معروف فقہی کتابوں میں یہ پابندی ملتی ہے چنانچہ قرآن نے کسی مطلوب چیز کے لیے ہمیشہ تاکید انداز سے وجوب کے صیغے یا کسی ممنوع چیز کے لیے ہمیشہ تاکید انداز سے نفی اور تحریم کے صیغے اور اختیاری معاملات میں صرف اختیار یا اباحت کے صیغے استعمال کیے ہیں جن سے انسانی طبیعت اکتاہٹ محسوس کرتی ہے اور جو تدبیر اور عبرت و آگہی کی راہ میں رکاوٹ بنتی ہے“۔ (۲۵۲۶)

ایک ہی مفہوم کی تعبیر کے لیے متنوع اسالیب کے علاوہ قرآن نے مختلف سورتوں میں عقائد اخلاق اور کائنات میں اللہ کی نشانیوں اور سابق قوموں کے حالات سے متعلق آیتیں وارد ہوئی ہیں تاکہ بات ہمیشہ قاری کے ذہن میں بیٹھ جائے۔ اس سے ہمیں یہ معلوم ہوتا ہے کہ اسلوب اور بیان کی گونا گونی کی حامل اس کتاب کے نزول کا مقصد یہ تھا کہ وہ پوری نوع انسانی کے لیے سرچشمہ ہدایت ہو، صرف قانون کی کتاب ہو کر نہ رہ جائے۔ (۲۷)

مومنین کا انداز تو یہ ہونا چاہیے کہ جب انھیں بلایا جائے تو کہیں کہ ہم نے سنا اور اطاعت کی وہی فلاح پانے والے ہیں۔ اور جو اللہ اور اس کے رسول کی اطاعت کرے گا اور اللہ سے ڈرے گا اور تقویٰ اختیار کرے گا تو ایسے لوگ کامیاب ہوں گے۔

دوسری قسم کے نصوص میں اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد ہے:

وانزلنا الیک الذکر لتبین للناس ما نزل الیہم ولعلہم یتفکرون

(الححل: ۴۴)

(اور ہم نے آپ کی طرف ذکر (قرآن) کو نازل کیا تاکہ آپ لوگوں کے لیے اس چیز کی وضاحت کریں جو ان کی طرف اتاری گئی ہے اور شاید وہ غور و فکر سے کام

(لیں)

انا انزلنا اليك الكتاب بالحق لتحكم بين الناس بما ارك الله

(النساء: ۱۰۵)

(پیشک ہم نے آپؐ کی طرف کتاب کو حق کے ساتھ نازل کیا تاکہ آپؐ اللہ کی رہنمائی میں لوگوں کے درمیان فیصلہ کریں)

قرآن کی نسبت سے سنت نبوی (علیٰ صاحبہا الصلوٰۃ والسلام) تین طرح کی ہو جاتی

ہیں۔

۱۔ وہ احادیث جن سے حکم قرآن کے معنی کی مزید تاکید ہوتی ہے۔ مثلاً جھوٹی گواہی ناحق کسی کو قتل کرنے اور والدین کی نافرمانی کرنے کی حرمت اور معاشرہ کی زندگی میں خوف خداوندی اور ہر حال میں اچھے کام کرنے کا حکم باطل طریقہ سے مال حاصل کرنے یا صرف کرنے کی ممانعت وغیرہ۔ اس سلسلہ میں وارد احادیث قرآنی آیات کے مطابق ہیں جن سے مخاطبین کے دلوں میں بات اور زیادہ راسخ ہو جاتی ہے۔ اس میں وہ احادیث بھی شامل ہیں جس سے نص قرآنی کے عموم پر منطبق ہونے والی صورتوں کا تذکرہ ملتا ہے۔

۲۔ دوسری قسم کی احادیث وہ ہیں جو نصوص میں قرآن کے تشریح طلب امور کی وضاحت کرتی ہیں۔ ان میں کبھی تو کسی مجمل نص کی وضاحت ہوتی ہے مثلاً وہ قولی اور عملی احادیث جن میں نماز کے اوقات اور رکعات کی تعداد اور مناسک حج و عمرہ ان کے اعمال اور اوقات، مقادیر زکوٰۃ اور ان اموال کی قسمیں جن پر زکوٰۃ فرض ہوتی ہے اور اس قبیل کی دیگر چیزوں کی وضاحت ہے۔ ان تمام مسائل میں قرآن نے اجمالی احکامات دیئے ہیں۔ احادیث میں اس اجمال کو دور کیا گیا ہے۔ اور ان احادیث میں ان کی مراد اور کیفیت ادا کی تفصیلات موجود ہیں۔ اسی قبیل کی وہ احادیث بھی ہیں جن سے قرآن کے کسی عام نص کی تخصیص ہوتی ہے اور اس کے عموم سے بعض

چیزوں کو خارج بتایا جاتا ہے، مثلاً وہ صحیح حدیث جس میں ایک عورت کے رشتہ زوجیت میں ہونے کے باوجود کسی ایسی عورت سے شادی کرنے کی ممانعت کی گئی ہے جو رشتہ میں پہلی عورت کی خالہ، بھتیجی، بھانجی یا پھوپھی ہو۔ (۲۸) یہ حدیث نکاح کے سلسلے میں قرآن کی اس آیت کی تخصیص کرتی ہے:

واحل لكم ماوراء ذلكم ان تبغوا باموالکم محصنین غیر مسافحین

(النساء: ۲۴)

(اس کے علاوہ تمہارے لیے جائز کر دیا گیا ہے کہ اپنے مال کے عوض شادی کرنا چاہو جبکہ مقصود پاکدامنی ہو لذت پر مبنی نہ ہو)

اس نوعیت کی حامل وہ احادیث بھی ہیں جن میں چوری کے سلسلہ میں قطع ید جس مقدار پر واجب ہو اور مال مسروقہ کی کیا شرائط ہوں یا خود سارق کی کیا شرطیں ہوں، ان باتوں کی وضاحت ہے۔ یہ احادیث اللہ تعالیٰ کے ارشاد کے عموم کی تخصیص کرتی ہیں:

السارق والسارقة فاقطعوا ايديهما (المائدہ: ۳۸)

اس زمرہ کی احادیث بھی کبھی کسی مطلق قرآنی حکم کی تفسیر ہوتی ہیں۔۔۔ مثلاً وہ عملی نسبت جس میں بتایا گیا ہے کہ چوری کی سزا میں ہاتھ کاٹنے سے مراد دائیں ہاتھ کا ہتھیلی کے پاس سے کاٹ دینا ہے۔ آیت میں ”ید“ یا ہاتھ کا لفظ مطلق ہے جس میں دایاں اور بائیں ہاتھ دونوں مراد ہو سکتے ہیں۔ قطع یا کاٹنے کا لفظ مطلق ہے جس میں اس کا بھی احتمال ہے کہ کلائی تک کاٹنا مراد ہو یا انگوٹھے کی جانب سے کلائی کے کنارے تک کاٹنا مقصود ہو یا کسی اور جگہ تک۔ حدیث نے دونوں باتوں میں اطلاق کو مقید کر دیا ہے۔ اس زمرہ میں وہ حدیث بھی شامل ہے جس میں وصیت کی مقدار کی وضاحت ہے، اور یہ بیان کیا گیا ہے کہ ثلث (یعنی ۱/۳ حصہ) سے زیادہ کی وصیت کرنا جائز نہیں ہے۔ ان احادیث میں اس آیت کے اطلاق کو مقید کیا گیا ہے:

من بعد وصية يوصي بها او دين (النساء: ۱۲)

(قرض ادا کرنے اور وصیت کی تکمیل کرنے کے بعد جس کی میت وصیت کرے)

۳۔ قرآن کی نسبت سے احادیث کی تیسری قسم میں وہ احادیث شامل ہیں جن سے ایسے احکام وارد ہوئے ہیں کہ قرآن جن کے بارے میں خاموش نظر آتا ہے۔ وہ احادیث جن میں جدہ (دادی، ثانی) کی میراث بنت کے ساتھ بنت الابن اور بنات کے ساتھ اخوات (بہنوں) کی میراث بیان کی گئی ہے، اور وہ احادیث جن میں صدقہ فطر، حرمت رضاعی (قرآن کے علاوہ) قاتل کی میراث سے محرومی، مسلمان اور کافر کے درمیان عدم توارث اور دوسرے احکام مذکور ہیں۔ (۲۹)

مجموعہ احادیث کو ان تین زمروں میں تقسیم کرنے کے سلسلے میں امام شافعی فرماتے ہیں: اہل علم حضرات میں سے کسی کا بھی اس سلسلہ میں اختلاف میرے علم میں نہیں ہے کہ نبی کریم ﷺ کی سنن تین طرح کی ہیں۔ ایک قسم وہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے کوئی قرآنی نص نازل فرمائی، رسول ﷺ نے قرآن کے منصوص کو ہی جاری کیا، دوسری قسم وہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اجمالی طور پر نصوص نازل فرمائے، پھر اللہ ہی نے رسول ﷺ کی زبانی سنت کے ذریعہ اس کی وضاحت فرمادی۔ تیسری وہ قسم ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے نص کتاب نہ ہونے کی شکل میں الگ سے کوئی حکم جاری فرمایا ہو۔ (۳۰)

قرآنی تشریحات کی نسبت سے احادیث کے اس مقام کی وضاحت کے بعد یہ بات بھی واضح ہو جاتی ہے کہ ان تشریحات کو کما حقہ اسی وقت سمجھا جاسکتا ہے جب قرآنی نصوص کو احادیث کی روشنی میں دیکھائے جائے جن سے قرآن کے اجمال کی توضیح، تقسیم کی تخصیص، اطلاق کی تقبید اور مسکوت عنہ کے بارے میں احکامات کا اضافہ ہوتا ہے۔

نصوص قرآنی کو سمجھنے کے سلسلہ میں اسباب نزول کی اہمیت بھی احادیث سے کچھ کم نہیں۔ وجہ یہ ہے کہ قرآن عربوں کی زبان میں نازل ہوا ہے۔ حقیقت، مجاز اشتراک اور اسالیب کی گونا گونی سے الفاظ کے معانی بدل جاتے ہیں۔ لہذا حالات کے مختلف ہونے سے نص قرآنی کو سمجھنے میں اختلاف ہو سکتا ہے اور قرآن کی موجودگی کی بنا پر ہی کہا جاسکتا ہے کہ

نص سے مراد یہ ہے یا یہ نہیں ہے۔ چنانچہ نص میں اگر مراد کو واضح کرنے والے قرآن موجود ہوں تو بلاشبہ اس مراد کو سمجھا جاسکتا ہے۔ لیکن اگر قرآن موجود نہ ہوں تو پھر اسباب نزول کا علم ضروری ہوگا جن سے عملی تطبیق کی روشنی میں معلوم ہو جائے گا کہ اس نص میں شارع کی مراد کیا ہے۔

بہت سے مقامات میں اگر ماثور کا سہارا نہ لیا جائے تو صحیح طور پر نص قرآنی کو سمجھنا ممکن نہیں ہوگا کیونکہ تفسیر ماثور میں نص کے مفہوم، مقصد دائرہ کار اور قیود و حدود کی تعیین ہوتی ہے۔ شاید یہ اشارہ ہی کافی ہوگا اور مثالیں دینے کی ضرورت نہیں پڑے گی۔ کیونکہ اس قدر مثالیں ہیں کہ ان سب کا اس جگہ تذکرہ کرنا ممکن نہیں ہے۔

اس سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ تشریحی نص کے لحاظ سے کسی نص قرآنی پر اس شخص کا حکم لگانا درست نہیں ہو سکتا جو نبی کریم ﷺ کی احادیث سے صرف نظر کرتے ہوئے صرف نص قرآنی کو دیکھے۔ جبکہ ان احادیث سے اس نص سے موضوعی ارتباط ہوتا ہے اور اس سلسلہ میں تفسیر ماثور اور اسباب نزول کا خیال نہ رکھے۔ اگر کوئی شخص ایسا کرتا ہے تو کم سے کم جو حکم لگایا جاسکتا ہے وہ یہ ہوگا کہ اس میں تضادات اور اضطرابات بکثرت ہوں گے۔ اس نقص سے وہی شخص اپنا دامن بچا سکتا ہے جو احادیث، تفسیر ماثور اور اسباب نزول سے مربوط کر کے قرآنی نصوص کو دیکھے۔ اسی وقت قرآن کی کسی تشریحی نص پر حکم لگانا درست ہوگا اور اس قسم کے سارے خیالات ہوا ہو جائیں گے کہ قرآن میں کسی قوم کے تشریحی تقاضوں کی اعلیٰ تکمیل کا خیال نہیں رکھا گیا ہے جیسا کہ پروفیسر کولسن سمجھ رہا ہے۔

(ج) اسلام کے قانونی نظام کی تکاملی روح

کسی بھی نوعیت کے قانون کی دو شقیں ہوتی ہیں، ایک مکلف بنانے کی شق جس کی رو سے مخاطب کو کسی ایجابی فعل کو انجام دینے جس کا شریعت حکم دے یا کسی معاملہ میں نفی کا موقف اپنانے کا حکم دیا جائے شریعت جس کے ارتکاب سے انسان کو منع کرے۔ دوسرے الفاظ میں کسی قانون میں تکلیف یا مکلف بنانے کی شق کسی فعل کی نمائندگی یا عملی

نمائندگی پر مشتمل ہوتی ہے۔ قانون کی دوسری شق جزا کی ہوتی ہے، یعنی مکلفین اور مخاطبین پر کسی عملی حکم کو پورا کرنے اور اطاعت سے کام لینے کو لازم کر دیا جائے اور اطاعت کرنے والوں کے ساتھ جزاء اور اس کی مخالفت یا نظر انداز کرنے والوں کے ساتھ سزا دینے کا معاملہ کیا جائے۔

پابندی عمل (تکلیف) اور جزا کی ان شقوں پر مشتمل ہونے کے سلسلہ میں اسلامی شریعت کی قانونی بنیاد اور تاریخ پر فقہاء کی کارکردگیاں دُنیا کے کسی بھی نظام قانون سے مختلف نہیں ہیں۔ کبھی کبھی یہ ہوتا ہے کہ قانون کی یہ دونوں شقیں ایک ہی نص میں ایک ہی جگہ موجود ہوتی ہیں، لیکن کبھی کبھی تکلفی حکم ایک جگہ مذکور ہوتا ہے اور اطاعت کی جزاء یا مخالفت کی سزا دوسری نص میں دوسری جگہ۔ کولسن کی نظر میں اس حقیقت کا ہونا ضروری تھا۔ (۳۲)

کولسن کا تصور چونکہ یہ تھا کہ قرآن میں مکلف کرنے کی شق موجود ہے اس لیے اس کو یہ دعویٰ کرنا پڑا کہ قرآن کے تشریحی ڈھانچے میں واضح تشریحات کا فقدان ہے اور قرآن کے قانونی احکامات اخلاقی ہدایات کی حیثیت رکھتے ہیں۔ کولسن نے جب یہ دیکھا کہ قانون سازی کے سلسلہ میں قرآن کا اسلوب یہ ہے کہ وہ امرِ نبی، تقویٰ اور خشیتِ خداوندی، اس کی غضبناکی اور رضامندی، جنت کی ترغیب اور دوزخ کی ترہیب اور اس قسم کی دیگر چیزوں کو ایک ساتھ بیان کرتا ہے تو اس نے سمجھا کہ قرآن کی یہ ہدایات اسلامی اخلاق کے اصول کی ترجمانی کرتے ہوئے اہل اسلام کے ضمیر کو مخاطب کرتی ہیں۔ کسی ہمہ گیر وہم آہنگ سیاسی قانون کی عمارت کھڑی نہیں کرتیں۔

اس سلسلہ میں کولسن قرآنی تشریحات سے نظیریں بھی پیش کرتا ہے چنانچہ وہ کہتا ہے کہ قرآن ایک دوسرے سے ملتی جلتی عبارتوں میں شراب نوشی اور سودی لین دین کی حرمت کا اعلان کرتا ہے جن میں اخلاقی ہدایات کا عنصر غالب ہے۔ اس کی حرمت کے عملی قانونی نتائج کی طرف اشارہ نہیں کرتا۔ فی الواقع جو پیش آیا وہ یہ ہے کہ بعد میں شراب نوشی ایک جرم بن گئی جس کے ارتکاب کی صورت میں شراب نوش کو سزا دی جاتی ہے جبکہ سود قانونِ مدنی کے

موضوعات میں سے ایک موضوع ہر طرح باقی رہا جس کے متعلق یہ فیصلہ اور حکم رہا کہ وہ عقود فاسدہ عقود غیر مکرمہ میں سے ایک عقد ہے۔ (۲۳) اس کے بعد کولسن نے ظلماتِ تہنوں کے مال کھانے کی مثال پیش کی ہے۔ (۲۴)

کولسن نے ان مسائل اور ان کے علاوہ دیگر مثالوں کی طرف متعدد مقامات پر اشارے کیے ہیں جن کی رُو سے وہ یہ کہنا چاہتا ہے کہ قرآن کے تشریحی قواعد اور اصول اخلاقی قواعد اور اصول سے آگے نہیں بڑھتے۔ اسی لیے ہم کولسن کے بارے میں کہہ رہے ہیں کہ اس نے اسلام کے نظامِ قانون کے خاص حراج اور روح پر توجہ نہیں دی ہے یعنی اسلامی تشریح کا ہر قانون ہیلوی طور پر ایک ہی جگہ تکلیف اور جزا کی دو شقوں کو بیان کرنے کا التزام نہیں کرتا بلکہ صریح نص میں اس حکم کی مخالفت کرنے کی صورت میں اس سزا اور عقوبت کا بھی عدم التزام پایا جاتا ہے جو متعین نص قرآنی یا صحیح حدیث یا اسلام کے عام قواعد کی رُو سے واجب ہوتا ہے۔

اسلام کے تشریحی قواعد و طرح کے ہیں۔ تفصیلی اور کلی۔ فقہاء اور ماہرینِ شریعات نے اس بنیاد پر اس کی درجہ بندی کی کہ قانون سازی کے سلسلے میں اسلام کا منہج (تفصیل ممالا بتغییر و اجمال) ملیتغییر۔ تغیر پذیر میں تفصیل اور غیر تغیر پذیر میں اجمال) پوئی ہے۔ اس مسئلہ کو کما حقہ سمجھنے کے لیے قواعد اور اصول کی کتابوں کا بغور مطالعہ کرنا ضروری ہے تاکہ یہ حقیقت واضح ہو کر سامنے آجائے کہ فقہائے اسلام جزئیات مسائل کو کلیات اور فروغ احکام کو اصول احکام سے کس طرح ملاتے ہیں جس سے اسلامی نظام کے سارے اجزاء کے درمیان ہمہ گیری وہم آہنگی کی حقیقت کھل کر سامنے آجاتی ہے۔ یہاں تفصیل سے اس مسئلہ پر گفتگو کرنا ہمیں مطلوب نہیں ہے بلکہ اجمال کے ساتھ اس کی صحیح شکل کو سامنے لانے کی کوشش کی گئی ہے جس کو پروفیسر کولسن اخلاقی اصولوں اور بنیادوں پر بحث کرتے ہوئے تشریح قرآنی کا ایک ماخذ قرار دے رہا ہے جو خلاف حقیقت ہے۔

قرآن کے سارے تکلفی احکامات مسلمانوں پر واجب ہیں۔ عوام الناس کے تفرقات

اور معاملات کو دو حصوں میں تقسیم کر سکتے ہیں۔ شہری اور دیوانی (فوج داری)۔ شرعی احکام اگر اول الذکر سے متعلق ہوتے ہیں تو ان کی خلاف ورزی کی صورت میں تصرف باطل اور عقد فاسد ہو جاتا ہے یا ضرر کی تلافی کی جاتی ہے۔ اس مسئلہ میں اسلامی نظام دیگر نظام ہائے قانون سے مختلف نہیں ہے۔ امام عزالدین بن عبدالسلام نے اس پر ایک باریک بین اصول بنا دیا ہے جس کی نص یہ ہے:

کل تصرف تقاعد عن تحصیل مقصودہ فہو باطل

(ہر وہ تصرف باطل ہو جاتا ہے جو اپنے مقصود کے حصول سے قاصر رہا ہو)

تصرف کے مقصود کے عدم حصول کی اہم ترین شکل یہ ہوگی کوئی شخص قرآن یا حدیث کے تکلفی حکم کی مخالفت کرے۔ اس نوع سے تعلق رکھنے والا ہر تصرف باطل ہوتا ہے۔ اس اصول کی بہت سی تفصیلات اور عملی مثالیں موجود ہیں جنہیں امام عزالدین بن عبدالسلام نے اپنی کتاب ’قواعد الاحکام فی مصالح الانام‘ میں درج کیا ہے۔ اس سلسلہ میں اسلام کے نظام قانون اور دیگر عصری نظام ہائے قوانین میں جو زیادہ سے زیادہ فرق ہے وہ یہ ہے کہ ان نظاموں میں جزاء اس وقت تک نہیں دی جاسکتی جب تک کہ تشریحی نص میں اس کا واضح انداز سے بیان موجود نہ ہو۔ لیکن اسلامی نظام میں اس کو فقہاء کے اجتہاد پر چھوڑ دیا جاتا ہے جو قیاس، استحسان اور مصالح مرسلہ جیسے ضوابط کی روشنی میں جزاء کا تعین کرتے ہیں۔ البتہ حکم اگر جنائی ہے دوسرے الفاظ میں عمل درآمد یا خلاف ورزی میں حقوق اللہ یا حقوق العباد میں کسی معصیت کی نمائندگی ہوتی ہے تو ہمیں سے اسلامی جنائی فقہ میں تعزیر کا نظام مینا کی کردار ابھرتا ہے۔ اس نظام کے مقضی کے مطابق ہر اس معصیت پر جس کے بارے میں کسی حد شرعی یا کفارہ کا تذکرہ نہ ہو (۳۵) ایسی سزا دینے کا اختیار ہوتا ہے جس کے بعد دوبارہ وہ شخص جرم کرنے کی جرأت نہ کر سکے۔ یہ نظام قرآن کی رو سے ثابت ہے۔ احادیث میں بکثرت اس کی نظیریں ملتی ہیں۔ صحابہ کرام، فقہاء اور قضاة کا اس پر عمل رہا ہے۔

پرفیسر کولسن نے جو تین نظیریں پیش کی ہیں یہ سب اسی قبیل کی ہیں۔ چنانچہ شراب نوشی

ایک تعزیری جرم ہے جس کی سزا رسول اللہ ﷺ کے قول و عمل میں موجود ہے۔ (۳۷) سودی لین دین بھی ایک تعزیری جرم ہے جس کی سزا نظام تعزیر کے اصول کے مطابق تجویز کی جاتی ہے اور نصوص کی روشنی میں جو شکلیں سودی لین دین کی ٹھہریں ان میں عقد باطل ہو جاتا ہے۔ ظلم و زیادتی کے ساتھ تیسوں کا مال ہڑپ کر لینا ایک تعزیری جرم ہے جس کی سزا بھی تعزیر کے عمومی اصولوں کے مقتضی کے مطابق تجویز کی جائے گی۔ (۳۸) چونکہ باطل طریقہ سے تیسوں کا مال کھانے سے اس شخص کا حق تصرف باطل ہو جاتا ہے اس لیے اس پر لازم ہوتا ہے کہ کھانے کے بعد بقدر اس مال کے یا عین وہی مال اگر موجود ہو تو اس کو واپس کر دے۔

قرآن کے بعض احکام میں اگر جزاء کا تعین نہیں ملتا ہے تو یہ بجائے خود اسلامی قانون کی پختگی اور تطبیقی صلاحیت کا ثبوت ہے، کیوں کہ معاشرہ کے سماجی، سیاسی اور اقتصادی ڈھانچے میں کیسا بھی ارتقاء ہو یا تبدیلی آئے اصول شریعت کی روشنی میں فقہاء ان کا حل نکالتے ہیں۔ اس حقیقت کے ادراک کے بعد کیا یہ کہنا درست ہوگا کہ قرآن مجید کا کردار صرف اخلاقیات کی سطح پر ہدایات فراہم کرنا ہے جیسا کہ کولسن سمجھتا ہے۔

احادیث کے میدان میں

احادیث کے بارے میں کولسن کا موقف بھی ہماری توجہ کو اپنی طرف مبذول کراتا ہے۔ اس میں بھی کولسن کا نقطہ نظر دوسرے مستشرقین سے مختلف ہے۔ اپنے استاذ جوزف شاخت سے کولسن کے اختلافات ہیں۔ احادیث کے بارے میں شاخت کے موقف کا مطالعہ اس کتاب میں دوسری جگہ کیا گیا ہے۔ یہاں ہمیں یہ دیکھنا چاہیے کہ کولسن کا کیا موقف اور منہج ہے۔ سنت نبویؐ یا احادیث کے سلسلے میں اپنے موقف کی تشریح کولسن اس طرح کرتا ہے کہ رسول اللہ ﷺ کو مدینہ میں حکومت کے دوران بہت سے قانونی مسائل کا سامنا کرنا پڑا، خصوصاً ایسے مسائل جن کو قرآنی احکام کی روح چھیڑتی ہے..... وحی کے امین اور قرآن کے عام اور مجمل نصوص کی تفسیر کرنے والے کی حیثیت۔ (۳۹) اسی طرح سنت نے ان احکام کی طرح ایک قانونی ڈھانچا تیار کرنا چاہا ہے جس کا سرچشمہ قرآن کے اخلاقی اصول اور مبادی

تھے۔ (۴۰) پھر کولسن یہ لکھتا ہے کہ دوسری صدی ہجری میں سنت سے مراد فقہی آراء کے وہ مجموعے تھے جن پر کسی خاص فقہی مکتب فکر کے علماء کا اتفاق ہوتا تھا اور اسی مکتب فکر کو سنت کا نام دیا جاتا تھا۔ لہذا یہ ان آراء اور اصول کا مجموعہ ہے جن سے ہر مسلک کے لوگ واقف ہیں اور جن کو پیش کرنے اور جن کا دفاع کرنے کے سلسلے میں مسلک کے تمام لوگ سرگرم عمل رہے ہیں (۴۱) پھر منقول و باثور کی اتباع کی فکر نے ان فقہی آراء کو خاص خاص شخصیتوں کی طرف منسوب کر دیا جن کے فضل و تقویٰ کے سب قائل تھے۔ چنانچہ مثال کے طور پر حضرت عمرؓ اکثر و بیشتر اپنے آپ کو قدیمہ کی سنت کا بانی قرار دیتے ہیں۔ جبکہ حضرت عبداللہ بن مسعودؓ نے کوفہ میں اسی جیسا مقام حاصل کیا۔ فطری طور پر معاملہ بالآخر یہاں تک پہنچا کہ فقہی رائے کو نبی کریم ﷺ کی طرف منسوب کیا جانے لگا۔ (۴۲)

کولسن رسول اللہ کی طرف واضح طور پر منسوب روایات کی سندوں پر بھی نظر رکھتا ہے اور کہتا ہے کہ اہل الحدیث یا محدثین قرآن میں ایسے احکام کی اتباع کی ضرورت کے پیش نظر جو ان کے اپنے مسلک کے مطابق تھے بہت سے احکام اور قواعد کو رسول اللہ ﷺ کی طرف منسوب کرنے لگے۔ ان لوگوں نے رسول اللہ ﷺ کی طرف منسوب کر کے بیعت سے واقعات اور احکامات گھڑ لیے۔ دراصل یہ ان کے اس یقینی اعتقاد کا نتیجہ تھا کہ اس طرح کے مسائل میں نبی کریم ﷺ یقیناً ویسا ہی فیصلہ کرتے جیسا یہ لوگ ان کی طرف منسوب کر رہے ہیں۔ (۴۳) کولسن کو یہاں خود اپنی تضاد بیانی کا احساس ہو جاتا ہے، کیوں کہ اس سے قبل وہ رسول اللہ کے تشریحی کردار پر بحث کر چکا ہے اس لیے استدراک کرتے ہوئے کہتا ہے کہ ”احکام سے متعلق احادیث کا ایک حصہ تو ان افعال اور کلمات کی اصل کے عین مطابق ہے جو نبی کریم ﷺ سے صادر ہوئے، خصوصاً غیر اخلاقی مسائل میں۔ لیکن اس صحیح اور محفوظ حصہ کو گھڑے ہوئے مراد کے مجنون مرکب نے ڈھا تک دیا ہے۔ (۴۴) کولسن ایک جگہ لکھتا ہے: ”سنت کے بارے میں امام شافعی کا یہ اعتراف کہ سنت ارادہ الہی کو معلوم کرنے کے سلسلے میں قرآن کا تکمیلی سرچشمہ ہے وہ اہم ترین کارنامہ ہے جسے اس فقیہ نے اسلامی تشریح کے میدان

میں انجام دیا ہے..... امام شافعی کے مسلك میں نبی کریم ﷺ کے اطوار فقہ کے دوسرے سرچشمہ کی حیثیت رکھتے ہیں۔ ابتدائی مکاتب فکر میں نسبتاً ایسا احادیث کو کسی خاص مکتب فکر کی مرویات ہی کی طرف پھیرا جاتا ہے۔ امام شافعی نے مختلف اطراف اور اکناف میں متداول روایتوں کو ایک ہی سرچشمہ سے پھونکنے والی احادیث قرار دے کر فقہی بیانات کو فقہ کے درمیانی اختلافات کے اسباب کا قلع قمع کرنے اور تشریحی فکر و نظر میں وحدت پیدا کرنے کی کوشش کی۔ مختصر یہ کہ امام شافعی سمجھتے ہیں کہ صرف ایک ہی رنگ کی حائل مرویات کو صحیح معنوں میں اسلامی کہا جاسکتا ہے نہ امام شافعی نے دراصل کوئی نئی بات نہیں کی۔ ابتدائی فقہی مکاتب فکر میں عموماً یہ پڑھتا ہوا روحان پاپا جاتا ہے کہ نبی کریم ﷺ کے اطوار اور مسلك کے سلسلہ میں ان کی ہی اپنی مرویات کی کوئی نہ کوئی بنیاد یقیناً موجود ہے۔ اسی نظریہ کو امام شافعی نے اس مقصد کے لیے استعمال کیا کہ سنت بھی وحی الہی ہے۔ اور جب تک یہ ثابت نہ ہو جائے کہ رسول اللہ سے روایت کردہ یہ حدیث صحیح ہے اسے سنت قرار نہیں دیا جاسکتا۔ (۲۵)

کولن کے دعووں میں جو تضاد موجود ہے اس کا ہر شخص اندازہ لگا سکتا ہے۔ اسی طرح کولن کے اس خیال کو کہ امام شافعی نے سب سے پہلے حجیت حدیث کا نظریہ پیش کیا اور خود قرآن کے بیان کے درمیان جو کھلا ہوا تضاد ہے وہ بھی کئی پر مخنی نہیں ہے۔ امام شافعی نے مصادر شریعت کی ترتیب کے سلسلہ میں اپنے بیان کی بنیاد خود قرآن کریم پر رکھی ہے۔ کیا قرآن مجید مسلمانوں کو اس طرح مخاطب نہیں کرتا۔

مَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَانَهَا كُمْ عَنْهُ فَلْيُتَوَكَّلُوا عَلَى اللَّهِ (التحشرون)

(اور رسول جو کچھ تمہیں دیں اس کو پکڑ لو اور جس سے تمہیں روکے تو باز آ جاؤ۔)

فَلْيُحَذِّرِ الَّذِينَ يَخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ أَنْ تُصِيبَهُمْ فِتْنَةٌ أَوْ يُصِيبَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ (النور: ۶۳)

(جو لوگ اس (رسول) کے حکم کی خلاف ورزی کرتے ہیں وہ اس بات سے ڈریں کہ کہیں وہ کسی فتنہ کے شکار نہ ہو جائیں یا دردناک عذاب نہ پہنچ جائے۔)

کیا اللہ نے اپنی محبت کو رسولؐ کی اتباع سے مربوط نہیں کیا ہے؟

قل ان كنتم تحبون الله فاتبعوني يحببكم الله ويغفر لكم ذنوبكم

والله غفور رحيم (آل عمران: ۳۱)

(آپؐ کہہ دیجیے اگر تم لوگ اللہ سے محبت کرتے ہو تو میری اتباع کرو اللہ تعالیٰ تم

سے محبت کرے گا اور تمہارے تمام گناہوں کو معاف کر دے گا۔ اور اللہ معاف

کرنے والا اور رحم کرنے والا ہے۔

پھر کیسے کہا جاسکتا ہے کہ حجت حدیث کا نظریہ فقہ اسلامی کی خدمت میں امام شافعی کا پیش کردہ تحفہ ہے؟ یہ بات صحیح ہے کہ امام شافعی کے مسلک یا منہج میں حدیث کو فقہ کے دوسرے سرچشمہ کا مقام دیا گیا ہے، لیکن یہ امام شافعی کی کوئی ایجاد نہیں ہے۔ اس پر تو علماء صحابہؓ اور تمام مسلمانوں کا عمل رہا ہے۔ اس سلسلہ میں مرویات فقہ اصول اور حدیث کی کتابوں

میں بے شمار ہیں۔ (۳۶)

www.KitaboSunnat.com

اب ان تین دعووں پر غور کیجئے..... (۱) پہلے سنت کا مطلب مختلف مکاتب فقہ کی

مرویات یا آراء ہوتا تھا (۲) سنت کے بارے میں امام شافعی کا نظریہ کوئی نیا نظریہ نہیں ہے (۳) فقہی مکاتب فکر کی ہمیشہ یہ کوشش رہتی تھی کہ ان کی اپنی مرویات کے لیے رسول اللہ ﷺ

کی سیرت میں کوئی نہ کوئی اصل اور بنیاد ضرور مل جائے۔ اب سوال یہ ہے کہ سنت سے مراد

ابتدائی مکاتب فکر کی فقہ کی مرویات ہوتی تھیں، تو پھر یہ مرویات کہاں سے نقل کی جاتی تھیں؟

اگر احادیث رسول ﷺ کو تشریحی حجیت کا مقام حاصل نہیں، تو پھر فقہاء کیوں اپنی مرویات

یا کولن کے بقول اپنی آراء کو رسول اللہ ﷺ کی طرف منسوب کرنے کی لاکھ کوشش میں

لگے رہے۔؟ احادیث کے بارے میں امام شافعی کا نظریہ اگر کوئی نیا نظریہ نہیں تھا تو اس

کا مطلب کیا، اس کے علاوہ کچھ کہا جاسکتا ہے کہ امام شافعی سے پہلے بھی فقہاء حجیت حدیث

کے قائل تھے؟ بلاشبہ کولن نے حجیت حدیث کے سلسلے میں جس منطق سے کام لیا ہے وہ

تضادات کا ایک پلندہ ہے جو تاریخی مطالعہ اور تحقیق کی کسی کتاب میں اختیار کیے جانے والے

منج کے سامنے قطعاً پیش نہیں کیا جاسکتا۔ اس سلسلہ میں جسے ہم ہمالیائی غلطی کا نام دے سکتے ہیں وہ یہ ہے کہ کولسن کے نزدیک امام شافعیؒ اس بات کے قائل ہیں کہ سنت اسی وقت ثابت ہو سکتی ہے جب کہ پیغمبر علیہ السلام سے روایت کردہ کسی حدیث سے اس کا ثبوت فراہم ہو جائے۔ صحابہ کرامؓ اور بعد کے دور میں احادیث اور تدوین کی تاریخ سے جس قطعی ناواقفیت کا ثبوت اس دعویٰ میں دیا گیا ہے اس سے قطع نظر ہم کولسن سے حریف یہ پوچھتے ہیں کہ جب فقہی مکاتب فکر میں رسول اللہ ﷺ کی طرف منسوب مرویات سے اپنی آراء کی تائید کرنے کا بڑھتا ہوا رجحان پایا جاتا تھا تو منقول احادیث کے علاوہ کیا ان مرویات کی دوسری بھی کوئی بنیاد تھی؟ خود امام شافعیؒ کو وہ سیکڑوں احادیث کے نصوص کہاں سے ملے جو ہمیں ان کی کتابوں میں منتشر ملتے ہیں؟ اگر وہ نصوص ان سے پہلے علماء کے درمیان متداول نہیں تھے؟ اگر بات یہ نہیں تھی تو یہ کیسے ممکن ہو سکتا تھا کہ امام شافعیؒ اپنے مسلک کی صحت کی تائید اور دوسرے مسالک کے خلاف دلیل فراہم کرنے کے سلسلے میں ان ہی احادیث کا سہارا لیتے؟

یہ بات محتاج بیان نہیں ہے کہ علم اصول فقہ پر امام شافعیؒ کا بڑا احسان ہے۔ لیکن یہ احسان اس سے زیادہ کچھ نہیں ہے کہ کسی چیز کی ترتیب اور تالیف و تنظیم کے معاملہ میں امام شافعیؒ ایک عبقری انسان تھے۔ امام شافعیؒ نے اپنی طرف سے کوئی اصول ایجاد نہیں کیا، کسی ایسی دلیل شرعی کو حجیت کے مقام تک پہنچانے کی کوشش نہیں کی جو پہلے اس مقام پر نہیں تھی۔ امام شافعیؒ نے جو کچھ کیا وہ یہ تھا کہ انھوں نے اپنی وسعت مطالعہ، ژرف نگاہی و باریک بینی، مختلف مقامات کے فقہاء سے ملاقات، تبادلہ خیال، مناظرہ اور عمومی انداز سے جن حالات نے ان کی علمی اور فکری شخصیت کو تشکیل دی، ان گونا گوں امور کی بنیاد پر ایک ہی سیاق میں شرعی احکام کے استنباط کے سلسلہ میں اسلامی نظریات کو جمع کیا اور طاقتور، خوبصورت اور مطمئن کر دینے والے اسلوب میں انھیں پیش کیا۔ اسی بنا پر بعد کے علماء نے علم الاصول کا انھیں بانی قرار دیا ہے۔ لیکن اس مفہوم میں نہیں کہ امام شافعیؒ نے اسے عدم سے وجود عطا کیا، بلکہ صرف اس لحاظ سے کہ انھوں نے سب سے پہلے اس کو ترتیب دیا اور منظم انداز میں پیش کیا۔ کولسن

کی طرف منسوب کسی بھی حدیث میں کچھ بھی صحت موجود نہیں ہے۔ احکام سے متعلق زبانی لحاظ سے جو سب سے قدیم حدیثیں ہمارے سامنے ہیں وہ سنہ ۱۰۰ھ سے آگے کی نہیں ہیں۔“ (۳۸)

رسول علیہ السلام کی طرف احادیث کے منسوب ہونے کے سلسلے میں کولسن کے ان خیالات کی قدر و اہمیت اس بلوغ پر ہے کہ یہ مستشرقین اور ان کے تلامذہ اور آئندہ نسلوں کے لیے رسول اللہ ﷺ کی طرف صحیح منسوب بیان یا غلط منسوب احادیث کی تحقیق کرنے کا خاص دروازہ کھول دیتے ہیں۔ یقیناً جب اس موضوع پر مستشرقین کا مکتب فکر تحقیق کرے گا تو رسول اللہ ﷺ کی طرف احادیث کی نسبت کی تحقیق کے لیے اس سے زیادہ باریک بین اور قابل اعتماد طریقہ اسے نہیں مل سکتا جو محدثین کرام کا طریقہ ہی ہے۔ (۳۹) اور اس وقت یقیناً مغربی محققین کولسن کی اس بات کو ماننے کی جرأت نہیں کر سکتے کہ نبی کریم ﷺ کی طرف منسوب تشریحی مواد کا بیشتر حصہ منقول (غلط منسوب) ہے اور اس کے ظہور سے پہلے ہی کے ایک زمانی وقفہ کی طرف فقہی آراء کو منسوب کرنے کا نتیجہ ہے۔“ (۴۰) تحقیق و مطالعہ میں اگر وہ انداز اختیار کیا جائے تو یقیناً یہ بات کھل کر سامنے آجائے گی کہ ان مزعومات کی صحت کا کوئی سوال ہی نہیں ہوتا جن کی بناء پر یہ کہا جاتا ہے کہ فقہی مواقف یا انفرادی آراء کو قوت بخشنے ہی کے مقصد کے پیش نظر سندیں گھڑی گئی ہیں۔ یہ وہ مزعومات ہیں جنہیں کولسن رسول اللہ ﷺ سے بہت سی تشریحی احادیث کے منقول ہونے کو تسلیم کرنے کے باوصف متعدد مقامات پر بیان کرنے سے باز نہیں رہ سکا۔

اسلام کا تعزیری نظام۔

گذشتہ صفحات میں ہم نے اسلام کے قانونی نظام کے درمیان بھروسہ اور یعنی قرآن اور حدیث کے بارے میں کولسن کے خیالات کا جائزہ لیا ہے اور بہت سے مقامات پر اس کی تضاد بیانیوں کی طرف اشارہ کیا ہے۔ اسلام کی عملی تشریحات کے بارے میں کولسن کی آراء و نظریات پر بحث کرنے کے لیے ہم نے اسلام کے تعزیری نظام سے متعلق ”تشریح اسلامی کی

تاریخ“ اور اسلامی فقہ میں تعارض و تضاد“ جیسی کتابوں کا جائزہ لیا ہے۔ ہمارا یہ انتخاب مختلف اسباب کی بنا پر ہے۔ اہم سبب یہ ہے کہ اسلام کے قانونی نظام پر جو غیر منصفانہ بلکہ ظالمانہ الزام لگایا جاتا ہے جس کا نشانہ اس نظام کا تعزیری حصہ خصوصی طور پر بنتا ہے اب بھی بہت سے تعلیم یافتہ لوگوں کی زبان اور قلم پر چڑھا ہوا ہے۔ خود پروفیسر کولسن نے بغیر سوچے سمجھے ان ہی الزامات کو دھرایا ہے۔ اسلام کے نظام تعزیرات سے متعلق پروفیسر کولسن کے خیالات کا خلاصہ یہ ہے کہ فقہ اسلامی میں ”حدود“ یا شرعی سزاؤں کے علاوہ دیگر قانونی تعزیرات کو موضوع نہیں بنایا گیا ہے۔ قتل کے جرم کے سلسلے میں احکامات کا تعلق خاص قانون کے موضوعات سے ہے۔ جن جرائم کے لیے شرعی سزائیں یا حدود مقرر ہیں ان میں حقوق اللہ کا رنگ غالب ہے۔ (۵۲، ۵۱) شراب نوشی کا جرم عہد نبوی کے بعد پیدا ہوا۔ قرآن شریف میں اس کا معاملہ سودی لین دین کی طرح رہا، پھر شراب نوشی تو حرام ہو گئی مگر سودی لین دین عقد فاسد ہی کی حیثیت کا حامل رہا۔ (۵۳) قصاص کے بارے میں قانونی ضوابط اخلاقی ضوابط کی حیثیت رکھتے ہیں۔ اگرچہ اس کا واضح قانونی مضمون موجود ہے۔ (۵۴) جرائم کے میدان میں ثبوت کے مسئلہ کو کسی بھی انداز سے حل کیا جاسکتا ہے جس سے حاکم کو جرم اور مجرم کا پتہ چل جائے۔ شرعی سزاؤں (حدود) کے علاوہ باقی تمام امور میں ایسے کام یا تصرف کا تعین کرنے کے سلسلے میں حاکم کو آزادی حاصل ہے جس پر کام ہونا صادق آئے اور الگ الگ حالات میں الگ الگ سزاتجویز کی جائے۔ لیکن جمہور فقہاء کا خیال ہے کہ تعزیر کی صورت میں سزا صرف قید کرنے یا کوڑے لگانے کی شکل میں دی جاسکتی ہے اور باوجودیکہ تعزیر کا مقصد ہر ایسے تصرف سے روکنا ہے جو نظام حکومت کے استحکام میں خلل انداز ہو، کبھی کبھی خالص مدنی یا شہری زندگی کے مسائل میں بھی یہی سزاتجویز کر دیتا ہے۔ چنانچہ کبھی کبھی ایسے جارج یا مجرم کو قتل یا زخمی کرنے کی شکل میں سزا دے دیتا ہے جس کو خدا نے یا اس کے ولی نے معاف کر دیا ہو، اگرچہ اس نے جنایت کی تھی۔“ (۵۵)

ذیل میں ہم ان مسائل میں سے ہر مسئلہ پر الگ الگ بحث کریں گے۔ مگر یہ بات

ذہن میں رہے کہ اس جگہ ان مسائل کی ساری تفصیلات درج کرنا ممکن نہیں ہے اور نہ ہی ان کی باریکیوں کا احاطہ کیا جاسکتا ہے۔ اسلام کے نظام تعزیرات کے موضوع پر خصوصی کتابوں میں ان تفصیلات اور باریکیوں کو دیکھا جاسکتا ہے۔ (۵۶)

پروفیسر کولسن کا خیال ہے کہ قانونی تعزیرات ایک ہمہ گیر وہم آہنگ نظام کی حیثیت سے فقہ اسلامی کے دائرہ میں وجود میں نہیں آئیں، کیوں کہ فقہ صرف شرعی سزاؤں کے جرائم کے مسائل تک محدود ہے اور ایسے جرائم کا تعلق حقوق اللہ سے ہوتا ہے۔ کولسن کی یہ بات محض نظر ہے، کیونکہ فقہ اسلامی کے دو اولین سرچشموں (قرآن و حدیث) میں وارد تعزیری نصوص میں مکمل نظام تعزیرات کے اصولوں پر بحث کی گئی ہے۔ ان کا انداز جزئیات اور فروعی مسائل پر بحث جیسا نہیں ہے، ان ہی ضوابط کی روشنی میں عصری تقاضوں اور مسائل کا حل نکالا جاسکتا ہے اور نارتخ میں یہ عمل ہمیشہ جاری رہا۔ (۵۸، ۵۷)

شرعی سزاؤں کے جرائم میں انسانی سرگرمیوں کے مختلف پہلو ہوتے ہیں جیسے مال کی حفاظت (چوری اور ڈاکہ زنی پر عقوبت کے ذریعے) عزت آبرو کی حفاظت (بدکاری پر عقوبت کے ذریعے) عقل کی حفاظت (جمہور کے نزدیک جنھوں نے شراب نوشی کو شرعی سزاؤں کے جرائم میں سے قرار دیا ہے) عام راستوں میں ان کی حفاظت (ڈاکہ زنی پر سزا کے ذریعے) نیک نامی کی حفاظت (تہمت لگانے کی سزا کے ذریعے) اور ان تمام جرائم کے بارے میں قرآن اور حدیث میں نصوص وارد ہوئے ہیں اور ان کے لیے مقررہ سزا بھی بیان کی گئی ہے، بلکہ بعض جگہوں پر جرم ثابت کرنے کا طریقہ بھی مذکور ہے اور فقہاء کا کام صرف یہ رہ گیا کہ نصوص کا تجزیہ کرتے ہوئے ان کے تطبیقی دائرہ کا پتہ لگائیں۔ قرآن مجید نے ایسے اصول بیان کیے ہیں جس پر نظام تعزیرات کا ڈھانچا کھڑا ہوتا ہے۔ اور ہر زمانہ میں اور ہر جگہ ملت کے تشریحی تقاضوں کے لیے نظام تعزیرات کا دروازہ کھلا رہتا ہے۔ تعزیرات کے دائرہ میں ہی سب سے زیادہ اجتہاد کی گنجائش ہوتی ہے۔

لہذا قرآن اور حدیث میں اگر اصول موجود ہیں جن کی تفصیلات اور تطبیقات فقہ اور

حدیث کی کتابوں میں ملتی ہیں تو پھر یہ کیسے کہا جاسکتا ہے کہ اسلام کا نظام تعزیرات ہمہ گیر اور مکمل نظام نہیں ہے اور یہ کہ عام قانون کے شعبے میں اسلامی نظام قانون کی پسماندگی کا ثبوت ہے۔ (۵۹)

اب جہاں تک پروفیسر کولسن کے بقول شرعی سزاؤں کے جرائم پر حقوق اللہ کا رنگ غالب ہونے کا تعلق ہے تو یہ بات بھی صحیح نہیں ہے۔ بظاہر محسوس ہوتا ہے کہ کولسن نے اس جگہ فقہاء کی کتابوں میں ہزار بار آنے والی ایک عبارت ہی کے پیش نظر یہ بات کہی ہے۔ اس عبارت کا ما حاصل یہ ہے کہ ان جرائم پر سزا اللہ تعالیٰ کے حقوق کے طور پر واجب ہوتی ہے۔ مگر اس کا مطلب صرف یہ ہے کہ اس کا نفاذ پوری اہمیت کا مشترک حق ہے۔ (۶۰) مفروضی پہلو سے اس پر یہ نتیجہ مرتب ہوتا ہے کہ ان جرائم میں دعویٰ تعزیری کا انعقاد نہ ہو حکومت ہے (فقہاء اس بات کو اس طرح ادا کرتے ہیں کہ امام ہی سزا کا عمل جاری کر سکتا ہے) فریق ثانی (جس کے ساتھ جرم کیا گیا) کو یہ حق حاصل نہیں کہ تعزیری دعووں کے مرحلے میں بذات خود دخل انداز ہو جائے۔ ملک کا اقتدار ہی اس کا واحد حجاز ہے۔ (۶۱) اس مفہوم کا کولسن کی کجھی ہوئی بات سے کوئی تعلق نہیں کہ جرائم کی حدود میں حقوق اللہ پر نماندگی ہوتی ہے۔ کسی کو قتل کرنا انسانی تاریخ کا خطرناک ترین جرم ہے۔ یہی وجہ ہے کہ تاریخ کے روز اول سے لے کر آج تک دنیا کے تمام نظامہائے قوانین میں اس کی سزا مقرر ہے۔ اسلام میں ماہن کی سزا قصاص یعنی قتل کے بدلے قتل ہے۔ قصاص یعنی برابری سزا قتل کے علاوہ دیگر جرائم میں بھی ہے جیسے زور و کوب یا زنجی کرنے میں۔ البتہ فقہ اسلامی میں قتل کے علاوہ دیگر جرائم میں قصاص کے بجائے ”قود“ کی اصطلاح زیادہ مستعمل ہے۔

اسلام کے قانون قصاص کے سلسلے میں ”زیادتی“ پر نظر رکھی گئی ہے۔ ایسے امور میں سزا دینے کا حق صرف حکومت کو پہنچتا ہے تاکہ مستقبل میں جرائم کی بروک تھام ہو سکے۔ کیونکہ یہ ایسا فعل ہوتا ہے جس میں زیادتی کے مساوی حرجانہ وصول کرنے کا حق حاصل ہوتا ہے۔ (۶۲) قانونی تعزیرات کے میدان میں مجنی علیہ (جس پر جنایت کی گئی) کے ارادہ کے بموجب

سزا دینے سے رکنا جانے کا مسئلہ ایسے افعال کی روح کے خلاف ہے جن کو جرائم قرار دیا جائے۔ کیوں کہ مجرم وارثکاب جرم کی بنا پر حکومت کو سزا دینے کا حق حاصل ہو جاتا ہے۔ خواہ مجنی علیہ اس کے نتیجے سے راضی ہو یا نہ ہو، معاف کر دینے یا نہ کرنے۔ جدید نظامہائے تعزیرات میں بھی اگر مجنی علیہ یا مجنی علیہ کے حکم میں کسی شخص کے ارادہ کو اس موقع پر معتبر قرار دیا گیا تو اس کے لیے خاص شرطیں بھی عائد کر دی گئی ہیں جن کی رو سے قانون ساز کو اس کی خلاف ورزی کرنا پڑتی ہے۔ ہر حال میں حکومت ہی سزا کے نفاذ کی واحد ذمہ دار ہے۔ اب جہاں تک کسی موذی فعل یا شہری قانون کی رو سے غلطی کا تعلق ہے تو اس میں سارا معاملہ اس شخص کے اختیار میں ہوتا ہے جس کو نقصان پہنچایا گیا ہو۔ اگر وہ چاہے تو اپنے حق کی تلافی کرے اگر چاہے تو چھوڑ دے، حکومت اس سلسلہ میں باز پرس کرنے کا حق نہیں رکھتی۔ اب سوال یہ ہے کہ قتل کی صورت میں زندگی کو جارحیت کا نشانہ بنانے اور زد و کوب یا زخمی کرنے کی صورت میں اشخاص کو جارحیت کا نشانہ بنانے کو ہم کس طرح جرم قرار دے سکتے ہیں؟

اسلامی شریعت میں اشخاص کو جارحیت کا نشانہ بنانے کے جرائم پر مرتب ہونے والے اثرات کبھی تو یہ ہوتے ہیں کہ قصاص لینے کا حکم صادر کیا جاتا ہے اور کبھی مجنی علیہ یا اس کے اولیاء کو دیت دی جاتی ہے۔ اپنے کردار کے لحاظ سے قصاص کی دو قسمیں ہوجاتی ہے: قصاص النفس، جیسے قاتل کو قتل کرنا اور قصاص فیما دون النفس، جیسے مجرم کو اتنا ہی زخمی زد و کوب کرنا جتنا کہ اس نے مجنی علیہ کو کیا تھا۔ جہاں تک دیت کا تعلق ہے تو یہ مال کی معین مقدار ہوتی ہے جو مقتول کے اولیاء کو اپنے حق قصاص سے نزول کر لینے کی بنا پر دی جاتی ہے یا مجنی علیہ کے حوالے کی جاتی ہے جب وہ جارحیت کے بدلے میں حق قصاص سے نزول کر لے، لیکن ان سب کا تعلق عمدہ قتل یا زخمی کرنے سے ہے۔ قتل خطا یا غلطی سے کسی کو جسمانی نقصان پہنچانے کی صورت میں اسلامی شریعت میں دیت یا کفارہ متعین ہے۔ البتہ قتل خطا اور قتل عمدہ میں دیت کی مقدار ایک ہی ہے۔ اور شرعی اور فقہی لحاظ سے دونوں ایک ہی درجہ رکھتے ہیں۔ قرآن میں عمدہ اور قتل خطا دونوں کے بارے میں نصوص وارد ہوئے ہیں۔

فقہاء کے نزدیک قتلِ خطا میں قصاص نہیں ہے۔ اس میں دیت اور کفارہ ہوتا ہے۔ ہاں قتلِ عمد میں مقتول کے اولیاء کو قصاص لینے کا حق حاصل ہوتا ہے۔ یعنی قاتل کو قتل کر دینے کا حق۔ دوسرے الفاظ میں قتل کے جرم کے مرتکب پر قصاصاً اعدام (سولی) کی سزا جاری کرنے کا اختیار ہوتا ہے۔ قتلِ عمد کی صرف ایک ہی صورت میں دیت واجب ہو سکتی ہے وہ صورت یہ ہے کہ مقتول کے اولیاء دیت لے کر اپنے مطالبہ قصاص کے حق سے دستبردار ہو جائیں۔ قتلِ خطا میں دیت اور کفارہ کے وجوب کا وہی طریقہ ہوگا جو اللہ تعالیٰ کے اس ارشاد میں بیان ہوا ہے:

وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ أَنْ يَقْتُلَ مُؤْمِنًا إِلَّا خَطَاً..... (نساء: ۹۲)

(ایک مومن کسی مومن کو قتل نہیں کر سکتا، مگر بھول سے)

قرآن کریم کے نصوص نے البتہ دیت کی مقدار کا تعین نہیں کیا ہے۔ احادیث نے تعین کا یہ کام انجام دیا ہے، چنانچہ رسول اللہ ﷺ کا ارشاد ہے:

إِلَّا أَنْ فِي قَتْلِ شَبَّهِ الْعَمْدِ مَكَانَ بِالسَّرَطِ وَالْعَصْبَاءِ مَائَةً مِنَ الْإِبِلِ

• اربعون من بطونها اولادها (۶۳)

(سن لو قتل خطا میں مقتول کا حکم بھی عمد ہی جیسا ہوتا، اگر کوڑے یا لاشی سے کیا

گیا ہو۔ ایک سواونٹ جس میں چالیس حاملہ اونٹنیاں شامل ہوں)

ایک دوسری روایت میں آتا ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے اہل یمن کی طرف یہ مکتوب

روانہ فرمایا:

فِي النَّفْسِ الدِّيَةِ مِائَةٌ مِنَ الْإِبِلِ (۶۳)

یعنی کسی کو قتل کرنے کی صورت میں ایک سواونٹ کی دیت ہے، اس نص سے عمد میں واجب ہونے والی دیت کا تعین ہو جاتا ہے، بشرطیکہ مقتول کے وارث قصاص معاف کر دیں اور دیت لینے پر رضامند ہو جائیں۔

دیت کے سلسلہ میں جب یہ بات اصل تسلیم کی گئی کہ ایک سواونٹ سے اس کا اندازہ

لگایا جائے، اس لیے فقہاء کی آرا میں سے راجح قول یہی ہے کہ اتنے مبلغ مال سے بھی اس کی ادائیگی درست ہے جو سوا اونٹوں کی قیمت کے مساوی ہو۔ یا کسی بھی سامان کی شکل میں ادائیگی جائز ہوگی جس کا کسی معاشرہ میں لین دین ہوتا ہے۔ قتل کے علاوہ اگر دیگر طریقہ سے کسی انسان کو جارحیت کا نشانہ بنایا جائے تو بعض اعضا تو وہ ہیں جن میں پوری دیت واجب ہوتی ہے جیسے آنکھیں ہونٹ اور ناک۔ دیگر اعضا کے لیے الگ سے مقدار سزا مقرر ہے جس کی بنیاد یا تو آنحضرت ﷺ کا اہل یمن کے نام مکتوب ہے جسے حضرت عمر بن حزم کو دے کر یمن روانہ فرمایا تھا یا پھر اجتہاد سے کام لیا گیا ہے جبکہ رسول اللہ ﷺ سے کوئی نص منقول نہ ہو۔ (۶۵)

پروفیسر کولسن سے پہلے بہت سے ایسے مستشرقین گزرے ہیں جو یہ سمجھتے تھے کہ فقہ اسلامی کی کتابوں میں قصاص اور دیت کے احکام پر غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ قتل کو اس فقہ میں عمل یا شہری غلطی (Tort) قرار دیا گیا ہے۔ اس کو جرم (Crime) اور مستوجب سزا فعل قرار نہیں دیا گیا۔ یعنی اول الذکر ہی کا پہلو اس پر غالب ہے (۶۶) جرم اور فعل کے درمیان امتیاز 'یادی طور پر اس مقصد کے سلسلے میں واضح طور پر ہو جاتا ہے جو عدالتی کارروائیوں کے پیش نظر ہوتا ہے۔ چنانچہ عدالتی کارروائیوں کا مقصد جب یہ ہو کہ ضرر پہنچنے والے شخص کے لیے ضرر کی تلافی کر دی جائے تو یہ (شہری غلطی) ہوگی۔ البتہ جن معاملات میں قانون کی خلاف ورزی سے کسی کو نقصان لاحق ہوگا تو اسے جرم کا نام دیا جاتا ہے۔

مجنی علیہ کو یہ حق حاصل نہیں کہ تعزیری ذمہ داری کے مسئلہ میں جو حکم سزا کے طور پر صادر ہو اس کو نافذ کرنے کی کوشش کرے جبکہ اسے کوئی مادی فائدہ بھی حاصل نہ ہو۔ اس کی مصلحت تو اس میں ہوگی کہ اس زیادتی کی تلافی کر دی جائے جو اسے لاحق ہوئی ہے۔ تعزیری حکم میں کبھی جرم کے سلسلے میں مجنی علیہ کے لیے شہری تلافی کا حکم بھی شامل ہے۔ اس کے باوجود ہمیں اس جگہ کی شہری تلافی اور فعل ضار کے موقع پر شہری تلافی کے درمیان ضرور امتیاز کرنا چاہیے۔ جرم کے مسئلے میں شہری تلافی اس تعزیری سزا کے علاوہ ہوتی ہے جس کا فیصلہ

کیا جاتا ہے۔ جرم سے پیدا شدہ ضرر کی صورت میں یہ قطعاً درست نہیں ہوتا کہ عدالتی کارروائیوں کا مقصد صرف مجنی علیہ کے لیے شہری تلافی ہو جائے۔ یہ تو صرف اس صورت میں درست ہو سکتا ہے جب شہری ذمہ داری کا تعلق صرف فعل مضارع سے ہو۔

ان امور کی روشنی میں جب ہم قصاص اور دیت کے احکام پر نظر ڈالتے ہیں تو ہمیں معلوم ہوتا ہے کہ قصاص اور دیت کے جرائم کے سلسلے میں مجنی علیہ یا اس کے وارث کو تین باتوں کا اختیار ہوتا ہے:

(۱) مجرم پر قصاص جاری کرنے کا مطالبہ

(۲) قصاص کے حق سے دستبرداری اور دیت کا مطالبہ

(۳) دیت اور قصاص دونوں کی مغای۔

مطالبہ قصاص کے سلسلے میں فقہ اسلامی کا عام راجح موقف یہ ہے کہ اگر معاملہ قتل کا ہو تو مقتول کے اولیاء اس کے مستحق ہوتے ہیں اور اگر معاملہ صرف زخمی کرنے کا ہے تو خود مجنی علیہ اس کا حق رکھتا ہے۔ مجنی علیہ یا اس کا وارث اگر کسی کے ظلم و زیادتی کے بغیر اپنا حق وصول کر سکتا ہو تو پھر اس کے معاملہ میں دخل دینا جائز نہیں ہے۔ اس طرح یہ ثابت ہو جاتا ہے کہ اسلام کے فوجداری قانون میں قصاص اور دیت کے احکام میں شہری ذمہ داری کا نظریہ جھلکتا ہے۔ یہ بات قابل ذکر ہے کہ بعض عصری نظا جائے قانون تعزیرات میں یہ رجحان پایا جاتا ہے کہ انفرادی جرائم کے شکار افراد کی تلافی سکی جائے اور قتل کے جرائم کی صورت میں مقتول یا مجنی علیہ کے خاندان کی تلافی کا انتظام کیا جائے۔

۱۹۶۱ء میں برطانیہ میں تعزیری جرائم کے معاملہ میں مجنی علیہ کی تلافی کے لیے ایک کونسل بنائی گئی۔ مجنی علیہ کے مطالبہ پزان جرائم میں یہ کونسل متعین مال خرچہ یا تلافی کا انتظام کرتی ہے۔ کونسل میں آٹھ ایسے ماہرین قانون ہوتے ہیں جو تلافی کی مقدار مقرر کرتے ہیں۔ کونسل کی تجویز کردہ تلافیاں حکومت ادا کرتی ہے۔ جون ۱۹۶۱ء میں برطانیہ کی وزارت داخلہ نے یہ کونسل قائم کی تھی۔ ۱۹۶۳ء میں نیوزی لینڈ کی حکومت نے ۴۱ قسم کا قانون پاس

کیا۔ امریکہ کی متعدد ریاستوں میں بھی اسی قسم کے قانون نافذ کیے گئے۔ (۶۷) اس طرح جو چیز اسلامی شریعت میں بعض مغربی محققین کی نظر میں عجیب و غریب لگ رہی تھی، اب خود مغربی قانون سازوں کے لیے نمونہ بن گئی ہے۔ بلکہ جزئی اختلاف کے ساتھ مغربی نظامہائے تعزیرات میں مسلم دفعہ قرار دے دی گئی ہے۔ اب سوال یہ ہے کہ کیا وہ سمجھتے ہیں کہ قوانین اشخاص پر زیادتی جرائم کو شہری غلطی قرار دیتے ہیں؟ کیا کسی کا یہ کہنا درست ہو سکتا ہے کہ تعزیری جرائم کی سزائیں خالص شہری رنگ کے حامل مسائل میں بھی جاری کی جاسکتی ہیں؟ جیسا کہ قصاص معاف کر دینے کی شکل میں تعزیری سزا کے بارے میں پروفیسر کولسن کا خیال ہے؟ اس مختصر وضاحت سے یقیناً قاری کے سامنے یہ بات کھل کر آجاتی ہے کہ پروفیسر کولسن یہ کہتے ہوئے یقیناً غلطی کر رہا ہے کہ قتل کا جرم شہری غلطی کے قبیل کی چیز ہے جس کی سزا شہری قوانین کے دائرے میں تجویز کی جاتی ہے۔ کولسن کا یہ کہنا بھی غلط ہے کہ قصاص کے اصول اخلاقی مفہوم کے حامل اصول ہیں۔ کیوں کہ اوپر کی تفصیلات سے یقیناً یہ واضح ہو جاتا ہے کہ ان کی حیثیت قانونی ہے، اخلاقی نہیں ہے۔ قرآن کریم نے شراب نوشی کو قطعی طور پر حرام کر دیا ہے۔ مگر اس کی حرمت یکبارگی نازل نہیں ہوئی۔ قرآن میں سب سے پہلے شراب کا ذکر ایک مکی سورہ میں کیا گیا ہے جس میں رزق طیب اور شراب کے درمیان فرق کو بیان کیا گیا ہے اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

ومن ثمرات النخيل والاعناب تتخذون منه سكرًا و رزقًا حسنًا، ان في ذلك لاية لقوم يعقلون۔۔۔ (النحل: ۶۷)

(اور کھجور اور انگور کے پھل (تمھارے لیے بنائے) جس سے تم نشہ کی چیزیں اور اچھی روزی حاصل کرتے ہو، بیشک اس میں عقل و دانش سے کام لینے والے لوگوں کے لیے نشانی موجود ہے)

اس میں سکر یا نشہ والی چیز سے مراد شراب ہے، اسی نص قرآنی میں شراب اور رزق کے فرق حسن کی طرف لطیف اشارہ کیا گیا ہے اور بتایا گیا ہے کہ شراب کوئی اچھی روزی نہیں

ہے۔ اس سلسلہ میں دیگر نازل ہونے والی آیتوں کے لیے یہ حکم تمہید کی حیثیت رکھتا ہے اس آیت کے بعد سورہ بقرہ کی آیت نازل ہوئی:

يسئلونك عن الخمر والميسر قل فيهما اثم كبير ومنافع للناس
واثمهما اكبر من نفعهما۔۔۔ (البقرہ: ۲۱۹)

(وہ لوگ آپ سے شراب اور جوئے کے بارے میں پوچھتے ہیں۔ آپ بتادیتے کہ ان دونوں میں بڑا گناہ ہے۔ ہاں ان دونوں کے کچھ فائدے بھی ہیں؛ البتہ ان دونوں کے گناہ ان دونوں کے فائدے سے کہیں زیادہ بڑھے ہوئے ہیں) اس کے بعد اللہ تعالیٰ نے یہ ارشاد فرمایا:

يا ايها الذين امنوا لا تقربوا الصلوة وانتم سكارى حتى تعلموا
ما تقولون۔۔۔ (النساء: ۴۳)

(اے ایمان والو جب تم نشہ کی حالت میں ہو تو نماز سے قریب مت ہو یہاں تک کہ تمہیں معلوم ہونے لگے کہ کیا (زبان سے) کہہ رہے ہو)۔

جب یہ آیتیں نازل ہو چکیں تو کچھ لوگوں نے نماز کے وقت شراب پینا چھوڑ دیا تھا۔ لیکن کچھ لوگ ایسے بھی تھے جنہوں نے اس کا استعمال قطعی طور پر چھوڑ دیا تھا کیوں کہ اس کا نقصان فائدے سے کہیں زیادہ تھا۔ پھر جب لوگوں کے دل ایمان پر مطمئن ہو گئے تو ان تین آیتوں سے آخری کے لیے راستہ ہموار ہو گیا، یہاں تک کہ یہ روایت نقل کی جاتی ہے کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کو نماز میں یہ دعا کرتے ہوئے دیکھا گیا:

اللهم بين لنا في الخمر بيانا شافعا

(اے اللہ شراب کے بارے میں ہمیں وضاحت کے ساتھ بتادے)

تو یہ آیت نازل ہوئی:

انما الخمر والميسر والانصاب والازلام رجس من عمل الشيطان
فاجتنبوه لعلكم تفلحون، انما يريد الشيطان ان يوقع بينكم العداوة

والبغضاء فى الخمر والميسر ويصدقكم عن ذكر الله و عن الصلوة
فهل انتم منتھون۔۔۔ (المائدة ۹۰-۹۱)

(بے شک شراب جو اُبت اور تقسیم کے لیے تیر شیطان کے گندے کام ہیں، تم ان کے نام سے پرہیز کرو شاید تم کامیاب رہو۔ شیطان تم لوگوں کے درمیان دشمنی اور بغض پیدا کرنا چاہتا ہے شراب اور جوئے کے ذریعے اور تم کو خدا کے ذکر سے باز رکھتا ہے۔ تو کیا تم باز آرہے ہو؟)

اس آیت کے نازل ہونے پر صحابہؓ کا جواب یہ تھا:

انتھینا یارب انتھینا یارب۔

(پروردگار ہم باز آتے ہیں، پروردگار ہم باز آتے ہیں)

اگر کسی تک یہ آیت اس وقت پہنچی جب کہ وہ نصف جام پی چکا ہوتا تھا، مگر آیت کے پہنچنے ہی حکم خداوندی کی تعمیل میں باقی شراب کو پانی کی طرح زمین پر بہا دیا جاتا تھا۔

شراب نوشی کے بارے میں قرآن مجید کی یہ چار آیتیں ہیں جن کے متون سے یہ واضح ہو جاتا ہے کہ ان میں کسی میں بھی شراب نوشی کی دنیاوی سزا کی طرف اشارہ نہیں کیا گیا ہے۔

البتہ ان قرآنی آیات کے علاوہ بہت سی احادیث نبویہ میں اس کی حرمت بیان کی گئی ہے۔

بعض احادیث میں یہ ذکر بھی ملتا ہے کہ رسول اللہؐ نے شراب نوشی کرنے والے پر سزا جاری

کی۔ دیگر احادیث میں سزا دینے کا حکم ملتا ہے۔ چنانچہ بخاری، احمد اور ابوداؤد کی روایت ہے

کہ رسول اللہؐ کے پاس ایک شخص کو لایا گیا جس نے شراب نوشی کی تھی۔ آپ ﷺ نے

فرمایا کہ اس کو مارو ابو ہریرہؓ کہتے ہیں کہ ہم میں سے کچھ لوگ ہاتھ سے مار رہے تھے کچھ لوگ

جوتے سے مار رہے تھے، کوئی کپڑے سے مار رہا تھا۔ جب وہ شخص جانے لگا تو کسی نے کہا:

اللہ تجھے رسوا کرے۔ رسول اللہؐ نے اس جگہ سزا دینے کے بعد شراب نوشی کی ملامت

کرنے یا رسوائی کی دعا کرنے سے منع کر دیا ہے، تاکہ اسے محسوس نہ ہو کہ اسلامی سوسائٹی اسے

حقارت کی نظر سے دیکھ رہی ہے، اور کہیں وہ شیطان کے بھڑکانے سے اللہ اور اس کے رسولؐ کی

معصیت پر جان بوجھ کر نہ اُتر آئے۔

ایک دوسری صحیح روایت میں آتا ہے کہ رسول اللہ نے صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین سے فرمایا (جبکہ انھوں نے شراب خمر کو زد و کوب کیا): بکتوہ (اس کی سرزنش کرو) بظاہر معلوم ہوتا ہے کہ یہ واقعہ اس واقعہ کے علاوہ ہے جو اوپر بیان کیا گیا ہے اور حکم کا اختلاف مجرموں کے حالات پر مبنی ہے۔ ابوداؤد کی ایک حدیث میں آتا ہے کہ رسول اللہ نے زد و کوب کرنے کے بعد شراب خمر کے منہ پر مٹی ڈال دی۔ (۶۸) ان نصوص سے ثابت ہوتا ہے کہ رسول علیہ السلام نے سب سے پہلے شراب نوشی کرنے والے کو سزا دی تھی اور اس فعل کو جرم قرار دینا بعد کے زمانہ کا ارتقاء نہیں تھا جیسا کہ کوسن کا کہنا ہے۔ یہاں ہم اس بات کا اضافہ کریں گے کہ جن باتوں کی حرمت قرآنی نصوص میں وارد ہوئی ہے ان میں تعزیر جاری کی جاسکتی ہے جب حکومت میں تنفیذ تعزیرات کے لیے مجاز جماعت کو ایسی سزا معلوم ہو۔ یہ کہنہ درست نہیں ہوگا کہ اس میں تو اسلامی شریعت کی مخالفت ہوگی جس پر اس کے مصدر اول قرآن نے صرف تحریم کی تخصیص کی ہے۔ کیونکہ انسان کے خود ساختہ نظام ہائے قانون میں تحریم و تجریم (حرام ہونے اور جرم ہونے) کا فرق اسلامی شریعت میں معتبر نہیں ہے۔ انسانی قوانین میں حرمت دینی امر میں دینی حکم ہوتی ہے جس کا قانون کے دائرہ میں لانے اور جرم یا فعل مباح قرار دینے سے کوئی تعلق نہیں ہوتا۔ جب دینی حکم اور قانونی حکم آپس میں مل جاتے ہیں دوسرے الفاظ میں قانون کی نظر میں ایک فعل ”جرم“ ٹھہر جاتا ہے جو دین کی نظر میں ”حرام“ ہوتا ہے اور اس سے باز رہنے کا حکم دینے کا تعلق دینی حکم کے پہلو سے نہیں ہوتا بلکہ قانونی حکم کے اعتبار سے یہ سزا کی تنفیذ ہوتی ہے۔ اس قسم کا واقعہ تو کبھی محض اتفاق سے ہی پیش آتا ہے۔ البتہ بعض حالات میں قانون کا دین سے متاثر ہونے اور اس کے بعض احکام کا دینی سرچشمہ سے ماخوذ ہونے کا نتیجہ بھی ہوتا ہے۔

مگر شریعت اسلامی کے سایہ میں کسی بھی فعل کا کرنا یا نہ کرنا اگر حرام ہو تو محض حرمت کی بنا پر اس کو جرم قرار دیا جاتا ہے۔ حرمت اگر کسی حرام فعل یا ترک فعل کی سزا کی تعین

کے ساتھ مربوط ہو تو ہمارے سامنے وہ معاملہ ہوتا ہے جو جرائم کے حدود سے تعلق رکھتا ہے؛ البتہ اگر حرام فعل یا ترک فعل کی سزا مقرر نہ ہو تو پھر مسئلہ تعزیری جرائم سے متعلق ہوتا ہے۔ اس طرح شراب نوشی کے سلسلے میں کولسن کے خیالات حقیقت سے دُور ہیں جیسا کہ قتل اور قصاص کے احکام کے سلسلے میں اس کے بیانات صحت سے عاری ہیں۔

پروفیسر کولسن اگرچہ ایک جگہ یہ کہتا ہے کہ جرائم کے میدان میں اثبات کا عمل حاکم کی بصیرت پر موقوف ہوتا تھا؛ مجرم کا پتہ لگانے کے لیے جو طریقہ وہ مناسب سمجھتا اس پر عمل کرتا تھا؛ مگر دوسری جگہ وہ یہ بھی لکھتا ہے کہ اسلام کے نظام قانون میں عمومی انداز سے اثبات جرائم کے اصولوں کی خصوصیت یہ ہے کہ ان کا مقصد مختلف صورتوں میں دعووں کو یقینی معیار پر قرار پایا ہے۔

اسلام کے نظام قانون میں اثبات کا طریقہ جرائم اور غیر جرائم کے معاملہ میں یکساں ہے جس میں گواہی، اقرار، قاضی کا علم دعویٰ کے خلاف اور دوسرے قرائن اہم حیثیت رکھتے ہیں۔ اثبات جرائم کے لیے دو عادل (معتبر) گواہوں کی گواہی ضروری ہے۔ جرائم حدود میں قذف (تہمت لگانے) ڈاکہ اور چوری کے معاملہ میں بھی اسی اصول پر عمل کیا جاتا ہے۔ زنا کے ثبوت کے لیے ضروری ہے کہ چار (۴) عادل مرد گواہی دیں۔ خطرناک تعزیرات کے جرائم میں دو اشخاص کی گواہی لازمی ہے۔ دو عادل گواہوں کی گواہی سے قتل اور محض مارنے پینے یا زخمی کرنے کی صورت میں قصاص کا حق ثابت ہو جاتا ہے۔ عمومی انداز سے یہی فقہی موقف ہے۔

گواہی کے معاملے میں فقہاء نے بہت سی چیزوں پر خصوصی توجہ دی ہے؛ جیسے گواہی کی شرطیں، تعداد، تخلل، یعنی کون شخص اس کی اہلیت رکھتا ہے؛ کیسے گواہی دی جائے؛ کب اسے قبول کر لیا جائے گا؛ کب مسترد کر دی جائے گی؛ وغیرہ۔ ہماری نظر میں گواہی سے متعلق امور میں گواہوں میں عدالت (معتبر ہونا) کی شرط کی بحث سب سے زیادہ اہمیت کی حامل ہے۔ کیونکہ اسلام کے نظام قضا میں شخص عادل ہی کی گواہی معتبر ہوتی ہے۔ اگر کوئی شخص اس

وصف سے متصف نہ ہو اس کے خلاف کا ثبوت مل جائے تو پھر اس کی گواہی مسترد کر دی جاتی ہے۔

گواہی کے معاملہ میں عدالت کی شرط اللہ تعالیٰ کے اس ارشاد پر مبنی ہے:

واشہد واذوی عدل منکم۔۔۔ (الطلاق: ۲)

(اور تم اپنے میں سے عادل لوگوں کو گواہ بناؤ)

یا ایہا الذین امنوا شہادۃ بینکم اذا حضر احدکم الموت حین الوصیۃ
اثنان ذوا عدل منکم او آخران من غیرکم۔۔۔ (المائدہ: ۱۰۶)

(اے ایمان والو! تمہارے درمیان گواہی جب کسی کے پاس موت حاضر ہو جائے تو وصیت کرتے وقت تم میں سے دو عادل والے اشخاص کی یا تمہارے علاوہ دوسرے دو اشخاص کی گواہی معتبر ہوتی ہے)

عدالت کا مطلب کیا ہے؟ احناف، شافعیہ اور مالکیہ کے نزدیک ایک شخص کے بارے میں اگر معلوم ہے کہ وہ امر کو بجالاتا ہے اور منہیات سے گریز کرتا ہے تو وہ عادل ہے۔ حنابلہ اور بعض شوافع اس کے ساتھ مروت کی شرط کا بھی اضافہ کرتے ہیں۔ مروت سے مراد ایسی ہر بات سے انسان کا بچنا ہے جو انسان کے احترام و قار اور لوگوں میں اس کی عزت کے منافی ہو، البتہ جمہور فقہانے اس شرط کی مخالفت کی ہے۔ ابن حزم نے المحلی میں اپنی معروف شدت کے مطابق اس کی تردید کی ہے۔ (۶۹)

قرآن کریم نے جس طرح گواہوں میں عدالت کی شرط لگائی ہے، ایک دوسری آیت میں یہ بھی بتایا ہے کہ عدالت کی شرط کے بغیر اگر وہ مسلمانوں کے نزدیک قابل اعتبار ہوں تب بھی گواہی معتبر ہو جائے گی، ارشاد باری تعالیٰ ہے:

فان لم یکونا رجلین فرجل وامرأتین ممن ترضون من الشہداء

(البقرہ: ۲۸۲)

(اور مرد گواہ نہ مل سکیں تو ایک مرد اور دو عورتوں کی گواہی (کافی) ہوگی جن کے گواہ

بننے سے تم راضی ہو)

ان دو آیتوں کو سامنے رکھ کر یہی کہنا چاہیے کہ شاہد عادل سے مراد وہ شخص ہوتا ہے جس کی گواہی اس جگہ اور اسی جگہ میں راجح عرف عادات اور روایات کی رو سے قابل قبول ہو جہاں معاملہ پیش کرنا ہو اور گواہوں کی ضرورت ہو قاضی کے پاس اگر دو گواہ ایسی بات پر گواہی دیں تو اصول کے مطابق قاضی کو ان دونوں کی گواہی کے مطابق ہی فیصلہ کرنا چاہیے خواہ معاملہ جرائم حدود سے تعلق رکھتا ہو یا تعزیر و قصاص سے۔ ہاں اگر معاملہ زنا کا ہے تو پھر چار عادل گواہوں کی گواہی ضروری ہوگی۔ شارع ازلی نے اس میں سختی جن اسباب سے برتی ہے ان کی تفصیلات فقہ اور احکام و قضا کی کتابوں میں موجود ہیں۔ قاضی کے علم یا قرآن کی بنیاد پر قضا، اقرار اور شہادت کے دیگر احکام پر تفصیل سے یہاں بحث کرنا ممکن نہیں ہے کیوں کہ اصل موضوع سے ان کا بہت کم تعلق ہے۔ البتہ یہ بات ذہن میں رہے کہ فقہ اسلامی کی کتابوں میں جہاں ان مباحث پر گفتگو کی گئی ہے ان پر غور کرنے سے تحقیق پسند قاری یقیناً اس نتیجہ پر پہنچ جاتا ہے کہ پیش آمدہ مسائل میں اثبات کے سلسلے میں قاضی یا حاکم بالکل یہ اختیار نہیں رکھتا کہ جس طرح اور جو طریقہ مناسب سمجھے اسے استعمال کرے۔ مہم فرد کی طرف متعلقہ جرم کے ارتکاب کی نسبت ان ہی طریقوں سے کر سکتا ہے جو شریعت نے مقرر کیے ہیں۔ اگر ان اصولوں کی رو سے ارتکاب جرم کا ثبوت فراہم نہ ہو تو پھر سزا تجویز نہیں کر سکتا بالکل اسی طرح کہ اگر ان اصولوں کی رو سے جرم کی تحقیق ہو جائے اور جرم ثابت ہو جائے تو مجرم کو بری نہیں کر سکتا۔ ثبوت جرائم کے اسلامی اصول جس طرح بے گناہ کی برأت ثابت کرنا چاہتے ہیں اسی طرح واقعی مجرم کا جرم ثابت کر کے سزا بھی تجویز کرنا چاہتے ہیں۔ اس طرح ہم پروفیسر کولسن کی اس بات کو تسلیم نہیں کر سکتے کہ حاکم جرائم کے معاملے میں کوئی بھی طریقہ اپنا سکتا ہے۔

اسلام کے نظام تعزیرات کا اولین اصول یہ ہے کہ نص کے بغیر جرم یا سزا کچھ نہیں ہوتا۔ دوسرا اصول اس سے تعلق رکھتا ہے کہ شرعی معنوں میں تعزیری جرائم کے لیے سزائیں

تجویز کرنے کے سلسلے میں حکومت یا اُس کی مقرر کردہ جماعت کسی حد تک آزاد ہے۔
۱۔ نص کی ضرورت:

نص کی ناگزیر ضرورت کا نظریہ واضح انداز سے قرآن یا حدیث میں نہیں ملتا، البتہ قرآن اور حدیث کے بعض نصوص سے اور بعض اصول و قواعد سے اس کا استنباط معقول طور پر کیا جاسکتا ہے۔ ارشاد باری ہے:

وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا۔۔۔ (الاسراء: ۱۵)

(ہم اس وقت تک سزا نہیں دیتے جب تک کہ ہم رسول نہیں بھیج دیتے)

وما كان ربك مهلك القرى حتى يبعث في امها رسولا يتلوا عليهم

آياتنا۔۔۔ (القصص: ۵۹)

(تمہارا رب مختلف گاؤں والوں کو اس وقت تک ہلاک نہیں کرتا جب تک کہ ان میں سب سے اہم گاؤں میں ایک رسول نہ بھیج دے جو ان کو ہماری آیات پڑھ کر سنائے)

قل للذين كفروا ان ينتهوا يغفر لكم ما قد سلف۔۔۔ (الانفال: ۳۸)

(کافروں سے کہہ دو اگر وہ باز آجائیں تو اللہ تمہارے گزشتہ گناہوں کو معاف کر دے گا)

اللہ تعالیٰ نے بعض امور کی حرمت بیان کرنے کے بعد سورہ نساء میں فرمایا ہے:

الاما قد سلف

(مگر جو پہلے کیا جا چکا)

نیز ارشاد باری ہے:

عفا الله عما سلف، ومن عاد فينتقم الله۔۔۔ (المانده: ۹۵)

(جو پہلے کیا جا چکا اللہ نے اسے معاف کیا مگر جو پھر ارتکاب کرے گا تو اللہ اس سے

انتقام لے گا)

حجۃ الوداع کے موقع پر آپؐ نے ارشاد فرمایا:

الا ان دم الجاهلیة موضوع؛ و اول دم ابدًا به دم الحارث بن عبدالمطلب وان ربا الجاهلیة موضوع وان اول ربا ابدًا به رباعمی العباس بن عبدالمطلب۔

(جاہلیت کے خون کا کوئی اعتبار نہیں، اس کو ختم کیا جاتا ہے، سب سے پہلا خون جس سے میں اس اصول کا آغاز کرتا ہوں حارث بن عبد اللہ کا خون ہے اور بیشک جاہلیت کے سود کو ختم کیا جاتا ہے، جس سود کو میں پہلے ختم کرتا ہوں وہ میرے چچا عباس بن عبدالمطلب کا سود ہے)

گذشتہ قرآنی آیات اور اس حدیث نبوی کو سامنے رکھنے سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ شریعت میں اصل یہی ہے کہ سزا اسی وقت دی جاسکتی ہے جب پہلے اس پر تنبیہ کر دی گئی ہو۔ کسی نے اگر کسی فعل کا ارتکاب کیا ہو تو صرف اسی شکل میں سزا دی جاسکتی ہے جب پہلے کسی تشریحی نص میں بیان کیا جا چکا ہو کہ اس فعل کے ارتکاب پر یہ سزا دی جائے گی۔ ان ہی آیات اور احادیث کے پیش نظر فقہانے دو اصول اخذ کیے ہیں جس کی بنا پر: ”لا عقوبة ولا جرمة بغیر نص“ (نص کے بغیر کوئی سزا یا جرم نہیں ہے) پہلا اصول یہ ہے کہ شریعت یا قانون کے آنے سے پہلے کسی حکم کا مکلف نہیں بنایا جاسکتا۔ دوسرا اصول یہ ہے کہ اشیاء میں اصل اباحت ہے۔ ان دو اصولوں پر عمل درآمد کا مطلب یہ ہوگا کہ ان صورتوں میں سزا نہ دی جائے جس کی تحریم از روئے نص ثابت نہ ہو، اور ان ہی صورتوں میں قاضی سزاجوز کرے جن کے بارے میں نصوص وارد ہوں۔

اس میں کوئی شک نہیں کہ اسلام کے نظام تعزیرات پر تشریح جنائی میں ہر جرم کے بارے میں تشریحی نصوص اور قرآن و حدیث کی روشنی میں اس کی سزا موجود ہے، البتہ شرعی اصطلاح میں تعزیر (ایسے معاصی جن کے بارے میں سزا یا کفارہ نہ بیان کیا گیا ہو) کے جرائم میں اصل یہی ہے کہ جرم کی تنصیص (نص لانا) ضروری ہو، مگر سزا کے معاملہ میں ایسی تنصیص

ضروری نہ ہو بلکہ جس کو حکومت کی خاص جماعت کے حوالہ کر دیا جائے جو اس کو جاری کرنے کی ذمہ دار ہے۔ اس طرح بات واضح ہو جاتی ہے کہ ”لا عقوبۃ ولا جریمۃ بغیر نص“ (نص کے بغیر کوئی سزا اور کوئی جرم نہیں) کے اصول کی تطبیق دو دائروں میں ہوتی ہے:

(۱) حدود اور قصاص کے جرائم کا دائرہ جس میں از روئے نصوص جرم و سزا کی تحدید و تعیین موجود ہے۔

(۲) تعزیرات کا دائرہ جس میں نصوص کی رو سے ایسے امور کی تعیین ہوتی ہے جو جرائم قرار دیے جاتے ہیں یا دیے جاسکتے ہیں، مگر سزا کی تحدید حکومت کی قاضی جماعت پر چھوڑ دی جاتی ہے جو اس کے تعیین اور تنفیذ میں حالات کا لحاظ کرتی ہے۔

ان تفصیلات سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ یہ کہنا خلاف حقیقت ہے کہ ”نص کے بغیر کوئی سزا نہیں یا جرم نہیں“ کے اصول سے اسلامی شریعت نابلد ہے اور حاکم کو یہ اختیار ہے کہ جس طرح چاہے فیصلہ دے۔ جرائم اور سزائوں میں جن بنیادی مصلحتوں کا شریعت نے لحاظ رکھا ہے اور جن کے لیے دراصل احکام نازل ہوئے ہیں وہ مندرجہ ذیل پانچ امور سے متعلق ہیں:

(۱) دین کی حفاظت (۲) نفس کی حفاظت (۳) عقل کی حفاظت (۴) نسل کی حفاظت (۵) مال کی حفاظت۔ ان امور کی حفاظت تمام شرعی امور کا نصب العین ہے اور تمام مکاتب فکر کے نزدیک یہ تسلیم شدہ ہے۔

ریاست کا یہ فرض ہوتا ہے کہ ان پانچوں مصلحتوں کا تحفظ کرے۔ اس لیے فقہانے حاکم کو یہ اختیار دیا کہ اگر ان حقوق پر زیادتی ہو رہی ہو تو وہ سزا دے سکتا ہے۔ کبھی تو معین فعل کی سزا مقرر ہوتی ہے جیسے وہ جرائم جو حدود اور قصاص کے زمرہ میں آتے ہیں۔ ان مسائل میں حاکم یا مقتدر جماعت کا کردار صرف سزا کو عملاً نافذ کرنا ہوتا ہے۔ کبھی ایسا ہوتا ہے کہ فعل کی حرمت تو موجود ہوتی ہے البتہ اس پر دی جانے والی سزا کا تعیین نہیں ہوتا، مثلاً تعزیرات کے جرائم، اس موقع پر حاکم سزا کا بھی تعیین کرتا ہے اور عملی نفاذ بھی۔ آخری شکل یہ ہوتی ہے کہ کچھ

افعال اجتماعی مصلحتوں کو نقصان پہنچائیں۔ ایسے موقع پر حاکم کی ذمہ داری پہلے تو یہ ہوتی ہے کہ جس فعل پر سزا دی جائے خود اس کا تعین کرے جس کے لیے ہم تجریم کا لفظ استعمال کرتے ہیں۔ دوسری ذمہ داری یہ ہوتی ہے کہ سزا کا تعین کر دیا جائے اور اس کی تنفیذ کے سلسلے میں کارروائیوں کا بھی تعین کر دیا جائے۔ کسی بھی سزا کے تعین میں جرم اور سزا کے درمیان ہم آہنگی دیکھی جاتی ہے۔ حاکم، قاضی یا حکمران جماعت کا فرض ہوتا ہے کہ اصل مسئلہ میں خوب غور سے کام لے۔ اگر ایسا نہیں کیا گیا تو قرآن کے الفاظ میں یہ فسق ہوگا اور اجماع کے خلاف ہوگا۔ (۷۰)

قوم یا حکومت کی خصوصی جماعت کو حاصل اس حق کو فقہا ”سیاست شرعیہ“ سے موسوم کرتے ہیں۔ چنانچہ علامہ ابن قیم الجوزیہ فرماتے ہیں: ”سیاست کی دو قسمیں ہیں: ظالمانہ سیاست، شریعت جسے حرام قرار دیتی ہے اور عادلانہ سیاست جو فاجر اور ظالم شخص کے چنگل سے حق کو چھڑائے۔ یہی شرعی سیاست ہے۔“ ابن عقیل (حنبلئ مسک کے ایک مشہور عالم) سے نقل کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ شرعی سیاست پر عمل کرنا ناگزیر ہے، چنانچہ امام شافعی فرماتے ہیں کہ کوئی سیاست نہیں مگر جو شریعت کے مطابق ہو۔ ابن عقیل فرماتے ہیں کہ سیاست ایسی ہونی چاہیے جس میں لوگوں کے مفادات کا زیادہ تحفظ موجود ہو اور بدعنوانیوں کا خاتمہ کیا جائے، اگرچہ قرآن یا حدیث میں اس کی صراحت موجود نہ ہو، ”الا ما وافق الشرع“ (مگر جو شریعت کے موافق ہو) کا مطلب یہ ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے جو فرمایا ہو اس کے خلاف نہ ہو، یہ تو بالکل صحیح ہے، لیکن اگر مطلب یہ ہو کہ رسول اللہ ﷺ نے جو کچھ فرمایا ہو اس کے علاوہ الگ سے کوئی سیاست نہیں تو بالکل غلط ہے، اور خود صحابہ کے عمل کے برعکس۔ (۷۱)

علامہ ابن قیم کی بات سے یہ واضح ہو جاتا ہے کہ سیاست شرعیہ کا مطلب یہ ہے کہ جن امور میں کتاب و سنت کے نصوص موجود نہ ہوں ان میں آیتوں کے پیش نظر ضروری حد تک قانون سازی کرنا جائز ہے، بشرطیکہ یہ اسلامی قانون کے عمومی دروہست کے خلاف نہ ہو اور قرآن و سنت کے اصول بھی اس کی تائید کریں۔

فقہ اسلامی کا نظام تعزیرات بجائے خود فقہ کی پختگی اور انسان کی بدلتی ہوئی مصلحتوں اور بدلتے ہوئے حالات میں مسائل کا حل نکالنے کی صلاحیت کا آئینہ دار ہے۔ اس کے بغیر اجتماعی مصلحتوں کی تکمیل ممکن نہ ہوگی۔

اس کے بغیر کوئی ہم آہنگ اور ہمہ گیر نظام قائم نہیں ہو سکتا۔

برطانیہ کے ایک بڑے جج نے اس نظریہ کو اس طرح بیان کیا ہے: ”کوئی بھی انسان پہلے ہی ان تمام وسائل کو نہیں معلوم کر سکتا۔ معاشرہ کے نظام میں خلل انداز ہونے کے لیے انسان کے اندر بویا ہوا شر جس کو وہ آئندہ ایجاد کر لیتا ہے۔“ (۷۲) اس لیے ایسے نظام کی تعزیرات کا ہونا ضروری ہو جاتا ہے جس کے اصول اور ضوابط تو مقرر ہوں مگر بعض مقامات پر تفصیلات اور باریکیاں چھوڑ دی جائیں تاکہ ہر زمانہ میں زندگی کے تقاضوں کے مطابق احکام مستنبط کیے جا سکیں۔ اسلامی شریعت کا یہی انداز رہا ہے۔ اس نے صرف قصاص اور حدود کے جرائم کی تفصیلات بیان کر دی ہیں، مگر اس کے علاوہ چیزوں کو نظام تعزیرات پر چھوڑ دیا ہے تاکہ بدلتے ہوئے سماجی اور اقتصادی تقاضوں کی تکمیل آسانی اور پختگی کے ساتھ ہو سکے۔ اسی لیے شریعت نے حاکم یا حکومت کو اس بات کا حق دیا ہے کہ اجتماعی زندگی میں ضرر رساں امور سے برسر پیکار ہونے کے لیے ضروری قوانین صادر کرے اور معاشرہ کے افراد ان قوانین کی خلاف ورزی نہ کریں۔ (۷۳)

ارشاد باری تعالیٰ ہے:

يا ايها الذين امنوا اطيعوا الله واطيعوا الرسول واولى الامر

منكم۔۔۔ (نساء: ۵۹)

(اے ایمان والو! اللہ اور رسول اور اولوالامر کی اطاعت کرو)

کولسن نے اپنی آخری کتاب Conflicts and Tensions in Islamic Jurisprudence میں اسلام کے نظام تعزیرات پر عمل درآمد کے مسئلہ پر بھی بحث کی ہے اور یہ سوال اٹھایا ہے کہ اسلامی معاشرہ میں جو حالیہ تبدیلیاں آئی ہیں ایسے حالات میں کس

حد تک ان کو تطبیق دی جاسکتی ہے۔ ”تاریخ تشریح اسلامی“ میں بھی اس نے سرسری طور پر اشارہ کیا ہے۔ (۷۴)

میں اس مسئلہ کی تردید کی تفصیلات میں جانا نہیں چاہتا، البتہ قاری کی توجہ اس طرف مبذول کرانا چاہتا ہوں کہ بہت سے اسلامی ممالک میں تصور اور امید سے بڑھ کر اسلام کے نظام تعزیرات کو تیزی کے ساتھ نافذ کیا جا رہا ہے، چنانچہ سعودی عرب کو چھوڑ کر جہاں سعودی حکومت کے قیام سے لے کر اب تک سارے معاملات میں حنبلی مسلک نافذ رہا ہے، اور بھی بہت سے ممالک ہیں جہاں مکمل یا جزوی طور پر اسلام کا نظام تعزیرات نافذ ہے، جیسے لیبیا، سوڈان، پاکستان، ایران، متحدہ عرب امارات، مصر اور کویت میں سنجیدگی اور مستعدی کے ساتھ غور کیا جا رہا ہے، اور اسلامی شریعت کے نفاذ کا مطالبہ دن بدن بڑھتا جا رہا ہے۔ اسلام کی یہ جدید صورت حال شاید کولسن اور اسلامی نظام قانون سے دلچسپی رکھنے والے محققین کو دعوت دے رہی ہے کہ وہ اس سلسلہ میں اپنے خیالات پر نظر ثانی کریں، اور یہ محسوس کرنے کی کوشش کریں کہ مسلمان معاشرہ کے بدلتے ہوئے حالات کے سایہ میں کس حد تک اسلامی شریعت تشفیذی صلاحیت رکھتی ہے۔



حوالہ جات و حواشی

(۱) شناخت اور گولڈزیہر کی کتابوں میں یہ بات واضح طور پر ملتی ہے۔

(۲) ملاحظہ ہو کولسن کی کتاب کا ترجمہ از ڈاکٹر محمد احمد سراج، خصوصاً اس کا مقدمہ اور خاتمہ۔ یہاں ہم یہ بتانا مناسب سمجھتے ہیں کہ راقم نے ڈاکٹر محمد احمد سراج کے ترجمہ سے خصوصی استفادہ کیا ہے جس پر نظر ثانی کا کام ہمارے دوست ڈاکٹر حسن الشافعی نے انجام دیا ہے۔

۳۔ ایڈورڈ سعید نے اپنی کتاب Orientalism میں ان عوامل اور رجحانات کی خاص طور پر وضاحت کی ہے۔ استشراق کے مطالعہ کے سلسلہ میں اس کتاب سے کبھی استغنائیں ہو سکتا، البتہ اس کے عربی ترجمہ کو پڑھ کر بہر حال اصل انگریزی کتاب سے استغنائیں ہو سکتا۔

۴۔ Conflicts and Tensions in Islamic Jurisprudence اس کتاب کا حوالہ آئندہ صرف تعارف کا لفظ استعمال کرتے ہوئے دیا جائے گا، اسی طرح A History of Islamic Law کا حوالہ ہم صرف تاریخ کے نام سے دیں گے۔

۵۔ ملاحظہ ہو تاریخ کا مقدمہ از ڈاکٹر محمد احمد سراج ص ۱۰۔ دوسرے قسم کا دفاع شناخت نے اپنے اس مقالہ میں کیا ہے:

Modernism and Traditionalism in the History of Islamic Law

Middle East Studies, vol.4. June 1965-

۶۔ مقدمہ تاریخ، حوالہ سابق

۷۔ ”تاریخ“ پر گرفت کے لیے ملاحظہ ہو لائش (A. Laysh) کی تنقید

Asian and African Studies, Vol. 8, No. 1-1972

۸۔ تاریخ، ص ۲۳ زیادہ وضاحت کے ساتھ ص ۱۶۷-۱۶۶

۹۔ ملاحظہ ہو تاریخ کا چوتھا باب خصوصی طور پر ص ۶۳-۶۲

۱۰۔ ملاحظہ ہو راقم الحروف کی کتاب ”فی اصول النظام الجنائی الاسلامی“ کا مقدمہ مطبوعہ ۱۹۷۹ء قاہرہ

دارالمعارف۔

۱۱۔ اس کے علاوہ سے ہماری مراد یمن ہے جس میں اسلامی قانون نافذ تھا جو ۱۹۶۲ء میں فوجی انقلاب کے بعد ختم

ہو گیا نیز افغانستان جہاں ۱۹۸۰ء میں روسی حملہ (یا ۱۹۷۹ء) اور کیونسٹ انقلاب کے آنے تک فقہ حنفی مسلک کا قانون تھا اور ایران جہاں انقلاب کے بعد فقہ جعفری ملک کا قانون ہے، لیبیا، سوڈان، پاکستان اور متحدہ عرب امارات بھی اس میں آتے ہیں۔ مصر اور کویت میں اسلامی شریعت کی مکمل تنفیذ کے لیے اب کوششیں ہو رہی ہیں۔

۱۲۔ اس موضوع پر اچھے طریقہ سے نظر ڈالنے کے لیے دیکھئے محمد مصطفیٰ ہلمی کی: الفقہ الاسلامی بین المثالیة

والواقعیة، تیسرا ایڈیشن بیروت ۱۹۸۲ء

۱۳۔ تاریخ، ص ۷۶

۱۴۔ مقدمہ ”تعارض“

۱۵۔ تاریخ، ص نمبر ۳۸-۳۹

۱۶۔ تعارض، ص ۴

۱۷۔ تاریخ سابقہ موضوع

۱۸۔ تاریخ، ص ۳۳

۱۹۔ تاریخ، ص ۵۶

۲۰۔ تعارض، ص ۵

۲۱۔ تاریخ، ص ۲۱

۲۲۔ تاریخ، ص ۵۱ تشریح کے سلسلے میں قرآن کے کردار اور احکام کو بیان کرنے میں اس کے اسلوب پر کافی وضاحتی بحث کے لیے ملاحظہ ہو محمد مصطفیٰ ہلمی کی دو کتابیں:

۱۔ المدخل فی التعریف بالفقہ الاسلامی ۲۔ اصول الفقہ الاسلامی

۲۳۔ تاریخ، ص ۳۹

۲۴۔ ہلمی: اصول الفقہ الاسلامی، مطبوعہ بیروت ۱۹۷۴ء، ص نمبر ۹۵-۱۰۲

۲۵۔ ایضاً، ص ۱۰۳

۲۶۔ حوالہ سابق

۲۷۔ ہلمی: المدخل، بیروت ۱۹۸۱ء، ص نمبر ۸۳

۲۸۔ دیکھئے شوکانی، نیل الاوطار شرح منتقى الاخبار، چھٹا حصہ، ص ۱۱۲ اور بعد کے صفحات۔

یہ حدیث متفق علیہ ہے دیکھئے بخاری مع فتح الباری ۱/۱۷۷، مسلم مع النووی ۱۳۵/۳

۲۹۔ ہلمی: اصول الفقہ، ص ۱۱۳-۱۱۶ نیز ہمارے فاضل دوست کی کتاب ”الحديث النبوی“ چوتھا ایڈیشن

المکتب الاسلامی ۱۹۸۲ء ص ۳۹-۳۰

۳۰۔ امام شافعی: کتاب الام طبع احمد شاکر ص ۹۱ اور بعد کے صفحات یہاں اختصار کے ساتھ عبارت کو نقل کیا گیا ہے۔

۳۱۔ شلمی: اصول الفقہ ص ۹۹ مصنف نے تفصیل سے بحث کی ہے جس کے بارے میں ہم نے اجمال سے کام لیا ہے۔

۳۲۔ تاریخ ص ۳۹

۳۳۔ تاریخ ص ۳۰

۳۴۔ تاریخ ص ۳۲

۳۵۔ السرخسی: المبسوط ۴۲۹ مزید تفصیل کے لیے ملاحظہ ہو راقم کی کتاب ”فی اصول النظام الجنائی الاسلامی“ ص ۲۳۳ اور بعد کے صفحات۔

۳۶۔ فی اصول النظام الجنائی الاسلامی ص ۲۷۰ اور بعد کے صفحات

۳۷۔ ایضاً ص ۱۲۶-۱۳۰ تیسرے ایڈیشن میں شراب نوشی کے جرم پر مزید تفصیل سے بحث کی گئی ہے۔ مطبوعہ دارالمعارف ۱۹۸۳ء۔

۳۸۔ ایضاً ص ۲۷۱-۲۷۲ نیز راقم الحروف کی کتاب:

Punishment in Islamic Law Indianapolis, 1982, pp

112-113

۳۹۔ تاریخ ص ۶۱

۴۰۔ تاریخ ص ۶۲-۶۳

۴۱۔ تاریخ ص ۹۳

۴۲۔ تاریخ ص ۹۶

۴۳۔ تاریخ ص ۹۹-۱۰۰

۴۴۔ تاریخ ص ۱۰۰-۱۰۱

۴۵۔ تاریخ ص ۱۲۳-۱۲۵

۴۶۔ شلمی: اصول الفقہ اور بعد کے صفحات، نیز الحدیث النبوی ص ۲۶-۲۷

۴۷۔ تاریخ ص ۱۳۸-۱۳۹ اس سلسلے میں ملاحظہ ہو ہمارے فاضل دوست ڈاکٹر محمد مصطفیٰ اعظمی کی کتاب ”دراسات

فی الحدیث النبوی و تاریخ تدوینیہ“۔ اس موضوع پر یہ کتاب سب سے زیادہ قابل اعتماد ہے۔
۲۸۔ شاخ ت کی آرا کے لیے اس کی کتاب ملاحظہ ہو:

The Origins of Muhammadan Jurisprudence

۳۹۔ اس منہج کو سمجھنے کے لیے ملاحظہ ہو: ڈاکٹر اسد رستم کی: مطلع التاریخ لدى الصباغ الحدیث النبوی،
ص ۱۸۔ اس موضوع سے واقفیت کے لیے ملاحظہ ہو ڈاکٹر محمد مصطفیٰ اعظمی کی کتاب: منهج النقد عند المحدثین
اور کتاب التمییز لمسلم تحقیق ڈاکٹر محمد مصطفیٰ اعظمی مطبوعہ ریاض ۱۴۰۳ھ

۵۰۔ تاریخ، ص ۱۲۸

۵۱۔ اس سلسلے میں قارئین کی توجہ محمد احمد سراج کی تعلیقات کی طرف کرائی جاتی ہے جو کولسن کی کتاب تاریخ پر انہوں
نے کی ہیں خصوصاً اجماع، قیاس، اجتہاد اور دیگر فقہی مسائل کے بارے میں ہیں۔ یہ تعلیقات بہت ہی اہم ہیں اور
کولسن کو سمجھنے کے لیے ضروری ہیں۔

۵۲۔ تاریخ، ص ۴۰-۶۹

۵۳۔ تاریخ، ص ۵۲

۵۴۔ تاریخ، ص ۵۲

۵۵۔ تاریخ، ص ۲۵۸-۲۶۰

۵۶۔ اس سلسلے میں کتابیں یہ ہیں عبدالقادر عودہ: التشريع الجنائي الاسلامی مقارنة بالقانون الوضعی،
متعدد ایڈیشن، محمد ابو زهرة: الجریمة نیز العقوبة، مطبوعہ قاہرہ، متعدد ایڈیشن، احمد محمد ابراہیم: القصاص فی
الشریعة الاسلامیة، کتاب اصلاً ڈاکٹریٹ کا مقالہ ہے جو ۱۹۴۴ء میں شائع ہوا۔ بنیادی اہمیت کی حامل ہونے
کے باوجود افسوس کہ اس کی دوبارہ طباعت نہ ہو سکی، عوض محمد عوض: دراسات فی الفقه الجنائی، اسکندریہ
۱۹۸۱ء، محمد سلیم العواء: من اصول النظام الجنائی اسلامی، قاہرہ ۱۹۸۹ء، ۱۹۸۳ء۔

۵۷۔ تفصیل کے لیے ملاحظہ ہو راقم الحروف کی کتاب ”تفسیر النصوص الجنائیة“ مطبوعہ دار عکاظ ریاض
۱۹۸۲ء

۵۸۔ اس سلسلے میں تفصیل اور ہمارے نقطہ نظر کے لیے ملاحظہ ہو راقم الحروف کی کتاب: اصول النظام الجنائی
الاسلامی، ص ۱۱۷-۳۱۶

۵۹۔ تاریخ، ص ۲۳۱

۶۰۔ الکاسانی: بدائع الصنائع ۳/۷ اور بعد کے صفحات، نیز الشاطبی: الموافقات ۳/۳۱۹

- ۶۱۔ نسائی، ابن ماجہ، دارمی اور ابوداؤد نے اس کی روایت کی ہے دیکھئے ”مشکوٰۃ المصابیح ۸۶۲/۲ تحقیق محمد ناصر الدین البانی، مطبوعہ دمشق
- ۶۳۔ ایضاً، نیز الموطا، تحقیق محمد فواد عبدالباقی، مطبوعہ دارالشعب، قاہرہ، ص ۵۳۰
- ۶۵۔ ایضاً ص ۵۳۵ (الموطا)
- ۶۶۔ دیکھئے:

Anderson, J.N.D. Homicide in Islamic Law and

BSOAS, 1951, pp-811- 818, and

Islamic Law in Africa, London, 1970, pp-198-218

۶۷۔ تفسیر قرطبی ۲/۲۳۵۶۷۲ شیخ شلتوت: الاسلام عقیدة وشریعة، قاہرہ ۱۹۶۴ء ص ۳۵۸-۳۸۸۔
امام رازی اور محمد عبدہ کا بھی یہی خیال ہے۔

۶۸۔ تاریخ، ص ۱۲۶ (دوسرے انگریزی ایڈیشن مطبوعہ ۱۹۷۱ء سے)

۶۹۔ اصول النظام الاسلامی ص ۱۲۶۸ اور بعد کے صفحات عدالت کے سلسلے میں دیکھئے: منهج الفقہ عند المحدثین، ص ۲۵-۲۶

۷۰۔ شلتوت حوالہ سابق، احمد ابراہیم القصاص، ص ۲۱۵-۲۱۸ عبدالقادر عودہ ۱۵۵/۲، احمد الشرباصی:

القصاص فی الفقہ الاسلامی، ص ۶۳ مطبوعہ کویت ۱۹۶۸ء ص ۶۱-۶۳

۷۱۔ ابن قیم الجوزیہ: الطرق الحکیمہ فی السیاسیۃ الشرعیۃ، ص ۳۵-۳۶

علاء الدین الطرابلسی: معین الاحکام ص ۱۲۴ ابن فرحون: التبصرۃ، الجزء الثانی، ص ۱۰۴

72- Lord Simond, quoted in H.L.A.Hart., Liberty and Morality

London, 1969 p.9

۷۳۔ اس مضمون کی ساری تفصیلات اصلاً راقم الحروف کی دو کتابوں:

من اصول النظامی الجنائی لاسلامی، اور

The Theory of Punishment in Islamic Law, University of London, 1972

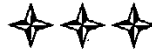
سے ماخوذ ہیں۔ خدا کے سامنے گواہی دینے کے لیے میں یہ بات ذکر کروں گا کہ راقم الحروف نے ڈاکٹریٹ کا مقالہ

بعضوان:

The Theory of Punishment in Islamic Law

خود پروفیسر کولسن کی نگرانی میں تیار کیا تھا، اس طرح پروفیسر کولسن میرے استاد تھے، مگر موصوف نے حد درجہ آزادی اظہار اور انصاف پسندی کا ثبوت دیتے ہوئے راقم الحروف سے ان کے نظریات کے خلاف ایک لفظ بھی بدلنے کا مطالبہ نہیں کیا، اور اس اختلاف رائے اور رد و قدح پر اعتراض نہیں کیا۔ علم و تحقیق کے میدان میں یقیناً اس خصوصیت کا وزن ہونا چاہیے جو دیگر مستشرقین کے یہاں مفقود ہے۔

۷۳۔ تعارض، ص ۹۱، ۱۰۰، ۱۰۳، ۱۰۴، تاریخ، ص ۲۹۸-۲۹۹



فلسفہ:

مستشرقین اور اسلامی فلسفہ^۱

اسلامی فلسفہ کی تاریخ اور فضلاء عرب: مصطفیٰ عبدالرزاق ابراہیم مدکور بیسویں صدی میں استشراتی پس منظر میں اسلامی فلسفہ کا تجزیہ کرنے سے قبل ان کوششوں کا جائزہ لینا ہوگا جو اس موضوع پر عرب اساتذہ اور فضلاء نے انجام دی ہیں۔ اس جائزہ کا مقصد صرف ان پیش روؤں کے احسان کا اعتراف کرنا نہیں ہے، اگرچہ ان کے احسانات کا اعتراف ہمارا اخلاقی اور علمی فریضہ ہے، بلکہ خود جن مسائل اور موضوعات کو جن حدود میں انہوں نے چھیڑا ان سے واقف ہونا بھی ضروری ہے، نیز ان پہلوؤں کو بھی اجاگر کرنا چاہیے جن کے بارے میں وہ خاموش نظر آتے ہیں۔ اس کی وجہ یا تو شاید یہ ہے کہ اس وقت وہ مسائل اس انداز سے ابھر کر سامنے نہیں آئے تھے جو عرب مفکرین کی توجہ اور رد عمل کو اپنی طرف منعطف کرتے یا پھر یہ وجہ ہو سکتی ہے کہ خود مفکرین اس کے اثر سے نہ بچ سکے تھے۔ ان کا فکری عمل ان ہی مسائل سے وابستہ تھا، یا ان کے عمومی اشکال کے اندر ہی جاری تھا اور اس سے نکلنے کی راہ نہ مل سکی تھی۔ اس کے علاوہ ہمیں ان مفکرین کی کاوشوں کو مد نظر رکھنا ہوگا جن کا مقصد استشراتی نقطہ نظر کے مظاہرہ اور اس کے اجزائے ترکیبی کی تنقید و تردید تھی۔

اس مطالعہ میں چونکہ ہمارا موضوع بحث تاریخ اسلام میں فلسفیانہ تفکیر کے سلسلے میں استشراتی نقطہ نظر کا تجزیہ ہے، عربی اسلامی ثقافت کے دیگر فنون اور فروغی امور نہیں ہیں، اس لیے بحیثیت مجموعی استشراتی مظاہرہ اور ان کی اسلامی عربی اسلامی تردید سے ہم بحث نہیں کریں گے، اگرچہ صراحتاً یا ضمناً اس میں اسلام میں فلسفیانہ تفکیر یا اس کے کسی خاص پہلو سے متعلق

۱ بقلم: ڈاکٹر محمد عابد الجابری، شعبہ فلسفہ محمد الخامس یونیورسٹی، الرباط (المراکش)

بحث بھی شامل ہو سکتی ہے۔ ہمارا موضوع بحث ایک طرف صرف فلسفیانہ استشراق ہوگا اور دوسری طرف فلسفیانہ موضوعات پر قلم اٹھانے والے عرب مفکرین کی تردید میں اس موخر الذکر مسئلہ پر روشنی ڈالے گا، یہ اس موضوع پر لکھی جانے والی تمام تحریروں کا احاطہ نہیں کرے گا بلکہ صرف دو کوششوں تک ہمارا دائرہ محدود ہوگا جو ہمارے نزدیک اہم ترین ہیں؛ کیونکہ ان ہی دو کوششوں نے معروضیت پسندی کے ساتھ مسئلہ کو موضوع بنایا ہے۔ اس سے زیادہ اہم امر تو یہ ہے کہ ان دو کوششوں کے مطابق اسلامی فلسفہ پر مستشرقین کی بے محل تکتہ چینیوں پر تنقید کے عمل کو ایک متبادل زاویہ فکر اور اسلام کی فلسفیانہ فکر کی تاریخ کے سلسلے میں ایک نئے منہج کا پیش خیمہ بنایا جائے۔

اور یقیناً یہ بات فائدہ سے خالی نہ ہوگی اگر یہ معلوم کرنے کی کوشش کی جائے کہ استشراقی نقطہ نظر کی بالادستی سے وہ پیش کردہ متبادل نقطہ ہائے نظر کس حد تک آزاد ہیں۔ آیا وہ واقعی استشراقی نقطہ نظر سے خالی ہیں یا غیر شعوری طور پر ان ہی کے زیر اثر ہیں؛ بلکہ ان کے رد عمل کے طرز پر پیدا ہوئے ہیں۔ چنانچہ نتیجہ بحث قلیل یا کثیر حد تک مضمون اور منہج کے لحاظ سے استشراقی نقطہ نظر سے مختلف ہے۔ یہ دو کوششیں شیخ مصطفیٰ عبدالرزاق اور ڈاکٹر ابراہیم مدکور کی ہیں۔

انحطاط اور زوال کے زمانہ میں کس مہر سی اور مظالم کا شکار رہنے کے بعد بلکہ ابن رشد کی وفات کے بعد جدید عربی فکر میں فلسفہ کے احیاء کے سلسلہ میں ان دو حضرات نے اہم کردار ادا کیا ہے۔ ان حضرات کی کاوشوں کے ضمن میں ہمارا تجزیہ صرف ایک تمہید ہوگا جس پر اس مطالعہ کی بنیاد ہوگی۔ ہمارا مقصد یہ ہوگا کہ اسلامی فلسفہ کے سلسلے میں مستشرقین کے نقطہ نظر کا گہرائی کے ساتھ تنقیدی تجزیہ کیا جائے؛ بلکہ اسے ایک طرف مغربی فکر کے اندر اس کے نظریاتی اور منہجی ترکیبی عناصر کے ساتھ مربوط کر کے دیکھا جائے تو دوسری طرف تین ایسی نمائندہ مثالوں کی تنقیدی تحلیل سے بھی اسے جوڑا جائے جو فلسفیانہ استشراق کے بنیادی رجحانات کی آئینہ دار ہیں۔ اس سے داخلی طور پر استشراقی نقطہ نظر کو ہم بے نقاب دیکھ سکتے

ہیں۔ اس کی بحث کا عمومی خلاصہ مختصر ہوگا کیونکہ دوران بحث ہی بہت سے نتائج واضح کر دیے جائیں گے۔

شیخ مصطفیٰ عبدالرزاق کی کتاب ”تمہید لتاریخ الفلسفہ الاسلامیہ“ پہلی بار ۱۹۴۳ء میں منظر عام پر آئی۔ یہ کتاب موصوف کے لیکچروں کا مجموعہ تھی جو انھوں نے اس صدی کی آٹھویں دہائی کے اواخر میں الجامعہ المصریہ میں دیے تھے۔ اس وقت اسلامی فلسفہ اور اس کے مسائل سے متعلق استشراتی مطالعات اوج کمال کو پہنچ چکے تھے اور مجموعی طور پر قلیل استثناء کے ساتھ کہا جاسکتا ہے کہ اسلامی فلسفہ کے میدان میں مستشرقین نے فلسفہ، علم کلام اور تصوف جیسے اہم ترین موضوعات پر جو تحقیقات اور مطالعات کیے تھے وہ شائع اور مقبول ہو چکے تھے۔ (۱)

صاحب ”تمہید“ نے اس بات کی صراحت کر دی ہے کہ ان کا مقصد اسلامی فلسفہ کے سلسلے میں مغربی فضلا اور محققین کے تمام نقطہ ہائے نظر کا جائزہ لینا ہے جس کا آغاز تاریخ فلسفہ میں نشاۃ ثانیہ کے آثار کے واضح ہونے کے وقت سے اور اختتام زمانہ حال پر ہوتا ہے یعنی انیسویں صدی کی ابتدا سے لے کر بیسویں صدی کی آٹھویں دہائی کے آخر تک۔ لیکن عملاً ان کی ساری توجہ مستشرقین کے ان خیالات کے جائزہ اور تردید پر مذکور بلکہ محدود رہی ہے جن کا لب لباب یہ ہے کہ عربوں میں فلسفیانہ فکر کی صلاحیت نہیں تھی۔ دوسرے الفاظ میں عربی اسلامی یا اسلامی فلسفہ میں کسی قسم کی اصالت یا ایجاد نہیں ہے۔ صاحب تمہید اس مسئلہ میں الجھ کر رہ گئے اور اس سلسلہ میں فیصلہ کن نتیجہ تک پہنچنے کی کوشش کی ہے۔

اس قسم کے خیالات انیسویں صدی سے آگے نہیں بڑھتے، اگرچہ ان میں سے بعض خیالات بیسویں صدی کی ابتدا کی دہائیوں تک رائج رہے۔ صاحب تمہید نے ان الزامات اور غلط نکتہ چینیوں میں سے جس میں اہم الزام کا جائزہ لیا ہے اور اس کی علمی پیرایہ میں تنقید و تردید کی ہے وہ جرمن مستشرق تینے مان (Tennemann) متوفی ۱۸۱۹ء ہے جو صحیح معنوں میں یورپ میں فلسفہ کے اساطین میں سے ہے، اس کا یہ الزام ہے کہ بہت سی رکاوٹوں نے

عربوں کو فلسفیانہ تفکر سے باز رکھا، جیسے:

- ۱- کتاب مقدس (قرآن) جو آزاد عقلی فکر و نظر کی راہ میں رکاوٹ پیدا کرتی ہے۔
 - ۲- اہل سنت کا گروہ جو نصوص کا پورے طور پر پابند ہوتا ہے۔
 - ۳- انھوں نے جلد ہی ارسطو کی اپنے اوپر بالادستی تسلیم کر لی اور ہر طرح سے اس کے آگے سر تسلیم خم کر لیا۔
 - ۴- اوہام پسندانہ مزاج۔
- نیز فرانسیسی فلسفی ارنسٹ رینان (Ernest Renan) متوفی ۱۸۹۲ء کی کتاب:

Histoire generale et system compare des langues semitiques
(Paris, 6 eme ed.)

کی اشاعت کے بعد تقویت پانے والا خیال جس میں اس نے نوع انسانی کو آریہ اور سامی گروہوں میں تقسیم کیا تھا اور یہ مفروضہ پیش کیا تھا کہ آریہ نسل کو سامی نسل کے مقابلہ میں فلسفہ اور علوم و فنون میں برتری حاصل رہی ہے۔ چنانچہ اس کے الفاظ میں: ”سامی نسل کے لوگوں میں فلسفیانہ فکر و نظر تلاش کرنا ہمارے لیے بے سود ہوگا۔ یہ قدرت کے عجائب میں سے ایک عجوبہ ہے کہ اس نسل نے اگرچہ ادیان اور مذاہب پیدا کیے اور ان کو طاقت و رانداز سے آراستہ کیا، مگر معمولی درجہ کی بھی فلسفیانہ بحث و نظر پیدا نہ کر سکی۔ سامی النسل لوگوں کے یہاں پایا جانے والا فلسفہ، فلسفہ یونانی سے اقتباس، لفظی ترجمہ اور تقلید کے علاوہ کچھ نہیں ہے۔“ رینان یہاں اس امر پر زور دیتا ہے کہ یہ یقیناً غلط الفاظ کو غلط معنی پہناتے کے مرادف ہوگا اگر ہم عربی میں ترجمہ شدہ یونانی فلسفہ پر ”عربی فلسفہ“ کا اطلاق کریں جبکہ جزیرہ نمائے عرب میں اس فلسفہ کے مبادی و مقدمات تک سامنے نہیں آئے۔ معاملہ سارا سارا صرف یہ ہے کہ وہ فلسفہ صرف عربی حروف میں لکھا ہوا ہے۔ مزید برآں اگر اس میں فروغ ہوا بھی تو عربوں کی سرزمین سے دور اسپین، مراکش اور سمرقند میں۔ ان علاقوں کے اکثر باشندے سامی النسل تھے۔ صاحب تمہید نے ان الزامات کا جائزہ لینے کے بعد ان کی تردید کی ہے جس میں خود دیگر مغربی فضلا کے اعتراضات اور بیانات کا سہارا لیا گیا ہے اور ’شہد شاہد من

اہلہ، یا مقابل حریف کی گواہی کا انداز اپنایا گیا ہے، تاکہ قاری اس نتیجہ تک پہنچ سکے کہ وہ سارے الزامات اب اپنی موضوعی اہمیت کھو چکے ہیں، کیونکہ خود بہت سے فضلا اور مصنفین ان سے رجوع کر چکے ہیں۔

اسی طرح شیخ مصطفیٰ عبدالرزاق اسلامی فلسفہ کے سلسلے میں مغربی مصنفین کے اقوال کا جائزہ لینے کے بعد جس نتیجہ پر پہنچے ہیں وہ ان کے الفاظ میں یہ ہے: ”اب ہم بیسویں صدی میں اسلامی فلسفہ کے سلسلے میں مغربی فضلا کے موقف کو واضح کر لیں جس میں ہم معاصر فضلا اور محققین کے اقوال اور اعتراضات کی روشنی میں بحث کریں گے۔ ان کے موقف کو ہم مندرجہ ذیل نکات میں اختصار کے ساتھ بیان کر سکتے ہیں:

۱۔ یہ کہنا اب ختم ہو گیا ہے یا قریب الختم ہے کہ عربی یا اسلامی فلسفہ اس کے علاوہ کچھ نہیں ہے کہ وہ ارسطو کے آرا و خیالات کی بگڑی ہوئی تصویر ہے۔

۲۔ یہ کہنا بھی اب ختم ہو گیا یا قریب الختم ہے کہ اسلام اور اس کی مقدس کتاب آزادی عقل کی مخالف اور فلسفیانہ بیداری کی راہ میں رکاوٹ ہے۔

۳۔ جیسا کہ پروفیسر ہرٹن نے وضاحت کر دی ہے کہ اب اسلامی یا عربی فلسفہ کا لفظ صحیح معنوں میں فلسفہ حکمت اور علم کے مباحث کا احاطہ کرتا ہے۔ تصوف کو بھی اس فلسفہ کی شاخوں میں سے ایک شاخ قرار دینے کا رجحان بڑھ گیا ہے۔ (۲)

مندرجہ بالا اقتباسات اس بات کی وضاحت کے لیے کافی ہیں کہ صاحب تمہید نے استشراق کا مطالعہ مستشرقین کے نقطہ نظر اور منہج کا جائزہ لینے کے لیے نہیں کیا تھا، بلکہ مطالعہ صرف اس دائرہ تک محدود تھا کہ اسلامی فلسفہ کے متعلق مغربی فضلا کی غلط بیانیوں کی نشاندہی کی جائے جس سے مصنف کے بقول اسلامی فلسفیانہ فکر کی ذاتی قدر و قیمت کا اندازہ لگایا جا سکتا ہے۔ تجزیاتی مطالعے ان داخلی اور خارجی عوامل کا بھی پردہ فاش کریں گے جو اس نوع کے نتیجہ ہائے بحث کے لیے ذمہ دار ہوتے ہیں۔ (۳) مصنف کے سامنے اہم ترین مسئلہ اسلامی فلسفہ کی اصالت کا تھا جس میں وہ فلسفہ کو محض اس کے یونانی مفہوم کے لیے استعمال نہیں

کرتے تھے، بلکہ بدرجہ اولیٰ عقلی تفکیر کے عمل کو جاری رکھنے کی صلاحیت کے مفہوم کے لیے اس کے استعمال کی تجویز کرتے تھے، خواہ اس کی جولان گاہ معرفت کا کوئی بھی شعبہ ہو۔ بہ الفاظ دیگر مصطفیٰ عبدالرزاق کے لیے اصل داعیہ بعض معاصر اساتذہ فلسفہ کے بقول (۴) عقدہ استشراق نہیں بلکہ عقدہ اصالت تھا۔ مصنف نے مستشرقین کے سلسلے میں کسی بھی موقف کو اپنانے سے گریز کیا ہے۔ اس کے برعکس انھوں نے مستشرقین کی کاوشوں کو بہت سراہا ہے۔ کتاب کے جس باب میں انھوں نے مستشرقین کے اقوال پر بحث کی ہے اس میں خلاصہ کے طور پر یوں رقمطراز ہیں: ”اسلامی فلسفہ اور اس کی تاریخ کے مطالعہ کے سلسلے میں مستشرقین نے جو خدمات انجام دی ہیں ایک قاری یقیناً ان کے علمی انہماک، وسیع معلومات اور عمدہ انداز بحث سے متاثر ہوئے بغیر نہیں رہ سکتا۔ ہم نے ان صفحات میں اگر بشری کمزوری کی مثالوں کو واضح کیا ہے جو کبھی کبھار علم و تحقیق کی خدمت کے سلسلے میں ان کی کوششوں میں پائی جاتی ہیں تو بہر حال اس بات کی امید ہے کہ نوع انسانی کے اندرون میں پائی جانے والی خیر سگالی انصاف، رواداری، پاکیزگی اور عمومی صلح پسندی کے جذبات ہمیشہ علم کو ایک ایسا نور سمجھ کر اس کی خدمت کے میدان میں تمام لوگوں کو باہمی تعاون کی راہ پر گامزن کریں گے جس کی صاف ضیا پاشی میں کدورت کا شائبہ نہیں ہونا چاہیے۔“ (۵)

لہذا مصطفیٰ عبدالرزاق کے پیش نظر استشراق کا عقدہ نہیں تھا، بلکہ یہ بھی کہا جاسکتا ہے کہ استشراقی نقطہ نظر کی صحیح نوعیت، روح، مزاج اور اس کے عوامل، اجزائے ترکیبی اور میدان ہائے عمل سے وہ پورے طور پر باخبر نہ تھے۔ معاصر عربی فکر میں استشراق کا جو مفہوم موضوع اور مضمون کے لحاظ سے رائج ہے شاید وہ مفہوم مصنف کے ذہن میں موجود نہیں تھا۔ شاید اسی لیے وہ ”مستشرقین“ کی اصطلاح کی بجائے ”مغربی مصنفین“ کی اصطلاح استعمال کرتے ہیں۔ کتاب میں صرف ایک جگہ مستشرقین کا لفظ اس عبارت میں آتا ہے: ”فریق الغریبین من مستشرقین و مشتغلین بتاریخ الفلسفہ“۔ (۶) جس سے اندازہ ہوتا ہے کہ ان کے ذہن میں مستشرقین (یعنی وہ افراد جنہوں نے مشرق کی ثقافت اور تاریخ کے مطالعہ میں

اختصاص پیدا کیا) اور تاریخ فلسفہ سے اشتغال رکھنے والوں کے درمیان فرق موجود تھا جن کو عربی اسلامی ورثہ سے کوئی سروکار نہیں ہوتا سوائے اس کے کہ تاریخ عالم کی فلسفیانہ میراث میں اسلامی فلسفہ کے حصہ کو تحقیق اور مطالعہ کا موضوع بنایا جائے۔ (۷) مصنف نے اگر ان مغربی محققین یا مصنفین پر گرفت کی ہے تو صرف اس بنا پر کہ وہ اس حصہ کا اعتراف نہیں کرتے یا اس کی اہمیت کو بے انتہا کم کر دینا چاہتے ہیں۔ گویا وہ اسلامی فلسفہ اور تاریخ فلسفہ کے مطالعہ میں بیرونی عناصر تلاش کرنا چاہتے ہیں جس کا مقصد عربی اسلامی نہ ہو تا کہ فکر اسلامی کی رہنمائی میں ان ہی بیرونی عناصر کے اثرات کی نشاندہی کی جاسکے۔“ (۸)

اسی وجہ سے صاحب تمہید جو متبادل پیش کرنا چاہتے ہیں وہ ایک ایسے منہج کو اختیار کرنے کی دعوت دیتا ہے جس کے ذریعے یہ ثابت کیا جاسکے کہ مسلم مفکرین کے اندر عقلی تفکر کی صلاحیت موجود تھی اور بیرونی عوامل کی آمد سے قبل ہی اسلام میں عقلی بحث و نظر کا سلسلہ جاری تھا۔ چنانچہ مصنف کے بقول یہ سارے عوامل عارضی تھے جو اسلامی فکر سے بعد میں مل گئے۔ یہ کہنا صحیح نہیں ہے کہ ان ہی عوامل نے فکر اسلامی کو عدم سے وجود بخشا۔ ان دونوں کے درمیان امتزاج اور تفاعل کا عمل جاری رہا۔ لیکن کسی بھی حال میں وہ عوامل فکر اسلامی کے جوہر کو ناپید نہیں کر سکے۔ (۹) جو متبادل منہج مصنف پیش کرنا چاہتے ہیں وہ تاریخ فلسفہ کے لیے مستشرقین کے منہج سے مختلف نہیں ہے بلکہ عین وہی منہج ہے جس سے مصنف کی واقفیت کا مدار ایمائل بریہیر (Emile Brehier) کی کتاب ہے اور جس کی بنیاد یہ ہے کہ فلسفہ کی تاریخ کو وحدت اور تکرار و استمراریت (۱۰) کے نظریہ سے دیکھا جانا چاہیے۔ اس منہج کو عربی اسلامی وراثت اور بالخصوص عقلی تفکر کے میدان تک منتقل کیا گیا اور مقصد یہ رہا کہ اسلامی فلسفیانہ فکر میں اسی نظریہ وحدت اور تکرار و استمراریت کو نمایاں کیا جائے۔ مصنف کے بقول: ”لہذا ہماری رائے کے مطابق اسلامی فلسفہ کی تاریخ کے مطالعہ اور تحقیق کا عمل اس وقت فطری طریقہ سے زیادہ قریب اور مقصد کے حصول کے لیے زیادہ صحیح ہوگا جب ہم اسلام کی عقلی بحث و نظر کے ابتدائی جراثیم کا پتہ لگائیں گے اور ثابت کریں گے کہ علمی تحقیق کے دائرہ میں وہ کب داخل

ہوا اور مستقل فلسفیانہ فکر کی تشکیل میں اس کے مختلف ادوار اور مراحل کیا رہے؟۔ (۱۱)

ان جملوں کا مطلب اگر بادی النظر میں فلسفہ کی تاریخ کے میدان میں آزادی کی دعوت ہے جس کو ہم آج یورپ کی مرکزیت سے تعبیر کرتے ہیں تو ظاہر ہے کہ مدعی و مقصود کو تسلیم کیا جاسکتا ہے۔ لیکن اگر یورپ کی مرکزیت کے نظریہ کے تمام ابعاد کی صحیح اور گہری واقفیت حاصل کرنے کے بعد یہ جملے لکھے گئے ہیں خواہ ان کا تعلق تاریخ فلسفہ سے ہو یا دیگر شعبہ ہائے تاریخ سے تو ظاہر ہے کہ ہم اس بیان کی صحت پر شک کر سکتے ہیں جس کی وجہ صرف یہ نہیں کہ اس نظریہ کے ابعاد سے جدید عربی فکر کے اندر واقفیت اس تاریخی مرحلہ کے بعد ہی واضح ہو سکی ہے جس کے ایک نمائندہ مصطفیٰ عبدالرزاق ہیں بلکہ وجہ یہ بھی ہے کہ مصطفیٰ عبدالرزاق جو منج پیش کر رہے ہیں اس کی حیثیت دراصل مغرب میں رائج فلسفہ تاریخ کے منج کی اسلام کی عقلی فکر پر تطبیق کے علاوہ کچھ نہیں ہے۔ معاملہ صرف اتنا ہے کہ ایک منج کی نقل تیار کی جا رہی ہے، کوئی متبادل پیش نہیں کیا جا رہا ہے۔ بہر حال مقصد یہی ہے کہ اسلامی فلسفہ کی اصالت کو نمایاں کیا جائے۔

کیا مصطفیٰ عبدالرزاق اس منج کو عملی جامہ پہنانے میں کامیاب رہے؟ کیا ان کے پیش نظر عربی اسلامی فکر کی تاریخ میں عربی اسلامی مرکزیت کا نظریہ تھا کہ جس کو وہ پیش کرنا چاہتے تھے یا اس میں وہی سارے مضمرات ہیں جو وحدت اور تکرار پر مبنی تاریخ فلسفہ کے سلسلہ میں اہل یورپ کے بنیادی نظریہ میں پائے جاتے ہیں؟ ہمارا جواب نفی میں ہوگا۔ مصنف نے بنیادی طور پر مذہبی مناظرہ کی روایت سے اپنے سفر کا آغاز کیا ہے جو اسلام کی آمد سے قبل اور آمد کے وقت جزیرہ نمائے عرب کے باشندوں میں موجود تھی۔ مصنف کے بقول عربوں کے اندر عقلی بحث و نظر کا اولین مرحلہ یہی ہے۔ دوسرے مرحلہ کی بنیاد صدر اسلام میں شرعی احکام میں اجتہاد تھا، جو ان کے بقول مسلمانوں میں عقلی بحث و نظر کی ابتدائی پودھی۔ یہ مرحلہ قرآن کے زیر نگرانی اور دینی مقصد کے تحت جاری رہا۔ یہاں تک کہ اس سے مختلف فقہی مذاہب پیدا ہوئے اور اس کے پہلو میں ایک فلسفیانہ علم برگ و بار لایا جو علم اصول فقہ کہلایا۔

یونانی فلسفہ کے الہیاتی اور مابعد الطبیعیاتی مسائل اور خاص طریقہ کار سے عربوں اور مسلمانوں کے واقف ہونے سے پہلے ہی یہ سب آچکا تھا۔ لیکن مصطفیٰ عبدالرزاق تاریخ اسلام میں اس فرق اور ربط کو واضح کرنے میں ناکام رہے جو عقلی بحث و نظر کی عام راہ اور اسلامی فلسفہ کے درمیان موجود ہے، مثلاً کندی، فارابی اور دیگر فلاسفہ کا فلسفہ۔ مصنف نے اصول فقہ پر فلسفہ کی چھاپ دکھانے کی کوشش کی ہے، بلکہ وہ اسے ایک مستقل فلسفیانہ عمل قرار دیتے ہیں۔ ہم کہہ سکتے ہیں کہ مصطفیٰ عبدالرزاق اصول فقہ اور علم کلام کے درمیان ربط دکھانے میں بھی ناکام رہے، یا کم سے کم ربط دکھانے کی کوشش نہیں کی، حالانکہ علم کلام نے فلسفہ کی راہ سے الگ ہو کر اپنا راستہ بنایا۔ مصنف نے صرف ایک ضمیمہ کے طور پر کتاب کے اخیر میں علم کلام اور اس کی تاریخ کے موضوع پر ایک مقالہ بھی شامل کر دیا ہے جس میں علمی اور تحقیقی رنگ مفقود ہے۔

اب جہاں تک کندی، فارابی اور دیگر فلاسفہ کے اسلامی فلسفہ اور اس سے مربوط اشراقی تصوف کا معاملہ ہے تو مصنف نے ان کو مستقل بحث و نظر کا موضوع نہیں بنایا۔ البتہ ”اسلامی فلسفہ میں مسلم مصنفین کے مقالات“ کے باب میں سرسری انداز سے جائزہ لیا گیا ہے۔ ان مقالات میں جن مسائل کو عمومی یا خصوصی انداز سے موضوع بنایا جاتا ہے وہ مستقل مسائل ہیں جن سے اسلامی فلسفہ کے سلسلہ میں ان لوگوں کے نقطہ ہائے نظر کی وضاحت ہوتی ہے، یعنی اسلامی فلسفہ کے مصادر پر بحث، یونانی فلسفہ کی بالادستی، اسلامی فلسفہ کی تعریف، تقسیم اور دوسری طرف مسلم مفکرین کے نزدیک دین اور فلسفہ کا آپسی ربط۔ مصنف نے ان مقالات کو اس انداز سے پیش کیا ہے گویا وہ مسلمان مفکرین کے قلم سے نکلے ہوں جنہیں وہ مغربی مفکرین کے مقالات کے بالمقابل پیش کر رہے ہیں۔ اس طرح بالآخر ہم اپنے آپ کو اسلام میں عقلی بحث و نظر کے تین میدانوں کے سامنے پاتے ہیں۔ اصول فقہ، علم کلام اور فلسفہ تصوف۔ ظاہر ہے کہ ہم انہیں مستقل میدان نہیں کہہ سکتے، بلکہ فکری جزیروں سے تعبیر کرنا زیادہ مناسب ہوگا، جن کو باہم مربوط کرنے کے لیے طول البلد یا عرض البلد کی سطح پر کوئی رابطہ موجود نہیں ہے اور اس کے نتیجے میں وحدت اور استمراریت کا نظریہ بھی معدوم ہے۔

تمہید کی اشاعت کے صرف تین سال بعد ڈاکٹر ابراہیم مدکور کی کتاب ”الفلسفہ الاسلامیہ: منهج و تطبیق“ شائع ہوئی۔ (۱۲) جیسا کہ کتاب کے نام سے واضح ہے مصنف نے اسلامی فلسفہ کی تاریخ کے لیے ایک منہج تجویز کرنے کے بعد اس کو تطبیق دینے کی کوشش کی ہے۔ اس منہج کی نوعیت کیا ہے؟

اس نئی کوشش کا نقطہ آغاز بھی وہی ہے جو تمہید میں ہم دیکھ چکے ہیں، یعنی اسلامی فلسفہ میں اصالت کا انکار کرنے والوں کی داروگیر جنھوں نے مصنف کے بقول چند مفروضوں پر اپنے خیالات کی عمارت کھڑی کرنے کی کوشش کی ہے جن کا حقیقت سے کوئی تعلق نہیں ہے۔ (۱۳) وہ مفروضے کچھ اس طرح کے ہیں: ”اسلامی فلسفہ کو ایک زمانہ تک شک و شبہ کی نظروں سے دیکھا گیا۔ انیسویں صدی تک اس میں روز افزوں شک کیا جاتا رہا اور بڑے ہی جارحانہ انداز میں اور نا انصافی کا ثبوت دیتے ہوئے یہ گمان کیا جانے لگا کہ اسلام کی تعلیمات آزادانہ فکر و نظر کے منافی ہیں۔ اسی وجہ سے اس نے سائنس اور فلسفہ کی پذیرائی نہیں کی جس کا نتیجہ مندرجہ پستی اور سامراجیت کی غلامی کی شکل میں ظاہر ہوا۔ اس کے برعکس مسیحیت آزادی کا گہوارہ اور نمائندہ تنظیموں کی جولان گاہ تھی۔ اسی وجہ سے اس نے مختلف فنون اور ادبیات کے ذخیروں کے لیے تحفظ کا سامان فراہم کرتے ہوئے مختلف علوم کا طاقتور طریقہ سے احیا کیا اور نئے فلسفہ کے لیے راستہ ہموار کیا اور اسے تقویت پہنچائی۔ (۱۴) اس قسم کے مفروضوں کو رینان کے سابق نظریہ اور اس پر مبنی اس صدی کے اوائل میں گاوتیر (Gauthier) کے دعووں میں ایک قسم کی سند ہاتھ آگئی۔ مثلاً اس کا یہ دعویٰ کہ سامی عقل کے اندر صرف ایسے جزئیات اور مفردات کا ادراک کرنے کی صلاحیت ہے جو ایک دوسرے سے الگ ہیں اور اگر جمع بھی ہیں تو اس طریقہ پر کہ کسی بھی قسم کی ہم آہنگی مفقود ہے۔ لہذا وہ جمع و تالیف کی عقل نہیں بلکہ تفریق اور ایک دوسرے سے دور کرنے کی عقل ہے۔ (۱۵) اس کے برعکس آریائی عقل تدریجی وسائل کے ذریعے اشیاء کے درمیان تالیف کا کام کرتی ہے۔ ایک شے سے دوسری شے کی طرف چھلانگ بھی ایسی سیڑھی کے ذریعے لگاتی ہے جس کے زینے

ایک دوسرے سے بہت قریب ہوتے ہیں، چنانچہ اس میں یکبارگی ایک جگہ سے دوسری جگہ منتقل ہونے کا احساس نہیں ہوتا۔ لہذا وہ جمع اور امتزاج کی عقل ہے۔ (۱۶) اس طرح یہ نتیجہ اخذ کیا گیا کہ عربوں کا چونکہ سامی النسل سے تعلق تھا جس کے اندر جزئیات کے ادراک کا مادہ ودیعت ہے لہذا ان میں علمی آرا اور فلسفیانہ فکر و نظر تلاش کرنا بے سود ہوگا خصوصاً جبکہ اسلام نے ان کی فکری وسعتوں کو تنگ کر دیا ہے اور ہر قسم کی عقلی بحث و نظر کے مادہ سے انہیں محروم رکھا ہے اور ایک مسلمان بچہ سائنس اور فلسفہ کی تحقیر کے ماحول میں پروان چڑھتا ہے۔ (۱۷)

بیک وقت عربی اور اسلامی عقل پر اس انداز سے حملہ کرنے والوں کا تذکرہ آخر مصنف کس طرح کریں گے؟ مصنف نے دراصل صرف حاشیہ میں ان کا نام درج کرنے پر بس کیا ہے۔ مصنف نے اس کا تذکرہ مغربی مصنفین یا مستشرقین کے الفاظ سے بھی نہیں کیا ہے بلکہ عموماً صیغہ مجہول سے کام لیا ہے۔ مثلاً وہ کہتے ہیں ”اسلام میں عقلی و فکری زندگی کی تاریخ اس مصیبت سے دوچار ہوئی..... کہا جاتا ہے..... یہ گمان کیا گیا..... یہ نتیجہ اخذ کیا گیا۔ (۱۸) اسلامی فلسفہ کو شک و شبہ کا محل بنا دیا گیا..... بعض لوگوں نے انکار کیا..... (۱۹) وغیرہ۔

یہاں ہم جس امر کو واضح کرنا چاہتے ہیں وہ یہ ہے کہ استشرق یا مستشرق کا لفظ اسلامی فلسفہ پر بے سرو پا الزام لگانے والوں کی تردید کے سیاق میں استعمال ہی نہیں کیا گیا ہے۔ استشرق اور مستشرق کے الفاظ ایک دوسرے سیاق میں استعمال کیے گئے ہیں، یعنی عہد حاضر میں مصنف کو ان تحقیقات کا جس حد تک مطالعہ کرنے موقع ملا جس کا مقصد یہ معلوم کرنا تھا کہ گذشتہ صدی کے نصف آخر سے پہلے مغربی فضلا کی اسلامی ثقافت سے واقفیت نہایت ہی ناقص اور کمزور تھی اور بیشتر لاطینی مصادر سے مستفاد تھی۔ اہل مشرق چونکہ اس وقت مغلوب تھے اس لیے ممکن ہی نہ تھا کہ وہ اپنے عملی اور تہذیبی میناروں کو روشن کرتے اور تہذیبی و فکری وراثت کے لیے ارتقا کا سامان مہیا کرتے۔ (۲۰) مگر گذشتہ صدی کے نصف آخر میں مستشرقین (مصنف نے اس جگہ سب سے پہلے یہ لفظ استعمال کیا ہے) کے رجحانات کے بدلنے سے اسلامی موضوعات کے بعد کے سلسلہ میں ان کے موقف میں بھی تبدیلی آنے

لگی۔ چنانچہ اس راہ کو ہموار کرنے اور اس مقصد کی طرف توجہ مبذول کرانے کے سلسلے میں کوشش بنیادی رہی ہے۔ اس صدی کی پہلی چوتھائی میں استشراق کی تحریک میں بڑی سرگرمیاں پیدا ہوئیں۔ (۲۱) چنانچہ مستشرقین نے صرف طباعت اور اشاعت تک اپنے آپ کو محدود نہ رکھا، بلکہ یہ بھی کوشش کی کہ اسلام میں عقلی و فکری زندگی کے نقوش اور خط و خال سے پردہ ہٹایا جائے، اس کی اجمالاً اور تفصیلاً تاریخ لکھی جائے۔ مستشرقین نے فلسفہ، کلام اور متکلمین اور تصوف اور صوفیاء کے بارے میں لکھا، مختلف آراء و مکاتب فکر کی تشریح کی، مختلف شخصیات اور مکاتب فکر کو موضوع بحث بنایا۔ (۲۲) پھر وہ لکھتے ہیں: ”اللہ تعالیٰ نے اگر اسلامی فلسفہ کے لیے مستشرقین کے ایک گروہ کو تیار نہ کر دیا ہوتا جس نے ان کو مطالعہ اور تحقیق کا موضوع بنایا، تو آج ہمارے پاس اس نوع کی کچھ اہم معلومات نہ ہوتیں۔“ (۲۳)

استشراق یہاں اتہامات اور الزامات کے قفس میں بند نہیں ہے۔ اس کے برعکس مستشرقین کی خدمات اور کوششوں کو جس انداز سے سراہا گیا ہے وہ یقیناً معروضیت پسندی اور کسی کے احسان کے اعتراف کے حدود کو تجاوز کر چکا ہے۔ سوال یہ ہے کہ پھر ایک تیار منہج تجویز کرنے اور اس کی تطبیق کی کوشش کے لیے کون سا داعیہ رہ جاتا ہے؟

اس کا جواب بھی ملتا ہے، اور وہ یہ ہے کہ اس نئے منہج کی تجویز اور اس کی عملی تطبیق کی کوشش یہ دکھانے کے لیے ہے کہ مستشرقین کی تمام تر کوششوں کے باوجود اسلامی فلسفہ کی تاریخ یا شخصیات اور نظریات کا خاطر خواہ مطالعہ نہیں ہو سکا۔ فکر انسانی کی تاریخ میں وہ اب تک ایک گمشدہ کڑی کی حیثیت رکھتا ہے۔ (۲۴) دوسری طرف یہ بتانا مقصود ہے کہ اگرچہ مستشرقین کی کوششوں کی اپنی جگہ اہمیت ہے مگر فی الجملہ چونکہ اس پر ایک عرصہ گزر گیا ہے اس لیے اب اس میں اصلاح اور تجدید کی ضرورت پیدا ہو گئی ہے۔ (۲۵)

لیکن سوال یہ ہے کہ یہ عمل کس طرح انجام پائے گا؟؟ کیا ہم مستشرقین ہی کے طریقے پر چلیں گے یا خود سے اپنی کوئی الگ راہ بنائیں گے؟ مذکور نے صاف اور صریح جواب یہ دیا ہے: ”اس بات کی سخت ضرورت ہے کہ ہمارا کارواں رواں دواں رہے، فکر انسانی کی تاریخ

کی اس گمشدہ کڑی کو پورے طور پر تلاش کر کے نکالا جائے اور اسے اپنے طبعی مقام پر رکھنے کے لیے کوشش کی جائے۔ مستشرقین اگر تاہنوز اس بارگراں کو اپنے کاندھوں پر اٹھائے ہوئے ہیں تو بہر حال ہماری ذمہ داری ہے کہ اگر ان سے آگے نہ بڑھ پائیں تو کم سے کم ان کے پہلو بہ پہلو تو ضرور کھڑے ہوں۔“ (۲۶)

اس طرح یہاں مستشرقین کی ہموار کردہ راہ سے نکلنے اور ان سے آگے بڑھنے کے حوصلہ سے متعلق باتیں نہیں ہو رہی ہیں بلکہ مدعا یہ ہے کہ اولاً اور آخراً کارروائی کو جاری رکھا جائے، خواہ مخطوطات کی تحقیق اور اشاعت کا میدان ہو یا اسلامی فلسفہ کی تاریخ اور شخصیات کا موضوع لیکن اس فرق کو ملحوظ رکھتے ہوئے کہ ہمارے لیے اگر مخطوطات کی تحقیق اور اشاعت کے میدان میں عملی ژرف نگاہی کے سلسلہ میں ان کی تقلید کرنا ضروری ہے تو ثانی الذکر موضوع میں یقیناً تاریخ اور تقابلی منج پر مدار رکھنا ضروری ہوگا۔ مصنف کے بقول ”تاریخی منج جو ہمیں ابتدائی اصول کی طرف لے جاتا ہے اور اس کے ذریعے ماضی کو تازہ اور اس کے بوسیدہ اجزا کی تشکیل کی جاسکتی ہے اور اس کی ایسی تصویر پیش کی جاسکتی ہے جو ممکن حد تک حقیقت کے مطابق ہو اور تقابلی منج جس سے مختلف شخصیات اور آراء کے درمیان موازنہ کیا جاسکتا ہے اور ان کے درمیان اگر کسی قسم کا علاقہ یا مشابہت ہو تو اس کی نقاب کشائی کی جاسکتی ہے۔“ (۲۷)

اس سے مقصود وہی ہے جس کی طرف اوپر اشارہ کیا جا چکا ہے یعنی فلسفہ اسلامی کی ایسی تشکیل جدید جس سے فکر انسانی کی تاریخ کی وہ گمشدہ کڑی معلوم ہو جائے، یعنی عہد ہائے وسطیٰ کی کڑی اور اس سلسلہ میں طریق کاریہ ہو کہ اسلامی فلسفہ کے مقام کو واضح کیا جائے اور اس کو فکر انسانی کی تاریخ میں طبعی مقام دیا جائے۔ (۲۸)

اس وقت مصنف کے بقول مشرق میں اسلامی فلسفہ مغرب میں لاطینی فلسفہ کے بالمقابل کھڑا ہو سکتا ہے، یہ دونوں فلسفے یہودیوں کی فلسفیانہ بحث و نظر کے بشمول عہد ہائے وسطیٰ کی عقلی بحث کو تشکیل دیں گے۔ دوسری طرف یہ بھی ضروری ہے کہ ہم اسلامی فلسفہ کو قدیم وسطیٰ اور جدید فلسفوں سے بھی مربوط کر لیں تاکہ وہ اپنے اصل اور شایان شان مقام پر جلوہ گر

ہو سکے اور فکر انسانی کی تاریخ کے مراحل پورے ہو سکیں۔

”الفلسفہ الاسلامیہ منہج و تحقیق“ کے مصنف کی نیک نیتی پر ہم مطلق شبہ نہیں کرتے۔ لیکن سوال یہ ہے کہ کیا اس جگہ محض نیک نیتی کافی ہے؟ کیا ان تمام نظریات اور تصورات کا تنقیدی مطالعہ کرنا ضروری نہیں ہے جس کی وجہ سے فلسفہ جدید کی تاریخ نے اسلامی فلسفہ کو مقام استحقاق سے محروم رکھا ہے؟ ان تصورات میں سے اہم ترین تصور ”فکر انسانی“ کا تصور ہے، کیونکہ مغربی فکر کی رو سے اس کا جو نیا مفہوم پایا جاتا ہے اس میں یورپ کی مرکزیت کی روح جاری و ساری ہے۔ وجہ یہ ہے کہ دراصل اس سے مراد یورپی فکر ہے جس کو پوری انسانیت کے لیے فکر کا مقام دیا جا رہا ہے، لہذا فکر انسانی کی تاریخ میں اسلامی فلسفہ کو استحقاقی مقام دینے کا مطلب اس کے علاوہ کیا ہو سکتا ہے کہ اس کی حیثیت پوری فکری تاریخ کی ترمیم و تکمیل ہے، اس سے بڑھ کر اسے کوئی مقام حاصل نہیں؟

ڈاکٹر ابراہیم مدکور کے ذہن میں جو پروگرام ہے اس کا یہی منطقی اور عملی نتیجہ ہو سکتا ہے۔ مصنف کا پروگرام خود ان کے الفاظ میں یہ ہے: ”قرون وسطیٰ کی نظری بحث کے ڈھانچا کی تشکیل ہو سکے، جس کا مطلب یہ ہے کہ مغربی فکر کی تاریخ میں تسلسل اور استمراریت کے خط کو تقویت کے لیے اسے آہ کار بنایا جائے، وہ بھی اس خط کی کمزور ترین کڑی یعنی عہد وسطیٰ کی کڑی کی تقویت، حالانکہ عربی اسلامی فلسفہ کی تاریخت، اصالت اور خصوصیت بلکہ مغرب میں اس لاطینی فلسفہ پر اس کی برتری جو اسلامی فلسفہ کے مقابلہ میں کچھ حیثیت نہیں رکھتا کسی کی بھی نظر سے مخفی نہیں ہے۔ (۲۹)

اس طرح ڈاکٹر مدکور کے پروگرام سے بھی وہی الٹا نتیجہ برآمد ہوتا ہے جو شیخ مصطفیٰ عبدالرزاق کے پروگرام سے برآمد ہوا تھا۔ ہمارے خیال میں اس کی وجہ یہ ہے کہ یہ دونوں محترم ہستیاں استشراتی نقطہ نظر کی بالادستی سے آزاد نہ ہو سکی تھیں، بلکہ شاید استشراتی نقطہ نظر کے مزاج اور ترکیبی عناصر سے اچھی طرح واقف نہ تھیں۔ ان دونوں کا نقطہ آغاز استشراتی نقطہ نظر اور منہج کا تنقیدی مطالعہ نہیں بلکہ رد عمل تھا، یعنی بعض الزامات کی تردید، قومی اور وطنی

ناجیہ سے اگرچہ یہ یقیناً ضروری تھا مگر علمی سطح پر کافی نہ تھا۔

تفقید اور تردید کی جو مثالیں ہم نے مصطفیٰ عبدالرزاق اور ڈاکٹر ابراہیم مدکور کے حوالے سے دی ہیں ان کو بیان کرنے سے ہمیں براہ راست ایسے الزامات اور دعووں کی تردید کرنے کی مزید ضرورت باقی نہ رہی جو اب تاریخ کے زیر زمین مدفون ہو چکے ہیں۔ اس سے ہمارے سامنے صرف اصالت کی تحقیق کے سلسلہ میں کارفرما داعیہ بھی واضح ہو کر نہیں آتا جو ان کی تردید و تنقید کا باعث تھا، بلکہ ان حضرات کے استشراق اور مستشرقین کے سلسلہ میں موقف کی بھی وضاحت ہو جاتی ہے۔

معاصر اساتذہ اور فضلاء فلسفہ اب ان بعض مغربی محققین کے درمیان جنہوں نے صراحت کے ساتھ عربی فکر پر الزامات عائد کیے اور جنہیں اسلامی فلسفہ کے نام سے یونانی فلسفہ کے علاوہ کچھ نظر نہیں آتا اور ایسے مستشرقین کے درمیان فرق کرتے ہیں جنہوں نے عربی وراثت کی خدمات انجام دی ہیں۔ انہوں نے لاتعداد مخطوطات کو تحقیق کے بعد شائع کیا اور الگ سے مطالعہ کے لیے ایک نیا میدان فراہم کیا۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ جدید عربی مکتب فکر کے اساتذہ اور فضلاء فلسفہ پورے طور پر استشراقی نقطہ نظر کی روح اور اس کے نظریاتی اور منہجی مضمرات سے صحیح واقفیت نہیں رکھتے تھے۔ اس کے برعکس جو آئیڈیل ان کے پیش نظر تھا اور جو منہج وہ پیش کرنا چاہتے تھے وہ بعینہ استشراقی آئیڈیل تھا جس میں انہیں تاریخی نقطہ نظر اور علمی منہج کے علاوہ کچھ نظر نہیں آتا تھا۔ دوسرے الفاظ میں انہوں نے اندرون سے استشراقی نقطہ نظر کے ساتھ مصالحت کر لی تھی اور انہیں اس نقطہ نظر کے درمیان اور اس کے داخلی ترکیبی عناصر کی کچھ پروا نہ رہی۔

یہاں ہماری مراد اس ربط سے نہیں ہے جو استشراق اور سامراجیت کے نقطہ نظر کے درمیان کبھی بالصراحت اور کبھی پوشیدہ طور پر پایا جاتا ہے۔ ہماری مراد تاریخ کے زیر زمین مدفون وہ ناکامیاں بھی نہیں ہیں جو کسی نہ کسی شکل میں ان الزامات کی بنیاد تھیں جنہیں بعض مغربی محققین اسلام اور عربی فکر پر عائد کرتے تھے جن کی اصل بنیاد عہد ہائے وسطیٰ میں اسلام

اور مسیحیت کی تاریخی کشمکش ہے۔ ہماری مراد صرف تاریخی اور منہجی معروضی شرائط ہیں جو گذشتہ صدی کے دوران اور اس صدی کے آغاز میں فلسفہ کی تاریخ کے سلسلہ میں مغربی فضلا کے زاویہ نگاہ کے لیے رہنمائی کرتی تھیں۔ یہی وہ زمانہ تھا جب استشراق کی تحریک بے حد سرگرم تھی۔

فلسفہ اسلام اور استشراق: ایمائل بریہیر کا انداز: مرکزیت یورپ کا نظریہ اسلامی فلسفہ کی استشراتی تاریخ سے تین مثالیں پیش کرنے کے بعد ان کی تحلیل و تجزیہ کرنے سے قبل ان شرائط پر سرسری انداز سے روشنی ڈالنا اہمیت کا حامل ہوگا۔ استشراتی تاریخ کی مثالیں استشراتی ادبیات کے میدان میں رائج رہنما مناہج میں سے کسی معین منہج کی عکاسی کرتی ہیں۔

محدود ضخامت کے اس مقالہ میں اصل موضوع سے دور نہ جاتے ہوئے ہم صرف ایک کتاب کا جائزہ لیں گے جسے بنیادی اور رہنما مرجع ہونے کی حیثیت حاصل ہے اور جس سے بظاہر ”تمہید“ اور ”منہج و تطبیق“ کے مصنفین نے اپنے کام میں مدد لی ہے۔ یہ ایمائل بریہیر کی کتاب ”تاریخ فلسفہ“ ہے۔ ایمائل بریہیر اس صدی کی تیسری اور چوتھی دہائیوں میں پیرس کی سوربون یونیورسٹی میں فلسفہ کا مشہور پروفیسر رہ چکا ہے۔

پروفیسر ایمائل بریہیر نے سات جلدوں کی اپنی کتاب کے مقدمے میں ان عمومی فکری احوال کا تجزیہ کیا ہے جن سے تاریخ فلسفہ کی نوعیت کا مطالعہ سامنے آیا اور جس سے یورپ انیسویں صدی میں واقف ہوا۔ بریہیر نے ان منہجی اور فکری مسائل کو جو یورپ میں تیسری اور چوتھی صدیوں میں فلسفہ کی سطح پر اٹھائے گئے مندرجہ ذیل تین بنیادی نکات میں پیش کیا ہے:

۱۔ نقطہ آغاز اور حدود کا تعین یعنی نوع انسانی کی تاریخ میں فلسفیانہ تفکر کی ابتدا اور اس کے حدود کی بحث۔ بریہیر کے الفاظ یہ ہیں: ”کیا فلسفہ کی ابتدا چھٹی صدی قبل مسیح میں یونانی شہروں میں ہوئی ہے؟ جیسا کہ ارسطو کے زمانہ میں تسلیم کیا جاتا ہے یا اس کی جڑیں اس سے بھی زیادہ پرانی ہیں خواہ یونان میں ہو یا مشرقی ممالک میں؟ کیا

مورخ فلسفہ کے لیے یہ ضروری ہے..... کیا اس کے لیے ممکن بھی ہے کہ یونان یا ان مغربی ممالک میں فلسفہ کے ارتقا کا جائزہ لیتے ہوئے ٹھہر جائے جن کی تہذیبی تشکیل یونانی اور لاطینی بنیادوں پر ہوئی ہے اور آئندہ سفر جاری نہ رکھے؟ کیا تہذیب و تمدن کی جڑیں یونان میں پیوست ہیں؟ یا مورخ فلسفہ کی ذمہ داری یہ بھی ہے کہ وسیع النظری کا ثبوت دیتے ہوئے مشرقی تہذیبوں میں بھی ان کی تلاش جاری رکھے؟“۔

۲۔ فلسفہ کس حد تک دیگر مذہبی علوم سے آزاد ہے؟ برہمپیر کے الفاظ میں: ”کس حد تک اور کس کمیت میں فلسفیانہ فکر میں آزادانہ ذاتی ارتقا موجود ہوتا ہے جو اسے ایک ایسی تاریخ کا موضوع بنا سکے جو دیگر فکری علوم کی تاریخ سے الگ تھلگ اور ممتاز ہو، کیا وہ مختلف علوم و فنون، مذاہب اور سیاسی زندگی سے ایسی شکل میں پورے طور پر مربوط نہیں ہیں جس کی بنا پر فلسفیانہ نظریات کو مستقل بحث کا موضوع بنانا دشوار ہو؟“۔

۳۔ فلسفہ میں ارتقا کا مسئلہ: کیا فلسفہ میں کسی قسم کے ارتقا اور فروغ کے حوالے سے گفتگو کی جاسکتی ہے؟ یا ابتدا ہی سے فکر انسانی میں پیش آنے والے تمام مسائل کے ممکنہ حل موجود تھے اور نتیجتاً اس کا عمل تکرار کے علاوہ کچھ نہیں ہے؟ اور کیا جتنے بھی فلسفیانہ مکاتب فکر ہیں وہ ایک دوسرے سے متفق اور مستعار ہیں اور ایک ہی نظام کی متعدد بہتر تعبیریں پیش کرتے ہیں؟“ (۳۰)

گذشتہ صدی کے دوران اور اس صدی کے اوائل میں جو یورپی مفکرین اس انداز پر غور کر رہے تھے جس کے مطابق فلسفہ کی تاریخ لکھی جانی چاہیے اور جو اس کے متعلق سوالات اٹھا رہے تھے ان کا علمی یا منہجی پہلو اس وقت ہمارے لیے زیادہ اہم نہیں ہے بلکہ بنیادی طور پر وہ پس منظر اور عمومی دائرہ عمل ہمارے لیے اہمیت کا حامل ہے جو بنیادی داعیہ اور دائرہ تفکر کی حیثیت رکھتے ہیں۔ اس سے ہماری مراد مغربی فضلا کی یہ خواہش ہے کہ ایسی شکل میں پوری فلسفیانہ فکر کے لیے از سر نو بنیاد فراہم کی جائے جس سے ایک طرف تو وحدت اور استمراریت کا نظریہ خوشنما لگ سکے اور دوسری طرف فلسفہ کی عمومی تاریخ بھی لکھی جائے۔ پروفیسر برہمپیر

نے اپنی کتاب میں یہی ثابت کرنے کی کوشش کی ہے۔

مصنف نے اگرچہ کتاب کے مقدمہ میں اعتراف کیا ہے کہ مشرق قریب یعنی مصر اور مابین النہرین کے ممالک کو مذہبی، علمی بلکہ فلسفیانہ فکر کے میدان میں سبقت حاصل ہے، مگر اس نے کتاب کے پہلے باب میں ماقبل سقراط کے یونانی فلاسفہ کو موضوع بحث بنایا ہے۔ کیونکہ فلسفہ بقول اس کے چھٹی صدی قبل مسیح میں ایونی یونانی شہروں اور ان ساحلی علاقوں میں پیدا ہوا جو اس وقت تجارتی نقطہ نظر سے خوشحال مراکز کی حیثیت رکھتے تھے۔ (۳۱)

لہذا اس تصور کے مطابق ان ہی یونانی شہروں سے فلسفہ کی نہر پھوٹی جہاں سے اسے پہلے ایتھنز پھر روم تک پہنچنے کا راستہ ملا، پھر قرون وسطیٰ میں یورپ میں اور عصر حاضر تک جدید یورپ میں اس کا پھیلاؤ ہوسکا۔ اس طویل تاریخی سفر میں پروفیسر بریہیر جس بات کو ثابت کرنے کے سجد خواہشمند نظر آتے ہیں وہ یہ ہے کہ یورپ کی فلسفیانہ فکر کی تاریخ کے سفر میں اسی وحدت اور استمراریت کے نظریہ کو واضح کیا جائے اور ان لوگوں کی کوششوں کو اعلیٰ مقام دیا جائے جو اٹھارہویں صدی مسیحی میں بریہیر سے پہلے گزرے تھے۔ بریہیر کے الفاظ میں: ”اس طرح اٹھارہویں صدی کے مفکرین نے فلسفہ کی تاریخ میں وحدت اور استمراریت کے نظریہ کو داخل کرنے کی کوشش کی ہے، انیسویں صدی کا نصف اول ان کوششوں پر قائم ہوا جن کا مقصد اس عمارت کو تعمیر کرنا تھا، اور جس پر اس سے قبل ابتدائی خطوط سے زیادہ کام نہیں ہوا تھا۔“ (۳۲) دوسرے الفاظ میں یورپ میں فلسفہ کی عمارت کی تعمیر کے بارے میں ایک ہم آہنگ اور مبنی بروحدت نظریہ پیش کرنا بریہیر کا مطمح نظر تھا۔

دوسری طرف جس تاریخ فلسفہ میں وحدت اور استمراریت کے نظریہ کو شامل کیا گیا وہ فلسفہ کی عمومی تاریخ ہے، اس کے علاوہ جو تاریخیں ہیں ان کی حیثیت محض حواشی کی ہے۔ لہذا اگر اس سلسلہ میں کچھ اعتراف بھی کیا جائے یا کیا گیا تو اس کی حیثیت اس عمومی تاریخ کی تفصیل میں کسی اہم حصہ کی نہیں بلکہ ایک تالاب جیسی ہے جس کی مثال سرزمین یونان سے نکلنے والے فلسفہ کے بحرنا پیدا کنار کے مقابلہ میں بحریت سے دے سکتے ہیں۔ اسی وجہ سے اس

مختصر سے بحرِ میت کو برہمیر کی سات جلدوں کی ضخیم کتاب میں سے کسی ایک جلد میں جگہ مل سکی ہے جس میں برہمیر نے خصوصیت کے ساتھ یونانی فلسفہ کے اس ابدی سمندر کو جگہ دی ہے اس نے اگر مشرقی فلسفہ پر کوئی احسان کیا ہے تو بس یہ کہ اخیر میں ضمیمے شامل کر دیے ہیں۔ ان میں ایک پال ماسون اور پیل کے قلم سے ”مشرق میں فلسفہ ہے“ (۳۳) اور دوسرا بازیل طاٹلیس کے قلم سے ”بازنطینی فلسفہ“۔ (۳۴) اب جہاں تک اسلام میں فلسفہ کا تعلق ہے تو اس کو برہمیر کے خاکہ کتاب میں کوئی جگہ نہیں مل سکی بلکہ الگ سے کوئی ضمیمہ بھی دیا نہیں گیا۔ صرف کچھ اشارے اس سیاق و سباق میں کر دیے گئے کہ یونانی فلسفہ یورپ میں کس طرح منتقل ہوا۔ برہمیر کی کتاب میں اگر ابن رشد کے یورپی مکتب فکر یا لاطینی رشدیت (Latin Averroism) کا حوالہ ملتا بھی ہے تو وہ بھی کسی اہمیت سے عاری ہے۔ لہذا سارا معاملہ دراصل ایسی تاریخ فلسفہ کی تدوین ہے جس کی عمارت محدود ترین صورت میں یورپ کی مرکزیت پر قائم ہے۔ یا یونانی دور سے لے کر عصر حاضر تک یورپ میں فلسفہ کی تاریخ جس کے بارے میں یہ پروپیگنڈہ کیا جا رہا ہے کہ وہ فلسفہ کی عمومی تاریخ ہے جس میں صرف اسلامی فلسفہ سے تجاہل عارفانہ یا تغافل مجرمانہ برتا گیا چار صدیوں کو محیط عربی اسلامی ثقافت میں نمایاں ترین مقام کے حامل فلسفہ کو نظر انداز کر دیا گیا جس کے کردار کو پوری نوع انسانی کی تمدنی تاریخ میں بھلایا نہیں جاسکتا بلکہ اس فلسفہ سے بھی صرف نظر کیا گیا جو ان جغرافیائی خطوں میں اسلام کی آمد سے قبل ارتقا کی منزلیں طے کر رہا تھا جو بعد میں عرب اسلامی ممالک کے روپ میں ابھرے جیسے مصر، شام، عراق (یعنی اسکندریہ کا مکتب فکر اور سریانی مکتب فکر وغیرہ)۔

اس غیر محدود مرکزیت یورپ کے نظریہ کے زیر اثر ہی فلسفہ یورپ کی تاریخ کی تشکیل جدید کا کام مکمل ہوا جس کو ہمارے سامنے اس رنگ و آہنگ کے ساتھ پیش کیا جا رہا ہے کہ وہ فلسفہ کی عمومی تاریخ یا فلسفہ کی عالمی تاریخ ہے۔ ہاں یورپ میں مورخین فلسفہ خواہ اٹھارھویں اور انیسویں صدی میں ہوں یا موجودہ صدی میں فکر و نظر میں ایک ہی فلسفہ کو سینے سے لگائے

ہوئے نہیں تھے یا ان کا ایک ہی منبج نہیں تھا لیکن ان کے فلسفیانہ نقطہ ہائے نظر اور مناہج ہمیشہ اسی ”مرکزیت یورپ“ کے دائرے کے گرد گھومتے رہے اور اسی نظریہ کی تقویت کا سامان فراہم کرتے رہے۔

لہذا ایسا تاریخی منبج جس کا بنیادی نصب العین عمومی انداز سے عالمی فلسفیانہ فکر کی تاریخ میں ”وحدت اور استمراریت“ کی تعمیر ہو اور جو صراحتاً یا ضمناً فروغ و ارتقا کے نظریہ کا شاخسانہ ہو اور جو آخری شکل میں ہیگل کے فلسفہ میں نظر آتا ہے، جس کو یہ کہتے ہوئے بالکل جھجک نہیں ہوتی کہ فلسفہ کی تاریخ مختلف مکاتب فکر کی روشنی میں وضاحت کے ساتھ اس حقیقت کی ترجمانی کرتی ہے کہ دراصل فلسفہ ایک ہی ہے جس میں ارتقا کے درجات مختلف ہیں اور جن خصوصی مبادی پر کوئی خاص فلسفیانہ نظام فکر مرکوز ہوتا ہے ان کو الگ مستقل حیثیت حاصل نہیں ہے وہ سب ایک ہی ڈھانچے میں مختلف فروغ ہیں ہر زمانے کے اخیر میں پیدا ہونے اور پہنچنے والا فلسفہ ان ہی فلسفوں کا نتیجہ ہوتا ہے جو اس سے پہلے گزر چکے ہوتے ہیں اور اس کا ان ہی مبادی اور مقدمات پر مبنی ہونا ضروری ہے جس پر سابق فلسفے مبنی تھے (۳۵) اس قسم کا تاریخی منبج گروہ صراحتاً تاریخ میں سامراجیت کو برتے اور کسی فکر کو واضح کرنے یا نہ کرنے کے سلسلے میں مختار کل ہو، تو پھر اس کے رد عمل کے طور پر سامنے آنے والے مناہج کے لیے ضروری ہوگا کہ وہ اپنے آپ کو ہر حال میں اس دائرہ سے دور رکھے جس پر اول الذکر منبج اپنی عمارت کھڑی کرتا ہے۔ مرکزیت یورپ کا دائرہ جو بیرون یورپ کی تمام اشیاء کا مرکز و مرجع ہو۔

اس طرح وہ فیلولوجیکل طریقہ کار جو گذشتہ صدی کے نصف آخر میں مخطوطات کی تحقیق و تنقید کے سلسلے میں نہایت سرگرم تھا خواہ یونانی و لاطینی نصوص ہوں یا دیگر زبانوں کے مخطوطات اور نصوص، اور جو دراصل ایسے جدید مبادی و تصورات کا نتیجہ تھا جن کی رو سے ہمہ گیر نقطہ نظر مرکزیت یورپ جیسا رویہ (میں تبدیلی لانا یا اس سے قطعی طور پر علیحدگی اختیار کرنا ضروری تھا) اور اس کی جگہ ایسے فیلولوجیکل اور تجرباتی نقطہ نظر کو اپنانا ضروری تھا جو ہر فکر کو اپنے پیش رو کسی عمل سے راجع قرار نہ دے یہ منبج درحقیقت اسی روش کا حامل تھا جس کے تحت سبھی

فلسفیانہ نظریات کے اصولوں اور بنیادوں کو مرکزیت یورپ کے دائرہ سے خارج ہو کر تلاش کرنا ہوتا۔ لیکن ہوا یہ کہ فیلولوجیکل تحقیق کا دائرہ بھی ان افکار کی اصل بنیادیں تلاش کرنے میں غیر یورپی نظریہ کا حامل نہ ہو سکا۔ اس طرح یہ بھی ایک یورپی مرکزیت کا شاخسانہ بن گیا، اور یہ کبھی نہیں دیکھا گیا کہ یورپ کا ایک فلسفی اگر کسی فلسفیانہ فکر کا قائل تھا یا ہے، تو اس کے غیر یورپی سرچشمہ کا اعتراف کیا گیا ہو۔

اب جہاں تک انفرادی منہج کا تعلق ہے جس کے فضلا بیک وقت اس شمولیت و ہمہ گیریت کے نظریہ کی تردید کرتے ہیں جو تاریخی منہج کا رہنما اصول ہے اور ساتھ ہی اس تجزیاتی نقطہ نظر کی بھی نفی کرتا ہے جسے فیلولوجیکل طریقہ کار والے اپناتے ہیں، اور جن کے نقطہ نظر کے مطابق ہر فلسفی کو اس طور پر موضوع بحث بنایا جانا چاہیے کہ جیسے وہ تخلیقی صلاحیتوں سے مالا مال ہے، جس کی اپنی الگ پہچان ہے، جو کسی خاص سماجی ماحول اور تاریخی سیاق کی تعبیر نہیں کرتا، (۳۶) تو ان فضلا کا دائرہ تفکیر ان ہی فلاسفہ تک محدود تھا جو یورپ کی تاریخ فلسفہ کے ذیل میں آتے ہیں، مثلاً افلاطون، دیکارت، پاسکال، کانت اور دیگر نمائندہ ترین یورپی فلاسفہ۔

یہ تین طرح کے مناہج جن کے مطابق گذشتہ صدی کے دوران اور موجودہ صدی کی ابتدائی دہائیوں میں یورپ کے مورخین فلاسفہ کو تقسیم کیا جاسکتا ہے، بعینہ انہیں کے مطابق مستشرقین کو تقسیم کیا جاسکتا ہے۔ چنانچہ کچھ مستشرقین نظریہ ہمہ گیریت کے قائل ہیں جس پر تاریخی منہج کا دارومدار ہوتا ہے۔ کچھ لوگ تجزیاتی نظریہ کے حامی ہیں جس کو اختیار کرنے میں فیلولوجیکل منہج بے انتہا سرگرم ہے۔ ان میں سے کچھ لوگ ذاتی یا انفرادی نظریہ کے قائل ہیں جو خاص فلسفی اور اس کے فلسفیانہ تجزیہ کو اہمیت دیتے ہوئے اس کے ساتھ ہمدردانہ سلوک کرتے ہیں۔ اس طرح تاریخی منہج کے قائل مستشرقین اسلامی فلسفہ کے سلسلہ میں ہمہ گیریت کے رویہ کو اپناتے ہیں جس کے مطابق اسلامی فلسفہ ایک مستقل ثقافتی ڈھانچے (عرب اسلامی ثقافت) کا حصہ نہیں، بلکہ یونانی فلسفہ کی تحریف شدہ امتداد ہے۔ فیلولوجیکل منہج کا عاشق مستشرق اگرچہ یورپی دائرہ کے اندر اپنے رفیق کے ہمہ گیری نقطہ نظر سے اختلاف رکھتا۔

لیکن یورپی دائرہ کے باہر اس سے متفق ہو جاتا ہے، کیونکہ جب وہ اسلامی فلسفہ کو اپنے تجرباتی نقطہ نظر سے موضوع بحث بناتا ہے تو اس کی کوشش یہ نہیں ہوتی کہ اس کے اجزا کو ایسے اصولوں کی طرف راجع کیا جائے جو اس کے مخصوص ڈھانچے کے اندرون میں واقع ہوں یا کم سے کم اس کے خاص اشاروں کے ذیل میں آتے ہوں، بلکہ اس کی کوشش یہ ہوتی ہے کہ ان اجزا کا تعلق بنیادی طور پر یونانی یا یورپی اصل سے جوڑ دیا جائے۔ اس طرح یہ حضرت بھی دراصل اسی ”ابدی سمندر“ کی خدمت میں بالواسطہ حصہ لے رہا ہوتا ہے۔ اس کا خصوصی کردار یہ ہوتا ہے کہ اس سمندر کی وسعت اور گہرائی میں مزید اضافہ کیا جائے جو سرزمین یونان سے نکل کر جدید یورپ تک پہنچا۔ ذاتی یا انفرادی منہج کا علمبردار ارتقا کے نظریہ کے خلاف اعلان جنگ کرتے ہوئے اشخاص اور ان کے فلسفیانہ تجربات اور تجزیوں کو بنیادی اہمیت دے کر ہمدردی کا اظہار کرتا ہے، اگرچہ وہ اشخاص یورپی ثقافت کے باہر ہوں، جیسے مثال کے طور پر حلاج جس کے بارے میں لوئی ماسینون (Louis Massignon) کی کوشش رہی ہے کہ اس کے صوفیانہ تجربہ کے اندرون میں اترا جائے، مگر بہر حال وہ اس دائرہ کے اندر محصور رہ کر کام کرتا ہے جس سے باہر نکلنے کی نہ اسے خواہش ہوتی ہے اور نہ صلاحیت۔ اس مغربی دائرہ کی موجود شکل کے خلاف جب وہ اعلان جنگ کرتا ہے تو وہ اس کے ماضی کا علمبردار ہوتا ہے اور اسی شخصیت یا اسلامی ثقافت کی دیگر شخصیات کے فلسفیانہ تجزیہ کے ذریعے اس ماضی کا رومانی لطف اٹھاتا ہے جس میں اس کو اس روحانیت کا بدل مل جاتا ہے جس کو معاصر مغربی ثقافت کھو چکی ہے۔ کبھی اس سے آگے بھی بڑھ جاتا ہے اور مغرب میں روحانیت کی واپسی کا مطالبہ کر بیٹھتا ہے جس کی ثروت سے مشرق مالا مال ہے۔

ذیل میں اب ہم ان تینوں مناہج میں سے ہر ایک کی مثال درج کریں گے:

دی بوئر:

۱۔ جرمن مستشرق (T.J. De Boer) کی ”تاریخ فلسفہ اسلام“ (۲۷) کسی مستشرق کے قلم سے وہ پہلی کتاب ہے جس میں خصوصیت کے ساتھ اسلامی فلسفہ کی تاریخ کو موضوع

بنایا گیا ہے۔ مصنف نے کتاب کے مقدمہ میں اس طرف اشارہ بھی کر دیا ہے۔ اس کے الفاظ ہیں: ”اسلامی فلسفہ کی تاریخ کو موضوع بنانے کی یہ پہلی کوشش ہے۔ اس سے قبل پروفیسر مونک (S.Munk) نے اس موضوع پر ایک مختصر مگر عمدہ کتاب تصنیف کی تھی۔ لہذا میری اس کتاب کو گذشتہ تالیفات کی تکمیل کے بجائے ایک نیا آغاز قرار دیا جاسکتا ہے۔ مونک کی کتاب:

Melanges de philosophies juive et Arabe

۱۸۵۹ء میں پیرس سے شائع ہوئی۔ (۳۸) جس طرح کتاب کے عنوان سے واضح ہے کہ یہ کتاب مختلف تحقیقی مقالات کا مجموعہ ہے جن میں اندلس کے یہودی فلسفیوں اور بعض مسلمان فلاسفہ کی آرا پر بحث کی گئی ہے۔ اس کتاب کی اہمیت اپنی جگہ مسلم ہونے کے باوجود (کیونکہ یہ اب تک اس موضوع کے بنیادی مراجع میں شمار ہوتی ہے) یہ پورے اسلامی فلسفہ کی تاریخ پیش نہیں کرتی، بلکہ اس کا بھی وہی حال ہے جو اس موضوع پر دی بوئر اور اس سے پہلے کے دیگر مستشرقین کی تحقیقات اور مطالعات کا ہے۔ چونکہ دی بوئر کی یہ کتاب اس صدی کے شروع میں منظر عام پر آئی اور اس سے پہلے اسلامی فلسفہ کے میدان میں عرب فضلا و محققین کی تحریریں سامنے نہیں آئی تھیں، اس لیے موصوف کی کتاب کو جدید انداز پر فلسفہ کی تاریخ لکھنے کے سلسلے میں اوّلین مقام حاصل ہے۔ (۳۹) اسی وجہ سے عرب مصنفین کے حلقہ میں اسے کافی اہمیت حاصل ہوئی اور اسے عربی میں منتقل بھی کیا گیا۔ یہاں اگر ہم دی بوئر کی اس کاوش کا بھی اضافہ کر دیں جو اس نے آغاز اسلام سے ابن خلدون تک کی علمی و فلسفیانہ فکر و نظر کے مراحل اور ادوار کے جائزے کے سلسلے میں انجام دی ہے تو اس کی شہرت اور مقبولیت کا اندازہ ہمیں ہو سکتا ہے جو اس کتاب کو حاصل ہوئی اور جو تا ہنوز اُسے جدید مکتب فکر کے فضلا فلسفہ کے نزدیک حاصل رہی۔ (۴۰)

اب ہمیں اس کتاب پر ایک تنقیدی نظر ڈالنا چاہیے جو آج بھی ”جدید“ تصور کی جاتی ہے۔ سب سے پہلے ہم اس کے عمومی ڈھانچے پر گفتگو کریں گے۔

یہ کتاب کل سات ابواب پر مشتمل ہے۔ پہلے باب میں مندرجہ ذیل تین بنیادی نکات کے تحت مصنف نے تاریخ اسلام میں علمی و فلسفیانہ فکر کے بنیادی اجزائے ترکیبی کو موضوع بحث بنایا ہے: (۴۱)

۱۔ واقعات و حوادث کا منظر نامہ یا آغاز سے لے کر زمانہ خلافت تک عربی اسلامی حکومت کا جائزہ۔

۲۔ حکمت مشرق، یعنی سامی نسلوں میں عقلی فکر و نظر فارسی (ایرانی) مذہب اور دانش ہندی۔

۳۔ علم یونان، سریانی مکاتب فکر، عربی ترجمے، ارسطو کی طرف منسوب کتابیں جو دراصل اس کی نہیں ہیں۔

دوسرا باب فلسفہ اور عربی علوم کے موضوع پر ہے جس میں چار بنیادی فصول ذیلی عناوین کے تحت لغت، فقہ، علم کلام، ادب اور تاریخ پر بحث کی گئی ہے۔

تیسرا باب فیثا غورثی فلسفہ کے زیر عنوان ہے جس میں ریاضی، طبیعیات، طب اور اخوان الصفا کے افکار کو موضوع بنایا گیا ہے۔

چوتھے باب میں ارسطو کے نظریات کے حامل مشرق کے ان فلاسفہ کو موضوع بنایا گیا ہے جو نو افلاطونیت سے متاثر رہے ہیں۔ یہ باب پانچ ذیلی عناوین پر مشتمل ہے اور بالترتیب رکندی، فارابی، ابن سینا، ابن مسکویہ اور ابن الہیشم کے فلسفہ پر بحث کی گئی ہے۔

پانچواں باب ”مشرق میں فلسفہ کا خاتمہ“ کے زیر عنوان ہے۔ اس میں غزالی اور دوسرے مصنفین پر اظہار خیال کیا گیا ہے۔

چھٹے باب کا موضوع مغرب میں فلسفہ ہے، جس میں چار ذیلی عناوین ہیں۔ پہلے مضمون میں اندلس میں فلسفہ کی آمد کو موضوع بنایا گیا ہے جبکہ بعد کے تین عناوین میں بالترتیب ابن بلجہ، ابن طفیل اور ابن رشد پر گفتگو کی گئی ہے۔ آخری ساتویں باب میں مسیحی فلسفہ پر بحث ملتی ہے اور اسی پر کتاب اختتام کو پہنچتی ہے۔

اس میں کوئی شک نہیں کہ کتاب کا یہ خارجی ڈھانچا قاری پر پہلا جو تاثر چھوڑتا ہے وہ پوری طرح مثبت تاثر ہے، کیونکہ کتاب کا نقطہ آغاز تاریخ اسلام میں علمی و فلسفیانہ تفکیر کے مصادر کا جائزہ ہے جس میں اندرونی اور خارجی مصادر کی تحقیق کی گئی ہے تاکہ اس کے بعد سقوط اندلس تک عرب اسلامی ثقافت کے دائرہ میں ارتقا کے ساتھ ساتھ یورپ میں عربی فلسفہ اور علوم کے منتقل ہونے کا جائزہ لیا جاسکے۔ اس ناچہ سے قاری یہ محسوس کرتا ہے کہ دی بوئے عمومی فلسفہ کی تاریخ کے منہج پر اسلامی فلسفہ کی خصوصی تاریخ کی عمارت کھڑی کرنا چاہتا ہے، جیسا کہ گذشتہ صدی کے نصف آخر میں یورپ کے مورخین فلسفہ نے اول الذکر کے سلسلہ میں کیا تھا۔ دی بوئے کے انداز سے امید ابھرتی ہے کہ وہ اسی تاریخی منہج کو اگر مکمل صورت میں نہیں تو ممکن حد تک ضرور تطبیق دے گا۔

لیکن افسوس کہ جیسے جیسے قاری کتاب کے مطالعہ میں آگے بڑھتا ہے وہ صرف شک و شبہ کے گھیرے میں نہیں، بلکہ بسا اوقات برعکس تاثر کی زد میں آجاتا ہے۔ کتاب کا داخلی ڈھانچا اور مضامین پوری طرح استثنائی نقطہ نظر کی اصل روح اور اس کے خصوصی ترکیبی عناصر کے حامل ہیں۔ اس سے بڑھ کر کبھی تو ہمارا تصادم ان ہی الزامات سے بھی ہو جاتا ہے جو مصطفیٰ عبدالرزاق کے بقول بعض مغربی محققین عربی عقل اور اسلامی فلسفہ پر عائد کرتے ہیں جیسے رینان اور گاوٹیہ۔

ہمیں اب ان الزامات اور اتہامات کا اختصار کے ساتھ تذکرہ کرنا چاہیے جن کو دی بوئے نے خود قلم بند کیا ہے، تاکہ ہمارے سامنے اس پر مرتب ہونے والے وہ نتائج واضح ہو جائیں جن سے خود دی بوئے کی سوچ کی حقیقت اور نقطہ نظر کی نوعیت آشکار ہو جاتی ہے۔

دی بوئے نے کتاب کے جس باب کو اسلام میں فلسفیانہ تفکیر کے مصادر پر بحث کرتے ہوئے خاص کیا ہے اس کا آغاز ان الفاظ سے ہوتا ہے: ”یونانی فلسفہ سے قبل سامی عقل نے حکیمانہ اقوال اور امثال کو مستثنیٰ کرتے ہوئے کسی قسم کا برگ و بار فلسفہ میں پیدا نہیں کیا۔ اس سامی فکر کی بنیاد فطرت کے معاملات میں متفرق قسم کے بے ربط خیالات پر تھی جن میں ربط اور

ہم آہنگی مفقود تھی، اور خصوصیت کے ساتھ انسانی زندگی اور اس کے انجام پر قائم تھی۔ سامی عقل کے سامنے اگر اس قسم کا کوئی مسئلہ پیش ہوتا جس کے ادراک و معرفت سے وہ قاصر ہوتی تو بہ آسانی اسے ارادہ خداوندی کی طرف منسوب کر دیتی جسے کوئی چیز عاجز نہیں کر سکتی، اور جس کے حدود اور اسرار کا ہمیں اندازہ نہیں ہو سکتا (ص ۱۳)۔ اس عبارت کا صریح مطلب یہ ہے کہ کسی قسم کی پس و پیش اور اخفا کے بغیر دی بوڑ نے تمام مضمرات کے ساتھ رینان ہی کے نقطہ نظر کو قبول کر لیا ہے۔ ظاہر ہے کہ اسلامی عربی فلسفہ کے بارے میں اس کا یہ پیشگی فیصلہ ہے جو مطالعہ و تحقیق سے پہلے ہی لگا دیا گیا ہے۔ کیونکہ نقطہ نظر یہ ہے کہ سامی نسل سے جو چیز بھی منسوب ہو وہ آمد اور اصل تخلیق نہیں ہو سکتی ہے۔ اس میں نئے عناصر نہیں پائے جاسکتے۔ وجہ یہ ہے کہ فکر و فلسفہ کے میدان میں اصالت اور جدت آریائی نسل کی اجارہ داری ہے۔

بحث و تحقیق سے پہلے اس قسم کا پیشگی فیصلہ جس کا بیان مذکورہ بالا عبارت میں ہوا ہے مزید وضاحت کے ساتھ اس وقت سننے کو ملتا ہے جب مصنف براہ راست اسلام میں فلسفہ کے موضوع پر بحث کرتا ہے۔ یہاں ہمیں یہ عبارت ملتی ہے: ”دائمی طور پر اسلامی فلسفہ اخذ و انتخاب کا فلسفہ رہا ہے جس کا دار و مدار یونانی کتابوں کو سمجھنے اور ان کی خوشہ چینی سے زیادہ قریب ہے، جس میں جدت اور اہم مفقود ہے۔ گذشتہ فلسفوں کے مقابلے میں اسے کوئی ماہہ الامتیاز حیثیت بھی حاصل نہیں ہے۔ اس میں نہ تو نئے مسائل چھیڑے گئے ہیں اور نہ ہی قدیم مسائل پر غور و فکر کے آزادانہ اور نئے طریقے اپنائے گئے۔ اسی وجہ سے ہمیں اسلامی فکر کی دنیا میں نئے اقدامات نظر نہیں آتے جو تاریخ کے صفحات میں درج ہونے کے مستحق ہوں۔“

سوال یہ ہے کہ اگر حقیقت وہی ہے جو دی بوڑ بتا رہا ہے تو پھر یہ سارا اہتمام کیوں ہے؟ ایک مستشرق جس طرح اس سے واقفیت حاصل کرنے کے لیے جدوجہد کرتا ہے پھر اسے اپنی ثقافت کے اندر اپنی زبان میں قید تحریر میں لانے کی زحمت کرتا ہے اس کی معنویت اور افادیت کیا رہ جاتی ہے؟ صراحت کے ساتھ دی بوڑ اس کا جواب یوں دیتا ہے: ”اس کے باوجود اسلامی فلسفہ تاریخی لحاظ سے اس سے کہیں زیادہ اہم ہے کہ اسے عہد ہائے

وسطی میں قدیم فلسفہ کے درمیان وساطت کا درجہ دیا جائے۔ جس طرح یونانی اذکار گونا گوں عناصر کی حامل مشرقی ثقافت میں داخل ہوئے اور اس میں گھل مل گئے، وہ تاریخی لحاظ سے اس قابل ہے کہ بطور خاص محققین کی دل چسپی کا موضوع بنے، خصوصاً جب ہم یونانی فلسفہ کو تھوڑی دیر کے لیے ذہن سے نکال دیں اور اسلامی فلسفہ کا اس سے موازنہ نہ کرنے میں باریک بینی سے کام نہ لیں۔“ دی بوئر مزید لکھتا ہے: ”اس مطالعہ کی اہمیت اس وقت مزید واضح ہوتی ہے جب ہمیں اسلامی تمدن کا دیگر مختلف تمدنوں سے موازنہ کرنے کا موقع ملتا ہے۔ فلسفہ ایک منفرد آزاد مظہر ہے جو یونان میں پروان چڑھا۔ بلکہ ایک شخص اسے ان عمومی احوال کے اثر سے بھی دور قرار دے سکتا ہے جن میں مختلف انسانی تمدن منصفہ شہود پر آئے۔ حالانکہ اس کے ارتقا کی توجیہ خارجی اسباب سے نہیں کی جاسکتی۔ اسلام کی تاریخ کا بھی الگ معاملہ ہے، کیونکہ وہ ہمارے سامنے یونانی فکر کے برگ و بار سے غذا فراہم کرنے کی اولین کوشش اس قدر گہرائی و گیرائی اور آزادی کے ساتھ دکھاتی ہے جس کی نظیر اولین نصاریٰ کے علوم عقائد کی نمود اور ارتقا کے زمانہ میں ہی مل پاتی ہے۔ اگر ہم ان حالات کا جائزہ لیں جن کی بدولت اس کوشش کے لیے موقع فراہم ہوا، تو ہم بقرین قیاس ان نتائج تک پہنچ سکتے ہیں جو قرون وسطیٰ میں عربوں کے ذریعے نصاریٰ میں یونانی علوم کے منتقل ہونے سے متعلق ہیں۔ لیکن اس قیاس میں ہمیں احتیاط سے کام لینا پڑے گا اور کم سے کم اس سلسلہ میں افراط سے دامن بچانا ضروری ہوگا۔ ان حالات سے ہماری واقفیت سے بسا اوقات ہمیں ان عوامل کے بارے میں تھوڑی بہت واقفیت حاصل ہوتی ہے جن کے زیر اثر فی الجملہ فلسفہ پروان چڑھتا ہے (ص ۵۰-۵۱)

اس سے واضح ہو جاتا ہے کہ دی بوئر اور دیگر مستشرقین اگر اسلامی فلسفہ کا مطالعہ کرتے ہیں تو مقصد یہ نہیں ہوتا کہ اس میں اصل غیر ماخوذ عناصر یا فکر انسانی کے کسی دوسرے رنگ کو تلاش کیا جائے۔ قرون وسطیٰ میں یونانی فلسفہ اور یورپی فلسفہ کے درمیان وساطت کا تاریخی لحاظ سے پتہ لگانا بھی اُن کا مقصد نہیں ہوتا۔ مستشرقین کا اہم ترین مقصد جو دیگر مقاصد کے

مقابلے میں ان کے قلب و ذہن پر حاوی ہوتا ہے یہ ہے کہ اسی ”ابدی سمندر“ کی تکمیل کا کام انجام دیا جائے، یعنی یورپ میں فلسفہ کا سمندر۔ اس طرح اسلامی فلسفہ کے ذریعے مغربی محققین اپنے فکری مسائل میں تین بنیادی امور کو انجام دینے میں بھی کامیاب ہوتے ہیں:

۱- مشرقی تمدن میں یونانی افکار کے داخل ہونے کا جائزہ، جس کا مطلب یہ ہے کہ یونانی فلسفہ کی تاریخ میں تسلسل اور استمرار دکھایا جائے۔

۲- اسلامی تمدن کا یونانی تمدن سے اس طرح موازنہ یہ ثابت کرنے کے لیے کیا جائے کہ اسلامی تمدن کے اندرون سے فلسفہ پیدا نہیں ہوا، بلکہ فلسفہ کو اس کی طرف منتقل کیا گیا۔ نیز اس بات کے لیے ثبوت فراہم کرنا کہ فلسفہ ایک منفرد مظہر ہے جو یونان کے ساتھ خاص ہے، اور اس کے نمونے تو جیہہ یونان سے خارج اسباب سے نہیں کی جاسکتی اسی لیے وہ کسی بھی حال میں اور کسی بھی لحاظ سے قدیم تہذیبوں (جیسے مصری، بابلی وغیرہ) کا ممنون احسان نہیں ہے۔

۳- یونانی فکر کے برگ و بار سے غذا فراہم کرنے کی اولین کوشش کا پتہ لگانا، اور بطریق قیاس یہ نتائج تک پہنچنے کی کوشش کرنا جو عہد ہائے وسطیٰ میں عربوں کے ذریعے مسیحی حلقوں تک یونانی علوم کے منتقل ہونے سے متعلق ہیں، پھر قیاس میں احتیاط سے کام لینے اور افراط سے دامن بچائے رکھنے کی ضرورت پر زور دینا، جس کا مطلب یہ ہے کہ اس کردار کی تاریخی اہمیت تسلیم کرنے میں بھی احتیاط سے کام لیا جائے جسے اسلامی فلسفہ نے وساطت کے طور پر انجام دیا تھا۔

اس وضاحت کے بعد کسی قسم کے تبصرے کی ضرورت ہی کیا رہ جاتی ہے؟ صرف اس بات کی یاد دہانی پر ہم اکتفا کریں گے جسے ہم فلسفہ میں استشراقی نقطہ نظر کی روح کے سلسلے میں کہہ چکے ہیں، کہ یہاں بنیادی طور پر مرکزیت یورپ کا نظریہ کارفرما ہے، اور ہر جگہ اس کی توثیق و تقویت کی کوشش کی جا رہی ہے۔ دیگر مستشرقین کی طرح دی بور کا مقصد اسلامی فلسفہ کو سمجھنے کی کوشش کرنا نہیں بلکہ یونانی فلسفہ اور یورپی فکر کو عمومی انداز سے سمجھنے کی کوشش کی تکمیل

ہے۔ مندرجہ ذیل دو مثالیں دوسری جہت سے اس حقیقت کی توثیق کریں گی۔
پائنس:

۳۔ ڈاکٹر ایس پائنس (S.Pines) کی کتاب ”مسلمانوں کا نظریہ جو ہر اور یونانی ہندی مکاتب فکر سے اس کا تعلق“ موجودہ صدی کی تیسری دہائی میں منظر عام پر آئی۔ (۴۲) مستشرقین کے ذریعے اسلامیات کے موضوع پر فیلولوجیکل اصول تحقیق برتنے کے میدان میں یہ کتاب مثالی نمونہ کی حیثیت رکھتی ہے۔ ایک طرف تو اس میں نصوص پر مطالعہ کی بنیاد رکھی گئی۔ محقق کی کوشش یہ ہوتی ہے کہ دستیاب ہونے والے مختلف مصادر سے نصوص کو یکجا کیا جائے دوسری طرف دستیاب جزئیات پر توجہ مرکوز کی جائے اور اگر ان میں آپسی ارتباط کا فقدان ہو تو انہیں الگ الگ اجزا میں بانٹ دیا جائے۔ پھر ہر جز کے سلسلے میں تحقیق کی جائے کہ وہ اپنی اصل سے الگ ہے یا اس خاص ثقافت یا اسلام سے قبل دیگر ثقافتوں میں اس کا سراغ موجود ہے۔ پھر جب عمومی نتائج اخذ کرنے کا وقت آئے تو پس و پیش سے کام لیا جائے جس کی بنیاد یہ اندیشہ ہو کہ کہیں ایسے نصوص تو موجود نہیں ہیں جن کا پتہ نہ لگایا گیا ہو اور جن کی رو سے صادر کیے جانے والے فیصلے کی تائید نہ ہو سکے۔ اس فیلولوجیکل منہج میں کسی آخری اور قطعی نتیجہ کا اعلان نہیں کیا جاتا بلکہ اس دروازہ کو ہمیشہ کے لیے کھلا رکھا جاتا ہے۔

بادی النظر میں یہ طریقہ کار صحیح اور محتاط رویہ پر مبنی محسوس ہوتا ہے کیونکہ اس میں مفروضات اور تخمینات کے لیے کوئی گنجائش نہیں ہوتی۔ لیکن یہ خصوصیتیں جلد ہی اس پر مرتب ہونے والے مفاسد کے سامنے چھپ جاتی ہیں۔ علاوہ ازیں مستشرقین کے فیلولوجیکل منہج کا ایک خاص نشریاتی پس منظر ہوتا ہے۔ ہم پہلے ہی اس پر زور دینے کو مناسب سمجھتے ہیں کہ اس منہج میں جس تجزیاتی نقطہ نظر پر زور دیا جاتا ہے اس کے ذریعے صراحتاً نصوص پر ظلم کیا جاتا ہے اور اس کے نتیجے میں صاحب نصوص پر زیادتی ہونا واضح ہے۔ وجہ یہ ہے کہ نصوص کے ٹکڑے

فکروے کرنے اور سیاق و سباق سے الگ کر کے دکھانے سے صاحب نصوص کی مراد ہی ختم ہو جاتی ہے۔ محقق جتنے حصے کو چاہتا ہے اپنی مقصد برآری کے لیے الگ کر لیتا ہے، اور باقی کو ردی کی ٹوکری میں ڈال دیتا ہے۔ اب جہاں تک اس طریقہ کار میں ہر فکر کو اس سے زمانی لحاظ سے پہلے کی فکر سے راجح کرنے کے نظریہ کا تعلق ہے، تو اس کا مطلب یہ دکھانا ہوتا ہے کسی پیش رو فکر سے ہی اس کا صدور ہوا ہے اس میں اصالت کا فقدان ہے۔ یہ رویہ ایک پیشگی عمومی فیصلہ پر مبنی ہوتا ہے جس کی بنیاد میں کسی فکر کے بارے میں یہ تصور کارفرما ہوتا ہے کہ وہ اچھ اور جدت کی صلاحیت سے محروم ہے، کیونکہ اچھ اور جدت صفر سے نہیں ہوتی، لہذا ہر ”جدید“ شے کو قدیم بنیادوں کی طرف منسوب کیا جاسکتا ہے۔ فیلولوجیکل منج میں اگر تمام نظام ہائے فکر کی خلافت اور اچھ کے پہلوؤں کو ختم کر دیا جائے اور بحث و تحقیق کے دائرے کو اس کی خاص ثقافت مثلاً یورپی ثقافت کے اندر محصور کر دیا جائے، تو پھر ایسی صورت میں اس کے نزدیک ابداع کی صلاحیت اسی ثقافت کے دائرہ کے اندر اور ان ہی لوگوں کے ساتھ مخصوص ہوتی ہے جن کے یہ افکار دنیا کے باقی سبھی نظریات کے لیے بنیاد قرار پاتے ہیں۔ لیکن معاملہ چونکہ اس خاص ثقافت کے دائرہ کے خاص افکار اور نظریات سے خارج ہو جاتا ہے، اس لیے نتیجہ یہ بھی نکال لیا جاتا ہے کہ اچھ یا ابداع کی صلاحیت سے افکار کے عاری ہونے کا تعلق صرف اشخاص سے ہی نہیں بلکہ اس ثقافت سے بھی ہے جس سے محقق کا تعلق ہے۔ اس طرح فیلولوجیکل منج میں صادر کیا جانے والا فیصلہ کسی بھی دوسرے منج کے فیصلے کے مقابلے میں کہیں زیادہ ہٹ دھرمی اور زیادتی پر مبنی ہوتا ہے۔

ان امور کی روشنی میں ہمیں پائسنس کی کتاب کا جائزہ لینا چاہیے جس کا عنوان ہی مضمون اور مقصد کا آئینہ دار ہے، یعنی ”مسلمانوں کا نظریہ جو ہر اور یونانی و ہندی مکاتب فکر سے اس کا تعلق“۔ لہذا معاملہ اس بحث سے متعلق نہیں ہے جس میں اسلامی ثقافت کے اندر مسلم علمائے کلام کا نظریہ جو ہر فرد مرکزی مقام رکھتا ہے یعنی ایک ایسے نظریہ کے لحاظ سے جس کے مفاد ہم و مضمرات علم کلام سے ماخوذ ہوں، جبکہ اس کا ایک خصوصی کردار بھی ہے۔ بلکہ معاملہ اس بحث

سے متعلق ہے جس کا واحد مقصد ان تمام نظریات کے لیے یونانی یا ہندوستانی بنیادیں فراہم کرنا ہے جن کو علمائے کلام اور فلاسفہ ”جوہر“ کے سلسلے میں موضوع بحث بناتے ہیں۔ اس کے معنی یہ ہیں کہ بحث و نظر بنیادی طور پر عرب اسلامی ثقافت کے خارج کارخ کرتی ہے اس کے اندرون کارخ نہیں کرتی۔ بہ الفاظ دیگر یہ معلوم کرنے کی کوشش کی جا رہی ہے کہ عربی اسلامی ثقافت میں خارج سے آنے والی چیزیں کیا تھیں اور یہ معلوم کرنا مقصد نہیں ہے کہ اس کے اندرون سے کیا چیزیں نکلتی ہیں۔

کتاب میں بنیادی طور پر تین امور کو موضوع بحث بنایا گیا ہے:

- ۱۔ علم کلام میں جو ہر فرد کا نظریہ۔
- ۲۔ رازی کا نظریہ جو ہر فرد اور اس کے مصادر۔
- ۳۔ علم کلام میں جو ہر فرد کے نظریہ کے ماخذ۔ (۴۳)

پائس نے مختلف ماخذ سے جن میں زیادہ تر مخطوطات ہیں جس سخت محنت اور جاں فشانی سے معلومات حاصل کی ہیں اس کو دیکھتے ہوئے قاری پر پڑنے والے اولین تاثر میں ستائش کے عناصر یقیناً شامل ہوتے ہیں اس کے علاوہ علمی حواشی اور تعلیقات مصنف کی وسعت معلومات اور علمی باریک بینی کی آئینہ دار ہیں۔ لیکن باریک بینی سے کتاب کے مطالعہ کے ساتھ ہی یہ تاثر زائل ہونے لگتا ہے اس سلسلے میں جس امر کا ذکر کیا جاسکتا ہے وہ یہ ہے کہ مصنف کے ذہن میں جو کچھ موجود ہے جس کو وہ بار بار بیان کرتا ہے وہ صرف ان مسلم مفکرین کے نام نہیں ہیں جن سے وہ مختلف چیزیں نقل کرتا ہے بلکہ ساتھ ہی اور بدرجہ اولیٰ ہندوستانی اور یونانی مفکرین کے نام بھی لیتا ہے۔ دوسرے الفاظ میں مسلم مصنفین اور مفکرین کے افکار آپ کے سامنے عرب اسلامی ثقافت کے ذریعے براہ راست نہیں آتے بلکہ یونانی اور ہندوستانی علماء اور مفکرین کے واسطے سے آپ کو اپنا جلوہ دکھاتے ہیں۔

کتاب میں جس مرکزی نقطہ نظر کا دفاع کیا گیا ہے وہ دو شقوں پر مشتمل ہے:

اولاً: اس بارے میں تشکیک کار حجان کہ یہ مسلمان متکلمین کے نظریات جو ہر فرد یونانی

فیادوں یا ان فلسفیانہ مکاتب فکر پر قائم ہیں جنہیں یونانی فلسفوں کا امتداد کہا جاسکتا ہے۔ ایسا نظریہ بریٹزل کا تھا۔ پائنس کا خیال یہ ہے کہ یہ نظریات ہندوستانی مفکرین کے جو ہر فرد کے تصورات سے زیادہ قریب اور مشابہ ہیں، اس دعویٰ کے ثبوت کے لیے پائنس نے تفصیل کے ساتھ اس موضوع پر ہندوستانی مفکرین کی آرا اور نظریات کا جائزہ لیا ہے۔

ثانیاً: امام رازی کے فلسفہ کے مآخذ اور ”جزء لایتجزی“ کے سلسلے میں اس کے خاص نظریہ کی کیفیت کا بیان پائنس اس کا مآخذ بغیر کسی پس و پیش کے افلاطون اور دیمقراطیس کو ٹھہراتا ہے۔

قاری کے ذہن میں یہ سوال پیدا ہو سکتا ہے کہ آخر ان تمام باتوں سے فائدہ ہی کیا حاصل ہو سکتا ہے؟ جو ہر فرد یا ذرہ کے بارے میں مسلم متکلمین کے نظریات اور ہندو دانشوروں کے خیالات و آرا کے درمیان اگر قوی مشابہت بھی موجود ہو، یا امام رازی نے اگر افلاطون اور دیمقراطیس سے وہ خیالات اخذ کیے ہوں، تو اس سے ہماری کون سی مشکلیں بڑھ جاتی ہیں؟۔

دراصل اس سے وابستہ فائدے کو ہمیں عربوں کے حوالے سے دیکھنا نہیں چاہیے جو پائنس کے پیش نظر نہیں ہیں، بلکہ یورپی فکر کی نسبت سے دیکھنا چاہیے جن کے لیے اور جن کے واسطے پائنس اپنی سوچ کا استعمال کر رہا ہے۔ لہذا یہاں حاصل ہونے والا فائدہ وہی ہے جس کو ہم دی بور کے یہاں دیکھ چکے ہیں۔ دراصل بات یہ ہے کہ یونانی افکار کے اثرات کی ہر جگہ چھان بین کرتے ہوئے یورپی فکر کی تاریخ کی تکمیل دانشورانِ یورپ کا مقصد بحث و نظر ہے۔ وہ ہر حال میں سامی عقل کے مقابلے میں آریائی عقل کی برتری ثابت کرنے کی کوشش کرتے ہیں۔ اس طرح پائنس بھی یہ ثابت کرنے کی کوشش کرتا ہے کہ جو ہر فرد کے سلسلہ میں متکلمین اسلام کے نظریات اسلامی ثقافت کی تخلیق نہیں ہو سکتے، اور مسلم مفکرین کے نظریات کا کسی دیگر نظامِ فلسفہ سے متاثر نہ ہونا انتہائی بعید از قیاس ہے۔ اس اصول کا تسلیم کیا جانا مقصد کے حصول کے لیے تمہید کی حیثیت رکھتا ہے۔ مسلمانوں اور ہندوؤں کی آرا و نظریات کے درمیان مشابہت کا مطلب یہ ہوگا کہ ہندوستانی ثقافت ہی وہ سرچشمہ ہے جس سے

مسلمانوں نے اس موضوع کے نظریات اخذ کیے ہیں لہذا اصل سرچشمہ یونانی ثقافت اور فلسفہ نہیں ہے، اس کی عجیب و غریب توجیہ کی جاتی ہے اور وجہ یہ ہے کہ اگر ہم برتیزل کی بات تسلیم کرتے ہوئے مسلمانوں کے نظریہ جوہر کو کسی یونانی الاصل نظریہ سے ماخوذ قرار دیں جو اسلام کی آمد سے قبل کی صدیوں میں بھی ارتقا کی منازل طے کرتے ہوئے دوسری شکل اختیار کر گیا، تو ہمارے لیے ہندوستانی مفکرین کی اس بحث کو نظر انداز کرنا مشکل ہوگا جس سے وہ یہ ثابت کرنا چاہتے ہیں کہ ہندی مکاتب فکر بھی اپنے نظریات میں خلا قانہ حیثیت رکھتے ہیں، کیونکہ ہندوستانی دانشوروں کا نظریہ یونانیوں کے نظریہ ”جوہر قدیم“ سے بالکل مختلف ہے۔ (ص ۱۲۱) اس کا مطلب یہ ہے کہ استشراتی نقطہ نظر کی رو سے یہ بات قابل قبول ہے کہ عربوں کا بھی کوئی مستقل الگ نظریہ ہو سکتا ہے۔ کیا اس قسم کا فیصلہ اس نظریہ کے علاوہ کسی دوسرے نظریہ سے کیا جاسکتا ہے جس کے مطابق نوع انسانی کی سامی و آریائی تقسیم کی گئی ہے اور جس کی خصوصیات ایک دوسرے سے بالکل الگ ہیں؟

متکلمین اسلام کے نظریہ جوہر فرد کو ہندی آریائی اصل کی طرف منسوب کرنے سے حاصل ہونے والا فائدہ یہ تھا۔ اب امام رازی کے نظریات کو افلاطون اور خصوصاً دیمقراطیس کے افکار کی طرف منسوب کرنے سے کیا فائدہ وابستہ ہے؟ وہ فائدہ پائینس کے الفاظ میں یہ ہے: ”اسی بنیاد پر رازی دانستہ طور پر افلاطون سے منقول نظریات پر سختی سے قائم تھا اور اسی بات کی کوشش کر رہا تھا کہ ان کے ذریعے ارسطو کے نظریات کی مخالفت کی جائے۔ رازی اور اس کے پیش رو مفکرین کی یہ کوشش رہی ہے کہ اس میں دیگر فلاسفہ کے افکار بھی شامل کر دیئے جائیں جن کا زمانہ سقراط سے پہلے کا تھا۔ حالانکہ اگر ہم رازی کے نظریات کی حقیقی قدر و قیمت کا اندازہ لگانا چاہیں اور علم کی تاریخ میں اس کا مقام متعین کرنا چاہیں تو دوسرے ناحیہ سے نمودار ہونے والا امر زیادہ اہمیت کا حامل ہوگا اور وہ یہ ہے کہ رازی ان اشخاص میں سے تھا جنہوں نے قدیم جوہر فرد کے نظریات سے متعلق فکری وراثت کو افکار کے تاریخی سفر میں مستقل سنبھالے رکھا۔ اس طرح ضروری ہوگا کہ رازی کو دیمقراطی فکری وراثت کی تاریخ میں

تقریباً ایک ہزار سال کی مدت کے دوران کے عظیم ترین علما میں سے ایک عالم قرار دیا جائے؛ کیونکہ اگر رازی نہ ہوتا تو یہ وراثت تقریباً طاق نسیان کی نذر ہو جاتی (ص ۷۳-۷۶)

آپ نے دیکھ لیا کہ پائنس جیسے ”مغربی محقق“ کے نزدیک رازی کے نظریات کی اصل قدر و قیمت ”دیمقراطی وراثت کی حفاظت“ ہے جو یونانی یورپی میراث کا ایک حصہ ہے، اور علم کی تاریخ میں (ظاہر ہے کہ فطری طور پر اس سے مراد پوری تاریخ ہے) رازی کا یہی مقام ہے۔

کیا اس وضاحت کے بعد بھی مزید روشنی ڈالنے کی ضرورت باقی رہ جاتی ہے؟

اب آئیے ہم تیسرے اور آخری طریقہ کار کا جائزہ لیں، اور یہ معلوم کرنے کی کوشش کریں کہ یورپی فکر کی خدمت کرنے اور مرکزیت یورپ کی توثیق و تائید کرنے کے سلسلہ میں اس کی کیا ادائیں ہوتی ہیں۔

کوربن:

اوپر یہ اشارہ کیا جا چکا ہے کہ دی بوئر نے اپنی کتاب ”تاریخ فلسفہ اسلام“ کو ایسی اولین کاوش سے تعبیر کیا تھا جس میں مکمل طور پر اسلامی فلسفہ کی تاریخ کو موضوع بنایا گیا ہے۔ وہاں ہم نے یہ بھی لکھا تھا کہ دی بوئر کی کتاب واقعی اس نوعیت کی پہلی کتاب ہے۔ باوجود اس کے کہ دی بوئر کی کتاب اس صدی کے ابتدائی سالوں میں منظر عام پر آئی اور اس کے علاوہ بہت سی کتابیں علمی حلقوں میں آچکی ہیں جن میں جزوی یا کلی طور پر اسی تاریخ کو موضوع بنایا گیا ہے نیز جس موضوع پر مستشرقین کے علاوہ عرب فضلا کے قلم سے متعدد کتابیں لکھی جا چکی ہیں۔ مگر اس کے باوجود ہنری کوربن (Henri Corbin) نے جب ۱۹۶۴ء میں تاریخ فلسفہ اسلام“

Histoire de la philosophie islamique

شائع کی (۴۵) تو مقدمہ کے شروع میں لکھ دیا کہ اس موضوع پر ہمارے لیے پیش رو فضلا نہیں ہیں جنہوں نے ہمارے لیے راستہ ہموار کر رکھا ہو۔ اس طرح ہنری کوربن نے قارئین کو

کتاب کی پہلی سطر ہی سے یہ تاثر دینے کی کوشش کی ہے کہ یہاں معاملہ فلسفہ اسلام کی تاریخ نویسی کے لیے ایک نئے طریقہ کار سے متعلق ہے۔ کوربن نے اس کی توضیح و تحدید ”نام اور ڈھانچہ“ کے زیر عنوان مندرجہ ذیل نقاط میں کی ہے:

۱۔ ایک طرف معاملہ اسلامی فلسفہ سے متعلق ہے عربی فلسفہ سے نہیں۔ کوربن نے یہاں تسمیہ کے مسئلہ کو دوبارہ اٹھایا ہے جسے اس سے پہلے اس کے رفقاءے کار مستشرقین اٹھا چکے تھے اور جس سے یہ بتانا مقصود ہے کہ ”عربی فلسفہ“ کی اصطلاح میں وہ ایرانی مسلم فلاسفہ شامل نہیں ہیں جنہوں نے اپنی فلسفیانہ تحریریں کبھی تو فارسی میں لکھیں اور کبھی فصیح عربی زبان میں۔ اور چونکہ ان لوگوں نے خود کوربن کے بقول اسلام کے عالمگیر روحانی نظام کی تشکیل میں اہم کردار ادا کیا تھا، اس لیے کوربن کے دائرہ تحقیق میں اسلامی فلسفہ شامل ہے جس کا ارتقا اور مرکزی طور پر اشاعت مذہبی روحانی صورت حال سے مربوط رہی ہے اور جس کا وجود ہی اس بات کی گواہی دینے کے لیے تھا کہ اسلام اپنے وجود اور تشخص کی مکمل ترجمانی صرف فقہ ہی کے ذریعے نہیں کرتا جیسا کہ غلطی سے اس قسم کا تصور عام ہے۔

لہذا یہاں موضوع بحث ”اسلامی فلسفہ“ صرف اس لیے نہیں ہے کہ اس کے اساطین زیادہ تر عرب نہیں تھے بلکہ اس وجہ سے بھی ہے کہ موضوع بحث ”اسلام کی روحانی عالم گیریت“ بھی ہے۔ کوربن کے ذہن میں اس عبارت کا جو مطلب ہے اسے ہم آگے بیان کریں گے۔

۲۔ دوسری طرف یہ خیال کار فرما ہے کہ کوربن کی اس کوشش میں ”پیش رو اسلاف“ نہیں ہیں؛ کیونکہ کوربن اس روایتی اسلوب پر اکتفا کرنا نہیں چاہتا جس کے منہج پر تاریخی فلسفہ کی عام کتابیں لکھی گئیں ہیں اور جس میں بعض اہم نام شمار کرائے جاتے ہیں جو عہد وسطیٰ میں لاطینی ترجموں کی وجہ سے ہی یورپ میں شہرت حاصل کر چکے تھے اور جن کی فہرست ابن رشد پر ختم ہو جاتی ہے جس نے یورپ کو ”لاطینی رشدیت“ سے

نوازا۔ کوربن کا پروگرام اس سے زیادہ وسیع ہے۔ اس میں یہ بھی شامل ہے کہ اسلام میں فلسفیانہ فکر و نظر پر بحث کی جائے جو وسیع اور ہمہ گیر ہے، جو ابن رشد پر اختتام کو نہیں پہنچی، بلکہ زمانہ حال تک مشرق اور خصوصاً ایران میں جاری ہے۔ (۲۲)

۳۔ تیسری طرف کوربن کا فلسفہ اسلام کی تاریخ نویسی کے لیے یہ نیا پروگرام فلسفہ کے روایتی مفہوم کا پابند نہ ہوگا جس کی تاریخی لحاظ سے اس طرح تحدید کی گئی ہے کہ وہ مغرب میں فلسفہ اور ماوراء الطبیعیات والہیات کے درمیان واضح طور پر تفریق کرنے کا نظریہ ہے، جو دراصل عہد ہائے وسطیٰ کا نظریہ ہے اور ایشیا اور تصورات کو دینی اور دنیاوی زمروں میں تقسیم کرنے کی بنیاد پر قائم ہے، جس کے مطابق فلسفہ عقل یا دنیا کا نمائندہ ہے اور الہیات مذہب یا آخرت کا آئینہ دار ہے جو کلیسا کے ساتھ عضویاتی پیوستگی کا حامل ہے۔ اسلام میں چونکہ کلیسا و ریاست اور دین و دنیا کے درمیان اس قسم کی تفریق ناپید ہے اس لیے اسلامی فلسفہ لاہوت کے بالمقابل نہیں، بلکہ بیک وقت فلسفہ اور لاہوت ہے۔ اسلامی فلسفہ کو اگرچہ عقل اور مذہب کے درمیان ہم آہنگی پیدا کرنے کی راہ میں ایک سے زیادہ مشکل امور کا سامنا کرنا پڑا مگر بہر حال اس کے باوجود اسلام میں جہاں اور جب بھی فلسفیانہ فکر و نظر کے لیے مناسب موقع فراہم ہوا یہ فکر و نظر ہمیشہ ایک بنیاد پر مرکوز رہی، یعنی نبوت اور وحی نبوی۔ اس کے علاوہ ان ہی مسائل اور تفسیری مواقف پر مبنی رہی جو اس بنیاد کے ضمن میں آتے ہیں، اس سے فلسفہ نبوی یا لدنی حکمت کی شکل اختیار کر لیتا ہے۔ اسی بنیاد پر کوربن کو ہم دیکھتے ہیں کہ آگے چل کر ”شیعوں کے نبوی فلسفہ: امامیہ اور اسماعیلیہ کی دو بنیادی صورتوں میں“ کے زیر عنوان بحث کو حد درجہ اہمیت دیتا ہے۔

یہاں اگر معاملات کی ظاہری صورتوں کا لحاظ رکھیں تو کسی تردد کے بغیر کہا جاسکتا ہے کہ ہنری کوربن اپنے منصوبہ کے تحت بیاںگ دہل ان اہم ترین بنیادوں کا خاتمہ کر دیتا ہے جن پر مغرب میں فلسفہ کی تاریخ قائم ہے۔ نیز وہ اعلانیہ استثنائی نقطہ نظر کے ترکیبی عناصر اور

مضمورات کے خلاف بغاوت کر دیتا ہے کیونکہ ایک طرف تو وہ اسلام کے ”اندرون“ سے اسلامی فلسفہ کا مفہوم اور مضمون نکالنا چاہتا ہے اور دوسری طرف ان امور کو بنیادی اہمیت دیتا ہے جن کی بدولت اسلامی فلسفہ مغربی فلسفہ سے ممتاز ہوتا ہے جس میں یونانی فلسفہ بھی شامل ہے۔ علاوہ ازیں کوربن اسلامی فلسفہ کی ابتدا کی تلاش اسلام کی آمد سے کرتا ہے، خصوصاً قرآن میں روحانی فکر و نظر سے جو اس کے بقول آج تک جاری و ساری ہے۔

مگر خود کوربن کو ”معاملات کی ظاہری صورتوں کے لحاظ“ کا طریقہ کار پسند نہیں ہے کیونکہ اس سے اصل عوامل اور حقیقی مقاصد کی نمائندگی نہیں ہوتی۔ اس لیے ہمیں کوربن کے مشن کے اندرون میں جھانک کر دیکھنا ہوگا لیکن اس سے پہلے اس بات کا اعتراف کرنا مناسب ہوگا کہ کوربن نے شیعہ فکر اور اشراقی فلسفہ کے خط و خال اور اہمیت کو واضح کرنے کی کوشش کی ہے جنہیں تاریخ فلسفہ اسلامی میں عمداً نظر انداز کر دیا جاتا ہے۔ کوربن کو اس خدمت کے لیے سراہا جانا چاہیے، کوربن نے واقعی اس منہج پر تاریخ نویسی کا ثبوت دیا ہے جس کو مغرب میں رائج تاریخ فلسفہ کے طریقہ کار کی پیروی میں فلسفہ اسلام کی تاریخ میں برتا نہیں جاتا۔

اس وضاحت کے بعد اب ہمیں دیکھنا چاہیے کہ کوربن کے طریقہ کار اندرون کیا ہے یہاں ہم صرف دو مسائل پر گفتگو کو محدود رکھیں گے۔ پہلا مسئلہ طریقہ کار کے اندرونی دروست سے متعلق ہے اور دوسرا مسئلہ اس کے عوامل اور اثرات سے۔

پہلے مسئلے پر کوربن اسلامی فلسفہ کے تین بڑے ادوار کی نشاندہی کرتا ہے:

- ۱۔ پہلا دور ظہور اسلام سے لے کر ابن رشد کی وفات تک۔
- ۲۔ دوسرا دور جو ایران میں صفوی تحریک سے پہلے کی تین صدیوں پر مشتمل ہے۔
- ۳۔ صفوی نشاۃ ثانیہ کے زیر اثر ایران میں بحث و نظر اور دانش وری میں زبردست فروغ ہوا جو سولہویں صدی عیسوی سے لے کر آج تک جاری ہے۔

پہلا دور معروف ہے جس میں متعدد کلامی مکاتب فکر وجود میں آئے۔ اس دور میں فلاسفہ اور صوفیہ بھی آتے ہیں۔ دوسرے اور تیسرے ادوار میں ایران کا اشراقی فلسفہ آتا ہے

جس کا آغاز سہروردی سے ہوا۔

اس جگہ کوربن کی اس تقسیم کو قبول کرنے سے ہم گریز نہیں کریں گے، کیونکہ اس کو کسی نہ کسی طرح ہضم کیا جاسکتا ہے لیکن اس کے طریقہ کار کے متعلق جو بنیادی سوال خود بخود یہاں سامنے آتا ہے وہ یہ ہے کہ کوربن کس طرح ان تین ادوار کو ایک ہی خط اور رنگ کا حامل بنا کر پیش کر سکتا ہے؟ یہ تین ادوار کس طرح ایک ہی دائرہ کی تشکیل کر سکتے ہیں؟ جبکہ کوربن خود اس نوع کے عمومی دائروں کا قائل نہیں ہے؟

اس کا صریح جواب کوربن کے الفاظ میں سنئے: ”خود دور اول کی تشکیل کا سہرا دوسرے اور تیسرے ادوار کی متعدد شخصیتوں کے سر جاتا ہے..... ورنہ ہم کس طرح اس تاریخی مظہر کی توضیح کریں گے کہ شیعہ اماموں نے شیعہ فکر کے مغز اور جوہر کی تشریح و تفہیم ہجرت کی ابتدائی تین صدیوں میں کی ہے؟ جبکہ مابعد بھی اس فکر کی تشریح و تعبیر کا کام جاری رہا“۔ (۴۷)

اس کا مطلب یہ ہے کہ کوربن نے اپنی تحقیق و مطالعہ میں شیعہ ائمہ کی تعلیمات کی تفہیم فلسفہ اشراق کے حوالے سے کی ہے جو دوسرے اور تیسرے ادوار میں بنیادی موضوع بحث تھا۔ اسی طرح ”بعد میں آنے والی چیز کے واسطے سے پہلے سے موجود کسی چیز کو سمجھنا“ کوربن کا ہدف ٹھہرتا ہے، اس مقصد کا ایک پہلو کوربن کے بقول یہ ہے کہ نبوی فلسفہ کو اسلامی فلسفہ کا نقطہ آغاز اور دائرہ فکر قرار دیا جائے۔ مگر کوربن کے علاوہ سبھی لوگ جانتے ہیں کہ یہ نبوی فلسفہ اسماعیلی فلسفیوں اور اشراقی صوفیہ کے ذریعے ہی اپنے خط و خال واضح کر سکا، اور جو کوربن اور دوسرے مفکرین اور مؤرخین ادیان کے نزدیک اپنے بنیادی ڈھانچہ، رجحانات اور عمومی مشمولات کا لحاظ سے ہر مسی ندہی فلسفہ اور فلسفہ عقل مستقبل کی طرف راجع ہے جس نے یونانی دور سے عہد اسلامی تک کا سفر کیا۔ (۴۸) کوربن اس طرح فکر کے آغاز کی تشریح اس کے اختتام سے کر دیتا ہے۔ اختتام کو آغاز قرار دیتا ہے پھر اس اختتام و آغاز کو اسلام کی فلسفیانہ تفکر کی پوری تاریخ پر پھیلاتے ہوئے ایک باطنی فلسفہ بنا دیتا ہے ویسا ہی باطنی فلسفہ جو اسماعیلیوں کے یہاں ملتا ہے اس سے فلسفہ اسلامی کی تاریخ دراصل شیعہ عرفان کی تاریخ بلکہ

عرفان کی تجلیات کی تاریخ بن جاتی ہے کیونکہ کوئی بھی عرفان زمانہ اور تاریخ کے حدود سے ماورا ہوتا ہے۔ اس کے زمانہ کا مفہوم ہمارے زمانہ کے مفہوم سے مختلف ہے۔ ان عرفانی تجلیات میں (جن کے اوائل کا مطالعہ اواخر کے ذریعے کیا گیا) تاریخ اسلام میں عقلیت پسندی کے دوسرے رجحانات کی تاریخ صفر نظر آنے لگتی ہے۔ معتزلہ کا حجم بھی کم ہو جاتا ہے۔ ان کے بارے میں دس صفحات پر گفتگو کی جاتی ہے جبکہ امامیہ فرقہ کے لیے چھپن (۵۶) صفحات وقف کیے جاتے ہیں؛ اشاعرہ کا تذکرہ چھ صفحات میں اور اس کے مقابلہ میں اسماعلیہ کا تذکرہ چھتیس (۳۶) صفحات میں کیا جاتا ہے؛ کنڈی کی روح کو خوش کرنے کے لیے چند فقروں کا صدقہ کافی ہوتا ہے فارابی کو اگر درخور اعتنا سمجھا جاتا ہے تو صرف اس کے متصوفانہ اشراقی پہلو کو اجاگر کرنے کے لیے۔ ابن سینا کا تذکرہ اس کے مشرقی فلسفہ کے ضمن میں کیا گیا ہے۔ ابن رشد جیسے صاحب عرفان کے خلاف الم بغاوت بلند کرنے والے اور عقلیت پسند فلسفی کے افکار کی باطن اور ظاہر کی اصطلاحوں کا سہارا لے کر باطنی تاویل کر دی گئی ہے بلکہ اس کی طرف خصوصی باطنیت منسوب کی گئی ہے (۴۹) جو اس کے یہاں پائی جاتی ہے۔ اسی خصوصیت کی وجہ سے اس کا حجم بھی آخری حد تک کم کر دیا گیا ہے؛ چنانچہ صرف نو (۹) صفحات میں اس پر بحث کی گئی ہے جس کے بالمقابل سہروردی پر پچیس (۲۵) صفحات وقف ہیں۔ حالانکہ ابن رشد نصوص کے ظاہری معنی لینے کے سلسلے میں شدت پسند واقع ہوا تھا مگر کور بن اس کے بجائے مجازی معنی لینے اور ظاہر کو باطن میں منتقل کرنے کے درپے رہتا ہے۔ ابن رشد کے یہاں تاویل تو ضرور ملتی ہے؛ مگر ایسی تاویل جو عربی زبان کے اسلوب کے منافی نہ ہو۔ اس تاویل کا دور سے بھی کوئی رشتہ باطنی عرفان سے نہیں ہوتا۔

اسلامی فلسفہ میں سریچے اور پیر اوپر کیوں ہے؟ کیا اس کی کوئی وجہ ہے کہ کور بن ایک عام غلطی کی اصلاح اور مظلوم کی مدد کرنا چاہتا ہے اور دی بوڑجیسے مستشرقین نے جس اہم امر کو نظر انداز کر دیا تھا اس کو موضوع بنا کر حق تلفی کو دور کرنا چاہتا ہے؟ یا اس کے پیچھے دوسرے عوامل اور جذبات کار فرما ہیں جن کا تعلق کسی طرح بھی اسلام، شیعہ فکر اور اشراقی فلسفہ سے

نہیں ہے، یعنی وہ عوامل اور جذبات جو مرکزیت یورپ اور مغربی فکر کے تناقضات کی تحریک سے پیدا ہوئے ہیں؟ درحقیقت کوربن کا مقصد اس کے سوا کچھ نہیں ہے۔ یہ مغرب میں فلسفیانہ فکر کے تناقضات کی پیداوار ہے۔ عربی اسلامی فکر کے کسی گمنام اور مظلوم گوشہ کی خدمت کرنے کا جذبہ کارفرمانہ نہیں ہے، یہ ہمارا دعویٰ محض نہیں بلکہ زمانہ حال ہی میں جنس مستشرقین سے تعلق رکھنے والے ایک شخص نے جو اتفاق سے کوربن کا شاگرد اور مرید بھی ہے فرانسیسی زبان میں شائع ہونے والی کتاب میں (۵۰) اس کے نقطہ نظر کو بے نقاب کیا ہے اور اس کے فکری پیچ و خم کا جائزہ لیا ہے اور ان عوامل کا پتہ لگایا ہے جن کی بنا پر کوربن کو اسلام کے اثراتی فلسفہ میں اپنے ملک کے فکری نزاعوں کے سلسلے میں معاونت کے عناصر نظر آئے۔ صفحات کی کمی کی وجہ سے مندرجہ ذیل امور کی وضاحت پر ہی ہم اکتفا کریں گے۔

دی بوڑ کا تعلق ان مغربی مفکرین سے تھا جو انیسویں صدی کے نصف آخر کی پیداوار تھے۔ اس زمانہ میں مغربی عقل اور کمال تک پہنچ گئی تھی۔ چنانچہ اس کو نہ صرف سائنس اور ٹیکنالوجی کے ذریعے فطرت پر بالادستی حاصل کر لینے کا زعم ہو گیا تھا بلکہ انسانیت کے تمام مسائل کا حل نکال لینے اور تمام معاملات میں عقلیت پسندی کی آخری فتح کا بھی یقین ہو گیا تھا جس سے فکر و ثقافت کی دنیا میں مرکزیت یورپ کا نمایاں ترین مظہر تشکیل پایا۔ اس کے برعکس کوربن کا تعلق دو عظیم جنگوں کے بیچ کے زمانے سے ہے اس زمانہ میں مغربی فکر پہلی جنگ عظیم کے ہولناک نتائج اور دوسری جنگ عظیم کے خوفناک دیو سے پیدا ہونے والے خوفزدہ اور سنسنی خیز ماحول سے بری طرح متاثر ہو چکی تھی، ان دو جنگوں کے درمیانی وقفہ میں ایک طویل نفسیاتی اضطراب و کشمکش اور بحران سے مغربی فکر کا سامنا ہوا جو ایک جنگ کے ہولناک نتائج اور دوسری جنگ کے خوفناک آسیب کا نتیجہ تھا اور جس نے مغربی فکر اور نفسیات کو جھنجھوڑ کر رکھ دیا تھا چنانچہ بہت سے غیر عقلیت پرست فلاسفہ پیدا ہوئے جنہوں نے اٹھارھویں اور انیسویں صدی کے عقلیت پرست فلسفیوں کو سخت حملے کا نشانہ بنایا جن کی بنیادوں کو کانٹ نے مضبوطی عطا کر دی تھی اور جو ہیگل کے افکار میں اوج کمال کو پہنچ گئی تھیں۔ اس وقت مغربی فکر

نے انسان کے اندر عقل اور عقلیت پرستی کے پہلو کے مقابلہ میں دوسرے پہلوؤں کو واضح کرنا شروع کیا اور ان کے کردار کی اہمیت کو دوبالا کر کے دکھایا جیسے فرائڈ کا نظریہ لاشعور، برگسان کا نظریہ شعور، ہاڈیگر کے وجودی افکار وغیرہ۔ ظاہر ہے کہ استشرافی عقلیت پرستی اس بغاوت کے مظاہر سے متاثر ہوئے بغیر نہیں رہ سکتی تھی۔ استشراف کا اس سے بے اثر رہنا ممکن بھی نہیں تھا، کیونکہ وہ اسی تہذیب کا ساختہ پر داختہ تھا۔

ماسینیوں:

مشہور فرانسیسی مستشرق لوئی ماسینیوں وہ پہلا نمایاں ترین شخص ہے جس نے استشراف کے میدان میں رائج عقلیت پرستی کا انکار کیا اور ”ذات“ اور داخلیت کی پناہ لی۔ سامراجی مفادات کی چھان بین کے سلسلے میں ادا کیے جانے والے کردار کے دائرہ میں (ماسینیوں مصر اور مراکش میں سامراجیت کی کوششوں کا معائنہ کر چکا تھا) اس نے جب مشرقی ممالک کا دورہ کیا تو اسے مشہور صوفی حلاج کے بارے میں کافی واقفیت حاصل ہوئی۔ حلاج کے تصوف اور المیہ میں ماسینیوں کو اپنے روحانی بحران اور وسیع پیمانہ پر مغربی فکر کے بحران کا مداوا ہاتھ آ گیا جس سے اس کا تعلق تھا۔ حلاج کے تصوف اور المیہ میں اس کو قرون وسطیٰ کے مسیحی یورپ کی روحانیت کا روحانی لطف محسوس ہوا۔

اس جگہ ہمارے پیش نظر ماسینیوں زیادہ اہمیت کا حامل نہیں ہے اگرچہ اس کے استشرافی تجربہ کا تنقیدی مطالعہ اور تجزیہ کرتے ہوئے حقیقت کو طشت از بام کرنے کی ضرورت ہے۔ یہاں ہمارے پیش نظر اس کا شاگرد ہنری کوربن ہے۔ ماسینیوں درحقیقت ان نمایاں ترین اساتذہ میں سے ہے جنہوں نے کوربن جیسے نوجوان مستشرق پر بڑے گہرے اثرات ڈالے اور علمی کارگزاریوں کے لیے راستہ ہموار کیا۔ اس صدی کی دوسری دہائی میں ابن سینا اور فلسفہ استشراف کو موضوع بنانے کے لیے کوربن کو آمادہ کرنے والا شخص ماسینیوں ہی تھا۔ ماسینیوں نے ہی اس صدی کی دوسری دہائی میں کوربن کو ابن سینا اور اشراقی فلسفہ کو مطالعہ اور تحقیق کا موضوع بنانے پر آمادہ کیا۔ اس بات کا قوی امکان ہے کہ ایک استشرافی پروگرام کے

تحت ایرانیات کے موضوع پر اختصاص حاصل کرنے میں بہت سے ایسے عوامل اور پس منظر کار فرما ہوں جن کا تعلق سامراجی توسیع پسندی کے منصوبوں سے ہو۔ مطالعہ و تحقیق کے میدان میں کوربن کا یہ رجحان رہا جو ماسینیوں کے ذہن میں بیٹھ چکا تھا، چنانچہ اس نے شیخ الاشراف شہاب سہروردی حلبی کو خصوصی موضوع بنایا اور زندگی بھر اس سے وابستہ رہا، اسی زمانہ میں اورتیسری دہائی کے دوران کوربن نے مشرق کے اسلامی اشرافی فلسفہ کے اہتمام کے ساتھ مغرب میں اسی نوعیت کے ایک فلسفہ پر توجہ مرکوز کی۔ اس نے مارٹن ہانڈیگر کے وجودی فلسفہ (مارٹن ہانڈیگر اس وقت وجودیت کا سب سے بڑا فلسفی تھا) اور کارل یسپرز کے افکار پر خصوصی توجہ دی جو وجودیت کے چوٹی کے علمبرداروں میں سے تھا۔ کوربن نے ان دونوں کا مطالعہ کیا اور ان دونوں کی بعض کتابوں کو فرانسیسی میں منتقل بھی کیا اس مطالعہ اور ترجمہ میں کوربن کی حیثیت محض ایک قاری اور مترجم کی نہیں تھی، بلکہ اس کی شخصیت اس فکری کشمکش کے طویل سلسلہ کی کڑیوں میں پیوست ہو گئی جو اس وقت فرانس میں جاری تھی۔ چنانچہ کوربن نے ہیگل جیسے چوٹی کے عقلی ظاہریات پسند تاریخت اور فلسفہ حق کے علم بردار فلاسفر کے تئیں مخالفانہ رویہ اپنایا۔ انیسویں صدی میں یورپ کی عقلیت پسندی کی چوٹی پر فائز ہیگل کے مقام سے کون واقف نہیں؟ اس فلسفی کے اثرات بیسویں صدی کی ابتدائی دہائیوں تک عالمی فکری رجحانات پر باقی رہے ہیں۔

ہیگل جیسے طاقتور ہٹ دھرم اور دیوقامت فلسفی کا مقابلہ کم سے کم اپنی ذات کے اندر کرنے کے لیے (بقول اس کے شاگرد کے جس نے کوربن پر کتاب لکھی) کوربن خصوصیت کے ساتھ سہروردی اور عمومی انداز سے تاریخ اسلام کے تمام فلاسفہ اشراق کی طرف متوجہ ہوا اور ان کے افکار و تجربات میں ذاتیت کی شکلیں تلاش کرنے لگا جو ”عام شخص“ کے رجحانات میں نہ بدلتی ہوں۔ (۵۱) مؤخر الذکر نظریہ ہیگل کے فلسفہ میں سنگ زاویہ کی حیثیت رکھتا ہے۔ ۱۹۴۰ء سے ۱۹۴۵ء کے دوران جب کوربن استانبول میں فرینچ آرکیالوجیکل انسٹی ٹیوٹ کے ڈائریکٹر کی حیثیت سے ترکی میں قیام پذیر رہا تو خصوصیت کے ساتھ اسماعیلی فلاسفہ اور اشراقی

صوفیہ کے مخلوطات اس کے زیر مطالعہ رہے۔ تین سال کے لیے جب وہ انسٹی ٹیوٹ آف ایرانی اسٹڈیز کا ڈائریکٹر بن کر آیا جس کی تاسیس خود اسی کے ہاتھوں ایرانی فرانسیسی ادارہ میں عمل میں آئی تھی تو اُسے قدیم و جدید شیعہ فکر و باطنی فلسفہ اور ایرانی فکر کی گہرائیوں میں اترنے کا موقع ملا۔ اس دوران وہ مغربی فکر کے بحران سے آزاد نہ ہو سکا بلکہ اس کے برعکس اپنے قلب و ذہن میں مغربی فکر کے بحران اور تضادات کے لیے حل کی تلاش کو حاوی رکھا جس سے اس کے افکار زندگی کے نشیب و فراز اور جن حقائق پر وہ ایمان رکھتا تھا ان کی ہم آہنگی ایک سطح نظر کے گرد گھومنے لگی یعنی اہل مشرق کے فلسفہ اور فلسفہ نورانیت میں مادہ پرست اور یورپ اور اس کی عقلیت پسندی کے علاج کی تلاش۔ اب اس کے افکار اور نظریہ حیات کا سطح نظر یہ تھا کہ مشرق اور مغرب کے فلاسفہ اشراق میں ہم آہنگی پیدا کی جائے اور اس مستقل اور منفرد طریقہ کو منکشف کیا جائے جو غنوصی اور عرفانی مکاتب فکر کے ساتھ خاص ہے جو آسمانی مذاہب سے مرتبط ہیں اور اس کے ذریعے ایک دوسری تاریخ کی رمزاتی شکلوں کو زمانہ حال میں زندگی بخشنے کی کوشش کی جائے۔ (۵۲) اس سے مراد کوربن کے ذہن میں متصور عالم الوہیت اور عالم ملائکہ کی رمزی شکلیں ہیں۔ اسی سلسلہ میں کوربن نے ایک طرف اسلام میں فلاسفہ اشراق کی تاریخ قلمبند کی ہے اور دوسری طرف فی زمانہ یورپ کی صورت حال پر کتاب تصنیف کی ہے۔

اس کے پس پردہ کوربن کیا کرنا چاہتا ہے؟ موجودہ یورپ ان رمزی اشکال سے کس طرح اور کیا استفادہ کر سکتا ہے جن کا نقشہ اسلام کے فلاسفہ اشراق نے ماوراء الطبیعیات اور ماوراء تاریخ میں کھینچا ہے؟

اس سوال کا جواب ہنری کوربن کے شاگرد کی زبانی سنئے: ”یورپ اسی وقت اپنے خاص فکر کے بقا اور تحفظ کا سامان فراہم کر سکتا ہے جب خارج سے ان لوگوں کو تلاش کرے جو خود یورپ کو یہ بتائیں کہ اس میں موجود کیا ہے۔ روح کی زندگی حقیقت کی لامحدود وحدت میں پوشیدہ ہے۔ ضروری ہوگا کہ وہ عقل کی حدود سے پرے چلا جائے۔ اشراقی مفکرین پر

روشنی ڈالنے کا مقصد یہ نہیں ہے کہ مغرب میں معرفت کے سلسلے میں موجود نظریات میں خیال کے موضوع پر ایک نئے نظریہ کا اضافہ کیا جائے بلکہ دراصل اس کا مقصد مغرب کے تصور عالم کے بارے میں بنیادی سوال اٹھانا اور اس کے مقدمات اور بدیہیات پر بحث کرنا ہے، یعنی ”جو کچھ ہمیں حقیقی نظر آ رہا ہے وہ ہماری نسبت سے کیوں حقیقی ہے؟ ہم کسی ضرورت کو ایسی منطق کے مطابق کیوں سوچتے ہیں جو ہماری اپنی منطق ہے جو کچھ تاریخی ہے اور جو کچھ تاریخی نہیں ہے دونوں ایک ہی وحدت کی تشکیل کیوں نہیں کرتے اور ہمیں ایک دوسرے سے کیوں الگ نظر آتے ہیں؟“ سعادت مند شاگرد جو اپنے استاذ کی زبان سے ہی بولنا پسند کرتا ہے مزید لکھتا ہے: ”اصفہان کے فلاسفہ کے احیا کا مقصد ان مسائل کو جنہیں انہوں نے چھیڑا ایک ایسا انداز دینے کی کوشش ہے جس کے بعد مغربی عقل کے قلب میں وہ اپنا خصوصی کردار ادا کرنا شروع کریں۔ کوربن کے خیال میں مشرق کا دورہ کرنے سے مغرب میں تبدیلی و تغیر لانے کا کام انجام دیا جاسکتا ہے۔ اس تاریخی تبدیلی بلکہ تخلیق نو میں جس کا یورپ منتظر ہے فلسفہ کو اپنا کردار ادا کرنا چاہیے کیونکہ اگر یہ درست ہے کہ مختلف ملکوں کی تاریخ میں فلسفہ کا کردار ہمیشہ ریب کوریت سے رنگنے کا کردار ہوتا ہے اور یہ کردار دیگر کرداروں سے متاخر بھی ہوتا ہے (۵۳) تو یہ بھی صحیح ہوگا کہ وہ اپنے اندرون سے ایک ایسی ایج پیدا کرے جس میں یورپ کے زمانہ حال کو عالم مافوق تاریخ کا جلوہ نظر آئے اور اس میں موجود تاریخی زمانہ حاضر کو بنیاد اور سرچشمہ فراہم ہو جائے۔ ہنری کوربن کے سامنے دراصل ایک ایسا مسئلہ ہے جو ایک عمومی مظہریت کا حجم اختیار کرنے کے لیے وسیع سے وسیع تر ہوتا جا رہا ہے۔ لہذا مشرقی فکر کے انعکاسات (۵۴) (Les Moemes dei ; Orient) سے متعلق ہے کیونکہ اس عقل کی تعمیر کی کوشش کی جا رہی جس میں اڈمنڈ ہسرل اور اس سے پہلے کانٹ اور نیٹشے نے ”مغربی براعظم“ اور ”یورپی عقل“ کا انکشاف کیا تھا اس جگہ بھی کوربن کا ^{منظوم} نظر ہیگل کو پابہ جولاں کرنا تھا، صرف فلسفہ حق کے پیمانے پر نہیں بلکہ اس سے آگے بڑھ کر فلسفہ روح کی سطح پر بھی زیر کرنا مقصود تھا۔ (۵۵)

اس طرح یہ واضح ہو جاتا ہے کہ مغرب کے لیے اور دو جنگ ہائے عظیم کے دوران اپنے فکری بحران کے دباؤ سے کوربن اسلامی فلسفہ میں اپنے نفسیاتی بحران کے لیے حل تلاش کر رہا تھا۔ اس نے مشرق کا دورہ کیا تو مغرب کا روحانی بحران اور فکری کشمکش بھی اپنے ساتھ لایا، چنانچہ اسلام کے اشراقی فکر میں ایسے امور کو تلاش کرنا شروع کیا جن کے ذریعے وہ مغرب میں اپنے حریفوں اور ہیگل کی عقلیت پرستی کا مقابلہ کر سکتا تھا جس نے فکر اور تاریخ کو ایک وحدت کی شکل عطا کر دی تھی اور یہ خیال ظاہر کیا تھا کہ وہ دونوں اپنی آخری شکل میں مطلق ہی کی تجسیم ہیں۔ کوربن کو سہروردی اور اس کے تلامذہ کے اشراقی فلسفہ میں ہیگل کے فلسفہ سے لڑنے کا ہتھیار ملا جس سے وہ لیس ہو گیا اور اسی فلسفہ کے خیالات اور تصور میں کھو کر رہ گیا۔ کوربن اگر اس نقطہ پر بھی رک جاتا تو معاملہ اس کی ذات ہی تک محدود رہ جاتا اور ہمارے لیے کسی چیز پر گرفت کرنے کا کوئی جواز نہ ہوتا لیکن معاملہ تو یہ ہے کہ کوربن اس مرحلہ سے آگے بڑھ گیا اور اشراقی غنوصی تناظر میں فکر اسلامی کی تاریخ لکھنے کے درپے ہو گیا۔ اور اپنی تحریروں میں یہ بتانے لگا کہ سہروردی کا ہر مسی فلسفہ اشراق اسلام کے حقائق نبوت کے بلند ترین جلوے پیش کرتا ہے، اس میں کوربن نے ہیگل کے انداز کو اپنایا جس نے اپنے افکار کو مغرب میں مذہب اور فلسفہ کے حقائق کا بلند ترین جلوہ قرار دیا تھا۔ ہیگل نے اگر مغربی فکر کی تاریخ پر سامراجیت کی مشق کی تھی جس کے بارے میں اس کا خیال تھا کہ اسے پوری دنیا کے لیے فکر کی حیثیت حاصل ہے تو کوربن نے ہیگل ہی کے طرز پر مغربی فکر کے بجائے اسلامی فکر پر سامراجیت اور مظالم کی مشق کی ہے۔ اسلام کی روحانی اشراقیت کے ساتھ استشراق کے ہمدردانہ سلوک کی یہی اصلیت ہے۔

اس مختصر جائزہ کے بعد جس میں ہم نے استشراقی تناظر کے مزاج اور ترکیبی عناصر کا تجزیہ کیا ہے جو ایک ایسے میدان سے تعلق رکھتا ہے جس کے بارے میں اب تک یہ تصور کیا جا رہا ہے کہ استشراقی زیادتی کے عناصر سب سے کم اسی میں سے ہوتے ہیں یعنی فلسفہ کا میدان، ہمیں خلاصہ کے طور پر کون سے نتائج اخذ کرنے چاہئیں؟ مستشرقین کی ان کوششوں

کی قدر و اہمیت کا اعتراف نہ کرنا غلط ہوگا جو انہوں نے عربی اسلامی فکر اور تہذیبی وراثت کی بہت سی کتابوں اور مخطوطات کو تحقیق و تنقید کے بعد شائع کرنے کے سلسلے میں انجام دی ہیں لیکن ہمارے ذہنوں میں یہ بات متحضر رہنی چاہیے کہ تحقیق و اشاعت یا بحث و نظر کے میدان میں کسی بھی حال میں اور کسی بھی وقت ہماری اس میراث سے ان کی دلچسپی اور جدوجہد ہم عربوں اور مسلمانوں کے لیے نہیں بلکہ ہمیشہ خود ان کے اپنے مقاصد کے لیے وقف رہی ہے لہذا اسی بنیاد پر ہمارے ان کے ساتھ معاملات ہونے چاہئیں۔ اگر بعض اوقات ہمیں ان کی تردید میں قلم اٹھانے کی ضرورت محسوس ہو تو جذباتی انداز میں لعن و طعن کی بارش کرنے سے نہیں بلکہ اندرون میں گھس کر ان کے افکار کا تجزیہ کرنے اور ان کے پیچھے کارفرما عوامل اور مقاصد کا پردہ فاش کرنے سے ہی علمی مقاصد کی تکمیل ہو سکتی ہے۔ یہ بھی پیش نظر رہے کہ عربی ثقافت کی تاریخ جس میں اسلامی فلسفہ کی تاریخ بھی شامل ہے اب تک صحیح معنوں میں لکھنا باقی ہے۔ جو کچھ اس سلسلہ میں لکھا گیا ہے وہ یا تو ہمارے قدیم مفکرین کے منہج کی تکرار ہے یا خود مستشرقین کے انداز کی نقل ہے۔ یہی وجہ ہے کہ ان حضرات نے اپنی تحریروں میں غیر شعوری طور پر مستشرقین کے نصب العین اور فکری پیچ و خم ہی کی نمائندگی کی ہے۔

www.KitaboSunnat.com



حوالہ جات و حواشی

۱۔ فلسفہ اسلام پر اہم مستشرقین کی تحریروں کو ڈاکٹر عبدالرحمن بدای نے عربی میں منتقل کیا ہے جو "التراث اليونانی فی الحضارة الاسلامیة" کے زیر عنوان ۱۹۳۰ء میں شائع ہوئی۔

۲۔ مصطفیٰ عبدالرزاق: تمہید لتاریخ الفلسفة الاسلامیة، مطبوعہ لجنۃ التالیف والترجمہ والنشر، القاہرہ ۱۹۵۹ء، ص ۲۶، مصنف نے بنیادی طور پر مندرجہ ذیل کتابوں کو سامنے رکھا ہے اور بار بار ان کا حوالہ دیا ہے:

Traduit G.T.Tenneman, Manuel de l'histoire de la philosophie de l'allemand par v. cousin 2eme ed. Tome I.pp 356-357

(paris, 1839)

E, Renan, Averroes et l'Averroisme.pp . 7-8 .

(2eme ed,1925)

E. Renan Histoire generale et systeme compares des langues semitiques (Paris . 6 eme ed .) p. 10

۳۔ ایضاً، ص ۹۸

۴۔ ماجد فخری کا مقالہ بعنوان "الدراسات الفلسفية العربية" مشمولہ کتاب "الفکر الفلسفی فی مائة

سنة"، مطبوعہ الجمعية الامریکیة بیروت ۱۹۶۲ء، ص ۱۰۵

۵۔ مصطفیٰ عبدالرزاق: تمہید، ص: ۲۷

۶۔ ایضاً، ص ۳

۷۔ ایضاً، ص ۲۷

۸۔ ایضاً، مقدمہ، ص ۷

۹۔ ایضاً، ص ۹۸

۱۰۔ ایضاً، ص ۳

۱۱۔ ایضاً، ص ۱۰۱

۱۲۔ پہلا ایڈیشن ۱۹۴۷ء دارالعارف قاہرہ سے شائع ہوا۔ دوسرا ایڈیشن ۱۹۶۸ء کا ہے۔ ہمارے سارے حوالے اسی ایڈیشن سے لیے گئے ہیں۔

۱۳۔ ایضاً، ص ۹

۱۴۔ ایضاً، ص ۱۵ بحوالہ:

V.cousin, cours de l.histoire de la philosophie (Paris, 1914)pp.48-49

۱۵۔ ایضاً، ص ۱۶ بحوالہ:

E.Renan . Histoire generale et systeme compares des langes
semitiques (Paris, 6 eme ed.)pp. 16 -18

۱۶۔ ایضاً، ص ۱۶ بحوالہ:

P,Gauthier L.esprit et l'esprit aryen (Paris, 1923) pp, 66-67

۱۷۔ ایضاً، ص ۱۶ بحوالہ:

E,Renan L,Islamisme et la science . in cours et conference
377. Paris . 1887

۱۸۔ ایضاً، ص ۱۹

۱۹۔ ایضاً، ص ۱۵

۲۰۔ ایضاً، ص ۱۵

۲۱۔ ایضاً، ص ۲۵

۲۲۔ ایضاً، ص ۲۷

۲۳۔ ایضاً، ص ۲۸

۲۴۔ ایضاً، ص ۲۸

۲۵۔ ایضاً، ص ۲۸

۲۶۔ ایضاً، ص ۲۹

۲۷۔ ایضاً، ص ۱۰-۱۱

۲۸۔ ایضاً، ص ۲۲

۲۹۔ تمہید کے تنقیدی تجزیہ کے لیے ملاحظہ ہو راقم کی کتاب: الخطاب العربی المعاصر، مطبوعہ دارالطلیعہ، بیروت ۱۹۸۳ء، ص ۳۵ اور بعد کے صفحات۔

۳۰۔ دیکھئے:

E.Brehier L, histoire de la philosophie Tome I, fasc.I.(paris 1960) p,2

۳۱۔ ایضاً، ص ۴۲

۳۲۔ تمہید، ص ۳

۳۳۔ ملاحظہ ہو:

Paul Masson-Oursel La philosophie en orient, P,U,F,

اس کتاب کو عربی میں محمد یوسف موسیٰ نے منتقل کیا ہے جو دارالمعارف قاہرہ سے سنہ ۱۹۳۵ء میں شائع ہوئی۔

۳۴۔ ملاحظہ ہو:

Bacile Tatakis La philosophie byzantine .P.U.F.

۳۵۔ بحوالہ ایماگل بریسیہ، ص ۲۵

۳۶۔ ایضاً، ص ۳۰

۳۷۔ عربی ترجمہ از محمد عبدالہادی البوریدہ، مطبوعہ ۱۹۳۸ء

۳۸۔ کتاب کا نام ہے:

S,Munk, Melanges de philosophie juive et Arabe

۳۹۔ کسی عرب اہل قلم سے اس موضوع پر پہلی کتاب محمد لطفی جمعہ کی کتاب، ”تاریخ فلاسفۃ الاسلام فی

المشرق والمغرب“ ہے۔ مطبوعہ قاہرہ ۱۹۳۷ء

۴۰۔ مترجم نے بعض مقامات پر ضروری تیلیق اور تشریح کا کام بڑی محنت سے انجام دیا ہے جس کو سراہا جانا چاہیے۔

۴۱۔ مترجم نے ہر فقرہ کے لیے ”فصل“ کی تعبیر استعمال کی ہے۔

۴۲۔ عربی ترجمہ از عبدالہادی البوریدہ، ۱۹۳۷ء، مکتبۃ المہضۃ العصریۃ۔

۴۳۔ کتاب میں ایک ضمیمہ بعنوان ”جمہ اور معتزلہ“ شامل ہے۔ کتاب کے عربی ترجمہ میں بریتزل کا ایک مقالہ شامل کر دیا گیا ہے۔

۴۴۔ بریتزل اپنے مقالہ کو اس خیال پر ختم کرتا ہے کہ مسلمانوں کا ”نظریہ جوہر فرد“ یونان سے ماخوذ ہے۔ دیکھئے

کتاب کا ص ۱۴۷

Henri corbin, Histoire de la Philosophie islamique

(Paris, Gallimard, coll Idee 1964)

عربی ترجمہ از سید نصیر مروۃ و سید حسن فیسی مطبوعہ مراجه و تعلق امام موسی الصدر و زکریا تامرت مطبوعہ ۱۹۶۶ء منشورات عمیديات بیروت۔

۳۶۔ ہنری کوربن کی کتاب دو جلدوں میں ہے۔ پہلی جلد کا عنوان ہے: ”تاریخ الفلسفة الاسلامیة منذ الاصول الی وفاة ابن رشد“ جس کا عربی میں ترجمہ موجود ہے۔ کتاب کا دوسرا حصہ ”تاریخ الفلسفہ الاسلامیة منذ ابن رشد الی ایامنا“ کے نام سے ہے۔ ہمیں اس کے کسی عربی ترجمہ کا علم نہیں ہے۔ البتہ فرانسیسی نسخہ کو ایلیاد کے فرانسیسی موسومہ جزء فلسفہ مطبوعہ ۱۹۷۴ء میں دیکھا جاسکتا ہے۔

۳۷۔ ایضاً ص ۳۴

۳۸۔ تفصیل کے لیے ملاحظہ ہو راقم کی کتاب: ”تکوین العقل العربی“ مطبوعہ دارالطلیحہ بیروت ۱۹۸۴ء

۳۹۔ ہنری کوربن حوالہ سابق ص: ۳۶۲-۳۶۳

۵۰۔ کرسٹیاں جامیٹ نے یہ کتاب لکھی:

Christian Jambet la logique des orientaux Henri corbin

et la science des formes (ed. du suil. paris 1983)

۵۱۔ ایضاً ص: ۱۹

۵۲۔ ایضاً ص: ۲۰

۵۳۔ پیگل کے معروف نظریہ کی طرف اشارہ ہے ریٹیلے رنگ سے مراد فلسفہ ہے جس کو دماغ کے مادہ رمادیہ کی مماثلت سے یہ نام دیا گیا ہے۔

۵۴۔ مظہریت کا فلسفہ یا فینومینولوجیکل فلاسفی فکری عمل اور اس سے پیدا ہونے والے انعکاسات میں فرق کرتا ہے۔

۵۵۔ راقم سطور نے اسلامی فلسفہ کی تاریخ پر نظر ثانی کے سلسلہ میں جو کوششیں کی ہیں ان کو: ”نحن و التراث“ اور ”تکوین العقل العربی“ مطبوعہ دارالطلیحہ بیروت میں دیکھا جاسکتا ہے۔



تاریخ:

اسلامی تاریخ کے مطالعہ میں استشرافی طریقہ کار^۱

مستشرقین کا مطالعہ تاریخ:

انیسویں صدی کے نصف آخر سے مستشرقین نے اسلامی تاریخ کے مطالعہ میں جس طریقہ کار کو اپنانے کی کوشش کی ہے وہ متعدد اسباب کی بنا پر خصوصی اہمیت کا حامل ہے۔ وہ متعدد اسباب کچھ اس طرح کے ہیں:

۱۔ مشرق کا ایک محقق یہ دیکھنے کی کوشش کرتا ہے کہ مغرب نے اپنی خاص فکر کے دائرہ میں مشرق کے معاملات اور مشرقی موضوعات پر کس انداز سے غور کیا۔ ایک مشرقی یا مسلمان محقق کے لیے یہ بات اہم ہے کہ مغرب نے آخر مشرق کو اس نقطہ نظر سے کیوں دیکھا جس میں حقائق کو مخ کرنے اور صریح طور پر زیادتی کرنے کے خاصے عناصر پائے جاتے ہیں۔ (۱) علم و تحقیق کے میدان میں بعض ممتاز مستشرقین کی چند کتابوں میں بلاشبہ مثبت پیش رفت نظر آتی ہے مگر استشرق کے پس منظر اور منظر نامہ کے منفی پہلو زمانہ حال میں کی گئی تحقیقات سے واضح ہوتے جا رہے ہیں۔ (۲)

۲۔ اسلامی تاریخ کے مطالعہ میں مغربی طریقہ کار کا مسئلہ اس وقت زیادہ شوق آگیاں بن گیا جب سماجی علوم میں بالعموم اور تاریخ میں بالخصوص منہجیت (Methodology) داخل ہو گئی۔ اس قسم کے فلسفیانہ سوالات کہ تاریخ کسے کہتے ہیں اور اس قسم کے تاریخی سوالات کہ تاریخ نویسی کس انداز پر ہونی چاہیے اور ہم تاریخ نویسی کا کام کن مقاصد کے پیش نظر

۱۔ بقلم: ڈاکٹر محمد بن عبود، معہد الابحاث العلمیۃ الجامعی الراباط المرکش

انجام دیں یہ اور اس قسم کے دوسرے سوالات اسلامی تاریخ کے مطالعہ میں اسی اہمیت کے حامل ہو گئے ہیں جو اہمیت دوسرے تاریخی مطالعات میں ہو سکتی ہے۔

۳۔ اسلامی تاریخ کی نسبت سے مستشرقین کی منہجیت کا مسئلہ اس لیے بھی اہم ہے کہ اس کا تعلق اسلامی تاریخ کی روح اور اس کے جوہر جیسے نازک اور ذکی الحس موضوع سے ہے۔ اسی لیے اس کا نازک ترین اور حساس سوال یہ ہے کہ مستشرقین نے اسلامی تاریخ سے متعلق چند مفروضوں اور نظریوں کو وسعت دیتے ہوئے عالم اسلام کے مکاتب فکر اور ان کے افکار کے ارتقا پر اثر انداز ہونے کے لیے کس نوع کی کوشش کیں جو اگرچہ بظاہر علمی و تحقیقی رنگ کے حامل نظر آتے ہیں مگر اکثر و بیشتر ان میں سے ایسے عوامل اور جذبات کار فرما ہوتے ہیں جن کا مقصد سامراجیت، شہنشاہیت اور مشنری سرگرمیوں کے ذریعے عالم اسلام اور عمومی انداز سے پورے مشرق پر مغرب کی بالادستی کو فروغ دینا ہے۔

اسلامیات کے موضوع میں مغربی منہجیت (Methodolgy) کے مسائل

۱۔ موضوع کی نوعیت

اسلامی تاریخ اور منہجیت کے موضوع پر جدید تحقیقات میں مستشرقین کے سامنے بعض نئے مسائل پیدا ہوئے۔ مثال کے طور پر ایک مسئلہ اصطلاحات کا ہے، انیسویں صدی کے نصف آخر سے اسلامی تاریخ کے موضوع پر استثنائی مطالعات میں جو اصطلاحات استعمال کی جاتی رہی ہیں مختلف پیچیدہ اسباب کی بنا پر اب ان کا انداز ہی بدل گیا ہے۔

اس بنیادی تبدیلی کے ساتھ دوسری تبدیلیاں بھی سامنے آئیں جن کا تعلق اسلامی تاریخ کی نوعیت سے ہے اور جن پر مستشرقین نے بحث و مطالعہ کے مختلف طریقوں کو عملی شکل دینے کی کوشش کی ہے، ہم یہ بھی دیکھتے ہیں کہ مستشرقین یا بسا اوقات انقلاب نے اسلامی تاریخ نویسی کے میدان میں جو تبدیلیاں اپنے طریقہ کار میں پیدا کی ہیں ان سے خود ان کے ارتقا کے فکری اور ماحولیاتی پس منظر میں زبردست تغیرات پیدا ہوئے ہیں خصوصاً جنگ عظیم کے بعد اس سے مستشرقین کے منہج میں نئے رجحانات نمودار ہوئے جو سب سے پہلے سماجی

علوم کے میدان میں نظر آئے۔ اس طرح مستشرقین کی تاریخ نویسی پر اس کا اثر پڑنا ضروری تھا (۳) بہر صورت ہمارا خیال ہے کہ مستقبل میں مستشرقین کے طریقہ کار میں وضاحت کی کمی نمایاں طور پر محسوس کی جائے گی کیونکہ اس میں پیدا ہونے والی تبدیلیوں کا ایک سلسلہ بندھا ہوا ہے۔ (۴) اس کے برعکس حال اور ماضی قریب میں استشرق کو خاص رخ دینے کے سلسلے میں بعض رجحانات اس رنگ کے حامل نظر آتے ہیں جسے مستشرقین نے اختیار کیا تھا۔ اس سلسلہ میں کیے جانے والے بعض مطالعات میں انھیں خصوصی اہمیت دی گئی ہے خصوصاً ایڈورڈ سعید کی کتاب استشرق (Orientalism) ماضی میں اس تحریک کے بعض نقوش اور خط و خال کا تجزیہ کیا گیا ہے اور اس کے ذریعے مستقبل میں نمودار ہونے والے رجحانات کے بارے میں پیش بینی کا موقع فراہم ہوا۔ (۵)

اسلامی تاریخ کے میدان میں استشراتی منہجیت کا موضوع انتہائی پیچیدہ ہے کیونکہ جن اصطلاحات پر ہم یہاں بحث کرنا چاہتے ہیں چونکہ ان کے مفہوم کے تعین میں اختلاف رائے کی گنجائش موجود ہے۔ اسی لیے مختلف پہلوؤں سے ان میں ضرورت سے زیادہ چمک محسوس ہوتی ہے۔ اس پیچیدگی کا سبب ملکی روایات اور ان کی گونا گونی کو بھی قرار دیا جاسکتا ہے جنہوں نے استشرق کو تشکیل دینے میں خصوصی کردار ادا کیا ہے (جیسے برطانوی، فرانسیسی، جرمنی اور اطالوی رسوم و روایات) جن کے تانے بانے میں ایسے مختلف علوم سیاسی اور سماجی طاقتوں اور متعدد فکری رجحانات کا بھی کردار شامل ہے جن کے اثرات سے نمایاں ترین مستشرقین بھی آزاد نہیں رہ سکے۔ (۶)

اسی طرح زمان و مکان کے لحاظ سے مستشرقین نے اسلامیات کے میدان میں بحث و نظر کے گونا گوں طریقے اپنائے اس لیے ہم مغربی منہجیت کے بعض خصوصی پہلوؤں اور اسلامی تاریخ پر ان کی تطبیقات پر اپنی توجہ کو مرکوز کریں گے خود اسلامی تاریخ کی اصطلاح میں کافی ابہام پایا جاتا ہے اگر ہم ان تاریخی کتابوں میں اس اصطلاح کے کسی متعین مفہوم کو تلاش کریں جو اسلام اور اسلامی تاریخ کے موضوع پر مستشرقین کے قلم سے ہیں تو ہمیں اس کے

مفہوم میں خاصا توسع نظر آئے گا اس لیے اسلامی تاریخ کے میدان میں جس منہجیت کو انھوں نے تطبیق دی ہے اس میں خاصا توسع اور شدید تنوع موجود ہے۔ فنی لحاظ سے اس توسع کا جلوہ اس وقت زیادہ واضح انداز سے نظر آتا ہے جب ہم استشراتی نتائج نگارشات کی بہ نسبت مغرب میں بحث و تحقیق کے مختلف اسالیب کے درمیان باہمی مشابہت پر غور کرتے ہیں۔ موضوعاتی سطح پر اس کا اندازہ اس وقت ہوتا ہے جب ہم یہ معلوم کرنے کی کوشش کرتے ہیں کہ قومیت اور وطنیت کے اختلاف کے باوجود اصل میدان عمل میں مختلف مستشرقین کے باہم تعاون اور اشتراکِ عمل کی بنا پر اسلامی تاریخی کے مطالعات کن خصوصیات کے حامل ہوتے ہیں۔

دوسری طرف ہم دیکھتے ہیں کہ یہ اختلاف ان زمانی فاصلوں اور تاریخی پہلوؤں کے باہم مختلف ہونے کی بنا پر پیدا ہوتے ہیں جن کو مستشرقین نے خصوصی اہمیت دی ہے کیونکہ عالم اسلام مختلف جغرافیائی منطقوں پر مشتمل ہے یا مختلف زمانی فاصلوں میں اس کی تاریخی تشکیل ہوئی ہے ان سبھوں کو موضوع بحث بنایا گیا ہے ان اختلافات کی ایک دوسری وجہ بحث و نظر کے اسالیب اور فلسفیانہ پس منظر کا اختلاف ہے جس سے مستشرقین کا کوئی بھی طبقہ عاری نہیں ہے ہمارے سامنے جب یہ مشکلیں اور رکاوٹیں ہوں تو کیا اسلامی تاریخی کے میدان میں کسی خاص معنی میں منہجیت کو موضوع گفتگو بنایا جاسکتا ہے؟

مستشرقین کی زبانوں کا مسئلہ بھی خاصا پیچیدہ ہے۔ اگر کسی کو عربی، انگریزی، فرانسیسی، ہسپانوی زبانوں پر عبور حاصل ہو تو یقیناً اس کو اہمیت دی جائے گی۔ لیکن یہ خصوصیت اس وقت اضافی ثابت ہو جاتی ہے جب ان زبانوں کے علاوہ دوسری زبانوں میں مستشرقین کی تحقیقات ملتی ہیں۔ مغرب میں اسلامیات کے میدان میں بحث و تحقیق کو فروغ دینے میں جرمن مستشرقین نے جو قائدانہ کردار ادا کیا ہے ان کو کسی بھی صورت میں نظر انداز نہیں کیا جاسکتا دوسری رکاوٹ یہ ہے کہ روسی کتابوں کا مطالعہ اور تنقید اس وقت ممکن ہے جب ان کا ترجمہ کر دیا جائے گا۔ عثمانی شہنشاہیت اور ترکی وغیرہ سے قریب ہونے کی بنا پر روسی

مستشرقین نے بالخصوص اسلامی تاریخ کے میدان میں بحث و تحقیق میں فعال کردار ادا کیا ہے اس کے علاوہ اطالیہ ہنگری ہالینڈ اور دیگر ملکوں کے مستشرقین نے بھی تاریخ اسلام پر کتابیں تصنیف کی ہیں۔

ہم ان مختلف اسالیب اور اصولوں پر روشنی ڈال سکتے ہیں جو تاریخ اسلام کے موضوع پر اختیار کیے گئے ہیں۔ مستشرقین کی کوششوں کے پیچھے جو عوامل کارفرما تھے ان پر بھی توجہ دینے کی ضرورت ہے ایک مستشرق یا مستشرقین کے ہر ایک گروہ نے جو سوالات اٹھائے ہیں وہ ان مناہج کے آئینہ دار ہوتے ہیں جو اس کتب فکر کے ساتھ خاص ہے۔

یہاں ہم بعض ان مسائل کی طرف اشارہ کر دینا مناسب سمجھتے ہیں جو براہ راست نہیں بلکہ بالواسطہ اسلامیات کے میدان میں مغربی منہجیت سے تعلق رکھتے ہیں لیکن اس مختصر سے مقالہ میں ان پر تفصیل سے بحث کرنا ممکن نہ ہوگا۔ مثال کے طور پر تاریخ اسلام کے موضوع پر مغرب میں کون سا طریقہ کار نسبتاً زیادہ عمدہ اور مناسب ہے اس پر بحث کرنے کے مقابلہ میں زیادہ افادیت کا حامل یہ ہوگا کہ بحث و تحقیق کے مختلف اسالیب اور عمومی احوال کا خلاصہ پیش کیا جائے۔ اس جگہ اس قسم کے سوالات اٹھائے جاسکتے ہیں:

- ۱۔ جس متعین شکل میں مغرب میں اسلامی تاریخ نے ارتقا کے مراحل طے کرنا شروع کیے اس کا تاریخی پس منظر کس نوعیت کا حامل تھا؟
- ۲۔ وہ کون سے عمومی انداز کے عوامل تھے براہ راست جن کا اثر سب سے زیادہ ارتقا پر پڑا؟
- ۳۔ اسلامی تاریخ کے میدان میں مغربی طریقہ کار اور اس کے تاریخی پس منظر کے درمیان کس نوعیت کا علاقہ ہے جس کے دائرے میں یہ ارتقا ہوا؟
- ۴۔ اس پس منظر نے کس حد تک ان عمومی رجحانات، اسالیب اور طریقوں کی تشکیل کی جو اسلامی تاریخ کے موضوع پر مطالعہ و تحقیق میں کارفرما رہے؟
- ۵۔ کیا اس بات کا امکان تھا کہ بالفرض حالات دوسرے ہوتے تو اسالیب و طریقے بھی موجودہ اسالیب اور طریقوں سے مختلف ہوتے؟

بہر صورت استشراق کی تحریک اور اس کے طریقہ کار کو جنم دینے والے عوامل پر بحث کرنے کے بجائے اس مقالہ میں بنیادی طور پر اسلامی تاریخ کے ارتقا کو موضوع بنایا گیا ہے اور ان اسالیب اور موجودہ زمانہ میں ان کے نمایاں خط وخال پر گفتگو کی گئی ہے جو اس کے دائرہ میں کار فرما رہے، اس سلسلہ میں اس کے پس منظر اور اس کے جنم دینے والے عوامل کی طرف تفصیلات سے گریز کرتے ہوئے اشارے کر دیے جائیں گے اگرچہ اس مقالہ میں خصوصیت کے ساتھ ہمارے پیش نظر دو اہم مستشرقین: لوئی ماسینیوں اور میگیویل آسن پلاسیوس ہیں۔

۲۔ اسلامی تاریخ کے میدان میں مغربی مہجیت کا تعین

انیسویں اور بیسویں صدی میں اسلامی تاریخ کے میدان میں کار فرما کسی مغربی مہجیت کی متعین شکل کو تلاش کرنا دشوار کام ہے اور اس انداز میں اس کو پیش کرنا بھی ممکن نہ ہوگا جسے عالمی پیمانہ پر صحیح تسلیم کیا جائے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ ہر مستشرق الگ رجحانات اور خصوصیتوں کا مالک ہوتا ہے، مثال کے طور پر اگر چند خاص سیاسی نظریات دو مستشرقوں کے درمیان مشترک ہوں تو ان میں سے ایک اس بات کو ترجیح دے گا کہ اسلام اور تاریخ اسلام کا مطالعہ مختلف پہلوؤں کو ملا کر عمومی انداز سے کیا جانا چاہیے جبکہ دوسرا مستشرق اسلام کے فردی مسائل ہی پر توجہ دے کر جزئیات کی تحقیق کرے گا مثال کے طور پر تین مستشرقین اگر عربوں کی تاریخ کا مطالعہ کریں تو اموی دور کے بارے میں دو مستشرقین کا اس طرح اتفاق رائے ہوگا جسے تیسرا مستشرق کبھی قبول نہیں کر سکتا پھر پہلے اور تیسرے مستشرق کے درمیان عہد عباسی کی اس انداز سے تشریح پر اتفاق ہوگا جسے دوسرا مستشرق کبھی قبول نہیں کر سکتا، اس طرح پہلے مستشرق نے عہد اموی کی جو تشریح کی تھی اس سے دوسرا مستشرق متفق ہو سکتا ہے جبکہ دوسرے اور تیسرے مستشرق کو عہد عباسی اور عہد اموی دونوں معاملوں میں باہم مختلف رائے دیکھا جاسکتا ہے۔

جن مستشرقین کو ہم مذہبی عقیدہ کے پہلو سے ایک صف میں کھڑا کر سکتے ہیں ان کی

تحقیقات ایسے دوسرے مستشرقین کی تحقیقات سے مختلف ہوتی ہیں جن کا تعلق برعکس نظریاتی رجحانات سے ہوتا ہے مثال کے طور پر منگمری واٹ کی کتاب ”محمد ایٹ مکہ“ اور محمد ایٹ مدینہ“ (۷) میں پیغمبر اسلام کی سیرت کی سو شیولوجیکل (سماجی) تشریح کی گئی ہے۔ واٹ کا یہ طریقہ کار اس پہلو سے اس مادہ پرستانہ تشریحی طریقہ کار سے متفق ہے جسے مارکسیت پسند میکسم روڈنسن اپنی کتاب ”محمد“ میں اپناتا ہے۔ یہ اتفاق رائے اس اتفاق رائے کے مقابلہ میں کہیں زیادہ ہمیں منگمری واٹ اور دوسرے مسیحی مستشرقین کے درمیان نظر آتا ہے جنہوں نے دوسرے عوامل کی نشاندہی کرنے کی کوشش کی مثلاً نبی کے ذہن میں روز قیامت کے تصور کا غالبہ (خصوصاً مستشرق کا زانو ا کے نزدیک) (۸) اور الہ واحد کا تصور یا نبی کے خاص مرض کا مسئلہ جس پر ڈائلن بلیک میکڈونالڈ (۱۰۹) نے خصوصی توجہ دی ہے دوسری طرف ہم یہ دیکھتے ہیں کہ میکڈونالڈ نے جس انداز سے مرض کے مسئلہ کو اٹھا کر اس پر بحث کی ہے وہ روڈنسن کے نزدیک قابل قبول ہے جبکہ اسی کا ہم مشرب منگمری واٹ اسے تسلیم نہیں کرتا۔ علاوہ ازیں سیاسی ناحیہ سے منگمری واٹ کا تعلق بائیں بازو سے ہے جب کہ روڈنسن اور میکڈونالڈ دائیں بازو سے تعلق رکھتے ہیں۔

اسلامیات کا میدان دراصل ہمہ گیر اور وسیع میدان ہے اس میدان کی اس خصوصیت کا ہی نتیجہ ہے کہ الگ الگ مستشرقین کے یہاں اختصاص کے شعبے الگ الگ ہیں۔ مثال کے طور پر اگر ہم تین مستشرقین کو فرض کریں تو نہیں نظر آئے گا کہ پہلا اور دوسرا مستشرق علم اللغۃ (Philology) اور فلسفہ کے مضامین کے ماہر ہونے میں یکساں ہوں گے۔ پہلا مستشرق دوسرے مستشرق کے ساتھ آئیڈیالوجیسٹ (نظریت پسندی) اور مورخ ہونے کے سلسلہ میں متفق ہو سکتا ہے لیکن شاید دوسرے مستشرق کو علم الاجتماع (سماجیات) اور ادبیات کے موضوع پر جو علم اور تجربہ ہو یا تیسرے مستشرق کو قانون کے موضوع پر جو واقفیت ہو پہلا مستشرق اس سے بالکل عاری ہو سکتا ہے۔ اس طرح اسلامی تاریخ کے میدان میں مغربی طریقہ کار کے تعین کا مسئلہ کافی پیچیدہ ہو جاتا ہے۔

مغربی طریقہ کار کی عمومی خصوصیات کا مطالعہ بعض اعتبارات سے حوصلہ افزا بھی ہو سکتا ہے تمام مستشرقین بحث و تحقیق اور تاریخی تجزیہ میں جو اسالیب اپناتے ہیں وہ ایک حد تک علمی اسالیب ہوتے ہیں بہر صورت علمی اسالیب کی غیر جانبداری کو مستشرقین بسا اوقات اس طور پر غلط مقصد کے لیے استعمال کرتے ہیں کہ وہ باہم مختلف ہی نہیں بلکہ متضاد بھی نظر آنے لگتے ہیں اسی لیے ہم دیکھتے ہیں کہ ان ہی اسالیب کو مختلف مقاصد اور الگ الگ اغراض کے لیے استعمال کیا جاتا ہے۔ خصوصی رجحانات اور نظریات کے اختلاف سے قطع نظر مستشرقین جس حد تک ایک دوسرے سے متاثر ہوتے ہیں اس کا اظہار واضح طور پر ان کے اصول تحقیق سے ہوتا ہے اور بالآخر ہم دیکھتے ہیں کہ انفرادی یا اجتماعی مفادات تمام مستشرقین کو ایک ہی پلیٹ فارم پر جمع کر دیتے ہیں۔

۳۔ اسلامیات کے سیاق میں اسلامی تاریخ کا موضوع

اسلامیات کے میدان میں مختلف علوم کے درمیان باہم دیگر پیوستگی کی نوعیت مستشرقین کے یہاں پائے جانے والے ثقافتی پس منظر کی گونا گونی کا نتیجہ ہے۔ آج کل اسلامیات کا میدان ایک خصوصی نوعیت کا حامل ہے اور وہ ہے مختلف علوم کے درمیان پائی جانے والی باہم دیگر پیوستگی کی خصوصیت جو ان علوم کے مختلف فروع میں نظر آتی ہے چونکہ مستشرقین کے اکثر مطالعات میں بہت سے پہلوؤں کو ایک ساتھ لے کر چلنے کا رجحان پایا جاتا ہے اور اگر ہر پہلو کو انفرادی سطح پر دیکھا جائے تو ان کے مطالعات سطحیت سے خالی نہیں ہوتے اسی وجہ سے مختلف علوم کے درمیان باہم پیوستگی کی خصوصیت نے موضوع کو کلیت عطا کر دی ہے۔ بحث و تحقیق میں عمومیت پیدا کرنے کا یہ انداز دراصل جس امر کا نتیجہ ہے وہ یہ ہے کہ اسلام کے موضوع پر ہمہ گیر مطالعات کے دائرہ میں متعدد علوم کو یکجا کرنے کے لیے مستشرقین مجبور تھے۔ الگ الگ موضوعات کو خصوصی بحث و تحقیق کا موضوع بنایا جاسکتا تھا اور متعدد مستشرقین میں واقعی ایسی صلاحیت بھی موجود تھی۔ مستشرقین کے بہت سے علوم یقیناً کم مایہ ہیں۔ اگرچہ بسا اوقات اس دائرہ میں ان کی کمزوری کو بے نقاب کرنا مشکل ہوتا ہے جہاں علوم ایک

دوسرے سے پیوستہ ہوتے ہیں۔ اسلام اور اسلامی ثقافت پر دنیا کے دوسرے مختلف مذاہب، افکار اور تہذیب و تمدن کے اثرات کا موضوع مستشرقین کی تصنیفات کا خاص محور رہا ہے اور انھوں نے اپنے مفروضات کو صحیح ثابت کرنے کے لیے بھرپور کوشش کی ہے۔ اس لیے فقہ، فکر اسلامی، ادب عربی اور دیگر موضوعات کو بھی بحث و تحقیق میں شامل کر لیا گیا اور یہ بتایا گیا کہ ان اثرات کی وجہ سے اسلام کا ان مذاہب، افکار اور تہذیب و تمدن سے قریبی اتصال ہے۔ یہیں یہ بھی معلوم ہوگا کہ اسلام پر مرتب ہونے والے اثرات کے حوالہ سے جو کچھ کہا گیا ہے اس کے بارے میں قیل و قال اور نزاع کی اصل وجہ یہ اتصال نہیں بلکہ اس اتصال کی اصل نوعیت کی تعیین کا مسئلہ ہے کیونکہ بلاشبہ مختلف زبانوں اور ان کے تاریخی سیاق کی مناسبت سے انبیاء علیہم السلام کے ذریعے نوع انسانی تک توحید کا جو پیغام وحی کے توسط سے پہنچایا گیا اسلام اس کی بلند ترین چوٹی ہے۔ سب سے آخر میں اللہ تعالیٰ نے اس پیغام کو خاتم الانبیاء حضرت محمد ﷺ کے پاس بھیجا۔ اسی لیے ہم دیکھتے ہی کہ ان انبیاء کے پیغامات کا اصل خلاصہ اور جوہر یکساں ہے اور ایک ہی سرچشمہ سے پھوٹتا ہے۔ اگرچہ ان کی تفصیلی تعلیمات زبان اور پیغام کی تکمیل کے لیے اختیار کیے جانے والے طریقے گونا گوں رہے ہیں۔ روحانی لحاظ سے اور انسان کو انسان قرار دے کر اس کے معیار کو بلند کرنے کی کوشش میں اسلام آسمانی مذاہب کے پیغامات کے عین مطابق ہے۔ انبیاء نے جن عقائد کی تبلیغ کی ان سے بھی اسلام کلی طور پر مطابقت رکھتا ہے اور اس بات کا اعلان کرتا ہے کہ اس کا منبع بھی آسمانی وحی ہے اور توحید کے راستہ سے نوع انسانی کی دینی اور دنیوی فلاح کے لیے وہ بھی کوشاں ہے۔ سارے مسلمانوں کا اپنے مذہب کے بارے میں ہر حال میں یہی تصور ہے لیکن بیشتر اوقات مستشرقین اسلام کو اس عینک سے دیکھتے ہیں جس میں نظر آنے والی تصویر مسلمانوں کے لیے قابل تسلیم نہیں ہوتی۔ اس کی متعدد مثالیں دی جاسکتی ہیں لیکن اگر ان پر تفصیلی گفتگو کی جائے تو ان بنیادی مسائل سے ہماری توجہ ہٹ جائے گی جو اس مطالعہ میں ہمارے پیش نظر ہیں اس جگہ ہمیں یہ ذہن نشین رکھنا چاہیے کہ مسلمانوں کو اس بات سے کسی بھی حال میں انکار نہیں

ہے کہ ان کے مذہب اور تمام ادیان اور ثقافتوں کے درمیان تعلق موجود ہے لیکن اس تعلق کی نوعیت کے مسئلہ میں وہ مستشرقین کا ساتھ نہیں دے سکتے۔

مغربی مستشرقین کی عمومی کوشش یہ معلوم کرنے کی ہوتی ہے کہ اسلام سے قبل جزیرہ نمائے عرب اور اسلام کے درمیان تعلق اسی نوعیت کا ثابت ہو جائے جس نوعیت کا تعلق براہ راست ”سبب اور نتیجہ“ (Cause and Effect) کے درمیان ہوتا ہے۔ اسلام کے ارتقا میں ”کارفرما اثرات“ کو ثابت کرنے میں مغربی مستشرقین کا ایک عمومی رجحان یہ ہوتا ہے کہ اسلام کو متعدد غیر اسلامی تہذیبوں کا احسان مند قرار دیا جائے۔ بعض مستشرقین تو اسلام کو ہر طرح کی تخلیقی، ابداعی اور ذاتی خصوصیات سے عاری ثابت کرنا چاہتے ہیں ان کے نزدیک یہ خصوصیات یونان، روم اور چین کی قدیم تہذیبوں کی اجارہ داری ہے مگر کچھ مستشرقین ایسے بھی مل جاتے ہیں جنہوں نے اس مسئلہ میں حقیقت پسندی کا ثبوت دیا ہے جیسے ہارورڈ یونیورسٹی کے جارج سارٹن جس نے علوم عربیہ کے ایک مورخ کی حیثیت سے اپنے خاص زاویہ نگاہ کے زیر اثر اسلام پر اثرات کی تشریح کے سلسلے میں اس سے برعکس موقف اختیار کیا ہے۔ اسی لیے ہم دیکھتے ہیں کہ سارٹن جن نتائج تک پہنچ سکا وہ دوسرے مستشرقین کے اخذ کردہ نتائج سے مختلف ہیں۔ سارٹن جہاں یہ تسلیم کرتا ہے کہ جدید ریاضی اور جدید علم المثلثات کے میدان میں عربوں کی تجریدات بنیادی طور پر سنسکرت اور یونانی مراجع پر مبنی ہیں وہاں وہ ان لوگوں کو سخت ست کہنے سے باز نہیں رہتا جو عربوں کی خصوصیات کی اہمیت کو کم کرنا چاہتے ہیں اور ان کے خلاف بغض و حسد اپنے سینوں میں پوشیدہ رکھتے ہیں۔ اس قسم کے شاذ ذہنیت والے افراد یہ کہتے ہوئے اختلاف کرتے ہیں کہ جو شخص بہت سے مصادر سے اخذ کرتا ہے وہ ایسے شخص کے مقابلے میں افضل نہیں ہوتا جو کسی ایک ہی مصدر سے اخذ کرتا ہے۔ (۱۱)

سارٹن جس نتیجہ پر پہنچتا ہے وہ اسی کے الفاظ میں یوں ہے:

”مذکورہ بالا دونوں حوالوں میں عرب ریاضی دانوں نے یونانی اور سنسکرت مصادر سے ”ہو بہو“ (Copy as it is) نقل نہیں کیا۔ چنانچہ اگر ایسا ہوتا تو یقیناً یہ عبث اور مذاق ہوتا۔

عربوں نے جو کچھ کیا وہ یہ تھا کہ انھوں نے دونوں تہذیبوں کو جمع کیا اور یونانی افکار کو ہندوستانی افکار کے ساتھ ملا کر قابل استعمال بنایا چنانچہ اگر یہ کاوشیں تخلیق اور اہم کی حیثیت نہیں رکھتیں تو پھر سائنس کے میدان میں تخلیق اور اہم نام کی کوئی چیز موجود نہ ہوگی۔ درحقیقت سائنسی تخلیق و انکشافات اس کے سوا کچھ نہیں کہ متفرق دھاگوں سے تانا بانا تیار کر کے ایک نئی پوشاک بنانا ہے کیونکہ ایجادات عدم سے ظہور میں نہیں آتیں“ (۱۲)

فروعی میدان سے قطع نظر بیشتر مستشرقین کی کتابوں میں کہیں کم اور کہیں زیادہ یہی رجحان موجود ہوتا ہے۔ یہیں سے اس قسم کے نظریات پیش کیے گئے کہ اسلامی فقہ رومن لا سے ماخوذ ہے۔ (۱۳) ایک عربی مذہب کے اعتبار سے اسلام یہودیت اور مسیحیت ہی کا نیا رنگ ہے (۱۴) اسلامی تہذیب اپنے ارتقا کے اوج کمال کے ساتھ دراصل یونانی تہذیب ہی کی ایک شکل ہے (۱۵) اسلام پر پڑنے والے مختلف اثرات کے مسئلہ پر کسی بھی مستشرق نے اپنی رائے دینے سے دریغ نہیں کیا، اگر گولڈزیہر اور ہورخرونوہ کے درمیان موازنہ کیا جائے اور یہ دیکھنے کی کوشش کی جائے کہ اسلام پر مرتب ہونے والے مختلف تاریخی اثرات کی تحقیق و تدقیق کے لیے وہ دونوں کس طرح کوشاں ہیں تو اس سے آرا کی اس گونا گونی پر بھی روشنی پڑے گی جو مستشرقین کے طریقہ ہائے تحقیق اور نظریات پسندی کی آئینہ دار ہے۔ گولڈزیہر نے اسلام اور تمام دیگر فکری رجحانات اور فلسفوں کے درمیان ربط تلاش کرتے ہوئے یہ نتیجہ نکالا ہے کہ اسلام ایرانیوں بدھ مذہب کے پیروکاروں اور بہت سے دیگر ادیان اور فلسفوں سے متاثر ہوا۔ بیکر ہورخرونوہ اور بہت سے دوسرے مستشرقین نے اسلام پر مسیحیت کے اثرات کی نشاندہی کی ہے اور اس کو قدیم تصوف (غنوص) نوافلاطونیت اور یونانی افکار کا مجموعہ قرار دیا ہے۔ مستشرقین کی تصنیفات کے عناوین ہی سے یہ نقطہ نظر واضح ہو جاتا ہے مثلاً ڈالکن بلاک میکڈونالڈ کی کتاب ”اسلام اور مسیحیت کے درمیان نیا موقف“ یا سی آتش بیکر کی کتاب ”مسیحیت اور اسلام“ یا لوئی ماسینیوں کی کتاب ”اسلام اور مسیحیت کے درمیان سات قسم کے روابط“۔ لوئی ماسینیوں نے اپنے اس مطالعہ میں اسی سچ پر بحث و نظر کو مرکوز کیا ہے

جو علاج کے سلسلہ میں تاحیات کرتا رہا۔ اسی طرح میگیویل آسن پلاسیوس نے ”اندلس کے مفکرین پر مسیحی اثرات“ کے مطالعہ میں یہی انداز اپنایا ہے۔

مغربی استشرق کی دلچسپی کا محور ایک دوسرا موضوع بھی ہے یعنی ”اسلام کی ابتدائی فتوحات کے نقوش اور اسباب“ کا موضوع۔ اسلام کی ابتدائی فتوحات کے سلسلہ میں مستشرقین کا یہ خیال تھا کہ ایک نئے اور سادہ مذہب کی حیثیت سے اسلام کا حرکی (Dynamic) پہلو اگر ایک سبب ہے تو عرب بدوؤں کے مزاج کی خشونت اور زیادتی پسندی سماجی خلفشار اسلامی خلافت کی تنظیمی صلاحیت، جزیرہ نمائے عرب میں آبادی کی شرح افزائش ان کے اسلحہ کی برتری جو اس وقت عربوں کے استعمال میں تھے اور وہ نادر خصوصیات جو مسلم قائدین اور سپہ سالاروں کے اندر موجود تھیں مسلم افواج کی خاص نفسیاتی کیفیت اور تاریخی عوامل بھی اہم اسباب تھے جو شروع ہی سے اپنا کردار ادا کرنے لگے (جیسے ساسانی اور بازنطینی شہنشاہیتوں کے درمیان کشمکش کے طبعی نتائج اور اسپین میں حکومت کے اندر داخلی استحکام کا فقدان۔ ان امور کی اس انداز سے نشاندہی کی جاتی ہے گویا اسلام کے فروغ کے سلسلہ میں ان ہی عوامل کو مرکزی اور بنیادی حیثیت حاصل رہی۔ اس کے علاوہ اگر اسلام کے دائرہ سے خارج بھی ایسے عوامل موجود تھے جو اسلام کے فروغ میں معاون یا اہم حیثیت کے حامل رہے تو سوال یہ ہے کہ اسلام کی آمد سے قبل ان عوامل کا کردار کیوں نہیں رہا؟ اچانک نمودار ہونے والے اس مظہر کے تعین میں کس حد تک اسلام کی اہمیت پوشیدہ ہے جس کی کوئی توجیہ نظر نہیں آتی؟ کیا یہ ممکن تھا کہ اسلام کے بغیر اس قسم کا مظہر پایا جاتا؟

علاوہ ازیں اس حقیقت پر زور دیا جانا ضروری ہے کہ اشاعت اسلام کے ابعاد کو ان غیر دینی ابعاد کے مقابلہ میں بالعموم نظر انداز کر دیا گیا ہے جو مستشرقین کا ^{مطرح} نظر ہوتے ہیں لیوی پروونسال کی کتاب ”اسپین میں مسلمانوں کی تاریخ“ تاریخ نویسی کا ایک ایسا نمونہ ہے جو برطانیہ میں صنعتی انقلاب کے وقت کے نمایاں ترین مورخ کے قلم سے نکلا۔ اس میں شک نہیں کہ لیوی پروونسال نے اپنی کتاب میں جو مفروضے قائم کیے ہیں وہ بعض تاریخی ادوار کے

سیاق میں مشکوک یا قابل تردید ہیں (۱۶) وہ مفروضے اس نظریہ کے قبیل سے ہیں کہ اندلس میں قبائلی نظام ایک طاقتور سماجی تحریک کی حیثیت رکھتا تھا، کسی زمانہ میں یہ نظریہ ایک ایسی حقیقت کے طور پر تسلیم شدہ تھا جس کا اندلس کی تاریخ کے سیاق میں انکار نہ کیا جاسکتا ہو۔ فقہ کے موضوع پر مغربی مطالعات میں وہ گہرائی نہیں ملتی جو انگریزی قانون کے موضوع پر ماہرانہ تصنیفات اور موجودہ بین الاقوامی قانون پر لکھی گئی کتابوں میں نظر آتی ہے حالانکہ عمومی قانون میں فقہ اسلامی جیسی وسعت اور ہمہ گیری معدوم ہے۔

اسلامیات کے میدان میں اس اضافی سطحیت کا اظہار علم کی ہر سطح پر ہوتا ہے۔ مستشرقین کا مطالعہ اسلام ایک ایسے طاقتور جذبہ کا آئینہ دار ہوتا ہے جو ان کی کاوشوں پر جاری و ساری ہوتا ہے۔ مغرب کے تمام علوم کے مقابلہ میں اسلامیات کے موضوع پر مطالعات اور تحقیقات کا کمزور پہلو یہ ہے کہ شاذ و نادر ہی ان کا دیگر علوم پر اثر پڑا ہے جبکہ دوسری تحقیقات کا معاملہ مختلف ہے۔

اس اشارہ کے بعد کہ مغرب میں اسلامیات کا موضوع ایک مستقل علم کی حیثیت اختیار کر چکا ہے اس پر ہمیں از سر نو غور کرنا چاہیے کہ اس اصطلاح سے مراد آخر کیا ہے (۱۷) مغربی یونیورسٹیوں میں اسلامیات کو عموماً اسی خاص دائرہ میں رکھا جاتا ہے جس میں مثلاً چینی مطالعات شامل ہیں اور جس کے بارے میں یہ سوال اٹھایا جاتا ہے کہ کیا ان کو تاریخ، سماجیات اور جغرافیہ جیسے علوم کی طرح موضوع بنایا جاسکتا ہے؟ کیونکہ انیسویں صدی کے نصف آخر کے بعد ہی مغرب کی دانش گاہوں میں بڑی حد تک اسلامیات کا مضمون داخل نصاب کیا گیا جبکہ یہ علوم ان اداروں کی تاسیس سے قبل ہی وجود میں آچکے تھے اس صدی کے اوائل میں کسی کے وہم و گمان میں بھی یہ بات کھٹک نہیں سکتی تھی کہ مغرب کی مشہور ترین یونیورسٹیوں میں اسلامیات کا مضمون خاص خاص اصناف پر طاقتور انداز سے اثر ڈال سکے گا، ہم یہ بھی محسوس کرتے ہیں کہ اسلامیات کے مضامین کو مزید فروغ دینے اور وسیع کرنے کی ضرورت اور امکان موجود ہے۔ ہم یہ بھی دیکھتے ہیں کہ اسلامی تاریخ اور اسلام کے مختلف

پہلوؤں کے مطالعات سے ہم آہنگی پیدا کرنے کے لیے علمی لحاظ سے تسلیم شدہ اصول تحقیق کو فروغ دینے اور مخلوطات اور دیگر بنیادی مآخذ کی مدد سے بحث و تحقیق کو آگے بڑھانے کے سلسلے میں بہت سی دشواریاں پیش آرہی ہیں بہر حال اس کے باوجود ان دشواریوں پر قابو پانے کے لیے مطلوبہ جدوجہد کی بدولت یقیناً یہ چیلنج حوصلہ شکن نہیں بلکہ حوصلہ افزا ہی ثابت ہوگا۔

اسلامیات کے دائرے میں بہت سے علوم کو داخل کرنے کی کوشش میں جو رکاوٹ پیش آتی ہے وہ یہ ہے کہ اس کام کے لیے ایک زبردست خلا کو پُر کرنا ناگزیر ہو جاتا ہے۔ حیرانی اس وقت ہوتی ہے جب ایسے اعتراضات کو تسلیم کرنے کی ضرورت پیش آتی ہے جن کی تردید نہیں ہو سکی یا ناقص انداز سے جن کی تردید کی گئی جبکہ مستشرقین اپنی ناقص صلاحیتوں کے باوجود اس بات کے لیے کوشاں رہتے ہیں کہ زیادہ سے زیادہ اس قسم کے سوالات اور اعتراضات کیے جائیں جو فوری جواب کے طالب ہوں مگر جن کا جواب پیش کرنا ان کے بس میں نہ ہو۔ جس مسئلہ پر ہمیں پوری توجہ مرکوز کرنی چاہیے وہ یہ ہے کہ بعض مستشرقین اپنی کوششوں کے دائرہ کو وسیع کرتے ہوئے ان حدود کو بھی پھیلا کر جاتے ہیں جو ان کے اختصاص کے دائرہ کے باہر ہیں۔ کبھی کبھی یہ اسلامیات کے تانے بانے میں شامل علوم کی کثرت کے پردہ میں بھی ہوتا ہے مگر اختصاص میں مبالغہ سے کبھی کبھی فکری گوشہ نشینی کا احتمال بھی جنم لیتا ہے جو بسا اوقات جمود پیدا کرنے میں معاون ہوتا ہے۔ بہر حال ہم دیکھتے ہیں کہ مختلف علوم کا ایک دوسرے سے اتصال فطری طور پر کسی حد تک سطحیت پیدا کر دیتا ہے لیکن اس کا مطلب ہرگز یہ نہیں ہے کہ بحث و تحقیق میں مختلف علوم کے باہمی اتصال کی مثبت قدروں کو ہم تسلیم نہ کریں۔ اس کے برعکس اسلام اور اسلامی تاریخ کے سلسلہ میں نئے موافق اپناتے ہوئے اس کی حوصلہ افزائی کرنا ضروری ہے۔ یہ کام عرب اسلامی ممالک کی تعلیم یافتہ نسل سے ابھرنے والے ممتاز ترین فضلا اور دانشوروں کی رہنمائی میں انجام پاسکتا ہے۔ (۱۸)

۴۔ اسلامی تاریخ: موضوع، خصوصیات اور نقائص کے پہلو

اس جگہ ان دوسوالوں کے درمیان مضبوط رشتہ موجود ہے:

۱۔ اسلامی تاریخ کے کہتے ہیں؟

۲۔ تاریخ کے کہتے ہیں؟

مغربی دانش کدوں میں جس طرح تاریخ کے مضمون کی تعلیم دی جاتی ہے اس کے مطابق تاریخ سماجی علوم کی ایک شاخ ہے اس طرح اسلامیات اور سماجیات کے درمیان براہ راست تعلق پیدا ہو جاتا ہے کیونکہ یہ دونوں مضامین اعلیٰ تعلیم کے مغربی اداروں کے زیر سایہ پر وان چڑھے۔ غیر جانبداری اور معروضیت کے پہلو کو اگر ہم مد نظر رکھیں تو اس سوال کا جواب دینا ہمارے امکان سے باہر ہے کہ تاریخ کسے کہتے ہیں یا تاریخ کیا شے ہے؟ وجہ یہ ہے کہ تاریخ کے بارے میں تصورات جدید مصادر کی دریافت اور جدید تاریخی مطالعات کے سامنے آجانے سے مختلف ہو گئے ہیں؛ اس پر مستزاد یہ کہ وہ دراصل مسورخین ہی ہوتے ہیں جو تاریخ سازی کا کام انجام دیتے ہیں اسی وجہ سے ان تغیرات کے دوش بدوش چلنے کے لیے تاریخ میں تبدیلیاں آتی رہتی ہے جو مختلف زمانوں میں الگ الگ رجحانات کے حامل مسورخین پر اپنا اثر ڈالتے ہیں۔ دوسری طرف ہمیں یہ بھی نظر آتا ہے کہ خود مستشرقین کے رجحانات کے بدلنے سے اسلامی تاریخ کے موضوع میں بنیادی شکل میں تبدیلیاں واقع ہوئی ہیں۔

فلسفہ زبان اور الہیات کے میدان میں ٹھوس پس منظر سے ابھرنے والے مستشرقین نے اسلامی تاریخ پر خصوصی نقطہ نظر سے مطالعات کیے ہیں۔ ”اسلامی تاریخ“ کی اصطلاح میں کس حد تک خاص جغرافیائی منطقوں کی تاریخ کے علاوہ مذہب اور اس کے پیروکاروں کی تاریخ کا مفہوم بھی شامل ہے۔ اس کے برعکس مغربی دانش کدوں میں تاریخ کا شمار سائنٹفک موضوعات میں ہوتا ہے جس کی نمایاں ترین خصوصیت لادینیت ہے۔ سماجیات کے دائرہ میں تاریخ کے ارتقا سے بالآخر یہی نتیجہ سامنے آیا ہے کہ اس کی نوعیت اسلامی تاریخ سے بالکل الگ ہے چنانچہ اگر ہمیں ایسے مغربی مسورخین مل جائیں جو فلسفیانہ مکاتب فکر کی نمائندگی کرتے

ہوں خواہ ان کا تعلق تجربیت پسند حلقہ سے ہو یا تاریختیت پسند حلقہ سے اور تاریخ کے میدان میں اختصاص کے ادوار مختلف ہوں مثلاً عہد ہائے وسطی یا عہد ہائے جدید تو ہمیں یہ بھی نظر آئے گا کہ اسلامی تاریخ میں مستشرقین کی بحث و تحقیق کا معیار وہ نہیں ہے جسے مغربی مؤرخین یورپ کی تاریخ کے مطالعہ میں اپناتے ہیں۔

بہر حال استشراق اور سماجی علوم کے درمیان گہرا اور ٹھوس ربط موجود ہے، مستشرقین نے مشرق کے سلسلہ میں اپنے مطالعات میں سماجی علوم سے ماخوذ ان ہی اسالیب اور طریقوں پر زیادہ سے زیادہ انحصار کیا ہے۔ فی الواقع اسلامی تاریخ سماجی علوم ہی کا ایک جز بن گئی ہے۔ خصوصاً ان مطالعات میں جو ماضی قریب میں علم الانسان (Anthropology) اور علم التمدن کے موضوعات پر امریکی ماہرین نے پیش کیے ہیں مثلاً کینتھ براؤن کی کتاب ”ایک مراکشی شہر میں قدیم روایات اور تغیرات کی حامل قومیں: ۱۸۳۰ء تا ۱۹۳۰ء“ (مطبوعہ ماچسٹر ۱۹۷۶ء) اور جانیت ابولغد کی کتاب ”مراکش میں تہذیبی ربط و تفریق“ (مطبوعہ پرنسٹن ۱۹۶۸ء) مستشرقین کی تصنیفات کے ضمن میں ان دو کتابوں کو شامل کرنا مشکل ہے حالانکہ دونوں مصنفین کا تعلق مغربی فضلا سے ہے اس کے باوجود ہم دیکھتے ہیں کہ اسلامی تاریخ نویسی کے انداز کو تبدیل کرنے کا کام عرب و مسلمان فضلا اور دانشوروں کی ایسی نئی نسل کے ذریعے انجام دیا جاسکتا ہے جس کو مغربی یونیورسٹیوں میں حصول تعلیم و تربیت کا موقع ملا ہو۔ ایڈورڈ سعید کے الفاظ میں اس کام میں ان کا نقطہ آغاز مستشرقین سے مختلف ہونا چاہیے لیکن یہ اس وجہ سے کہ مستقبل کے مستشرقین اسلامی تاریخ کا مطالعہ کر ہی نہیں سکتے اگر ان کے مزاج میں اس قسم کی ناانصافیاں غالب رہیں جو تحریک استشراق کے ایک بڑے حصہ کی نمایاں خصوصیات رکھتی ہیں۔ علاوہ ازیں سماجی علوم کی بدولت مستشرقین اور مستغربین کے درمیان گہرا ربط قائم ہو گیا ہے جس کی وجہ اتصال کے جدید ترین وسائل اور بحث و تحقیق کے ایسے نظام کا ارتقا ہے جو فریقین کے نزدیک قابل قبول ہو اگرچہ ان ہی اسالیب اور اصول ہائے بحث کے عین مطابق مطالعہ کرنے کے بعد بھی فریقین کے نتائج الگ الگ ہوتے ہیں۔

اسلامی تاریخ کے میدان میں بحث و تحقیق کے کسی خاص طریقہ کار یا متعدد اسالیب کی طرف اشارہ کرنا تقریباً ناممکن ہے، اس وجہ سے نہیں کہ اسلامی تاریخ پر بحث و تحقیق کے اسالیب مختلف رہے ہیں بلکہ دراصل اس لیے کہ اسلامی تاریخ کی وسعت اور ہمہ گیری عملاً اس بات کو ناممکن بنا دیتی ہے کہ اس کے بارے میں کسی تاریخی تصور کی تشکیل یا اس کی نشاندہی کی جائے جو اس کے تمام خط و خال اور ابعاد و جہات کی محیط ہو، مثال کے طور پر ہم دیکھ سکتے ہیں کہ مراکش کی تاریخ کے بارے میں ہمارا جو تصور ہے وہ برصغیر ہندو پاک کی تاریخ کے بارے میں خود ہمارے تصور سے مختلف ہے حالانکہ دونوں ممالک عالم اسلام کے جغرافیائی حدود میں آتے ہیں۔ مراکش اور ہندوستان میں اسلام کی آمد کے طریقے الگ رہے ہیں حالانکہ نئے دین کو قبول کرنے کے سلسلے میں دونوں کا حال یکساں ہے۔ اس اختلاف کی وجہ ان ثقافتوں اور تہذیبوں کا فرق ہے جن سے مراکش اور ہندوستان کے باشندوں کا تعلق ہے چنانچہ سامراجی دور میں فرانسیسی مورخین نے اس معمہ کو حل کرنے کے لیے بربری قوم کے قبول اسلام کے بارے میں جن موضوعات پر قلم اٹھایا تھا وہ ان موضوعات سے یقیناً مختلف تھے جو ایشیائی معاشروں بالخصوص ہندوستان کے ایشیائی سماج سے متعلق تھے۔ یہاں ماحول جغرافیائی و تاریخی عوامل اور پس منظر کے لحاظ سے حالات پوری طرح مختلف ہیں۔ یہیں ایک وحدت بھی نظر آتی ہے جو اسلامی تاریخ کے موضوع کے تنوع کے دائرہ میں ہماری توجہ مبذول کر لیتی ہے، اس کا اندازہ اس وقت ہوتا ہے جب ہم اسلامی تاریخ کے عمومی رجحانات اور اسلامی معاشرہ، فکر اسلامی، اسلامی ثقافت دین اسلام کے گونا گوں ابعاد اور اقتصادی، سیاسی اور سماجی رجحانات کا جائزہ لیتے ہیں جو اسلامی ممالک کی تاریخ پر چھائے رہے۔

اسلامی تاریخ میں ہمہ جہتی کی یہی نمایاں خصوصیت ہمیں اس بات پر آمادہ کرتی ہے کہ تاریخ کی ماہیت، اسلامی تاریخ کے حدود اور اس کی بنیادی خصوصیات کے بارے میں سوال کریں۔ اور یہ کہ وہ کون سے مقاصد ہیں جو اسلامی تاریخ کے مورخ کے پیش نظر ہوتے ہیں؟ اور کیا وہ مقاصد پورے بھی ہو پاتے ہیں جن مطالعات کا موضوع اسلامی تحریکات اور معاشرتی

ماحول، فکری رجحانات، ادارے اور اسلامی مظاہر ہوتے ہیں، وہ بنیادی طور پر تاریخی مطالعات ہوتے ہیں کیونکہ ان کا بنیادی تعلق ماضی سے ہوتا ہے، اگرچہ اصلاً وہ ایسے موضوعات سے متعلق ہوتے ہیں جنہیں عادیہ تاریخی موضوعات قرار دیا جاتا ہے کیونکہ سماجی علوم کے ضمن میں اول الذکر کا مدار دیگر مختلف علوم پر ہوتا ہے اسی لیے ہم دیکھتے ہیں کہ اسلامی فکر اسلامی تنظیمات اور تحریکات کی تاریخ پر بحث و نظر کے طریقے ان طریقوں سے مختلف ہوتے ہیں جن کی ضرورت سیاسی یا معاشی تاریخ میں پیش آتی ہے۔ اسلامیات کے موضوع کے سلسلہ میں اس حقیقت پر زور دینا ضروری ہے کہ سماجی نظاموں یا ڈھانچوں کے مطالعات اسلامی تاریخ کا جزو لاینفک ہوتے ہیں۔

تاریخ کو کس طرح بحث و نظر کا موضوع بنایا جائے؟ اس مسئلہ کا حل ایک حد تک اس طریقہ کار میں موجود ہے جو ماضی میں بالفعل اہل علم کے پیش نظر تھا۔ مستشرقین کے گروہ کے نزدیک علم الانسان کی طرح تاریخ کو سماجی علوم کا ایک حصہ ہونا چاہیے جبکہ دوسرے گروہ کا خیال ہے کہ تاریخ امتیازی خصوصیات کے حامل ایک مستقل علم کی حیثیت اختیار کر سکتی ہے اس طرح علم اللغۃ، فلسفہ اور الہیات کے مختلف پس منظر سے تعلق رکھنے والے مستشرقین الگ الگ گروہی، نظریاتی اور منہاجیاتی امتیازات رکھتے ہیں اور ان امتیازات کی جھلک ان کے مطالعوں اور حاصل مطالعہ میں دیکھی جاسکتی ہے۔

دوسرا نقطہ نظر یہ ہے کہ اسلامی تاریخ اسلامیات کے میدان میں کسی ایسے پہلو سے قطع نظر جو اصل اختصاص کا موضوع ہوا کثرت و بیشتر مستشرقین کو باہم اشتراک عمل کی ضرورت پیش آتی ہے۔ اس کی وجہ یہ نہیں ہے کہ وہ مستشرقین تعداد کے لحاظ سے کم ہوتے ہیں جن کو یہ مطالعات کرنے ہیں بلکہ اس وجہ سے مذہب ہونے کے ناطے اسلام کا اسلامی تاریخ کے مزاج سے گہرا تعلق ہے، ایسا کوئی گہرا تعلق مغربی ادیان (مسیحیت و یہودیت) اور مغربی سیاسی تاریخ میں ناپید ہے، اس طرح مغربی تاریخ کے مطالعہ اور تجزیہ میں دینی ابعاد کو دور رکھنا اور لادین یا سیکولر نقطہ نظر کو برتنا قیامت خیز نہیں ہوتا۔ اس کے برعکس اسلامی تاریخ کے سیاق

میں ہم دیکھتے ہیں کہ مذہب سے لادینی ابعاد کو جدا کرنے کا واحد نتیجہ تاریخ کو توڑ مروڑ کر پیش کرنا ہوتا ہے جیسا کہ بالفعل بہت سے مستشرقین کی تحریروں میں اس کی مثالیں موجود ہیں۔ اس مسئلہ پر تفصیل سے بحث کرنا ہمارے پیش نظر نہیں ہے، یہاں ہم صرف اس مضبوط رشتہ کو دیکھنا چاہتے ہیں جو ایک طرف مذہب اور دوسری طرف معاشرہ، معیشت اور سیاست کے درمیان موجود ہے اور یہ اس لحاظ سے کہ یہ سب اسلامی تاریخ کے جزو لاینفک کی حیثیت رکھتے ہیں۔ مستشرقین کا اس صورت حال سے واقف ہونا فطری بات ہے، یہی وجہ ہے کہ بہت سے مستشرقین کی کتابیں اس اثر سے خالی نہیں ہیں جن میں پلاسیوس اور ماسینیوں بھی شامل ہیں جن پر ہم اس مقالہ کے دوسرے حصے میں بحث کریں گے۔ اس کے باوجود پلاسیوس اور ماسینیوں کے علاوہ دوسرے جدید مستشرقین نے سماجی علوم کی بحث و تحقیق کے جدید ترین اسالیب پر انحصار کرتے ہوئے اسلامی تاریخ میں دینی ابعاد کی اہمیت پر خصوصی زور دیا ہے۔ بہر صورت جہاں ہمیں کچھ ایسے مستشرقین نظر آتے ہیں جو دینی ابعاد کا مطالعہ اسی مفہوم کے لحاظ سے کرتے ہیں جو مسلمانوں کے ذہن میں ہوتا ہے اور اس مطالعہ کے بعد ہی اس پر تنقید کرتے یا کوئی فیصلہ سناتے ہیں تو ہمیں دوسرے ایسے مستشرقین بھی مل جاتے ہیں جو کام تو یہی انجام دیتے ہیں مگر ان کا مقصد یہ ہوتا ہے کہ دینی ابعاد کی تحقیر کی جائے اور ان حقائق کو توڑ مروڑ کر پیش کیا جائے۔ اس کی مثال میں دو معاصر برطانوی مستشرقین کو پیش کیا جا سکتا ہے: ٹنگمری واٹ اور برنارڈ لوئیس۔ دونوں ہی معاصر مستشرقین کے حلقہ میں اہم مقام رکھتے ہیں جس کا اعتراف ان کے بہت سے مغربی رفقا کار نے کیا ہے۔ دونوں ہی نے اسلامی تاریخ کے بعض خاص پہلوؤں کا مطالعہ کیا ہے دونوں ہی کثیر التصانیف ہیں جس کی مثال اسلامیات کے میدان میں شاذ و نادر ہی ملتی ہے، دونوں نے اسلامی تاریخ کے دینی ابعاد کا مطالعہ کیا ہے۔ اس کے باوجود ہم دیکھتے ہیں کہ اس کام کے انجام دینے میں دونوں کے طریقے ایک دوسرے سے بنیادی طور پر مختلف ہیں۔ اسی وجہ سے معاصر مسلمان محققین اور فضلاء نے ان کے بارے میں الگ الگ فیصلے صادر کیے ہیں باوجود اس کے کہ ٹنگمری واٹ کی ”محمد ایٹ مکہ“ اور محمد ایٹ

مدینہ“ جیسی کتابیں انیسویں صدی میں گولڈزیہر سے سرولیم میور تک کے عرصہ میں برطانوی اور یورپی مستشرقین کے نزدیک مستند تسلیم کی جاتی ہیں اور بنیادی مصادر قرار دی جاتی ہیں اور باوجود اس کے کہ نبی کریمؐ سے متعلق منگمری واٹ نے جو نتائج اخذ کیے ہیں وہ دیگر مستشرقین کے اخذ کردہ نتائج سے مختلف نہیں ہیں مگر ہم دیکھتے ہیں کہ خود مسلم فضلا اور محققین ان کتابوں کو بہت اہمیت دے رہے ہیں۔ منگمری واٹ ایک عقلیت پرست مسیحی عالم کے نقطہ نظر سے اسلام پر تنقید کرتا ہے وہ اپنے رفقا کار پر بھی اسی نقطہ نظر سے تنقید کرتا ہے جس سے ایک خاص حد تک اس کی غیر جانبداری اور انصاف پسندی کا اظہار ہوتا ہے اگرچہ اس کی یہ غیر جانبداری اور انصاف پسندی اضافی ہی حیثیت رکھتے ہیں لیکن مسلم فضلا اس کی آرا کو نہ تسلیم کرتے ہوئے بھی اس کو احترام کی نظروں سے دیکھتے ہیں۔ اس کے تنقیدی خیالات سے متفق نہیں ہیں مگر اس کو قدر و احترام کی نظروں سے دیکھتے ہیں اس سے زیادہ قدر دانی اور کیا ہو سکتی ہے کہ پاکستان میں جب سیرت پر بین الاقوامی کانفرنس منعقد ہوئی تو اس میں شرکت کرنے کے لیے منگمری واٹ کو دعوت دی گئی اس کے برعکس برنارڈ لوئیس ایک انتہا پسند صیہونی نظر آتا ہے جو صیہونیت کے مقاصد کی تکمیل کے لیے کسی حد تک سختیاں برتنے کی دعوت دیتا ہے، اسلامی تاریخ سے اپنی واقفیت کو وہ سیاسی مقاصد کے لیے آلہ کار بنانا چاہتا ہے، ایک شخص یہ سوال کر سکتا ہے کہ ایڈورڈ سعید کی کتاب ”استشراق“ پر برنارڈ لوئیس کا اس قدر شدید حملہ کیا اس نکر او کی وجہ سے ہے جو اسے اس وقت محسوس ہوا جب اسے اپنی شکل استشراق کے سلبی پہلوؤں میں نظر آئی اور جسے ایڈورڈ سعید (Edward Said) نے غیر معمولی انداز سے بے نقاب کر دیا تھا؟۔

اسلامی تاریخ کے موضوع پر مستشرقین کے مطالعات میں جب تک ہم یہ نہ تلاش کریں کہ وہ کس حد تک معروضیت پسندی اور غیر جانبداری کو پیش نظر رکھتے ہیں ہم اسلامیات کے میدان میں ان کے اسالیب اور طریقوں پر بحث نہیں کر سکتے یہاں ان متعدد خارجی عوامل پر بحث کرنے کا موقع نہیں ہے جنہوں نے مستشرقین کی تحریروں کو خاص رنگ عطا کیا لیکن

بہر حال ان عوامل کے بنیادی خط و خال کی طرف اشارہ کر دینا ضروری ہے۔ اسلامی تاریخ میں مستشرقین کی مہجیت پر بھی اس کے اثرات کا فرما ہیں مثال کے طور پر ہم دیکھتے ہیں کہ نارمن دانیال (Norman Daniel) نے اہل یورپ کے ذہنوں میں مشرق کے تصور کو مطالعہ کا موضوع بنایا اور یہ بتایا کہ اس تصور کا ارتقا کس طرح ہوا جس کی تشکیل میں اٹھارھویں اور انیسویں صدی کے دوران مشرق وسطیٰ میں یورپی تجارت کو فروغ دینے کی کوششوں کا دخل رہا ہے (۲۲) مصنف نے اپنے ایک مقالہ میں انیسویں اور بیسویں صدی کے ممتاز ترین مستشرقین کی تحریروں کی روشنی میں ”استشرق“ کی تحریک پر سامراجیت اور عیسائی و یہودی مشنریوں کے اثرات کی نشاندہی کی ہے۔ (۲۳)۔ لیکن ایڈورڈ سعید کی کتاب ”استشرق“ ان تاریخی عوامل کے گہرے تجزیہ کا تازہ ترین نمونہ ہے جو مغرب میں مشرق کی فکر کو فروغ دینے میں کارفرما ہے۔ مصنف نے معتبر مستشرقین کی تحریروں پر تفصیلی بحث کرتے ہوئے اس تصور کو واضح کرنے کی کوشش کی ہے جو مشرق کی حقیقی تصویر سے قطعاً مختلف ہے۔ (۲۴) گویا مشرقی قاری مستشرقین پر تنقید کرنے کی صلاحیت نہیں رکھتا (۲۵) مستشرقین کی تحریروں کی معروضیت پسندی کو اسی پس منظر میں ان سیاسی اور نظریاتی عوامل کے دائرہ میں چیلنج کیا گیا ہے جنہوں نے انیسویں صدی کے دوران استشرق کو فروغ دینے میں مہمیز کا کام کیا تھا۔

اس کے علاوہ ہم دیکھتے ہیں کہ مستشرقین بسا اوقات اسلامی تاریخ اور اسلام کے بارے میں فیصلہ صادر کرنے میں ثقافتی معیار کو پیش نظر رکھتے ہوئے صرف تاریخی مصادر پر انحصار کرتے ہیں۔ استشرق کے بارے میں معروضی تاثر اس وجہ سے پیدا ہوا کہ کسی قسم کی تنقید کے زیر اثر آئے بغیر وہ مغربی عوام ہی کے لیے لکھتے رہے اور کسی قسم کی رکاوٹ اور گرفت کے بغیر ایسے ”علمی نظریات“ تصنیف کرنے میں کامیاب ہوئے جن کا حقیقت سے کوئی تعلق نہیں ہوتا تھا۔ اسی وجہ سے ہمیں تاریخی نظریات کی بہت سی مثالیں ملتی ہیں جن کی بنیادیں شکستہ اور کرم خوردہ ہیں اور بہت سے مستشرقین ان ہی نظریات کو دہرانے اور فروغ دینے میں لگے ہوئے ہیں۔ اس طرح ”مغربی کھپت کا معاشرہ“ ایک طویل عرصہ تک استشرق

کی ادبی تخلیقات کی اسی طرح کھپت کرتا رہا جس طرح دیگر ایشیا صرف کی کھپت ہوتی تھی۔ اور مستشرقین کی ایک بڑی تعداد مستقل اپنی گمراہیوں میں بھٹکتی رہی، بلکہ آنکھیں بند کیے اندھیروں میں چلتی رہی کیونکہ ایک طرف مشرقی ”خاموش“ فضلا کی گنگ زبان نے ان کی گرفت میں ایک لفظ بولنا پسند نہیں کیا تو دوسری طرف مغربی عوام کی طرف سے کوئی علمی تنقید یا رکاوٹ پیش نہیں آئی جنہیں موضوع سے گہری واقفیت یا سرے سے اس کا اہتمام ہی نہیں تھا۔ اس سے زیادہ افسوس ناک امر تو یہ ہے کہ بہت سے مستشرقین نے استشرق کے عمومی موقف کو کسی قسم کی تنقید یا تحقیق کے بغیر یہ سمجھتے ہوئے اپنا موقف بنا لیا کہ وہ خود اپنے کمال کا ثبوت ہے اور اس میں غلطی کا وہم بھی نہیں ہو سکتا حالانکہ اس تحریک کے جدید تنقیدی مطالعات نے اس چوبین برج کو بڑی حد تک ہلا کر رکھ دیا جو مستشرقین کا مسکن تھا۔ دوسری طرف ایڈورڈ سعید اور دیگر فضلا کی معروضیت پسندی کے سلسلہ میں بعض مستشرقین کا منفی موقف اس بات پر دال ہے کہ کلاسیکی معنوں میں مستشرقین کی وہ نسل اب تبدیل ہو گئی ہے لیکن محل کے کھنڈرات اب بھی محکمہ آثار قدیمہ کی دیکھ رکھ میں ہیں۔

استشرق کے معروضی پہلوؤں سے متعلق ان عمومی ملاحظیات سے یہ مفہوم اخذ کرنا صحیح نہ ہوگا کہ سارے مستشرقین ہی معروضیت پسندی سے دور ہوتے ہیں؛ بہت سے مستشرقین نے اسلامیات اور اسلامی تاریخ کے موضوع پر صحیح معنوں میں خالص علمی تحقیقات پیش کی ہیں۔ انھوں نے مستشرقین کی نئی نسل کی اس طرح رہنمائی بھی کی۔ اس جگہ اس نوعیت کے تین مستشرقین کا جو نمایاں ترین ہیں تذکرہ کیا جاسکتا ہے ہا میلٹن گب، لوئی ماسینیوں اور میگیل آسن پلاسیوس۔ اگرچہ یہ بات صحیح ہے کہ ان کے ذاتی سیاسی نظریات (مثال کے طور پر پلاسیوس فرینکو کا حامی اور جمہوریت کا مخالف تھا) تسلیم نہ کیے جاسکیں یا سیاسی تنظیموں میں شمولیت اختیار کرنا مناسب نہ ہو (مثلاً ماسینیوں ایک سرگرم اور کٹر سامراجیت پسند واقع ہوا تھا جو سمجھتا تھا کہ مراکش کے بارے میں مارشل لیوتی کی سامراجی پالیسی صحیح ہے۔ لیوتی کی بربریوں والی پالیسی کی اس نے ہم نوائی کی یہی نہیں بلکہ مراکش کو فرانس کے ساتھ ملا دینے کا

بھی قائل تھا) اس کے باوجود ہم دیکھتے ہیں کہ اس کی علمی تصنیفات اس لحاظ سے امتیازی حیثیت رکھتی ہیں کہ وہ بڑی حد تک اس کی سیاسی آراء و نظریات سے آزاد ہیں چنانچہ پلاسیوس کسی بھی شکل میں اپنی کتاب ”طربیہ خداوندی کی اسلامی بنیادیں“ میں فرینکو کی فاشزم تحریک سے متاثر نظر نہیں آتا۔ ماسینیوں مسلم فضلاء کی تنقید کا نشانہ اس لیے بنا کہ اس نے حلاج کی ”خرافات“ اپنی طرف سے ایجاد کر ڈالی اور حاوی کو شہید قرار دے دیا۔ (۲۶) حالانکہ اس کی یہ آخری کتاب تصوف کے موضوع پر مثالی مطالعہ کی حیثیت رکھتی ہے۔ یہ الگ بات ہے کہ حلاج کی شخصیت کی تاریخت کے سلسلے میں ہم ماسینیوں کا ساتھ نہیں دے سکتے، اس کی یہ کتاب تصوف کے موضوع پر مثالی مطالعہ کی حیثیت اس لیے رکھتی ہے کہ طریقہ کاری وضاحت، تاریخی مصادر کے گہرے تجزیہ اور وسیع کتابیات کے لحاظ سے اس کو ایک نمایاں مقام دیا جاسکتا ہے۔ یہ تو واضح ہے کہ سارے مستشرقین تاریخی مطالعات میں اپنے فلسفیانہ تصورات اور آرا کو پیش کرنے میں ناکام نہ رہے چنانچہ پروونسال کی کتاب ”تاریخ مسلمانان اندلس“ اندلس کے عہد اموی پر بہترین کتاب کی حیثیت رکھتی ہے باوجود اس کے کہ کتاب میں ان سامراجی اثرات کی واضح نشاندہی کی جاسکتی ہے جن سے سامراجی دور کے تاریخت پسند مورخین پہلو تہی نہیں کر سکے۔ درحقیقت لیوی پروونسال۔۔۔ اور اس کے پیچھے بہت سے فرانسیسی مورخین۔۔۔ ان ہی نتائج کی عکاسی کرتے تھے جن کو سامراجیت پسند فرانسیسی مورخین نے اندلس کی تاریخ کے بارے میں اخذ کر لیا تھا خصوصاً عربوں اور بربروں کے درمیان قبائلی کشمکش کے اعتبار سے جس کی تاریخی حیثیت مسلم ہے اس کے باوجود پلاسیوس ماسینیوں کی کتابوں کا علمی معیار خاصا بلند ہے بلکہ کمال کی جانب محو پرواز ہے یہی وجہ ہے کہ ان دو مستشرقین کی کاوشوں کا برا اثر ان کے شاگردوں پر پڑا ہے اور فرانس اور اسپین کے علمی استشراتی حلقہ کی تشکیل نو میں بنیادی کردار ادا کیا ہے یہی نہیں بلکہ پورے یورپ کے علمی حلقوں میں بیسویں صدی میں ان کے واضح اثرات دیکھے جاسکتے ہیں۔

لیکن یہ اس ہمہ جب یہ نامور فضلاء اسلامی تاریخ کے مختلف سیاسی نظریاتی گروہوں اور

پارٹیوں کو بحث و تحقیق کا موضوع بناتے ہیں تو ہمیں یہ بھی نظر آتا ہے کہ انھوں نے ایک مذہب کے طور پر اسلام اور عمومی انداز سے اسلامی تاریخ سے بھی گہری واقفیت حاصل کی ہے اسی لیے ان کے مطالعات بحث و نظر کے ٹھوس اصولوں پر مبنی ہیں اگرچہ ان میں اختصاصی نقطہ ہائے نظر کی تائید کی گئی ہے یہ دونوں مستشرقین اسلامی تاریخ کے دینی ابعاد پر زور دیتے ہیں اور ان کو تاریخ کے دائرہ میں رکھ کر سمجھنے کی کوشش کرتے ہیں۔ وہ اسلام کو قدر و احترام کی نظروں سے بھی دیکھتے ہیں جس کی نظیر اس نسل کے مورخوں میں شاذ و نادر ہی ملتی ہے۔ انھوں نے ان مستشرقین کی مخالفت بھی کی ہے جنھوں نے اسلامی تاریخ کے مطالعہ میں مغربی تاریخ کے اصولوں کو منطبق کرنے کی کوشش کی۔ ماسینیوں اور پلاسیوس یقیناً مغربی اصولوں سے پوری طرح واقفیت رکھتے ہیں بلکہ بڑی حد تک ان سے منسلک بھی ہیں مگر اس کے باوجود اسلامی تاریخ کے مطالعہ میں خود اسلامی تاریخ کے مصادر پر باریک بینی سے انحصار کرتے ہوئے مغربی اصولوں کو برتنے سے گریز کیا ہے۔ اسی وجہ سے ان کے مکالمات کی ٹھوس بنیادوں کو مخالفین بھی ہلانہیں سکتے جیسا کہ بالفعل ان لوگوں کے ساتھ پیش آچکا ہے جنھوں نے دانٹے کی ”طربیہ خداوندی“ کے سلسلہ میں پلاسیوس کے مطالعہ کی مخالفت میں اپنی تحقیقات پیش کیں۔

بحث و تحقیق کے دو طریقے: عمومی اور اختصاصی

بحث و تحقیق کا ایک عمومی طریقہ ہوتا ہے۔ اس میں تاریخ عالم ایک وحدت قرار پاتی ہے جس کی اکائیاں دنیا کی مختلف تہذیبیں اور ثقافتیں ہیں۔ آرئلڈ ٹون بی کوہم اس طریقہ کا نمائندہ قرار دے سکتے ہیں دوسرا طریقہ اختصاص کا ہے جس کا نمائندہ برٹریڈرسل ہے جس میں بعض گوشوں ہی کا عمیق تجزیہ کیا جاتا ہے۔ رسل نے اس کا نمونہ اس وقت پیش کیا تھا جب اس نے مصنوعی معاشرہ آرنڈیالوجی، آزادی، ریاضیاتی اور ویت نام کی جنگ کے بعض گوشوں پر بحث و تحقیق کی تھی۔ انیسویں صدی کے نصف سے اسلامیات کے میدان میں یہ دونوں طریقے ملتے ہیں مگر اسلام کے بارے میں مستشرقین کے اختصاصی مطالعات دیگر موضوعات

پر خصوصی مطالعات سے مختلف ہوتے ہیں۔

مستشرقین کو جو لوگ اصول تحقیق کے لحاظ سے دو گروہوں میں تقسیم کرنا چاہتے ہیں ان کی راہ میں مختلف دشواریاں پیدا ہو جاتی ہیں یعنی یہ تقسیم کہ کچھ لوگوں کو عمومی منہج کے دائرہ میں رکھا جائے اور دوسروں کو اختصاصی منہج کے دائرہ میں کیونکہ بہت سے مستشرقین ایسے بھی ملتے ہیں جو اپنے مطالعات میں دونوں طریقوں پر عمل پیرا رہے ہیں۔ ہم اس تقسیم کو ان مطالعات میں جلوہ گر دیکھ سکتے ہیں جو مستشرقین نے انیسویں صدی کے نصف آخر اور خصوصیت کے ساتھ بیسویں صدی کے نصف اول کے دوران پیش کیے۔ مذکورہ دو طریقوں کی اس طور پر تعریف و تحدید کرنا بھی مشکل ہے جس سے دونوں کی نوعیت اور حدود الگ ہو جائیں البتہ عملی طور پر بیشتر مطالعات میں دو پہلوؤں میں سے کوئی ایک پہلو غالب رہتا ہے مسئلہ کی پیچیدگی اس وقت بڑھ جاتی ہے جب اسلامیات کی تمام شاخوں کو ایک وحدت کی شکل میں پیش کرنے کی کوشش کی جاتی ہے کیونکہ بعض ایسے گوشے بھی سامنے آتے ہیں جہاں یہ تقسیم موضوع سے ہٹ جاتی ہے۔ اسلامی تاریخ اسلامی روایات یا اسلامی افکار جیسے موضوعات میں کسی ایک منہج کو اپنانا خصوصی اہمیت کا حامل ہوگا کیونکہ کسی طریقہ کو اپنانے سے یہ پتہ چلتا ہے کہ کسی موضوع کے مختلف پہلوؤں یا متنوع موضوعات پر تریکز کی جارہی ہے اور گونا گوں عوامل پر روشنی ڈالی جا رہی ہے۔

بحث و نظر کا عمومی ہمہ گیر منہج اس کے بعد کے مرحلہ میں سامنے آیا کیونکہ انیسویں صدی کے دوران اسلامیات کے میدان میں جب سنجیدہ پیش رفت ہوئی تو اس درمیان جو مطالعات کیے گئے ان میں اسلام کے بنیادی مصادر بالخصوص قرآن اور حدیث پر انحصار کیا گیا اس کے بعد ہی زمانہ جاہلیت فقہ اور دیگر موضوعات پر مطالعات کیے گئے جن میں گولڈزیہر کو قائد اور میر کارواں تسلیم کیا جاتا ہے (۲۷) بہر صورت بیسویں صدی کے دوران بحث و تحقیق کا یہی ہمہ گیر عمومی طریقہ کار نمایاں رہا۔

اسلامی تاریخ کے میدان میں کارل بروکلمان کی کتاب ”تاریخ شعوب

اسلامیہ“ (۲۸) اس طور پر رہنما کتاب کی حیثیت رکھتی ہے کہ یہ اولین کوشش ہے جس میں اسلامی تاریخ کو ایک کل کے لحاظ سے موضوع بنایا گیا ہے قطع نظر ان امور سے جو زمان و مکان کے بعید فاصلوں کی بنا پر ناگزیر عوامل کی حیثیت اختیار کر لیتے ہیں۔ اسلامی تاریخ کے موضوع کو اس کے خصوصی اصول کی روشنی میں عہد سلابھ (۱۰۵۵-۱۲۰۰ء) تک ”عمومی منہج“ کے اصول پر موضوع بنانے کا ایک عمدہ نمونہ منگمری واٹ کی تازہ تصنیف ہے جس کا عنوان ہے: ”عقلیت جس کا نام اسلام ہے“ جو حال ہی میں شائع ہوئی ہے (۲۹) یہ کتاب عمومی بحث و نظر کے دیگر طریقوں کی آئینہ دار ہے مثلاً وہ طریقہ جس کے مطابق رابرٹ مائٹل نے اپنی کتاب ”اسلامی توسیعات“ میں اموی دور کا جائزہ لیا ہے (۳۰) اسلام پر بحث و نظر کے عمومی طریقہ کے رائج ہونے سے بہت پہلے ہی سی ایچ بیکر کی تصنیفات میں اس قسم کا نمونہ مل جاتا ہے وارڈن برگ نے اس کتاب کی تمہید کو ان الفاظ میں بیان کیا ہے: ”اپنے اس مطالعہ میں بیکر کی یہ شدید خواہش رہی ہے کہ موضوع کے بعض گوشوں کو اس عظیم تہذیب کے سرچشموں کی نوعی مثال قرار دے کر بحث و نظر کا موضوع بنایا جائے“۔ (۳۱) اسلام کے بارے میں بیکر کا خیال یہ ہے کہ وہ مسیحیت اور ہیلیینیت (یونانی ثقافت) کا تسلسل ہے۔ وارڈن برگ نے اس تصور کو اس طرح بیان کیا ہے: ”ایک مثبت عالم میں منفی دوران جس کی بنیاد نور کا مل ہو“ (۳۲) اس طرح ہم دیکھتے ہیں کہ وہ اسلام کے مطالعہ میں عمومی انداز یا ہمہ گیری طریقہ کار کو اپناتا ہے۔ بہر صورت بعض دوسرے مستشرقین کا نقطہ نظر بیکر کے نقطہ نظر سے مختلف ہے اگرچہ وہ بھی اسلام پر عمومی انداز سے نگاہ ڈالتے ہیں۔ ہاملٹن گب کی کتابیں بھی بنیادی طور پر اسی عمومی منہج پر مبنی ہیں۔ یہ رجحان واضح انداز سے اس کی کتاب ”اسلام تاہ کجا؟“ میں نظر آتا ہے۔ چنانچہ گب کو اگر بیسویں صدی کے اوائل میں اسلام کا زبردست اہتمام ہے تو وہ ان ٹھوس قوتوں پر توجہ مرکوز کرتا ہے جو عالم اسلام کی تشکیل کرتی ہیں قطع نظر اس کے کہ کون کون سی قوتیں اس کے شیرازہ کو منتشر کرنے میں اپنا کردار ادا کرتی ہیں۔ گب اس سلسلہ میں اس وقت انتہا پسندی کا ثبوت دیتا ہے جب وہ عالم اسلام اور یورپ کو مغربی دنیا کے دو حصے

قرار دیتا ہے۔ (۳۳) اس تصور کو وسعت دینے کے لیے جس رویہ نے گب کو آمادہ کیا وہ بحث و تحقیق میں اس کے عمومی طریقہ کار پر دال ہے۔ گب کے الفاظ میں: ”اسلام ایسا کر ہی نہیں سکتا کہ اپنی بنیادوں کا پہلے انکار کر دے پھر زندہ رہنے کا بھی خواہشمند رہے۔ ہماری یہ رائے ہے کہ اپنی بنیادوں کے لحاظ سے اسلام عظیم ترین حجم کے مغربی معاشرہ کی طرف اپنا انتساب رکھتا ہے اور اس کا جزو لاینفک ہے۔ وہ پوری تہذیب کی تکمیل اور توازن ہے۔“

”یورپ اور اسلام میں آج جو کچھ پیش آرہا ہے اس کو اگر ہم تاریخ کے زیادہ وسیع اور عمومی پہلوؤں سے دیکھیں تو وہ مغربی تہذیب کے تکامل ہی کی دعوت دیتا ہوا نظر آتا ہے جس کا نشاۃ ثانیہ کے زمانہ میں بناوٹی اور کھوٹے طریقہ پر شیرازہ منتشر ہو گیا تھا۔ اب یہ ایک نئی قوت کے ساتھ از سر نو اس وحدت کی تشکیل پر پورا زور دے رہا ہے۔“ (۳۵)

بحث و نظر کے عمومی طریقوں کی فہرست میں مورلیس گاڈفری ڈیمومیس اور گتاف وان گرونام کی تصنیفات کو بھی شامل کر سکتے ہیں۔ مورلیس گاڈفری کی کتاب ”محمد“ (۳۶) اس عمومی طریقہ کی آئینہ دار ہے جسے مصنف نے جستجو کے بعد سیرت نبوی کے مطالعہ میں اختیار کیا ہے۔ مصنف سماجی پس منظر کے تجزیہ میں بھی یہی رویہ اپناتا ہے۔ ڈیمومیس کی کتابوں میں بھی یہی انداز ملتا ہے جس کی نمائندگی اس کی کتاب ”عہد ہائے وسطیٰ کا اسلام“ میں ہوتی ہے۔ (۳۷) فلپ کے ہٹی کی تصنیفات میں بھی وہی انداز قائم ہے جو عمومی طریقہ کے ذیل میں آتا ہے۔ ”عرب“ تاریخ شام“ اسلام ایک نظام زندگی“ جیسی کتابوں میں اس انداز کو دیکھا جاسکتا ہے۔ ہٹی کا تعلق نسبی اگرچہ لبنان کے ایک گھرانہ سے ہے مگر چونکہ پرنسٹن یونیورسٹی سے وابستہ مغربی مستشرقین سے اس کے گہرے روابط رہے ہیں اس بنا پر مغربی مستشرقین کی صف میں اس کو شامل کر لیا جاتا ہے۔

اس عمومی منبج کو وہ لوگ بھی اپناتے ہیں جن کا ارادہ اہم پہلوؤں کو ایک وسیع تر دائرہ سے الگ کر کے موضوع بحث بنانا ہوتا ہے۔ ایسا کرتے وقت وہ یہ فرض کر لیتے ہیں کہ مختلف پہلوؤں کی تفصیلات کے احاطہ کا کام مکمل ہو چکا ہے اس وجہ سے ایک انتہائی وسیع دائرہ کی

عمومی تصویر ہمارے سامنے آ جاتی ہے (جس میں مختلف واقعات اور امور شامل ہوتے ہیں) جس سے اس طریقہ بحث و نظر کا مادہ ان اغراض و مقاصد کی نوعیت کا عکاس ہو جاتا ہے جو مصنف کے پیش نظر ہوتے ہیں۔ عمومی اور اختصاصی طریقوں کے درمیان علاقہ سے یہ لازم نہیں آتا کہ اول الذکر دوسرے کی تحدید کرے بلکہ اس کی طرف اشارہ کرتا ہے اور اس کی نوعیت کو واضح کرتا ہے۔ اگرچہ دونوں طریقوں کے مشتملات ایک دوسرے سے مختلف ہوتے ہیں۔

۱۔ لوئی ماسینیوں کا عمومی طریقہ بحث

یہ تسلیم کر لینے کے بعد کہ عمومی طریقہ کار اس بنا پر افادیت کا حامل ہے کہ واضح تصورات کی شکل میں اس سے مختلف اور وسیع دائرہ کے مضامین کی عکاسی ہوتی ہے جبکہ اختصاصی مطالعات میں فروعی مسائل ہی میں گہرائی کے ساتھ بحث کی جاتی ہے۔ تو بہر حال یہ دونوں طریقے ایک ہی مصنف کے دائرہ عمل میں باہم مربوط ہو سکتے ہیں۔ لوئی ماسینیوں کی کتاب ”اسلام کے صوفی شہید حلاج کا جذبہ“ میں اس طریقے کی نادر مثال مل جاتی ہے (۳۸) ماسینیوں دراصل اس کتاب میں حلاج کی حیات کو پیش کرنا چاہتا تھا۔ اس کتاب میں اگرچہ تصوف کے بعض حصوں پر نظر ڈالنے سے یہ اندازہ ہو جاتا ہے کہ ماسینیوں کے طریقہ کار کے بارے میں یہ فیصلہ کرنا کس قدر دشوار ہے کہ آیا وہ عمومی طریقہ ہے یا اختصاصی طریقہ۔ دونوں طریقے باہم اس طرح پیوستہ ہیں کہ ایک کو دوسرے سے الگ کرنا بہت دشوار ہے۔ ابن حزم کے بارے میں پلاسیوس کے مطالعہ کے برعکس ماسینیوں کے سامنے ایسی ضخیم کتابیں موجود نہیں تھیں جو مختلف موضوعات پر ہمہ گیر نظر رکھنے والے مصنف کے قلم سے نکلی ہوں۔ حلاج کی تحریریں نہ صرف یہ کہ محدود ہیں بلکہ انھی خصوصیات کی حامل ہیں جو خصوصیات ہمیں ابتدائی مصادر کے تاریخی مواد میں ملتی ہیں؛ مثال کے طور پر ان چار مکتوبات میں سے جن کا انکشافات ماسینیوں نے کیا ہے اور جو دوسرے محاکموں کے دوران حلاج کے خلاف استعمال کیے گئے؛ ایک ہی مکتوب ہمارے نزدیک پایہ استناد کو پہنچتا ہے۔ ماسینیوں بقیہ تین مکتوبات کو حلاج کی

طرف منسوب نہیں کرتا۔

جن مصادر سے ماسینیوں نے معلومات حاصل کی ہیں ان کی نوعیت نے بحث و تحقیق کے میدان میں اس کے طریقہ پرزبردست اثرات مرتب کیے ہیں؛ بہر صورت اس نقص سے منفی اثرات کا مرتب ہونا بعید از قیاس ہے کیونکہ اسی وجہ سے ماسینیوں نے تحقیق کے حدود کو اور زیادہ وسیع کر دیا ہے جس کی بدولت اس کی کتاب اس سے کہیں زیادہ اہمیت کی حامل ہو گئی ہے جو اہمیت کسی مختصر سوانح حیات کو حاصل ہو سکتی ہے۔

ماسینیوں کی کتاب میں شامل کتابیات کا حصہ بذات خود اسلامی تاریخ کے موضوع پر ایک وقیع کام ہے۔ حلاج کے تاریخی پس منظر اور تصوف سے متعلق اس کتاب کے پہلو ان امور سے کہیں زیادہ اہمیت رکھتے ہیں جو حلاج کی شخصیت سے گہرا ربط رکھتے ہیں۔ ماسینیوں کی کتاب ”اسلام کے صوفی شہید حلاج کا جذبہ“ کے بعض حصوں پر ہی نظر ڈالنے سے ہمیں معلوم ہو جائے گا کہ وہ دونوں طریقے کس طرح ایک دوسرے میں پیوست ہو گئے ہیں اور اس امتزاج سے کس طرح بحث و نظر کا منفرد طریقہ سامنے آ گیا ہے۔ ماسینیوں نے ان تین بنیادی احوال کا خلاصہ پیش کیا ہے جو معرفت کے سفر میں سنگ راہ ہوتے ہیں؛ اور وہ ہیں: نور عقل، نور ایمان اور بصیرت ذات مقدس۔ (۳۹) حلاج پر مشہور صوفی شیخ سہل تستری (۲۰۳-۳۸۳ھ ۸۱۸-۸۹۶ء) کے اثرات کی نشاندہی ماسینیوں نے اس جگہ کی ہے جہاں ریاضت و مجاہدہ تو بہ و اناہت اور ایمان کے اجزائے ثلاثہ پر مشتمل نظریہ پر روشنی ڈالی گئی ہے۔ اس کے برعکس شیخ جنید بغدادی کا نظریہ اس عہد (الست) پر مبنی ہے جسے ارواح نے جسموں میں داخل ہونے سے پہلے ہی اخلاص اور سپردگی کے حوالہ سے اٹھایا تھا۔ یہیں سے یہ تصور ابھرا کہ کسی فرد کا ”جوہر حقیقی“ مشیت خداوندی ہی کی طرف سے نوشتہ اور مقدر ہوتا ہے۔

روز بیثاق یہ منتخب گروہ (گروہ صوفیاء) کس طرح اس بلند ترین مقصد تک پہنچ سکتا ہے جو اللہ کی طرف سے مقدر تھا اور جو دنیاوی زندگی میں عبوری دور سے گزرا؟ ماسینیوں کے الفاظ میں اس کا جواب یہ ہے:

”عبادت کا اولین نقطہ معرفت خداوندی اور توحید اور اس کے تصور کا اعلان ہے جس کی شکل یہ ہوگی کہ شرک و تشبیہ کا انکار، کیفیت، حیث، یا مکان کے مختلف اعتبارات سے کر دیا جائے لیکن یہ تزییہ اخیر میں بھی اس کے مطلوب تک نہیں پہنچتی۔ اس وقت اللہ تعالیٰ ان لوگوں کو بلند فرمائے گا جنہوں نے تصوف کے ذریعے اس صوفیانہ سرکری جرعہ کشی کی تھی۔“ (۴۰)

ماسینیوں اس نفسیاتی جہد و کشمکش کے بارے میں سوال کرتا ہے جس میں یقیناً حلاج اس وقت واقع ہوئے ہوں گے جب انہوں نے قضا و قدر کے بعض سخت متصوفانہ نظریات کو قبول کیا جو قدریہ فرقہ کے ساتھ خاص تھے۔ ان نظریات کی رُو سے حقیقت گم ہو کر محض ”مقدس فکر“ سے عبارت ہو جاتی ہے اور انسان محض ”مقدس تصرف“ رہ جاتا ہے۔

شیخ ابوالحسن نوری (متوفی ۲۹۵ھ مطابق ۹۰۷ء) کے اثرات حلاج پر ان کی تعلیمات کے واسطے سے نہیں بلکہ اس شجاعت اور گرم جوشی کی راہ سے مرتب ہوئے جس سے شیخ نوری اپنے اعتقادات و نظریات کا دفاع خلیفہ کے روبرو بھی سختی کے ساتھ کرتے رہے۔ ماسینیوں نے ابوبکر فوطی (متوفی ۳۵۹ھ مطابق ۹۶۹ء) شبلی (۲۳۷ھ مطابق ۹۴۵ء) ابن عطا (متوفی ۳۰۹ھ مطابق ۹۲۲ء) اور ابن فہیق کو حلاج کے اساتذہ اور دوستوں میں شمار کیا ہے ابن عطا نے حلاج کے محاکمہ کے دوران بچانے کی کوشش کی تھی اور اسی سے زخمی ہو کر ان کی موت بھی واقع ہوئی تھی۔ جنید کے اس اعتقاد کے مقابلے میں کہ انابت الی اللہ ہی کمال تک پہنچاتی ہے۔ ابن عطا کا یہ نظریہ تھا کہ شکر الہی (اللہ تعالیٰ کا شکر) ہی وہ طریقہ ہے جس سے انسان کمال تک پہنچتا ہے حلاج کا بھی یہی نظریہ تھا۔

حلاج کے افکار اور تعلیمات کا مطالعہ کرنے سے (جو اس کے ثقافتی پس منظر کے عکاس ہیں) ہمارے سامنے یہ امر واضح ہو جاتا ہے کہ بعد میں حلاج کی زندگی میں جو واقعات پیش آئے وہ حقیقت سے بعید نہیں تھے چنانچہ ماسینیوں حلاج کے ان اقدامات کی نشاندہی کرتا ہے جو زندگی کے ابتدائی مراحل میں مکہ کے سخت گیر اہل سنت کے حلقوں میں

انہوں نے اٹھائے تھے۔ ماسینیوں نے اس کی نشاندہی حلاج کے معاصرین کی تحریروں کی روشنی میں بھی کی ہے جو حلاج کی زندگی کے بارے میں ہیں اور یہ بتاتی ہیں کہ صوفیانہ ارتقا کے مراحل میں اصل محرک حلاج کا اندرونی ضمیر ہی تھا۔

مکہ کے خارجی حلقوں سے حلاج کا یہ اختلاف ماسینیوں کی اس عبارت سے واضح ہوتا جس میں اس نے حلاج کی عقلی اور ذہنی حالت کو بیان کیا ہے۔

ماسینیوں لکھتا ہے:

”حلاج کے ضمیر کو سمجھنے کے لیے یہ نصوص ہماری مدد کرتے ہیں۔ یہی ان کی زندگی کا نقطہ آغاز تھا کیونکہ ان کی شخصیت کی تشکیل اس جمالیاتی زندگی میں بھرپور حصہ لینے سے ہوئی جس کے رنگ میں وہ ڈوبتے رہے اور جس سے مکہ میں ان کے نفس نے غذا حاصل کی۔ ان کے ضمیر کے بحران، صوفیانہ تخیلات اور ان کی روح میں واقعات کے تفاعل نے ان کو ”احوال“ سے گزارنا شروع کیا جس سے وہ نجات الہیہ کا محل بننے لگے۔ وہ ایسے مقدس الفاظ سنتے تھے جن کا انھیں خصوصی اہتمام تھا اور جن میں ان کو حقیقت کا وہ معیار نظر آتا تھا جس سے وہ مقلدین کے درمیان معلق ان اختلافی مسائل پر اپنی رائے دیتے تھے جو عبادت سے متعلق تھے مگر اپنے اساتذہ سے ان کو اس سلسلہ میں مطلوبہ تعاون حاصل نہیں ہو رہا تھا۔“ (۴۱)

شیخ ابوطالب مکی اور شیخ جنید بغدادی کے نظریات سے حلاج کی علیحدگی کا سبب ہمارے نزدیک وہ الزامات ہیں جو اول الذکر حضرات حلاج پر عائد کرتے تھے جن کا خلاصہ یہ تھا کہ حلاج اپنے خاص تجربات کی روشنی میں ارادہ بشری اور فعل خداوندی کو غلط ملط کر دیتے تھے۔ ان صوفیانے حلاج کے ضمیر کی جس طرح تشریح کی تھی اس سے حلاج کو بہت نقصان پہنچا۔ اس سے حلاج کے اس شدید رد عمل کی توجیہ ہو جاتی ہے جس سے انھوں نے ان لوگوں کے موقف کا پامردی سے مقابلہ کیا۔ حلاج اور ان کے اساتذہ کے بیچ اس فکری کشمکش کی بنیادی وجہ یہ ہے کہ حلاج ہندو جوگیوں کے انداز پر وحدانیت خداوندی سے متحد ہونے کی کوشش کر رہے تھے اس کے برعکس ان کے اساتذہ اس طریقہ پر انسان اور ذات خداوندی اور اس کی

صفات کے درمیان کامل فرق کے قائل تھے جس کی تائید یہودیت یا اسلام کی تعلیمات سے ہوتی ہے۔

علمائے اہل سنت کے نزدیک حدیث کا جو مفہوم اور تصور ہے اس سے حلاج کی تعلیمات اس طور پر مختلف ہیں کہ حلاج نے سلسلہ (واقعات اور مؤرخین کا سلسلہ) کی تشریح اس طور پر کی کہ وہ روایتی دینی تصورات کے قرآنی رموز کی حیثیت رکھتا ہے اور جن کے بارے میں حلاج کا خیال ہے کہ وہ مختلف حقیقتوں کے گوناگوں مراحل ہیں جو بالآخر خداوندی فکر پر منتہی ہوتے ہیں، اہل سنت سے حلاج کے انحراف کی شکل یہ ہے کہ حلاج نے یہ ثابت کرنے کی کوشش کی کہ حدیث نوع انسانی کے معیار سے ماورا اور الہی شبیہ کی حامل ہے۔ یہ انحراف اس رمزی طریقہ کی پیداوار ہے جسے حلاج حدیث کی تشریح کے سلسلے میں اپناتے ہیں۔ اس طریقہ کو بعض اسلامی مکاتب فکر قرآن کی تفسیر کے میدان میں بھی تسلیم نہیں کرتے چہ جائیکہ حدیث کے سلسلہ میں اسے درست سمجھیں قرآن کی تفسیر میں دیگر تمام مکاتب فکر جس رمزی طریقہ کو اپناتے ہیں اس سے حلاج کا طریقہ اس اعتقاد کی بنا بجا آوری کی بدولت ایک انسان کو اللہ تعالیٰ ان نوازشوں سے بہرہ مند کر سکتا ہے جن سے بالآخر معبود اور عبد کے درمیان صوفیانہ ”اتحاد“ یا حلول پایا جاسکتا ہے۔

ماسینیوں نے حلاج کے صوفیانہ پہلوؤں پر اس لحاظ سے خصوصی توجہ دی ہے کہ وہ ایسے عناصر کی حیثیت رکھتے ہیں جو شیخ کے طرز حیات، نظریات اور تعلیمات پر حاوی رہے۔ حلاج کے پیش کردہ قانون اخلاق اور اپنی خاص زندگی میں انھوں نے جو مثالیں پیش کیں وہ اتنی واضح اور ٹھوس تھیں کہ شیخ کے نظریات میں قوت کی خصوصیت پیدا ہونا قدرتی تھا ماسینیوں چونکہ کیتھولک فرقہ سے تعلق رکھتا تھا اس بنا پر وہ صلیب مسیح کی ذاتی انفرادی تشریح اس طرح کر سکتا تھا کہ نوع انسانی کی نجات کے لیے حضرت عیسیٰ مسیح کی یہ قربانی تھی۔ قربانی کے اپنے خاص نقطہ نظر کو ماسینیوں اس زہد و تقشف کی زندگی سے جوڑ سکتا تھا جو حلاج جیسے ایک صوفی نے گزاری تھی اور جس کے سلسلہ میں اس کا دعویٰ تھا کہ اللہ کے لیے تضحیہ اور قربانی ہے۔

حلاج کا جن غیر مذہبی حلقوں سے ملنا جلنا رہا جیسے اطباء، فلاسفہ سرکاری شہری ملازمین، فوجی قائدین، معتزلہ، اہل سنت وغیرہ اس کے بارے میں ماسینیوں کا خیال ہے کہ اس کی وجہ حلاج کے کسی قسم کے لادینی رجحانات نہیں بلکہ وہ موقف ہے جسے انھوں نے اس مقصد کے لئے اختیار کیا تھا کہ اہل دنیا سے میل جول رکھتے ہوئے انھیں صوفیانہ عقائد کا قائل بنانا چاہیے۔ ماسینیوں اس کا ثبوت شیخ صولی کے اس بیان میں فراہم کرتا ہے کہ مختلف حلقوں سے میل جول بڑھانے میں حلاج کو مہارت حاصل تھی:

”حلاج کو اگر یہ معلوم ہوتا کہ اہل مدینہ معتزلہ یا امامیہ فرقہ سے تعلق رکھتے ہیں تو وہ اپنے آپ کو اس فرقہ سے تعلق رکھنے والا بتاتے اور یہ اعلان کرتے کہ وہ ان کے امام منتظر کو پہچانتا ہے، اس کے برعکس اگر یہ ہوتا کہ وہ لوگ اہل سنت ہیں تو وہ بھی اپنے آپ کو اہل سنت بتاتے۔“ (۴۳)

حلاج پر سیاسی ساز باز کے الزام کے بارے میں ہم کہہ سکتے ہیں کہ جس حد تک ان کی بلند پروازیاں اس کا سبب ہیں اس سے کہیں زیادہ اہم سبب یہ ہے کہ ان کی تعلیمات نے لوگوں میں ہلچل مچادی، اس حقیقت کا اظہار صولی کے اس بیان سے ہوتا ہے کہ حلاج کثرت سے اسفار کیا کرتے تھے جس سے اضطراب پیدا ہوا۔ حلاج نے طبیب کی حیثیت سے بھی کام کیا اور بعض کیمیاوی تجربات بھی کیے، وہ بکثرت ایک شہر سے دوسرے شہر جاتے تھے (۴۴) حلاج نے جس قدر اسفار کیے وہ ان کی عمر کی نسبت بہت زیادہ تھے جیسے مکہ، بیت المقدس، بغداد، بہروج (بہروج یعنی سندھ)، بخارا اور کشمیر کے اسفار۔

حلاج کی مزعومہ کرامات سے متعلق جو واقعات نقل کیے جاتے ہیں ان کے مطالعہ سے ہمیں اندازہ ہوتا ہے کہ ایک سیاسی قوت کے لحاظ سے حلاج کے شعوبی (غیر عرب نسل پرست) رجحانات سے عباسی خلفا کیوں خوفزدہ تھے۔ عوام میں مشہور حلاج کی خرق عادت قوتوں، عباسیوں کے خلاف سیاسی طاقتوں جیسے علویوں کے ساتھ ان کے روابط اور ہمدردیاں اور جغرافیائی لحاظ سے وسیع پیمانہ پر ان کے شعوبی رجحانات جن کے زیر اثر دار الخلافہ بغداد بھی

تھا، ایک نجات دہندہ کی حیثیت سے اس کی شخصیت کی تصویر اور علما کے خلاف اس کی جدوجہد یہ سب وہ اہم عوامل ہیں جو ہمیں بتاتے ہیں کہ علاج کو آخر عبا سیوں کے خلاف سیاسی خطرہ اور تشدد پسند شخصیت کیوں شمار کیا گیا۔ علاج کے خلاف مختلف الزامات تراشنا کچھ مشکل نہ تھا۔ امویوں نے ان پر یہ الزام لگایا کہ انھوں نے دعوت (عوامی خطاب) کے حق کو غصب کر لیا ہے جو دراصل شیعوں کے امام کا حق ہوتا ہے، اسی طرح عبادت اور شعائر دین کے اصول اور ضوابط کی تحدید و تعیین کے حق کو جھپٹ لینے کا الزام لگایا گیا جو امام کے علاوہ کسی کو نہیں پہنچتا، علاج پر یہ الزام بھی لگایا گیا کہ اس نے اس حق امر کو بھی غصب کیا جو اللہ کی حاکمیت مطلقہ کو استعمال کرتے ہوئے امر خداوندی کے مطابق انجام دیا جاتا ہے۔

ماسینیوں نے علاج کی جن تقریروں کا حوالہ دیا ہے ان سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ نہایت ہی پُر زور اور طاقتور ہوتی تھیں، ماسینیوں کے مطابق علاج خطابت کے ایک ایسے استاد فن تھے جو اپنے عجیب و غریب اطوار اور نفسیاتی طاقت سے لوگوں کے دلوں پر اپنا سکھ جمالیتا تھا۔ علاج اپنی تقریروں سے لوگوں کو موہ لیتے اور انھیں زبردست عوامی مقبولیت ملتی۔ مگر اس زبردست عوامی مقبولیت کی جو قیمت علاج کو ادا کرنی پڑی وہ یقیناً گراں بار قیمت تھی کیونکہ اس کی بدولت علاج کو صوفیہ، فقہا اور حکومت کی سہ جہتی مخالفت کا سامنا کرنا پڑا۔

ماسینیوں نے اس سہ جہتی الزام کو یوں بیان کیا ہے: ”اولاً اپنے کشف و کرامات کا اعلان کرنا ثانیاً ربوبیت کا دعویٰ کرنا اور ثالثاً اللہ کی حاکمیت مطلقہ کا دعویٰ کرنا تھا جو امام کے لیے خاص ہوتی ہے، آخری وجہ زندقہ کا جرم تھی (یعنی حب مقدس کا نظریہ)۔“ (۴۴) علاج کے محاکمہ سے ایسے اثرات پیدا ہوئے جن کی گونج کرامات کی حقیقت اور اس کے مذہبی مضمرات کے موضوع پر شدید قسم کے مناظروں میں سنائی دی گئی۔ ماسینیوں نے جن فلسفیانہ رجحانات پر بحث کی ہے ان کے بارے میں مناظروں کی پیچیدگی نمایاں طور پر محسوس ہوتی ہے۔ ان فلسفیانہ رجحانات میں مندرجہ ذیل بحثیں شامل ہیں:

۱۔ علاج اور ابن عطا کا یہ نظریہ کہ مقدس مشیت کے ساتھ صوفیانہ حلول ہو سکتا ہے۔

- ۲۔ ان خرق عادت قوتوں کے بارے میں اہل سنت کے قدیم نظریہ کے برخلاف حلاج کا نظریہ جو قوتیں تفویض کے ذریعے جنات کے خلاف کام کرتی ہیں۔
- ۳۔ متکلمین کی طرف سے معتزلہ میں سے ابوعلی جبائی کے ”نظریہ المتقرلہ“ کی مخالفت جس کے مطابق درویشوں اور صوفیاء کی کرامات بے حقیقت ہوتی ہیں اور جنہیں بعض صورتوں میں پوشیدہ رکھا جاسکتا ہے۔ یعنی نظریہ انہما۔
- ۴۔ باقلانی سے منقول اشاعرہ کا نظریہ جو اس قدرت کی حقیقت کے بارے میں ہے جو مشیت خداوندی سے جادوگروں اور شیاطین کو دی جاتی ہے۔
- ۵۔ اشاعرہ کے نظریہ کے وہ پہلو جو دنیا میں اتفاق سے پیش آنے والے امور کے سلسلہ میں بسط معجزات (خارق عادت) سے متعلق ہیں۔ (۳۵)
- حلاج کے خلاف عباسیوں کی سخت گیری ایک طرف دوسری طرف ایرانی خوشحالی اقلیت کا حصول اقتدار کے لیے کوشاں ہونا اور ایک طاقتور سیاسی قوت کے طور پر ابھرنا عباسیوں کے لیے زیادہ خطرناک تھا (۳۶) کیونکہ ان لوگوں نے فرقہ امامیہ سے اپنی خاص سیاسی آئڈیا لوجی اپنائی تھی۔ خاندان نوبخت نے حلاج کے صوفیانہ رجحانات کی سخت مخالفت کی اور ان پر الزام لگایا کہ وہ ربوبیت کا دعویٰ کر رہے ہیں۔ امامیہ فرقہ کے غیظ و غضب کی آگ اس وقت بھڑک اٹھی جب حلاج نے بارہ اماموں کی اس طرح تشریح کی کہ وہ دراصل بارہ قمری مہینے ہیں اور اس سے یہ نتیجہ اخذ کیا کہ ائمہ دراصل نور الہی سے خارج ہونے والی کرن، تھے۔ حلاج نے ائمہ کے خروج کو ناممکن بتایا اور اس سلسلہ میں صوفیانہ حلول کی راہ سے بلندی کے اپنے غلط نظریہ سے استدلال کیا۔ فرقہ امامیہ کے غیظ و غضب کی جب انتہا ہو گئی تو حلاج کو قم سے شہر بدر کر دیا گیا۔
- حلاج کے افکار کی تشریح اس طرح کی گئی ہے کہ وہ مانویت کے نظریات سے مشابہت رکھتے ہیں کیونکہ حلاج کا محبت (حب) کی راہ سے صوفیانہ اندماج (حلول) کا نظریہ مانی کے نظریات سے مشابہت رکھتا ہے جس کے مطابق فرد (کی روح) کے اندرون میں آگ

کاندماج ابدی آگ (حب الہی) سے اندماج پر منتج ہوتا ہے یعنی محبت کے اللہ کی ابدی آگ۔ اس قسم کی تشریحات کی مخالفت اہل سنت کے حلقوں سے ہی نہیں بلکہ معتزلہ کی طرف سے بھی کی گئی جنہوں نے حلاج کو زندیق قرار دیا پھر یہ الزام حکومت کی طرف سے محاکمہ کی شکل میں نمودار ہوا جس میں حلاج پر ہر طقیت (Heretic) کا الزام لگایا گیا اور بالآخر ان کو سولی پر چڑھا دیا گیا۔

بحث و تحقیق میں ماسینیوں کے عمومی طریقہ کار کی خصوصیات اس وقت واضح طور پر سامنے آتی ہیں جب وہ ”محاکمہ“ کے زیر عنوان تفصیلات درج کرتا ہے۔ حلاج یہاں بھی صدر نشین ہیں تاریخی لحاظ سے یہ زمانہ (۲۹۶ھ / ۹۰۹ء) کا ہے جب ابن الفرات وزارت عظمیٰ کے عہدہ پر فائزہ ہوتا ہے۔ حلاج کو جال میں پھانسنے کے لیے کھڑیڑنے کا آغاز ایک اتفاقی معاملہ نہ تھا۔ حلاج ایک ایسے وقت میں حکومت کے خلاف رجحانات رکھتے تھے جب اپنی اہمیت جتانے کے لیے طاقت ہی کا استعمال کیا جاتا تھا، چنانچہ اس وقت حلاج کے شاگردوں کو مشکوک ٹھہرایا جانے لگا اور سب پر زندقہ کے الزامات لگائے گئے، اسی لیے متوکل برابر ان کے پیچھے پڑا رہا۔ حلاج اگرچہ ابن الفرات کی نگاہ سے بھاگ نکلے لیکن آخر کار سوس میں ان کی شناخت ہوگئی اور مقامی انتظامیہ نے انہیں گرفتار کر لیا اور ان کے شاگرد دباس کے ساتھ انہیں بغداد لایا گیا۔ دباس کو اس ضرورت کے پیش نظر چھوڑ دیا گیا کہ ابھی استاد کے بارے میں بہت کچھ جاننے کی ضرورت ہے۔ پہلے محاکمہ کے دوران (۲۹۸ھ / ۹۱۰ء تا ۳۰۱ھ / ۹۱۳ء) قاضی نے فیصلہ صادر کیا کہ زندقہ، دعویٰ نبوت یا جادو ٹونے کے ذریعے لوگوں کو گمراہ کرنے جیسے الزامات حلاج پر لگانے کے لیے کافی ثبوت موجود نہیں ہیں اس کے باوجود حلاج کو سزا دی گئی، ان کا عوامی پریدہ کرایا گیا اور آٹھ سال سے زیادہ مدت تک کے لیے انہیں قید میں ڈال دیا گیا۔

قیدخانہ میں تیرہ (۱۳) بیٹیوں میں جکڑے ہوئے حلاج کی پابندی صوم و صلوة نے ان کے بارے میں مثبت تاثرات پیدا کر دیئے۔ بھلا کون شخص ان کو بے دین یا گمراہ کہہ سکتا

تھا۔ متعدد قید خانوں میں منتقل کیے جانے کے بعد بالآخر انھیں ”بحن القصر“ میں ڈال دیا گیا جہاں نصر القشوری نے قید خانے سے دور ایک جیل خانہ تعمیر کرانے کے لیے خلیفہ سے اجازت حاصل کی۔ اس قید خانہ سے متصل ہی حلاج کے لیے ایک چھوٹا سا گھر بنایا گیا وہاں وہ ایک سال تک زائرین کا استقبال کرتا رہا۔“ (۴۷)

نصر القشوری چونکہ حلاج کی حمایت کر رہا تھا اس لیے حلاج کو خلیفہ مقتدر کے محل میں بہت مقبولیت حاصل ہو گئی۔ حلاج کو یہ نیا رتبہ حاصل ہو جانے سے دوسروں کی رگ حمیت پھڑکی اور انھوں نے حلاج کے بارے میں طرح طرح کے قصے مشہور کر دیئے۔

ماسینیوں نے اس کا نقشہ یوں کھینچا ہے:

”لوگ کہا کرتے تھے کہ حلاج مردوں کو زندہ کر دیتے ہیں کیونکہ انھوں نے بالفعل مردہ پرندوں کی زندگی واپس کر دی تھی جنات ان کی خدمت میں ہر وقت حاضر رہتے تھے اور جس چیز کی بھی انھیں خواہش ہوتی تھی اسے فوری طور پر لادیتے تھے۔ حکومت کی سکرٹریٹ کا ایک فرد جس کا نام حمد ابن محمد القباہی بتایا جاتا ہے کا کہنا ہے کہ ایک بار جب اس نے حلاج کا پیشاب پیا تو اس کو چکر آنے لگا۔“ (۴۹) ماسینیوں نے اپنے عمومی منہج سے حلاج کی ایسی تصویر پیش کی ہے جو سرگرمی اور زندگی سے بھرپور ہے۔ ایک دوسرا واقعہ جو زندگی سے بھرپور نظر آتا ہے ماسینیوں کی زبانی سنئے:

’نصر القشوری کا ایک لڑکا بیمار تھا، ایک دن کسی ڈاکٹر نے یہ نسخہ تجویز کیا کہ اسے ایک سیب کھلا دیا جائے جبکہ موسم سیب کا نہیں تھا۔ حلاج اس کے پاس گئے اور اسے ایک سیب پیش کر دیا جو ان کے ہاتھ میں تھا۔ حاضرین کو بڑی حیرت ہوئی۔ انھوں نے حلاج سے پوچھا کہ یہ سیب کہاں سے ملا؟ حلاج نے جواب دیا کہ جنت سے ملا ہے، ایک حاضر دماغ شخص یہ سب دیکھ رہا تھا اس نے بلند آواز سے کہنا شروع کیا کہ جنت کے کسی پھل کو کھانا نہیں چاہیے کیونکہ اس میں کیڑا موجود ہوتا ہے۔ حلاج نے برجستہ جواب دیا کہ عالم ابدی سے عالم دنیوی کی طرف منتقل ہونے کی وجہ سے سیب میں تغیر آ گیا ہے اس لیے اس کو توڑنا ممکن

(۴۹)۔ "ہوسکا"

یہ بات یقیناً مذاق معلوم ہوتی ہے کہ شاہی محل میں حلاج کے رتبہ میں ترقی اس محاکمہ کا سبب بن جائے جو ۳۰۸ھ مطابق ۹۲۱ء سے ۳۰۹ھ مطابق ۹۲۲ء تک بعض جماعتوں کی طرف سے مسلسل بڑھی ہوئی ناراضگی کے دباؤ کا نتیجہ تھا۔ کچھ لوگ اس بات سے جلن محسوس کر رہے تھے کہ حلاج کے رتبہ اور قدر و احترام میں تیزی سے اضافہ ہو رہا ہے تو دوسری طرف ایسے لوگ بھی تھے جن کو حلاج کے زندقہ کا پورا یقین تھا۔ حلاج کے دشمنوں کا اثر و نفوذ بالآخر رنگ لایا اور ان کا محاکمہ شروع ہوا۔ جن لوگوں نے ان پر زندقہ کا الزام لگایا تھا ان میں ابو بکر احمد بن موسیٰ بن مجاہد بھی شامل تھے جو اہل سنت کے ممتاز علماء میں شمار ہوتے تھے اور جو قرآن کی تفسیر کے ماہر بھی تھے۔ موصوف نے اپنی کتاب "القرأت السبع" میں قرآن کی قرأتوں کو سات میں محصور کرنے کا کارنامہ اسی کتاب میں انجام دیا ہے۔ موصوف نے ہی نسخہ عثمانی کو واحد قابل تسلیم نسخہ منظور کرایا اور عبداللہ بن مسعودؓ ابی بن کعبؓ اور علیؓ بن ابی طالب کے دیگر نسخوں کو ختم کر دیا حالانکہ اس وقت یہ نسخے استعمال کیے جا رہے تھے۔

ماسینیوں یہ سوال کرتا ہے کہ حلاج کے سلسلہ میں مجاہد نے جو موقف اپنایا اس کی حقیقت کیا ہے؟ مجاہد کی کتاب "قرأت القرآن والفرقان" کے خلاف حلاج نے کس طرح اپنا رد عمل ظاہر کیا تھا؟ حالانکہ حضرت عثمانؓ کے نسخے سے مندرجہ ذیل تحریفات کا وہ قائل تھا:

۱۔ "فاقتلوا انفسکم" بجائے "کبلوا"

۲۔ "لکل ثناء مستقر" بجائے "نباء"

۳۔ "انزل علیکم القرآن" بجائے "فرض"

۴۔ "وتقول مالها" بجائے "قال الانسان"

اول الذکر دو مثالیں اس حق اختیار کی تطبیق ہیں جس کا ابن مقسم نے دعویٰ کیا ہے اور ثانی الذکر دو مثالیں صحیح تصویب کے طور پر ہیں جو مصحف عثمانی میں شامل کی گئی ہیں اور

جو بلاشبہ ابن مسعودؓ ابی ابن کعب اور حضرت علیؓ کے مصحف میں اسی طرح درج کر دی گئی ہیں۔ (۵۰)

حلاج کے محاکمہ کا بیڑا اٹھانے والے وزیر حامد کے لیے یہ بھی ضروری تھا کہ اپنے سیاسی مقام کا ازسرنو استحکام سرکش قرامطہ کو شکست دینے کی شکل میں کرتا۔ ماسینیوں اس بات کی نشاندہی کرتا ہے کہ سیاسی حالات نے حامد کو اس بات کے لیے راغب اور آمادہ کیا کہ حلاج کو نیچا دکھایا جائے۔ ماسینیوں یہ بھی بتا دیتا ہے کہ یہ محاکمہ مبنی برانصاف نہیں تھا۔ اس کے الفاظ میں: 'حلاج کو وزیر حامد اُن شیطان جادوگروں میں سے ایک جادوگر قرار دیتا تھا جن کے خلاف ہر طرح کے سارے وسائل استعمال کرنا ضروری ہو' (۵۱) حلاج کی ایک شاگرد بنت السمری نے کچھ اسی قسم کے اعتراضات کیے جن سے مسئلہ میں ضرر کے پہلو شامل ہو گئے تھے۔ بہر حال حلاج کے محاکمہ کا حکم دیتے ہی ان کو جیل میں ڈال دیا گیا اور ان کے شاگردوں کو گرفتار کر لیا گیا، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ حلاج کی سرکوبی یقینی تھی خواہ بنت السمری ان کے بارے میں اپنا بیان دینے سے باز رہتی، حلاج کے جن شاگردوں کو گرفتار کر لیا گیا ان میں حیدرہ السمری، القناتی اور الباشمی شامل ہیں۔ کچھ ایسے خطوط اور کاغذات بھی ضبط کیے گئے جو حلاج نے بعض خصوصی شاگردوں کو عنایت کیے تھے جن سے محاکمہ کے آخری نتیجہ کے سامنے آنے میں مدد ملی یعنی حلاج کے خلاف ازسرنو مذہبی الزامات کی تاکید و توثیق۔

محاکمہ کی مختلف نشستوں کے دوران حلاج کے شاگردوں کا ردعمل مختلف انداز کا تھا جیسا کہ قیدخانہ کے آخری ایام میں اپنے استاذ کے طرز عمل کے بارے میں ان کے بیانات مختلف تھے۔ ابن عطا کے صریح ردعمل کا نتیجہ یہ نکلا کہ اسے بھی قید کر لیا گیا اور استاد کی موت سے پہلے ہی وہ قیدخانہ میں لقمہ اجل ہو گیا۔ السمری نے اپنی جان بچانے کے لیے حماقت آمیز طریقے اپنائے بہر حال دوران قید ابن خفیف کا حلاج کے پاس آنا اور اُن کے بارے میں ایجابی موقف اختیار کرنا خصوصی تاریخی اہمیت کا حامل ہے۔ ماسینیوں کے نزدیک ابن خفیف ایک حنفی المسلمک سنی ہونے کے لحاظ سے خصوصی توجہ کے مستحق ہیں کیونکہ ابن خفیف

کالتقویٰ پر ہیزگاری ایک طرف اور دوسری طرف حلاج کا محاکمہ کرنے والے قاضیوں سے گہرے روابط ان کے موقف کی انصاف پسندی کا واضح ثبوت ہے۔

قاضیوں نے دوسرے باہم مشورہ کرنے کے بعد حلاج کو سولی دینے کا فیصلہ صادر کیا جس کی بنیاد حلاج کا یہ مزعومہ نظریہ تھا کہ مکہ میں فریقہ حج کی ادائیگی تبدیل ہو سکتی ہے دوسرے الفاظ میں فریضہ حج کی ادائیگی کے لیے مکہ جانا ضروری نہیں ہے مگر اس نظریہ کی تردید کے لیے حلاج کو موقع نہیں دیا گیا۔

اسی فیصلہ کے مبنی برانصاف ہونے کے سلسلہ میں ماسینیوں کے ذہن میں بہت سے شبہات موجود ہیں۔ اس کا کہنا ہے کہ وزیر حامد نے قاضی ابن زنجی کو وہی فیصلہ کرنے پر مجبور کیا جس کا وہ خواہاں تھا، یہ فیصلہ قاضی ابن بہلول کی غیر موجودگی میں صادر کیا گیا جس نے ابتدائی مشوروں کے دوران حلاج کو سزائے موت دینے کے فیصلے کی سخت مخالفت کی تھی۔ بہر صورت ماسینیوں کا اپنا مخصوص نقطہ نظر ہے مگر یہاں یہ واضح کر دینا ضروری ہے کہ اس نے قارئین کے سامنے کافی مواد پیش کر دیا ہے جس کی روشنی میں حلاج اور ان کے محاکمہ کے سلسلہ میں خود اپنے نقطہ نظر اور موقف کا تعین کر سکتا ہے۔

ہم نے کتاب کے ان ہی ابواب پر گفتگو کی ہے جو حلاج سے براہ راست متعلق ہیں۔ ماسینیوں اگر کتاب کا اختتام حلاج کے محاکمہ پر ہی کر دیتا جب بھی اس کاوش کو بنیادی قدر و اہمیت دی جاتی، جن اجزا کا ہم نے حوالہ دیا ہے وہ کتاب کے ایک تہائی حصہ ہی سے تعلق رکھتے ہیں۔ ماسینیوں نے اپنی اس کتاب میں دوسرے موضوعات پر بھی بحث کی ہے جو تاریخی اہمیت کے حامل ہیں مثال کے طور پر محاکمہ کے بعد کے حالات، عوامی ردعمل، عمومی نتائج، محاکمہ کے بعد حلاج کے افکار کا ارتقا، حلاج کا شہید بننا، وغیرہ۔ حلاج کے جو اثرات صوفیاً، دوسرے اسلامی مکاتب فکر، فقہ اور مذہبی قصہ کہانیوں پر مرتب ہوئے ان کی تصویر بھی ماسینیوں کی کتاب میں دیکھی جاسکتی ہے۔

اصول تحقیق کی رُو سے ماسینیوں کا ”عمومی طریقہ“، عمیق بحث و نظر کی تمام خصوصیات

کا حامل ہے جن کا اظہار کتاب کے ہر باب میں ہوتا ہے اور جو کسی بھی اختصاصی انداز سے لکھی گئی کتاب کے لیے ضروری ہوتی ہیں۔ بہر صورت تصوف اور صوفیہ کے مطالعہ میں اس کتاب کو جواہریت بھی دی جائے اور جس قدر بھی پیش رفت کہا جائے اس کے باوجود ہمارے خیال میں اس کے مطالعہ سے قاری کو حلاج کے مفکر یا صوفی ہونے کا پورا اطمینان نہیں ہوتا، دوسرے الفاظ میں اس کتاب کے نتیجے میں حلاج کی شخصیت کے خط و خال اور نقوش واضح طور پر سامنے آجاتے ہیں مگر کسی حد تک غموض بھی پایا جاتا ہے حالانکہ اس سلسلہ میں ماسینیوں نے زندگی بھر مطالعہ اور بحث و نظر کے لیے اپنی جدوجہد جاری رکھی تھی۔

۲۔ پلاسیوس کا اختصاصی طریقہ

بحث و مطالعہ کے اختصاصی طریقہ میں جیسا کہ نام ہی سے اشارہ ملتا ہے ایک مختصر دائرہ کی گہرائیوں تک پہنچنے کی کوشش کی جاتی ہے۔ اسلام کو ایک کل کی حیثیت دے کر تحلیلی مطالعہ کرنے کے بجائے اس کے بعض خصوصی گوشوں کا جن محققین اور فضلا نے اختصاصی مطالعہ کیا ان میں میگویل آسن پلاسیوس سے بھی شامل ہے۔ اس لحاظ سے پلاسیوس بیکر کے مقابلہ میں گولڈزیہر سے زیادہ قریب ہے کیونکہ پلاسیوس نے افراد یا موضوعات کو اسلامی تہذیب کا جز یا نتیجہ مان کر ان پر بحث کی ہے۔ پلاسیوس نے اسلام کو ایک کل قرار دے کر گہرائی کے ساتھ اسے سمجھنے کی کوشش کی۔ اسلامی مراجع کا از سر نو پتہ لگانے کے میدان میں پلاسیوس نے جو کردار ادا کیا اس سے اس قومی اعتماد کا اندازہ ہوتا ہے جس کے رنگ میں وہ اپنی تحریریں پیش کرتا ہے۔ اسلامی تہذیب اور مغرب کی نشاۃ ثانیہ کے درمیان تعلق کے موضوع پر پلاسیوس کے مطالعات نے بہت سے مغربی مستشرقین کے ایک نئے موقف کی تشکیل میں مدد دی ہے۔ مثال کے طور پر ابن العربی پر اس کی کتاب اسلامی تصوف کا ایک گہرا مطالعہ ہے جس میں اسلامی تصوف اور مسیحی تصوف کے رشتے اجاگر ہوتے ہیں (۵۲) ابن المسرۃ پر اس کا مطالعہ اسپین میں اسلامی فلسفہ کی بنیادوں کا جائزہ ہے جس کی تصویر مذکورہ بالا فکر کے خطوط میں دیکھی جاسکتی ہے۔ (۵۳)

خود موضوعات کے انتخاب میں پلاسیوس کا علمی ذوق جھلکتا ہے۔ مواد کی ترتیب و تقسیم کے سلسلہ میں اس کا اندازِ وقت پسند اور طریقہ کار گہرائی پر مبنی ہوتا ہے۔ اس کی کوشش یہ ہوتی ہے کہ تمام پہلوؤں پر یکساں نگاہ رکھی جائے۔ وہ مواد کا انتخاب باریک بینی اور دیدہ ریزی کے ساتھ کرتا ہے جو سوالات قائم کرتا ہے وہ اپنی گہرائی میں اس کے مطالعات میں اصالت کی روح پیدا کر دیتے ہیں۔ ابن حزم پر اس کا مطالعہ اور ”الفصل فی الملل والنحل“ کا اس کا ترجمہ اس کا نمونہ ہے۔ ابن حزم پر پلاسیوس کا یہ مطالعہ چھ (۶) جلدوں پر مشتمل ہے جس میں ان کی شخصیت، تاریخ اور افکار کی تنقید ملتی ہے۔

ابن حزم کو ایک عظیم مفکر اور فقیہ کے شایانِ شان مقام عطا کرنے کے لیے پلاسیوس نے بے انتہا محنت اور جاں فشانی سے کام لیا ہے کتاب کی پہلی جلد میں مندرجہ ذیل نکات پر بحث کی گئی ہے:

ابن حزم کی زندگی سے متعلق دستیاب مغربی و مشرقی مصادر کی تحلیل (یہاں مغرب سے مراد وہ منطقے ہیں جن میں اسپین اور مراکش شامل ہیں اور مشرق سے مراد شرق اوسط ہے) ابن حزم کی زندگی خاندان بچپن اور عالم شباب میں ان کی محبت کی تاریخ سیاسی زندگی سیاسی افکار اور ادبی زندگی فقہی تشکیل مختلف مکاتب فکر جوان کی فکری تشکیل میں اثر انداز رہے ابن حزم شافعی فقیہ اور ظاہری قاضی (اصحاب طواہر سے تعلق رکھنے والے) ابن حزم کی ظاہریت جس کے حدود میں دین بھی شامل ہے مذہب اور عقل کی ہم آہنگی کے بارے میں ابن حزم کے افکار مناظر ابن حزم جزیرہ میورقہ میں ابن حزم رہن سہن الگ تھلگ زندگی پھر موت ابن حزم کے کارنامے اور ان کا مکتب فکر۔ پلاسیوس نے قارئین کو جہاں یہ یقین دہانی کرانے کی کوشش کی ہے کہ ایک الگ مکتب فکر قائم کرتے ہوئے ابن حزم نے اپنے ظاہریت پسند افکار کا احیا کیا وہاں اس نے ابن حزم کے تلامذہ پر بھی بحث کی ہے جنہوں نے ان کی شخصیت سے قریب رہ کر علم حاصل کیا تھا اس کے علاوہ پانچویں صدی سے لے کر دسویں صدی تک کے پیروکاروں پر بھی روشنی ڈالی ہے جنہوں نے ابن حزم کے طاقتور اثرات قبول کیے۔ ابن حزم

کے افکار کے اثرات بیسویں صدی تک جاری رہے۔ یہ بات یقیناً اہم ہے کہ ابن حزم کے پیروکاروں میں مرسیہ کے شیخ ابن العربی (نویں صدی ہجری) جیسے متعدد مشہور فضلا کے نام ہمیں ملتے ہیں۔ اس کے علاوہ ان اساطین فلسفہ پر ابن حزم کے اثرات مرتب ہوئے جن کے افکار کا بنیادی ڈھانچا ہی مختلف ہے یعنی قرطبہ کے ابن رشد (چھٹی صدی ہجری) اور امام غزالی (چھٹی صدی ہجری)۔

پلاسیوس نے جن خصوصی موضوعات پر اختصاصی مطالعہ کیا ہے اس سے یہ سمجھنا غلط ہوگا کہ اس نے اس عمومی دائرہ کار سے ان موضوعات کو مربوط نہیں کیا جس سے وہ تعلق رکھتے ہیں۔ مثال کے طور پر ابن حزم کے بارے میں اختصاصی مطالعہ اور ان کی شخصیت، افکار اور سرگرمیوں کی باریک بینی سے تفصیلات معلوم کرنے کی کوشش، پلاسیوس کو یہ نتیجہ اخذ کرنے پر مجبور نہیں کرتی کہ ابن حزم اس زمانہ کی نادرہ روزگار اور یگانہ شخصیت تھے جیسا کہ دوزی (R.Dozy) نے نتیجہ اخذ کیا کہ ابن حزم اور معاشرہ کے درمیان تعلق کے بارے میں پلاسیوس کا نقطہ نظر یہ ہے کہ اول الذکر دوسرے کی پیداوار ہے۔

پلاسیوس کے الفاظ میں:

”لیکن جو بات بالکل مطابق واقعہ یا مشابہ حقیقت معلوم نہیں ہوتی وہ یہ ہے کہ افلاطونیت کو (جس سے ابن حزم شہوانیت مراد لیتا ہے) ایک شخصی مظہر تسلیم کیا جائے جس سے ہسپانوی اسلام کی نفسیات کے واقعاتی شنوڈ کا تانا بانا تیار ہوتا ہے کیونکہ ”کتاب الحب“ (پلاسیوس اس سے ابن حزم کی کتاب ”طوق الحمامة“ مراد لیتا ہے) کے تاریخی پس منظر کا انکار نہیں کیا جاسکتا کیونکہ ابن حزم نے واضح انداز سے مقدمہ میں اس کی صراحت کر دی ہے“ (۵۴)

پلاسیوس نے اس کے بعد اس سماجی فضا کی نوعیت کے متعلق تفصیلات درج کی ہیں جس میں ابن حزم کی زندگی گزری۔ پلاسیوس نے ابن حزم کے مزاج اور سماجی مقام پر بھی ایک باب میں بحث کی ہے؛ اس کے بقول: ”وہ (ابن حزم) جبکہ قرطبہ کی اس تہذیب کی

نفسیات اور مزاج کو پورے طور پر سمجھتے تھے جو اس وقت ترقی کے بام عروج تک پہنچ گئی تھی جس میں فکری اور جذباتی تفریحوں اور تفتن طبع کے سارے مظاہر موجود تھے جو ہر طرح کے انحطاط کی موروثی ابتدا ہوتے ہیں اسی وجہ سے نسل پرستی کی وبایا کسی خاص نسل کے افراد کا رد عمل نہیں تھی اس کو اصل مسیحی باشندوں کی سخت جان نفسیات کا باقی ماندہ حصہ بھی نہیں کہہ سکتے کیونکہ رومانی محبت اور وہ اختلاط قطعاً ممکن نہ تھا جسے ابن حزم فرض کر لیتے ہیں۔“ (۵۵)

پلاسیوس مستشرقین کے اس سابق گروہ سے تعلق رکھتا ہے جس کی رہنمات دوزی سب سے زیادہ صحیح نمائندگی کرتا ہے۔ یہ اختلاف اسی بنیاد پر ہے کہ اول الذکر نے ان مسائل کا باریک بینی سے تجزیہ کرنے میں پوری قوت صرف کی ہے جو اس کے پیش نظر تھے۔ یہ خصوصیت اس وقت واضح ہوتی ہے جب ہم اس کا موازنہ دوزی کی واقعاتی تاریخ نویسی سے کرتے ہیں جو اس کی کتاب ”تاریخ مسلمانان اسپین“ میں ہمیں نظر آتی ہے۔

پلاسیوس نے جہاں ابن حزم کے بارے میں دوزی کی آرا کا تجزیہ کیا ہے وہاں یہ اختلاف واضح طور پر نظر آتا ہے۔ ابن حزم کے نزدیک ”محبت“ کے مفہوم کا دوزی نے جو تجزیہ کیا ہے پلاسیوس نے اختصار کے ساتھ اسے تین نقاط میں پیش کیا ہے:

۱۔ ابن حزم کی ذاتی تاریخ اور اس کی دستاویز سے ان کے نزدیک محبت کی جو تصویر ابھرتی ہے اور جس میں سادگی صراحت اور مفاسد سے دُوری کے رنگ میں ستھرے نعمات شامل ہیں وہ قصہ کے پیرایہ میں لطیف اور حساس جذبات کی شکل میں ہمارے سامنے آتی ہے جو جسمانی تلذذ کے شائبوں سے پاک ہے اس کو ایک شاذ حالت اور ایسی روحانی محبت قرار دیا جاسکتا ہے جسے علمائے نفسیات افلاطونی یا روحانی محبت سے تعبیر کرتے ہیں۔

۲۔ اس محبت کی متقاضی نفسیات عربی نسل یا ادب اسلامی کے ساتھ خاص نہیں ہے۔ عربی نفسیات کی شہوانیت عموماً پاکیزہ احساسات کی طرف میلان رکھتی ہے۔

۳۔ ابن حزم کی روحانی محبت اور اس کے علاوہ اس جیسی تمام محبتوں اور تمام جذبات پسند

طبیعتوں کی تشریح صرف یہ کی جاسکتی ہے کہ وہ ایک موروثی نفسیاتی حال ہے جو ہسپانیوں اور مسیحی نسل کے خاص اختلاج کی طرح ہے۔

پہلے نظریہ کے بارے میں پلاسیوس کا کہنا ہے کہ شاعریت اور رومانیت کے باوجود ابن حزم کی محبت ”غلط“ یا ”ناکام“ تھی۔ لیکن اس میں رومانیت اس کے مقابلہ میں کم پائی جاتی ہے جو دوزی بیان کرتا ہے اور جس کے مطابق ابن حزم کم سے کم تین مرتبہ محبت کے گرداب میں پھنسے تھے۔

اس تاریخی تنقید سے دوزی کا یہ نظریہ غلط ثابت ہو جاتا ہے کہ ابن حزم بچپن ہی میں محبت پر قربان رہے۔ اس محبت کے اوہام میں پھنسے رہے اور بقیہ زندگی پھر اس کے لیے آنسو بہائے۔

دوسرے نظریہ میں یہ بتایا گیا ہے کہ ابن حزم کی محبت اولاً اور آخراً پورے طور پر پیدائشی محبت ہے جو محبت کرنے والے کی شخصیت کے خاص خط و خال سے پھوٹی ہے، اسی وجہ سے ہم دیکھتے ہیں کہ عربی اور اسلامی ادب میں اسے ایک نمایاں استثنائی شکل حاصل ہے۔ پلاسیوس اس نقطہ نظر پر زور دیتا ہے کہ ”طوق الحمامة“ واضح طور پر مصنف کی ذاتی سیرت کے گرد گھومتی ہے جیسا کہ دوزی نے اس کی وضاحت کر دی ہے۔

ابن حزم کا سماجی ماحولیاتی پس منظر جس کی عکاسی ان کی کتاب ”طوق الحمامة“ میں ہوتی ہے پلاسیوس کے الفاظ میں اس طرح ہے: ”کتاب کے ہر صفحہ اور ہر سطر میں خلفاء و زرا، فوجی قائدین، عرب خوشحال مگر گندے طبقے سے تعلق رکھنے والے بڑے بڑے تجار فقہاء اور ادبا شعر اور آخر میں قرطبی تہذیب کی مہذب عوام کی جھلک نظر آتی ہے جو فارغ البالی اور محبت میں ڈوبی ہوئی فکری رُوح سے سرشار تھے“۔ (۵۷)

ابن حزم اور دوسرے مسلمان معاصر اہل قلم دانش وروں کا سماجی اور ثقافتی پس منظر ایک جیسا ہی تھا، خود ابن حزم کا تصور محبت عربی ادب کے گھٹا ٹوپ اندھیرے میں کوئی کوہِ نو نہ تھا۔

دوزی کا تیسرا نظریہ جس کے مطابق ابن حزم کی رومانی محبت کے سوتے ہسپانوی مسیحی سرچشمہ سے پھوٹتے ہیں دراصل ان اساطیر کا انعکاس ہے جن کے مطابق یورپ کے عوام ہی نہیں بلکہ انیسویں صدی کے نمایاں ترین مستشرقین بھی ہر غامض اور پُر اسرار روئیہ یا کہانی کو عربوں اور عربی اشیا کی طرف منسوب کر دیتے تھے۔

ابن حزم کے نظریہ محبت کی وضاحت دوزی جس انداز سے کرنا چاہتا تھا اس کے لیے ضروری تھا کہ ان مصادر میں اس کی جڑوں کو تلاش کرتا جن کی تعیین وہ اپنے خاص ثقافتی پس منظر کے دائرہ میں کر سکتا تھا۔ مطلوبہ نتیجہ تک پہنچنے کے لیے دوزی کو دراصل اندلس کے گیارہویں صدی کے شعرا کی تخلیقات اور دیگر ادبی تخلیقات کا مطالعہ کرنا چاہیے تھا جس سے ان عمومی حالات اور پس منظر کا بہتر انداز سے جائزہ لیا جاسکتا تھا جو ابن حزم کی ادبی تخلیقات کا سرچشمہ تھے۔

دوزی کے تیسرے نظریہ پر پلاسیوس کی تنقید بالواسطہ انھی رجحانات کی عکاسی کرتی ہے جو انیسویں صدی کے مستشرقین پر حاوی رہے اور دوزی جن کی نمائندگی کر رہا ہے۔ پلاسیوس لکھتا ہے:

”عربی نسل کی بدنام زمانہ شہوانیت کے بارے میں راجح مشہور نظریات سے دوزی زیادہ متاثر ہے جن میں سے کچھ تو جہنمی حقیقت ہیں مگر بیشتر محض بے بنیاد اور عوام میں مشہور ہیں۔ اس طرح کا معتدل نظریہ جو سطحی مطالعہ اور ادب عربی پر محض ایک ہی پہلو سے نظر ڈالنے سے قائم کیا گیا ہے انتہائی کمزور اور اساطیری کہانیوں کی حیثیت رکھتا ہے اور اس طرح مشہور ہے جس طرح کہ یہ بات مشہور ہے کہ سامی نسل کے لوگوں کے اندر فلسفیانہ غور و خوض کی صلاحیت نہیں ہوتی۔“

یورپی استشرق نے اپنے اوج کمال اور بالادستی کے دوران اسلام کی آمد سے پہلے کے شعرا اور ان مسلمان ادبا کے بارے میں خصوصی مطالعات پر اپنی توجہ مرکوز کر دی تھی جن کا تعلق کلاسیکی عہد سے ہے اور جو شکل اور حیاتی جمال سے اپنی شیفتگی کا اعلان کرتے ہیں۔

مغربی مستشرقین کی بیشتر تصنیفات میں واضح طور پر اسے دیکھا جاسکتا ہے، اگرچہ وہ ان سابق محققین کے مقابلہ میں ہوں جن کے پاس اس کام کو پورے طور پر انجام دینے یا کم سے کم اسے شروع کر دینے کے لیے کافی وقت نہ تھا، جس کی بنا پر وہ ادب اسلامی کے وسیع پس منظر کا تجزیہ نہیں کر سکتے تھے جس کا اس وقت انکشاف نہیں ہوا تھا۔ مگر انھوں نے ناکافی اور ناقص دلائل اور ناپختہ قسم کے عمومی خلاصوں کی بنیاد پر ان نتائج کو مدلل کرنے کی جرأت کی اور ان خلاصوں کو تاریخ اور سماجی قانون کی سطح تک بلند کر دیا۔ اس کے بعد ایک صدی گزری جس میں عربوں کی تصنیفات کے تمام پہلوؤں کا زیادہ باریک بینی اور گہرائی کے ساتھ تجزیہ اور مطالعہ کیا گیا۔ ساتھ ہی ان جذباتی رجحانات کا بھی تجزیہ کیا گیا جو ما قبل اسلام زمانہ میں عام تھے اور جو مسیحی محبت کی طرح روحانی پاکیزہ جذبات کی نمائندگی کر رہے تھے۔ یمن سے قریب صحرائے عرب میں ایک بدوی قبیلہ رہتا تھا جو پاکیزہ محبت کے لیے شہرت رکھتا تھا۔ اس قبیلہ نے اس نوع کی مثالیں پیش کیں کہ اس میدان میں بلند تر معیار تک کس طرح پہنچا جاسکتا ہے۔ ہم تصور کر سکتے ہیں کہ جمیل بئینہ (جمیل بن عبداللہ العذری) دیگر قبائل کے شعرا کے مقابلہ میں کیا حیثیت رکھتا تھا۔ یہ اس پاکیزگی اور عفت کا نمونہ ہے جس کے مطابق مرض محبت میں عاشق دم توڑ دیتا ہے لیکن اپنی محبوبہ بئینہ پر ہاتھ رکھنا بھی گوارا نہیں کرتا۔

”طوق الحمامة“ میں اگرچہ محبت کا نظریہ مثالی صورت میں حاوی ہے مگر اسے ہم ایسا منفرد رجحان نہیں کہہ سکتے جس کے سوا کسی قسم کا دوسرا مخالف رجحان معدوم ہو۔ مثال کے طور پر بعض ایسے مناظر بھی ملتے ہیں (جن کی تصویر کشی اگرچہ ایک لطیف الحس اور حساس مصنف کے قلم نے خوبصورت انداز میں کی ہے) جن میں حسی انداز کے جنسی عناصر پائے جاتے ہیں، ان میں اس افلاطونی محبت کا جلوہ نظر نہیں آتا جسے عمومی انداز سے مصنف پیش کرنا چاہتا ہے۔ علاوہ ازیں طوق الحمامة اگرچہ ایک ادبی تخلیق کی حیثیت رکھتی ہے مگر اس کے ساتھ ہی وہ گیارہویں صدی میں قرطبہ کے معاشرہ کے لیے تاریخی مرجع بھی ہے جس میں مصنف نے قرطبہ کے متعدد باشندوں کا نام لے کر ان کے احوال کی طرف اشارہ کیا ہے۔

ابن حزم کے مطالعہ میں پلاسیوس کا اختصاصی طریقہ ”عموم“ کی شکل بھی پیدا کر دیتا ہے جو کتاب کے مواد اور مضامین سے واضح ہے۔ شکل اور مضمون (مظہر اور جوہر) کے درمیان پایا جانے والا گہرا تعلق ہمیں ان طریقوں، تشریحات اور نظریات سے دور لے جاتا ہے تاکہ ہم اصل نظریاتی عقیدہ اور مضمون سے قریب رہیں۔ اس کے باوجود بحث و نظر کا یہ طریقہ ایک مصنوعی حد فاصل کے لحاظ سے ہمارے پیش نظر ہوگا جس کی رو سے موضوع کے کسی بھی جز کو الگ حیثیت کا حامل قرار دے کر من حیث الکل موضوع سے اس کے ارتباط سے قطع نظر اس کا تجزیہ کیا جاسکتا ہے۔

اسلامیات کے میدان میں پلاسیوس نے جو کارنامہ انجام دیا ہے اس پر بحث کرنے سے پہلے دانتے کے ”طربہ خداوندی“ میں اسلامی بنیادوں کی تحقیق کے سلسلہ میں پلاسیوس کی کتاب کا جائزہ لینا چاہیے۔ پلاسیوس کی کتاب:

La Escatologia Musulmana en la Divina Comedia

انگریزی میں ”اسلام اور طربہ خداوندی“ کے نام سے نقل ہو چکی ہے۔ ۱۹۱۹ء میں پہلی بار منظر عام پر آنے سے ہی مستشرقین کی ایک بڑی تعداد نے اس کتاب کو توجہ کا مرکز بنایا۔ کتاب کے تیسرے ایڈیشن میں پلاسیوس نے ”دو نزاعوں میں سے ایک کی تاریخ و تنقید“ کے نام سے ایک نئے عنوان کا اضافہ شامل کر دیا جو کتاب کے بارے میں ہر طرح کے مثبت اور منفی رجحانات کی تفصیلات پر مشتمل ہے۔ (۶۰)

اس کتاب کے سلسلہ میں مختلف آرا اور مقالات کی فہرست خصوصاً جو بیسویں صدی کے دوران تحریر کیے گئے خصوصی اہمیت کے حامل ہیں؛ کیونکہ اس عرصہ کے مشاہیر مستشرقین میں سے بیشتر کی آرا اور مقالات اس میں شامل ہیں؛ مثلاً نامس آرنلڈ، لوئی ماسینیوں، ڈائلکن بلاک، فرانسیسکو گابریلی، گاڈفری دیوم بینیز۔ ان فضلاء نے پلاسیوس کی تحقیق کو غیر معمولی قرار دیا۔ اس کے علاوہ مخالفانہ نقطہ نظر کے حامل مستشرقین خصوصاً اطالوی مستشرقین اور فضلاء نے اس کی سخت مخالفت کی جو اپنے ملکی مسئلہ کی طرف سے دفاع کر رہے تھے (۶۱)

پلاسیوس کی تحقیق کو روز بروز نئے مؤیدین حاصل ہو رہے ہیں۔ ٹوپنجن یونیورسٹی کے پروفیسر رینالڈ کو میٹس نے ۱۹۸۳ء میں اس طرح اظہار خیال کیا تھا:

”پلاسیوس نے جب ۱۹۱۹ء میں یہ نظریہ پیش کیا تو خصوصیت کے ساتھ اٹالیہ میں اس پر حیرانی کی انتہا ہو گئی۔ اس کو بدنام کرنے کی بے پایاں کوششیں کی گئیں۔ پلاسیوس کے نظریہ کو قبول کیا جاسکتا تھا۔ اس نے جو دلائل پیش کیے تھے وہ نہایت ہی تشفی بخش تھے؛ بشرطیکہ لوگوں کو اس وقت تک محمدؐ کے بارے میں اس روایت کا علم ہو جاتا کہ انھوں نے آسمان کا سفر کیا تھا لیکن اس وقت ہمارے سامنے قدیم فرانسیسی لاطینی اور قدیم اسپینی زبان میں تین ایسے ترجمے موجود ہیں جن کو شائع کرنے کا کام دو فضلا: سیرولیو موتوز سند یو اور برتھ النسو نے انجام دیا تھا۔ ترجموں سے واضح طور پر ثابت ہو جاتا ہے کہ مغربی یورپ میں اٹھارویں صدی میں یہ روایت مشہور و معروف ہو چکی تھی اور محمد ﷺ کے اسراء کا موضوع اسپین کے آخری زمانہ کے مسلمانوں اور اسپینی نژاد مسلمانوں تک پہنچ گیا تھا۔ ان لوگوں کی اس سے واقفیت معراج سے متعلق ان متعدد روایات کے ذریعے ہوئی جو اسپینی زبان اور عربی رسم الخط میں لکھے ہوئے بہت سے مخطوطات میں موجود تھیں جو اب تک دستیاب ہیں (میڈرڈ کی نیشنل لائبریری۔ مخطوطہ نمبر ۵۰۵۳) جن میں آسمان تک جانے کے بعد وہاں سے محمد ﷺ کی واپسی تک کا بیان موجود ہے (نیشنل لائبریری پیرس۔ مخطوطہ ۱۱۶۳) جن میں وہی تعبیریں اور اصطلاحات موجود ہیں؛ اس سلسلہ کا تیسرا مخطوطہ نمبر ۹ میڈرڈ کے ادارہ علوم عربیہ میں موجود ہے۔ اس کے علاوہ عربی زبان میں متعدد مخطوطات موجود ہیں جو انڈلس کے مصنفین کے قلم سے ہیں اور جن میں اس مسئلہ پر بحث کی گئی ہے۔ میرے نزدیک اس سلسلہ میں ایک دوسرے مخطوطہ کا ذکر کرنا ضروری ہے جو دیلا بودلینا لائبریری میں ”مخطوطہ مارش نمبر ۵۱۸“ کے تحت موجود ہے۔ عربی زبان میں دیگر مخطوطات بھی موجود ہیں جن میں سے ایک ”الحشر والنشر فحی الاسلام“ کے نام سے ہے اور آسن پلاسیوس نے ان سب کا حوالہ دیا ہے۔ (۶۲)

پلاسیوس کی اس کتاب کے بارے میں مختلف آرا اور قبیل و قال کی گرم بازار یوں کر

تفصیلات درج کرنا ضروری نہیں ہے۔ کیونکہ اس بحث سے متعلق مرکزی افکار اور موضوعات ختم ہو چکے ہیں۔ بہر کیف یہ بتا دینا ضروری سمجھتا ہوں کہ یہ بحیثیں مستشرقین کے مابین گفتگو اور اندرونی بحث سے آگے نہیں بڑھ سکیں۔ اس موضوع کے پیچھے اصل بنیادی سوال صرف اس دائرہ میں محدود نہیں ہے کہ اسلامی افکار پلاسیوس کے لیے مصدر الہام تھے یا نہیں تھے بلکہ ان رجحانات اور مواقف پر بھی مشتمل ہے جنہیں پلاسیوس نے اختیار کیا تھا، خواہ ان کی نوعیت جیسی بھی ہو، خصوصاً نشاۃ ثانیہ کے عہد میں اسلام کے اثرات۔ اور یہ مسئلہ بھی شامل ہے کہ زمانہ حال میں جن مخطوطات کا انکشاف کیا گیا ہے، خصوصاً جو ہسپانوی مورخوں سے تعلق رکھتے ہیں، ان سے کس حد تک پلاسیوس کی تحقیق کی تائید ہوتی ہے جیسا کہ کونترزی نے اپنے ایک مضمون میں اس کی وضاحت کی ہے، اس پر بحث کرنے کی ضرورت ہے۔ کونترزی کی تحقیق سے اگرچہ پلاسیوس کی تحقیق کی بھی تائید ہوتی ہے مگر موروثی جانبداری کے رجحانات بھی پائے جاتے ہیں۔ اس کا اظہار بعض اصطلاحات سے بھی ہوتا ہے جن کا استعمال کونترزی نے کیا ہے۔ چنانچہ اس نے اپنی ایک کتاب میں "Mahoma" کا لفظ استعمال کیا ہے، کتاب کا نام ہے:

La ascension del profeta Mahoma a los cielos manuscritos al
jamiados en el manuscrito arabe M 518

اس لفظ کا استعمال اگرچہ ہسپانوی مصنفین میں عام ہے، مگر ظاہر ہے کہ مسلمانوں پر اس کا ایک خاص اثر واقع ہوتا ہے، کیونکہ یہ 'محمد' ہی کی تحریف شدہ شکل ہے۔ کونترزی نے ایک دوسری اصطلاح بھی بکثرت اپنی کتاب میں استعمال کی ہے جس سے اس کے متعصبانہ زاویہ نظر کی عکاسی ہوتی ہے جو مستشرقین کے اس گروہ کی عمومی خصوصیت ہے۔ یہ اصطلاح ریجاتیر (Regatear) ہے جس کے معنی بھاؤ کرنے کے آتے ہیں، جسے عام طور پر تجارتی معنی میں استعمال کیا جاتا ہے۔ مصنف نے یہ اصطلاح ان مواقع کے لیے استعمال کی ہے جب محمد ﷺ اللہ تعالیٰ کے حضور آہ وزاری کرتے تھے اور اس کی دعا کرتے تھے کہ اللہ مسلمانوں پر عبادت اور واجبات کے بار کو کم کر دے۔ اس سے معلوم ہوتا

ہے کہ بعض مستشرقین میں موروثی عصبیت کی روح اب تک باقی ہے۔

یہ ناممکن نہیں ہے کہ پروفیسر کونترزی نے جب یہ اصطلاح استعمال کی تو اس کے مد نظر مسلمانوں کے جذبات کو مجروح کرنا نہ رہا ہو۔ اس کا ذہن اس نوع کے کسی جذبہ سے خالی ہو۔ اس کا قیام تونس میں تھا جب اس نے یہ کتاب لکھی تھی۔ اس نے یہ کتاب اہل یورپ کے لیے لکھی تھی۔ شاید اس کو مسلمانوں کا دھیان نہ رہا۔

ماسینیوں اور پلاسیوس کے عمومی اور اختصاصی طریقہ بحث پر ہماری خامہ فرسائی کا مقصد یہ تھا کہ اسلامی تاریخ کے نظریہ اور اس کے دائرہ کی وسعت اور اس کے لیے اپنائے جانے والے ہر طریقہ اور منہج میں پیش آنے والی پریشانیوں کا جائزہ لیا جائے۔ ماسینیوں اور پلاسیوس کی دو نمائندہ مثالوں کے تجزیہ سے یہ پتہ لگانا مقصود تھا کہ اسلامی تاریخ کے نظریہ اور اس کے رجحانات کے مطالعہ میں مستشرقین کن منہا جاتی اصولوں کو پیش نظر رکھتے ہیں۔ اس مقالہ میں موضوع کے تمام پہلوؤں کا احاطہ کرنا ممکن نہ تھا۔ شاید مقالہ ایسے درتچے کھول دے جن سے دوسرے محققین نئی وسعتوں کا نظارہ کر سکیں۔ جس سفر کا آغاز راقم نے کیا ہے امید ہے کہ دوسرے اہل نظر اور اہل قلم حضرات اسے انجام تک پہنچائیں گے۔



حوالہ جات و حواشی

۱۔ مثال کے طور پر وارڈن برگ (جان جا کو یز وارڈن برگ) "اسلام مغرب کے آئینہ میں: مستشرقین کا تصور اسلام" مطبوعہ پیرس ۱۹۶۲ء

وارڈن برگ نے گولڈزیہر (۱۸۵۰-۱۹۲۱ء) سناوک ہورخرونہ (۱۸۵۷-۱۹۳۶ء) بیکر (۱۸۷۶-۱۹۳۳ء) ڈانکن بلاک میکڈونالڈ (۱۸۶۳-۱۹۳۳ء) اور لوئی ماسینیوں (۱۸۸۳-۱۹۶۲ء) کا تجزیاتی مطالعہ کیا ہے۔

منگمری واٹ کا مقالہ "محمد مغرب کی نظر میں" (مطبوعہ یونیسکو یونیورسٹی جرنل، ۲۲، نمبر ۳، خریف ۱۹۷۳ء ص ۸۱-۸۹) اسی نوع کا مطالعہ ہے۔ لیکن ایڈورڈ سعید کی کتاب "استشراق" (مطبوعہ نیویارک، ۱۹۷۸ء) اس موضوع پر اہم ترین دستاویز کی حیثیت رکھتی ہے۔

۲۔ انور عبدالملک کی "ازمتہ ال استشراق" مطبوعہ مجلہ "دیوین" (سرما، ۱۹۶۳ء، نمبر ۴، ص ۱۰۳-۱۳۰) اور ایڈورڈ سعید کی "استشراق" اس کی نمائندہ مثالیں ہیں۔

۳۔ منگمری واٹ کی کتاب "محمد ایٹ مکہ" (مطبوعہ آکسفورڈ، ۱۹۵۳ء) اور "محمد ایٹ مدینہ" (مطبوعہ آکسفورڈ، ۱۹۵۶ء) اس کی مثالیں ہیں۔

۴۔ "استشراق" کی اصطلاح بھی کافی اختلافی ہے۔ اس کی مختلف تعریفیں پیش کی گئی ہیں۔ جن مسلم دانشوروں نے مغربی دانش گاہوں میں خود مستشرقین کے زیر نگرانی اعلیٰ تعلیم حاصل کی ہے اور تحقیقی کاموں کی تربیت پائی ہے وہ استشراق کا مطالعہ خارج سے کرتے ہیں۔ عالم اسلام میں اس کی متعدد مثالیں ملتی ہیں، جیسے پاکستان کے عزیز احمد، ایران کے سید حسین نصر اور مصر کے انور عبدالملک۔

۵۔ استشراق کے ان پہلوؤں کا اندازہ لگانا بھی آسان نہیں ہے۔ حالیہ برسوں میں کچھ عرب ملکوں نے برطانیہ اور امریکا کی کچھ دانش گاہوں میں استشرقی مطالعات کو مالیات بھی فراہم کی ہیں، کیونکہ کچھ مغربی جامعات نے مالیات کے معاملہ میں سردھری کا ثبوت دیا تھا جس سے بحث و تحقیق کا کام متاثر ہو رہا تھا۔ اس پس منظر میں آگے چل کر استشرقی مطالعات کا انداز کیا ہوگا؟ ملکی سیاست اور بیرونی امداد استشراق کو کون سا رخ دیں گے؟ ان سوالوں کا جواب مستقبل کی کوکھ سے جنم لے گا۔

۶۔ نارمن دانیال نے مشرقی مطالعات پرائیمریل (سامراجی) اثرات کا خصوصی مطالعہ کیا ہے، ملاحظہ ہو اس کی کتاب "اسلام، یورپ اور سامراجیت" مطبوعہ ڈنبرہ، تیسرا ایڈیشن ۱۹۶۶ء اور "اسلام اور مغرب: تعین صورت کی کوشش" مطبوعہ ڈنبرہ تیسرا ایڈیشن ۱۹۶۶ء

۷۔ میکسم روڈنسن نے ٹنگری واٹ کی کتاب کی بڑی تعریف کی ہے، دیکھئے "محمد ایٹ مکہ" کا مقدمہ از روڈنسن، مطبوعہ پیرس ۱۹۷۷ء ص ۷-۸

۸۔ میکسم روڈنسن: اساطیر کیا ہیں؟ مطبوعہ پیرس ۱۹۱۱ء

۹۔ کازانوا: روڈنسن: محمد اور دنیا کا خاتمہ" مطبوعہ پیرس ۱۹۱۱ء ص ۳

۱۰۔ میکڈنالڈ: "اسلام کے کچھ پہلو" نیویارک ۱۹۱۱ء ص ۶۰

۱۱۔ سارٹن (سمویل سوگر اور جوزف سوموگی) مریجہ اگناس گولڈزیہر میموریل، جلد اول، بوداپست، ۱۹۳۸ء ص ۶۳

۱۲۔ ایضاً، ص ۶۲-۶۳۔

۱۳۔ گولڈزیہر کا خیال ہے کہ روڈنسن سے بہت سے قانونی اصول اخذ کیے گئے ہیں۔ ملاحظہ ہو اس کی کتاب "اسلامی معاملات" ۱۹۷۲ء ص ۷۹-۸۱

۱۴۔ اسلامی پر یہودیت اور مسیحیت کے اثرات کا نظریہ بیشتر مستشرقین کے یہاں ملتا ہے، دیکھیے میکڈنالڈ حوالہ سابق، ص ۶۱۵

۱۵۔ مستشرقین نے اسلامی فلاسفہ پر بحث کے دوران اس قسم کے خیالات پیش کیے ہیں۔ خصوصاً یونانی فلسفہ سے متاثر لوگوں کے بارے میں، جیسا کہ ابن رشد۔

۱۶۔ فرانسسی مورجین نے اندلس کی تاریخ میں قبائل کے تصور پر خصوصی توجہ دی ہے۔ اس کے لیے ملاحظہ ہو:

محمد عبود: التصور التاريخي للاندلس قديماً وحديثاً مجلد تاریخ المغرب، ۱۹۸۳ء شمارہ نمبر ۲۹۔ ٹنگری نے اس اصطلاح کے یہی معنی بتائے ہیں۔

۱۷۔ دیکھیے: اسلامی فلسفہ مذہب اسلام، مطبوعہ ۱۹۶۳ء ص ۱۸

۱۸۔ "ہماری پیش رفت عظیم ہے اور اس کی قیمت معمولی یہ کہتا ہے میکسم روڈنسن کا، دیکھیے: "میراث اسلام"، مریجہ جوزف شاخت اور سی آئی بوس ورتھ آکسفورڈ، ۲۹۷۴ء ص ۶۲

۱۹۔ اسی طرح کینیڈہ براؤن کی کتاب "جسالی قوم": ایک مراکشی شہر میں روایات اور تجدید کی کشمکش:

۱۸۳۰ء، ۱۹۲۰ء، مطبوعہ ماچسٹر، ۱۹۷۶ء

۲۰۔ جانیت ابولغند: الرباط: "مراکش میں نسلی تفرقہ" مطبوعہ پرنسٹن، ۱۹۸۰ء

۲۱۔ سامراجیوں نے مغرب، (مراکش) کے جن موضوعات پر بحث کی ہے اس کے لیے دیکھیے: عبداللہ لاروی

”تاریخ مغرب کا ایک باب“ (فرانسیسی زبان میں) پیرس ۱۹۶۷ء
۲۲: نارن ڈانیال: ”اسلام یورپ اور سامراج“، مطبوعہ ڈمبرہ ۱۹۶۶ء
۲۳: ڈاکٹر محمد بن عبود: استشراق اور عربوں کا چیدہ گروہ (فرانسیسی زبان میں) مجلہ تاریخ المغرب ۱۹۸۲ء
شمارہ نمبر ۱۷-۲۸ ص ۱۹۹-۲۱۵
۲۴: ایڈورڈ سعید نے تاریخ کے سماجیاتی، لسانیاتی پہلوؤں پر توجہ زیادہ ہے۔ تقابلی ادب کے استاد ہونے کے ناطے
ان کا زور زیادہ تر نصوص کے تجزیہ پر ہوتا ہے۔ سماجی علوم سے متعلق ان کی تحریروں نے تعدد علوم کی کیفیت پیدا کر دی
ہے۔

۲۵: مافی انداز رکھنے والے ناقدین میں پرنسپل ہیچو راور برنارڈ لوئیس ہیں؛ دیکھیے مجلہ Le Monde (فرانسیسی)
۲۶: ”لوئی ماسینیوں ایک نمائندہ فرانسیسی مستشرق ہے جس نے علاج جیسے دجال درویش کے خصوصی مطالعہ میں اپنی
زندگی صرف کر دی۔ پورے عالم اسلام کو نشہ دلانا اس کا مقصد تھا۔ یہ سب کس کے اشارہ پر کیا گیا آپ بخوبی جانتے
ہیں“ یہ تبصرہ ہے مولود قاسم نایت بلتاسم کا دیکھیے: ثروة الاسلام، مجلة الثقافة، الجزائر، شماره ۲-۷۲ (جولائی)۔
اگست ۱۹۸۳ء، ص ۱۷۲

۲۷: اسلامیات کے میدان میں گولڈزیہر کو سارے مستشرقین اپنا رہبر تسلیم کرتے ہیں؛ دیکھیے مفکر می واٹ: اسلام
کی تکوینی فکر، ایڈیٹر ۱۹۷۳ء

۲۸: مفکر می واٹ عقلیت جس کا نام اسلام ہے، مطبوعہ لندن، ۱۹۷۳ء (بزبان انگریزی)

۲۹: کارل بروکلمان کو اس میدان میں اہم کامیابی حاصل ہوئی۔ اس کی کتاب ”تاریخ ادب عربی“ متعدد
جلدیں، مطبوعہ لائڈن سے علوم عربیہ کا کوئی بھی طالب علم یا استاد صرف نظر نہیں کر سکتا۔

۳۰: ترکیات کے میدان میں رابرٹ مائٹران کو زیادہ کامیاب مستشرق سمجھا جاتا ہے۔ اس وقت وہ ”اللحیة
العالمیة للدراسات ما قبل الخلافة العثمانیة“ کا صدر ہے۔

۳۱: ترکی جاک وارڈن برگ: الاسلام فی قرأة المغرب (فرانسیسی) پیرس ۱۹۲۱ء، ص ۲۷۷۔

۳۲: ایضاً، ص ۲۷۸

۳۳: گب (H.A.R. Gibb): اسلام: تابه کجا؟ لندن ۱۹۳۲ء

۳۴: ایضاً، ص ۳۷۷

۳۵: ایضاً، ص ۳۷۶

۳۶: گوڈفری ڈیمونینس: ”محمد“، مطبوعہ پیرس، ۱۹۵۷ء

۳۷۔ محمدا رکون نے گسٹاف وان گرونے بام پر تنقید کی ہے۔ دیکھئے ان کی کتاب: "الاسلام الحدیث من وجهة نظر الاستاذ جی ان فون جرو نبوم" (عربی)
 ۳۸۔ لونی ماسینیوں: "اسلام کے صوفی شہید حلاج کا جذبہ" مطبوعہ پیرس ۱۹۲۲ء، ص ۳۲۔ دوسرا ایڈیشن ۱۹۷۵ء میں شائع ہوا۔

۳۹۔ ایضاً، ص ۳۲

۴۰۔ ایضاً، ص ۳۶

۴۱۔ ایضاً، ص ۵۷

۴۲۔ ایضاً، ص ۷۲

۴۳۔ ایضاً، ص ۷۲

۴۴۔ ایضاً، ص ۷۲

۴۵۔ ایضاً، ص ۱۳۲

۴۶۔ ایضاً، ص ۱۳۷

ماسینیوں نے اس پر کتاب کے ص ۱۳۰-۱۵۹ پر بحث کی ہے۔

۴۷۔ ایضاً، ص ۲۳۷

۴۸۔ ایضاً، ص ۲۳۸

۴۹۔ ایضاً، ص ۲۴۰

۵۰۔ ایضاً، ص ۲۴۳

۵۱۔ ایضاً، ص ۲۴۷

۵۲۔ پلاسیوس کا خیال ہے کہ دانٹے ابن العربی کی نقالی کرتا تھا "طریبہ خداوندی" میں ان اثرات پر بھی اس نے بحث کی ہے۔

۵۳۔ پلاسیوس کا یہ بھی خیال ہے کہ دانٹے ابن السمرۃ سے بھی متاثر تھا۔

۵۴۔ میکویل آسن پلاسیوس: ابن حزم القرطبی اور مذہبی افکار کی تنقید کا مسئلہ، ۵۲، مطبوعہ میڈرڈ، ۱۹۲۷ء

۵۵۔ ایضاً، ص ۵۳

۵۶۔ ایضاً، ص ۵۲

۵۷۔ ایضاً، ص ۵۵

۵۸ ایضاً، ص ۵۶

۵۹۔ تہلکہ مچا دینے والی اس کتاب کا پہلا ایڈیشن ۱۹۱۹ء میں اور تیسرا ایڈیشن ۱۹۶۱ء میں نکلا۔ ہارولڈ سنڈر لینڈ نے اس کو انگریزی میں منتقل کیا اور لندن سے ۱۹۶۲ء میں شائع ہوا۔ فرانسیسی، اطالوی، عربی اور جرمن زبانوں میں اس کے ترجمہ کی توقع تھی، مگر خصوصی اسباب کی بنا پر ان زبانوں میں ترجمہ نہ ہو سکا۔

۶۰۔ ایضاً، ص ۶۰۹

۶۱۔ ایضاً، ص ۴۷۳۔ ق ۴۷۹

۶۲۔ ریہولڈ کوٹری۔



ادبیات:

عربی شاعری مستشرق مارگولیوتھ کی نظر میں^۱

مارگولیوتھ، تشلیکی رویہ اور تردید:

عربی زبان و ادب کے موضوع پر مستشرقین نے بہت کچھ لکھا ہے لیکن عربیت اور اسلام دشمنی کے زیر اثر جس بدترین علمی منہج کا مظاہرہ مارگولیوتھ (David samuel Margoliouth) نے اپنے ایک مقالہ میں کیا اس کی نظیر ملنی مشکل ہے۔ مارگولیوتھ کا یہ مقالہ بعنوان:

"The Origins of Arabic Poetry"

لندن سے شائع ہونے والے مجلہ:

Journal of the Royal Asiatic Society

کے جولائی ۱۹۲۵ء کے شمارہ میں شائع ہوا تھا۔ (۱) ان دنوں مارگولیوتھ اس کی ادارت کے فرائض بھی انجام دے رہا تھا۔

مارگولیوتھ ۱۸۵۸ء میں پیدا ہوا اور بیاسی (۸۲) سال کی عمر پائی۔ ۱۹۳۰ء میں اس کا انتقال ہوا۔ آکسفورڈ یونیورسٹی میں اس نے یونانی، لاطینی اور سامی کلاسیکی ادبیات کا مطالعہ کیا۔ اپنی انھیں سرگرمیوں کا آغاز اس نے ۱۸۸۷ء میں ارسطو کی شعریات کے اس عربی ترجمہ کے انکشاف سے کیا جو متی بن یونس کے قلم سے تھا۔ ۱۸۸۹ء میں اسے آکسفورڈ یونیورسٹی ہی میں پروفیسری مل گئی پھر مقالات اور تصنیفات کا سلسلہ شروع ہو گیا۔

۱۸۹۳ء میں آکسفورڈ یونیورسٹی کی بوڈیلین لائبریری میں موجود تصدیق البردہ کے کچھ

۱ ڈاکٹر محمد مصطفیٰ ہمدانی، ڈین نیکٹی آف آرٹس، طنطا یونیورسٹی، مصر

اوراق پر مقالہ لکھا۔ دوسرے سال اس نے تفسیر بیضاوی کے ایک حصہ کو انگریزی میں منتقل کیا۔ ۱۸۹۸ء میں ابوالعلاء المعری کے رسائل شائع کیے۔ ۱۹۰۷ء سے ۱۹۲۷ء تک یا قوت الجموی کی کتاب ”معجم الادباء“ کو ایڈٹ کر کے شائع کیا۔ ۱۹۲۰ء میں مسکو یہ کی ”تجارب الامم“ کے ایک حصہ کو انگریزی میں منتقل کیا۔ ۱۹۲۱ء میں تنوخی کی ”نشوار العلوفتہ“ شائع کی، اس کے علاوہ اس کے قلم سے تحقیقی مقالات اور ترجموں کی طویل فہرست ہے۔ (۲) عربی منظومات کو ایڈٹ کر کے شائع کرنے کے میدان میں مارگولیوتھ کی کاوشیں بلاشبہ لائق تحسین ہیں۔ لیکن اسلام پر اس کے مقالات گھناؤنے قسم کے تعصب علمی اصول تحقیق سے دوری، شدید قسم کی نادانی اور زہر افشانی کا نمونہ ہیں۔ اس کا اندازہ مصنف کی ان کی کتابوں سے لگایا جاسکتا ہے:

1-Mohammed and the Rise of Islam (1950)

2-Mohammedanism (1911)

3-The Relations Between Arabs and Israelites

prior to the Rise of Islam (1924)

یہ تعصب آمیز طریقہ اس کے مقالہ ”عربی شاعری کی بنیادیں“ میں بھی نمایاں ہے، جس میں اس نے اسلام کے خلاف خوب زہر افشانی کی ہے۔ مارگولیوتھ نے اگرچہ اس مقالہ میں جاہلی شاعری کے بارے میں شکوک کی تخم ریزی کی ہے مگر پس پردہ اسلام کو نشانہ بنایا ہے لیکن مسلمان عرب فضلا پر بھی اس کتاب کے خطرناک اثرات مرتب ہوئے ہیں۔ عربی کے مشہور ادیب نقاد اور مصر کے سابق وزیر تعلیم ڈاکٹر طحسین نے مارگولیوتھ ہی کی آواز کو ۱۹۶۲ء میں اپنی کتاب ”فی الشعر الجاہلی“ میں عربی میں منتقل کر دیا (۳) اس نے مسلمانوں کے جذبات و احساسات کو مجروح کیا اور مستند علما کے خلاف محاذ تیار کرنے کی کوشش کی۔ کتاب کے خلاف شدید رد عمل کے بعد طحسین نے اس کے زیادہ قابل اعتراض حصوں کو حذف کر دیا لیکن اپنے نظریہ کی تائید میں دوسری چیزیں شامل کر دیں جن کی بنیاد مارگولیوتھ کے نظریات تھے اور جن کا خلاصہ اس کے الفاظ میں یہ ہے:

”جن ڈھیر ساری تخلیقات کو ہم جاہلی ادب کے نام سے یاد کرتے ہیں ان کا جاہلی دور سے کوئی تعلق نہیں ہے۔ اسلام کی آمد کے بعد گھڑ کر اسے جاہلی شعرا کی طرف منسوب کر دیا گیا ہے لہذا یہ اسلامی ادب ہے جو جاہلی دور کی زندگی کے مقابلہ میں مسلمانوں کی زندگی اور ان کے افکار و رجحانات کا آئینہ دار ہے۔ (۴)

فضلا اور محققین کی ایک بڑی تعداد نے طہ حسین کے مارگولیو تھی نظریات کی سخت تردید کی ہے، مثال کے طور پر ہم ان فضلا کے نام درج کر سکتے ہیں:

- ۱۔ محمد الخضر حسین: نقض کتاب ”فی الشعر الجاہلی۔“
- ۲۔ محمد الخضری: محاضرات فی بیان الاخطاء العلمية و التاریخية التي اشتمل علیها کتاب ”فی الشعر الجاہلی۔“
- ۳۔ محمد فرید وجدی: نقد کتاب ”فی الشعر الجاہلی۔“
- ۴۔ محمد لطفی جمعہ: الشہاب الراصد
- ۵۔ محمد احمد الغمر اوی: النقد التحلیلی لکتاب ”فی الشعر الجاہلی۔“
- ۶۔ شکیب ارسلان: الغمر اوی کی کتاب پر ایک طویل علمی مقدمہ۔
- ۷۔ مصطفیٰ صادق الرفعی: المعركة تحت راية القرآن۔

مارگولیو تھ کے نظریات اور بعض مستشرقین اور عرب فضلا پر ان کے اثرات پر ڈاکٹر ناصر الدین اسد نے خصوصی توجہ دی ہے، چنانچہ ان کی کتاب ”مصادر الشعر الجاہلی و قیمتھا التاریخية“ (۵) کے ایک حصہ میں انھوں نے اس پر خصوصی بحث کی ہے۔ مارگولیو تھ کی اصل انگریزی کتاب کا مطالعہ کم ہی لوگوں نے کیا تھا۔ ڈاکٹر تکی ججوری نے اس کا ترجمہ بھی کر ڈالا (۶) اور اتحال (گھڑ کر غلط منسوب کر دینے) کے نقطہ پر ایک مقدمہ بھی اپنی طرف سے شامل کر دیا۔ موصوف نے اگرچہ ترجمہ میں کافی محنت سے کام لیا ہے جس کا اعتراف کرنا ضروری ہے مگر بہت سے مقامات پر ترجمہ سقم اور ابہام سے خالی نہیں ہے ترجمہ کے سقم کا اندازہ اس عبارت سے لگایا جاسکتا ہے: (۷)

ولكن يبدو هنا فضلا عن ذلك و غياب المهارة الشعرية كان مبررا، انه ليس شيئاً بعيداً عن المواجهة الكائنة هناك حيث يجب الاتكون ولكن شيئاً ما هم يتمنونه مع ان غيابه كان مشوغاً۔ مارگولیوتھ کی اس کتاب (جو دراصل ایک طویل مقالہ تھا) کا دوسرا ترجمہ ڈاکٹر عبدالرحمن بدوی نے ”دراسات المستشرقین حول صحة الشعر الجاهلی“ کے نام سے کیا۔ (۸) یہ ترجمہ بھی غلطیوں سے خالی نہیں ہے، بعض مقامات پر نام تک غلط لکھ دیئے گئے ہیں جو یقیناً خطرناک غلطی ہے، جیسے الحصین بن الحمام المری کو ”الهمام“ (۹) اور الاسود بن یعفر کو ”یعفور“ درج کیا گیا ہے۔ (۱۰) اس نوع کی غلطیوں کے لیے ترجمہ نگار کی عربی ادب کے اختصاصی مطالعہ کی کمی شاید ذمہ دار ہے۔

مترجم نے کتاب میں خود اپنی طرف سے ایک عمومی انداز کا مقدمہ بھی شامل کر دیا ہے جس میں معاصر عرب مفکرین پر مارگولیوتھ کے اثرات کی نشاندہی کی ہے چنانچہ مترجم نے ”طبقات فحول الشعراء“ سے محمد بن سلام الحمجی کی ایک عبارت نقل کرتے ہوئے لکھا ہے کہ اس نے بھی جاہلی شاعروں کے بارے میں اسی طرح کے نتائج اخذ کیے تھے جاہلی شاعری میں غلط منسوب اضافوں اور غیر ثابت الحاقات کے جو اسباب ابن سلام حمجی نے بیان کیے ہیں ان ہی اسباب کو ڈاکٹر طحسین نے اپنی کتاب ”فی الشعر الجاهلی“ اور ”فی الادب الجاهلی“ میں درج کر دیا ہے پھر کتاب کے خلاف جو کچھ شور مچایا جا رہا ہے اس کی کیا بنیاد ہے؟ اور حقیقت کے بارے میں لوگ جس انداز سے جو کچھ لکھ رہے ہیں اس میں کون سی معقولیت ہے؟ لوگوں نے مصنف پر طرح طرح کے الزامات لگائے مثلاً یہ کہ وہ قدیم عربی ادبیات کے خلاف سازش کر رہے ہیں، عربوں کے کارناموں پر پانی پھیر دینا چاہتے ہیں اور یہ سب مستشرقین کی ملی بھگت سے ہو رہا ہے کیا ابن سلام حمجی بھی کوئی مستشرق تھا جو عربوں کی قومی وراثت کے خلاف سازش کر رہا تھا؟ (۱۱)

علمی غیر دیانت داری اور حقیقت کو مسخ کرنے کا یہ واضح نمونہ ہے۔ مارگولیوتھ کے

خیالات اور طہ حسین کے نظریات کا ابن سلام جمحی کے بیانات سے کیا رشتہ ہے! علامہ محمود محمد شاہ نے صحیح لکھا ہے: ”طبقات فحول الشعراء“ کے مصنف ابن سلام جمحی کا مارگولیوتھ اور طہ حسین کے خیالات سے دور کا بھی رشتہ نہیں ہے۔ ابن سلام اس شاعری پر شک نہیں کرتے جس کے حفاظ اور دیدہ وروں میں خود ان کا شمار ہوتا ہے۔ پھر انھوں نے اسی شاعری اور ان ہی شعرا پر ”طبقات فحول الشعراء“ نامی کتاب لکھی، آخر ہم حقائق کو توڑ مروڑ کر پیش کرنے پر کیوں تلے ہوئے ہیں“ (۱۳) عربی کے ممتاز ترین قلم کار شکیب ارسلان نے اپنی اس عبارت میں طہ حسین سے ڈاکٹر عبدالرحمن بدوی ہی کو مراد لیا تھا جس میں وہ لکھتے ہیں: ”اس الٹی منطق اور انتہا پسند نقطہ نظر میں ”طہ حسین“ جیسے ”ڈاکٹروں“ نے مارگولیوتھ اور دوسرے یورپی مستشرقین کی نقالی ایک ایسے احمقانہ نظریہ کی بنیاد پر کی ہے جو افسوس کہ مشرق میں عام تھا۔ اور وہ یہ نظریہ ہے کہ ایک یورپی دانش ور سے کبھی بھی غلطی سرزد نہیں ہو سکتی۔ (۱۳) ڈاکٹر عبدالرحمن بدوی نے جس انداز سے مارگولیوتھ کے اس مقالہ کی ستائش کی ہے اس سے مستشرقین سے ان کی بے انتہا مرعوبیت کا اندازہ ہوتا ہے۔ اگرچہ ان کی تحریروں میں کیسی ہی غلطیاں اور سراسیمگی کیوں نہ ہو۔ ڈاکٹر بدوی کے یہ الفاظ ملاحظہ ہوں: مارگولیوتھ کے اس مقالہ سے بحث و تحقیق کے میدان میں زبردست پیش رفت ہوئی..... اس میں حمیری اور جنوبی عرب کی کھدائیوں اور کھنڈرات سے برآمد ہونے والے کتبوں سے اخذ ہونے والے نتائج شامل کیے گئے اور بالخصوص جاہلی شاعری میں انتقال الحاقات اور ان کے پیچھے کارفرماندہ ہی محرکات پر روشنی ڈالی گئی (۱۴) ان تحقیقات میں اگرچہ گذشتہ صدی کی ساٹھ کی دہائی میں زبردست پیش رفت ہو چکی تھی مگر بڑے افسوس کی بات ہے کہ عربی ادب سے اشتغال رکھنے والے عالم اسلام کے فضلا ان سے پوری طرح کٹے رہے، یہ بدترین قسم کی ناواقفیت تھی، ڈاکٹر طہ حسین کی کتاب کے بارے میں جس احمقانہ حیرت کا مظاہرہ کیا گیا اور جس انداز سے شورش برپا کی گئی اس کی شاید یہی توجیہ ہو سکتی ہے۔ ان لوگوں کو اگر ابن سلام جیسے زبان و ادب کے فضلا کی اس جگہ علم سے میری مراد گہری سمجھ اور بصیرت ہے صرف واقفیت نہیں پھر جدید

مستشرقین کی تحقیقات پر ان کی نظر ہوتی جن کا آغاز پینٹھ (۶۵) سال پہلے ہی ہو گیا تھا تو انھیں ”فی الادب الجاہلی“ جیسی کتاب میں ایسی کوئی عجیب یا قابل مذمت بات نظر نہ آتی بشرطیکہ ان کی نیت درست ہوتی اور وہ اسے عربی مطالعات کے میدان میں ایک قابل قدر اضافہ قرار دیتے۔ نیز اس راہ پر اپنا سفر برابر جاری رکھتے جو اہم نتائج کا ضامن ہوتا لیکن مصر اور دوسرے عرب ممالک میں جو کچھ سامنے آیا وہ قطعاً اس کے برعکس تھا چنانچہ معاملہ تردید کے لیے لکھی گئی کتابوں تک محدود نہ رہا جو نادانیوں اور ادعا طرازیوں کا پلندہ ہیں اور جو ۱۹۲۷ء اور بعد کے سالوں میں منظر عام پر آئیں۔ حیرت انگیز بات یہ ہے کہ عربی ادب کے اساتذہ نے اس موضوع پر کتابیں لکھ ڈالیں اور ان کے شاگردوں نے ڈاکٹریٹ کی ڈگری کے لیے تحقیقی مقالات پیش کر دیئے جو ایک سو سال یا اس سے زیادہ عرصہ سے اس موضوع پر ہونے والی تحقیقات اور مطالعات سے ان لوگوں کی مکمل ناواقفیت اور نادانی کا پردہ فاش کرتے ہیں جن کی بدولت جاہلی شاعری کے میدان میں بحث و تحقیق کا چہرہ روشن ہوا اور زبردست پیش رفت ہوئی۔“ (۱۵)

ڈاکٹر عبدالرحمن بدوی نے جس انداز سے دوسرے فضلا پر ادعا طرازیوں نادانیوں اور تحریف کرنے کے الزامات لگائے ہیں اس پر بلاشبہ قاری کو حیرت ہوگی مگر زیادہ حیرت انگیز بات یہ ہے کہ مارگولیوتھ کے دام فریب میں اسیر ڈاکٹر بدوی نے مستشرقین کے مقالات (جن سے بقول ان کے جاہلی شاعری کے میدان میں تحقیق کا چہرہ روشن ہوا!) کے خزانہ میں سے اس مقالہ کو بھی عربی میں منتقل کر دیا ہے جو پروینسون کے قلم سے ہے بعنوان ”جاہلی شاعری کی صحت کا مسئلہ“ اور جس میں پروینسون نے مارگولیوتھ کی تردید کی ہے اور اس کے بیشتر نظریات کو حماقت آمیز قرار دیا ہے۔ ڈاکٹر بدوی نے ان دوسرے مستشرقین کی تحقیقات کو بھی نظر انداز کر دیا ہے جنہوں نے مارگولیوتھ کی تردید کی ہے اور اس کے طریقہ کار اور اخذ کردہ نتائج کی خامیوں کا پردہ فاش کیا ہے، علامہ محمود محمد شاہر کے الفاظ میں: ”مستشرقین کے ساتھ انصاف کا معاملہ کرتے ہوئے آپ کو بتاتا ہوں کہ ان ہی سے

بہت سے لوگ مارگولیوتھ کے اساتذہ اور شاگرد ہیں ان لوگوں نے مارگولیوتھ کے نظریات کو تسلیم کرنے سے صاف انکار کر دیا ہے۔ میرے علم کی حد تک سب سے آخر میں پروفیسر آربری نے معلقات سببعہ کے موضوع پر اپنی کتاب میں مارگولیوتھ کے نظریات کا خلاصہ پیش کرنے کے بعد ان کی تردید کی ہے۔ مارگولیوتھ نے جس قسم کے مغالطہ آمیز کھوٹے دلائل سے کام لیا ہے وہ کبھی بھی ایک ایسے شخص کے شایان شان نہیں ہوتے جس کو اس دور کے ممتاز ترین فضلا میں شمار کیا جاتا ہے۔“ (۱۶)

اب ہم مارگولیوتھ کے خیالات و نظریات کا مطالعہ کریں گے اور یہ دیکھنا چاہیں گے کہ اس کے اخذ کردہ نتائج کس حد تک علمی یا تحقیقی طریقہ کار کی نمائندگی کرتے ہیں۔

مارگولیوتھ: مفروضات کا نقطہ آغاز

مارگولیوتھ اپنے مقالہ کا آغاز جن مفروضات سے کرتا ہے ان میں اُس نے بعض قرآنی آیتوں کی غلط تشریح کی ہے اور اسی بنیاد پر غلط نتائج اخذ کیے ہیں۔ اس نے قرآن کریم سے جاہلی شعرا کے وجود پر استدلال کیا ہے۔ (۱۷) اس آغاز سے وہ دو باتوں کی طرف اشارہ کرنا چاہتا ہے: اولاً جاہلی شعرا کا انکار جن کی شاعری کے نمونے اور واقعات ہمارے سامنے موجود ہیں دوسرا اشارہ یہ ہے کہ اسلام کی آمد سے قبل کی بعض اشیا کو ثابت کرنے یا ان کا انکار کرنے میں مارگولیوتھ قرآن کا سہارا لینا چاہتا ہے حالانکہ قرآن کوئی تاریخ کی کتاب نہیں ہے، خود مارگولیوتھ ایک عیسائی ہونے کے ناطے قرآن پر ایمان نہیں رکھتا پھر وہ ایک ایسے مصدر کا سہارا لینا کیوں چاہتا ہے جس کی صحت پر اسے یقین نہ ہو؟

پھر ہم مارگولیوتھ کو دیکھتے ہیں کہ وہ کاہن، مجنون اور شاعر کو ایک ہی درجہ دیتا ہے اور استدلال کے طور پر قرآن کی یہ آیت پیش کرتا ہے:

”فذكر فمانت بنعمة ربك بكاهن ولا مجنون ام يقولون شاعر

نتربص به ريب المنون“ ○ (الطور: ۲۹ - ۳۰)

(آپ یاد دہانی کراتے رہیں اپنے رب کے فضل سے آپ کاہن یا دیوانہ نہیں

ہیں۔ کیا وہ لوگ آپ کو شاعر کہتے ہیں جس کے بارے میں گردش ایام کے متمنی ہوں؟ (۱۸)

اس آیت سے مارگولیوتھ نے نتیجہ نکالا ہے کہ شاعر غیب کی باتیں بھی بتا دیتا تھا۔ (۱۹) مگر آیت میں ان تینوں (کاہن، مجنون و شاعر) کے مذکور ہونے کا مطلب کیا یہ ہے کہ وہ سب ایک ہی زمرہ میں آتے ہیں؟ پھر مارگولیوتھ یہ نتیجہ کس طرح اخذ کرتا ہے کہ شاعر غیب کی باتیں بھی بتا دیتا تھا؟ مارگولیوتھ نے سورۃ الشعراء کی اس آیت سے استدلال کیا ہے:

هل انبثکم علی من تنزل الشیاطین، تنزل علی کل افک اثیم۔
(کیا آپ کو بتا دوں کہ شیاطین کس پر نازل ہوتے ہیں؟ یہ نازل ہوتے ہیں ہر گناہ میں مست اور جھوٹے شخص پر) (۲۰)

مارگولیوتھ کہتا ہے کہ آیت میں ”افک اور اثیم“ سے مراد شعراء ہیں جن پر شیاطین کا نزول ہوتا ہے (۲۱) حالانکہ یہ بات صحیح نہیں ہے۔ بخاری میں حضرت عائشہؓ کی یہ روایت موجود ہے کہ کچھ لوگوں نے رسول ﷺ سے کاہنوں کے بارے میں دریافت کیا تو آپ نے فرمایا کہ وہ کچھ نہیں ہوتے۔ لوگوں نے اس پر اعتراض کیا کہ وہ تو ایسی باتیں بتا دیتے ہیں جو صحیح ہوتی ہیں۔ آپ ﷺ نے فرمایا کہ وہ کلمہ حق ہوتا ہے جسے ایک جن اچک لیتا ہے پھر عامل کے کانوں میں مرغی کے چوزوں کی سی آواز میں ڈال دیتا ہے پھر وہ لوگ اس میں ایک سو (۱۰۰) سے زیادہ جھوٹ ملا دیتے ہیں (۲۲) اس روایت سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ ”افک اور اثیم“ سے مراد شاعر نہیں، اس پر شیطانوں کا نزول نہیں ہوتا اور نہ ہی وہ غیب دانی کا دعویٰ کرتا ہے۔

مارگولیوتھ اس بات کے لیے برابر کوشاں نظر آتا ہے کہ جاہلی شاعروں کے بارے میں حقائق کا کسی نہ کسی طرح قرآن ہی کی روشنی میں استنباط کیا جائے۔ چنانچہ قرآن کی آیت:

”وما علمنہ الشعر وما ینبغی لہ ان ہو الا ذکر و قرآن مبین (۲۳)

(ہم نے اس کو شاعری نہیں سکھائی اور نہ ہی یہ اس کے مناسب ہے وہ تو ذکر اور

قرآنِ مبین ہے)

یہ استدلال کرتا ہے کہ جاہلی شاعری ایک مبہم اور غیر واضح کلام تھی (۲۴) استدلال کی بنیاد یہ ہے کہ قرآن کو ”مبین“ (واضح) کہا گیا ہے مگر ظاہر ہے کہ قرآن کی طرف واضح ہونے کی صفت کو منسوب کرنے کا یہ مطلب نہیں ہے کہ شاعری سے اس کی نفی کی جا رہی ہے قرآن اور جاہلی شاعری میں صفت ”ابانہ“ (وضاحت) کے بارے میں تضاد کا شبہ اسی وقت صحیح ہو سکتا ہے جب قرآن کے بارے میں یہ وصف صرف اس جگہ آیا ہو جہاں شاعری کا حوالہ ملتا ہے (۲۵) اس سے واضح ہوتا ہے کہ مقصود صرف قرآن کے واضح الدلالت ہونے کو ثابت کرنا ہے جس میں شاعری یا کسی دوسری چیز کی طرف اشارہ سرے سے معدوم ہے۔ مزید برآں ”مبین“ (واضح) کی صفت دوسری بہت سی آیتوں میں دسیوں قسم کے موضوعات کے لیے وارد ہوئی ہے جیسے سحر (جادو) ضلال (گمراہی) عدو (دشمن) نذیر (ڈرانے والا) بلاغ (تبلیغ) خسران (نقصان) ثعبان (سانپ اڑدہا) وغیرہ۔ (۲۶)

مارگولیوتھ نے یہ سمجھتے ہوئے کہ ”افاک اور اثیم“ سے مراد شاعر ہے مندرجہ ذیل آیت سے یہ استدلال کیا ہے کہ آیت میں جو استثنا ہے وہ شعرا پر منطبق نہیں ہوتا آیت یہ ہے:

الشعراء يتبعهم الغاؤون، الم تر انهم فى كلى واد يهيمون
وانهم يقولون مالا يفعلون الا الذين آمنوا و عملوا الصالحات
وذكروا الله كثيرا وانتصروا بعد ما ظلموا و سيعلم الذين
ظلموا اى منقلب ينقلبون۔ (۲۹)

(شاعروں کی پیروی گمراہ لوگ ہی کرتے ہیں، کیا آپ نہیں دیکھتے کہ وہ ہروادی میں بھٹکتے رہتے ہیں اور وہ سب کہتے ہیں وہ جو نہیں کرتے مگر وہ لوگ جو ایمان لائے اور اچھے کام کیے اور اللہ کا کثرت کے ساتھ ذکر کیا اور ظلم سہنے کے بعد غالب ہوئے اور ظالموں کو جلد ہی معلوم ہو جائے گا کہ ان کا حشر کیا ہونا ہے۔“

مارگولیوتھ کے نزدیک اگر یہ استثنا شعرا پر منطبق نہیں ہوتا (۳۰) تو پھر کس پر منطبق ہوتا

ہے؟ مستثنیٰ اور مستثنیٰ منہ کے درمیان لغت اور قواعد کی رو سے کس طرح فرق کیا جائے گا؟ تمام مفسرین کا اتفاق ہے کہ اس استثناء میں ہر صاحبِ ایمان شاعر آتا ہے ”اگرچہ پہلے مشرک رہا ہو مگر ایمان لانے کے ذریعے توبہ کر لی ہو اچھے کام کیے ہوں اور گذشتہ کام کی تلافی بکثرت ذکر الہی سے کر لی ہو۔ کیونکہ نیکیاں برائیوں کو دور کر دیتی ہیں۔ نیز اس نے اسلام اور اہل اسلام کی تعریف کی ہو جب کہ اس سے پہلے وہ مذمت کر چکا تھا اللہ تعالیٰ کے ارشاد ”وانتصروا بعد ما ظلموا“ کے بارے میں حضرت ابن عباسؓ فرماتے ہیں کہ اس سے مراد ان کافروں کی تردید ہے جو مسلمانوں کی ہجو میں اشعار کہا کرتے تھے۔ مجاہد اور قتادہ بھی یہی فرماتے ہیں۔ یہ اس صحیح حدیث کے مطابق ہے جس میں رسول اللہ ﷺ نے حضرت حسانؓ سے فرمایا تھا کہ ان کی (یعنی کافروں کی) ہجو کرو جو جبریل علیہ السلام تمہارے ساتھ ہیں۔ امام احمد نے کعب ابن مالک سے ان کے والد کے حوالہ سے نقل کیا ہے کہ ایک بار انھوں نے رسول اللہ ﷺ سے عرض کیا کہ شعرا کے بارے میں اللہ تعالیٰ نے جو خاص آیت نازل فرمائی ہے آپ اس کے سلسلہ میں کیا فرماتے ہیں؟ رسول اللہ ﷺ نے جواب دیا کہ مومن اپنی تلوار اور زبان سے جہاد کرتا ہے قسم اس ذات کی جس کے قبضہ میں میری جان ہے تم اس شاعری کے ذریعے ان پر جو وار کرتے ہو وہ تیروں کی بارش کی طرح ہوتی ہے“ (۳۱)

مارگولیو تھ ایک مسئلہ کو انتہائی پیچیدہ بلکہ معمہ کے طور پر پیش کرتا ہے، وہ مسئلہ یہ ہے کہ رسول اللہ ﷺ (جنھیں شعر و شاعری سے واقفیت نہیں تھی) بخوبی جانتے تھے کہ ان کی طرف کی جانے والی وحی شاعری نہیں ہے جبکہ اہل مکہ بطور خود سمجھتے تھے کہ وہ (یعنی نبیؐ) شاعری سے واقف ہیں اور یہ بھی سمجھتے تھے کہ وحی ایک قسم کی شاعری ہے۔ (۳۲) مارگولیو تھ اس زہریلے شبہ کو ایک مشکل مسئلہ بنانا چاہتا ہے جس کی بنیاد یہ ہے کہ کفار قریش رسول اللہ ﷺ کو شاعر سمجھتے تھے اور اس مسئلہ کے دو پہلو ہیں اور دونوں پہلوؤں سے مارگولیو تھ غیر شعوری طور پر اپنی ناواقفیت کا اظہار کرتا ہے، پہلا پہلو یہ ہے کہ رسول اللہ ﷺ شاعری سے واقف نہیں تھے حالانکہ کسی ایسے عرب کی نشاندہی نہیں کی جاسکتی جسے شاعری سے واقفیت نہ ہو لیکن

رسول اللہ ﷺ شاعری نہیں کرتے تھے ان دو باتوں میں بڑا فرق ہے۔ دوسرا پہلو یہ ہے کہ کفار عرب کے نزدیک قرآن ایک طرح کی شاعری تھی حالانکہ یہ ایک ایسا معاملہ تھا جس کے بارے میں ان کا ذہن بالکل صاف تھا اور اس سلسلہ میں کبھی بھی ان کو اشتباہ نہیں ہو سکتا تھا۔ دراصل مارگولیوتھ کا یہ ایک مفروضہ ہے جس کا مقصد حقائق کو توڑ مروڑ کر پیش کرنا اور من مانے نتائج نکالنا ہے۔ چنانچہ مارگولیوتھ ایک نتیجہ یہ نکالتا ہے کہ: ”شاعر کو اس زمانہ میں کلام کے مقابلہ میں مضامین کلام سے زیادہ پہچانا جاتا تھا“۔ (۳۳) دوسرے الفاظ میں وہ یہ کہنا چاہتا ہے کہ شاعری کی شکل قرآن کی شکل سے مختلف ہے البتہ دونوں کا مواد اور مضمون ایک ہی ہے پھر وہ کہتا ہے کہ قرآن کے شاعری ہونے کے انکار سے یہ اشارہ نہیں ملتا کہ مضامین کے لحاظ سے شاعری کے عناصر سے وہ خالی ہے بلکہ اشارہ اس مواد کی نوعیت کی طرف ہوتا ہے جس کی ترجمانی قرآن کرتا ہے۔ (۳۴) مارگولیوتھ کی ثولیدہ بیانی اور آشفته خیالی واضح ہے جس کی وجہ سے اس کی یہ کوشش ہے کہ شکل یا مضمون کے لحاظ سے قرآن اور جاہلی شاعری کے درمیان ایسا ربط دکھایا جائے کہ جس کا ایک دوسرے پر اثر رہا ہو۔

مارگولیوتھ ان کتبوں کی طرف بھی اشارہ کرتا ہے جو سابقہ قوموں کی طرف منسوب ہیں۔ اس کے بقول ”عربی کتبوں سے یہ نتیجہ نکالنا مشکل ہے کہ شاعری یا قافیہ پیمائی کے بارے میں عربوں کا کوئی خاص نقطہ نظر تھا“۔ (۳۵) کسی بھی قوم میں ایسے کتبے مل سکتے ہیں البتہ مارگولیوتھ کا اس بنیاد پر یہ کہنا کہ شاعری کے بارے میں عربوں کا کوئی خاص نقطہ نظر نہیں تھا ایک دعوائے محض ہے جس سے دراصل یہ نتیجہ اخذ کرنا مقصود ہے کہ جاہلی دور میں کاہن شعرا ہی ہوتے تھے اور ان کی مسجع عبارتیں (مارگولیوتھ کے الفاظ میں ”مہم عبارتیں“) ہی جاہلی دور کی شاعری تھیں (۳۶) دراصل اس سے مارگولیوتھ کے پیش نظر یہ ناپاک مقصد ہے کہ شاعری (یا اس کے بقول کاہنوں کا مسجع کلام) اور قرآن کے درمیان تعلق ثابت کیا جائے جس کی بعض آیتوں میں بلاغت کی اصطلاح میں ”اسجاع“ یا ”فواصل“ پائے جاتے ہیں۔

مارگولیوتھ کے اکثر فیصلے غلط فہمی اور جلد بازی کی دین ہیں چنانچہ وہ ابوتمام کے بعض

اشعار کا حوالہ دے کر یہ نتیجہ اخذ کرتا ہے کہ عرب کے باشندے صرف اپنی معرکہ آرائیوں اور قبائلی فخر کو قلمبند کرنے کے لیے شاعری کا اہتمام کیا کرتے تھے۔ اپنے اس نقطہ نظر سے مارگولیوتھ ابوتام کا موازنہ رومی شاعر ہوریس سے کرتا ہے۔ (۳۷) حالانکہ ان دونوں کو اس جگہ ایک پس منظر میں جمع کرنے کا کوئی جواز نہیں ہے۔ اس طرح اس کا یہ کہنا بھی صحیح نہیں ہے کہ کسی قبیلہ میں اگر ایک باکمال شاعر پیدا ہو جاتا تو دوسرے قبائل پر اس کو بالادستی حاصل ہو جاتی تھی۔ (۳۸) عربی ادبیات میں اس کا ثبوت نہیں ملتا اس طرح یہ بات بھی دلائل کی زور سے غلط ہے کہ عرب شعرا صرف واقعات کو قلمبند کرتے تھے (۳۹) مارگولیوتھ دراصل عربی شاعری کو صرف دستاویزیاتی کلام قرار دے کر شاعری کی فنی خصوصیات سے عاری کر دیتا ہے اور قرآن کریم کی اس آیت سے ٹکراؤ پیدا کرنا چاہتا ہے:

”وانہم یقولون مالا یفعلون“

(اور یہ کہ وہ لوگ جو کچھ کہتے ہیں کرتے نہیں)

کیونکہ مارگولیوتھ یہ تسلیم کرتا ہے اور دوسروں کو باور کراتا ہے کہ قرآن کے بیانات کے برعکس عرب شعرا شاعری کے ذریعے اپنی ان ہی باتوں کو پیش کرتے تھے جن کو انہوں نے عمداً کہا ہو یا اپنی نظروں سے مشاہدہ کیا ہو (۴۰) ابوتام کے اصل دیوان اور دیوان حماسہ (جسے اس نے مرتب کیا تھا) مارگولیوتھ پوری عربی شاعری کا دائرہ متعین کرنا چاہتا ہے۔ اس کے خیال میں عربی شاعری تاریخی واقعات اور شخصی کمالات سے آگے نہیں بڑھتی حالانکہ یہ بات صرف جاہلی شاعری یا غیر جاہلی شاعری پر ہی نہیں بلکہ کسی بھی قوم اور ملک کی شعری روایات پر صادق آتی ہے کیونکہ شاعری تو شاعر کے اندرونی احساسات اور گرد و پیش کے مظاہر سے اس کے تفاعل کی آئینہ دار ہوتی ہے، زمان و مکان کے تلازمات سے کسی بھی قوم کی ادبیات خالی نہیں رہ سکتیں۔

جاہلی شاعری کی ابتدا

اب مارگولیوتھ جاہلی شاعری کی ابتدا کو زیر بحث لاتا ہے اور اس کے اولین راوی خلیل

بن احمد فراہیدی بصری (متوفی ۱۷۰ھ) پر شک کر ڈالتا ہے جس نے شاعری کی بحروں کا مطالعہ کرنے کے بعد فن عروض کی تشکیل کی تھی۔ مارگولیوتھ کے بقول خلیل کے ایک معاصر نے ایک کتاب لکھی اور اس میں یہ ثابت کیا کہ عروضی نظام محض ایک وہم ہے (۴۱) مارگولیوتھ نے یہ خیال یاقوت حموی کی کتاب ”معجم الادباء“ سے نقل کیا ہے اور عربی شاعری پر بے جا تنقید کرنے کے لیے اس کا غلط استعمال کیا ہے۔ اس نے یاقوت حموی کی اصل عبارت کو سیاق سے کاٹ کر مطلب خویش برآمد کرنے کی کوشش کی ہے۔ یاقوت حموی نے برزخ العروسی نام کے ایک مصنف کے بارے میں یہ لکھا ہے:

وهو الذی صنف کتابا فی العروض نقض فیہ العروض فی
 زعمہ علی الخلیل ویبطل الدوائر والاکتاب والعلل وضعها
 ونسبها الی قبائل العرب وکان کذابا۔ (۴۲)

یاقوت کی اس عبارت کا ترجمہ یہ ہوگا: ”اس نے عروض پر ایک کتاب لکھی اور بزعم خود خلیل کی تردید کر دی، اس نے ان خانوادوں، القاب اور علل کو خلاف واقعہ قرار دیا ہے جو عرب قبائل کی طرف منسوب تھے وہ بہت بڑا جھوٹا تھا۔“

غور فرمائیے کہ اصل عبارت کو نقل کرنے اور اپنی مطلب برآری کے لیے مارگولیوتھ نے کیسی بددیانتی کا ثبوت دیا ہے وہ بھی ایک مشہور اور معروف کتاب سے جو علمی اوادبی حلقوں میں ہمیشہ متداول رہی ہو، اگر کسی مشہور کتاب سے عبارت نقل کرنے اور مطلب نکالنے کا انداز یہ ہے تو قیاس فرمائیے کہ کسی گمنام مخطوطہ یا غیر معروف کتاب کے حوالے کیا گل کھلائیں گے؟ غور فرمائیے کہ ”برزخ العروسی“ جیسے ایک وروغ باف اور گوشہ گمنامی میں پڑے ایک شخص کو خلیل بن احمد فراہیدی جیسی شہرہ آفاق شخصیت کے سامنے کھڑا کیا جا رہا ہے جس کے علم و فضل اور تصنیفات کا آج بھی غلغلہ ہے، ضعیف اور بے بنیاد باتوں کا سہارا لینے میں مارگولیوتھ کا یہی انداز ہے مثلاً اس کا یہ خیال کہ عربی شاعری کی ابتدا حضرت آدم کے زمانہ سے ہوتی ہے۔ (۴۳) اسی قسم کی بے بنیاد روایت پر مبنی ہے۔ محمد ابن سلام نجفی نے اپنی

کتاب ”طبقات فحول الشعراء“ میں ان اشعار کو بے بنیاد بتایا ہے جنہیں محمد بن اسحاق جیسے لوگوں نے عاد و ثمود کی طرف منسوب کیا ہے۔ ابن سلام کے نزدیک عربی شاعری کی ابتدا عبدالمطلب اور ہاشم بن عبدمناف کے زمانہ میں ہوئی جس کی تائید تاریخ سے ہوتی ہے۔ (۴۴) مگر مارگولیوتھ اس جگہ ابن سلام کو درخور اعتنا نہیں سمجھتا۔

مارگولیوتھ نے جلال الدین سیوطی کی ”المزھر“ کے حوالہ سے حضرت عمرؓ بن خطاب کی طرف منسوب ایک قول کو نقل کیا ہے جس میں وہ فرماتے ہیں: ”شاعری ایک قوم کا علم تھی اس کے پاس اس سے زیادہ صحیح دوسرا علم نہیں تھا۔ پھر جب اسلام آیا تو سارے عرب باشندے جہاد کرنے اور ایرانیوں اور رومیوں سے جنگ کرنے میں مشغول ہو گئے اور شاعری کے لیے وقت فراہم نہ کر سکے چنانچہ شاعری سے لوگوں کی دلچسپی ختم ہو گئی۔ پھر جب اسلام کی خوب اشاعت ہو گئی اور فتوحات اسلام کا سلسلہ شروع ہو گیا تو دوبارہ انھیں شعر و شاعری سے اشتغال رکھنے کا موقع ملا۔ مگر انھیں کوئی شعری مجموعہ یاد یوں نہیں مل سکا۔ بعد میں انھوں نے اس پر کتابیں لکھیں۔ عربوں میں بہت سے لوگ طبعی موت مرے یا قتل کر دیئے گئے اس طرح ان کو اشعار کو محفوظ رکھنے کا موقع کم ملا اور شاعری کے بیشتر حصے ضائع ہو گئے۔“ (۴۵) ”مارگولیوتھ کے نزدیک اس بیان کو حضرت عمرؓ کی طرف منسوب کرنا تاریخی نظریہ سے درست نہیں ہے کیونکہ امن و سکون کا زمانہ اموی خلافت ہی کے ساتھ آیا (۴۶) مگر ابن سلام نے حضرت عمرؓ کے اس قول کو متعدد ثقہ راویوں سے نقل کیا ہے (۴۷) لہذا اس روایت کو غیر معتبر قرار دینے کی کوئی وجہ نہیں۔ اب جہاں تک روایت کے مطابق امن و سکون کے زمانہ کو ایرانی و رومی فتوحات سے حضرت عمرؓ کے زمانے سے مربوط کرنے کا تعلق ہے تو یہ منطقی امر ہے جس میں کسی قسم کی تاریخی غلطی کا شائبہ نہیں۔ اس روایت پر تنقید کر کے اسے غیر معتبر قرار دینے میں مارگولیوتھ کے پیش نظر سارا مقصد یہ ہے کہ عہد اموی ہی کو عربی شاعری کی ابتدا قرار دینے کے لیے زمین ہموار کی جائے جو اس کی انفرادی بلکہ شاذ رائے ہے۔ مارگولیوتھ تو یہ بھی تسلیم نہیں کرتا کہ جاہلی شاعری کا کم ہی حصہ باقی رہا جب کہ ہمارے سامنے جاہلی شاعری کا ایک وسیع اور منظم سرمایہ موجود

ہے (۴۸) ابن سلام نے محمد بن حبیب نحوی کے حوالے سے ابو عمرو بن العلاء کا قول نقل کیا ہے کہ عربوں کی شاعری کا کم ترین حصہ تم تک پہنچ سکا، اگر ان کی پوری شاعری تم تک پہنچ جاتی تو یقیناً ایک زبردست سرمایہ ہاتھ آ جاتا۔ (۴۹) مگر مارگو لیوتھ یہ تک تصور کرنے کے لیے تیار نہیں کہ زمانہ جاہلیت میں عرب ایک شاعر قوم رہی ہے۔ مارگو لیوتھ کا یہ طنز ملاحظہ ہو: عروس شاعری یونانیوں کے مقابلے میں عربوں پر کچھ زیادہ مہربان تھی، (۵۰) اس حقیقت کو ثابت کرنے یا اس کی نفی کرنے میں تعصب سے بالاتر ہو کر کام کرنا چاہیے، ہر قوم کا ایک مزاج اور الگ افتاد طبع ہوتی ہے، تخلیقیت اور اچ کے الگ الگ پہلو ہوتے ہیں یونانیوں کی شاعری ان کی زندگی کی دستاویز نہیں تھی مگر عربوں کی شاعری ان کی زندگی کی دستاویز اور آئینہ دار تھی۔

جاہلی شاعری کی روایت

مارگو لیوتھ کی تحقیق کا دوسرا مرحلہ جاہلی شاعری کی روایت سے متعلق ہے وہ جاہلی شاعری کی روایت اور تدوین کے امکان پر شکوک و شبہات کا گھنا سا یہ ڈالنے کی کوشش کرتا ہے۔ اس کے خیال میں جاہلی شاعری کے بیشتر راوی جنہوں نے اسلام کو قبول کرنے سے انکار کر دیا تھا یا جو اس کے خلاف صف آرا ہو گئے تھے یا تو قتل کر دیئے گئے یا طبعی موت مر گئے بلکہ وہ تو ایسے اشخاص کے وجود پر شک کرتا ہے جن کا مشغلہ ہی روایت کرنا تھا اس کے الفاظ میں: ”اس بات کا کوئی ثبوت نہیں ملتا کہ اس قسم کا پیشہ بھی موجود تھا“ (۵۱) حالانکہ خود جاہلی شاعری میں جس کا انکار مارگو لیوتھ ہٹ دھرمی سے کرتا ہے ایسے راویوں کے وجود پر بیشمار اشارے موجود ہیں نابغہ ذبیانی کا شعر ہے:

ستہدیہ الرواة الیک عنی (۵۲)

الکنی یاعین الیک قولاً

حمید بن ثور کا شعر ہے:

قصائد تستحلی الرواة نشدیہا ویلہو بہا من لاعب الحئی زامر (۵۳)

مختلف مصادر سے ایسے لوگوں کا پتہ چلتا ہے جن میں روایت کے معاملہ میں مقابلہ ہوتا تھا پھر وہ شاعری کے میدان میں نکھر گئے اور اس کے مشاہیر میں شمار ہونے لگے۔ اس جگہ اسی

اسکول (قبیلہ اوس) کے شعرا کی طرف اشارہ کرنا کافی ہوگا جن کو اصمعی نے ”عبیدالشعر“ (شاعری کے غلام) کے نام سے یاد کیا ہے۔

مگر مارگو لیوتھ کو اپنی نامعنویت پر اصرار ہے چنانچہ اس کا دعویٰ ہے کہ اسلام کے بعد شاعری کی روایت کرنے کا پیشہ ختم ہو گیا تھا۔ اس دعویٰ کی بنیاد اس کی یہ غلط فہمی ہے کہ اسلام نے شاعری اور شاعروں کو ناپسندیدگی کی نظروں سے دیکھا ہے اور مسلمانوں کو اس سے دور رہنے کی تلقین کی ہے۔ (۵۴) حالانکہ مفسرین کی تفسیروں میں اس قسم کا کوئی دور کا اشارہ بھی نہیں ملتا کہ قرآن نے مسلمانوں کو شعر و شاعری سے دور رہنے کی تلقین کی ہے (۵۴) جبکہ یہ مفسرین اپنی مادری زبان کی لطافتوں اور باریکیوں اور قرآن کے اعجاز کے سمجھنے کے لحاظ سے فرنگی مارگو لیوتھ سے کہیں آگے تھے۔ قرآن اگر یہ کہتا ہے کہ اس کی آیت شاعری نہیں ہے تو یقیناً یہ سچ ہے لیکن اس کا مطلب یہ نہیں کہ ایک فن کے طور پر شاعری کی قدر و قیمت کا اسے اعتراف نہیں ہے۔ یہ انداز سورۃ الشعراء میں بھی نہیں ملتا جس میں صراحت کے ساتھ شاعری اور شعرا کی مذمت کی گئی ہے۔ جن آیتوں میں شاعری کا ذکر آیا ہے وہ سب کی آیتیں ہیں، وجہ یہ ہے کہ مشرکین کی تردید ضروری تھی جنہوں نے رسول خدا اور رسالت کو اپنی افترا پرداز یوں کا نشانہ بنا رکھا تھا البتہ سورۃ الشعراء کی متعلقہ آیتیں مدنی ہیں اگرچہ سورت کی باقی آیتیں مکی ہیں۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ وہ آیتیں پیش نظر مقصد کے لحاظ سے سابقہ آیتوں سے مختلف ہیں اس میں روئے سخن ایسے شعرا کی طرف ہے جنہوں نے اسلام اور پیغمبر اسلام کے خلاف ریشہ دونوں کا ایک طویل سلسلہ شروع کر رکھا تھا۔ قرآن میں خصوصیت کے ساتھ کسی شاعر یا چند شعرا کے نام نہیں گنائے گئے ہیں بلکہ عمومی انداز سے کہا گیا کہ گمراہ قسم کے لوگ ہی شاعروں کی پیروی کرتے ہیں (الشعراء يتبعهم الغاؤون) مفسرین کے نزدیک ”الشعراء“ کا لفظ یہاں عام ہے اور مصداق وہ شعرا ہیں جو اسلام کے پیش کردہ اخلاقی اصولوں کی پابندی نہیں کرتے۔ (۵۵)

مارگو لیوتھ کا یہ بھی کہنا ہے کہ مختلف قبائل کے درمیان معرکہ آرائیوں سے متعلق شاعری

کو روایت کرنے کی اسلام نے حوصلہ افزائی نہیں کی، مقصد یہ تھا کہ پرانے راز منکشف نہ ہو جائیں، اس طرح وہ سب طاق نسیان ہو گئی۔ (۵۶) حالانکہ یہ بات صحیح نہیں ہے۔ عربوں کے یہاں ممکن ہی نہ تھا کہ اپنی قدیم شاعرانہ روایات کو یکسر فراموش کر دیتے، اگرچہ وہ اسلام لاپچھے تھے۔ عربی کے ممتاز دانش ور اور ادیب علامہ شکیب ارسلان کے الفاظ میں: ”اسلام کی سر بلندی کے لیے یہ ضروری نہیں تھا کہ زمانہ جاہلیت کے تمام اثرات کو مسلمان یکسر مٹا دیتے۔ کیا اسلام ایسی شاعری کو ختم کرنا چاہتا ہے جس سے اس کے شرف و اعزاز کا پتہ چلتا ہو؟۔ (۵۷)..... عرب دور حکومت میں کبھی یہ دیکھا نہیں گیا کہ زبانیں بند کر دی گئی ہوں اور قلم کو پاہ زنجیر کر دیا گیا ہو۔ مارگولیوٹھ طحسین اور اس طرح کے لوگوں کو اس سوال کا جواب دینا چاہیے کہ آخر ایسا سرکاری حکم نامہ کب صادر کیا گیا جس میں شاعری کی بساط کو پٹیٹ دینے کا حکم دیا گیا ہو“ (۵۸)

مارگولیوٹھ جاہلی شاعری کی طرح جاہلی ادب کا بھی انکار کرتا ہے جو قرآن کی زبان اور حمیری رسم الخط میں لکھا ہوا موجود تھا۔ اس کا خیال یہ ہے کہ قرآن کے بیانات اس کے خلاف ہیں (۵۹) حالانکہ دلائل کی رو سے یہ بات یقینی ہے کہ جاہلی شاعری کا ایک حصہ مدون شکل میں موجود تھا (۶۰) جزیرہ نمائے عرب میں کھدائیوں سے جو کتبے برآمد ہوئے ہیں ان سے معلوم ہوتا ہے کہ چوتھی صدی مسیحی کے اوائل ہی سے بلکہ اس سے پہلے بھی فصیح عربی زبان اور عربی رسم الخط موجود تھے۔ ایک محقق کے بقول ”فصیح الفاظ اور عربی رسم الخط میں لکھے ہوئے کتبے جب ثمودی، نبطی اور آرامی آثار قدیمہ کے مقامات سے برآمد ہوئے ہیں تو ان کتبوں کے بارے میں کیا کہا جاسکتا ہے جو نجد و حجاز کے علاقوں کے قرار پائیں گے؟“۔ (۶۱)

مارگولیوٹھ کا کہنا ہے کہ جاہلی شاعری کا ایک حصہ مدون شکل میں پایا جانا قرآن کی تصریحات کے برعکس ہے دلیل قرآن کی یہ آیت ہے: ”ام لکم کتاب فیہ تدرسون“ (۶۲) (تمہارے پاس کوئی کتاب ہے جس کو تم لوگ پڑھتے ہو) اس آیت سے وہ یہ نتیجہ نکالتا ہے کہ بت پرستوں کے پاس کوئی کتاب نہ تھی۔ (۶۳) عربوں کے پاس مکتوبات کی شکل

میں کسی آسمانی صحیفہ کے نہ ہونے کا مطلب یہ تو نہیں ہوتا کہ وہ لکھنا جانتے ہی نہ تھے یا انھوں نے اپنی شاعری یا عہد ناموں کو قلمبند نہیں کیا تھا۔ ان باتوں کو جوڑنا علمی سادگی یا بھولا پن نہیں تو اور کیا ہے؟

اس سادگی پہ کون نہ مرجائے اے خدا!

مستشرقین پر دینولسن نے مارگولیوتھ کی تردید کرتے ہوئے لکھا ہے: مقصد تو یہ بتانا ہے کہ ان کے پاس کوئی ایسی کتاب نہ تھی جس کا مضمون قرآن سے ملتا جلتا ہو یا جس کا موازنہ قرآن سے کیا جاسکتا ہو۔“ (۶۴)

علمی بھولے پن کی دوسری مثال مارگولیوتھ کا یہ اشکال ہے کہ عربی شاعری کی کتابت خمیری رسم الخط میں کیوں ہوئی، اس کے الفاظ میں: ”جنوبی عربی طرز تحریر کے بارے میں یہ حقیقت تسلیم شدہ ہے کہ اس میں آخری لفظ کو عمودی شکل میں لکھا جاتا تھا، شاعری میں یہ بات بہتر معلوم نہیں ہوتی کیونکہ دو حصوں میں ایک شعر کو لکھا جاتا ہے۔ عام عربی طرز تحریر تو عربی شاعری سے اس بنیاد پر ہم آہنگ معلوم نہیں ہوتا کہ کاتب ترکیبی ہم آہنگی کے پیش نظر الفاظ کو محدود یا مقصور کر دیتا ہے مگر جنوبی عربی طرز تحریر میں اس کو انجام دینا دشوار ہے۔“ (۶۵)

عجیب بات یہ ہے کہ ایک اسکا لکسی زمانہ کے شعری طرز تحریر میں خط کی عمدگی کو بنیاد بنا کر شک کرنے لگے۔ مارگولیوتھ کو اس میں بھی شک ہے کہ اسلام کی آمد سے پہلے عربوں کے پاس کوئی کتاب یا ڈرانے والا صحیفہ موجود نہیں تھا اور دلیل یہ ہے کہ ”کتاب الاغانی“ (۶۶) کے مصنف (جو ایک مسلمان ہے) نے ایک قصیدہ نقل کیا ہے جس کے بارے میں یقینی طور پر یہ معلوم ہے کہ وہ ورقہ بن نوفل کا قصیدہ تھا اور اس میں انھوں نے یہ اعلان کیا تھا کہ وہ نذیر (ڈرانے والا) ہیں اور یہ کہ لوگ اپنے رب اور خالق کی پرستش کریں۔ اس قصیدہ کے اشعار یہ ہیں: (۶۷)

لقد نصحت الاقوام وقلت لهم
انا النذير فلا يغركم احد
لاتعبدن الها عند خالقكم
فان دعوكم فقولوا بيننا حدد

سبحان ذی العرش سبحانا نعوذہ
 مسخر کل ماتحت السماء له
 لاشئى مما ترى تبقى بشاشته
 لم تغن عن هرمرز يوما خزائنه
 ولا سليمان اذ دان الشعوب له
 وقبل قد سبع الجودى والحمد
 لاينبغى ان يناوى ملكه احد
 يبقى الاله ويودى المال والولد
 والخلد قد حاولت عاد فما خلدوا
 والجن والانس تجرى بينها البرد

مارگولیو تھ کی کتاب کے مترجم ڈاکٹر یحییٰ الجبوری نے بھی واضح کر دیا ہے کہ مصنف اس جگہ دو باتوں کو خلط ملط کر رہا ہے۔ ایک بات تو یہ ہے کہ کچھ لوگوں کو کسی نبی کی آمد کی ضرورت محسوس ہو رہی ہے لہذا انھیں امید ہے کہ خدا کی طرف سے کوئی نبی ضرور آئے گا۔ اور دوسری بات یہ ہے کہ اللہ کی طرف سے فرستادہ ایک نبی کا ظہور ہوا ہے۔ ظاہر ہے کہ یہ دو باتیں الگ الگ نوعیت کی ہیں۔ زمانہ جاہلیت میں بھی لوگوں کی ایک بڑی تعداد موحد تھی اور دین ابراہیم کی پیروی کرتی تھی جن کو احناف کے نام سے جانا جاتا تھا جیسے ورقہ بن نوفل، زید بن عمرو بن نفیل، امیہ ابن ابی الصلت وغیرہ۔ (۶۸) اس سلسلہ میں یہ بتا دینا ضروری ہے کہ ابو الفرج اصفہانی نے ان اشیا کو حضرت عروہ کی حدیث میں نقل کیا ہے اس میں واقعہ اس طرح ہے کہ حضرت بلالؓ قبیلہ بنی نجح بن عمر کی ایک عورت کی ملکیت میں تھے۔ قبیلہ والوں نے انھیں دردناک قسم کی سزائیں دیں، تپتی ریت پر ان کو الٹایا جاتا، تاکہ وہ دوبارہ شرک کی طرف لوٹ آئیں مگر وہ احد احد کانعرہ بلند کرتے رہتے تھے۔ ورقہ بن نوفل کا گزر جب وہاں سے ہوا اور حضرت بلال کو احد احد کرتے ہوئے سنا تو انھوں نے کہا کہ خدا کی قسم بلال! وہ خدا ایک ہی ہے خدا کی قسم لوگو! اگر تم اسے مار ڈالو تو میں اسے بوسہ دوں گا۔“ (۶۹) اس روایت کو نقل کرنے کے بعد ابو الفرج اصفہانی نے وہ اشعار نقل کیے ہیں (۷۰) آغاز کے محققین کے مطابق یہ روایت ضعیف ہے کیونکہ ورقہ کی موت رسول اللہ کی بعثت سے پہلے ہو چکی تھی۔ حضرت بلالؓ کو ستانے کا سلسلہ ان کے قبول اسلام کے بعد شروع ہوا۔ سند کے لحاظ سے یہ حدیث مرسل ہے کیونکہ عروہ تابعی ہیں اس لیے بھی یہ حدیث کمزور ہے۔

روایت کی کمزوری اور خود اشعار کی زبان اور انداز کا مطالعہ کرنے کے بعد اس بات کی چنداں ضرورت محسوس نہیں ہوتی کہ اس کے ناقابل اعتبار ہونے پر زور دیا جائے۔ یہی قصہ اس قصیدہ پر بھی صادق آتا ہے جسے ”قدام بن قادم“ نامی ایک شاعر کی طرف منسوب کیا جاتا ہے مگر جس کا نام ادبیات کی کسی بھی کتاب میں نہیں ملتا۔ (۷۱) مارگولیوتھ کا دعویٰ ہے کہ اس شاعر نے جس طرح اپنی قوم کو ڈرایا ہے اور اسلامی مفہوم کے مطابق دین کی طرف بلایا ہے وہ بالکل قرآن کی طرح ہے۔ (۷۲) مارگولیوتھ نے کسی ایسی کتاب کا حوالہ نہیں دیا ہے جس میں یہ قصیدہ موجود ہو، البتہ اس قصیدہ کو گریفینی (Griffini) نام کے ایک اطالوی مستشرق نے شائع کیا ہے۔ (۷۳) اگر اس قسم کا کوئی اشارہ ملتا کہ فلاں کتاب سے یہ قصیدہ لیا گیا ہے تو شاید ہم تاریخی تناظر میں اس کا جائزہ لے کر اس کی قدر و قیمت کا اندازہ لگاتے، اسی لیے کہا گیا کہ یہ قصیدہ جس کا اتنا پتا تاریخ و ادب کی کسی بھی کتاب میں نہیں ہے خود کسی مستشرق کی مشق ستم کا نتیجہ ہے! خصوصاً جب کہ اس مزعوم و موہوم شاعر کا زمانہ ۴۰۰ء تا ۲۸۰ء یعنی ۲۲۳ تا ۱۴۲ قبل ہجری قرار دیا گیا ہے اس طرح وہ امراء القیس سے بھی زیادہ قدیم شاعر ٹھہرتا ہے۔ سوال یہ ہے کہ اگر اور کوئی ایسا شاعر گزرا ہے تو اصمعی، مفضل، ضحیٰ، ابن سلام، ابن قتیبہ، جاحظ اور دوسرے یگانہ روزگار فضلا اور مورخین ادب کی نظروں سے کیوں اوجھل رہا اور اچانک مستشرق گریفینی کے سامنے جلوہ گر کیوں ہو گیا؟

بیشتر مقامات پر مارگولیوتھ کی جاہلی شاعری میں تشکیک اور اس کی اسلام دشمنی ایک دوسرے سے مل جاتی ہے۔ ایک جگہ وہ لکھتا ہے ”عربی زبان کے اسالیب خواہ مسجع نثر میں ہوں یا شعری اسالیب کلام، قرآنی اسلوب و انداز سے ملتے جلتے ہیں۔ قرآن کے بہت سے اجزا بلاشبہ مسجع نثر کے نمونے ہیں جس میں شک متعصب قسم کے ایک اہل سنت ہی کر سکتے ہیں اس کے علاوہ قرآن میں شاعری کی بہت سی بحریں موجود ہیں“ (۷۴)

مستشرقین کی یہ روش پرانی ہے کہ کسی طرح یہ ثابت کیا جائے کہ قرآن مجید میں شاعری موجود ہے۔ مستشرق رائٹ (Wright) کی کتاب ”عربی نحو“ اس روش کی ایک مثال

ہے۔ بروکلمان نے لکھا ہے کہ مستشرق گریم (Grimme) کی اس سلسلہ میں کوششیں بار آورنہ ہوئیں۔ مستشرق مولر (Muller) کا یہ نقطہ نظر ہے کہ قرآن کا انداز شاعرانہ ہے اور جس کی تائید مستشرق گیسر (Geyer) نے کی تھی فولد کے (Noeldke) کے نزدیک قابل قبول نہیں ہے (۷۵)۔ پروینولسن کے نزدیک قرآن کی جن آیتوں کے بارے میں کہا گیا ہے کہ وہ شعری بحر کے مطابق ہیں دراصل ارادی طور پر منظوم نہیں ہیں (۷۶)۔ بعض مسلمان محققین کی اگر یہ کوشش رہی کہ قرآن کی موزوں آیتوں کی نشاندہی کی جائے (۷۷) تو ان کا مقصد مستشرقین کے مقصد سے بالکل جدا ہے۔ عرب محققین کی کوشش یہ تھی کہ قرآن کے اعجاز کو ثابت کرنے کے لیے اس کے تمام فنی مظاہر اور خصوصیتوں کا جائزہ لیا جائے مگر مستشرقین کا مقصد تو یہ ثابت کرنا ہے کہ قرآنی اعجاز کو اسی بنیاد پر سمجھا جاسکتا ہے کہ گویا وہ عربی زبان کی پہلی کتاب ہے۔ جس میں ادبی نگارش کی نقاب کشائی کی گئی ہے۔ قارئین اگر پہلے سے جاہلی ادبیات میں مسجع نثر نگاری اور شاعری کے نمونوں سے واقف ہوں تو پھر قرآن کے اعجاز کے دعویٰ کو ثابت کرنا دشوار ہوگا۔ (۷۸) اس سے آپ اندازہ لگا سکتے ہیں کہ مارگولیوتھ کس طرح جاہلی شاعری پر اپنے شک کو اسلام کے خلاف استدلال کر رہا ہے۔ اور بد باطنی سے یہ نتیجہ اخذ کر لیتا ہے کہ قرآن کے اعجاز کو اسی بنیاد پر سمجھا جاسکتا ہے کہ وہ ایک ایسا اسلوب کلام ہے جس سے عرب بخوبی واقف تھے۔ اس کے مطابق چونکہ قرآن کا اسلوب مسجع نثر نگاری اور شاعری کے گرد گردش کرتا ہے اس لیے اس میں شاعری کا پایا جانا منطقی بات ہے (۷۹)۔ مارگولیوتھ کی زہریلی عبارتوں پر بحث کرنا اس جگہ مقصود نہیں ہے (مثلاً یہ عبارت کہ ”خود مسلمان قرآن کی صحت پر شک کرتے ہیں“ (۸۰) کیونکہ اس قسم کی زبان مسلمان کے نزدیک لائق توجہ نہیں ہے جس میں بغیر کسی دلیل کے شکوک و شبہات کی تخم ریزی کی جائے اور طبیعت کی بھڑاس نکالی جائے۔ مارگولیوتھ اس کے بعد رواۃ (روایان ادب و شاعری) پر گفتگو کا آغاز کرتا ہے۔ مستشرق آگسٹ اور اسپرینگر نے عربوں کے درمیان روایت اور راویوں کے بارے میں صحیح لکھا ہے کہ جاہلی روایت کا علم اسلام کے ساتھ خاص ہے اگرچہ کم ہی مستشرق ایسے ہوں گے

جنہوں نے اس کی قدر و قیمت کو صحیح طور پر سمجھا ہو“ (۸۱)

مارگولیوتھ کا تعلق اس گروہ سے نہیں ہے چنانچہ اس نے دوسری اور تیسری صدی ہجری کے راویوں پر بحث کی ہے اور حماد الروایہ (۹۵-۱۵۵ھ) کے سلسلہ میں قدیم کتابوں میں جو کچھ بھی شکوک کی باتیں پائی جاتی ہیں ان کو بنیاد بنا کر معلقات سبعہ کی تمام مرویات کو ناقابل اعتبار ٹھہرا دیتا ہے۔ (۸۲) قدیم عربی مصادر میں چونکہ حماد الروایہ پر نکتہ چینیاں ملتی ہیں ان کو قبول کرنے کے سلسلہ میں باریک بینی سے کام لینے کی ضرورت ہے۔ اس کے بارے میں آتا ہے کہ زمانہ جاہلیت کے واقعات، معرکہ آرائیوں، انساب اور شاعری پر مشتمل کتابیں اس کے پاس موجود تھیں۔ بعض کتابیں تو اس سے پہلے کے علما کی تصنیف کردہ تھیں اور کچھ کتابوں کو خود اسی نے مرتب کیا تھا (۸۳) حماد الروایہ کے بارے میں یہ بھی آتا ہے کہ اسی نے سبع طوال (سبع معلقات) کو جمع کیا تھا، مگر اس بات کا کوئی ثبوت نہیں ملتا کہ اس سے پہلے وہ معلقات سرے سے موجود ہی نہ تھے۔ یہ بات بھی بعید از قیاس ہی معلوم ہوتی ہے کہ لوگ حماد الروایہ پر نکتہ چینی بھی کریں پھر اس کے روایت کردہ معلقات کو صحیح مان لیں۔ یقیناً یہ معلقات شعری مجموعوں اور مرویات میں حماد الروایہ کی روایت کے علاوہ موجود رہے ہوں گے۔ ایک محقق کے بقول مفضل ضمی، ابو عمرو بن العلاء، ابن سلام یا خلف الاحمر کی طرف منسوب حماد پر نکتہ چینیاں غیر معتبر ہیں، اس کے الفاظ میں: ”اس قسم کی روایتوں اور ان کی کمزوریوں کا جائزہ لینے کے بعد ہمارا خیال ہے کہ حماد پر جیسے بھی الزامات لگائے گئے وہ سب من گھڑت اور موضوع ہیں جس کے اسباب یہ ہیں:

- ۱۔ بصرہ اور کوفہ کے درمیان بڑھتا ہوا تعصب۔
- ۲۔ ذاتی جھگڑے اور نزاع جس کا ایک نمونہ مفضل اور حماد کے مابین نظر آتا ہے۔
- ۳۔ سیاسی عصبیت، حماد کی سیاسی ہمدردیاں امویوں کے ساتھ تھیں، اس وقت اموی حکومت کا چل چلاؤ تھا، اور اس کی جگہ ایک نئی حکومت لے رہی تھی جس کی کوشش ہمیشہ یہ رہی کہ سابق حکومت کے تمام محاسن اور نقوش کو مٹا دیا جائے اور اس میدان

کے نمایاں افراد کی قدر و قیمت کو گھٹا دیا جائے۔

۴۔ راویوں کا اس پر اتفاق ہے کہ حماد ایک کثیر الروایہ اور واسع الحفظ عالم تھا، اس کی مرویات میں ایسی بہت سی چیزیں شامل تھیں جو دوسروں کے علم میں نہیں ہوتیں، اسی کو بنیاد بنا کر لوگوں نے اس پر روایتیں گھڑنے اور زیادہ سے زیادہ روایت کرنے کا الزام لگا دیا۔ (۸۴)

مارگو لیوتھ نے ان تمام روایتوں کو جمع کر کے ان کی تحقیق کرنے کی زحمت گوارا نہیں کی جو حماد کو مجروح کرتی ہیں، حالانکہ صحیح علمی طریقہ کار کا تقاضا یہ تھا کہ وہ ان روایات کی تحقیق کرتا۔ مگر چونکہ ایسا کرنے سے جاہلی شاعری میں شک کی تائید کے لیے راستہ نکالنا دشوار تھا اس لیے مارگو لیوتھ ایسا نہیں کر سکتا تھا۔

مارگو لیوتھ کا یہی انداز خلف الاحمر کے سلسلہ میں بھی ہے۔ اس کے بارے میں لکھتا ہے کہ وہ ایک بدنام انسان تھا (۸۵) ڈاکٹر ناصر الدین اسد نے ان تمام روایتوں کا جائزہ لیا ہے جو خلف الاحمر کو مطعون کرتی ہیں اور اس پر روایتیں گھڑنے کا الزام لگاتی ہیں۔ اس کے علاوہ ان روایتوں کا بھی جائزہ لیا گیا ہے جن کی رو سے وہ معتبر اور ثقہ قرار دیا گیا ہے۔ اس کے مطابق خلف الاحمر کو مطعون کرنے والی ساری روایتیں تعصب پر مبنی ہیں (۸۶) مستشرق پروینولسن راویوں کے بارے میں مارگو لیوتھ کے موقف پر تنقید کرتے ہوئے لکھتا ہے کہ اہل لغت نے جو شعری سرمایہ ہمارے سامنے پیش کیا ہے اس میں بے جا شک کرنے اور اسی طرح ان کے درمیان ہونے والے سلسلہ قدح و رد کو بلاچوں چراغ صحیح سمجھ لینے میں ہمیں احتیاط سے کام لینا چاہیے۔ (۸۷)

مارگو لیوتھ نے جاہلی شاعری کے تمام راویوں پر کلام کیا ہے، خواہ ان کا تعلق بصری مکتب فکر سے ہو یا کوئی مکتب فکر سے۔ چنانچہ اس نے جناب بن واصل کی روایات کو بھی ناقابل اعتبار ٹھہرایا ہے جس کا نام بیشتر اوقات حماد کے ساتھ ہمارے سامنے آتا ہے۔ یا قوت حموی نے اپنی کتاب ”معجم الادباء“ میں ثوری کی سند سے یہ نقل کیا ہے کہ اہل کوفہ کا سارا دارو

مدارحماد اور جناد پر ہے۔ ان کی وہ روایتیں ناقابل اعتبار ہیں جو دو ایسے افراد کی سند سے ہوتی تھیں جو بس یوں ہی روایت کر دیتے تھے، خواہ انھیں صحیح علم ہو یا نہ ہو۔ ان دونوں کی مرویات بہت ہیں، مگر علم کم ہے۔ (۸۸)

حماد کی طرح شاید جناد بھی تعصب کی لپیٹ میں آ کر تشکیک کا نشانہ بن گیا۔ حموی کی اس روایت کے مطابق یہ دونوں حضرات کیٹر الروایہ تھے۔ مارگو لیوتھ کو ان دو حضرات کے بارے میں تشکیک کا مواد تو خیر عربی مصادر ہی سے کسی طرح ہاتھ آ گیا تھا، مگر اس نے شعریات کے دوسرے ایسے ماہرین پر بھی یورش کر دی ہے جو عربی مصادر کی رو سے ثقہ قرار پاتے ہیں، جیسے ابو عمرو بن العلاء، اصمعی، کیسان اور ابو عمرو الشیبانی۔ مارگو لیوتھ ان حضرات کی مرویات پر بھی شک کرتا ہے۔ ان حضرات کے بارے میں جن روایتوں میں کلام پایا جاتا ہے، ان کی سخت چھان بین کرنے کی ضرورت ہے تاکہ یہ پتہ لگایا جاسکے کہ کتنا حصہ ان کے ذاتی تعجب اور عداوت کی دین ہے جس کی ایک مثال یہ ہے کہ ابن الاعرابی (جو کہ کوئی ہے) بصرہ کے اصمعی پر تنقید کرتا ہے۔ ایک محقق کے مطابق ان دونوں کے درمیان آپسی جھگڑا تھا اور اسی وجہ سے ابن الاعرابی نے اصمعی پر اس طرح تنقید کی تھی۔ (۸۹)

ابوالطیب لغوی نے ان فضلا میں سے اکثر کے اوپر سے گھڑنے کے الزام کو دور کر دیا ہے۔ ابو زید، اصمعی اور ابو عبیدہ کے بارے میں اس کا کہنا ہے کہ ان میں سے ہر شخص دوسرے پر الزام لگاتا تھا کہ وہ قلیل الروایہ ہے، کسی کے بارے میں کوئی یہ نہیں کہتا کہ اس کی مرویات کثیر ہیں۔ (۹۰) اس کی وجہ سے آپس کی مقابلہ جاتی نفسیات ہی سمجھ میں آتی ہے۔ ابوالطیب نے یہ بھی لکھا ہے کہ کیسان اگرچہ ثقہ ہیں، مگر ان کی مرویات زیادہ نہیں ہیں، انھوں نے خلیل ابن احمد فراہیدی سے بھی روایت کی ہے۔ (۹۱) ابن جنی نے اپنی کتاب "الخصائص" میں ایک باب اس عنوان کے تحت قائم کیا ہے "باب فی صدق النقلة وثقة الرواة الحملة" اور اس میں ابو عمرو بن العلاء، اصمعی، ابو زید، ابو عبیدہ اور ابو حاتم جیسے راویوں کے اخلاق اور کردار پر بحث کی ہے۔ اس نے ان الزامات کی بھی تردید کی ہے جو ان

حضرات پر لگائے جاتے ہیں اور بصرہ اور کوفہ کی پرانی عصبيت پر روشنی ڈالی ہے جو ایک دوسرے کے خلاف الزام تراشیوں کی بنیاد تھی۔ اس کا کہنا ہے کہ یہ لوگ روایت کے معاملہ میں انتہائی باریک بینی سے کام لیتے تھے۔ (۹۲)

مارگو لیوتھ کا یہی موقف دوسری صدی کے رواۃ کے سلسلہ میں بھی ہے؛ چنانچہ وہ لکھتا ہے کہ ابو عمرو الشیبانی بھی گھڑ کر روایت کرنے کے الزام سے بری نہیں ہے۔ (۹۳) حالانکہ بصرہ اور کوفہ کے تمام علما کے نزدیک وہ ثقہ ہے اور کسی بھی روایت میں اس پر نکتہ چینی نہیں ملتی۔ مگر مارگو لیوتھ نے جو شبہ ظاہر کیا ہے اس کی بنیاد قیس بن الحدادیہ نامی شاعر کے کچھ اشعار ہیں جس میں قیس عیلمان اور خزاعہ کے درمیان ہونے والی جنگ کا تذکرہ کیا گیا ہے۔ ابو الفرج اصفہانی نے ابو عمرو الشیبانی سے نقل کرتے ہوئے یہ تبصرہ کیا ہے کہ یہ قصیدہ موضوع ہے یعنی گھڑا ہوا ہے۔ خود اشعار اس کی گواہی دیتے ہیں۔ (۹۴) اصفہانی نے اگر ابو عمرو الشیبانی کی کتاب سے اس قصیدہ کو نقل کیا ہے تو (۹۵) علمی طریقہ کار کا تقاضا تو یہ تھا کہ اخبار و اشعار کی روایت کے طریقہ اور اس کی صحت پر غور کیا جاتا۔ اصفہانی نے اپنے نزدیک مشکوک اشعار کو نقل کرنے میں یہ انداز اپنایا ہے:

قال، و قال ابو عمرو، و زعموا (۹۶)

(وہ کہتے ہیں کہ ابو عمرو نے بتایا کہ لوگوں کا خیال ہے کہ.....)

مگر مارگو لیوتھ قصداً اسے نظر انداز کر دیتا ہے اور جھٹ سے ابو الفرج اصفہانی کے اس خیال کی تائید کر دیتا ہے کہ وہ اشعار گھڑے ہوئے ہیں۔ یہ ایک انفرادی رائے ہے جس کی کوئی دلیل نہیں۔ اصفہانی سے پہلے علمائے شعریات کے یہاں ایسی کوئی رائے نہیں ملتی۔ ابو عمرو الشیبانی کی مرویات کو مشکوک قرار دینے سے پہلے ان باتوں کا بغور جائزہ لینا ضروری ہے۔

مارگو لیوتھ جب تیسری صدی میں قدم رکھتا ہے تو مبرو جیسے ثقہ عالم کا اس انداز سے ذکر کرتا ہے جس سے اس کی مرویات کمزور ٹھہرتی ہیں۔ مارگو لیوتھ نے اگر صحیح مصادر سے

رجوع کیا ہوتا تو فہم صحیح کے لیے سامان فراہم ہو جاتا۔ یاقوت حموی کا بیان ہے کہ ابن الانباری نے مبرد کا درجہ کم کرنے اور ابوالعباس ثعلب کو فوقیت دینے کی کوشش کی جس میں کوئی بصری تعصب کا قصہ موجود ہے۔ (۹۷)

مارگولیوتھ اب ان شعری مجموعوں پر شک کرتا ہے جو ہمارے سامنے موجود ہیں خصوصاً قبیلہ ہذیل کے شعرا کے کلام پر اور دلیل یہ پیش کرتا ہے کہ احمد بن فارس نحوی نے خود اس قبیلہ میں جا کر معائنہ کیا تھا۔ اس نے جب ان شاعروں کا تذکرہ کیا تو پتہ چلا کہ قبیلہ والوں میں سے کسی کے نزدیک بھی وہ شعرا معروف نہ تھے۔ (۹۸)

یاقوت حموی نے اس واقعہ کو اس طرح بیان کیا ہے:

”ابن فارس کہتے ہیں کہ میں نے اپنے والد کو کہتے ہوئے سنا کہ میں نے ایک بار حج کیا تو مکہ میں قبیلہ ہذیل کے کچھ لوگوں سے ملاقات ہوئی۔ میں نے ان شعرا کا ذکر کیا تو ان میں سے کسی نے بھی نہیں پہچانا، مگر ایک فصیح اللسان اور انتہائی باکمال شخص نے جس کا تعلق اسی گروہ سے تھا مجھے کچھ اشعار سنائے۔“ (۹۹)

وہ اشعار یہ تھے:

وحت الیعملات علی وجاها	اذالم تحظ فی ارض فدعها
اذا صفرت یمینک عن جداها	ولایغررک حظ اخیک فیها
وخل الدار یحزن عن بکاها	ونفسک فزبھان خفت ضیما
لست بواجد نفسا سواها	ونفسک واجدارضا بارض

مارگولیوتھ کی دیانت داری ملاحظہ ہو، روایت میں زائر احمد بن فارس نہیں بلکہ ان کے ابا حضور ہیں، مگر مارگولیوتھ کے نزدیک خود احمد بن فارس ہیں، نیز وہ زائر قبیلہ ہذیل نہیں گیا، بلکہ مکہ میں حج کے دوران ایک گروہ سے ملاقات ہوئی مگر مارگولیوتھ کے نزدیک زائر خود قبیلہ ہذیل گیا ہوا تھا۔ پھر مارگولیوتھ کا یہ مطالبہ کیوں ہے کہ قبیلہ کے تمام لوگوں کو اس کے شعرا کا کلام یاد ہونا چاہیے؟ اور اگر ایسا نہ ہو تو قبیلہ کے شعرا کی طرف منسوب سرمایہ سخن کو جھٹلا دیا

جائے جب کہ اسی گروہ میں ایک فصیح و بلیغ شخص نے کچھ اشعار بھی سنائے!

پروینولسن نے رواۃ کے سلسلہ میں مارگولیوتھ پر تنقید کرتے ہوئے لکھا ہے کہ ان دلائل سے یہ معلوم نہیں ہوتا کہ رواۃ جھوٹے تھے ان سے صرف یہ پتہ چلتا ہے کہ ان کا طریقہ کار اور معلومات علمی نقطہ نظر سے کافی نہیں ہیں۔ (۱۰۰)

مارگولیوتھ نے لیلیٰ کے شہرہ آفاق عاشق مجنوں (قیس) پر بھی شک کیا ہے۔ اس سلسلہ میں اس نے ”کتاب الاغانی“ کی ایک روایت سے قصہ کو توڑ مڑ کر یہ نتیجہ نکالا ہے (۱۰۱) ”کتاب الاغانی“ کی روایت میں آتا ہے کہ قبیلہ بنی عامر کی تمام شاخوں میں جا کر میں نے مجنوں کے بارے میں دریافت کیا تو مجھے ایک بھی ایسا شخص نہیں ملا جو اس سے واقفیت رکھتا ہو (۱۰۲) یہ حقیقت ہے کہ اغانی کے مصنف ابوالفرج اصفہانی کے بارے میں محققین تسلیم کرتے ہیں کہ انھوں نے مجنوں کے بارے میں بہت ساری بے سرو پاتیاں اپنی طرف سے ملا دی ہیں مگر بنیادی سوال یہ ہے کہ مجنوں کی شاعری کو بنیاد بنا کر جاہلی شاعری کو کسی طرح بے بنیاد ٹھہرایا جاسکتا ہے۔ علاوہ ازیں عشاق کے بارے میں قصے ہر زمانہ اور ہر ادب میں مشہور رہے ہیں۔ انگریزی ادب میں رومیو جولیٹ کا قصہ بھی اسی طرح کا ہے۔ پھر مجنوں ہی کے سلسلہ میں یہ ساری پیچیدگیاں کیوں ہیں؟ مستشرق نولدک نے صحیح کہا ہے کہ جب تک کسی قوم کی زبان پر شاعری باقی رہے گی اس طرح کی چیزیں ادبیات کا حصہ تسلیم کی جاتی رہیں گی۔ (۱۰۳)

مارگولیوتھ نے ایک جگہ لکھا ہے کہ اشعار گھڑ کر منسوب کرنے والے لوگوں کی خلفا بھی حوصلہ افزائی کرتے تھے (۱۰۴) دلیل یہ پیش کرتے ہیں کہ خلفا شعر و ادب کی مجلسیں منعقد کرتے تھے اور قدیم اشعار سنا کرتے تھے اور یہ اشعار علمی اور تاریخی تناظر میں بے بنیاد ہوتے تھے۔ مارگولیوتھ نے اس سلسلہ میں یہ بھی لکھا ہے کہ خلیفہ معتمد کے بھائی خلیفہ موثق نے اپنے گورنر سے کہا کہ یہودیوں کی شاعری کے نمونے لاؤ۔ وہ وزیر مشہور شاعر مبرد کے پاس آیا مگر مبرد نے جواب دیا کہ مجھے ایسا کوئی قصیدہ معلوم نہیں ہے مبرد کے معاصر ابوالعباس ثعلب

نے اس کے سامنے نمونے پیش کیے اور یہ بھی دعویٰ کیا کہ وہ پچاس سال سے یہودی شاعری کے نمونے جمع کر رہے تھے۔ (۱۰۵)

پہچیدگی یہ ہے کہ مارگولیوتھ ہمیں اس روایت کا کہیں حوالہ نہیں دیتا کہ کس کتاب سے اس نے اسے اخذ کیا ہے۔ مجھے یہ روایت مبرڈ ثعلب یا کسی اور راوی کے یہاں نہیں ملی۔ آمدی نے ”المثوتلف والمختلف“ میں عرب قبائل کے دواوین میں سے ”کتاب بنی قریضہ“ کا ذکر کیا ہے جس سے اس نے استفادہ کیا تھا۔

علمی بحث و تحقیق کا ایسا انداز کسی باکمال مغربی فاضل کو زیب نہیں دیتا۔

جاہلی شاعری میں شکوک پیدا کرنے کے سلسلہ میں مارگولیوتھ اب ایک نیا انداز اپناتا ہے، خود اس کے الفاظ میں ”قدیم بت پرستی کے سلسلہ میں اسلام کا رویہ روادار نہ نہیں تھا۔ اسلام نے اس سے شدید دشمنی کا انداز اپنایا۔ شعرا جو کہ بت پرستی کی زبان حال تھے تو سوال یہ ہے کہ کن لوگوں نے اپنے خاندان میں اس شاعری کو محفوظ رکھا جس کا تعلق ایسے نظام زندگی سے ہو اسلام نے جس کا خاتمہ کر دیا ہو؟“ (۱۰۶)

اسلام یقیناً بت پرستی کا ازلی دشمن ہے لیکن کیا یہ بھی ضروری ہے کہ شعرا بت پرستی ہی کی زبان حال ہوں؟ گویا جاہلی شاعری مارگولیوتھ کے نزدیک ہر حال میں بت پرستی کی آئینہ دار ہے حالانکہ سارے شعرا بت پرستی کے نمائندے نہ تھے بلکہ بہت سے شعرا اندر سے مسلمان تھے اگرچہ رسمی طور پر اسلام کے پیروکار نہ ہوں۔ (۱۰۷)

مارگولیوتھ اس جگہ مرزبانی کی ایک گم شدہ کتاب سے استدلال کرتا ہے کہ عرب بت پرستوں کی زندگی میں مذہبی رنگ بہت غالب تھا۔ (۱۰۸)

دراصل جس کتاب کا حوالہ مارگولیوتھ دے رہا ہے وہ کتاب ”المفید“ ہے۔ یہ کتاب زمانہ جاہلیت اور عہد اسلام کے شاعروں کے حالات اور واقعات پر مشتمل ہے۔ اس میں جاہلی شعرا سے گفتگو نہیں کی گئی جیسا کہ مارگولیوتھ کا دعویٰ ہے۔ مزید برآں مارگولیوتھ نے ابن الندیم کی ”الفہرست“ ہی کو سامنے رکھ کر یہ بات کہی ہے۔ اس وقت ہمارے سامنے اس

عہد کی تخلیقات کے لیے مصادر کی بھرمار ہے۔ ادبیات کا کوئی بھی طالب علم ان سے رجوع کر سکتا ہے مگر مارگو لیوتھ نے اصل کتاب کو دیکھنے کی زحمت گوارا نہیں کی۔ (۱۰۹)

کیا اس کو علمی انداز مطالعہ کہتے ہیں؟

مارگو لیوتھ کا یہ بھی کہنا ہے کہ جاہلی شاعروں کے کلام میں عیسائیوں کی مقدس کتابوں کا حوالہ بہت کم ملتا ہے۔ مارگو لیوتھ نے جھوٹ کا سہارا لیتے ہوئے یہ بھی کہا ہے کہ ابوالفرج اصفہانی کے خیال میں ہر وہ شاعر عیسائی ہوتا تھا جو انجیل راہبوں اور ایمان کی قسم کھاتا تھا۔ اس معاملہ میں اس کا انداز لوئیس شیخو جیسا ہے۔ مارگو لیوتھ نے جس شاعر کے حوالہ سے یہ بات کہی ہے وہ خلیفہ مروان بن الحکم کا بھائی عبدالرحمن ابن الحکم بن ابی العاص بن امیہ ہے۔ حضرت معاویہ نے جب زیاد کو اپنا بھائی بنا لیا تھا تو اس نے کچھ اشعار کہے تھے ان میں سے دو اشعار یہ ہیں:

حلفت برب مكة والمصلیٰ وبالتوراة احلف والقرآن

لانت زیادة فی آل حرب احب الی من وسطی بنانی

ابوالفرج نے اس روایت پر اپنی کتاب میں کسی طرح کا بھی تبصرہ نہیں کیا ہے۔

بعض تراکیب میں قرآن اور جاہلی شاعری کے بعض مضامین میں جو مشابہت پائی جاتی ہے اسے بھی مارگو لیوتھ اپنے مقصد کے لیے استعمال کرتا ہے چنانچہ جن اشعار میں ”اللہ“ ”نعمت خداوندی“ اور ”عفو الہی“ کے الفاظ آئے ہیں مارگو لیوتھ ان کو اسلامی تصورات ٹھہرا کر انتقال شعر کا ثبوت مان لیتا ہے گویا فصیح عربی زبان کے ان الفاظ سے جاہلی شعر واقف ہی نہ تھے۔ مثال کے طور پر عبید بن الابرص کے یہ اشعار:

حلفت باللہ ان اللہ ذونعم لمن یشاء وذوعفو و تصفاح

(میں خدا کی قسم کھا کر کہتا ہوں کہ بیشک اللہ جس پر چاہتا ہے اپنی نوازشوں کی بارش

کرتا ہے اور عفو و درگزر کا معاملہ کرتا ہے)

من یستال الناس یحرمونه وسائل اللہ لایخبیب

(لوگوں سے مانگنے والا محروم رہتا ہے اور اللہ سے مانگنے والا محروم نہیں رہتا)
 بظاہر مارگوئیوتھ اس جگہ چارلس لیال (Charles Lyall) سے متاثر ہے جس نے عبید
 ابن الابریص کے دیوان کا مقدمہ لکھا تھا، اس مقدمہ میں اس نے لکھا تھا: ”اسلامی رنگ کے
 حکیمانہ اشعار اس دیوان میں بعد میں ملا دیئے گئے ہیں“ (۱۱۱)
 مارگوئیوتھ نے متعدد شعرا کے کلام سے بھی یہی نتیجہ نکالا ہے جیسے ذوالاصح
 العدوانی (۱۱۲) قیس بن الحدادیہ (۱۱۳) الحارث بن حلوة الیشکری (۱۱۴) سوید بن ابی کاهل
 الیشکری (۱۱۵) وغیرہ۔ اور اس طرح کے اشعار کا حوالہ دیا ہے:

بارك في مائها الاله فما يبض منه كانه عسل
 فان خفت لكوع البطن رجلى فدى الله رجلى بالمغاص
 من يستال الله يحرموه وسائل الله لا يخيب
 الله يعلم ما جهلت بعقبهم وتذكرى ما فات راى او ان
 اس طرح ذوالاصح العدوانی کا یہ شعر:

ان الذى يقبض الدنيا ويبسطها ان كان اغناك عنى سوف يغنينى
 يا قيس بن الحدادية كايه شعر: لا تعذلىنى سلمى اليوم وانتظرى
 اس کا یہ شعر بھی ہے:

شكوت الى الرحمن بعد مزارها اما حملتى وانقطاع رجائيا
 سوید بن ابی کاهل الیشکری کہتا ہے:

كتب الرحمن والحمد له سعة الاخلاق فينا والضعف
 هجرى الازدى كى طرف يه شعر منسوب ہے:

الا ضربت تلك الفتاة هجينا الا ضربت بن جندل السعدى كايه شعر ہے:

عجلتم علينا عجلتينا عليكم وما يشاء الرحمن يعقدو يطلق
الحارث بن حلوة الاشجری کا شعر ہے:

فهداهم بالاسودين وامر الله بلغ يشقى به الاشقياء
مگر سوال یہ ہے کہ کیا اس قسم کے الفاظ سے عرب شعر ازمانہ جاہلیت میں واقف ہی نہ تھے یا کیا یہ ان کی زبان کے الفاظ نہیں ہیں؟ عربی ادب کی تاریخ کا مطالعہ کیا جائے اور اس نوع کی مثالیں اکٹھی کی جائیں تو ایک بڑی کتاب تیار ہو سکتی ہے۔

قرآن میں بعض انبیاء کے واقعات بھی بیان ہوئے جاہلی شاعری میں بھی اسی طرح کے تاریخی حوالے ملتے ہیں۔ اس سے مارگو لیو تھ یہ نتیجہ اخذ کر لیتا ہے کہ جاہلی شاعری گھڑی ہوئی ہے، طرّفہ تماشا تو یہ ہے وہ خود قرآن کی اس آیت سے استدلال کرتا ہے:

تلك من انباء الغيب نوحيها اليك

(یہ غیب کی باتیں ہیں اس سے پہلے آپ یا آپ کی قوم ان سے واقف نہ تھے)

مارگو لیو تھ نے اس آیت سے یہ استدلال کیا ہے کہ سورۃ ہود میں مذکور حضرت نوح علیہ السلام کے قصے سے اہل عرب واقف نہ تھے۔ یہ استدلال عجیب و غریب ہے۔ تفسیر کی کسی بھی کتاب میں آیت کا مطلب یہ نہیں بتایا گیا کہ عرب کے باشندے انبیاء کے قصوں سے واقف نہ تھے۔ مفسرین اس کا مطلب صرف یہ بتاتے ہیں کہ قرآن نے جس صحت کے ساتھ ان واقعات کو بیان کیا ہے لوگ اس طرح ان سے واقف نہ تھے (۱۱۷) نابغہ ذبیانی کا ایک شعر ہے:

فالفيت الامانة ولم تخنها كذلك كان نوح لا يخون

(تم نے امانت میں خیانت نہیں کی اسی طرح حضرت نوح خیانت نہیں کرتے تھے)

مارگو لیو تھ کا خیال ہے کہ یہ شعر نابغہ ذبیانی کا نہیں ہو سکتا کیونکہ اس میں حضرت نوح علیہ السلام کا ذکر موجود ہے (۱۱۹) نولدک نے بھی یہی انداز اپنایا ہے۔ نابغہ ذبیانی کے ایک شعر میں حضرت سلیمان علیہ السلام کا ذکر تک ہے اس لیے نولدک کے اسے مشکوک ٹھہرا دیتا ہے (۱۲۰) بلکہ وہ ایک اصول بنالیتا ہے کہ جس شعر میں بھی قرآن میں مذکور کسی قصے کا ذکر ہو اس میں ہمارے لیے شک کرنا ضروری ہو جاتا ہے (۱۲۱) گویا عربوں کے پاس تاریخ نام کی کوئی

چیز نہ تھی اور عادی و نمود جیسی قوموں کے نام اگر شاعری میں ملتے ہیں تو اس کا مطلب یہ ہے کہ وہ قرآن سے ماخوذ ہیں۔

کیا اس قسم کے دعویٰ کی تائید عقل یا تاریخ سے ہو سکتی ہے؟

جاہلی شاعری کی زبان

جاہلی شاعری میں شک کے سلسلہ میں مارگولیوتھ نے اپنے ترکش کا آخری تیریوں چلایا ہے کہ سارے جاہلی قصائد ہم تک قرآن کی زبان میں پہنچے ہیں، اگر وہ قصائد واقعی جاہلی شعرا کے ہوتے تو ان میں ان مختلف قبائلی لہجوں کی نمائندگی ضرور پائی جاتی جن سے شعرا کا تعلق تھا۔ مارگولیوتھ نے ایک عجیب و غریب مفروضہ بھی پیش کیا ہے کہ اسلام نے سارے عرب قبیلوں کے لیے قرآن کی زبان کو لازم کر دیا تھا بالکل اسی طرح جیسا کہ رومیوں نے اطالیہ، فرانس اور اسپین پر قبضہ کے دوران کیا تھا۔ اسلام کی آمد سے پہلے کسی مشترک زبان کا تصور بھی دشوار ہے (۱۲۲) اس اشتراک سے مارگولیوتھ کی مراد شمالی قبائل کی زبانوں کا اشتراک ہے ورنہ جہاں تک جنوبی قبائل کا تعلق ہے تو مارگولیوتھ کے نزدیک یہ بات ممکن ہی نہیں کہ وہ قرآن کی زبان میں کچھ بھی لکھیں اس کا خیال ہے کہ وہ اشعار صرف ان واقعات کے لیے گھڑے گئے ہیں جن کا تعلق بے سرو پا تاریخی روایات سے ہے (۱۲۳) مارگولیوتھ اس دعویٰ کو اپنے سابق دعویٰ سے جوڑ کر یہ نتیجہ نکالتا ہے کہ بت پرستی کے اشعار (جاہلی شاعری) میں اسلامی افکار کا پایا جانا اس کے بات کے لیے ثبوت فراہم کرتا ہے کہ وہ سب گھڑے ہوئے ہیں۔ اس عظیم شک کی بنیاد اس حقیقت سے فراہم ہوتی ہے کہ قرآن نے جس لہجہ کو فصیح زبان قرار دیا ہے وہ اشعار اسی زبان میں ہیں۔ (۱۲۴)

دراصل اس قسم کے دعوے کر کے مارگولیوتھ عربی زبان اور ادبیات کے مزاج اور اسلام کی روح سے اپنی ناواقفیت کا ثبوت دیتا ہے اور ایسی باتیں کرتا ہے جن کی تائید نہ تو انسانی عقل کرتی ہے اور نہ ہی تاریخ۔ سوال یہ ہے کہ اسلام عرب قبائل کے اوپر کب اور کیوں یہ لازم کرنے لگا کہ وہ اسی زبان کا استعمال کریں؟ جزیرہ نمائے عرب میں اسلام کی اشاعت

کا موازنہ کس طرح یورپی ممالک پر رومیوں کے قبضہ سے کیا جاسکتا ہے؟ زمانہ جاہلیت میں جزیرہ نمائے عرب کے شمال اور جنوب کے خطوں میں کسی مشترک زبان کا ہونا ایسا کوئی مسئلہ نہیں ہے جس کے سامنے عقلِ انسانی سرگرداں ہو۔ تاریخ گواہ ہے کہ چوتھی صدی مسیحی میں بے شمار قبائل کے لوگ عرب کے جنوبی حصوں میں آ کر بسنے لگے تھے اور اپنی زبان کی اشاعت کرنے لگے تھے۔ اسی طرح جنوب سے بڑی تعداد میں لوگ شمالی خطوں کی طرف منتقل ہوئے اور ان کی زبان کو اپنانے لگے، جزیرہ نمائے عرب کے جنوبی حصوں میں کھدائیوں سے یہ حقیقت بے نقاب ہو گئی ہے کہ شمالی حجاز میں عربی رسم الخط کا ارتقا ہوا۔ اس کی بنیاد نبطی رسم الخط تھی۔ کھدائیوں میں جو کتبے ملے ہیں وہ مختلف ادوار میں عربی زبان کے ارتقا کی نمائندگی کرتے ہیں۔ غاروں کے کتبے جن کو ۳۲۸ء کا قرار دیا جاتا ہے ان سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ جس عربی زبان میں قرآن اترا اس کے اثرات چوتھی صدی مسیحی کے اوائل ہی میں عرب کے شمالی خطوں پر طاقتور انداز سے پڑنے لگے تھے (۱۲۵) قبائل عرب کے لہجوں کا فرق بلاشبہ موجود تھا۔ (۱۲۶) مگر چونکہ یہ قبیلے حج کے زمانہ میں مکہ میں جمع ہوتے تھے اور اس طرح قریش سے ان کا میل جول بڑھتا تھا، ایک مشترک زبان کو تشکیل دینے میں اس کا خصوصی کردار رہا۔ یہ قریش کا لہجہ تھا جس کے بارے میں امام ثعلب کا بیان ہے کہ دوسرے تمام قبائل کے لہجوں سے زیادہ فصیح تھا ”کتاب الاغانی“ میں حماد کی یہ روایت ملتی ہے کہ عرب کے باشندے قریش کے سامنے اپنے اشعار کو پیش کرتے تھے قریشی جن اشعار پر داد دیتے وہی اشعار مقبول ہوتے باقی رد ہو جاتے تھے۔ بغدادی نے ”خزانة الادب“ میں لکھا ہے کہ زمانہ جاہلیت میں جو بھی شاعری کرتا تھا وہ پہلے حج کے زمانہ میں مکہ جا کر قریش کی مجلسوں میں پیش کرتا تھا۔ اگر وہاں سے داد ملتی جب ہی وہ ان اشعار کو مشہور کرتا تھا، اس کا مطلب یہ نہیں ہے کہ دوسرے مقامی لہجے ختم ہو گئے، ان لہجوں میں بہت زیادہ فرق بھی نہیں ہوتا تھا۔ مارگولیو تھ یہ بھی دعویٰ نہیں کر سکتا کہ جاہلی شاعری کا سارا سرمایہ قبائلی لہجوں کے اثر سے پوری طرح خالی ہے۔ خود یہ دعویٰ کرنا دشوار ہے کہ قرآن میں ایک ہی لہجہ پایا جاتا ہے۔ (۱۲۸) مستشرق ایچ البرٹ

(H. Albert) کے بقول الفاظ کا استعمال اور نحوی ترکیب کلام کے لحاظ سے تمام قبائل کا رنگ ایک ہی ہوتا تھا۔ (۱۲۹)

مارگولیوتھ کا یہ دعویٰ بھی ہے کہ راویوں نے جنوبی عرب کے فرمانرواؤں کی طرف اشعار کی نسبت جس زبان میں کی ہے کتبوں کی رو سے وہ ان کی زبان نہیں ٹھہرتی۔ یہ ایک خطرناک غلطی ہے۔ معتبر راویوں اور علمائے ادبیات نے جاہلی شاعری کے اسی حصے کو تسلیم کیا ہے جو اسلام کی آمد سے ڈیڑھ سو سال سے زیادہ قدیم نہیں ہے۔ مارگولیوتھ جن کتبوں کا حوالہ دے رہا ہے وہ اس سے بھی صدیوں پرانے ہیں (۱۳۰) کوئی بھی اس بات کا قائل نہیں ہے کہ اسلام کی آمد سے دو سو سال قبل بھی ایک مشترک زبان موجود تھی۔ لہذا مارگولیوتھ کا یہ نتیجہ نکالنا درست نہیں کہ یہ تسلیم کرنے کے لیے کافی ثبوت موجود نہیں ہیں کہ قرآن کے آنے سے پہلے بھی کوئی ادبی زبان موجود تھی (۱۳۱) کیا کوئی عقل یہ باور کر سکتی ہے کہ قرآن ایک ایسی زبان میں اترے جسے وہاں کے لوگ سمجھ نہ پائیں یا وہ کسی خاص قبیلہ کی زبان میں ہو جس سے دوسرے قبائل کے لوگ ناواقف ہوں؟

مشرق پر وینولسن نے مارگولیوتھ پر تنقید کرتے ہوئے لکھا ہے کہ جاہلی شاعری کے الفاظ قرآن اور قدیم نثر کے الفاظ کے مقابلہ میں زیادہ وسعت رکھتے ہیں؛ دونوں کے درمیان جو الفاظ مشترک مل جاتے ہیں (وہ) بہت سے اشعار میں شاذ ترکیبوں کی وضاحت کرتے ہیں (۱۳۲)

۱۸۶۱ء میں شائع ہونے والی ایک کتاب میں مشہور مستشرق نولدک نے جاہلی دور کی عربی شاعری کے ذخیرہ میں سے پندرہ ہزار اشعار کا ذکر کیا ہے۔ ماضی قریب میں جن متعدد کتابوں کی اشاعت عمل میں آئی ہے ان کی رو سے یہ سرمایہ اس کیت سے کہیں زیادہ ٹھہرتا ہے۔ نولدک نے عربی شاعری کے مطالعہ کے بارے میں ایک جگہ لکھا ہے: ”اس کے لیے عربی زبان اور شعری اسالیب کی باریکیوں پر نظر ہونا ضروری ہے جو کسی ”اجنبی“ کے لیے ممکن نہیں ہے۔ عربی زبان و داب کے قدیم استعمالات کی باریکیوں کو جاننے سے ہم کس قدر دور ہیں!“ (۱۳۳)

حوالہ جات و حواشی

- ۱۔ دیکھئے بعد کے صفحات ۲۳۹ تا ۲۴۱
- ۲۔ نجیب العقیلی: المستشرقون، مطبوعہ دار المعارف، ۲/۵۱۸-۵۲۰
- مستشرق سالم کرینکووا سلاواک کلچر ۱۹۳۰ء
- ۳۔ مطبوعہ دارالکتب المصریہ
- ۴۔ فی الادب الجاهلی مطبوعہ ۱۹۲۷ء ص ۷۱-۷۲
- ۵۔ مطبوعہ دار المعارف ۱۹۵۶ء مصنف نے مستشرقین کے خیالات پر ایک باب میں خصوصی بحث کی ہے ص ۳۵۲ سے ۳۶۷ تک مارگو لیوتھ کے خیالات کو پیش کیا ہے۔
- ۶۔ مطبوعہ مؤسسۃ الرسالۃ بیروت ۱۹۷۸ء بعنوان "اصول الشعر العربی"۔
- ۷۔ ایضاً ص ۵۳
- ۸۔ مطبوعہ دارالعلم للملایین، بیروت ۱۹۷۹ء مترجم نے نشاۃ الشعر العربی کے عنوان سے ترجمہ کیا ہے۔
- ۹۔ دراسات المستشرقین ص ۱۱۷
- ۱۰۔ ایضاً ص ۱۰۵
- ۱۱۔ ایضاً ص ۱۰
- ۱۲۔ ملاحظہ ہو مقالہ المستشرقون والثقافة العربیہ مجلہ الاہرام شمارہ ۳۰/۴/۱۹۸۲ء
- ۱۳۔ "مقدمہ النقد التحلیلی لکتاب فی الادب الجاهلی" از محمد احمد الغمراوی مطبوعہ المطبوعۃ السلفیۃ قاہرہ ۱۹۲۹ء
- ۱۴۔ دراسات المستشرقین ص ۱۲
- ۱۵۔ ایضاً ص ۱۳
- ۱۶۔ ملاحظہ ہو سابق مقالہ مجلہ الاہرام (۳۰/۴/۱۹۸۲)

۱۷۔ دیکھئے:

The Origins of Arabic Poetry ,p, 417

۱۸۔ سورۃ الطور ۲۹-۳۰

۱۹۔ مارگولیوتھ، حوالہ سابق ص ۴۱۷

۲۰۔ سورۃ اشعراء ۲۲۱-۲۲۲

۲۱۔ مارگولیوتھ، حوالہ سابق، ص ۴۱۸

۲۲۔ ملاحظہ ہو: ”تیسیر العلی القدير لاختصار تفسیر ابن كثير از محمد نسیب الرفاعی، بیروت ۱۹۷۳ء

۲۲۷/۳

۲۳۔ سورۃ یٰسین ۶۹

۲۴۔ مارگولیوتھ، حوالہ سابق ص ۴۱۷

۲۵۔ ۸ مثال کے طور پر سورۃ انعام ۵۹ المائدہ ۱۵

۲۶۔ ملاحظہ ہو مادہ ”بین“ در المعجم المفهرس لالفاظ القرآن الکریم

۲۷۔ سورۃ اشعراء ۱۹۲

۲۸۔ ایضاً، ص ۱۹۸-۱۹۹

۲۹۔ ایضاً، ۲۲۳-۲۲۷

۳۰۔ مارگولیوتھ، حوالہ سابق، ص ۴۱۷

۳۱۔ ملاحظہ ہو تیسیر العلی القدير ۲۲۸/۳

۳۲۔ مارگولیوتھ، ص ۴۱۸

۳۳۔ ایضاً

۳۴۔ ایضاً

۳۵۔ ایضاً، ص ۴۱۹

۳۶۔ ایضاً، ۴۱۹

۳۷۔ ARS POETICA کے نام سے اس کی کتاب بھی موجود ہے۔

۳۸۔ مارگولیوتھ ص ۴۲

۳۹۔ ایضاً

۴۰۔ ایضاً

۴۱۔ ایضاً

۴۲۔ معجم الادباء ۲/۲۶۶ مطبوعہ قاہرہ ۱۹۲۵ء تحقیق مارگولیوتھ

۴۳۔ مارگولیوتھ، ص ۴۲۱

اس نے حضرت آدم علیہ السلام کے ایک شعر کا حوالہ دیا ہے۔ یہ شعر انھوں نے اس وقت کہا تھا جب ان کے لڑکے گم

ہو گئے تھے۔ دیکھئے مسعودی: مروج الذهب، ۱/۳۶۱، ۱۹۵۸ء

۴۴۔ طبقات فحول الشعراء، تحقیق محمد شاکر القاہرہ، ۱۹۷۳ء، ۲۶/۱

۴۵۔ ۲۸۴/۱، مطبوعہ الجلی، ابوالفضل ابراہیم، جاد المولیٰ اور الجبائی۔

۴۶۔ مارگولیوتھ، ص ۴۲۳

۴۷۔ طبقات فحول الشعراء، ۲۴-۲۵

۴۸۔ مارگولیوتھ، ص ۴۲۳

۴۹۔ طبقات فحول الشعراء، ۲۵/۱

۵۰۔ مارگولیوتھ، ص ۴۲۳

۵۱۔ ایضاً

۵۲۔ دیوان نابغہ ذبیانی، تحقیق ابوالفضل ابراہیم، دارالمعارف مصر، ۱۹۷۷ء، ص ۱۲۶

التوضیح والبیان عن شعر نابغہ ذبیانی (مطبوعہ السعادة) میں موجود روایت اس سے مختلف ہے۔

۵۳۔ دیوان لبید بن ربیعہ مطبوعہ جرمنی، ۱۸۹۱ء، ص ۸۹

۵۴۔ مارگولیوتھ، ص ۴۲۴

۵۵۔ یعنی فحش انداز سے تشبیہ اور اسی قبیل کی چیزیں۔

۵۶۔ مارگولیوتھ، ص ۴۲۴

۵۷۔ مقدمہ النقد التحلیلی لکتاب فی الادب الجاہلی۔

۵۸۔ ایضاً

۵۹۔ مارگولیوتھ، ص ۴۲۵

۶۰۔ اس قسم کے شواہد کے لیے ملاحظہ ہو ڈاکٹر ناصر الدین اسد کی کتاب ”مصادر الشعر الجاہلی“

۶۱۔ ایضاً، ص ۳۲

۶۲۔ سورۃ القلم، ۳۷

۶۳۔ مارگولیوتھ، ص ۴۲۵

۶۴۔ دراسات المستشرقین ص ۱۳۴

۶۵۔ مارگولیوتھ، ص ۴۲۶

۶۶۔ ایضاً

۶۷۔ کتاب الاغانی ۱۲۱/۳ مطبوعہ دارالکتب المصریۃ

۶۸۔ اصول الشعر العربی ص ۹۹

۶۹۔ یعنی اس کا مزاج تیار کر کے صالحین کی طرح نام روشن کر دوں گا جو تمہارے لیے باعث شرم ہوگا۔

۷۰۔ کتاب الاغانی ۱۲۰/۳۔ ۱۲۱

۷۱۔ اس جگہ QUDAM کا لفظ ملتا ہے۔

۷۲۔ مارگولیوتھ، ص ۴۲۶

۷۳۔ دیکھئے:

Griffini; H. Poemetta di Qadem ben Quadim (Rome.1918)

۷۴۔ مارگولیوتھ، ص ۴۲۶

۷۵۔ کارل بروکلمان: تاریخ الادب العربی، ترجمہ عبدالحلیم نجار، مطبوعہ دارالمعارف، ۱۳۷۱

۷۶۔ دراسات المستشرقین ص ۱۳۴

۷۷۔ ملاحظہ ہو: الباقلائی: اعجاز القرآن، دارالمعارف، ۱۹۵۳ء، ص ۷۶، ابن عبد ربہ: العقد الفرید، قاہرہ، ۱۹۵۳ء

۷۸۔ ابن فارس: فہم اللغة، بیروت، ۱۹۶۳ء، ص ۱۳۰، السیوطی: الاتقان فی علوم القرآن، قاہرہ، ۱۹۵۱ء

۷۹۔ شہاب خفاجی: میزان الذهب فی صناعة شعر العرب، مطبوعہ بیروت، ص ۱۰۵

۸۰۔ مارگولیوتھ، ص ۴۲۵

۸۱۔ ایضاً

۸۲۔ ایضاً، ص ۴۲۶

۸۳۔ دراسات المستشرقین ص ۲۴۴

۸۴۔ مارگولیوتھ، ص ۴۲۸

۸۵۔ کتاب الاغانی، ۱۹۴۶ء، ابن الندیم: الفہرست، ص ۱۳۴

۸۶۔ ملاحظہ ہو: مصادر الشعر الجاہلی، ص ۳۵۰

- ۸۵۔ مارگولیوتھ، ص ۲۲۸
- ۸۶۔ مصادر الشعر الجاهلی ص ۳۵۳-۳۶۲
- ۸۷۔ دراسات المستشرقین ص ۱۳۷
- ۸۸۔ معجم الادباء ۲/۳۲۶
- ۸۹۔ مصادر الشعرا الجاهلی ص ۳۶۳
- ۹۰۔ مراتب النحویین ص ۸۵، تحقیق محمد ابوالفضل ابراہیم، مطبوعہ دارالنبیۃ، ۱۹۵۵ء
- ۹۱۔ ایضاً ص ۱۳۸
- ۹۲۔ الخصائص ۳۱۱/۲، تحقیق محمد علی النجار، مطبوعہ بیروت (دارالهدی للطباعة والنشر)
- ۹۳۔ مارگولیوتھ، ص ۳۲۶
- ۹۴۔ کتاب الاغانی، ۱۵۰/۱۳
- ۹۵۔ ایضاً، ۱۵۰/۱۳
- ۹۶۔ ایضاً، ۱۳۴-۱۳۵
- ۹۷۔ معجم الادباء، ۱۱۵/۵
- ۹۸۔ مارگولیوتھ، ۳۳۰
- ۹۹۔ معجم الادباء، ۸/۲
- ۱۰۰۔ دراسات المستشرقین ص ۱۳۷
- ۱۰۱۔ کتاب الاغانی، ۲/۲
- ۱۰۲۔ دراسات المستشرقین ص ۲۲
- ۱۰۳۔ ایضاً
- ۱۰۴۔ مارگولیوتھ، ص ۳۳۲
- ۱۰۵۔ ایضاً
- ۱۰۶۔ ایضاً، ص ۳۳۳
- ۱۰۷۔ ایضاً، ص ۳۳۳
- ۱۰۸۔ ایضاً
- ۱۰۹۔ ملاحظہ ہو: الفہرست ص ۱۳۲
- ۱۱۰۔ دیوان عبید بن الابرص، تحقیق ڈاکٹر حسین نصار، مطبوعہ لکھنؤ، ۱۹۵۷ء، ص ۳۸

۱۱۱۔ ایضاً ص ۲۵

۱۱۲۔ المفضلیات مطبوعہ المعارف مصر، یانچواں ایڈیشن، تحقیق احمد شاکر اور عبدالسلام ہارون، ص ۱۶۲

۱۱۳۔ کتاب الاغانی ۱۵۱/۱۴

۱۱۴۔ شرح العقائد السبع الطوال الجاهلیات، از ابوبکر الانباری، مطبوعہ دارالمعارف، مصر، ۱۹۶۹ء، ص ۴۹

۱۱۵۔ المفضلیات ص ۱۹۷

۱۱۶۔ مارگولیوتھ نے اسے آیت نمبر ۵۱ لکھا ہے حالانکہ یہ آیت نمبر ۴۹ ہے۔

۱۱۷۔ ملاحظہ ہو: تفسیر طبری ۲۲۷/۱۵، مختصر ابن کثیر ۳۱۱/۲

۱۱۸۔ دیوان النابغہ الذبیانی تحقیق محمد ابوالفضل ابراہیم، دارالمعارف، ۱۹۷۷ء، ص ۲۲۲

۱۱۹۔ مارگولیوتھ، ص ۳۳۶

۱۲۰۔ دراسات المستشرقین ص ۲۷

۱۲۱۔ ایضاً ص ۱۸

۱۲۲۔ مارگولیوتھ، ص ۳۳۰

۱۲۳۔ ایضاً ص ۳۳۱

۱۲۴۔ ایضاً ص ۳۳۲

۱۲۵۔ اس سلسلہ میں ملاحظہ ہو: جواد علی: تاریخ العرب قبل الاسلام اور مستشرقین کے ایک گروہ کی کتاب "التاریخ العربی القديم" ترجمہ فواد حسین علی نیز بلاشیر: تاریخ الادب العربی، ترجمہ ابراہیم الکلیانی مطبوعہ دمشق، ظلیل نامی اصل الخط العربی و تاریخ تطوره (مجلد کلیۃ الآداب، جامعہ القاہرہ جلد نمبر ۳ شمارہ نمبر ۱)

۱۲۶۔ السیوطی: المزہر، ۲۲۱/۱-۲۲۳

۱۲۷۔ ایضاً ص ۳۲۱

۱۲۸۔ جاحظ: البیان والتبیین، ۱۸/۱-۱۹

۱۲۹۔ دراسات المستشرقین ص ۴۶

۱۳۰۔ ملاحظہ ہو احمد الغمری اوی کی کتاب: النقد التحلیلی لکتاب فی الادب الجاہلی ص ۱۶۱-۲۰۷

۱۳۱۔ مارگولیوتھ، ص ۳۳۲

۱۳۲۔ دراسات المستشرقین ص ۱۳۱

۱۳۳۔ ایضاً ص ۲۰

اسلامی سائنس کے ضمن میں استشراتی رویہ^۱

(۱)

مغرب میں عربی اسلامی دنیا کی تصویر:

مغرب میں عربی اسلامی دنیا کی تصویر مختلف زمانوں میں مختلف رہی ہے۔ (۱) شروع میں اسلام کو مغرب نے ایک دشمن تصور کیا جس کے بارے میں بے سروپا باتیں پھیلائی گئیں۔ فلسفہ طب اور طبیعیاتی علوم کو جب لاطینی زبان میں منتقل کیا گیا تو اس وقت عالم اسلام کو تہذیب اور علوم کا گہوارا تصور کیا گیا تھا۔ اس کے بعد عالم اسلام کو اقتصادی پس منظر میں دیکھا گیا۔ انیسویں صدی کے نصف آخر میں ثقافتی تقابل کا نظریہ سامنے آیا۔ (۲) یورپ کی تحریک استشراق نے دوسری قوموں کی تہذیبی، علمی اور مذہبی تاریخوں اور میراث پر توجہ دی اور ان کی تفہیم و تشریح میں خاص نقطہ نظر کو برتا اور خصوصی اغراض کو پیش نظر رکھا۔ عربوں کی سائنسی میراث کا بھی جائزہ لیا گیا اور مرکزیت یورپ اور یونانی ورثہ جیسے نقطہ ہائے نظر کے زیر اثر اس کی اصالت اور بنیادی اہمیت کی نفی کی گئی۔ (۳)

یورپ کی مرکزیت اور یونانی ذہن کی برتری کو تسلیم کرنے کے بعد مستشرقین کی ہر کوشش میں یہ رجحان باقی رہا کہ بعد کے تہذیبی ورثوں کو یورپ کا تابع بنایا جائے۔ (۴) استشراق کا، ہمیشہ یہ دعویٰ رہا کہ وہ حقیقتوں کا سراغ لگانا چاہتا ہے۔ (۵) ایک زمانہ وہ تھا جب مسلم تہذیب (۶) کے سامنے یورپ طفلِ مکتب کی حیثیت رکھتا تھا۔ آج صورت حال مختلف ہے۔ تہذیبیں قوموں کی طرح ہوتی ہیں جن کے کردار کا اعتراف کرنا ضروری ہوتا ہے۔ (۷)

۱۔ بقلم: ڈاکٹر محمد السوینی، پروفیسر شعبہ تاریخ سائنس، تونس یونیورسٹی

اپنی تمام تحریروں میں مستشرقین علمی معروضیت پسندی اور دیانت داری برتنے کا دعویٰ کرتے ہیں۔ (۸) لیکن ستم یہ ہے کہ ان میں سے بہتوں کو بس واجبی سی عربی آتی ہے۔ (۹) فرانسیسی مستشرق امیل فلکس قوتیہ نسل پرستانہ خیالات رکھتا ہے۔ (۱۰) اس کے نزدیک اہل یورپ (۱۱) کو سامیوں پر برتری حاصل ہے۔ (۱۲) اس کے خیال میں مشرق اور مغرب کی ذہنیت اور نفسیات ایک دوسرے سے مختلف ہے۔ مشرقی ذہن پر نفع اندوزی، خود پسندی اور انانیت چھائی رہتی ہے، اور وہ مابعد الطبیعی چیزوں میں دلچسپی لیتا ہے۔ عربوں نے نجوم اور غیب کے علوم کو کلدانیوں سے حاصل کیے تھے۔ (۱۳) عربی ذہن میں تخلیقی اہم نہیں ہوتی۔ یہ خصوصیت یورپی ذہن کی ہے۔ (۱۴)

قوتیہ کے یہ خیالات نسل پرستانہ سامراجیت سے تعلق رکھتے ہیں جو یورپ میں انیسویں صدی میں زوروں پر تھی اور جو یہ سمجھتی تھی کہ عرب، برابر اور دوسری ایشیائی قومیں یورپی قوموں سے بالکل ہی مختلف ہیں۔ ریکلنگ (Rudyard Kipling) نے اسی لیے کہا تھا کہ مشرق مشرق ہے اور مغرب مغرب، دونوں کا اتصال کبھی نہیں ہو سکتا۔ (۱۵) دونوں میں زبردست فرق موجود ہے۔ (۱۶) اگرچہ کہیں کہیں دونوں کی رنگت ایک سی ہو جاتی ہے۔ (۱۷) ارنست رینان کے نزدیک اسلام ایک سخت گیر اور رُجعت پسند مذہب ہے۔ اس میں سامی فکر کی سادگی موجود ہے جو صرف اللہ ہو اللہ ہو کر سکتی ہے کچھ اور سوچ نہیں سکتی۔ (۱۸) سامی فکر علم اور فلسفہ کی منکر ہے (۱۹) رینان کے خیال میں عربی فلسفہ یونانی فلسفہ کا چربہ تھا۔ راجر بیکن کے ایک صفحہ میں جتنی باتیں ہوتی ہیں وہ پورے اسلامی ورثہ میں نہیں ہوتیں۔ (۲۰)

بیسویں صدی کی ابتدا اور پہلی جنگ عظیم کے بعد اسلام اور عربوں کے تئیں یورپ کا عناد اور بڑھ گیا، کیونکہ جن ملکوں کو یورپ نے غلام بنا رکھا تھا ان میں آزادی کی تحریکیں اٹھ رہی تھیں جو اس نسلی برتری کو تسلیم نہیں کرتی تھیں۔ (۲۱) آندرے سروینی نام کے ایک مصنف نے اپنی کتاب ”اسلام اور مسلمانوں کی نفسیات“ میں عربی تہذیب کی اصالت کا

انکار کیا ہے اور جن مسلم ہستیوں نے فلسفہ اور سائنس کے میدان میں کارنامے چھوڑے ہیں انھیں یونانیوں کا خوشہ چسب بتایا ہے۔ مثال کے طور پر اس کے خیال میں الکندی اصلاً شام کا یہودی تھا جو اسلام لا چکا تھا۔ اس نے اپنی تحریروں میں ارسطو اور اس کے شارحین کی خوشہ چینی کی۔ عربوں کا الجبراد یونانٹس اسکندری کے رسائل کا خلاصہ تھا۔ ابوالقاسم ابن زہر اور ابن البیطار ہسپانوی نسل کے تھے۔ ان کی کتابیں جالینوس اور حران واسکندریہ کے اطباء کی نقل تھیں۔ ابن خلدون ہسپانوی نسل کے تھے۔ ہاں عربوں نے جغرافیہ کے میدان میں بڑے کام کیے۔ (۲۲-۲۳)

مستشرقین نے معروضیت پسندانہ مطالعات کے لبادہ میں اس قسم کے نتائج نکالے اور ڈارون کے نسلی ارتقا کے نظریات کی تطبیق کی (۲۵) قوتیہ نے اپنی کتاب ”مقدمہ فلسفہ اسلامیہ“ (۲۶) میں ایسے ہی نظریات پیش کیے ہیں (۲۷) ابن خلدون نے ایک جگہ لکھا ہے کہ تاریخ اسلام کے بیشتر اہل علم و دانش عجم سے تعلق رکھتے ہیں۔ (۲۸) مستشرقین نے اس کو ایک اہم حوالہ کے طور پر استعمال کیا ہے۔ مستشرق سیریل کے خیال میں عربی سائنس دراصل ایرانیوں کی تخلیق ہے۔ (۲۹) ایرانیوں کی تخلیق کو جدا کر دیا جائے تو معمولی چیزیں ہی باقی رہ جائیں گی۔ (۳۰) یال لاکارد کا خیال ہے کہ مسلم سائنس دانوں میں ایک شخص بھی سامی نسل کا نہیں ملتا۔ لاکارد کے اس بیان کی تردید خود گولڈزیہر نے کی ہے اور بتایا ہے کہ اس جملہ میں بڑا مبالغہ ہے۔ (۳۱) ابن خلدون کی حیثیت کو وہ اس لیے تسلیم کرتے ہیں کہ ان کے بقول شاید مغرباً بیداری کا ایک جھونکا ابن خلدون کی روح کو چھو گیا تھا۔ (۳۲) یہ جھونکا اسپین کے راستہ سے پہنچا۔ یہی وجہ ہے کہ ابن خلدون میں ”فہم“ کا جذبہ موجود ہے۔ ابن خلدون ایک نابغہ روزگار ہستی تھے، لیکن یہ ایک عجبہ ہے جو کسی مسلمان کے حوالے سے دیکھنے کو ملتا ہے۔ (۳۳)

عرب سائنس پر استشراتی یورش کے خلاصہ کو مندرجہ ذیل نکات میں پیش کیا جاسکتا ہے:

۱۔ سامی اور آریائی ذہن الگ الگ انداز سے سوچتے ہیں۔ اس لیے عربوں اور اہل یورپ کے سوچنے کے انداز لگ الگ ہیں۔

- ۲۔ عربوں کا ذہن سائنسی نہیں ہے۔ ان کی فکر میں ایچ نام کی کوئی چیز نہیں پائی جاتی۔
- ۳۔ یہ عرب جہاں جہاں پہنچے علمی سطح پر ویرانی ہی لائے۔
- ۴۔ نام نہاد ”عرب سائنس“ دراصل یونانی اور ہندوستانی وراثت کا ترجمہ تھا۔
- ۵۔ یہ ترجمہ بھی ضعف اور تحریف سے خالی نہ تھا۔ ان کے ترجمہ میں جزئیات کا ادراک ہی ملتا ہے کلیات کا احاطہ نہیں ملتا۔
- ۶۔ قرآن آزادی فکر کا مخالف ہے۔ قضا و قدر کا نظریہ زندگی کو جامد بنا دیتا ہے۔ اسلام علم اور تہذیب کا منکر ہے۔
- ۷۔ عربوں کا ذہن تو ہم پرستانہ واقع ہوا ہے اور وہ علم کیسیا اور علم نجوم پر توجہ دیتے ہیں۔

(۲)

عربوں کی سائنسی اہلیت کا مسئلہ: ابن خلدون اور مستشرقین

اسلامی علوم و فنون کے بارے میں ابن خلدون نے جو بات کہی ہے مستشرقین نے اس کا غلط مطلب لیا ہے۔

ابن خلدون کو اس بات پر حیرت تھی کہ بیشتر اہل علم عجمی رہے ہیں۔ (۳۳) اور عربوں کا کردار اس سلسلہ میں غیر اہم رہا ہے۔ فرانسیسی مستشرق دی سلمان نے یہ وضاحت کر دی ہے کہ ابن خلدون کی مراد اُن عربوں سے ہے جو بدویانہ زندگی گزارتے تھے۔ خود ابن خلدون نے لکھا ہے کہ ایسا نہیں کہ بدوؤں کے ذہن میں سوچنے سمجھنے کی صلاحیت نہیں ہوتی۔ وہ بڑی اچھی سمجھ رکھتے ہیں۔ (۳۵) اس طرح قوتیہ کا یہ کہنا غلط ہے کہ بدوی قبائل تہذیبی ملکہ سے عاری تھے۔ (۳۶)

عربی سائنس سے مراد وہ وراثت ہے جو عربی زبان میں تحریر کی گئی اور جس کی آبیاری کرنے والے عرب ملکوں یا عرب حکومت کے ماتحت علاقوں میں بسنے والے لوگ تھے۔ خواہ وہ عربی ہوں یا عجمی، مسلمان ہوں یا غیر مسلم۔ یہ وہ لوگ تھے جنہوں نے عربی زبان کو اظہار کے وسیلہ کے طور پر اپنایا تھا۔ اور عربی زبان سے ان کے لگاؤ کا یہ عالم تھا کہ ایک شخص (کوئی

اور نہیں بلکہ مشہور سائنسدان ابونصر فارابی!) نے یہاں تک کہہ دیا:

لان اھجی بالعربیة احب الی من ان امدح بالفارسیة (۳۷)

(مجھے یہ زیادہ پسند ہے کہ فارسی میں تعریف کے بجائے عربی میں میری ہجو کی جائے)

علم کی نسبت قوم کی طرف نہیں بلکہ زبان کی طرف ہوتی ہے۔ بطلموس مصر کا تھا۔ اقلیدس اسکندریہ کا تھا۔ ابونیوس اور ثاون بھی اسکندریہ کے تھے۔ فرنیوریوس صور کا تھا۔ طالاس ایشیائے کوچک کا اور افلوطین مصر کا باشندہ تھا۔ چونکہ یہ سبھی یونانی میں لکھتے تھے اسی لیے ان کو یونانی علوم کی طرف منسوب کیا گیا ہے۔ اسلامی علوم اس معاشرہ کی پیداوار ہیں جس پر اسلام اور عربی زبان کی حکومت تھی اور جو علم و عمل کا قائل تھا۔ ابن شہاب زہری سے پوچھا گیا کہ علم بہتر ہے یا عمل؟ انھوں نے جواب دیا کہ جاہل کے لیے علم اور عالم کے لیے عمل بہتر ہے۔

اسلام نے علم کی کبھی نفی نہیں کی۔ اولین وحی کا پہلا لفظ ”اقرأ“ تھا۔ قرآن نے تفکر و تدبر کی ہمیشہ تلقین کی ہے۔ (دیکھئے الحشر ۲: النحل ۸، مریم ۱۲، الزمر ۹) رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ہر مسلمان کے لیے طلب علم کو فریضہ قرار دیا ہے۔ علم حس اور نظم دونوں کا جامع ہوتا ہے۔ اسی طرح تجرباتی پہلو علم کے لیے ضروری ہے۔ ابن الہیثم کے الفاظ میں: ”میں ان آرا کے توسط سے حق تک پہنچ سکتا ہوں جو حسی اور عقلی عناصر رکھتے ہیں۔ (۳۹) اسلام نے کائنات اور مظاہر قدرت پر غور کرنے کی دعوت دی ہے جس کے لیے عقل اور تجربہ ضروری ہیں۔ عقل کے احکامات یقینی ہوتے ہیں، لیکن جیسا کہ ابن خلدون نے لکھا ہے کہ توحید آخرت، نبوت اور الہیاتی صفات پر محض عقل سے بحث نہیں کی جاسکتی۔ (۴۰) ایک حد تک پہنچنے کے بعد چراغ اپنی روشنی کھودیتا ہے۔ صوفیہ نے اسی کو اس طرح کہا ہے ”العجز عن الادراك ادراك“ (ادراک سے عاجز ہونا خود ادراک ہے) اور خود نیوٹن نے کہا ہے ”اے طبیعیات خبردار! مابعد الطبیعیات کے پیچھے مت پڑنا“۔ (۴۱)

مسلم معاشرہ نے اہل علم کی ہمیشہ پذیرائی اور حوصلہ افزائی کی ہے۔ زبان اور مذہب

سے قطع نظر مسلم معاشرہ میں علم نوازی نمایاں پہلو رہی ہے۔ خلفا اور امرا کے دربار میں اہل علم کو بڑا مقام حاصل رہا ہے۔ (۴۲) عرب علما نے اپنے پیش روؤں سے استفادہ کیا۔ لیکن ان کی فکر و نظر ہمیشہ کام میں مصروف رہی۔ وہ معلومات کی پرکھ رکھتے تھے۔ (۴۳) ابوالریحان البیرونی نے خود اعتراف کیا ہے کہ اس نے اپنے پیش روؤں سے استفادہ کیا ہے۔ (۴۴) عبداللطیف بغدادی اور ابن الہیثم نے بھی اس کا اعتراف کیا ہے۔ (۴۵)

(۳)

عربوں کی سائنسی خدمات

۱۔ ریاضی و فلکیات:

جربرٹ کو ۹۹۹ء میں روم کا پوپ بنایا گیا۔ وہ 'سلوٹر ثانی' کے لقب سے مشہور ہے۔ اس نے نو (۹) تک کے اعداد کی شکل بنائیں، جنہیں "Apices" کہا جاتا ہے۔ البتہ صفر کے لیے وہ کوئی شکل نہیں بنا پایا۔ (۴۶) محمد بن موسیٰ الخوارزمی پہلا مسلمان سائنس دان تھا جس کی ریاضی کی کتابوں سے استفادہ کرتے ہوئے اطالیوں نے حساب کا عشری نظام حیار کیا جو فن الخوارزمی کہلاتا ہے اور جدید ریاضی میں جو الگورتھم (Algorithm) کے نام سے جانا جاتا ہے۔ یہ لاطینی اصطلاح "فن الخوارزمی" کی بگڑی ہوئی شکل ہے۔ عربوں نے ۷۷۳ء میں اس نظام سے واقفیت حاصل کر لی تھی جب ہندوستانی زبچوں کو عربی میں منتقل کیا جا چکا تھا جن میں صفر بھی موجود تھا۔ الخوارزمی، البیرونی، الکندی پھر عہدی وسطیٰ کے یورپ میں لیونارد البیرونی نے یہ وضاحت کر دی تھی کہ صفر کی اصل ہندوستانی ہے۔ اس کا مشہور نظریہ ہے:

O Quod Arabice Zephirum Apellatur

والس (Wallis) نے ۱۶۸۵ء میں لندن میں اور وک نے بھی اس کی صراحت کی ہے (۴۷) مغرب کے دوسرے بہت سے علماء جیسے لیونارد البیرونی، اطالوی تارتاگلیا (Tartaglia) اور جرمن کوبل (Kobel) کا کہنا ہے کہ علمائے یورپ نے عربوں سے صفر اخذ کیا ہے۔ ہالینڈ کے سووسیوس (So Vossius) کا خیال ہے کہ اہل یورپ نے کسی اجنبی

سرچشمہ سے صفر کو اخذ کیا تھا:

Barbaras numeri notas

وینسن (A.T.H. Vincent) کا خیال ہے کہ یہ ایک عبرانی تصور ہے جس کا رمز Cophra یا Tsiphra سے ماخوذ ہے۔ معاصر یہودی مصنف لیویاس (C.Levias) کے خیال میں صفر کے تصور کو ماشاء اللہ نام کے ایک یہودی عالم عربی نے متعارف کرایا۔ (۴۸) ماشاء اللہ یہودی عالم تھا جو ۸۰۰ء میں فوت ہوا۔ ڈیوڈ ایوجین اسمتھ (David Eugene Smith) اور کارپنسکی (Charles Karpinski) بھی اس کو عبرانی سے ماخوذ مانتے ہیں۔ (۴۹) بہر کیف اس میں کوئی شک نہیں کہ ریاضی کا عشری نظام عربوں کی دین ہے۔ عربوں نے نظریہ اعداد کو بے انتہا فروغ دیا۔ (۵۰)

شجاع بن رستم مصر کا ایک بڑا ریاضی دان تھا۔ اس نے اپنی کتاب ”کتاب الطرائف فی الحساب“ (۵۱) میں ریاضی کے کچھ پیچیدہ مسائل کو بڑی خوبصورتی سے حل کیا ہے۔ ان کو حل کرنے کا طریقہ ہندوستانیوں اور چینوں کے طریقوں سے بالکل مختلف ہے۔ (نمونہ کے لیے ملاحظہ کیجئے اصل عربی کتاب کا دوسرا حصہ ص ۳۷-۳۸) رشدی راشد کے خیال میں (۵۲) ابن الہیثم نے دسویں صدی مسیحی میں وہ نظریہ پیش کر دیا تھا جسے ۱۷۷۰ء میں ولسن (Wilson) کا نتیجہ فکر سمجھا جاتا ہے اور جو جدید ریاضی میں نظریہ ولسن کہلاتا ہے۔ محمد بن احمد بن غازی المکناسی (۸۴۱-۹۱۹/۱۴۳۷-۱۵۱۳ء) نے اپنی کتاب ”بغیة الطلاب فی شرح منیة الحساب“ (۵۳) میں ریاضی کے اہم مسائل پر گفتگو کی ہے۔ ابوالحسن احمد بن ابراہیم الاقلیدی (جو دمشق میں سنہ ۳۴۱ء میں حیات تھے) نے پہلی بار تکلیب اور جذر تکلیب (Cubics) پر اپنی کتاب ”الفصول فی الحساب الہندسی“ میں بحث کی۔ عشری کسور پر اس کی بحث کو اولین بحث کی حیثیت حاصل ہے اس کا یہ کارنامہ اسٹیون (Stevin) کے نظریوں سے چھ (۶) صدیاں پرانا ہے۔ حالانکہ جدید ریاضی میں اس کا سہرا اسٹیون (۱۵۸۶ء) کے سر جاتا ہے۔ ابن البناء المراکشی (۶۵۳-۷۲۱ھ/۱۲۵۶-۱۳۲۱ء)

نے اپنی کتاب ”تلخیص اعمال الحساب“ (۵۴) میں کسور پر بحث کی ہے۔ ابوالحسن علی بن محمد بن علی القرشی القلصادی (۸۱۵-۸۹۱ھ/۱۳۱۲-۱۳۸۶ء) کا ایک رسالہ اعداد پر ہے۔ (۵۵) ابن البناء کا بھی ایک رسالہ اس موضوع پر موجود ہے۔ ثابت بن قرۃ (نویں صدی) وہ پہلا شخص تھا جس نے سب سے پہلے اس موضوع پر قلم اٹھایا۔ (۵۶) محمد بن موسیٰ الخوارزمی، محمد بن احمد بن موسیٰ الخوارزمی (صاحب ”مفتاح العلوم“) عمر الخیام، الکاشی، (۵۷) الغ بیگ اور محمد المکناسی کی کاوشیں معادلات (Equations) کے موضوع پر قابل ذکر ہیں۔ عمر خیام کے متعدد نظریات وہ ہیں جن کا سہرا بعد میں مغرب میں ویت (Viète) کے سر باندھا جاتا ہے۔

مستوی اور کروی مثلثات کے موضوع پر محمد جابر بن سنان البتانی (زمانہ کارنامہ ۲۲۳ھ-۳۰۶ھ/۸۷۷-۹۱۸ء) ابوالعباس فضل بن حاتم التبریزی متوفی ۳۱۰ھ/۹۲۲ء ابو الوفاء البوزجانی (۳۲۳ھ-۳۸۸ھ/۹۳۴-۹۹۸ء) ثابت بن قرۃ (۲۲۱-۲۸۹ھ/۹۲۹-۹۰۱ء) ابوالریحان البیرونی (۳۶۲ھ-۴۳۰ھ/۹۷۲-۱۰۳۸ء) ابن یونس (جس نے ۹۹۰-۱۰۰۷ء کے درمیان ”الزیج الحاکمی“ تصنیف کی) اور نصیر الدین الطوسی (۵۹۷-۶۷۲ھ/۱۲۰۱-۱۲۷۳ء) الخوزندی اور جابر بن افرح نے اہم کتابیں لکھیں۔ الطوسی کی کتاب ”کتاب الشكل القطاع“ مشہور ہے۔ ریجیو منطاؤس (۱۳۶۴ء) اس سے متاثر تھا۔ الحسن المرائشی کی کتاب ”جامع المبادی والغایات“ مثلث کے حساب پر ایک اہم کتاب ہے۔ (۵۸)

اسلامی سائنس میں فلکیات کو بڑا مقام حاصل رہا ہے۔ (۵۹) مسلم سائنس دانوں نے آلات رصد ایجاد کیے زنجیں تیار کیں اور متقدمین کے پیش کردہ نظریات پر نظر ثانی کا کام انجام دیا۔ مشہور عباسی خلیفہ المامون کے حکم سے بنی موسیٰ (بن شاہر) نے صحراء سنجا اور کوفہ میں تجربات کیے۔ (۶۰) خط استواء پر فلک بروج کے میلان کی پیمائش بنی موسیٰ نے بغداد میں ابوالحسن بن الصوفی نے شیراز میں البتانی اور ابوالوفاء نے بغداد میں اور الخازن نے رے میں

کی۔ ثابت بن قرۃ، الخوجندی اور الطوسی نے بھی پیمائش کی۔ (۶۱) اس پیمائش اور زمانہ حال کی پیمائش میں بہت زیادہ فرق نہیں ہے۔ کواکب ثابتہ کی فلکی رفتار کی تحقیق کی گئی۔ (۶۲) سال کی پیمائش میں حیرت انگیز حد تک صداقت ملتی ہے۔ ایک سال میں ۳۶۵ دن ۶ گھنٹے ۹ منٹ ۱۳ سیکنڈ ہوتے ہیں۔ بطلمیوس نے ۵ گھنٹے ۵۵ منٹ اور ۱۲ سیکنڈ بتایا تھا۔ الجانی نے ۵ گھنٹے ۴۰ منٹ اور ۲۳ سیکنڈ بتایا۔ ثابت بن قرۃ نے چھ گھنٹے ۹ منٹ اور ۱۱ سیکنڈ بتایا ہے۔ باقی وہی بتایا جو آج کی تحقیق کے مطابق ہے۔ زمین کے نصف قطر کی پیمائش البیرونی نے کی اور بطلمیوس کی غلطیوں کو واضح کیا۔ البیرونی نے نانداکے مقام پر تجربات کیے۔ (۶۳) ابن یونس (۱۰۰۸ء) نے بھی تجربات کیے۔ (۶۴) فلکیات کے موضوع پر الحسن المراکشی (۶۸۰ھ/۱۲۸۱ء) میں بقید حیات تھا) کی کتاب ”جامع المبادی والغایات“ میں ان تمام آلات کی تفصیل دے دی گئی ہے جو عربوں کے فلکیاتی تجربات میں استعمال ہوتے تھے۔ مستشرق امید سیدیو کے الفاظ میں: ”صحیح معلومات اور تکنیکی تشریح کے لیے الحسن المراکشی کی کتاب کا مطالعہ کرنا چاہیے“ (۶۵) المراکشی نے کواکب کی حرکات کے بہت سے جدول مرتب کیے ہیں۔ (۶۶)

البیرونی نے اپنی کتاب ”القانون المسعودی“ میں (جس کا زمانہ تالیف ۴۲۲ھ-۴۲۷ھ/۱۰۳۰ء-۱۰۳۶ء ہے) گیلیلیو سے چھ سو سال پہلے بطلمیوس کے اس خیال کو غلط بتایا تھا کہ روئے زمین ہی عالم کا مرکز ہے۔ اس طرح حرکت ٹمس کے سلسلہ میں اس کے نظریہ کی غلطی کو اپنی کتاب ”الآثار الباقیة عن القرون الخالیة“ (ص ۹) میں واضح کیا۔ البتروچی نے مرکزیت ارض کے نظریہ کی تردید کی اور ادکوس (۳۵۵-۴۰۸ء) کے خیال کی تائید کی۔ اندلس میں الزرقانی نے بھی بطلمیوس کے خیالات کی تردید کی تھی۔ نصیر الدین الطوسی اور ابن الشاطر الدمشقی (متوفی ۷۷۷ھ/۱۳۷۵ء) نے کواکب مجردہ کی حرکت پر وہ نظریات پیش کیے جو کہ کوپرنیکس کے نظریات کے مماثل ہیں۔ ابو حامد الصنعانی نے اسطراب کی ایک نئی صنف بنائی۔ (۶۷) اندلس کے علی بن خلف (پانچویں صدی ہجری)

نے بروج کی عمودی سطح کی سطح ایجاد کی اور ابواسلمی الزرقانی نے صفحہ ایجاد کیا۔
ریاضی اور فلکیاتی علوم کے میدان میں ان کارناموں کو بڑا مقام حاصل ہے۔

۲۔ طبیعیات، بصریات و کیمیا

بصریات کے موضوع پر ابن الہیثم ایک عہد آفریں شخصیت تھا۔ اس موضوع پر اس نے جو علمی کام یادگار چھوڑے وہ حیرت انگیز ہیں اور جو مندرجہ ذیل ہیں:

۱۔ مقالة فی الضوء (مخطوطہ برلن ۶۰۱۸، انڈیا آفس ۷۳۴، عطف ۱۷۱۳، فاتح
۶، ۳۳۹، نیز:

J. Baarman; in ZDMG, vol.26 (1882)

ڈاکٹر علی ناصر رایدی نے اسے انگریزی میں ترجمہ کیا ہے، عربی کتاب ۱۹۳۶ء میں
قاہرہ سے چھپ چکی ہے۔

۲۔ مقالة فی قوس وقزح والہالة (مخطوطہ عطف ۱۷۱۳، ۱۷۱۳)

۳۔ مقالة فی ضوء القمر (مخطوطہ انڈیا آفس ۷۳۳، ۱۵، ۹)

۴۔ مقالة فی اختلاف المنظر (مخطوطہ انڈیا آفس ۷۳۳، ۱۹، روزن
کیٹلاگ، ۱۹۲۶)

۵۔ مقالة فی الاثر الذی فی (وجه) القمر (مخطوطہ دارالکتب المصریہ، اسکندریہ
میونسپل لائبریری۔ شوئے (C. Schoy) نے اس کا ترجمہ بھی کیا ہے۔ مطبوعہ
ہانور، ۱۹۲۵ء)

۶۔ تلخیص علم المناظر فی کتابی اوقلیدس وبطلیموس (وتمة
معانی القلة الاولى المفقودة کتاب اوقلیدس)

۷۔ مقالة فی المرايا المحرقة بالدوائر (مخطوطہ عطف ۱۷۱۳، ۹، مطبوعہ
حیدرآباد، ۱۹۳۸ء)

۸۔ مقالة فی المرايا المحرقة بالقطوع (مخطوطہ انڈیا آفس ۷۳۳، ۹، ۶، ۱۷۱۳)

مطبوعہ حیدرآباد ۱۹۳۸ء)

اس کتاب کا ترجمہ E. Wiedemann J.L. Helberg نے ۱۹۱۰ء میں کیا

ہے، مشمولہ XC Bibliotheca Mathematica

۹۔ مقالہ فی الكرة المحرقة (مخطوطہ عاطف ۳۳۳۹۲)

۱۰۔ مقالہ فی صورة الكسوف (روزن کیٹلاگ ۱۹۲۲)

۱۱۔ مقالہ فی اضواء الكواكب (مخطوطہ فاتح ۳۳۳۶۹، برلن ۱۵۶۶۸، انڈیا آفس

۷۳۳۳)

۱۲۔ مقالہ فی المناظر علی طريقة بطليموس

۱۳۔ کتاب المناظر

ابن الہیثم کی ”کتاب المناظر“ کو بقول مصطفیٰ نظیف سولہویں صدی مسیحی تک یورپ

میں مستند حوالہ کا درجہ حاصل رہا۔ ابن الہیثم نے بصریات کے سلسلہ میں اقلیدس اور بطلمیوس کی

بہت سی غلطیوں کی نشاندہی کی۔ (۶۸)

اس نے یہ انکشاف بھی کیا کہ روشنی موجود بالذات ہے۔ اس کے خیال میں سورج کا

قرص افق کے قریب اس وقت بڑا نظر آتا ہے جب افق کے نیچے سورج ۹ درجہ کا زاویہ بنا لیتا

ہے۔ (۶۹) ہوتکنس کے ”نوری مسافت“ کے نظریہ کی بہت سی باتیں ابن الہیثم کے افکار میں

پائی جاتی ہیں۔

علم کیمیا کے موضوع پر ابو موسیٰ جابر بن حیان الصوفی (۷۰) کو سرخیل کا مقام حاصل

ہے۔ ”کتاب الخواص“ میں جابر نے لکھا ہے کہ وہ جن نتائج کو پیش کر رہا ہے وہ اس نے

خود تجربات کے بعد نکالے ہیں۔ (۷۱) برتلوگل کے خیال میں کیمیا کو ”علم جابر“ کہنا چاہیے۔

عربوں نے کیمیا میں کچھ ایسے مرکبات تیار کیے جو جدید کیمیا کے ارکان کی تشکیل کرتے

ہیں۔ جیسے ماء الفضة (NO3H) زیت الزاج (504H2) طح البارود (N03k) زاج اخضر

(504 Fe) روح النشار (NH3) حجر جہنم (N03 Ag) صدد کاوی (Kallium=K)

مسلم کیمیا دانوں کا سب سے بڑا کارنامہ یہ تھا کہ انھوں نے سحر و تنجیم کا انکار کیا اور تجربات کی روشنی میں نتائج اخذ کیے۔ (۷۲)

۳۔ نباتیات

عالم عرب میں زراعت شروع سے رائج رہی ہے۔ خصوصاً مغربی عرب اور وادی رافدین میں اسے فروغ ملتا رہا۔ ابن وحیہ نے ”کتاب الفلاحة النبطية“ کو عربی میں منتقل کیا تھا اور اس کے اساطیری حصوں کو حذف کر دیا تھا۔ اسی طرح ابن العوام الاندلسی نے ”کتاب الفلاحة الاندلسية“ تصنیف کی۔ خصوصاً عبدالرحمن الناصر کے زمانہ سے قرطبہ میں علم نباتات کو فروغ ملتا رہا۔ عبدالرحمن الناصر نے ایک نباتاتی باغ لگوایا اور طبی نباتات اس میں اگائے۔ مختلف خطوں سے نباتاتی بیج منگوائے۔ ماہرین نباتات نے نباتات پر تجربات کیے۔ ان کی غذائی اور معالجانہ خصوصیات کو قلمبند کیا۔ (۷۳) ابن البیطار نے نباتاتی مطالعہ اور تجربہ کے لیے مراکش، مصر اور شام کا سفر کیا۔ رشید الدین الصوری متوفی ۶۳۹ھ / ۱۲۴۱ء ایک مصور اور نقشہ نویس کو ہمیشہ اپنے ساتھ رکھتا تھا جو اس کے حکم سے نباتات کی تصویریں بناتا تھا۔ عربوں نے نباتات پر کئی پہلوؤں سے توجہ دی اور مشروبات، دہون، مراہم، کول اور لعوق کی متعدد قسمیں ایجاد کیں۔ (۷۴)

سولہویں صدی مسیحی میں مراکشی حکمران احمد المنصور کے طبیب خاص القاسم بن محمد الوزیر الغسانی نے علم نباتات کو اوج کمال تک پہنچایا۔ اس کی ایک کتاب ”حدیقة الازهار فی شرح ماہیة العشب و العقار“ مخطوطہ کی شکل میں تونس کی نیشنل لائبریری میں موجود ہے۔ آندرے کیسا لپیو (Andrea Cesalpino) نامی ایک اطالوی عالم کی تصنیف کردہ کتاب ”De Plantis“ کو علم نباتات کے موضوع پر کسی مغربی سائنس دان کی پہلی تصنیف کہا جاتا ہے۔ آندرے نے یہ کتاب ۱۵۲۳ء کے لگ بھگ لکھی تھی جو ۱۵۶۳ء میں فلورنس سے شائع ہوئی تھی۔

۴۔ طب

سائنسی علوم میں سے علم طب پر عربوں نے سب سے پہلے توجہ دی۔ ترجمہ نگاروں کو جمع

کیا گیا جنھوں نے دوسری تہذیبوں کے طبی کارناموں کو عربی میں منتقل کرنا شروع کیا۔ ان ترجمہ نگاروں میں حنین بن اسحاق العبادی (۸۰۹-۸۷۲ء) اسحاق بن حنین، حمیش الاعسم، ثابت بن قرۃ وغیرہ بہت مشہور ہیں۔ انھوں نے اہم یونانی اور ہندوستانی طبی کتابوں کو عربی میں منتقل کیا اور ان کے مواد سے دوسری کتابیں مرتب کی۔

عرب اطبا کی فہرست طویل ہے جن میں بہتوں کے نام پیرس کے کلیۃ الطب میں نقش کر دیئے گئے ہیں۔ لیکن طب کا بیشتر سرمایہ مخطوطوں کی شکل میں دنیا کے اہم کتب خانوں میں موجود بلکہ مدفون ہے۔ جن کتابوں کو لاطینی میں منتقل کیا گیا ہے ان کے ترجموں میں بڑی غلطیاں موجود ہیں۔

عربوں نے طب میں اپنی تحقیقات کو شامل کیا۔ اصل یونانی، ہندوستانی مصادر میں جو غلطیاں تھیں ان کی بھی نشاندہی کی۔ تشریح الاعضاء (Anatomy) کو ان سے زبردست فروغ ملا۔ تشریح الاعضاء کے لیے وہ حیوانات یا مردہ لاشوں کا استعمال کرتے تھے۔

علاء الدین ابن النفیس ساتویں صدی ہجری کا ایک ماہر طبیب تھا۔ اس نے اپنی کتاب ”شرح تشریح القانون“ میں بعض مقامات پر جالینوس اور ابن سینا دونوں کی غلطیوں کی نشاندہی کی ہے اور وجہ یہ بتائی ہے کہ ”تشریح الاعضاء کی روشنی میں ان دونوں کا نقطہ نظر درست نہیں ہے“۔ ابن النفیس نے ہاروی Harvey (۱۶۲۸ء) سرویتسیوس (Servetcius) ویسالیوس (Vesalius) کولمبو (Colombo) اور سیزلیپو (Cesalpino) سے صدیوں پہلے پھپھڑوں کے دوران خون کا انکشاف کر لیا تھا۔ اس سلسلہ میں اس نے جالینوس اور اطباء متقدمین پر تنقید کی ہے۔ (۷۵)

موفق الدین عبداللطیف البغدادی (۵۵۷-۶۲۹ھ) نے اپنی کتاب ”کتاب الافادۃ و الاعتبار فی الامور المشاہدۃ والحوادث المعانیۃ بارض مصر“ میں ایک مقبرہ میں انسانی ڈھانچوں کا ذکر کیا ہے جن کو اس نے تشریح الاعضاء کے لیے استعمال کیا تھا۔ البغدادی نے دو ہزار سے زیادہ انسانی مجسمے (کھوپڑیوں) کا معائنہ کیا تھا

اور اس کی بنیاد پر جالینوس کے ایک خیال کو غلط قرار دیا تھا۔ (۷۶)

سرجری کے میدان میں ابوالقاسم خلف بن العباس الزہراوی (۱۰۳۰-۱۱۰۵ء) سب سے بڑا نام ہے جو یورپ میں Albucasis کے نام سے جانا جاتا ہے۔ اس کی کتاب ”التصریف لمن عجز عن التالیف“ نے یورپ پر زبردست اثرات چھوڑے۔ الزہراوی نے امروزی باری سے کئی سو سال پہلے شریانوں کو جوڑنے کا کام بڑی کامیابی سے انجام دیا تھا۔ اس نے اپنی کتاب میں ان آلات کی تصویریں درج کر دی ہیں جن کا استعمال آپریشن میں ہوتا تھا۔

طب کے میدان میں عربوں کا ایک کارنامہ یہ ہے کہ انھوں نے اختصاص طب کو فروغ دیا اور اختصاص کے اصول مقرر کیے۔ ابو جعفر احمد بن الجزار القیر وانی (۲۸۵-۳۵۰ھ / ۸۹۸-۹۵۲ء) نے بوڑھوں اور بچوں کے امراض پر الگ الگ کتابیں لکھی ہیں۔ اول الذکر کے لیے ان کی کتاب ”طب المشائخ“ اور ثانی الذکر کے لیے ”سیاسة الصبيان وتدبيرهم“ مشہور ہیں۔ ہمارے مطالعہ کی حد تک اس اختصاص کے ساتھ اس موضوع پر یہ پہلی کتابیں ہیں۔ عربوں نے طب اور صیدلہ کے فرق کو واضح کیا۔ امراض چشم کے علاج میں عربی طب نے اختصاص پیدا کیا ہے۔ (۷۷) حنین بن اسحاق نے اس موضوع پر ”کتاب المسائل فی العین“ تصنیف کی ہے جسے اس موضوع پر عربی کتابوں میں بنیادی اہمیت حاصل ہے۔ علی بن عیسیٰ کی ”تذکرہ الکحالیین“ اور عمار بن علی الموصلی کی ”المنتخب فی علاج امراض العین“ امراض چشم پر دوسری اہم کتابیں ہیں۔

عملی طب کے لیے حکومت نے وسیع انتظامات کر رکھے تھے۔ حکومت کی طرف سے بڑے شہروں میں شفاخانے قائم تھے جن کے اخراجات کے لیے اوقاف اور نگرانی کے لیے افراد مقرر تھے۔ اطبا کا امتحان لیا جاتا تھا پھر انھیں علاج کرنے کی اجازت دی جاتی تھی۔ شفاخانہ میں مردوں اور عورتوں کے شعبے الگ الگ قائم تھے۔ کھانا، کپڑا اور دواؤں کا پورا انتظام تھا۔ شفاخانہ میں مسلمان اور ذمی ہر کسی کا علاج ہو سکتا تھا۔ حکومت کی طرف سے اطبا

مقرر تھے جو قید خانوں میں جا کر قیدیوں کا علاج کرتے تھے، بلکہ چلتا پھرتا شفاخانہ (Mobile Clinic) بھی قائم تھا۔ (۷۸) مختلف علاقوں میں یہ شفاخانہ گھومتا اور جہاں ضرورت ہوتی وہاں پڑاؤ ڈال کر مریضوں کا علاج کرتا تھا۔ متعدد امراض کے لیے عام طور پر شہر سے باہر شفاخانے قائم تھے (۷۹) کچھ اہم شفاخانوں کے نام اس طرح ہیں:

۱۔ الیہمارستان العصدی۔ عضد الدولہ بن بویہ (۹۳۹-۹۸۳ء) نے تعمیر کیا۔

۲۔ الیہمارستان العتیق، مصر میں احمد بن طولون (۲۵۹ھ/۸۷۲ء) نے تعمیر کیا۔

۳۔ الیہمارستان المنصوری، تعمیر کردہ قلاوون ۱۲۸۳ء

۴۔ الیہمارستان النوری، دمشق، تعمیر کردہ نور الدین زنگی ۱۱۵۴ء

۵۔ الیہمارستان الحفصی، تونس، تعمیر کردہ ابو فارس عبدالعزیز (۷۹۶-۸۳۷ھ/۱۳۷۴ء)

(۱۳۲۳ء)

۶۔ مستشفى العزافین، تعمیر کردہ حمودہ پاشا المرادی، ۱۰۷۳ھ/۱۶۶۲ء۔ اس کو طبی درس گاہ کی

حیثیت حاصل تھی۔

۷۔ مستشفى الصادق، ۱۲۹۶ھ

۸۔ مستشفى القرسطوق، تعمیر کردہ علی بابی (۱۲۷۲-۱۱۹۹ھ/۱۷۵۹-۱۷۸۳ء)

عربی طب کی بعض نامور ہستیاں وہ ہیں جن کے کارناموں سے سبھی واقف ہیں۔ مثال

کے طور پر ابن سینا اور الرازی کے کارناموں سے کون واقف نہیں؟ ابن سینا نے بہت پہلے کہہ

دیا تھا کہ چوہوں سے ہی طاعون کی وبا پھیلتی ہے۔ ولیم اوسلر (William Osler) نے لکھا

ہے کہ بارہویں صدی سے سولہویں صدی تک ابن سینا کی ”القانون فی الطب“ کو مشرق

و مغرب میں طبی انجیل کا مقام حاصل رہا ہے۔ اسی طرح الرازی کی ”کتاب المنصوری“

کے لاطینی ترجمہ کو سترہویں صدی تک یورپ کی یونیورسٹیوں میں داخل نصاب رکھا گیا۔

الرازی نے ”الرسالة الجدری والحصبہ“ میں پہلی بار جدری اور حصبہ کے

فرق کو بتایا۔ ابن الجزر القیروانی نے اپنی کتاب ”زاد المسافر و قوت الحاضر“ میں

ماحولیات اور مزاج سے علاج کے تعلقات پر بحث کی۔ مشہور شاعر کشاجم (جو ”شاعر الرملۃ“ کے نام سے جاتا ہے) نے اس کتاب کی تعریف میں کچھ اشعار کہے ہیں، نمونہ کے لیے یہ اشعار ملاحظہ ہوں:

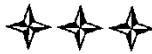
رائیت علی زاد المسافر عندنا من الناظرین العارفين زحاما
فایقنت ان لوکان حیا لوقتہ یحنا لما سمی (التمام) تماما

عربی وراثت نے بقراط و جالینوس کی طب، اقلیدس و ابولونیوس کے ہندسہ (انجینئرنگ، پولی ٹیکنیک)، دیوفانطس کی ریاضیات، ایران کے حیل، افلاطون کی حکمت اور ارسطو کی طبیعیات کے علاوہ دیگر علوم و فنون کو اپنے اندر سمیٹا۔ عربوں کا کردار ترجمہ تک محدود نہیں رہا۔ انھوں نے تفہیم، تشریح اور اضافہ کا سلسلہ جاری رکھا۔ (۸۰)

عربوں کی سائنسی خدمات مندرجہ ذیل منہاجیاتی نکات کی حامل رہی ہیں:

- ۱۔ مشاہدہ اور تجربہ۔ عرب سائنسدانوں نے مشاہدہ اور تجربہ کو بنیادی اہمیت دی۔ الکاشی نے لکھا ہے کہ کتابیں میری رہنمائی نہیں، بلکہ مشاہدہ اور تجربہ میرا رہنما ہے۔ عبداللطیف البغدادی کہتے ہیں کہ میں نے جو کچھ بھی لکھا ہے اس کی بنیاد میرا اپنا مشاہدہ ہے۔ البیرونی نے بھی ایک جگہ ایسا ہی لکھا ہے۔
- ۲۔ علم کے ذریعے انھوں نے حقیقت کا ادراک کرنا چاہا اور اس علم کے لیے انھوں نے مضبوط بنیادیں فراہم کیں۔ دوسروں کی آرا اور نظریات کو انھوں نے نقل اور تجربہ کو کسوٹی پر رکھا اور انھیں کسوٹی پر پورا اترنے کے بعد ہی ان کو قبول کیا۔ جو باتیں ان کے تجزیہ میں خلاف واقعہ ثابت ہوئیں ان کو انھوں نے مسترد کر دیا۔ (۸۱)۔
- ۳۔ وہ عقل کو ایک خدائی عطیہ سمجھتے تھے جس کا استعمال دنیا اور آخرت دونوں کے معاملات میں ہونا چاہیے۔ (۸۲)
- ۴۔ حکمت مومن کی گم شدہ دولت ہے۔ یہ دولت جہاں بھی کسی کو مل جائے وہی اس کا زیادہ حق دار ہے۔ یہی حدیث مسلم فضلا کے پیش نظر رہی۔

عربوں نے علوم کی خدمت اس لیے کی کہ ان کی خدمت کی جانی چاہیے۔ اس خدمت کے پیچھے دنیا طلبی کا فرمانہ تھی۔ ابو جعفر احمد ابن الجزار القیروانی نے ایک دفعہ تین سو مشقال سونا اور ابوالریحان البیرونی نے ”القانون المسعودی“ کی تصنیف پر ایک ہاتھی کے بوجھ کے برابر چاندی کی حکومت کی مالی پیش کش کو اسی لیے مسترد کر دیا تھا۔ (۸۳) ان کے دلوں میں علم کا جو مقام تھا اس کا اندازہ اسی واقعہ سے لگایا جاسکتا ہے۔ قاضی ابوالحسن الولواجی نے جب سنا کہ ابوالریحان کا آخری وقت قریب ہے تو وہ زیارت کے لیے آیا۔ البیرونی کی سانس اکھڑ چکی تھی، جانکنی کا عالم تھا، مگر جیسے ہی اس نے قاضی ابوالحسن کو دیکھا تو کہا کہ جدات فاسدہ کے ترکہ کے مسئلہ کی ذرا وضاحت کر دیجیے۔ قاضی ابوالحسن بولا اس وقت اور اس حالت میں؟ البیرونی نے جواب دیا ہاں اسی وقت، میں نہیں چاہتا کہ اس دنیا سے رخصت ہوتے وقت اس مسئلہ سے مجھے واقفیت نہ رہے۔ قاضی ابوالحسن نے مسئلہ کی وضاحت کر دی اور وہاں سے اس کے نکلتے ہی لوگوں کے رونے پینے کی آواز آنے لگی کہ البیرونی چل بے۔ (۸۴) کیا زمانہ کروٹ نہیں لے سکتا اور دوبارہ عربوں کی مشعل دنیا کو روشن نہیں کر سکتی؟



حوالہ جات و حواشی

۱۔ طب عربی کی تاریخ کے موضوع پر متعدد مغربی مصادر موجود ہیں، جیسے ڈاکٹر لوسیان کولارد کی کتاب ”تاریخ طب عربی“ (۱۸۷۴ء) جس میں ابن ابی اصیبعہ کی ”عیون الانباء فی طبقات الاطباء“ سے خصوصی استفادہ کیا گیا ہے۔ ڈاکٹر رینو کی کتاب ”ہسپانوی طب کا مطالعہ“ براؤن کی ”طب عربی“، کلیمان مولی کا مطالعہ ”کتاب الفلاحۃ“ ابن وھیئہ کراؤس کی ”جابر بن حیان“ سارٹن کی ”مقدمہ تاریخ سائنس“ اور میر ہوف کا مطالعہ مشمولہ مجلہ ”Osisris“ (جلد نمبر ۹، ۱۹۵۰ء) سلسلہ کی دوسری کڑیاں ہیں۔

۲۔ مجلہ المباحث، تونس۔ عدد ۲۵، اپریل ۱۹۳۶ء

۳۔ محمد کرد علی جیسا دانش ور بھی قوتیہ کے فریب کا شکار ہو چکا ہے۔ دیکھئے ”الاسلام والحضارة العربیة“ قاہرہ

۱۹۳۳ء، ص ۲۱۵

۴۔ قوتیہ (۱۸۳۶-۱۹۳۰ء) فرانسیسی مستشرق جو کرمان میں پیدا ہوا۔ ۱۸۸۳ء میں فرانس کے دارالمعلمین العلیا سے

فارغ التحصیل ہوا پھر ۱۸۹۱ء میں جرمن زبان سیکھی۔ الجزائر یونیورسٹی میں ۱۹۰۲ء میں پروفیسر رہ چکا ہے۔ اس کی

مندرجہ ذیل کتابیں شائع ہو چکی ہیں:

۱۔ سامراج کی ایک صدی ۱۹۳۱ء

۲۔ مسلمانوں کے اخلاق و عادات ۱۹۲۳ء

۳۔ شمالی افریقہ کا ماضی: مراکش کا سیاہ دور ۱۹۳۷ء

۴۔ سفید افریقہ ۱۹۳۹ء سنہ ۱۹۳۰ء میں اس کا انتقال ہوا۔

۵۔ ملاحظہ ہو: عربوں کے عادات و اطوار، ص ۲۵۵

۶۔ ایضاً، ص ۲۵۱

۷۔ Sarraazins (شرقیین) اہل مشرق کی بڑی ہوئی شکل ہے، عہد ہائے وسطی میں اندلس اور صقلیہ کے فاتحین

اس سے مراد لیے جاتے تھے۔

۸۔ شمالی افریقہ کا ماضی: مراکش کا سیاہ دور، ص ۷

۹۔ مسلمانوں کے اخلاق و عادات، ص ۹

۱۰۔ ایضاً، ص ۲۳

11- L'homo Europeoens

12- Semite ou Protosemite

۱۳۔ مسلمانوں کے اخلاق و عادات، ص ۲۷۸

۱۳۔ ایضاً، ص ۲۷۸

۱۵۔ ۱۸۶۵ء میں بمبئی میں اس کی پیدائش ہوئی۔ اپنی کتابوں میں اینگلو سکسن سامراجی خیالات کا اظہار کیا۔

۱۶۔ مسلمانوں کے اخلاق و عادات، ص ۷

۱۷۔ ایضاً، ص ۷

۱۸۔ رینان (۱۸۲۳-۱۸۹۲ء): تاریخ تہذیب میں سامیوں کا کردار، ص ۲۹

۱۹۔ ایضاً، ص ۲۱

۲۰۔

21- Lothrop Stoddard, The Rising Tide of Colour against White world

Superemacy (1922-18) www.KitaboSunnat.com

۲۲۔ پیرس، ۱۹۲۳ء

۲۳۔ رینان: اسلام اور سائنس، ص ۱۵

۲۳۔ ایضاً، ص ۳۱۳-۳۲۲

۲۵۔ ڈارون نے ۱۸۵۹ء میں ”اصل الانواع“ کا نظریہ شائع کیا۔

۲۶۔ فرانسیسی مصنف (۱۸۳۳-۱۸۹۷ء)

۲۷۔ روحیہ جارودی: اسلام کے وعدے، پیرس، ۱۹۸۲ء

28- C.Elggod, Persian Science, in A.J.Arberry's

The Legacy of Persia (Oxford, 1953) P.292.

29- E.G. Brown, ALiterary History of Persia vol 1 P.260.

۳۰۔ اسماء کے لیے دیکھئے ابن الندیم کی الفہرست۔ اس کتاب میں متعدد عربوں یا سامی نسل سے تعلق رکھنے والے ترجمہ نگاروں کے نام ملتے ہیں جیسے: عبدالحکیم بن عبد اللہ بن ناعمہ، حمصی، ہلال بن ابی ہلال، حمصی، ابو نصر آدی بن

ایوب، اصطفان بن باہل، عیسیٰ بن یحییٰ، ابو عثمان دمشقی، ابراہیم ابن اصلت، ابراہیم بن عبداللہ، یحییٰ بن عدی، علی بن زیاد تمیمی، اسحاق بن سلیمان بن علی البہاشمی، ابو یوسف یعقوب الکندی (جو اپنا نسب نامہ کہلان بن سہاء بن یثجب بن یعرب تک پہنچاتے ہیں)، احمد و محمد والحسن بنی موسیٰ بن شاکر، عباس بن سعید الجوهری، ابو عبداللہ محمد بن جابر بن سنان الرقی الجبائی وغیرہ۔

۳۱۔ شمالی افریقہ کاماضی: مراکش کاسیاء دور، ص ۹۵-۹۶

۳۲۔ ایضاً، ص ۱۰۱

۳۳۔ ایضاً، ص ۱۰۱

۳۳۔ قرآنی آیتوں (سورۃ الاحزاب والتوبۃ والحجرات وغیرہ) سے اس کا موازنہ کیجئے۔

۳۵۔ المقدمہ، ص ۳۳۲

۳۶۔ مسلمانوں کے اخلاق و عادات، ص ۶۳۰

۳۷۔ البیرونی، کتاب الصيدلہ کراچی ۱۹۷۳ء، ص ۱۲

۳۸۔ جنیوا کانفرنس منعقدہ۔ ۷-۱۰ جنوری ۱۹۸۰ء

۳۹۔ عیون الانباء، ص ۱۵۱

۴۰۔ المقدمہ، ص ۳۶۰

41- Physique, garde-toi de la Metaaphysique

۴۲۔ دیکھیے راقم الحروف کا مقالہ: منزلۃ العلماء من اهل الذمۃ فی المدینۃ المسلمۃ (المجلد العربی، جلد ۵

شمارہ ۱۱ فروری ۱۹۸۲ء، ص ۲۰-۲۳

۴۳۔ ابن البیطار، مقدمۃ الجا مع لمفردات الادویۃ والاعذیۃ

۴۴۔ مقدمہ القانون المسعودی، تونس ۱۹۸۲ء، ص ۱۰۵

۴۵۔ سلامہ موسیٰ: عبداللطیف البغدادی فی مصر، قاہرہ ص ۶۵، نیز عبدالکریم شحادۃ کا مطالعہ بغدادی۔

مطبوعہ حلب، ۱۹۷۷ء

۴۶۔ مقالہ الشکوک علی بطلموس، تحقیق عبدالحمید صبرۃ، ۱۹۷۱ء، ص ۳

47- Atti dell Accademia Pontificia dei Nouvi

Lincie' vol xix

48- Sur L'origine de nos chiffres' notices et extraits des MSS de

Paris ' 1847' P ; 147' 150

49- The Hindu Arabic Numerals [1911]

۵۰۔ احمد سلیم سعیدان: علم الحساب عند العرب، مجلۃ عالم الفکر الکویتیہ جلد ۲ عدد ۱، اپریل (۱۹۷۱ء، ص ۱۹۱)۔
۵۱۔ ۱۲۱۱ء اور ۱۲۱۸ء کے درمیان لکھا ہوا ایک مخطوطہ موجود ہے۔

52- Roshdi Rashed' Ibn al Haytham et le theoreme de Wilson' in
Archive for History of Exact Sciences

vol' 22' No 4 [1980'4] 'PP ' 305' 321

Also Roshdi Rashed' Resolution 'des equations numeriques
et Algebre ;Sarafad Din al' Tusi" viete' in Archive for

History of Exact Sciences' vol' 12' No' 13 [1974] pp' 244'290'

۵۳۔ راقم الحروف نے اس مخطوطہ کو ایڈٹ کیا ہے جو طلب سے شائع ہونے والا ہے۔

۵۴۔ راقم الحروف کی تحقیق اعمال الحساب، تونس ۱۹۶۹ء

۵۵۔ احمد سعیدان: کتاب الاعداد المتاحیة، تالیف ثابت بن قرّة، مطبوعہ الجامعة الاردنیة۔ ۱۹۷۷ء

۵۶۔ حوایات الجامعة التونسية، جلد ۶، ۱۹۷۷ء، ص ۱۹۳-۲۰۹

۵۷۔ دیکھئے الکرجی اور السموئیل کے کارنامے۔

۵۸۔ الفصل ۲۲، مخطوطہ پیرس، نمبر ۱۱۲۸

۵۹۔ العلوم فی الاسلام تونس ۱۹۷۸ء، ۸۷

۶۰۔ دیکھئے ابن خلکان: وفيات الا عیان، فصل ابی عبد اللہ محمد بن موسیٰ بن شاکر۔

۶۱۔ شرح النیسابوری علی التذکرۃ فی الهيئة لنصیر الدین الطوسی، مخطوطہ تونس ۳۶، نمبر ۲۳۶

۶۲۔ ایضاً، ص ۳۶

۶۳۔ دیکھئے: دنجون

Danjon' Cosmograqhie [Paris' 1948] 'p ' 103

۶۴۔ یعنی ' Method de la depression 'de l'horizon'

۶۵۔ نانڈا ذاریالا سے پانچ میل دور پاکستان میں ایک قلعہ جہاں البیرونی نے یہ تجربہ کیا تھا۔

۶۶۔ القانون المسعودی، ج ۲، ص ۵۲۸

۶۷۔ پاکستان کی سائنس کا نفرنس میں پڑھا گیا ایک مقالہ، جولائی، ۱۹۷۵ء، نیز:

R' R'Newton' Ancient Astronomical observation and the accelerations of the Earth and Moon' [Baltimore and London' 1970]
The Earth' s acceleration as deduced from Biruni' s data' Memories of the Royal' Astronomical Society' 76' 1972' The Authenticity of Ptolemy 's parallaxdata' Part I' 1973' Part II' 1974 '

۶۸۔ مخطوطہ پیرس ۱۱۴۸

۶۹۔ ان جدولوں میں ۱۵۰ جغرافیائی واقعات درج ہیں۔

۷۰۔ Geoide

۷۱۔ محمد جمال الفندی و امام ابراہیم احمد: البیرونی، مطبوعہ مصر ۱۹۶۸ء، ص ۱۲۲

۷۲۔ البیرونی، الآثار الباقیة، ص ۲۵۷

۷۳۔ مصطفیٰ نظیف: الحسن بن الہیثم: بحوثہ و کشفہ البصریة، ج ۱، قاہرہ ۱۹۳۲ء

۷۴۔ کمال الدین الفارسی: تنقیح المناظر، نیز ادب العلماء تونس ۱۹۷۹ء، ص ۱۲۳-۱۲۶

۷۵۔ منتخب رسائل جابر بن حیان، تحقیق پال کراوس، جی: کتاب الخواص الکبیر، کتاب القدیم، کتاب التصریف، وغیرہ:

76- P' Kraus' Jabir ibn Hayyan' Contribution a l' histoire des idees scientifique en Islam' 2 vols' [Cairo' 1942'43] E' J' Helmyard' Chemistry to the time of Dalton London and Oxford' 1925]'Makers of Chemistry [Oxford' 1964'] Ernst Darmastoedtn' The Arabic Works of Jabir- tr' into English by Richard Russel [London' 1978]

۷۷۔ زکی نجیب محمود: جابر بن حیان، قاہرہ ۱۹۶۴ء

۷۸۔ عیون الانباء، ج ۲، ص ۲۰۲ (تذکرہ ابوسعیدستان بن ثابت بن قرة)

۷۹۔ الکیم احمد بن میلاد: تاریخ الطب العربی التونسی، ۱۹۸۰ء، ص ۱۷۲

۸۰۔ الرازی: رسائل فلسفیة الطب الروحانی، ۱۹۷۳ء، ص ۱۹

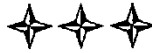
۸۱۔ عیون الانباء، ج ۳، ص ۶۰، یا قوت الحموی: معجم الادباء، ج ۷، ص ۱۸۱

۸۲۔ الرازی: الطب الروحانی، ص ۱۹

۸۳۔ محمد سوینی: ادب العلماء، تونس ۱۹۷۹ء، ۵-۱۶

۸۴۔ یاقوت الحموی: معجم الادباء، ج ۱۷، ص ۱۸۲

نوٹ: طب عربی کی تاریخ کی دوسری کڑیوں کے سلسلہ میں متعدد فضلاء نے عربی میں کام کیے ہیں، جیسے ڈاکٹر اشاعت الحمارتہ کی کتاب ”تاریخ الاطباء العیون العرب“، الحکیم احمد بن میلاد کی ”تاریخ الطب العربی التونسی“، مطبوعہ ۱۹۸۰ء، ڈاکٹر امین اسعد خیر اللہ کی ”الطب العربی“، مطبوعہ بیروت ۱۹۴۶ء، ڈاکٹر عبدالکریم شحادة کی ”ابن النفیس المکتشف الاول للدورة الدموية الرؤیة“، جعفر الخياط کی ”علم الفلاحة عند المؤلفین العرب بالاندلس“ اور دوسری کتابیں۔“



جغرافیہ:

مستشرقین اور اسلامی جغرافیہ^۱

عربوں کی جغرافیہ نویسی:

انسانی علوم کے میدان میں دو کارنامے عربوں نے انجام دیے ہیں ان میں جغرافیہ اور تاریخ کا لٹریچر نمایاں مقام رکھتا ہے۔ یورپ کے مستشرقین جب سے اس وراثت سے روشناس ہوئے ہیں انھیں اس بات کا اعتراف ہے کہ عالم اسلام کے مطالعہ کے سلسلہ میں ان دو علوم کو بنیادی سرچشمہ کی حیثیت حاصل ہے اور یہ کہ عہدِ وسطیٰ کے یورپ میں اہل یورپ نے اس سلسلہ میں جو کچھ بھی لکھا ہے اس کو عربوں کے کارناموں کے مقابلہ میں کسی طرح بھی پیش نہیں کیا جاسکتا۔

عربوں کی جغرافیہ نویسی کا دائرہ عالم اسلام تک محدود نہیں ہے۔ مسلمان جن ملکوں تک پہنچے اور جن ملکوں کے بارے میں ان کو معلومات حاصل ہوئیں ان سبھوں کو انھوں نے جغرافیہ نویسی کا موضوع بنایا اور ایک نظامیاتی سانچے میں معلومات بہم پہنچائیں جو ہمیں خود عالم اسلام میں ان کی اپنی جغرافیہ نویسی میں نظر آتا ہے۔ کسی ملک کے جغرافیہ کے سلسلہ میں بعض اوقات عربوں کی بہم پہنچائی ہوئی معلومات کو بنیادی سرچشموں کی حیثیت حاصل رہی ہے۔ اس لٹریچر کی دو نمایاں خصوصیتیں رہی ہیں۔ ایک طرف تو وہ علوم کی دقیقہ سنجی کا حامل ہے۔ خصوصاً اس وقت سے جب جغرافیہ اور فلکیات کی یونانی کتابوں کو عربی میں عباسی دور میں منتقل کیا گیا۔ دوسری طرف وصفیاتی جغرافیہ کا انداز ہے جس سے اسفار اور سفرنامے جڑے ہوئے ہیں۔ یہی

۱. از: صلاح الدین عثمان ہاشم، پروفیسر جغرافیہ، کولمبیا یونیورسٹی امریکہ

دوسرا پہلو عربوں کی جغرافیہ نویسی میں نمایاں ہے جس کی نظیر دوسری قوموں کے لٹریچر میں بمشکل ملتی ہے۔ دوسری اور تیسری صدی ہجری میں عالم اسلام کے رقبہ کے پھیلاؤ اور اس کی انتظامیہ کو اگر ہم پیش نظر رکھیں تو یہ حقیقت اور زیادہ روشن ہو جاتی ہے۔ اس وقت کی عالمی طاقت کے لیے یہ ضروری تھا کہ ان خطوں کے جغرافیہ پر ہی بس نہ کیا جائے جو ان کے زیر نگین تھے بلکہ بازنطین جیسے پڑوسی خطوں کے بارے میں بھی معلومات حاصل کی جائیں۔ عالم اسلام کی داخلی حدود کے جغرافیہ میں حج بیت اللہ کا اہم کردار رہا ہے۔ کیونکہ ہر ذی حیثیت مسلمان پر حج فرض ہے جس کے لیے بعض اوقات دور دراز خطوں کا سفر کرنا پڑتا ہے بحری اور بری تجارت نے خشکی اور سمندر کے راستوں کا انکشاف کیا۔ ان راستوں سے خلافت کی جغرافیائی حدود ایک دوسرے سے ملتی تھیں بلکہ تجارت کا دائرہ داخلی حدود سے تجاوز کر گیا تھا اور ان خطوں تک پہنچ گیا تھا جہاں اسلام پہنچا بھی نہیں تھا۔

عربوں کی جغرافیہ نویسی مختلف مرحلوں سے گزری۔ تیسری صدی ہجری سے پہلے خالص جغرافیہ کی کتابیں موجود نہ تھیں۔ ادبیات اور خیالی سفر ناموں میں جغرافیہ کی متفرق معلومات مل جاتی تھیں۔ تیسری صدی ہجری صحیح معنوں میں وہ زمانہ ہے جب جغرافیہ ابھر کر سامنے آیا۔ اس دور میں بطلمیوس کی کتابوں سے عرب روشناس ہوئے اور علم جغرافیہ کی یونانی کتابوں کو عربی میں منتقل کیا گیا۔ چوتھی صدی ہجری میں جغرافیائی ادب بام عروج کو پہنچ گیا۔ جغرافیہ کی اہم ترین کتابیں لکھی گئیں جن میں نقشے اور خاکے بھی دیے گئے اور ”المسالك والممالك“ کے زیر عنوان زریں کار نامے انجام دیئے گئے۔ پانچویں اور چھٹی صدیوں میں جغرافیائی معاجم (ڈکشنریاں) اور عالمی جغرافیائی لٹریچر سامنے آئے۔

مستشرقین کی خدمات: تحقیق، تنقید اور اصول تحقیق و تنقید مستشرقین جب اس وراثت سے پہلی بار واقف ہوئے تو اس کی وسعت اور ضخامت پر حیران رہ گئے۔ بلکہ تھیوڈور نولد کے نے یہ تک کہہ دیا کہ عربی ادبیات میں مختلف پہلوؤں سے جغرافیہ سب سے نمایاں حیثیت رکھتا ہے۔ عالم قدیم یا عہد ہائے وسطی کے یورپ میں جغرافیہ

کے بارے میں جو معلومات موجود تھیں ان سے مستشرقین نے جب عربوں کی جغرافیہ نویسی کا تقابلی مطالعہ کیا تو یہ حقیقت کھل کر سامنے آئی کہ عربوں نے پورے پورے یورپ کی معلومات حاصل کر لی تھیں۔ صرف انتہائی شمالی خطے اس سے مستثنیٰ ہیں۔ ایشیاء کے جنوبی نصف سے وہ واقف تھے۔ ۱۰ اڈگری عرض البلد تک شمالی افریقہ اور خط جدی کے قریب تک مشرقی افریقہ کی معلومات ان کو حاصل تھیں۔ اسپین سے لے کر ترکستان پھر دریائے سندھ تک کے خطوں کے بارے میں دقیق معلومات انھوں نے بہم پہنچائی ہیں۔ انسانی آبادی، زرعی علاقے اور معدنیات کے بارے میں وہ بڑی معلومات رکھتے تھے۔ طبعی جغرافیہ اور آب و ہوا کے ساتھ ساتھ سماجی حالات، صنعت و حرفت، زراعت، زبان اور مذاہب ان کے مطالعہ میں شامل رہے۔

دنیا کے بارے میں جتنی معلومات یونان رکھتا تھا عربوں کی جغرافیائی معلومات اس سے تجاوز کر چکی تھیں۔ بحر قزوین سے لے کر مشرقی خطوں کے بارے میں یونانیوں کی معلومات ناقص تھیں۔ ایشیاء کے مشرقی ساحل اور شمالی ہند چین کے بارے میں ان کی معلومات صفر تھیں۔ اس کے برعکس عربوں کو وہ راستہ معلوم تھا جو مغربی سائبیریا تک جاتا ہے۔ اور شمالی کوریا تک کے مشرقی ایشیاء کے ساحل سے وہ واقف تھے۔ جاپان سے ان کی واقفیت کا مسئلہ اختلافی رہا ہے۔ محمود کا شغری نے گیارہویں صدی عیسوی میں اپنے ایک نقشہ میں جاپان کا ذکر کیا ہے جب کہ جاپان کا انکشاف بیسویں صدی کے اوائل میں ہوا ہے۔ یوں ممکن ہے کہ محمود کا شغری کو جاپان کے بارے میں معلومات وسط ایشیاء کے حوالے سے ملی ہوں۔ بحری راستہ سے عرب جاپان تک نہیں پہنچ پائے تھے۔ افریقہ کے اندرونی خطوں کے بارے میں پہلی بار مفصل معلومات عربوں نے بہم پہنچائیں۔ انیسویں صدی کے یورپی جغرافیہ دانوں اور سیاحوں کے ظہور سے پہلے تک ان کی فراہم کردہ معلومات حرف آخر کی حیثیت رکھتی تھیں، بلکہ عربوں نے جو معلومات ملایا، اسکندے نیویا اور جنوب مشرقی یورپ جیسے دور دراز خطوں کے بارے میں بہم پہنچائی ہیں جدید سائنسی تحقیق نے ان کی اہمیت کا اعتراف

کیا ہے۔

عہدہائے وسطی کے اواثر میں پوری دنیا کے بارے میں عربوں کی معلومات کا اندازہ آٹھویں صدی ہجری (چوتھی صدی مسیحی) کے مؤرخ اور جغرافیہ دان ابوالفداء عماد الدین اسماعیل بن الملک الافضل الايوبی (۶۷۲-۷۳۲ھ/۱۲۷۸-۱۳۳۱ء) کی ”تقویم البلدان“ سے لگایا جاسکتا ہے۔ ابوالفداء نے اس بات کی صراحت کر دی ہے کہ عربوں کو دنیا کی معلومات اگرچہ خاصی معلوم تھیں مگر بعض خطوں کے بارے میں ان کی معلومات ناقص تھیں۔ ابوالفداء کے الفاظ میں ”چین بہت بڑا ملک ہے۔ اس میں بہت سے شہر آباد ہیں۔ مگر شاز و نادر ہی ان کے بارے میں معلومات بہم پہنچائی گئی ہیں۔ اور جو معلومات بہم پہنچائی گئی ہیں وہ بھی تحقیق طلب ہیں۔ ہندوستان کے بارے میں معلومات بھی منتشر اور تحقیق طلب ہیں۔ یہی حال بلغاریہ، جرس، روس، سریا، اولق (حالیہ رومانیہ) اور خلیج قسطنطین سے لے کر مغربی بحر محیط تک کے فرنگی ممالک کا بھی ہے۔ ان خطوں میں بڑے اہم اور وسیع رقبہ پر پھیلے ہوئے ممالک آباد ہیں، مگر شاز و نادر ہی وہاں کے شہروں اور ان کے حالات کو موضوع بنایا گیا ہے۔ جنوب میں واقع سوڈان کے خطوں کا بھی یہی حال ہے جہاں مختلف نسلوں کے لوگ آباد ہیں۔ جیسے حبشی، زنجی، نوبی، تکرور، زلیح اور دوسری قومیں۔ ان کے بارے میں بہت کم معلومات حاصل ہیں۔ ”المسالک و الممالک“ کے نام سے جو کتابیں ملتی ہیں ان میں زیادہ تر عالم اسلام کو موضوع بنایا گیا ہے۔ وہ بھی مکمل طور پر نہیں۔ جو معلومات انھیں حاصل تھیں ان کو انھوں نے قلمبند کر دیا ہے، اس مثل کے مطابق: ”ما لم يعلم کله لم یترک کله، فان العلم بالبعض خیر من الجهل بالکل۔“

روسی مستشرق کراشکوفسکی کے نزدیک عرب جغرافیائی لٹریچر کا بنیادی عیب یہ ہے کہ پرانی معلومات کو عربوں نے قبول کر لیا ہے حالانکہ بعض اوقات خود ان کے اپنے تجربوں سے پرانی معلومات میں تبدیلی کی گئی یا ان کو اذکار رفتہ بھی قرار دے دیا گیا۔ عربوں نے اس یونانی تصور کو قبول کر لیا کہ دنیا کا ایک چوتھائی حصہ ہی آباد ہے اور یہ دنیا کے نصف شمالی میں ہے۔

اس کو وہ ”ربع معمور“ کہتے ہیں۔ انھوں نے اس نظریہ کو بھی قبول کر لیا کہ انتہائی گرم یا انتہائی سرد علاقوں میں زندگی معدوم ہے۔ یونان اور یورپ کے علماء ان خطوں سے واقف نہ تھے جو خط استواء کے جنوب میں ہیں۔ اسی لیے انھوں نے اس قسم کی باتیں کہہ دیں تھیں لیکن عربوں نے تو اپنے اسفار کی بدولت رنجبار اور ٹڈگا سکر جیسے افریقی خطوں سے واقفیت حاصل کر لی تھی اور ان کی آبادیوں کا پیشتم خود معائنہ کیا تھا، مگر اس کے باوجود بھی وہی پرانا نظریہ ان کے نزدیک قابل قبول رہا۔ یونانیوں نے روئے زمین کے آباد خطوں کو سات حصوں میں تقسیم کر رکھا تھا۔ دن اور رات کی اضافی لمبائی یا خط استواء پر سورج کے جھکاؤ (جسے یونانی میں) ”کلیما“ کہتے ہیں اور جس کی جمع ”کلیماتا“ آتی ہے) کے پیش نظر یونانیوں نے یہ تقسیم کی تھی۔ اس تنقید کے بعد روسی مستشرق نے یہ اعتراف بھی کیا ہے کہ عربوں کا جغرافیائی لٹچر اپنی علمی قدر و قیمت اور گونا گوں فنون کی وجہ سے حیران کن ہے۔ یا فلکیات اور ریاضیات کا سائنسی انداز بھی اسی میں ملتا ہے۔ سرکاری محکموں اور عام مسافروں کے لیے کتابیں لکھی گئیں جن میں زبان و ادب کی چاشنی موجود تھی اور کہیں کہیں سجع اور قوافی بھی تھے۔ عام قاری کے لیے لکھی گئی کتابیں سنجیدہ اور خشک ہونے کے ساتھ ساتھ دلچسپ اور تفریحی مواد بھی رکھتی تھیں جن سے عربوں کی فن قصہ گوئی میں مہارت کا پتہ چلتا ہے۔ اس طرح یہ لٹچر علمی واقعاتی اور اساطیری اصناف پر مشتمل رہا ہے۔ عرب جغرافیہ نویسی کا جدید سائنسی انداز میں بہت کم جائزہ لیا گیا ہے۔ کراشکوفسکی کے اس بیان کی صداقت کا جائزہ ہم بعد میں لیں گے۔

یورپ کے مستشرقین عرب جغرافیہ نویسی سے مختلف مرحلوں میں روشناس ہوئے۔ اہل یورپ نے جب عربوں کی جغرافیہ نویسی کا مطالعہ کرنا شروع کیا تھا تو اس وقت خود جغرافیہ کا تصور آج کے تصور سے جدا تھا۔ یہی بات عمومی طور پر تمام علوم و فنون کے بارے میں کہی جاسکتی ہے۔ استشرق کے ابتدائی مرحلہ میں مستشرقوں کو جغرافیہ دان کی حیثیت حاصل نہ تھی کیونکہ جغرافیہ الیگزینڈر ہیملٹ (۱۷۶۹-۱۸۵۹) اور کارل ریتر (۱۷۷۹-۱۸۵۹) نامی دو جرمن فضلا کی انیسویں صدی کے وسط میں کاوشوں کا مرہون منت ہے۔ یہ بات ذہن میں

رہے کارل ریتر نے افریقہ اور ایشیاء کے جغرافیائی مطالعہ میں عرب جغرافیائی مصادر کا مطالعہ کیا تھا جن کا ترجمہ مستشرقین کر چکے تھے۔ اس وقت مستشرقین کی کاوشیں کتابوں کی اشاعت، ترجمہ اور تعلیق تک محدود تھیں۔ شروع میں فلکیات اور زچ کی کتابیں ان کی دلچسپی کا محور رہیں۔ استشرق کے ظہور سے پہلے ہی یورپ عربوں کے فلکیاتی جغرافیہ سے واقف ہو چکا تھا۔ یورپ نے جب براہ راست عربی علوم سے رابطہ قائم کیا تو وصفیاتی جغرافیہ ان کی دلچسپی کا محور بن گیا۔ ۱۵۹۲ء میں شریف الادریسی کی وصفیاتی جغرافیہ کے موضوع پر اولین کتاب کو اطالیہ سے شائع کیا گیا۔ ہالینڈ کے مستشرق یاکوب غولیس (۱۵۹۶-۱۶۶۷) نے سترہویں صدی میں الفرغانی کے فلکیاتی جدول شائع کیے جس سے اصل مصادر کی روشنی میں عربی جغرافیہ نویسی کے علمی مطالعہ کی بنیاد پڑی۔ انیسویں صدی کے آغاز میں مشہور فرانسیسی مستشرق سلوستر دی ساسی نے ۱۸۱۰ء میں عبداللطیف البغدادی کی ”وصف مصر“ اور جرمن نسل کے روسی مستشرق کرسٹیان فرین نے ابن فضلان کے ایک رسالہ کا سنہ ۱۸۲۲ء میں عربی ترجمہ کیا۔ عربی جغرافیہ نویسی کے سائنٹفک مطالعہ میں ان دو کاوشوں کو بنیادی اہمیت حاصل رہی ہے۔ انیسویں صدی کے وسط میں اس ضرورت کو شدت سے محسوس کیا گیا کہ اس دور تک کی تمام معلومات کو یکجا کیا جائے۔ اسی پس منظر میں مشہور فرانسیسی مستشرق رینو (۱۸۴۸ء) نے ابوالفداء کی ”تقویم البلدان“ کا تحقیقی ایڈیشن شائع کیا جسے اس موضوع پر علمی حلقوں میں بنیادی سرچشمہ کی حیثیت حاصل ہو گئی اور جس کے مقابلہ میں بیسویں صدی کے وسط میں کراتوفسکی کی ضخیم کتاب آسکی۔

عربوں کی جغرافیہ نویسی کے میدان میں مستشرقین کی کاوشوں کے اس تجزیہ میں ہم چار مستشرقین پر بحث کریں گے۔ فردیناند ستفیلد (جرمن) اور میٹیل دی خویہ (ہالینڈ) نے جغرافیائی نصوص کی اشاعت کو اپنی دلچسپیوں کا محور بنایا، جب کہ روسی مستشرق کراشکوفسکی اور فرانسیسی مستشرق اندریہ میکیل نے عربی جغرافیہ نویسی کی تاریخ کو موضوع بنایا اور دوسری جنگ عظیم کے بعد اس موضوع پر ایسی کتابیں ہمارے لیے چھوڑیں جن سے کوئی بھی تحقیقی کام بے

نیاز نہیں ہو سکتا۔ یہی چار مستشرقین ہمارے مطالعہ میں شامل ہیں۔

۱۔ فردیناند وستفلد (۱۸۰۸-۱۸۹۹ء)

انیسویں صدی میں مشرق سے جو مخطوطات یورپ پہنچے ان کی تعداد خاصی تھی۔ یورپ کے فضلانے ان کی فہرستیں تیار کیں؛ پھر ان کو چھپوانے کا بیڑا اٹھایا۔ اس میدان میں وستفلد کو یدِ طولیٰ حاصل تھا۔ اس جرمن مستشرق نے گوتکن اور برلن کی یونیورسٹیوں میں سامی زبانوں کی تعلیم حاصل کی تھی۔ اس نے تاریخ اور جغرافیہ کے موضوع پر چند اہم کتابوں کو شائع کیا جن کی فہرستیں بھی اس نے تیار کر دیں جن سے تحقیقی کام کرنے والوں کے لیے بڑی آسانیاں پیدا ہو گئیں۔ علما اور مقامات کے نام اور اصل دستاویزات اور مصادر کی نقلیں اس کی تحقیق کے نمایاں پہلو ہیں۔

تاریخ کے میدان میں اس نے سیرۃ ابن اسحق (ابن ہشام) کی دو جلدوں کو ۱۸۵۸ء اور ۱۸۶۰ء میں شائع کیا۔ تواریخ مکہ کے مجموعے ابن خلکان کی وفيات الاعیان اور المقریزی کی بعض کتابوں کو بھی اس نے شائع کیا۔ جغرافیہ کے میدان میں اس کی کاوشوں میں سب سے اہم یا قوت الحموی (۵۷۷-۶۲۶ھ / ۱۱۷۹-۱۲۲۹) کی ”معجم البلدان“ کی اشاعت ہے۔ ۱۸۶۶ء سے ۱۸۷۳ء کے دوران چھ حصوں پر مشتمل یا قوت الحموی کی اس کتاب کی اشاعت ایک بے مثال کاوش ہے۔

یا قوت الحموی نے معجم البلدان کو ۶۲۱ھ (مطابق ۱۲۲۳ء) میں مکمل کیا تھا۔ اس کا مقصد جغرافیہ کے موضوع پر عربوں کی معلومات (چھٹی صدی تک) کو جمع کر دینا تھا؛ تاکہ ایک نظر میں قاری اس کا مطالعہ کر سکے۔ اس کے سامنے جو مصادر موجود تھے ان کا بڑا حصہ منگولوں کے حملہ میں ضائع ہو گیا تھا۔ یا قوت حموی کا انداز محققانہ تھا۔ یہ کتاب جغرافیہ کے موضوع پر کسی مسلمان مصنف کی سب سے ضخیم کتاب ہے۔ تحقیقی ایڈیشن میں اس کا متن تین ہزار آٹھ سو چورانوے (۳۸۹۴) صفحات پر پھیلا ہوا ہے جو ابتدائی چھ ہجری صدیوں تک مسلمانوں کی جغرافیائی معلومات کو پیش کرتا ہے۔

وستفلفد کا یہ کارنامہ فن تحقیق کے لحاظ سے ممتاز ہے۔ اس نے امکان کی حد تک معجم میں مذکور تاریخی شخصیتوں کے نام لگ بھگ تین ہزار شعری شواہد اور تقریباً پانچ ہزار مصادر کی شاندار تحقیق کی ہے۔ چھٹی جلد مختلف فہارس پر مشتمل ہے۔ تحقیق کا یہ انداز خود جموی کی کتاب کی عظمت کا احساس دلاتا ہے۔ سعید محمد امین الخالنجی مالک دارالنشر قاہرہ نے معجم البلدان کا ایک اور ایڈیشن آٹھ جلدوں میں ۱۳۲۳-۱۳۲۴ھ (۱۹۰۶ء) میں شائع کیا ہے جس کے متن کا مراجعہ مشہور فاضل احمد امین الشنقیطی متونی ۱۲۳۱ھ (۱۹۱۳ء) نے کیا ہے۔ بیروت سے ایک تیسرا ایڈیشن بھی شائع ہوا۔

وستفلفد کا دوسرا کام عرب جغرافیہ کے میدان میں ابو عبید اللہ البکری متونی ۲۸۷ھ ۱۰۹۴ء کی المعجم الجغرافی کی اشاعت ہے۔ ابو عبید اللہ البکری دوزی کے نزدیک اندلس کے سب سے بڑے جغرافیہ نویس تھے۔ اس کی کتاب کا پورا نام ”معجم ما اسجع من اسماء البلاد و المواضع“ ہے۔ لیکن اس کے مشمولات زیادہ تر جزیرہ نمائے عرب سے متعلق ہیں۔ قرآن، حدیث، جاہلی شاعری اور مغازی رسولؐ میں آنے والے مقامات پر خصوصی توجہ دی گئی ہے۔ اس وجہ سے جزیرہ نمائے عرب کی جغرافیائی حدود اور جاز، تہامہ، یمن جیسے خطوں کو موضوع بنایا گیا ہے۔ دوسرے حصہ میں جزیرہ نمائے عرب کے بسنے والے مختلف قبائل اور ان کی صحراء نوردی کی زندگی پر روشنی ڈالی گئی ہے۔ مستشرق دوزی نے اس کتاب کی بڑی تعریف کی تھی، اور ایک جاندار مقالہ بطور مقدمہ کے لکھا تھا۔ وستفلفد نے دوزی کے مقدمہ کا جرمن میں ترجمہ کیا ہے اور اسی کی روشنی میں ۱۸۶۹ء میں جزیرہ نمائے عرب کے قبائل پر ایک تحقیقی مقالہ شائع کیا ہے۔ پھر اس نے لیڈن، کیبرج، لندن اور میلان کے کتب خانوں میں موجود اس موضوع پر مخطوطات کا تقابلی مطالعہ کیا اور ۱۸۷۶ء اور ۱۸۷۷ء میں معجم کی دو جلدیں بخط خویش تیار کیں جو پھر پر شائع ہوئیں (یعنی سنگی ایڈیشن)۔ مختلف قسم کی فہرستیں بھی اس نے شامل کیں۔ لیکن جو نسخے اس کے پیش نظر رہے ان میں غلطیاں بکثرت موجود تھیں۔ یہ غلطیاں اس کے تحقیقی ایڈیشن میں بھی موجود ہیں۔ اس کی

اشاعت میں بھی اس نے جلد بازی سے کام لیا ہے۔ اس کی تحقیق میں ایک دوسری خامی یہ ہے کہ اس نے مصنف کی اصل ترتیب کو باقی رکھا۔ اسپین کے آثار کے اسماء کی ترتیب کے سلسلہ میں انداز مشرق کے علما سے مختلف تھا۔ دوسری جنگ عظیم کے دوران معروف مصری فاضل مصطفیٰ القانے دارالکتب المصریہ اور مکتبہ الازہر میں معجم کے تین اور نسخوں کا پتہ لگایا۔ ان میں سے دو نسخے دارالکتب المصریہ کے تھے اور تیسرا نسخہ الازہر کا تھا۔ یہ تینوں نسخے دستفرد کے حاصل کردہ نسخوں سے زیادہ قدیم لیکن بہتر حالت اور بہتر ترتیب میں تھے۔ انھی نسخوں سے انھوں نے ان کا تحقیقی اور دیدہ زیب ایڈیشن ۱۹۴۵ء اور ۱۹۵۱ء میں دو جلدوں میں شائع کیا۔ دو مجموعوں کی اشاعت سے پہلے دستفرد نے ۱۸۴۶ء میں یا قوت الحموی کی ایک دوسری کتاب ”المشترک و وضعاً و المفترق صقعا“ کو شائع کیا تھا۔ اس میں ایک ہزار اکانوے (۱۰۹۱) شخصیتوں اور چار ہزار دوسواکھ (۴۲۶۱) مقامات پر روشنی ڈالی گئی ہے۔ معجم البلدان میں جہاں جہاں اسماء یا مقامات پر بحث میں تشنگی رہ گئی تھی وہ تشنگی اس کتاب میں دور کردی گئی ہے۔ اس طرح یہ کتاب بڑی اہمیت کی حامل ہے۔

دستفرد نے زکریا القزوینی (۶۰۰ھ-۶۸۲ھ-۱۲۰۳-۱۲۸۳ء) کی دو کتابوں ”آثار البلاد“ کو ۱۸۴۸ء اور ”عجائب المخلوقات“ کو ۱۸۴۹ء میں شائع کیا۔ زکریا القزوینی کی کتابیں عالم اسلام میں زیادہ شوق اور رغبت سے پڑھی جاتی تھیں جس کی وجہ سے شاید القزوینی کی ”کوسموگرافی“ (Cosmography) یا ”تحریر کائنات“ تھی۔ اس علم میں جغرافیہ کا مطالعہ طبعی مظاہر اور عجائب قدرت کے حوالہ سے کیا جاتا ہے۔ احمد طوسی اور اس کے بعد الدمشقی اور ابن الوردی نے اگرچہ اس فن میں طبع آزمائی کی تھی مگر جو بات القزوینی سے پیدا ہوئی وہ ان سبھوں میں معدوم تھی۔ القزوینی کا سادہ اور پُرکِیف اسلوب بھی لائق توجہ ہے۔ دستفرد کا ایڈٹ کردہ نسخہ بعض خامیوں کا بھی حامل ہے۔ ایسا محسوس ہوتا ہے کہ ”عجائب المخلوقات“ کو ایڈٹ کرتے وقت محقق کے سامنے کوئی ایسا نسخہ رہا ہوگا جو اصلاً اور خالصاً قزوینی کا نہیں تھا، بلکہ اس میں دوسروں کے اضافے شامل تھے۔ یہی وجہ ہے

کہ محقق کے اسلوب میں خاصی پیچیدگی کا احساس ہوتا ہے اور بسا اوقات مدعا واضح نہیں ہوتا۔ اس وقت تک استثنائی طریقہ کار جغرافیہ کے میدان میں کھل کر سامنے بھی نہیں آیا تھا۔ بلکہ چند سالوں کے بعد ہالینڈ کے مشہور مستشرق دی خوہ کی کاوشوں کی بنا پر ہی اس کے خط و خال واضح ہوئے۔ قزوینی کی جغرافیہ نویسی میں اس کی دو کتابوں ”عجائب البلدان“ اور ”آثار البلاد و اخبار العباد“ کا بھی حوالہ دیا جاتا ہے۔ ان کی اشاعت کا سہرا بھی مستقلہ کے سر ہے ”عجائب البلدان“ کو ۶۶۱ھ (مطابق ۱۲۶۳ء) اور ”آثار البلاد و اخبار العباد“ کو ۶۷۷ھ (۱۲۷۵ء) میں قزوینی نے مکمل کیا تھا۔ نشر و تحقیق و مستفصلہ کا بنیادی میدان تھا۔ ساتھ ہی اس نے تاریخ اور جغرافیہ کے موضوع پر تحقیقی مقالات بھی لکھے۔ ”الیمامة والبحرین“ کے نام سے ۱۸۷۴ء میں اس نے ایک تحقیقی مقالہ شائع کیا۔ ۱۸۴۲ء میں اس نے عربی جغرافیہ نویسی کے موضوع پر ایک کتابیات تیار کرنے کی کوشش کی تھی اور سارا مدار حاجی خلیفہ کی ”کشف الظنون عن اسامی الکتب والفنون“ پر تھا۔ اس کی تالیف کردہ کتابیات میں ایک سو چھبیس (۱۲۶) کتابوں کے نام شامل تھے جسے تشنہ ہی کہا جاسکتا ہے۔ مگر اپنی زندگی کے آخری ایام میں ۱۸۸۱ء میں و مستفصلہ نے ”عربوں کی تاریخ“ لکھ کر اس تشنگی کو دور کر دیا تھا۔

۲۔ میٹیل دی خوہ (۱۸۳۶-۱۹۰۹ء)

ہالینڈ کے یان میٹیل دی خوہ نے و مستفصلہ کے فن تحقیق و اشاعت کو بام عروج تک پہنچا دیا۔ اس مستشرق کی پیدائش ایک غریب ڈچ پادری کے گھر میں ہوئی تھی جس کے آٹھ بچے تھے۔ بچپن میں ایک فارماسٹ کے یہاں کام کیا، اس طرح فارمیسی سے گہری واقفیت حاصل رہی۔ نحیف و زاریان میٹیل دی خوہ نے ڈچ کے علاوہ جو اس کی مادری زبان تھی فرانسیسی، انگریزی، یونانی، لاطینی اور عربی زبانیں سیکھیں۔ الہیات کا مطالعہ کیا۔ شاید پادری بننے کا جذبہ رہا ہو۔ ۱۸۵۱ء میں لائڈن یونیورسٹی سے وابستہ ہوا۔ اسی سال اس کے والد کا انتقال ہو گیا۔ اب پورا کنبہ لائڈن منتقل ہو گیا۔ دی خوہ میں اب پادری بننے کا خیال معدوم

ہو گیا۔ اس نے سامی زبانیں سیکھنے کی ٹھان لی، جن میں سے عربی زبان نے اس کو اپنا
اسیر بنا لیا۔

لائڈن یونیورسٹی میں دو سال گزارنے کے بعد وہ مشہور ڈچ مستشرق رینہارت دوزی
سے وابستہ ہوا جو ”تاریخ مسلمانان ہسپانیہ“ نامی کتاب کی بدولت استشراتی حلقہ میں
زبردست علمی شہرت کا مالک تھا۔ دی خویہ نے دوزی کی کتاب کے مصادر کا باریکی سے مطالعہ
کیا۔ دی خویہ کی زندگی میں ایک اہم واقعہ نولد کے سے اس کی ملاقات ہے۔ ۱۸۵۷ء۔
۱۸۵۸ء کے سرما کو مشہور مستشرق تھیوڈور نولد کے نے لائڈن شہر میں گزارا تھا اور وارنر کے
مخطوطات کا مطالعہ کیا تھا۔ دی خویہ سے نولد کے کی دوستی ہو گئی اور ۱۸۵۸ء سے دی خویہ کی
موت تک کے عرصہ میں دونوں میں مراسلت کا سلسلہ جاری رہا۔ دی خویہ نے سب سے زیادہ
توجہ عربی زبان پر دی۔ استشراق کی تاریخ میں اس کو اس لحاظ سے بڑا مقام حاصل ہے۔ یہ
بات بھی ذہن میں رہے کہ اس وقت تک استشراق کو زیادہ فروغ حاصل نہیں ہوا تھا۔ مشرق
اور مغرب میں شائع ہونے والے متون تھوڑے سے تھے۔ دی خویہ کی خوش قسمتی تھی کہ اس
کے استاد بیبول نے وارنر کے مخطوطات کا دروازہ اس کے لیے کھول دیا تھا۔ بیبول اور دی
یونگ مشرقی مخطوطات کے انچارج تھے۔ بیبول نے دی خویہ کو وہاں اسٹنٹ کا کام دلایا
اس طرح اس کی علمی اور معاشی حوصلہ افزائی کی۔ دی خویہ کو دوسری بہت سی ملازمتوں کے
مواقع ملے جن سے اس کی معاشی تنگی دور ہو سکتی تھی مگر اس طرح اس نے قبول کرنے سے
انکار کر دیا۔ وہ تو ہالینڈ کی کسی یونیورسٹی میں علمی کام کا طالب تھا۔ ۱۸۶۶ء میں ہالینڈ کی
اوتریخت یونیورسٹی میں اسے جب پروفیسری مل گئی تو اس نے اپنے دوست نولد کے کو خط لکھا
کہ اب اس کی آخری تمنا بھی پوری ہو گئی ہے۔

دی خویہ عربی زبان و ادب کا عاشق تھا۔ نحو، صرف، تاریخ جغرافیہ اور ادبیات اس کی
دلچسپی کے محور تھے۔ عربی نصوص کی تحقیق کے میدان میں دی خویہ کو امتیازی مقام حاصل ہے۔
برطانوی مستشرق چارلس لیال کے الفاظ میں: ”وہ اپنے زمانہ کے مستشرقین کا سرخیل تھا اور

آج بھی ہے۔ ایک طرف تو دی خوئیہ نے اصل متون کے زیادہ سے زیادہ اور صحیح ترین نسخوں کی فراہمی پر زور دیا۔ مشرقی تاریخ اور ادبیات کے مخطوطے غلطیوں کا پلندہ تھے۔ دی خوئیہ کی کوشش رہی کہ ممکن حد تک صحیح نسخوں کو فراہم کیا جائے۔ بینبول اور دوزی نے سب سے پہلے دی خوئیہ کو یونیورسٹی کی ڈاکٹریٹ کے لیے ابن حوقل کے جغرافیائی متن کی تحقیق کا کام سونپا تھا۔ لیکن دی خوئیہ نے یعقوبی کے ایک متن کا انتخاب کیا جو خود ابن حوقل کا ذریعہ تھا۔ بلکہ دی خوئیہ نے یعقوبی کی ”کتاب البلدان“ کے اس حصہ کی تحقیق کی جو مغرب سے متعلق ہے اس نے پورے متن کا لاطینی میں ترجمہ کیا اور ایک مقدمہ بھی لاطینی زبان میں تحریر کیا۔ مقدمہ میں اس نے عرب جغرافیہ دانوں کی قدر و منزلت متعین کرنے کی کوشش کی، اس طرح دی خوئیہ کے سامنے تیسری اور چوتھی صدی ہجری کے جغرافیہ دان رہے جنہوں نے اس وقت عالم اسلام کے بارے میں اہم ترین اور ملکی جغرافیائی معلومات فراہم کی تھیں اور آبادی، مواصلات اور سیاسی اور اقتصادی زندگی پر بھرپور روشنی ڈالی تھی۔

اس متن کو تیار کرنے سے پہلے دی خوئیہ نے برطانیہ کا سفر کیا اور جولائی، ستمبر ۱۸۶۲ء میں تین مہینے آکسفورڈ میں اور تین مہینے لندن میں مخطوطات کی تصحیح و تقابلی کے کام میں گزارے۔ اس نے زنجیری کی ”اساس البلاغۃ“ کی نقل تیار کی تاکہ اس کا تحقیقی متن شائع کیا جاسکے۔ لیکن یہ تشنہ تکمیل رہا۔ یعقوبی کے کام سے فارغ ہونے کے بعد دی خوئیہ نے ادریسی کو موضوع بنایا۔ اس وقت سسلی سے ادریسی کی کتاب کا ایک حصہ اطالوی مستشرق میشل اماری کی بدولت شائع ہو چکا تھا۔ علمی حلقوں میں اس کا ایک فرانسیسی ترجمہ جو بیر کے قلم سے موجود تھا لیکن جسے پذیرائی حاصل نہ تھی۔ دی خوئیہ نے اس کتاب کے سلسلہ میں ایک پروجیکٹ بنایا۔ لیکن دوسرے شرکائے کار نے جواب دے دیا۔ صرف دوزی اور دی خوئیہ نے شریف ادریسی کی ”نزہۃ المشتاق فی افتراق الآفاق“ کے حصہ ”صفة المغرب وارض السودان ومصر والاندلس“ کا فرانسیسی میں ترجمہ کیا اور حواشی لکھے۔ یہ کتاب سنہ ۱۸۶۶ء میں شائع ہوئی۔

۱۸۷۰ء تا ۱۸۹۳ء میں دی خویہ نے ”عرب جغرافیہ لائبریری“ کے نام سے جغرافیہ کے موضوع پر عرب جغرافیہ نویسی کے عہد زریں تیسری اور چوتھی صدی کے مشاہیر جغرافیہ کی مندرجہ ذیل آٹھ کتابوں کے تحقیقی ایڈیشن شائع کیے:

- ۱۔ المسالك والممالك (اصطخری، ۱۸۷۰ء)
- ۲۔ المسالك والممالك (صورة الارض) لابن حوقل، ۱۸۷۸ء
- ۳۔ احسن التقاسیم فی معرفة الاقالیم للمقدسی، ۱۸۷۷ء
- ۴۔ مذکورہ تین حصوں کے فہارس، فرہنگ اصطلاحات، اضافات و اصلاحات، ۱۸۷۹ء۔
- ۵۔ کتاب البلدان لابن الفقیہ الہمدانی، ۱۸۸۵ء
- ۶۔ المسالك والممالك لابن خرداذبہ و کتاب الخراج لقدماء
۱۸۸۹ء۔
- ۷۔ الاعلاق النفسیة لابن رستہ، و کتاب البلدان للیعقوبی، ۱۸۹۲ء۔
- ۸۔ التنبیہ والاشراف للمسعودی، ۱۸۹۳ء۔

دی خویہ نے ۱۹۰۶ء میں المقدسی کی ”احسن التقاسیم فی معرفة الاقالیم“ کا دوسرا ایڈیشن شائع کیا۔

۱۹۳۸ء۔ ۱۹۳۹ء میں ڈچ مستشرق کرامرس نے ابن حوقل کی المسالك والممالك (صورة الارض) کا دوسرا ایڈیشن نکالا۔ دی خویہ نے ۱۹۰۷ء میں ابن جبیر اندلسی کے سفر نامے کا نیا ایڈیشن نکالا۔ دی خویہ نے اس کے علاوہ جغرافیہ اور اسلام کے حوالہ سے بہت سے تحقیقی مقالات لکھے۔ جیسے یاجوج و ماجوج اور سدیا جوج و ماجوج کے بارے میں، اصحاب کہف اور سندباد کے اسفار، دریائے جیحون کا پرانا راستہ وغیرہ۔ ۱۸۶۲ء سے ۱۸۶۶ء کے عرصہ میں اس نے البلاذری کی ”فتوح البلدان“ کا عمدہ علمی ایڈیشن نکالا۔ اس وقت علمی حلقوں کو تاریخ الطبرانی کا بڑا اشتیاق تھا۔ جرمن مستشرق کو سجارٹن نے اس کے تین حصے شائع کر دیے تھے۔ ۱۸۶۲ء میں دی خویہ کو آکسفورڈ میں اس کے دونوں معلوم حصوں کا پتہ چلا۔ چنانچہ

۱۹۰۱ء میں یہ کام پورا ہوا جس کے لیے تحقیقی کام میں بڑی دشواریوں کا سامنا کرنا پڑا۔ دی خوئیہ نے عربی القریطی کی ”تکملة تاریخ الطبری“ کو بھی شائع کیا۔ ڈچ مستشرق ونسک نے لکھا ہے: ”اس بات کا کوئی بھی انکار نہیں کر سکتا کہ انیسویں صدی میں عربی مطالعات میں اس کی کاوشوں کو سرتاج کا مقام حاصل ہے“ معاصرین پر دی خوئیہ کے بڑے اثرات تھے اس کی خوش اخلاقی سے سبھی متاثر تھے۔ ڈچ مستشرق سناوک ہو رخرونیہ کے الفاظ میں: ”اس کی ذات میں ظاہری چمک دمک نہیں تھی جو کسی کو اپنی طرف کھینچ لیتی۔ مگر علم کی تابانی سے وہ مرکز توجہ بن گئے تھے۔“ مصر کے ایک ادیب امین فکری نے ”ارشاد الادباء الی محاسن اوربا“ (قاہرہ ۱۳۰۸ھ/۱۸۹۲ء) نامی اپنے سفرنامہ میں لائڈن میں دی خوئیہ سے اپنی ملاقات اور تاثرات کو قلمبند کیا ہے اور اس کے حسن اخلاق کی تعریف کی ہے۔

۳۔ اغناطیوس کراشکوفسکی (۱۸۸۳ء-۱۹۵۱ء)

اغناطیوس یولیانوفش کراشکوفسکی (کراشکوفسکی) روس کا سب سے بڑا مستشرق اور پورے استشرق کی تاریخ کا ایک بڑا نام ہے۔ عربوں اور عربی تہذیب سے اسے بڑا لگاؤ تھا۔ اس نے اس صدی کے آغاز میں عرب ممالک کا دورہ کیا اور عرب ادباء اور مفکرین سے گہرے مراسم قائم کیے۔ اسلامی تہذیب کا بمشکل کوئی پہلو ہوگا جس میں اس کی علمی کاوش ترجمہ تحقیق تعلق یا اصل تحریروں کی شکل میں نہ رہی ہو۔ عرب جغرافیہ نویسی کی تاریخ کے مطالعہ میں اس کی ایک اہم کتاب ہے۔

کراشکوفسکی ۴ مارچ سنہ ۱۸۸۳ء میں ولٹا شہر میں پیدا ہوا۔ جب وہ دو سال کا بچہ تھا تو اس کا خاندان تاشقند منتقل ہو گیا تھا جہاں اس کے والد کو اسکولوں کے چیف انسپکٹر کی نوکری ملی۔ سب سے پہلے اس نے ازبک زبان سیکھی۔ تاشقند میں اس نے تین سال گزارے ان تین سالوں میں مشرق اور مشرقی تہذیب کے مطالعہ کا میلان اس کے اندر پیدا ہوا۔ ۱۸۹۳ء سے ۱۹۰۱ء تک وہ ولنا میں تعلیم حاصل کرتا رہا اور بالخصوص ہومر اور دوسرے یونانی ڈرامہ نگاروں کی تخلیقات اس کے زیر مطالعہ رہیں۔ سولہ سال کی عمر میں محض اتفاق سے مشہور

فرانسیسی مستشرق دی ساسی کی عربی کی ایک کتاب نظر سے گزری جس نے عربی میں اس کی دلچسپی بڑھادی۔ اب اس نے سیکنڈری تعلیم میں عربی کا مضمون بھی رکھا۔ ۱۹۰۱ء سے ۱۹۰۵ء تک وہ پیٹرسبرگ یونیورسٹی میں طالب علم رہا جہاں اس نے عربی، فارسی، ترکی، تاتاری، عبرانی اور حبشی زبانوں کا مطالعہ کیا۔ اس کے اساتذہ میں بارون وکٹر روزن، گلکھف اور بارتولد جیسے نامور روسی مستشرقین شامل تھے۔ آخر الذکر ہی کے مشورہ سے اس نے ”خلافة المہدی العباسی و فقائل المصادر العربیة“ جیسا موضوع اختصاصی مطالعہ کے لیے چنا۔ ۱۹۰۷ء میں عربی کی اعلیٰ تعلیم کا امتحان امتیازی نمبروں سے پاس کیا۔ ۱۹۰۸ء میں وہ بیروت گئے جہاں جدید عربی زبان کی تعلیم حاصل کی۔ کلیۃ القدیس جوزیف میں محاضرات کا سماع کیا۔ لوئیس شیخو سے استفادہ کیا، امین الریحانی سے دوستی بنائی اور اس کے کچھ قصیدوں کا روسی زبان میں ترجمہ کیا۔ بارتولد کا اس پر بڑا اثر تھا۔

۱۹۰۹ء میں وہ مصر گیا جہاں اس نے مخطوطات اور آثار قدیمہ کا مطالعہ کیا۔ احمد زکی پاشا، جرجی زیدان مدیر ”الہلال“ اطالوی مستشرق الفونسولینیو اور احمد پاشا تیمور سے اس کے تعلقات رہے۔ اس نے فلسطین اور شام کا دورہ بھی کیا۔ دمشق میں ”القبس“ کے ایڈیٹر محمد کرد علی سے اس کی دوستی رہی۔ مشرقی عرب کے اپنے قیام سے کرائسٹوفسکی عربی تہذیب اور عربی زبان و ادب سے بخوبی واقف ہو گیا۔

۱۹۱۰ء میں وہ روس واپس چلا گیا جہاں اُسے یونیورسٹی میں لیکچرار اور کتب خانہ کے مشرقی سیکشن کا انچارج بنا دیا گیا۔ ۱۹۱۴ء میں اس نے لائپزگ، ہالینڈ اور لائڈن کی یونیورسٹیوں کا دورہ کیا جہاں اس نے مشرقی مخطوطات کو تلاش کیا۔ واپسی کے بعد عربی شاعر ابوالفرج اللواتی و الدمشقی کے بارے میں اپنا تحقیقی مقالہ شائع کیا۔ ۱۹۱۷ء میں لینن گراڈ کی یونیورسٹی کے ادارہ شرقیات میں عربی زبان و ادب کا پروفیسر بنا دیا گیا جہاں اس نے علمی اور تحقیقی کام جاری رکھا۔ ۱۹۳۱ء میں سویت اکادمی آف سائنس کے شعبہ تاریخ و زبان کا ممبر بنا دیا گیا دمشق کے مجمع العلمي العربی اور قاہرہ کے مجمع اللغة العربیہ کے علاوہ فرانسیسی برطانوی

اور جرمن اکاڈمیوں میں بھی وہ ممبر رہ چکا ہے دوسری جنگ عظیم میں جرمن فوج کے محاصرہ لینن گراڈ کے دوران ہر طرح کی مشقتوں (گولہ باری بے پناہ ٹھنڈک اور بھوک مری) کے باوجود یونیورسٹی اور اس کے اداروں کی مکمل دیکھ بھال کرتا رہا ۱۹۴۲ء میں اس کو ماسکو جلا وطن کر دیا گیا۔ جنگ کے اختتام پر لینن گراڈ واپسی ممکن ہو سکی اس کی مسرت کی انتہا نہ رہی جب اس نے اپنے کتب خانہ کو صحیح سلامت پایا اب وہ دوبارہ عملی کاموں میں سرگرم ہوئے ۲۴ جون ۱۹۵۱ء میں اس کا انتقال ہوا۔

کراشکوفسکی نے تقریباً پانچ سو کاوشیں چھوڑیں جو کتابوں، مقالات، ترجموں اور تفصیلات پر مشتمل ہیں جن کی عمومی نوعیت کی ایک جھلک مندرجہ ذیل کتابوں سے دیکھی جاسکتی ہے:

- ۱۔ عمومی عربی تہذیب کے میدان میں: قرآن کا روسی زبان میں ترجمہ (جو اس کی موت کے بعد شائع ہوا) اندلس کی اسلامی تہذیب اور اندلس کی عربی شاعری پر کتابیں۔
- ۲۔ عربی ادب کے میدان میں: الوواء الدمشقی، رسالة الملائكة لابی العلاء المعری، شعرابی العلاء، الاخبار الطوال لابی حنیفة الدینوری ترجمہ کتاب الاعتبار لاسامة بن منقذ (روسی میں ترجمہ) مخطوطہ ”کتاب المنازل والديار لاسامة بن منقذ“ کا انکشاف وغیرہ۔
- ۳۔ جدید عربی ادب کے موضوع پر: معاصر ادب میں تاریخ فکشن، جدید عربی ادب کی ابتداء وارتقاء، قاسم امین کی ”المرأة الحديثة“ کا ترجمہ، طہ حسین، میخائیل نعیمہ، امین الریحانی اور مہجری ادباء کی کاوشوں کے ترجمے اور سلیمان البستانی کی سوانح حیات وغیرہ۔
- ۴۔ مسیحی عربی ادب کے موضوع پر: انھل کی شاعری میں خمریات، انا بیوس المنجی کی سوانح حیات، الکتاب المقدس، ایام المأمون کا ترجمہ وغیرہ۔

- ۵۔ روسی مسلمانوں کے موضوع پر: شمالی قوقاز میں عربی ادب وغیرہ۔
- ۶۔ روسی استشرق کی تاریخ کے موضوع پر: سکوفتف اور بارتولد کی سوانح عمریاں۔
- سوویت روس میں استشرق کی تاریخ عربی مخطوطات کے ساتھ اور دوسری کتابیں۔
- ”عربی جغرافیہ نویسی کی تاریخ“ ۱۹۵۸ء میں شائع ہوئی پھر ۱۹۶۳ء اور ۱۹۶۵ء میں اس کا عربی ترجمہ شائع ہوا، عربوں کی جغرافیہ نویسی پر کراشکوفسکی کی یہ کتاب سنگ میل کی حیثیت رکھتی ہے۔ مصنف ۱۹۰۹ء سے سوویت جغرافیائی اکادمی کا ممبر تھا اور ۱۹۳۹ء سے ۱۹۴۵ء تک اس کا نائب صدر رہ چکا تھا۔

کراشکوفسکی نے کم عمری ہی سے عربوں کی جغرافیہ دانی کا مطالعہ شروع کر دیا تھا۔ وہ اپنے طلبا کو عربوں کی تاریخ اور جغرافیہ پر لیکچر دیتا تھا اُس نے ”عربوں کا ریاضیاتی جغرافیہ“ یونانی مکتب فکر کے عربی جغرافیہ نویس، اور ”مکاریوس انطاکی کا سفر روس“ جیسے تحقیقی مقالات سپرد قلم کیے۔ اس نے احمد بن ماجد کے تین بحری اراجیز کا بھی انکشاف کیا۔ کراشکوفسکی نے جغرافیہ کے موضوع پر جو کتاب لکھی تھی اسے چھ حصوں میں ۱۹۵۵ء اور ۱۹۶۰ء کے دوران اس کی موت کے بعد اس کے شاگردوں اور دوستوں نے شائع کیا۔ اس سے پہلے عربی جغرافیہ کے موضوع پر نلینو، بارتولد، مینوسکی، کرامرس رسکا اور فیران وغیرہ نے اپنی کاوشیں پیش کی تھیں۔ لیکن کراشکوفسکی نے جس علمی انداز سے تحقیق کی وہ اُسی کا حصہ تھا۔ اس نے خود اس کے بقول فیلولوجیکل طریقہ کار اپنایا تھا۔ البتہ اس نے علمی جغرافیہ اور جغرافیائی انکشافات پر بھی بحث کی اور خوارزمی، الف بیگ، بیرونی اور احمد بن ماجد جیسی شخصیتوں کے کار ناموں پر روشنی ڈالی۔

کراشکوفسکی نے جاہلی دور میں جاہلی شاعری کی اس بحث سے ابھرنے والے جغرافیائی تصورات پھر یونان اور ہندوستان کے زیر اثر عربوں کی جغرافیہ دانی و جغرافیہ نویسی اور اس کی اصناف جیسے وصفیاتی جغرافیہ، سفر نامے، بحری جغرافیہ، عمومی جغرافیہ، مقامی جغرافیہ وغیرہ پر بحث کی اور ان کے مراکز، مکاتب فکر اور رجحانات پر روشنی ڈالی ہے۔ اس نے جن

شخصیتوں اور ان کے مکاتب فکر کے بارے میں قلم اٹھایا ہے ان کی فہرست بھی طویل ہے اور تفصیلات دینے میں دقت نظر سے کام لیا ہے فارسی اور ترکی میں لکھے جانے والے جغرافیائی لٹریچر کا بھی جائزہ لیا گیا ہے، عہد وسطیٰ سے تا زمانہ حال سبھی موجود مصادر و مراجع شامل کر لیے گئے ہیں ڈاکٹر طہ حسین نے ایک بار اپنی گفتگو میں صحیح کہا تھا کہ عربی ادب کی کسی صنف کو جس انداز سے کراشکوفسکی نے سنوارا ہے اور جس دقیقہ رسی اور تفصیل سے موضوع کا حق ادا کیا ہے اس کی مثالیں بہت کم ملتی ہیں، ڈاکٹر طہ خود سار بون یونیورسٹی (پیرس، فرانس) میں عربوں کے جغرافیہ پر تحقیق کرنا چاہتے تھے لیکن بعض وجوہات کی بنا پر انھوں نے ابن خلدون کے سماجی فلسفہ پر کام کیا۔ کراشکوفسکی نے طہ حسین کی ”الایام“ کا روسی زبان میں ترجمہ کیا۔ عالم عرب میں جغرافیہ کی تدریس کا ابتدائی کام ان لوگوں نے شروع کیا تھا جنھوں نے مغرب میں تعلیم حاصل کی تھی جیسے مصطفیٰ عامر، محمد عوض محمد، سلیمان حزین، عباس عمار وغیرہ۔ انھوں نے جغرافیہ کی اصطلاحوں کا عربی متبادل تلاش کیا۔ ان کا یہ کارنامہ قابل قدر ہے لیکن عربی جغرافیہ نویسی کی وراثت کی اشاعت کے سلسلہ میں کراشکوفسکی کو سربراہ مانا گیا ہے۔ ایک معاصر عرب سائنس دان نے بجا طور پر لکھا ہے: ”ہم سب کراشکوفسکی کے ممنون احسان ہیں۔“

۳۔ آندریہ میکیل (پیدائش سنہ ۱۹۲۹ء)

معاصر فرانسیسی مستشرق آندریہ میکیل ۱۹۷۶ء سے مشہور عالم کولج دی فرانس (پیرس، فرانس) میں عربی زبان و ادب کا پروفیسر ہے، ایک ادیب کی حیثیت سے فرانس میں اس کو بڑی شہرت حاصل ہے ”گیارہویں صدی کے وسط تک عالم اسلام کا بشری جغرافیہ“ جیسی کتاب کی بدولت استشراق کی دنیا میں اسے بڑی شہرت حاصل ہوئی۔ یہ کتاب تین جلدوں میں ۱۹۶۷ اور ۱۹۸۰ء کے دوران منظر عام پر آئی۔ میکیل ۱۹۵۳-۵۴ء کے دوران دمشق فرانسیسی اکادمی اور ۱۹۶۱-۶۲ء کے دوران مصر کے فرانسیسی ثقافتی مشن کا صدر رہ چکا ہے۔ اس حوالہ سے وہ عالم عربی میں غیر معروف نہیں ہے۔ فرانس

واپسی پر پہلے تو جنوبی فرانس میں واقع ایکس یونیورسٹی میں پھر ۱۹۶۸ء میں ساربون یونیورسٹی میں پروفیسر بنایا گیا بعد میں اسے کوچ دی فرانس کی چیر پیش کی گئی جہاں وہ تازہ روز مصروف کار ہے۔

عربی جغرافیائی لٹریچر کے موضوع پر اس نے سب سے پہلے ”المقدسی“ کی ایک کتاب کا جزوی ترجمہ کیا ”گیارہویں صدی کے وسط تک عالم اسلام کا بشری جغرافیہ“ چار سو بیس صفحات پر مشتمل ہے جس میں عالم اسلام کو قدیم عرب جغرافیہ نویسوں کی فراہم کردہ معلومات کی روشنی میں سمجھنے کی کوشش کی گئی ہے۔ اس کا پہلا حصہ ۱۹۶۷ء میں شائع ہوا۔ نو ابواب اور تین ضمیموں پر مشتمل اس حصہ میں عربی جغرافیہ کے موضوع پر ابن قتیبہ اور جاحظ کی ”التربیع والتدویر“ اور ”کتاب الحیوان“ کا تجزیہ کیا گیا ہے۔ اس کے علاوہ دوسرے عرب جغرافیہ نویسوں کے پیش کردہ خاکوں اور نقشوں پر روشنی ڈالی گئی ہے۔ جغرافیہ دانی اور جغرافیہ نویسی نے انتظامی ادبیات اور تجارت کو فروغ دینے میں جو کردار ادا کیا تھا۔ سبھی اس کتاب میں واضح کیا گیا ہے اس کتاب سے یہ بھی پتہ چلتا ہے کہ عربوں کی ”کارٹوگرافی“ کس نوعیت کی تھی ابن خردادبہ الجیہانی اور البیعوبی جیسی شخصیتوں کے فروغ جغرافیہ میں کردار کو بھی واضح کیا گیا ہے۔ سیرانی ابودلف ابن الفقیہ ہمدانی ابن رستہ مسعودی اخوان الصفا خوارزمی بیرونی اصطفوی ابن حوقل مہلبی اور مقدسی جیسے نمائندہ ترین جغرافیہ نویسوں کے کارناموں کو واضح کیا ہے جو پورے عالم اسلام کا استقصا کرتے ہیں۔ ان کارناموں میں مسلم اسپین کے شہروں کی بھی دقیق تفصیلات درج کی گئی ہیں۔

۱۹۷۵ء میں کتاب کا دوسرا حصہ شائع ہوا۔ اس حصہ میں ایک اضافی مقدمہ بھی ہے جس میں قرون وسطیٰ کے جغرافیائی ادب کے مطالعہ کا طریقہ بتایا گیا ہے۔ کتاب میں عربوں کے اسفار ہندو چین اور ایشیا کے بارے میں عربوں کی واقفیت افریقہ کے خطوں کے بارے میں معلومات بری و بحری تجارت، سامان تجارت، تجارتی راستے، مغربی وسط ایشیا، ترکوں اور مغلوں کی جائے سکونت کے حالات پھر اسلام کی اشاعت میں ان میں ہونے والی تبدیلیاں

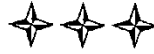
اور عہد ہائے وسطیٰ میں ترکی قبائل کی تقسیم کے بارے میں نقشوں پر بحث کی گئی ہے۔ آخر الذکر موضوع پر متعدد مستشرقین نے اپنی کاوشیں چھوڑی ہیں، جیسے بار تولد، بلیو، مینورسکی، اشپولز، وغیرہ۔ اس حصہ میں مشرقی یورپ کے خطوں اور بلغار، خزر و صقالہ جیسی قوموں کے بارے میں عربوں کی معلومات پر روشنی ڈالی گئی ہے۔ نیز مغربی یورپ اور بازنطینی خطوں کے بارے میں عربوں کی معلومات کی وضاحت کی گئی ہے۔ یاجوج و ماجوج اور جزائر داق الداق کے علاوہ مختلف خطوں میں عربوں کی نوآبادیوں پر روشنی ڈالی گئی ہے۔ پھر اسلامی سلطنت اور اس کے حدود اور خود اسلامی سلطنت کے تصور کو واضح کیا گیا ہے۔

کتاب کا تیسرا حصہ ۱۹۸۰ء میں شائع ہوا جس میں عالم اسلام کا طبعی جغرافیہ، دریاؤں، ریگستانوں، وادیوں، آب و ہوا، حیوانی اور نباتاتی عالم، غذائی نباتات، گل و گلزار، لکڑیاں، عنبر و مرجان وغیرہ پر مباحث شامل ہیں۔ کتاب کے تینوں حصوں کے آخر میں مختلف فہرستیں دے دی گئی ہیں۔ اگر یہ کتاب عربی میں ترجمہ ہو جائے تو علمی حلقے اس کی معلومات سے بہتر استفادہ کر سکتے ہیں۔

کراشکوفسکی اور میکیل عربی جغرافیہ کے میدان میں دو اہم استشراتی نام ہیں لیکن ان دونوں کا طریقہ کار مختلف ہے۔ کراشکوفسکی نے عربی ادبیات کی دیگر اصناف مثلاً تاریخ، فلسفہ، شاعری و نثر نگاری کی طرح عربی جغرافیہ کی تاریخ لکھنا چاہی اور عرب جغرافیہ کی میراث کو منظر عام پر لانا چاہا، جب کہ میکیل کا مقصد یہ ہے کہ عربوں کی جغرافیائی معلومات کا تجزیہ کیا جائے اور اس کی روشنی میں دنیا کی منظم تصویر سامنے لائی جائے جو تصویر اس وقت عربوں کے سامنے تھی۔ یہ بتانا ضروری ہے کہ روسی مستشرق میں باریک بینی، دقیقہ رسی اور قطعیت جیسی علمی انداز کی خوبیاں نمایاں ہیں جبکہ فرانسیسی مصنف ادبی چاشنی اور خوبصورت انداز نگارش کے لیے مشہور ہے۔

اس گفتگو کے اختتام پر اس بات کا کھلے دل سے اعتراف کرنا ضروری ہے کہ عربی جغرافیہ کے میدان میں مستشرقین کی خدمات واقعی قابل قدر اور لائق تحسین ہیں۔ مستشرقین کی

غلط فہمیاں یا بدعتی ہماری صاف اور ستھری شریعت، تاریخ اور عقائد کے میدان میں رہی ہے۔ جغرافیہ کے میدان میں وہ ایسا نہیں کر سکتے تھے۔ جغرافیہ ایک وصفیاتی علم ہے جس کا انداز سائنسی علوم سے ملتا جلتا ہے۔ یہ بات بھی ہے کہ جن مستشرقین نے عربی جغرافیہ کو موضوع بنایا وہ اپنی خوش اخلاقی اور عربوں اور عربی تہذیب سے محبت کے لیے مشہور تھے۔ اس طرح ان کی کاوشوں میں کینہ تو زہی اور زہر افشانی کے وہ عناصر نہیں ملتے جو دوسرے عربی و اسلامی علوم کے شعبوں میں مستشرقین کی تحریروں میں نظر آتے ہیں۔



سیاسیات:

اسلامی کا سیاسی نظام اور مستشرقین مستشرق آرنلڈ کے خیالات کی تردید^۱

ابتدائیہ: اسلامی کا سیاسی نظریہ

انگریز مستشرق آرنلڈ (Thomas W. Arnold) نے اپنی کتاب ”خلافت“ (The Caliphate) میں اسلام کے سیاسی نظریہ پر جو بحث کی ہے۔ میں نے اپنے اس مضمون میں اس کا ایک تنقیدی جائزہ لیا ہے۔ آرنلڈ کو یورپ کے حلقہ مستشرقین میں عمومی طور پر اور انگریز مستشرقین کے گروہ میں خصوصی طور پر بڑا مقام حاصل ہے میرا انتخاب موضوع اسی پس منظر میں ہے۔ اس مضمون میں میں نے نئی اصطلاحوں میں بات کی ہے اور معروضیت پسندانہ جائزہ کو پیش نظر رکھا ہے۔ تقابلی مطالعہ کے اصول میرے پیش نظر ہیں۔ یہ مقالہ بنیادی طور پر ان قارئین کے لیے ہے جو سیاسیات کا گہرا مطالعہ رکھتے ہیں اور جن کا انداز اختصاصی ہوتا ہے۔ اس مطالعہ میں میں نے ان اصولوں کو سامنے رکھا ہے جو اہل مغرب کے بقول ان کے اپنے ہیں اور جو معاصر سیاسیات میں متداول ہیں۔ قاری کے سامنے آخر میں یہ امر بھی واضح ہو جائے گا کہ جن اصولوں اور ضابطوں کو اہل مغرب نیا اور خود اپنا وضع کردہ سمجھتے ہیں ان کی روح ہزار سال پہلے اسلام میں موجود تھی۔

کوئی بھی سیاسی نظام فلسفوں اور قدروں کا مجموعہ قواعد ہوتا ہے۔ یہ قواعد سیاسی

۱ ڈاکٹر محمد طہ بدوی، پروفیسر شعبہ سیاسیات کلیۃ التجارة، اسکندریہ یونیورسٹی اسکندریہ

مسئلہ، کا حل ہوتے ہیں۔ سیاسی مسئلہ کے حل پر قدرت اور مفاہمت ہی سے کسی سیاسی نظام کی خوبیوں یا خامیوں کا اندازہ لگایا جاسکتا ہے۔ مغربی نظام ہائے فلسفہ نے اس سیاسی مسئلہ کے جو حل بتائے ہیں جن میں سیاسی جمہوریت گویا ایک قدر مشترک ہے ہم اس کا جائزہ لیں گے پھر اسلامی سیاسی نظریہ سے اس کا موازنہ کریں گے پھر اسلامی نظریہ سیاست میں جو قدرت، صلاحیت اور مفاہمت سیاسی مسائل کو حل کرنے کے سلسلہ میں موجود ہے اس کی روح کو آشکار کرنے کی کوشش کریں گے

تجزیہ:

سیاسی مسئلہ کی جڑیں اس بنیادی تصور میں پیوستہ ہیں کہ دوسروں پر تسلط کی خواہش ہر انسان کے خمیر

ہوتے ہیں۔ یہاں یہ سیاسی مسئلہ پیدا ہوتا ہے کہ اس غلط استعمال کے رجحان کو دور کرنے کے لیے کن وسائل کا استعمال کیا جائے؟ دوسرے الفاظ میں سیاسی اقتدار ایک سماجی ضرورت ہے انسانی معاشروں کا قیام اس کا متقاضی ہے۔ لیکن یہ عمدہ ضرورت اپنی عمدگی سے اس وقت تجاوز کر جاتی ہے جب سخت گیری جنم لے لیتی ہے اور استبداد راہ پاتا ہے۔ فکر انسانی کو اس سلسلہ میں بہت سے تجویز کردہ پیمانے ملے جن کا استعمال تاریخ کے مختلف ادوار میں ہوا۔ اس سلسلہ میں ہم اسلام کے موقف کا جائزہ لیں گے اور جدید مغربی فکر اور اس کے سیاسی نظاموں سے اس کا موازنہ کریں گے۔ (۱)

جدید مغربی سیاسی فکر اور نظام سیاست بڑی حد تک قدیم یونانی نظریات سے جڑے ہوئے ہیں۔ آج تک مغربی دنیا یونانی فکر کی مرہون منت ہے۔ حکومت کی یونانی تقسیم اس طرح تھی:

- ۱۔ فرد کی حکومت۔
- ۲۔ اقلیت کی حکومت۔
- ۳۔ اکثریت کی حکومت۔

فرد کی حکومت کی مختلف شکلیں ہیں جیسے مونارکیت (Monarchism) یا امارت، استبداد (Depotism) اور آمریت (Dictatorship) اقلیت کی حکومت، اشرافیت (Aristocracy) اولیگارشیٹ (Oligarchism) اور تھیوکریسی (Theocracy) کی شکلیں اختیار کرتی ہیں۔ اکثریت کی حکومت جمہوریت (Democracy) اور انارکی (Anarchism) کی شکلوں میں ہوتی ہے اکثریت کی حکومت میں عوامی نمائندوں کو اقتدار سونپ دیا جاتا ہے جبکہ انارکیت میں عوام کی اکثریت نظم و ضبط کے سامنے سر تسلیم خم کرنے سے انکار کر دیتی ہے۔ ان دونوں ہی صورتوں میں عوامیت کی بوہر سو پھیل جاتی اور بے علم عوام زمام اقتدار کو سنبھالتی ہے۔

یونانی فکر کے نزدیک سیاسی مسئلہ حل کرنے کے لیے یہی عددی پیمانہ سب سے زیادہ کارگر اور کامیاب تھا۔ معاشرہ میں بسنے والے انسان مختلف اقتصادی اور سماجی پس منظر کے حامل ہوتے ہیں اور عوامی معاملات کو حل کرنے کے سلسلہ میں آبادی میں اپنے سماجی اور اقتصادی مقام کے لحاظ سے کردار ادا کرتے ہیں۔ یونانی تصور میں ”دستور“ اور ”سماج کی سیاسی ساخت“ میں یہیں سے خلط بحث پیدا ہوتا ہے۔ اہل یونان دستور کی صورت اور اس کے احترام پر خوب تقریریں کرتے تھے۔ اس سے ان کی مراد وہ سابق قوانین نہیں ہوتے تھے جو نظام حکومت کی ساخت اور کردار کی تقسیم کرتے ہیں اور محکومین سے جڑے ہوئے ہوتے ہیں۔ دستور سے ان کی مراد عوامی معاملات میں عوام کا اپنے اقتصادی اور سماجی رتبہ کے لحاظ سے اشتراک کا تناسب ہوتا تھا۔ یہیں سے یونانی فکر نے حکومتوں کی تقسیم میں عدد کے پیمانہ کو بنیادی طور پر تسلیم کر لیا۔ دستوری حکومت اور مجموعی لحاظ سے اچھی حکومت میں افلاطون اور ارسطو کے نظریات میں خلط بحث پیدا ہو گیا۔ ارسطو کے نزدیک دستوری اور استبدادی حکومتوں کا فرق اس تصور پر قائم تھا کہ سارے عوام کی بھلائی کے لیے حکومت اور کسی خاص طبقہ (سماجی یا اقتصادی طبقہ) کی بہبود کے لیے حکومت، میں فرق نہ ہونا چاہیے۔ افلاطون نے اپنی جمہوریت میں سیاسی مسئلہ کا یہی حل دیکھا ہے کہ حکومت کو فلاسفہ کے سپرد کر دیا جائے جو

گنجینہ علم ہوتے ہیں اور یہی سب سے بڑی فضیلت ہے۔ یہ ایک روشن ضمیر فرد واحد کی حکومت ہوگی جسے کسی قانون، عرف یا رواج کی قطعی ضرورت نہیں۔ اس طرح قدیم یونانی فکر میں حتیٰ کہ افلاطون کی مطلق مثالیت میں دستوری حکومت کے لیے کوئی جگہ نہیں ہے۔ نظام حکومت کی تاریخ میں پہلی بار اسلام نے طے شدہ دستور کا تصور پیش کیا اور مغرب اس سے ہزار سال کے بعد انتہائی تنگ دائرہ میں اس سے روشناس ہوا۔ اب سوال یہ ہے کہ مغرب کی معاصر فکر اپنے جدید فلسفوں میں سیاسی مسئلہ کا کیا حل پیش کرتی ہے؟

مغرب کی معاصر سیاسی فکر کے نزدیک جدید ریاست کا مفہوم یہ ہے کہ وہ اس سیاسی سماج کی جدید تاریخی تصویر ہے جو پہلے معروف نہ تھی۔ اقتدار کی طے شدہ قانونی تنظیم اس تصویر کو ابھارتی ہے۔ اس سے سیاسی معاشرہ بے لگام شخصی حکومت سے نئی ریاست تک آیا جس میں نظام کی پابندی خوف کی پابندی کی جگہ لے لیتی ہے اور جہاں قانون کی حکومت افراد کی حکومت کی جگہ ہوتی ہے (یہ اسلام کے اس تصور سے یکسر مختلف ہے جس میں حکمران کو قرآن و سنت کے دستور کی پوری پیروی کرنی ہوتی ہے اور جن کی حیثیت کارندے کی ہوتی ہے) تصور ریاست پر قائم معاصر مغربی سیاسی نظام کا جواز قوم کی سیادت پر مبنی ہے۔ مغربی فکر کے نزدیک سیاسی استبداد کو دور کرنے کا یہ سب سے اچھا اور کامیاب طریقہ ہے اور سیاست کے میدان میں ان کے فلسفوں اور جدید ثقافت کا ثمرہ ہے۔

”جواز“ کے اصول کو مغربی مفکرین فرانسیسی منسی مونت سیکو کی طرف منسوب کرتے ہیں جس نے پہلی بار اپنی کتاب "La Spirit de Lois" میں اس تصور کو پیش کیا۔ یہ کتاب ۱۷۴۸ء میں شائع ہوئی۔ مونت سیکو نے اپنی اس کتاب میں عددی پیمانہ کے قدیم یونانی نظریہ کو باقی رکھا لیکن یہ تلاش بھی جاری رکھی کہ استبداد کو کس طرح روکا جاسکتا ہے۔ مونت سیکو نے اس کتاب میں جمہوریت بادشاہت (جس میں مقرر قوانین کے مطابق ایک شخص حکومت کرتا ہے) اور استبداد (Depotism) کی شکلوں پر بحث کی ہے۔ مغربی مفکرین کے نزدیک مونت سیکو کا یہ نظریہ خود اس کا طبع زاد ہے آگے ہم بتائیں گے کہ جواز کا یہ اصول

مونٹ سیسکو سے صدیوں پہلے اسلام کا عطا کردہ ہے۔

معاصر مغربی سیاسی نظاموں میں ”جواز“ کے اس اصول کا عملی کردار کیا ہے؟ اس سلسلہ میں مغربی قوانین کا فلسفہ ”Legitimite“ (Legitimacy) اور ”(Legality)“ میں فرق کرتا ہے۔ اول الذکر اصطلاح ایسے اقتدار کے جواز کی طرف اشارہ کرتی ہے جو کسی معاملہ میں فرمانبرداری کا تقاضہ کرنے کی اہلیت رکھتا ہے جب کہ ثانی الذکر اصطلاح میں یہ بات ہے کہ ایک طرف اقتدار اٹھے دوسری طرف قانونی نظام قائم ہو اور اس قانونی نظام کے اہل کار اس کی پابندی کریں۔ اس طرح یہ ریاست قانونی نظریہ کی طرح ہے۔ اس طرح یہ باور کرادیا جاتا ہے کہ دستوری نظام میں معین کارروائیوں سے قوانین حکومت بنا دیئے گئے ہیں جن کی قانونی حیثیت اب مسلم ہے۔ مغربی سیاسی نظاموں میں قانونیت کی ضمانت کو خود حکومت کے ایک محکمہ یعنی عدلیہ کے سپرد کیا گیا ہے جو بظاہر آزاد ہونے کے باوجود حکومت کے اثر سے کلی طور پر آزاد نہیں ہو سکتی جبکہ عدلیہ کے افراد کا انتخاب حکومت ہی کرتی ہے۔ اس طرح یہ ضمانت باقی نہیں رہتی کہ قانونیت باقی رہ سکے گی اور کسی بھی طرح اس کی خلاف ورزی نہ ہوگی۔ یہ ضمانت تو دراصل ان بنیادی قدروں اور بلند نصب العین سے مل سکتی ہے جو قانونیت کے مغربی تصور میں پائے نہیں جاسکتے۔

اینگلو امریکی قانون میں ”قانون کی حکومت“ کی ضمانت میں یہ بات کہنے کی کوشش کی گئی ہے جس کا مطلب ریاست کی حکومت کا احترام ہی نہیں بلکہ سماج کے بلند نصب العین اور بنیادی قدروں کا احترام بھی ہے۔ یہ اس کا مثبت پہلو ہے منفی پہلو میں یہ بات آتی ہے کہ اقتدار کوئی ایسا قانون نہیں بنائے گا جو ریاست کے قانونی نظام سے میل نہ کھاتا ہو (۲) لیکن خود اس کی کیا ضمانت ہے کہ ریاست کا اقتدار اس بلند نصب العین اور قدروں کو ہمیشہ پیش نظر رکھے گا یا مثبت پہلو ہمیشہ باقی رہے گا؟ اسی وجہ سے مغربی نظام فکر اور فلسفہ میں افراد کو کسی قانون یا حکومت کے خلاف آواز اٹھانے کا حق دیا گیا ہے جب ان کو ایسا لگے کہ یہ قانون یا حکومت ان بلند قدروں اور نصب العین کے خلاف ہے اور ظالمانہ نظام کو تشکیل دیتی ہے لیکن

اس حل کو سیاسی کہہ سکتے ہیں قانونی نہیں کہہ سکتے۔ فرد کا یہ حق ۱۷۸۹ء کے انقلاب فرانس کے بعد حقوق انسانی کے میثاق کا ایک حصہ ہے جو ۱۷۹۱ء کے دستور میں شامل کر لیا گیا تھا۔ لیکن اس دستاویزی قانون نے وہ وسائل نہیں اپنائے جن سے اس کی عملی تنقید ہو سکتی تھی اس کی حیثیت ایک فلسفیانہ سند کی سی رہی۔ اس سے پہلے جان لاک جیسے انگریز فلسفی نے کہہ دیا تھا کہ بغاوت کرنا اس وقت ہر شہری کا فطری حق بن جاتا ہے جب سیاسی معاشرہ کے قیام کے اغراض کے خلاف حکومت کی جائے۔ ان دونوں نظریوں کو چھوڑ کر مغرب کے کسی بھی دستور میں عوام کو یہ حق نہیں دیا گیا ہے کہ وہ حکومت کے ظلم کے خلاف اٹھیں جب حکومت معاشرہ کے اعلیٰ نصب العین اور بنیادی اقدار کے خلاف ہو۔ مغربی نظام سیاست میں نظریہ ظلم کو ڈاں ڈاک روسو کے فلسفہ کے تحت رد کر دیا گیا ہے۔ روسو نے ”عقد اجتماعی“ میں یہ تصور دیا ہے کہ قانون عوامی ارادہ کا ترجمان ہوتا ہے اور یہ بات نامعقول ہے کہ عوامی ارادہ خود اپنے اوپر ظلم کرے۔ قانون جب بولے تو ضمیر کو خاموش ہو جانا چاہیے اس طرح معاصر مغربی سیاسی نظاموں میں ظلم کے لیے کوئی جگہ ہی نہیں ہے۔ اس کے برعکس اسلام نے پہلی بار شریعت کا اصول دیا اور فرد کو یہ حق دیا کہ وہ ظلم کا مقابلہ کرے اور اس موقع پر معاملہ کو اہل اقتدار کے ہاتھ نہ چھوڑ دے۔

مغربی ملکوں کے نظام سیاست میں سیادت قوم دوسری بنیاد مانی جاتی ہے جس کو انگریز جان لاک اور فرانسیسی ڈاں ڈاک روسو کی طرف منسوب کیا جاتا ہے اس طرح جابر بادشاہوں، اشراف اور بورژوا طبقہ کا مقابلہ کیا گیا۔ جان لاک نے اپنی کتاب ”شہری حکومت“ (جو ۱۶۹۰ میں شائع ہوئی) میں یہ تصور دیا تھا کہ سیاسی مسئلہ کا حل نیا ہی جمہوریت میں موجود ہے جس میں عوام کے اپنے بھیجے ہوئے نمائندے ہوں۔ روسو کا نظریہ یہ ہے کہ عوام کے نمائندے کبھی بھی عوام کی ترجمانی نہیں کر سکتے، وہ صرف اپنی ترجمانی کر سکتے ہیں۔ روسو کا کہنا تھا کہ یہ غلط ہے کہ نیا ہی نظام کے زیر سایہ انگریز قوم آزاد ہے، قوم اپنے نمائندوں کو چننے میں تو آزاد ہے لیکن اس کے بعد وہ ان کے غلام بن جاتے ہیں۔ انتخاب کا عمل ختم ہوتے ہی دونوں کے

رشتے ٹوٹ جاتے ہیں اس طرح قوم کی حکومت سیاسی مسئلہ کا صحیح حل کس طرح ثابت ہو سکتی ہے جب کہ یہاں بھی استبداد کا امکان موجود ہے۔ انگریزی سیاسی ادب میں اس قسم کے جملے ملتے ہیں:

”انگلینڈ پر منطق کی نہیں بلکہ پارلیمنٹ کی حکومت ہے۔“

”انگریزی پارلیمنٹ ہر بات پر قادر ہے وہ صرف مرد کو عورت اور عورت کو مرد نہیں بنا سکتی۔“

برتران دی جو ویل نے اسی لیے کہا تھا کہ عوام کی حکومت کا مطلب صرف یہ ہے کہ ”کسی خیالی رانی (عوامی ارادہ) کو کسی زندہ راجا کی جگہ بٹھا دیا جائے عوامی ارادہ کے اورنگ نشیں بدلتے رہتے ہیں اس طرح نااہل موقع پرستوں کے دور آنے کا امکان بڑھتا جاتا ہے اب جبکہ وہ ”عوامی ارادہ“ کا اوتار ہیں تو انھیں کوئی ہٹا نہیں سکتا اور عوامی ارادہ غلطی یا ظلم نہیں کر سکتا۔ (۳)

اب ہم دیکھیں گے کہ اسلام نے کس طرح سیاسی مسئلہ کو بڑی کامیابی کے ساتھ حل کیا ہے اور اس کا قانونی نظام کتنا منضبط ہے۔

آرنلڈ کی کتاب ”خلافت“:

اسلام نے سیاسی مسئلہ کو جس طرح حل کیا ہے اس کا جائزہ لینے سے پہلے ہم انگریز مستشرق آرنلڈ نے اپنی کتاب ”خلافت“ میں خلافت کے اسلامی نظریہ پر جو بحث کی ہے اس کا تجزیہ کرنا چاہیں گے اور تنقیدی جائزہ لیں گے۔ آرنلڈ کی یہ کتاب پہلی بار ۱۹۲۳ء میں آکسفورڈ سے شائع ہوئی۔ (۴)

آرنلڈ نے بات اس طرح شروع کی ہے کہ اسلام میں علمائے دین نے قرآن کے تصور خلافت میں کچھ ”تجدید“ کی ہے۔ قرآن ہی قانون سازی کا بنیادی سرچشمہ ہے۔ علماء کا یہ عمل ویسا ہی تھا جیسا کہ عہد ہائے وسطیٰ میں مسیحی علماء نے پوپ اور پادریوں کی خواہشات کے زیر اثر کتاب مقدس میں کہیں کہیں تجدید کر دی تھی۔ آرنلڈ نے اس کے بعد کچھ آیتیں پیش

کی ہیں اور بتایا ہے کہ ان آیتوں کے مطالب پر مزید روشنی ڈالنے کے لیے احادیث کا سہارا لینا پڑا۔ خلافت کے مسئلہ میں ان احادیث کو بنیادی حیثیت حاصل رہی ہے۔ یہ حدیثیں وہ ہیں جن میں حاکم کی فرمانبرداری کا حکم دیا گیا ہے خواہ وہ عادل ہو یا ظالم۔ اگر وہ عادل ہے تو اللہ کے پاس اسے عدل کا ثواب ملے گا۔ اگر ظالم ہے تو آخرت میں اسے ظلم کا بدلہ ملے گا اور رعایا کو فرمانبرداری کا ثواب عطا ہوگا۔ آرنلڈ نے اگرچہ اس بات کی صراحت کر دی ہے کہ ایسی کچھ حدیثیں گھڑی ہوئی لگتی ہیں جنہیں کسی خاندان کے سیاسی مؤیدین نے گھڑ لیا تھا۔ ایک سیاسی نظریہ ان کے پیش نظر تھا جس کو استبدادی خلافت کے لیے استعمال کیا جاسکے۔ لیکن اس نے آخر میں یہ دو باتیں کہہ دی ہیں:

۱۔ اسلامی خلافت ایک استبدادی نظام تھا جس میں حاکم کو سارا اختیار ہوتا تھا اور رعایا پر کسی پس و پیش کے بغیر اطاعت لازم تھی۔ کیونکہ خلافت کا یہی تصور قبول کر لیا گیا تھا۔ (۵)

۲۔ خلافت کا سیاسی نظریہ خود اس بات کا اعلان کرتا ہے کہ روئے زمین کا ہر اقتدار خدائی سرچشمہ سے جڑا ہوا ہے۔ رعایا کے لیے اطاعت ضروری ہے۔ خواہ حاکم عادل ہو یا ظالم۔ (۶)

آرنلڈ نے اس بحث کا خاتمہ کچھ عجیب ڈھنگ سے کیا ہے جس کا خلاصہ یہ ہے کہ خلیفہ کا حکمانہ خود مختارانہ اقتدار ایک طرح مقید بھی تھا۔ مسلمان ہونے کے ناطے خلیفہ اسلامی شریعت کا پابند تھا اور تمام مسلمانوں میں مساوات برتنا ضروری تھا کیونکہ اس شریعت کا سرچشمہ خدائی وحی تھی جو زندگی کے مختلف شعبوں میں انسانی برتاؤ کی تنظیم کے لیے آئی تھی۔ اسی وجہ سے اسلام میں کلیسائی قانون (نظام عبادات) اور قانون حکومت کا فرق پیدا نہیں ہوا جو مسیحیت میں بھی ملتا ہے۔ اس طرح نظریاتی پہلو سے یہ ضروری تھا کہ اسلامی انتظامیہ قانون مقدس (شریعت اسلامیہ) کے احکام سے ہم آہنگ ہوتی۔ (۷)

قرآن، سنت اور خلفاء کے عمل سے ابھرنے والی اصل تصویر کو دیکھنے سے پہلے ہم ان

منہجی اور اصطلاحی غلطیوں کی نشاندہی کریں گے جن کا آرنلڈ شکار ہوا ہے۔

آرنلڈ نے اپنی کتاب ”خلافت“ کے تیسرے باب میں بات اس طرح شروع کی ہے کہ مسلم علماء نے خلافت کے اسلامی نظریہ میں کچھ تجدید کی ہے۔ قرآن سے جو نظریہ ملتا ہے اس کی وضاحت انھوں نے کچھ احادیث سے کی ہے۔ آرنلڈ کی اس گفتگو سے پتہ چلتا ہے کہ ”سیاسی نظریہ“ کا منہجی اور اصطلاحی مفہوم آرنلڈ کے ذہن سے بالکل غائب ہے۔ اس نے جس عبارت میں اسلامی خلافت کے نظام کا تجزیہ کیا ہے اس کے مطابق خلافت کا ایک سیاسی نظریہ تھا جس کی سند کو علماء نے قرآن اور حدیث میں تلاش کرنا شروع کیا۔ اس تصور کا سیاسی نظریہ کے منہجی اور اصطلاحی مفہوم سے کوئی تعلق نہیں ہے۔ کوئی بھی سیاسی نظریہ منہجی اور اصطلاحی طور پر کچھ مفروضات اور تصورات کا ہم آہنگ ذہنی ڈھانچہ ہوتا ہے۔ یہ مفروضات اور تصورات صورت حال سے مستعار لیے جاتے ہیں اور صورت حال کی تفہیم میں ان سے مدد لی جاتی ہے۔ دوسرے الفاظ میں اخلاقی، فلسفیانہ اور عقائدی مقدمات سے نکالے ہوئے تصورات کی تشکیل سیاسی نظریہ ہوتی ہے۔ اس طرح یہ ایک فلسفیانہ نظریہ ہے جو ”کیا ہونا چاہیے“ کو بتاتا ہے اور ”کیا کچھ ہے“ سے تعلق نہیں رکھتا۔ اسلام کا نظریہ سیاست قرآن اور سنت سے اخذ کیے گئے تصورات پر مبنی ہے۔ حالات کے تقاضوں کا اس میں کوئی دخل نہیں ہے۔ معاشرہ کے سیاسی تعلقات سے ان تصورات کا رشتہ ہوتا ہے۔ اگر آرنلڈ کے ذہن میں یہ بات واضح ہوتی تو اسے اسلامی نظریہ سیاست کے فکری ڈھانچے کا انکار نہ کرنا پڑتا۔ آرنلڈ نے جس استبدادی نظام کے بارے میں یہ کہا ہے کہ علماء نے اس کی سند قرآن اور حدیث میں تلاش کی ہے ایسا کوئی نظام یا نظریہ اسلام میں موجود نہیں ہے۔ اس کو ہم نظریہ بھی نہیں کہہ سکتے۔ کیونکہ قرآن و سنت سے ایسا کچھ استنباط نہیں کیا جاسکتا ہے۔ لیکن آگے چل کر آرنلڈ یہ بھی کہتا ہے کہ خلیفہ کی حکمانہ اور خود مختارانہ حکومت ایک طرح مقید بھی تھی۔ ایک مسلمان ہونے کے ناطے خلیفہ شریعت اسلامیہ کا پابند تھا اور تمام مسلمانوں کے ساتھ مساوات برتنا اس کے لیے ضروری تھا۔ کیونکہ جو خدائی وحی شریعت کا سرچشمہ تھی وہ تمام معاملات میں انسانی

برتاؤ کی تنظیم کے لیے آئی تھی۔ اس طرح نظری پہلو سے یہ ضروری تھا کہ ریاست کی انتظامیہ قانون مقدس سے ہم آہنگ ہو۔ استبداد اور تحکم کا مغربی تصور اگر ہمارے ذہن میں موجود رہے تو اس تضاد کو سمجھنا دشوار نہ ہوگا۔ تحکم یہ ہے کہ ریاست کے قانونی نظام کی بنیادوں کی پابندی نہ کی جائے۔ (یعنی حکام یہ پابندی نہ کریں) استبداد میں سماج کے بلند نصب العین اور بنیادی اقدار سے تجاوز کیا جاتا ہے۔ استبداد اور تحکم جیسی چیزیں اسلام میں سرے سے موجود ہی نہیں ہیں۔ اپنی ذاتی اور عوامی سرگرمیوں میں خلیفہ کی حیثیت مسلم معاشرہ کے ایک عضو کی ہوتی ہے۔ یہ تصور اس نظریہ سے میل نہیں کھاتا کہ اسلامی خلافت کا سیاسی نظریہ استبداد اور تحکم کی سند تھا۔ خلیفہ کا شریعت اسلامیہ کا پابند ہونا اس بات کی ضمانت ہے کہ ریاست کے قانونی نظام کا وہ خود پابند ہوگا اور کسی طرح بھی اس کی خلاف ورزی نہیں ہو سکتی۔

اب سوال یہ ہے کہ سیاسی مسئلہ کا اسلامی حل کیا ہے؟ اور معاصر مغربی ریاست کے تصور کے تئیں اسلام کیا رد عمل دکھاتا ہے؟ جدید مغربی ریاست میں معاشرہ کے سیاسی اقتدار کو ”حاکم قوت“ سے ”منظم قوت“ کے حوالہ کیا گیا ہے۔ دوسرے الفاظ میں فرد کی حکومت نہیں بلکہ قانون کی حکومت ہے۔ قرآن اور حدیث میں حاکم کی اطاعت کے بارے میں جو تعلیمات ملتی ہیں انھوں نے ایک ہزار سال سے زیادہ پہلے ہی معاشرہ کے ”منظم اقتدار“ کا نقشہ کھینچ دیا تھا۔ قرآن میں آیا ہے:

يا ايها الذين آمنوا اطيعوا الله واطيعوا الرسول واولى الامر منكم (النساء ۵۹)

(اے ایمان والو! اللہ اور رسول کی اطاعت کرو اور حکام کی بھی اطاعت کرو)
رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

من اطاعني فقد اطاع الله ومن عصاني فقد عصى الله ومن يطع الامير فقد اطاعني ومن يعص الامير فقد عصاني۔

(جس نے میری اطاعت کی اس نے خدا کی اطاعت کی؛ جس نے میری نافرمانی کی

اس نے خدا کی نافرمانی کی؛ جس نے امیر کی اطاعت کی اس نے میری اطاعت کی جس نے امیر کی نافرمانی کی اس نے میری نافرمانی کی۔

اسلام کا یہ تصور اطاعت اس بات سے مربوط ہے کہ حاکم خود شریعت کا پابند ہو۔ کیونکہ اسلام نے بنیادی طور پر یہ تعلیم دی ہے کہ ”لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق“ (خالق کی معصیت میں کسی مخلوق کی پیروی نہیں کی جاسکتی) ایک دوسری حدیث میں صاف کہہ دیا گیا ہے:

السمع والطاعة على المرء فيما احب واكره ما لو يامر بمعصية
فان امر بمعصية فلا سمع ولا طاعة۔

(معاملہ اپنی پسند کا ہو یا ناپسند کا، ایک مسلمان کے لیے حاکم کی اطاعت ضروری ہے بشرطیکہ معصیت کا حکم نہ دیا جائے۔ معصیت کے حکم میں سمع و طاعت نہیں ہے) یہ تعلیم اس بات کا تقاضا کرتی ہے کہ حکام اپنے اقتدار میں قرآن و سنت کے دستور کی پابندی کریں۔ دستور کی اسی پابندی کو اہل یورپ اپنی طبع زاد سمجھتے ہیں۔ حقیقت یہ ہے کہ اسلام نے بہت پہلے ہی اس کی تعلیم دے دی تھی۔

اقتدار کے ڈھانچہ میں عدوی پیمانہ کے بارے میں اسلام کا کیا رویہ ہے؟ قرآن میں آیا ہے:

أم تحسب أن أكثرهم يسمعون أو يعقلون ان هم الا كالانعام بل هم اضل سبيلا (الفرقان۔ ۴۴)

(کیا تم سمجھتے ہو کہ ان میں سے بیشتر لوگ سنتے یا سمجھتے ہیں۔ وہ لوگ تو جانور کی طرح ہیں؛ بلکہ ان سے بھی زیادہ گمراہ) اس آیت میں یہ بات واضح کر دی گئی ہے کہ انسانوں کی عدوی کمیت کوئی قیمت نہیں رکھتی۔ ایک دوسری جگہ کہا گیا ہے:

يرفع الله الذين آمنوا منكم والذين أتوا العلم درجات (المجادله۔ ۱۱)

(تم میں سے جو لوگ ایمان لائے اور جو اہل علم ہیں خدا ان کے رتبہ کو بلند کرتا ہے)

ان عمومی قرآنی قدروں سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ اجتماعی معاملات کے انتظام میں بشری کمیت کو نہیں بلکہ کیفیت کو اہمیت حاصل ہے۔ اس انتظام میں علم و حکمت درکار ہوتے ہیں جو عوام میں نہیں ہوتے۔ اس سلسلہ میں ایمان اور علم کو بنیاد مانا گیا ہے۔ فقہاء نے بھی کیفیت کے معیار کو تسلیم کیا ہے اور کمیت کو مسترد کیا ہے۔ ابوالحسن الماوردی متوفی ۴۵۰ھ نے ”الاحکام السلطانیہ“ میں امامت کو فرض کفایہ بتایا ہے۔ لوگ اہل اختیار (عوام) انتخاب کرنے والے (یا اہل امامت) (حکام؛ نمائندے) ہوتے ہیں۔ ان سب کے لیے کچھ شرطیں مقرر ہیں۔ اہل اختیار کے لیے تین شرطیں اس طرح ہیں۔ عدل (اپنے ہمہ گیر تصور میں) علم اور حکمت، جس سے پتہ لگ سکے کہ کس شخص میں امامت کی شرطیں پائی جاتی ہیں اور کون بطریق احسن یہ کام انجام دے سکتا ہے۔ اہل امامت کے لیے سات شرطیں ہیں۔ عدل اور علم پہلی دو شرطیں ہیں۔ اس جگہ علم سے اجتہاد کا راستہ کھلتا ہے۔ پانچویں شرط وہ حکمت عملی ہے جو معاملات کے انتظام کا سرچشمہ ہوتی ہے۔ اس طرح اسلام میں عوام کی کمیت کو تنظیم ریاست و حکومت میں کوئی اہمیت حاصل نہیں ہے۔ معاصر مغربی ریاست کے حوالے سے ہم اوپر یہ جان چکے ہیں کہ اس پر ایک تنقید یہ کی گئی ہے کہ اہل اقتدار کا تصور اس بات کا موقع فراہم کرے گا کہ نا اہل موقع پرست لوگ وہاں تک پہنچ جائیں۔ اس سے خود اسلامی نظریہ کی ضمنی تائید ہوتی ہے۔

معاصر مغرب میں ”جواز“ یا ”قانونیت“ کا تصور یہ ہے کہ اہل اقتدار اپنے قانونی نظام کی پابندی کریں۔ اس اقتدار کے فیصلے اس طور پر قانون قرار پائیں گے کہ وہ قانونی نظام سے ہم آہنگ ہوں گے۔ اس طرح ریاست کے قانونی ڈھانچے سے قانونیت سے سامنے آئے گی۔ دستوری قانون کی ضمانت کی بات بھی کہی گئی ہے اور ”قانون کی حکومت“ کے حوالہ سے کہا گیا ہے کہ اس کے مثبت اور منفی تقاضوں کو سامنے رکھا جائے گا۔ لیکن ہم یہ دیکھ چکے ہیں کہ ظلم کی گنجائش باقی رہتی ہے۔

اسلام میں ریاست کا مقصد اسلامی معاشرہ کی تعمیر و تشکیل ہے جس کی ہدایات قرآن اور سنت میں موجود ہیں۔ ان ہدایات سے چشم پوشی کرنا یا روگردانی کرنا اہل اقتدار کے لیے ممکن نہیں ہے۔ کیونکہ یہی اقتدار کی ابتدا اور بقا کی شرط ہے۔ (۸) اس سلسلہ میں حاکم اور شہری کا کوئی فرق نہیں ہے۔ اسلام کا قانونی نظام سابق فلسفوں کی بازگشت نہیں ہے۔ اس میں ظلم کا مقابلہ کرنے کی شق ہر وقت موجود رہتی ہے۔ شریعت نے اس کی قانونی ضمانت دی ہے۔ قرآن میں کہا گیا ہے:

ولتكن منكم امة يدعون الى الخير ويامرون بالمعروف وينهون
عن المنكر. اولئك هم المفلحون (آل عمران- ۱۰۴)
(تم بہترین امت ہو جو لوگوں کے لیے آئی ہے۔ تم بھلائی کا حکم دیتے ہو، برائی سے
روکتے ہیں۔ اور اللہ پر ایمان رکھتے ہیں)

اس طرح برائی کو روکنا ایک عقائدی ذمہ داری ہو جاتی ہے جس کا رشتہ ایمان سے ہے۔ ظلم وہ برائی ہے جس کو روکنا مسلمان کے لیے ضروری ہے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

من رأى منكم منكرا فليغيره بيده، فان لم يستطع فبلسانه وان لم
يستطع فبقلبه، وذلك اضعف الايمان (متفق عليه)
(تم میں سے کوئی اگر کسی برائی کو دیکھے تو اسے طاقت سے بدل دینا چاہیے۔ اگر
طاقت نہ ہو تو زبان سے روکے۔ اگر زبان نہ ہو تو دل سے برا جانے۔ یہ ایمان کا
سب سے کمزور درجہ ہے)
رسول اللہ کا ارشاد ہے:

افضل الشهداء رجل قام الى امام جائر فأمره بالمعروف ونهاه
عن المنكر، فقتله في ذلك ○
(میری امت کا بہترین شہید وہ ہے جو ظالم امیر کا مقابلہ کرے، اس کو بھلائی کا حکم

دے اور برائی سے روکے اور اس کے نتیجے میں قتل کر دیا جائے۔)

حضرت ابو بکرؓ نے اپنی پہلی تقریر میں یہ کہا تھا کہ ”لوگوں میں تمہارے معاملات کا ذمہ دار بنایا گیا ہوں جبکہ میں سب سے اچھا نہیں ہوں۔ اگر میں اچھا کروں تو مجھے تعاون دو، اگر برا کروں تو مجھے درست کر دو۔“ جہاں ظلم کا مقابلہ کرنے کا اس طرح حکم ہو وہاں استبدادی رجحانات کس طرح پیدا ہو سکتے ہیں اور آرنلڈ کا خیال کس طرح درست ہو سکتا ہے؟۔ (۹)

پارلیمانی جمہوریت کی جڑیں لاک اور روسو کے نظریات میں پیوست ہیں۔ معاصر مغربی جمہوریت نے لاک کے اس نظریہ کو مسترد کر دیا ہے کہ مزاحمت کرنے کا حق ہر شہری کو حاصل ہونا چاہیے۔ اس طرح جمہوریت میں روسو کے عوامی ارادہ کا نظریہ کارفرما ہے جس کے مطابق عوامی ارادہ کبھی غلطی نہیں کر سکتا اور جس کی بات واجب العمل ہے۔ اسی کا نتیجہ یہ نکلا کہ ایوان کو اقتدار کی مکمل چھوٹ مل گئی اور قانونی خلاف ورزیوں کی نگرانی کرنے والا کوئی نہ رہا۔ اسلامی نظام قانون میں ایسی خامیاں موجود نہیں ہیں۔ یہاں ظلم کے مقابلہ کی شق ہمیشہ رہتی ہے۔ اس طرح اسلام نے اسلامی معاشرہ میں حاکم اور محکوم کے تعلقات کی تابندہ مثالیں قائم کیں۔ الماوردی نے ”الاحکام السلطانیہ“ میں عقدا مات کے حوالہ سے لکھا ہے یہ ایک قسم کا معاہدہ ہے جو اسی وقت تک باقی رہ سکتا ہے جس وقت تک امام شریعت کا پابند ہو۔ امام اگر اپنے حقوق ادا کرے جو شریعت کی پابندی میں مضمر ہوتے ہیں جب ہی وہ عوام سے حقوق کا تقاضا کر سکتا ہے یعنی اطاعت طلب کر سکتا ہے۔ جان لاک کا نظریہ معاہدہ مفروضات کے سلسلہ کی ایک کڑی ہے اس کے برعکس الماوردی کا معاہدہ ایک زندہ اور واقعاتی معاہدہ ہے جس کے تحت حاکم کی ذمہ داری بہر حال باقی رہتی ہے۔ معاہدہ میں اس کی حیثیت ایک رعیت کی بھی ہوتی ہے جسے اقتدار سے الگ بھی کیا جاسکتا ہے۔ اس طرح اسلام اس پارلیمانی نظریہ کو تسلیم نہیں کرتا جس کو ایک مدت کے لیے چن لیا جائے پھر ہر حال میں اس کی پابندی کرنی پڑے۔ الماوردی کے اس موقف سے آرنلڈ کے نقطہ نظر کا غلط ہونا واضح ہو جاتا ہے۔

کسی سیاسی نظام کو ”اسلامی“ کہنے کا مطلب یہ ہوگا کہ معاشرہ میں حکم اور اطاعت کے تعلقات سیاسی قدروں اور قانونی احکامات میں قرآن اور سنت کے تقاضوں سے ہم آہنگ ہوں گے۔ دستور کا ڈھانچا قرآن و سنت سے مستنبط تصورات پر قائم ہوگا۔ ایک طرف اگر اطاعت ایک اسلامی سیاسی قدر ہے تو دوسری طرف ظلم کا مقابلہ کرنا بھی سیاسی ذمہ داری ہے۔ اسلام میں سیاسی تعلقات اسی نہج پر پروان چڑھتے ہیں اور سیاسی زندگی میں اسلامی قانون کے مطابق رعایا حاکم اور محکوم میں منقسم ہوتے ہیں جہاں حاکم اور محکوم دونوں کو کچھ خاص التزامات کا پابند ہونا پڑتا ہے۔ اور یہ ایک زندہ ضمانت ہے کہ حکومت کی قانونیت کو کسی طرح بھی خیر باد نہیں کہا جاسکتا۔ اس طرح اطاعت، ظلم اور مزاحمت اسلامی سیاسیات کے نمائندہ تصورات بن جاتے ہیں۔ اور اسی حوالہ سے کسی سیاسی نظام کی اسلامیت یا عدم اسلامیت کا فیصلہ کیا جانا چاہیے۔



حوالہ جات و حواشی

- ۱۔ سیاسی مسئلہ کی تعریف، نوعیت، ابعاد اور اسلام کے تجویز کردہ حلوں کے لیے ملاحظہ ہو راقم الحروف کی کتاب: المنہج فی علم السياسة، مطبوعہ اسکندریہ، ۱۹۷۹ء
2. A.Paolrien D, Enterves La nation de L'etat [Paris 1969],p177:
3. Bertrand de Jouvenel, Le Pouvoi,P.326 r
4. Routledge & Kegan Paul,1967:London

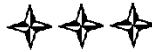
۵۔ آرٹلڈ، ص ۴۷-۴۸

۶۔ آرٹلڈ، ص ۴۹

۷۔ آرٹلڈ، ص ۵۳

۸۔ دیکھئے محمد سلیم العوا: النظام السياسى للدولة الاسلامية، قاہرہ، ۱۹۷۹ء، ص ۱۳۳

۹۔ ملاحظہ ہو راقم الحروف کی کتاب: حق مقاومة الحكومات الجائرة فى المسيحية والاسلام فى الفلسفة السياسية القانون الوضعى، اسکندریہ، ۱۹۵۰ء۔



سماجیات:

اسلامی سماجیات بعض مستشرقین کی نظر میں^۱

مسئلہ کے ابعاد: اصول سماجیات اور اسلام۔ شرق و غرب کا فرق ہماری تہذیب، تمدنی قدروں، سماجیات، رسوم و رواج اور عقائد کے بارے میں محققین یورپ جب بھی قلم اٹھاتے ہیں اور جو کچھ بھی لکھتے ہیں ان میں حقیقت حال میں ہم آہنگی تلاش کرنا ایک مشکل کام ہے، اور ان میں ہم آہنگی کا پایا جانا بھی دشوار ہے۔ ان کی تحریروں میں ہمیں اپنی تہذیب و تمدن اور سماجی زندگی کی تصویر نہیں ملتی۔ اس کے باوجود ان کی تحریروں کو ہم دلچسپی سے پڑھتے ہیں۔ یہی نہیں بلکہ کسی بھی اعلیٰ تحقیقی کام میں ان کا حوالہ بھی دیا جاتا ہے۔ اہل مغرب کو ہم وہ نظر آتے ہیں جو ہم اصل میں نہیں ہیں۔ ان کی تحریروں میں ہماری تصویر مخ شدہ ہوتی ہے، اور اس طرح اس کی صداقت مشتبہ ہو جاتی ہے۔ فکری اور عملی زندگی کی تصویر کشی کرتے وقت یہ مغربی قلم کار بیجا اور نامناسب رنگوں کا استعمال کرتے ہیں، اور اس عمل میں کردار کشی کا جذبہ بھی درپردہ کارفرما ہوتا ہے۔ (۱) یہ صرف اتفاق ہی نہیں بلکہ عجیب و غریب بھی ہے کہ ایسی تصویریں رواج پا جاتی ہیں۔ مغرب کے جن حلقوں نے ہماری تہذیب و تمدن اور سماجیات کی تصاویر بنائی ہیں اور جن میں بہت سے افراد عالم اسلام سے براہ راست وابستہ رہے ہیں عجیب بات یہ ہے کہ ان کے دل و دماغ ان بے سرو پا باتوں سے بھرے ہوئے ہیں جو کسی زمانہ میں کچھ غرض مندوں نے اسلامی معاشروں کے بارے میں گھڑی تھیں اور ان کی اشاعت کو فریضہ یا کار خیر کے طور پر انجام دیا تھا۔ ان الزامات کو دور کرنا ہماری ذمہ

۱۔ از: ڈاکٹر عبدالوہاب بوحدیبیہ ڈائرکٹر ”مرکز الدراسات والابحاث الاقتصادية والاجتماعية“ تونس

داری ہے تاکہ ہمارے نوجوان اپنی دو متضاد تصویریں دیکھ کر حیران نہ ہوں۔ استشراتی ادبیات کو زبانوں کے تنوع کے ساتھ پرکھنا ضروری ہے۔ اس سلسلہ میں اب تک جو کوششیں کی جا چکی ہیں ان کو مزید جاری رکھنے کی ضرورت ہے۔ (۲)

استشراق ہمارے سامنے معروضیت پسندی، علمی دیانت داری اور دوسرے دیدہ زیب جاموں میں ملبوس کھڑا ہے۔ لیکن اس خوش رنگ پوشاک کے اندر کی دنیا بالکل ہی الگ ہے۔ علمی معروضیت پسندی کی آڑ میں غلط بیانیوں کی جاتی ہیں جن کی جڑیں پوری طرح سے نسل پرستی میں پیوست ہوتی ہیں۔

اب یورپ نسل در نسل اسلام اور اسلامی تہذیب سے واقف ہوتے چلے آئے ہیں۔ ان کے سامنے یہی استشراتی ادبیات تھے جن کے مختلف زبانوں میں منتقل کیا جا چکا ہے۔ مستشرقین کی بعض کتابیں عربی تک میں ترجمہ ہو چکی ہیں۔ مثال کے طور پر جارج بوسکی کی کتاب ”اسلام کے جنسی قوانین“ عربی میں منتقل ہو چکی ہے۔ (۳) تین دہائیوں تک یہ کتاب علمی حلقوں میں رائج رہی اور اسے انگریزی، ہسپانوی اور ڈچ زبانوں میں منتقل کیا گیا ہے اور اسے ایک ایسے موضوع پر مستند حوالہ کا درجہ مل گیا جو مسلمانوں کی اندرونی زندگی سے تعلق رکھتا ہے اور جس کا حق وہی شخص ادا کر سکتا ہے جو مسلم سماجیات کی اندرونی سلوٹوں تک پہنچا ہوا ہو۔ ادھر مصنف کو دیکھیے تو پتہ چلے گا کہ وہ اپنی معلومات پر لاف زن ہے۔ اس کے سامنے فقہ کی بعض کتابیں تھیں جن سے اس نے معلومات حاصل کیں اور باقی زیب داستان کے لیے طبع آزمائی کافی تھی۔ اب ستم یہ ہے کہ اس کتاب کو سماجیات، جنسیات اور عمرانیات کے ماہرین کے نزدیک مستند حوالہ کا درجہ حاصل ہے۔ مسلمانوں پر لذت، شہوانیت اور جنسی ہیجانیت کے جو الزامات لگائے گئے ہیں ان کو اخلاق کے کسی کونے میں بھی نہیں رکھا جاسکتا۔ یہ ہماری تہذیب اور سماجیات کا مسخ کردہ خاکہ ہے۔ حقیقت کو سامنے لانا ضروری ہے اور حقیقت کو توڑ مروڑ کر پیش کرنے کی کوشش کے پیچھے جو جذبات کارفرما ہیں ان کو پردہ سے نکالنا بھی ضروری ہے۔ اس کے لیے استشراق سے مصادر کا مطالعہ کرنا ہوگا اور سماجیات کو جس

طرح اہل یورپ نے برتا ہے، پھر اسلامی سماجیات کو سمجھنے کی کوشش کی ہے اس پر بھی باریک بینی سے نظر ڈالنا ہوگا۔

اس کام کے لیے ایک طرف تو خود استشراتی مطالعات کے سرچشموں کا جائزہ لینا ہوگا اور دوسری طرف یہ دیکھنا بھی ضروری ہوگا کہ یورپ میں ایک علم کے طور پر سماجیات کا ارتقا کس طرح ہوا اور اس کے تصورات اور مبادی کو کس طرح اسلامی معاشرہ پر منطبق کیا گیا۔ انیسویں صدی میں فرانسیسی، انگریزی اور جرمن دانشوری کا مطالعہ کیا جائے تو یہ حقیقت سامنے آتی ہے کہ وہ دانشوری اقتصادی اور جغرافیائی توسیع پسندی پر مرکوز تھی۔ اسی زمانہ میں سماجیات کے نظریات جنم لے رہے تھے۔ یورپ اس وقت جغرافیائی اور تہذیبی سامراجیت کے میدان میں پیش قدمی کر رہا تھا۔ اہل مغرب کے سامنے تہذیبوں اور قوموں کا ایک سلسلہ تھا جن پر قبضہ کرنے کی دوڑ میں ان کی سانسیں پھولی رہی تھیں۔ جمہوریت اور آزادی کے سارے تصورات سامراجیوں کے لیے مخصوص تھے۔ دوسری قوموں کو سامراجیت کے شکنجوں میں کسنا اور عسکری توسیع پسندی ان کا قومی شعار تھا۔ پھر یہ تصور ابھرا کہ تہذیبیں اور ثقافتیں بہتر اور بدتر ہوتی ہیں۔ مذاہب اچھے اور بُرے ہوتے ہیں۔ پھر انسانی ذہنوں کا نظریہ سامنے آیا اور یہ بتایا گیا کہ اپنے تاریخی ارتقا اور تہذیبی کارواں میں انسانی ذہن مختلف رہا ہے۔ مغربی تہذیب نے ارتقا کے اعلیٰ مراحل طے کیے ہیں جبکہ دوسری انسانی اکائیاں وحشت، بربریت، جنگلی زندگی کی جہالت، غریبی، فلاکت زدگی، پستی اور انحراف کی دلدل میں پھنسی رہیں۔ اس نظریہ سے یہ نتیجہ نکالا گیا کہ یورپ کے ترقی یافتہ معاشرے تاریخ کی عدالت میں اپنے ضمیر کے سامنے جواب دہ ہیں کہ دوسری قومیں پسماندہ کیوں رہ گئیں۔ اس طرح ان معاشروں کے لیے یہ ضروری تھا کہ پسماندہ قوموں کو سامراجیت کا نشانہ بنایا جائے تاکہ انہیں تہذیب کے مفہوم سے آشنا کیا جاسکے اور اقتصادی، سماجی اور ثقافتی لحاظ سے اوپر اٹھایا جاسکے۔ کیپلنگ (روڈ یارڈ کیپلنگ) نے اسے ”سفید فام انسان کا بوجھ“ کہا ہے۔ فرانسیسی اساتذہ فلسفہ سامراجیت کا یہ مطلب بتاتے تھے۔ اس طرح دوسری قوموں کو سامراجیت کا نشانہ بنایا

گیا اور وہ قومیں سامراجی فوجوں کی بربریت اور سرمایہ داروں اور کمپنیوں کے استحصال کے درمیان پستی رہیں۔ لیکن شاید ان کے ذہن میں یہ بات نہیں تھی کہ مسلم قومیں اگرچہ یورپی نہیں ہیں البتہ ان کی تہذیب کافی قدیم ہے اس لیے اس کی قدر و اہمیت مغربی تہذیب سے کم نہیں ہے۔ شاید وہ یہ بات بھی بھول گئے کہ تہذیبیں اور ثقافتیں اپنے کردار میں مختلف ہوتی ہیں۔ صحیح علمی طریقہ کار یہ ہے کہ تہذیبوں اور ثقافتوں کی درجہ بندی اور ان کی تفہیم میں اس نکتے کو مد نظر رکھا جائے۔ صورت حال اس وقت پیچیدہ ہو گئی جب یہ حقیقت سامنے آئی کہ عسکری لحاظ سے شکست خوردہ ان قوموں نے ذہنی اور فکری لحاظ سے مغرب کے سامنے ہتھیار نہیں ڈالے بلکہ اپنی قوت کی بازیافت کے لیے ماضی کا سہارا لیا۔ اس طرح ان محققین کو یہ معلوم ہو گیا کہ اسلام ہی مزاحمت کا راز ہے۔ مسلم قوموں میں جب تک اسلام مضبوط رہے گا وہ مغربی سامراجیت کے سامنے ہتھیار نہیں ڈال سکتیں۔

رینی مونی کا نظریہ: پیش رو اور تلامذہ

یورپ کے اہل قلم نے ابتدائی سماجیات کے اصولوں کی روشنی میں مسلم قوموں کو دیکھا۔ رینی مونی نے ”الجزائر کی سماجیات“ (۴) میں یہی بات کہی ہے۔ اس کا کہنا ہے کہ اس کی تحقیق کا موضوع وہی ہے جو ساباتیہ جیسے محقق کا ”عوامی سماجیات“ جیسی کتاب میں رہ چکا ہے۔ (۵) مونی کے الفاظ میں: ”الجزائر میں بسنے والی قوموں کی زندگی سے واقفیت حاصل کرنے کے سلسلہ میں ہمارے نظریاتی اور عملی مفادات وابستہ ہیں۔ ہم فرانسیسیوں کا یہ حق اور ذمہ داری ہے کہ ان تمام قوموں کو جانیں اور سمجھیں۔ سامراجیت ہی نے سماجیات کے مطالعات کو آگے بڑھایا۔ لافیتو [Lafitau] اور شارلوا [Charlevoix] جیسی ہماری مشنری شخصیتوں نے امریکہ میں سماجیاتی تحقیقات کی بنیاد ڈالی۔ افریقہ میں یہی کام ہماری جاسوسی ٹولیوں اور فوجوں نے انجام دیا۔ الجزائر میں ماسکرائی [Masqueray] اور دوٹی [Doutte] نے اہم کارنامے انجام دیے۔ نسلی علوم [Ethnographic Studies] کے لیے ہم ایک منظم ادارہ قائم کرنا چاہتے ہیں جس طرح امریکہ نے کیا ہے یا جس طرح خود ہم نے

مغرب اقصیٰ کے سلسلہ میں کیا ہے۔ ان علوم کے عملی فائدے بھی ہیں۔ علم ہی نفوذ اور حکومت کا سرچشمہ ہے۔ علم ہی سے ہمیں پتہ چلے گا کہ ہم سے کیا غلطیاں سرزد ہوئیں جن سے ہم بچ سکتے تھے۔ بشرطیکہ ہمارے کارکنان مقامی آبادی کی سوچ اور سماجیات سے واقف ہوں“ (ص ۴۳)۔

مصنف کو اگرچہ الجزائر کی ثقافت اور ابتدائی انسانی ثقافت میں بڑا فرق محسوس ہوتا ہے لیکن وہ یہ بھی کہتا ہے کہ الجزائر کے رسم و رواج اور یورپی رسمیات میں بنیادی فرق موجود ہے (ص ۴۹) الجزائر کے مذہبی عقائد (یعنی اسلام) ارواحیت [Animism] کے حامل ہیں۔ اس میں ارواح، جنات، شیاطین وغیرہ مافوق الفطرت عناصر کا غلبہ ہے۔ اس طرح دین حقیقی سے کہیں زیادہ دور اور طوطمیت (نوع انسانی کی ابتدائی مذہبیت، قدرت پرستی) سے کہیں زیادہ قریب ہے۔ مصنف کے نزدیک دین حقیقی سے مراد مسیحیت ہی ہے۔ مسیحیت کے علاوہ کوئی دوسرا مذہب حقیقی دین نہیں ہو سکتا۔ مصنف اپنی تحقیق کے ابعاد اور اغراض کے سلسلہ میں خاصا پریشان نظر آتا ہے۔ ایک طرف تو اسے اس بات کا اعتراف ہے کہ الجزائر میں ”تہذیب“ نام کی چیزیں موجود ہیں لیکن اس لفظ کو تو سین میں دے کر وہ یہ بھی کہہ دیتا ہے کہ یہ جنسِ نایاب قبائلی اقلیتوں ہی میں پائی جاتی ہے۔ ”یہ ایک قبائلی برادری ہے جس کو قوم کا نام نہیں دیا جاسکتا، الا یہ کہ وہ اپنی وحدت، عادات اور قوانین کا شعور رکھتی ہو۔ مختصراً ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ ان کی دلچسپ تہذیب ہے جو انھیں نئی باتوں کو قبول کرنے سے روکتی ہے“ (ص ۵۰) ”خلاصہ کلام یہ کہ اسلام اور بت پرستی میں کوئی فرق نہیں ہے۔ اسلام بت پرستی ہی کا امتداد ہے۔ بحر متوسط اب بھی یونانی اور لاطینی سمندر ہے۔ کیونکہ اس میں روشنی اور فکر کے پرانے چراغ گل نہیں ہوئے ہیں۔ یہ فرانس کی ذمہ داری ہے کہ شمالی افریقہ میں ان چراغوں کو جلانے رکھے“ (ص ۵۳)۔

ربنی مونی دور کھیم کا ایک ممتاز شاگرد ہے۔ مونی کا یہی سادہ اور پُرکار انداز اسلامی سماجیات کے میدان میں استشراتی تحریروں اور تحقیقات میں دیکھا جاسکتا ہے۔ ان کی نیت

اچھی تھی یا بری یہ تو خدا ہی جانے، مگر اتنی سی بات تو ہماری سمجھ میں آجاتی ہے کہ اس قسم کی تمہید کے بعد وہی نتائج سامنے آسکتے ہیں جن کو مستشرقین کی تحریروں میں دیکھا جاسکتا ہے۔ ان کے نزدیک سماجیات استعماری علوم [Colonial Sciences] کا ایک حصہ تھی۔ اس عرصہ میں اسلامی سماجیات پر ان حضرات نے جو کچھ بھی لکھا ہے اس میں مونی کے تصورات کارفرما ہیں۔ اسلامی سماجیات کے اہم استشراتی نام وہ ہیں جو سامراجی حکام یا فوج کے اعلیٰ عہدیدار تھے جنہوں نے میدان جنگ میں اسلام کا انکشاف کیا اور فرصت کے اوقات میں تقریباً اس کو موضوع بنایا۔ ان لوگوں نے ہر طرح کی معلومات کو یکجا کر دیا۔ دوسرے محققین نے ان معلومات کو حسب خواہش استعمال کیا۔ اتھنوگرافی کے میدان میں اس زمانہ میں یہی انداز رائج تھا۔

ہنری لیوی برول [Henry Levy Bruhl] ابتدائی ذہن کے نظریہ کا بانی ہے اور اس موضوع پر دس سے زیادہ کتابوں کا مصنف بھی ہے۔ اس نے سار بون یونیورسٹی (پیرس) میں تین دہائیوں تک اسی موضوع کو پڑھایا ہے، لیکن ستم یہ ہے کہ جن سماجیاتی اکائیوں کے بارے میں وہ لکھتا رہا اور پڑھتا رہا اور جن کا اسے ماہر تسلیم کیا گیا اس نے ایک بار بھی ان کو دیکھنے کے لیے جانے کی زحمت نہیں کی۔ پیرس کے اساتذہ کی تحقیق کا یہ حال ہے۔ جو محققین عینی مشاہدے سے معلومات حاصل کرتے تھے یا چشم خود معائنہ کرتے تھے ان کے ساتھ مسئلہ یہ تھا کہ وہ زیادہ تر عربی زبان سے واقف نہ تھے اور مترجمین کا سہارا لیتے تھے جن کا براہ راست تعلق عوام سے نہ ہوتا تھا۔ مونی کے علاوہ سماجیات کے دوسرے ماہرین جیسے لوکور (Charles Le Coeur) 'ماسکرای [Mascqueray] برتلون [J. Berthelon] گوٹیہ (E.F. Gautier) وغیرہ کا یہی حال ہے۔ اس پس منظر میں استشراتی تحریریں اگر خلاف واقعہ معلومات، رطب و یابس تفصیلات اور کذب و افترا کی مثالیں بن جائیں تو یقیناً تعجب کا مقام نہیں ہے۔ ان تحریروں میں اہل مغرب کے لیے تفریح طبع کا بڑا سامان موجود تھا، اور ان کے مطالعہ سے ان کے احساس برتری کی تسکین ہوتی تھی۔ بعض مفکرین، مثال کے طور پر آلیں

[Alain] کو اس خامی کا اندازہ بھی ہے اور انھوں نے اتھنوگرافی کے میدان میں استشراتی دعووں کی تردید بھی کی ہے۔ آلیں ان کی سادہ لوحی کا اس طرح مذاق اڑاتا ہے: ”اگر میں اپنے قلم کو مخاطب کر کے لکھوں کہ اے میرے پیارے قلم! پھر یہ تحریر سماجیات کے کسی عالم کو مل جائے تو وہ مجھے بلا تکلف ارواحیت کی طرف منسوب کر دے گا اور بتائے گا کہ میں اپنے قلم کو دیوتا سمجھتا ہوں۔“ (۶) لیکن آلیں جیسے فضلا بہت کم ہیں۔

سماجیات کا علم زیادہ تر مغربی سماجیات کے گرد گھومتا ہے۔ حالانکہ اسے تقابلی اصولوں کے تابع ہونا چاہیے۔ اس منہجی خامی کی ظاہری شکلیں کبھی کبھی بڑی مضحکہ خیز ہوتی ہیں۔ سماجیات کا ایک عالم یہ جاننا چاہتا ہے کہ اسلامی معاشرہ میں تھیٹر کیوں رائج نہیں ہوئے یا اسلام میں سرمایہ داری کیوں فروغ نہیں پائی۔ یہ مستشرقین ان سوالات کا مفصل جواب کچھ اس انداز سے دیں گے جس سے آپ شاید یہ سمجھنے لگیں کہ تھیٹر اور سرمایہ داری کے بغیر کوئی سماج مکمل نہیں ہو سکتا۔ مغربی سماجیات سے موازنہ بھی ایک مسئلہ ہے۔ یورپ کے اہل قلم سماجیات کے میدان میں مغربی معاشرہ کو معیار کے طور پر پیش کرتے ہیں۔ اور جو سماج اس پر پورا نہیں اترتا اس کی انسانیت مشکوک ٹھہرتی ہے۔ جب وہ اسلامی قوموں کے بارے میں لکھتے ہیں تو ان کی اصطلاحیں الگ ہوتی ہے۔ قوم کے لیے وہ "Peuplades tribes" اخلاقی قدروں کے لیے "Coutumes" اور ایمان و عقائد کے "Croyanes" کے الفاظ استعمال کرتے ہیں۔ اسلامی فنون کے لیے وہ فوک لور [Folklore] ہی استعمال کریں گے۔ یہ اس حلقہ کی بات ہے جو یونیورسٹی کے ماحول میں پروان چڑھتا ہے اور علمی معروضیت پسندی اور دیانت داری کے نعرے لگاتا ہے۔ ایسی مثالوں کی کمی نہیں ہے۔ ریہون شارل نے "اسلامی روح" کے نام سے کتاب لکھی۔ اسلامی شریعت کے ماہر مستشرق کی حیثیت سے اس کی شہرت ہے۔ اس نے تیس سالوں تک مسلسل لکھا، یونیورسٹیوں میں پڑھاتا رہا۔ جج بھی رہ چکا ہے۔ حکومت فرانس کا مشیر بھی رہ چکا ہے۔ ریہون کی یہ کتاب اسلام اور مسلمانوں کے خلاف زمانہ دراز تک کی تمام تحریروں کا مجموعہ ہے۔ لیکن انداز بڑا خوبصورت ہے۔ فرانسیسی

اکادمی کے پروفیسر گوتیہ (P. Gautier) نے اس کتاب کو جدید سائنسی اور فلسفیانہ سیریز کی اہم کتابوں میں شمار کیا ہے جن میں جلیل القدر علما، فضلا، مؤرخین، ریاضی دان اور اطباء شامل ہیں۔ ریمون نے اس کتاب میں مسلمانوں پر جو بڑے الزامات لگائے ہیں وہ ہیں فقہیت، تعصب اور قدریت۔ مصنف کے نزدیک مسلمانوں کی روزمرہ زندگی غیر فطری ہے کیونکہ ان کی روزمرہ زندگی فقہی تعلیمات کے مطابق ہوتی ہے اور معمولی باتوں میں بھی مسلمانوں کو آزادانہ اختیار نہیں ہے۔ وہ اپنے اقوال، احساسات اور تصورات میں فقہ سے آزاد نہیں ہیں۔ ریمون کے نزدیک اس طرح اسلامی زندگی میں ذاتی آزادی یا ارادہ کے لیے کوئی گنجائش نہیں ہے۔ ایک انسان اپنی ”انسانیت“ کو کھودیتا ہے اور مشین بن جاتا ہے۔ یہی اسلامی فقہ [Le juridisme musulmane] ترقی، پیش رفت اور تخلیق واپس کے راستہ کی رکاوٹ ہے۔ مصنف کے بقول اسلامی فقہ پر مکمل نظر ڈالنا بڑا دشوار ہے، شیعہ، خوارج اور دوسرے مشہور فرقوں کے بارے میں معلومات حاصل کرنا کسی یورپی فاضل کے لیے دشوار ہے کیونکہ ان کی اخلاقی اور قانونی روش ہم سے مختلف رہی ہے۔ حقوق اور شریعت کو خلط ملط کر دیا گیا ہے (ص ۱۹۳-۱۹۴) زندگی کے سماجی اور اقتصادی تقاضوں کا خیال رکھنا فقہ کے لیے ناممکن ہے وہ تو ہمیشہ نصوص کو سامنے رکھتا ہے (ص ۱۹۴) وہ تو قانون کا آدمی (Homo Juridicus) ہے۔ اسی عنصر نے اسلام کو مغرب کے طبعی قانون سے دور کر دیا ہے۔ اسلام میں عدل کا مطلب خدا کی مشیت کو پورا کرنا ہے۔ مغرب میں اخلاق ہی قوانین کا سرچشمہ تھے۔ اسلام میں شریعت ہی اخلاق کا مصدر ہے۔ (ص ۱۹۴) ریمون کا خیال ہے کہ مسلمان عمومی قانون اور خصوصی قانون میں امتیاز نہیں برتتے۔ فقہ نے سیاسی اور انتظامی معاملات پر قطعاً توجہ نہیں دی۔ اور قضا اور تجارتی قوانین کے ایک بڑے حصہ سے صرف نظر کیا ہے۔ ریمون نے فقہ کے تاریخی ارتقا پر نظر ڈالنے کی زحمت نہیں کی ہے۔ اس کے نزدیک صحیح ارتقا اسی وقت ہو سکتا ہے جب مذہب اور زندگی کے رشتہ کو کاٹ دیا جائے مگر اسے معلوم ہے کہ مسلمان ایسا نہیں کر سکتے۔ اب وہ لکھتا ہے کہ ”الہامی شریعت اور انسانی شریعت کے رشتہ کو

سمجھنا ضروری ہے۔۔۔۔۔ جلد بازی میں اصلاحات نہیں کرنی چاہئیں۔ لاکھوں مسلمانوں کی فکری و عملی زندگی کو اچانک تباہ کر دینے کے نتائج بڑے ہولناک ہوں گے۔ (ص ۲۱۸) اس قسم کے خیالات کو باوقار بھی نہیں کہا جاسکتا ہے۔ علمی انداز سے ان کو پیش کرنا مضحکہ خیز نہیں تو اور کیا ہے؟ ریمون کا مقصد واضح ہے۔ شمالی افریقہ میں فرانس کی کارروائیوں کو وہ درست قرار دینا چاہتا ہے۔ (۷)

اسلام نے ایسے معاشرہ کی تشکیل چاہی جو دینی ذمہ داری کی بنیاد پر قائم ہو۔ آزادی اور اختیار کے اصولوں سے ہی ایسا ہوسکتا تھا۔ اسلام نے یہ اصول دیا ہے کہ دین میں کوئی زبردستی نہیں۔ لا اکرہ فی الدین۔ مگر مستشرقین نے اسلامی معاشرہ کی اقلیتوں اور اکثریتوں کو غلط انداز سے لیا ہے۔ حالانکہ اسلام میں اقلیت اور اکثریت کا کوئی تصور نہیں ہے۔ اس میں بسنے والے لوگ یا تو قرآن اور سنت کو پیمانہ عدل مان کر دنیا اور آخرت کے معاملات کو ان کی فراہم کردہ تعلیمات کی روشنی میں چلاتے ہیں یا اپنے آبائی عقائد پر برضا و رغبت باقی رہتے ہیں۔ رواداری کا اصول ہمیشہ ان کے پیش نظر رہا ہے۔ لیکن ریمون اس رواداری کو تسلیم نہیں کرتا۔ اسے کلا دیوی اسٹراس [Claude Levy Strauss] کی بات یاد ہے: ”حقیقت یہ ہے کہ محض کفار سے ملنے سے مسلمان پریشان ہو جاتا ہے۔ جب وہ دوسروں کے یہاں زندگی کے نئے انداز دیکھتا ہے تو اُس کو اپنی روایتی زندگی بدمزہ لگنے لگتی ہے“ (ص ۸۰) اسٹراس نے اپنی کتاب: Tristes Tropiques میں اسلام اور مسلمانوں پر بدترین حملے کیے ہیں۔ (۸) اس کے نزدیک اسلام میں حد درجہ کا تعصب پایا جاتا ہے۔ خصوصاً اگر ارباب کا موازنہ بدھ مت کی آفاقی نرمی اور مسیحیت کے نظریہ گفتگو سے کیا جائے۔ مسلمان دوسروں کو زبردستی اپنی صف میں نہیں لاتے۔ وہ غیر کو غیر کے طور پر برداشت نہیں کر سکتے۔ وہ دوسروں کو ”معدوم“ سمجھتے ہیں۔ مسلمان یہ نہیں سمجھ سکتے کہ ان کے مذہب کے خلاف کوئی مذہب بھی ہوسکتا ہے یا ان کی اخلاقیات سے بہتر اخلاقیات پائی جاسکتی ہے۔ اسلامی اخوت کا مطلب یہی ہے کہ دوسروں کا قطعی طور پر انکار کر دیا جائے (ص ۴۳۷) ریمون نے گوبنو

(Gobineau) جیسے نسل پرست مفکر کا بھی حوالہ دیا ہے۔ گوبنو کے نظریات کو نازیوں اور فاشیوں نے قبول کیا ہے۔ گوبنو کے نزدیک اسلام میں انسان کو ہر حال میں مشیت ایزدی کے مطابق چلنا پڑتا ہے۔ خدا جسے چاہتا ہے ہدایت دیتا ہے اور جسے چاہتا ہے گمراہ رکھتا ہے۔ اس ضابطہ کے مطابق یہود و نصاریٰ کو تبدیلی مذہب پر مجبور کیا جانا چاہیے۔ (۹) ریمون اس پر یہ تبصرہ کرتا ہے کہ کفار کے تئیں مسلمانوں کا رویہ نہایت منفی ہے۔ گمراہوں کو راہ راست پر نہیں لایا جاسکتا۔ قرآن کی عطا کردہ رواداری سے وہی فائدہ اٹھا سکتا ہے جو قرآن کو الہامی تسلیم کرے۔ اسی لیے مسلمانوں کو روادار متعصب کہا گیا ہے۔ (ص ۸۲)

ریمون نے اپنی کتاب میں مذہبی، سیاسی، اقتصادی اور سماجی موضوعات پر بحث کی ہے۔ اس کا انداز وہی ہے جو اوپر کی سطروں میں آچکا ہے۔ اس نے خاندان، ازدواجی زندگی اور عورت کے مقام پر بھی گفتگو کی ہے۔ خاندان اور عائلی زندگی کی اہمیت کو اس نے واضح کیا ہے اور یہ بتایا ہے کہ عائلی زندگی کی بنیاد باپ اور شوہر کی ذمہ داریوں پر ہے۔ اب قاری یہ انتظار کرتا ہے کہ شاید مصنف عائلی زندگی کے دوسرے پہلوؤں پر روشنی ڈالے گا۔ لیکن اسے حیرت ہوتی ہے جب مصنف فرانسیسی عائلی زندگی سے اس کا موازنہ کرنے لگتا ہے۔ اس کے الفاظ میں: ”ہمارے پرانے قانون میں بیوی اپنے شوہر کی تابع ہوتی تھی۔ فرانسیسی انقلاب نے قانون مساوات کا اعلان کیا..... اسلام کی عائلی زندگی میں عورت اپنے شوہر کے خاندان کا حصہ نہیں بنتی اور صورت حال یہاں بیوی کے مفادات کے خلاف ہوتی ہے۔ عورتوں کو میراث سے محروم رکھا جاتا ہے“ (ص ۲۲۵) ریمون کا مقصد مسلمانوں کی عائلی زندگی کی مسخ کردہ تصویر پیش کرنا ہے۔ سامراجیوں نے اسلام کی عائلی زندگی کی تصویر قصہ کہانیوں اور خرافات سے بنائی ہے اور ان ہی کی روشنی میں اس بنیادی ادارہ کو سمجھنے کی کوشش کی ہے۔ کسی کتاب کے حاشیہ میں اگر ان کو یہ تحریر مل گئی کہ ادھیڑ عمر کا ایک مرد کسی شیرخوار بچی سے نکاح کر سکتا ہے تو مصنف یہ سمجھ لیتا ہے کہ اسلام میں ایسا ہی ہوتا ہے یا اگر کسی کتاب میں متعہ پر بحث مل جاتی ہے تو مسلمانوں پر یہ الزام لگا دیا جاتا ہے کہ مسلمان شہوانیت میں جانوروں کی

طرح ہیں۔ ریومن کہتا ہے کہ ایک عورت اگر اپنے شوہر کی شہوانیت سے عاجز آجائے تو قاضی کی عدالت میں کیمت مقرر کر سکتی ہے یا طلاق کا مطالبہ کر سکتی ہے۔ اس سے پتہ چلتا ہے کہ شہوت رانی میں مسلمان کتنے بے حیا ہوتے ہیں (ص ۲۲۹)۔ وہ محبت اور مباشرت کے فرق سے واقف نہیں ہیں۔ سخت آب و ہوا کا اثر بھی اس سلسلہ میں نمایاں ہے۔ آخر میں ریومن پوچھتا ہے کہ ”کیا عشق و محبت کا یورپی انداز اسلامی انداز محبت کی بہیمیت کو دور کر سکتا ہے؟ خصوصاً جو انداز مراکش میں پایا جاتا ہے؟“ (ص ۲۳۱)۔

الزام تراشیوں کا یہ سلسلہ استشراتی تحریروں میں جاری رہتا ہے اور یہ نتیجہ نکالا جاتا ہے کہ اسلام ایک استبدادی مذہب ہے (ص ۶۰) جو انسانی آزادی کو تسلیم نہیں کرتا، ”بعض اوقات حرام فعل حلال ہو جاتا ہے بلکہ واجب بن جاتا ہے۔ مسلمانوں کی سنگ دلی کو دیکھیے (ص ۶۶) یہ لوگ دشمنوں کو بے دریغ قتل کرتے ہیں اور ان کا گوشت کھا جاتے ہیں“ (ص ۶۷)۔

ریومن کے نزدیک اسلام میں ثقافت نام کی کوئی چیز نہیں۔ وہ اسلامی فلسفہ کی اہمیت کا منکر ہے۔ عربی ادب اسے حقیر نظر آتا ہے (ص ۱۱۹) اسلام میں سیاسی عدل امر اور حکام کے نفوذ مطلق کا جواز فراہم کرتا ہے (ص ۱۷۱) اسلامی جمہوریت ایک وہم ہے کیونکہ اقتدار صرف خدا کے ہاتھ میں ہے۔ وہ جس طرح چاہتا ہے بڑی آزادی سے کسی کو دے دیتا ہے (ص ۱۷۲) مساوات کا مطلب صرف خدا کے نزدیک برابری ہے۔ غریبوں اور امیروں میں اس سے برادرانہ تعلقات تو پیدا ہو سکتے ہیں لیکن اس کا تعلق ان کے مفادات سے نہیں ہوتا۔ آپ کو کوئی ایسا نظام نہیں مل سکتا جس میں اسلام سے کم جمہوریت ہو (ص ۱۷۲)۔

اس قسم کے خیالات خطرناک اس طور پر ہوتے ہیں کہ ان کا اظہار کرنے والے بین الاقوامی طور پر تسلیم شدہ ماہرین ہوتے ہیں اور جن کی تحقیقات کو حرف آخر کے طور پر مان لیا جاتا ہے۔

ساجیات کا انداز اب بدل بھی رہا ہے۔ جو تحقیقات اب ملک کے ماہرین کر رہے ہیں

ان کی اہمیت تسلیم کی جا رہی ہے اور خالص استعماری رنگ کی تحریریں اپنا اثر کھور ہی ہیں۔ خود مغرب کے دوسرے رجحانات اب اس انداز کی نفی کر رہے ہیں۔ فرانسیزی مستشرق ژاک برک (۱۰) (Jacques Berque) نے اپنے ایک مقالے میں تحریر کیا ہے کہ شمالی افریقہ میں سماجیاتی مطالعات مقررہ مقاصد کی تکمیل کے لیے کیے گئے تھے۔ اس کی مبالغہ آرائی کی مذمت کی جانی چاہیے (ص ۳۱۵) لیکن ان استشراتی مطالعات سے ہم اس لیے صرف نظر نہیں کر سکتے کہ مغرب کے وسائل نشریات ان کی ترویج میں کوشاں رہتے ہیں۔ مغرب کے ان اہل قلم نے یہ تاثرات پھیلا رکھے ہیں کہ اقتصادی اور سماجی ترقی کی راہ میں اسلام سب سے بڑی رکاوٹ ہے۔ بہت سے مصنفین نے ملت اسلامیہ کی پستی، غربت اور ناخواندگی کا سبب مذہب کو قرار دیا ہے۔ برنیس (Grand de Bernis) نے اس نقطہ نظر کی تردید کی ہے۔ اس کے الفاظ میں: ”عام طور پر یہ نظریہ پیش کیا جاتا ہے اور بتایا جاتا ہے کہ اسلام قدرت کا قائل ہے۔ اسلام اور سرمایہ داری کبھی نہیں مل سکتے۔ اس سے لوگ یہ سمجھنے لگے ہیں کہ اسلام ایسا ذہن بناتا ہے جو اقتصادی ترقی کے راستہ میں رکاوٹ بنتا ہے۔ ان کے خیال میں اسلام اقتصادی پیش رفت کا مخالف ہے“ (ص ۱۰۷) برنیس کے برخلاف رسنے گاندرام (Resne Gandarme) نے استعماری وجود کو حق بجانب ثابت کرنے کی کوشش کی ہے۔ اس کے خیال میں استعمار اس وقت شریف اور باوقار ہو جاتا ہے جب وہ کسی ملک کے اقتصادی اور مالیاتی امکانات کو فروغ دینا چاہتا ہے۔ عربوں کو ان کی اہمیت کا اندازہ نہ تھا۔ وہ ان سے فائدہ نہیں اٹھا سکتے تھے۔ پریشانی اور رکاوٹ کے وقت ایک مسلمان آگے بڑھنے کی بجائے پیچھے ہٹنے کی کوشش کرتا ہے۔ وہ اپنے آپ کو خدائی مشیت کے سامنے پاتا ہے۔ اس طرح وہ سپر ڈال دیتا ہے اور سپر نہ ڈالنے والے کو ارادہ خداوندی کا معارض سمجھنے لگتا ہے (ص ۲۲۶)۔

اسی دعویٰ نے ریمنوں کو یہ تاثر دیا ہے کہ اسلام بنیادی طور پر تقدیر کو تسلیم کرتا ہے۔ اس طرح فرانس اگر اپنی سامراجیت کو فروغ دیتا ہے تو اس کے جواز میں کوئی کلام نہیں۔ مسلمانوں کا ذہن ہی ایسا ہے کہ وہ اپنے قدرتی وسائل کے ساتھ برا سلوک کر رہے ہیں۔ صیہونیت کا

بھی یہی کہنا ہے کہ دریائے اردن کی مغربی پٹی میں یہودی نوآبادیاں بس کر اس کو بہتر انداز سے آباد کریں گی۔ (۱۱)

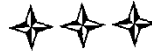
اس قسم کے بے بنیاد دعوؤں کی تردید کرنا بے سود ہے۔ اسلام علم اور عمل کا مذہب ہے۔ حالات کو بدلنے کی ذمہ داری مسلمانوں پر عائد ہوتی ہے۔ پستی اور زوال کا اسلام مقابلہ کرتا ہے۔ اگر آج کے بیشتر مسلمان غربت اور جہالت میں بھٹک رہے ہیں تو کیا کیا جائے۔ مسیحیت، بودھ مت، ہندومت اور مارکسیت کے ہوتے ہوئے افریقہ، یورپ، ایشیا اور جنوبی امریکہ کی بہت سی قومیں جہالت، افلاس اور پستی کا شکار ہیں۔ اقتصادیات کے مسئلہ کو مذہب سے جوڑنا غلط ہے۔ اقتصادیات کا تعلق تاریخی حالات اور انتظامیہ سے ہے۔ اسلام لوگوں کو عمل کی ترغیب دلاتا ہے۔ زمین کو آباد کرنے اور عوامی مفادات کے لیے کوشاں رہنے کی تلقین کرتا ہے۔ سماجیات میں اب انحصاریت کا نظریہ پیش کیا جا رہا ہے اور وہ یہ کہ حواشی (تیسری دنیا) مرکز (مغرب) کے تابع ہیں۔ اس نظریہ کا مقصد تیسری دنیا کو ہمیشہ مایوسی کا شکار رہنے دینا ہے۔ استشرق کے مرکزیت یورپ کا نظریہ انحصاریت کی شکل میں موجود ہے۔ (۱۲)

استشرق کے سماجیاتی مطالعات پر ماضی اور حال دونوں میں تنقیدیں کی گئی ہیں۔ آج اس پر جو تنقید کی جاتی ہے وہ مارکسی نظریہ کے دائرہ میں ہوتی ہے جو استشرق کی سامراجی فکر کو رد کرنا چاہتا ہے۔ اس تنقید کی بنیاد اسلامی معاشروں کے تقاضوں کا مطالعہ نہیں، محض مارکسی فکر کے اعادہ پر ہے۔

اسلامی سماجیاتی نظریہ کی تشکیل اب کوئی اختلافی مسئلہ نہیں ہے جو آزادی، مساوات، بھائی چارگی، اور ذمہ داری جیسے قرآنی اصولوں پر مبنی ہو۔ زندگی کے رنگ مختلف ہیں اور بعض اوقات متضاد بھی۔ اسلامی سماجیاتی تجربات اسلام کے زیر سایہ اچھ اور تخلیق کاروپ ہوتے ہیں۔ اسلامی معاشرہ کی تنظیم کی تاریخی کوششیں اسلامی نظریہ کی تجسیم چاہتی ہیں جو قرآن اور سنت رسولؐ میں موجود ہے۔ کسی بھی سماجیاتی مطالعہ میں اگر خاص تجربات کو بنیاد بنا لیا جائے اور نظریاتی تشکیل کردی جائے تو وہ اسلامی روح سے دور ہوگا۔ یہ تو مستشرقین

اور ان کے شاگردوں کا انداز ہے۔

مسلمان بارہا اپنے مذہب سے دور ہو گئے۔ اسلام کی تعلیمات کو سمجھنے میں غلطیاں ہوئیں اور خود ان کے ایمان کو نقصان پہنچا۔ سماجیات کے ایک عالم کو صورت حال کا صحیح تجزیہ کرنا چاہیے۔ استشراق کا مطالعہ اس لحاظ سے بھی مفید ہے کہ یہیں احتساب ذات کی ضرورت کا احساس ہوتا ہے اور ہمیشہ بیدار رہ کر ملتِ اسلامیہ کے حالات پر سوچنے اور اپنے مذہب کا دفاع کرنے کا داعیہ پیدا ہوتا ہے۔



حوالہ جات و حواشی

۱۔ مثال کے طور پر دیکھئے:

J.F. Peroncel Hugoz, Le Radeau de Mahomet Paris, 1983

منتظمہ الموتر الاسلامی کے جرنل سیکرٹری حبیب العظمیٰ نے اس تنقید کی تھی۔ دیکھئے

مجلہ: Proche Oriente et Tiers Monde. No 7, Juin 1983

۲۔ دیکھئے:

J. Berque, Cent Vingt cinq ans de Sociologie maghrebien, in

Annales, 1957 P.E. Kemp, Orientalists econduits, Orientalists

reconduit, in Arabica XXVII/2, 1980.

۳۔ دیکھئے

G.H. Bousquet, L'Ethique sexuelle de l'Islam Paris, 1952.

4- Rene Maunier, Programme d'une

sociologie Algrienne Melanges de Sociologie

Nordg Africaine, 1928 p.36 53.

۵۔ دیکھئے:

M. Sabatier, Cours de sociologie indigene. Le petit Colon

(1984) E. Jobbe Duval, L'Histoire comparee du droit et l'expansion

colonial de la France (Annales Internationales d'Histoire, 1900, pp.

146, 177)

E. Cheyson, L'etude de l'homme social et la colonisation Revue

generale Internationale,

1987, II,

pp. 163 181

۶۔ دیکھئے:

Alain, Propos d'un Normand. Tome II, p. 144 Raymond

Charles, I am

7- Musulmane.

Paris, 1958; Le droit musulman Paris, 1956

8- Claude Levy Staruss, Tristes tropiques
(Paris, 1955)

9- Gobineau, Religions et Philosophies dans
l'Asie Centrale. p. 32

۱۰۔ دیکھئے:

J.Berque, Cent Vingt cinq ans de Sociologie
maghrebiene, in Annales, 1959, pp. 296 324

11. Cahiers de l'Institut de Sciences

Economiques Appliquees N 106 Octobre 1960,

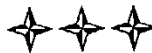
L'Islam l'economie et la technique, G. Destahne de Bernis,
Islam et developpement economique, A.Austruy, Vocation
economique de l'Islam.

۱۲۔ ملاحظہ کیجئے:

Rene Gendarme, La resistance de facteurs
socio culturels au developpement economique
l'exemple de l'Islam en Algerie, in Revue

Economique 1959, p. 230 236 'Economie de l'Algerie, Paris,

1959



فنون و جمالیات:

اسلامی فنون اور مستشرقین^۱

اسلامی فنون: نظریہ اور پہچان

اسلامی فنون کے میدان میں استشراتی مطالعات پر تنقیدی نظر ڈالنے سے پہلے اس حقیقت کی طرف اشارہ کر دینا ضروری ہے کہ علم آثار اور تاریخ فنون معاصر تہذیب کا تازہ ترین عطیہ اور فضلاء یورپ کی کاوشوں کی دین ہیں۔ ان فضلاء اور محققین نے جدید ترین تکنیک کا استعمال کرتے ہوئے خالص سائنسی انداز سے آثار اور فنون کے علوم کو پروان چڑھایا۔ دنیا کی دوسری قوموں نے اور خاص کر مسلمانوں نے خود اپنی تاریخ، اور میراث کا انکشاف کرنے میں ان علوم سے فائدہ اٹھایا۔ جو تہذیبی اور تاریخی آثار سرزمین کے لطن میں مدفون یا ملبوں کے نیچے مخمور تھے جن کا علم تاریخ کے چیدہ اور خصوصی ماہرین تک محدود تھا، ان کے سامنے لانے والے یہی تیشہ زن فرنگی ہی تھے۔ بیسویں صدی میں آثار قدیمہ کی کھدائیوں سے ان خطوں کے ثقافتی اور تاریخی دینیوں کا انکشاف ہوا جن سے تہذیبی اصالت، ثقافتی خصوصیات اور تاریخی عظمت کے حوالے سے قوم اور وطن پرستانہ جذبات کو ہمبیز لگانے کا سامان فراہم ہوا۔

عربی اسلامی وراثت پر تحقیق کرنے والے مغربی اہل علم میں سے کچھ لوگوں نے عربی اسلامی تہذیب کو یورپی سامراجیت کے پس منظر میں مجروح کرنے کی ٹھانی تھی۔ ان کی نیت درست نہ تھی۔ وہ اپنی تحقیقات کو سامراجی مقاصد کی تکمیل کے لیے استعمال کرتے تھے۔ اس

۱ بقلم: ڈاکٹر عبدالعزیز الدوتلائی، المعهد القومی للاثار، تونس

طرح انھوں نے سائنسی غیر جانبداری کے لبادہ میں دروغ و افترا سے بھی کام لیا۔ شاید خدا انھیں معاف کر دے۔ لیکن کچھ دوسرے اہل علم و قلم بھی ہیں جنھوں نے دانستہ طور پر تاریخ کو مسخ کرنے کی کوشش ہی نہیں کی بلکہ پیش آمدہ مسائل کو علمی دیانت داری سے حل کرنا چاہا۔ ایسے ہی مستشرقین پر ہمیں توجہ دینی چاہیے اور ان کی تحقیقات، آرا اور خیالات کا مطالعہ کرنا چاہیے۔ ظاہر ہے کہ ان کے سبھی نتائج تحقیق کو درست تسلیم کر لینا ہمارے لیے نہ تو ممکن ہے اور نہ ہی ضروری۔ لیکن بجا طور پر ان کو علمی مطالعہ، تجزیہ اور تبادلہ خیال کا موضوع بنایا جاسکتا ہے۔

دو رجحانات، لیکن.....

جن فضلاء مغرب نے اسلامی فنون کے میدان میں ابتدائی کام کیا ہے ان کا مطالعہ کوئی واضح قسم کا تاثر نہیں چھوڑتا۔ انیسویں صدی کے اوائل سے آج تک آثار قدیمہ سے ان کی دلچسپیاں قائم ہیں۔ معلومات کی فراہمی اور تحقیقات کی پیش رفت کے ساتھ ساتھ ماہرین آثار قدیمہ کے نقطہ نظر میں بھی تبدیلیاں واقع ہو رہی ہیں۔ البتہ ہنری تیراس نے ۱۹۳۲ء میں دو قسم کے رجحانات کی نشاندہی کی ہے:

- ۱۔ ایک رجحان کے مطابق عہد ہائے وسطیٰ میں مغربی یورپ اور اسلامی شرق میں فنون کی افزائش میں ان جرمن، قوطی (گوتھک) اور عرب قبائل کا بنیادی کردار تھا جنھوں نے یورپ اور مشرق وسطیٰ میں فتوحات کا سلسلہ پانچویں صدی کے بعد بھی جاری رکھا۔
- ۲۔ دوسرا رجحان یہ ہے کہ عہد ہائے وسطیٰ میں بازنطینی قومیں ہی یونانی اور رومی وراثت کی واحد وارث تھیں۔

یورپ اور بحیرہ ایض متوسط کے ساحلوں میں فنون کا سرچشمہ وہی قومیں تھیں (۱) اس طرح پہلا رجحان ان قوموں کو سراہتا ہے جنھوں نے بازنطینی سلطنت کے بیشتر خطوں پر قبضہ کر لیا تھا، جب کہ دوسرا رجحان بازنطینی کردار ہی کو تسلیم کرتا ہے جو سیاسی اقتصادی اور انسانی وسائل کے لحاظ سے انحطاط کا شکار ہو چکا تھا۔ اسلامی فنون اور آثار قدیمہ کے مطالعہ میں بھی

یہی دور جمانات کا فرما ہیں۔ بلکہ کبھی کبھی تو بات صرف اس پر ختم کر دی جاتی ہے کہ اسلامی فنون کی جڑیں بازنطینی، ساسانی، قبلی، عربی یا خالص اسلامی تاریخ میں پیوستہ ہیں۔ پہلے رجحان کے حامل مستشرقین میں جرمن استشرق (۲) کے اہم نام آتے ہیں۔ دوسرے رجحان کے قائل فضلا ان ممالک سے تعلق رکھتے ہیں جو کبھی اسلامی ملکوں کو استعمار کا نشانہ بنا چکے تھے۔

یہ دونوں رجحانات محض اتفاقی نہیں بلکہ مخصوص سیاسی اور فکری پس منظر سے تعلق رکھتے ہیں۔ اگر پہلے رجحان کے مطابق مشرق نے مغرب اور یونانی فکر سے عرب فتوحات اور اسلامی فنون کے ظہور کی صورت میں بدلہ لیا (۳) تو اس رجحان کو ان جرمن فضلا کی طرف منسوب کرنا ہوگا جن کے خیال میں پانچویں اور چھٹی صدی میں قوطی (گوٹھک) وائلنگ اور مورونگی فنون نے فروغ حاصل کیا۔ گیارہویں صدی میں ان ہی فنون سے روی فن (Roman Art) اور قوطی فن (Gothique Art) نے جنم لیا۔ جنگ عظیم کے دوران جب جرمن قوم پرستانہ خیالات شباب پر تھے ان دنوں جرمنی میں یہ نظریات فروغ پا رہے تھے۔

دوسرے رجحان کے حاملین استعماری پس منظر کے فضلا ہیں جو یہاں بھی مرکزیت یورپ کی دہائی دیتے ہیں اور مغرب ہی کو تمام علوم و فنون کا سرچشمہ مانتے ہیں۔ ان کے نزدیک بازنطینی تہذیب یونانی اور رومی تہذیب کا امتداد تھی۔ کچھ دوسری تہذیبیں اگر فروغ بھی پائیں تو انسانی تہذیب کے ارتقا میں یہ فضلا ان کے کردار کا انکار تو نہیں کرتے، البتہ ان کی اہمیت کو نظر انداز کر دیتے ہیں۔ ہنری تیراس کے الفاظ میں: ”بازنطینی فنون نے چوتھی صدی سے لے کر ہر بڑے فنی رجحان کی صدارت کی اور ظہور اسلام کے بعد تک اس کا قائدانہ کردار باقی رہا“ (۴) آثار قدیمہ اور فنون کی جس عظیم وراثت کا انکشاف دور جدید میں ہو رہا ہے اس کے مطالعہ میں ان دور جمانات کے علاوہ دوسرے زاویہ ہائے نظر بھی ملتے ہیں۔ البتہ کچھ فضلا ایسے بھی ہیں جو جڑوں کی تلاش میں ایسے سرگرداں ہیں گویا ان کے بغیر فنون کے فروغ، ارتقائی مراحل اور فنون کی جمالیاتی تفہیم مکمل نہیں ہو سکتی۔ اس مقالہ میں اسلامی فنون کی

بنیادوں اور اسلامی جمالیات پر روشنی ڈالی جائے گی اور استشراتی رحمان کا جائزہ لیا جائے گا۔ (۵)

”اسلام اور اسلامی فنون“ ایگزینیٹر پاپا دو پاؤلو (Alexander Papadopoulos) کی تصنیف کردہ کتاب ہے۔ ”فن اور بڑی تہذیبیں“ کے سلسلہ کی ایک کڑی ہے جس کی اشاعت مارنو (۶) کے زیر اہتمام انجام پائی ہے اور جسے مختلف زبانوں میں ترجمہ کیا جا چکا ہے اور مغربی ممالک میں تقسیم کیا گیا ہے۔ یہ کتاب اسلامی فنون کے اہم شعبوں اور اسلامی جمالیات پر بحث کرتی ہے۔ پاپا دو پاؤلو اسلامی فن و فکر سے زبردست واقفیت رکھتا ہے۔ اس نے اپنے مطالعہ میں فنون کو صرف تہذیبی پس منظر میں نہیں بلکہ مذہبی آئینہ میں بھی دیکھنے کی کوشش کی ہے۔ اس طرح وہ فن کی ”اسلامیت“ پر بھی جرأت مندانہ بحث کرتا ہے۔

پاپا دو پاؤلو کی کتاب کا جائزہ لینے سے پہلے ہم ان رجحانات پر ایک نظر ڈالنا چاہیں گے جو استشراتی مطالعات میں اسلامی فنون کے تئیں ہمیں ملتے ہیں۔

عربی اسلام ایک مذہب ہے، کوئی فن نہیں

ہنری تیراس نے ہسپانوی مورسکوفن پر اپنی کتاب (۷) کا آغاز اس جملے سے کیا ہے کہ اسلامی فن عربی فن نہیں ہے۔ (۸) اس قسم کے بیانات بعض مستشرقین دیا کرتے ہیں جن کے نزدیک اسلام سے پہلے جزیرہ نمائے عرب کے باشندے پستی اور بدویانہ زندگی گزارتے تھے۔ گرتول پال کے بقول محمدی غازی (مسلم فاتحین) بدو تھے جو سیاہ خیموں میں رہتے تھے۔ ریگستان کی ریت ان کی قبر بنتی تھی۔ مغربی اور وسطی بلاد عربیہ کی وادیوں میں جو لوگ آباد تھے وہ کچی اینٹوں اور کھجور کے تنوں کے گھر بناتے تھے جن میں نقش و نگار کا فقدان ہوتا تھا“ (۹) پادری لامنس نے قریشی امرا کے مکانات کی سادگی پر روشنی ڈالی ہے۔ (۱۰) کریسویل کے بقول اسلام سے پہلے عمارت سازی میں جمالیاتی حس معدوم تھی۔ نہایت ہی کھر درے خیالات اس میدان میں کارفرما تھے۔ اسلامی دور کی عمارت سازی کے لیے عربی عمارت سازی کا نام تجویز کرنا مناسب نہ ہوگا۔ (۱۱) ہنری تیراس کے نزدیک عہد ہائے وسطی میں مسیحی

مشرق اور بازنطینی خطہ ہی تمام فنون کی دنیا کی آخری پیداوار ہے اس طرح وہ پیش رونمون کا مرہون منت ہے۔ (۱۳) بازنطینی فنون کے اثرات اسلامی فتوحات کے بعد تک باقی رہے۔ (۱۴) ظہور اسلام کے جو بعد فنون سامنے آئے وہ قدیم عناصر کے گرد گھومتے رہے اور بمشکل ہی تجدید کی صورتیں پیدا ہو سکیں۔ (۱۵) تیرا اس کے نزدیک اموی دور کے فن تعمیر نے مشرق میں یونانی فن تعمیر کے فروغ کو روک دیا۔ زمانہ قدیم سے مشرق میں قبوں کا رواج تھا۔ (۱۶) اموی فن تعمیر میں اس کو دور کر دیا گیا۔ ظاہری خوبصورتی کی تلاش میں عمارتوں کا حجم بھی متاثر ہوا (۱۷) اس منفی مظہر کے باوجود مصنف کا خیال ہے کہ فنون کے میدان میں ملک شام کو عربوں اور مسلمانوں کے استاد کی حیثیت حاصل تھی۔ خلافت جب بغداد منتقل ہوئی تو ساسانی فنون کے اثرات سامنے آئے۔ قبوں کا استعمال کم ہو گیا۔ سامراء کی عمارتوں میں وہ معدوم ہیں۔ اموی اور عباسی دور میں فن تعمیر میں قبوں کے ہونے کا مطلب ان مسورخین کے نزدیک فن تعمیر کا انحطاط ہے (۱۸) اس کے برعکس آرائش و زیبائش کو فروغ ملا۔ سامراء کے فنون میں نباتاتی نقاشی نمایاں ہے۔ عباسی دور کا فن سارے اسلامی ملکوں میں پھیل گیا جن میں شام مصر اور ہسپانیہ بھی شامل تھے۔ تیرا اس کے بقول بارہویں اور تیرہویں صدی میں یونانی (ہیلینستی) اور مشرقی فنون کی آمیزش سے ”کلاسیکی اسلامی فنون“ ابھرے اس طرح اسلامی فنون کو اپنی شخصیت کی تکمیل میں صدیاں لگ گئیں پھر پختگی اور کمال تک پہنچنے سے پہلے ہی انحطاط کا شکار ہونا پڑا کیونکہ تہذیبی سیاسی اور اقتصادی انحطاط کے ساتھ فکری جمود اور مذہبی کٹر پسندی فروغ پا رہی تھی۔ (۱۹)

ترقی یافتہ فنون کے احاطہ کے لیے عربوں کی آمادگی:

استشراتی نقطہ ہائے نظر میں اسلامی فنون کی ”عربیت“ یا ”اسلامیت“ کا مسئلہ نمایاں ہے۔ لوسیان گولون (L. Golvin) کو اسلامی مذہبی فن تعمیر کا ماہر تسلیم کیا جاتا ہے (۲۰) وہ اپنے آپ کو جارج ماری کا شاگرد سمجھتا ہے۔ جو شمالی افریقہ کے فن تعمیر کے بارے میں اپنی تحریروں کی بدولت مشہور ہے۔ (۲۱) لوسیان گولون نے اموی اور عباسی فن تعمیر پر کام کیا (۲۲) اس کے

علاوہ یمن کے حدود تک بیشتر مشرقی فنون پر توجہ دی۔ (۲۳) اسلامی فنون کی جمالیات پر بھی اس کی تحریریں موجود ہیں (۲۴) اس کے نزدیک عربوں نے جس وقت جزیرہ نمائے عرب کو خیر باد کہا تو ان کا فن تعمیر کے سلسلہ میں کوئی پس منظر نہ تھا۔ اس زمانہ کے تمام ترقی یافتہ فنون کو قبول کرنے کے لیے وہ تیار تھے (۲۵) شاعری کے علاوہ ان کے پاس دوسرے وسائل اظہار بھی موجود تھے جن کا انداز میڈیا وی سٹیٹی اور حمیری کھدائیوں سے ہوتا ہے (۲۶) شمال کے عرب جیسے مناظرہ اور قحطانین باز نطنی اور ساسانی تہذیبوں سے جڑے ہوئے تھے۔ لوسیان گولون کے نزدیک بیت المقدس اور ۶۹۱ء میں عبدالملک بن مروان کا بنایا ہوا قبۃ الصخرۃ اسلامی فن کی داغ بیل تھا۔ آرائش اور فن تحریر بھی اسی کے ساتھ فروغ پائے (۲۷) جمالیات اس سے قبل ہی وجود میں آچکی تھی جب رسول کریم نے مدینہ منورہ میں مساجد کی بنیادیں رکھیں اور ان ہی بنیادوں پر بعد کی ساری مسجدیں کوفہ، بصرہ، قیروان اور دوسرے شہروں میں تعمیر ہوئیں۔ اموی خلیفہ ولید نے جب مسجد نبوی کی از سر نو تعمیر کی تو محراب، منبر مقصورہ، مؤذنہ جیسی تعمیری شکلیں پیدا ہوئیں جو اسلام کے مذہبی فنون کی نمایاں ترین خصوصیتیں ہیں۔ لیکن جمالیات کی پہچان اسی وقت قائم ہوئی جب اسلام کے وسیع رقبہ میں گونا گوں فنی روایتوں کا امتزاج ہوا۔ عباسی دور میں اسلامی فنون کو نئے وسائل ہاتھ آئے۔ سامراء کا فن تعمیر شامی اور اموی فن تعمیر سے بنیادی طور پر مختلف ہے۔ سامرائی فن تعمیر کو بمشکل ہی اسلامی کہا جاسکتا ہے (۲۸) بغداد میں ترکی، ایرانی اور دوسرے ایشیائی عناصر کا اثر وہاں کے فنون پر قائم تھا۔ عباسیوں کا دربار چینی تحفوں کا بڑا اقدردان تھا اس طرح بغداد کو مشرقی فنون کے مکتب فکر کا درجہ ملا (۲۹) لوسیان اب اسلامی فنون پر براہ راست گفتگو کرتا ہے۔ (۳۰)

اسلامی فن، مسیحی ہاتھ

پاپا دو پاؤ لو کے نظریہ ”اسلامی فنون“ کا مطلب وہ فنون ہیں جو صرف کسی اسلامی ملک میں پروان نہیں چڑھے بلکہ جن کی فنی ترسیل میں تہذیب اور معاشرہ میں موجود اسلامی عقائد اور تعلیمات کا بلا واسطہ اثر اور دخل رہا ہے (۳۱) اس طرح مصنف نے افلاطونی فلسفہ

ارسطو طالیسی انداز فکر، اشاعرہ، شیعہ اور صوفیہ کے اثرات پر بحث کی ہے اور اسلامی فنون کی جمالیات کو اس پس منظر میں پرکھنے کی کوشش کی ہے۔ (۳۲)

جمالیات میں کسی قوم کی نفسیات اور فکر و فلسفہ کی تصویر ملتی ہے۔ یہ ان کی زندگی کی ترجمان ہوتی ہے، پاپادوپاولو خیال ہے کہ جن مکتوبین نے ہمیشہ جڑوں کو تلاش کیا ہے وہ اسلامی فنون کی حقیقی تفہیم سے دور رہے ہیں۔ مقامی یا درآمد کردہ تصورات کا مطالعہ اپنی جگہ درست ہے لیکن جمالیاتی معیار کو مد نظر رکھنا بھی بے حد ضروری ہے۔ اس کے بغیر تخلیق کی اصالت اور اسے کوسجھا نہیں جاسکتا، فنکار کا مذہب اتنا اہم نہیں ہے جتنا اہم اس کا مکتب فکر ہوتا ہے، کوئی ضروری نہیں کہ کسی مسلمان فن کار کے فنی شہ پارے اسلامی رنگ کے حامل ہی ہوں، اس طرح کسی فن کو اسلامی قرار دیتے وقت احتیاط برتنا ضروری ہے۔ (۳۳) عباسی دور میں فنون سے وابستہ وہ لوگ تھے جو بازنطینی روایتوں کے حامل عباسی تھے یا نو مسلم افراد۔ یہ فنکار اپنے ماضی اور سابق آقاؤں کو نظر انداز نہیں کر سکتے تھے۔ اسی لیے عباسی دور کے فنون میں بازنطینی اثرات واضح طور پر دیکھے جاسکتے ہیں، ان کی کاوشوں میں اسلامی رنگ ایک زمانہ کے بعد ہی پیدا ہو سکا۔ (۳۴)

خوبصورت فن تحریر (خطاطی) اور گھردرا فن تعمیر

اسلام چونکہ اس آسمانی کتاب کا مذہب ہے جس کا نام قرآن ہے جس کا پڑھنا ہر مسلمان کے لیے ضروری ہے۔ اسی لیے مسلمانوں نے قرآن سے متعلق ہر علم اور ہر فن پر غیر معمولی توجہ دی ہے۔ قرآنی خطاطی بھی ایسا ہی ایک فن ہے جس کو زبردست اہمیت دی گئی اور اس کو خوبصورتی کی آخری منزلوں تک پہنچا دیا ہے (۳۵) پاپادوپاولو کے نزدیک فن تحریر اسلامی فنون کی معراج ہے، اس کے برعکس فن تعمیر کے بارے اس کا خیال ہے کہ خود مسلمان اسے بڑا ہی گھردرا فن سمجھتے ہیں (۳۶) اسلامی تعمیر کو فن صرف ظاہری زیبائش یا تحریر کی بدولت کہا جاسکتا ہے۔ عربوں کے نزدیک تعمیراتی کام حقیر سمجھا جاتا تھا۔ دربارتک میں عالموں، شاعروں، ادیبوں، فلسفیوں اور فقہوں کو جو مقام حاصل تھا معمار اور انجینئر اس سے دور تھے۔ خوشنویسوں

کو بھی دربار میں اہمیت دی جاتی تھی لیکن خود مصنف کے نزدیک عربوں کے آرائشی فنون اعلیٰ معیار کے حامل ہیں جن فضلانے آرائشی فنون کو غیر اہم قرار دیا ہے پایاد و پاؤلو کے بقول انھیں اس پر نظر ثانی کرنی چاہیے۔ (۳۷) فکر، تہذیب اور فنون کی بنیاد پر اسلامی معاشروں کو عہد ہائے وسطیٰ میں بلند ترین مقام حاصل رہا ہے اگرچہ تہذیبی اور فنی تشکیل میں بازنطینی روایتوں کا دخل بھی رہا ہے۔ (۳۸)

استشراتی مطالعات میں مغربی تہذیب کی اسلامی تہذیب پر برتری کا انداز ہمیشہ موجود رہتا ہے (۳۹) ان کے نزدیک اور فنون کی اہمیت صرف اتنی ہے کہ وہ یونانی جڑوں میں پیوستہ مغربی تہذیب کی ایک کڑی ہیں۔

کیا فقہاء کے مجسمے بننے چاہئیں؟

پایاد و پاؤلو نے اسلامی جمالیات کا تجزیہ کہیں کہیں بڑے ہی نرالے ڈھنگ سے کیا ہے۔ اسلام میں تصویر کو حرام قرار دیا گیا ہے، مسلم حکام اور امرانے اگرچہ اس فن کی پذیرائی کی ہے، بایں ہمہ اس سے اس کا جواز نہیں ملتا۔ پایاد و پاؤلو جمہور مستشرقین کی اس معاملہ میں مخالفت کرتا ہے کہ اسلام میں تصویر مطلقاً حرام ہے۔ اس کے خیال میں تصویر کی ایک خاص قسم کو محدثین اور فقہانے جائز قرار دیا ہے۔ (۴۰) اس دور کے فنکاروں نے تصویر کی ظاہری مخالفت کے باوجود جواز کی صورت بھی نکال لی تھی۔ جواز کی یہ صورت اس طور پر تھی کہ محسوساتی تصویر کی بجائے تشبیہی تصویر بنائی جائے۔ واقعاتی محسوس اشیاء کی تصویر نہ ہونے کی وجہ سے شریعت کی تحریم اس پر منطبق نہیں ہوتی۔ یہاں جوہر کے ادراک کے پیچھے عرض بے معنی ہو جاتا ہے بالکل اس طرح جیسا کہ ایک صوفی اپنے اذکار اور عبادت کے ذریعے خالق کا ادراک کرتا ہے۔ اس دور کے مسلم یا مسیحی فن کار نے تصویر کشی میں جاندار چیزوں کی شکلیں بنانے سے گریز کیا۔ کلاسیکی حسیت سے گریز کرتے ہوئے پس منظر میں اس کا ہیولیٰ بنا دیا۔ رنگوں میں اس نے بعض اوقات غیر واقعاتی رنگ استعمال کیے۔ گلابی، نیلے اور نارنجی گھوڑے بنا دیئے۔ باغ میں فواروں کی شکلیں بنا دیں جس سے یہ ثبوت قائم رہا کہ کسی محسوس شے کی تصویر

بنانا اس کے پیش نظر نہیں ہے جس سے خالق سے تشبہ کی بو آئے (۴۱) پاپادوپاؤلو کے نزدیک یہ ایک عظیم کارنامہ تھا جس کی عظمت کا اندازہ معاصر فن میں ہوتا ہے معاصر مغربی فن کار کے نزدیک حقیقی تخلیق یہ نہیں ہے کہ کسی ظاہری منظر کی تصویر کشی کر دی جائے بلکہ وہ تصویر سامنے لائی جائے جو مشکل شکلوں اور رنگوں کی دنیا کے اندرون میں پوشیدہ ہے (۴۲) مسلم فنکار کو یہ راز چھ سات صدیاں پہلے ہی معلوم ہو چکا تھا اور وہ بھی تصویر کی حرمت کے حکم کی صورت میں۔ حدیث اور فقہ کے علما اس کے مستحق ہیں کہ ان کے اسٹیجو (جسمے) بنائے جائیں۔ (۴۳) کسی جدید جمالیات کی تخلیق کے لیے صرف کوئی منفی حکم کافی نہیں ہوتا۔ اشیا کی دلائل ان کی منطقی تفہیم، ریاضیاتی ملکہ اور اشکال اور رنگوں کے رشتوں کا صحیح اندازہ ضروری ہوتا ہے۔ عربوں میں یہ صلاحیت دو جہتوں سے پیدا ہوئی ایک طرف سومری، آشوری اور مصری فنون میں تجریدی رجحانات موجود تھے اور دوسری طرف عربی ادبیات و شعریات میں شکلی مظاہر اور موسیقیت پر زور دیا جاتا تھا اس پس منظر میں عربوں کا فن تصویر ارتقا پذیر ہوا۔

غموض کی جمالیات

خارجی تلازمات سے قطع نظر کرتے ہوئے پاپادوپاؤلو شکک کے لہجہ کو بالائے طاق رکھ کر یہ نظریہ پیش کرتا ہے کہ اسلامی فن تصویر کا تعلق خالص روحانی مظاہر سے ہے جن کا اندازہ ادب شاعری اور موسیقی کے شعبوں سے بھی ہوتا ہے۔ ظاہر اور باطن کی ازدواجیت اور واقعاتی و ہیولائی عالم کا تال میل اس کے لیے بنیاد فراہم کرتا ہے۔ اس سے پیدا ہونے والی جمالیات انتہائی دقیق خصوصیات رکھتی ہے جسے مصنف نے ”غموض کی جمالیات“ کا نام دیا ہے کیونکہ یہ محسوس ظاہر اور غیر محسوس باطن کی ثنویت کا سنگم ہے۔ (۴۴) ان ہیولائوں کی جمالیات سے فنی باریکیوں کا دانائے راز ہی لطف اندوز ہو سکتا ہے (۴۵) یہ مشاہدات بسا اوقات صوفیانہ باطنی تجربوں کی دین ہوتے ہیں جن کا اظہار عربی اور فارسی شعریات میں موجود ہے جیسے لیلیٰ مجنوں، یوسف زلیخا، سلیمان بلقیس کا عشق و محبت اور صہبائے بنی ہودہ جو تصوف میں محبت الہی اور سرمدی سرشاری کا رمز ہوتی ہے۔

شمالی افریقہ کی قوموں کا گھر دراز ذوقِ جمال

اس طرح کی باطنی تفہیم سے عالم اسلام کے ان خطوں میں منی ایچر پینٹنگ (Miniature Painting) کے ارتقا کا راز سامنے آجاتا ہے جہاں شیعہ اور باطنی فرقوں کے لوگ آباد تھے۔ ان ہی خطوں میں تصویر کشی کی یہ صنف رائج رہی، اس کے برعکس جن علاقوں میں مالکی اور شافعی فقہ کے ماننے والے آباد تھے وہاں اس کا رواج نہ تھا۔ بغداد کا مکتب فکر اسی وجہ سے فروغ پایا اور عثمانی خلافت کے دور میں نقاشی کو زبردست ترقی ملی۔ ۱۲۵۸ء میں منگولوں کے حملہ میں عباسیوں کا دار الحکومت بغداد تباہ ہو گیا۔ اس دور میں شیعہ باطنی فکر کے زیر اثر فن تصویر آگے بڑھا۔ افریقہ اور مصر میں شیعہ حکومت کے قیام سے وہاں بھی فن تصویر کو فروغ ملا۔ تیسری صدی مسیحی میں علامہ نووی نے تصویر کی قطعی حرمت کا فتویٰ دیا جس کو فاطمیوں کے خلاف رد عمل کے طور پر دیکھنا چاہیے۔ شمالی افریقہ اور اندلس میں مرا بطین اور موحدین کی حکومتوں کے زمانہ میں فن تصویر زوال پذیر ہوا۔ ان خطوں میں امام مالک کی فقہ رائج تھی۔

پاپا دو پاؤ لو اس صورت حال کا تجزیہ دوسرے انداز سے کرتا ہے۔ وہ وان برزم نامی مؤرخ کی تائید کرتے ہوئے کہتا ہے کہ شمالی افریقہ کی قومیں تصویر کشی کو اگر سختی سے حرام سمجھتی تھیں تو اس کی وجہ یہ نہیں تھی کہ ان میں اسلام زیادہ گہرا تھا بلکہ اس وجہ سے کہ یہ قومیں فنی ذوق سے عاری اور ابتدائی افکار سے قریب تھیں، (۴۷) علی اللواتی نے ان دونوں کی تردید کرتے ہوئے لکھا ہے (۴۸) کہ تصویر کے سلسلہ میں فقہا کا رویہ مختلف رہا کچھ فقہا مطلق حرمت کے قائل ہیں (جیسا کہ یزید نے ۳۰-۴۳ء میں حکم دیا تھا) دوسرے فقہا کچھ شرطوں کے ساتھ اس کو جائز بتاتے ہیں۔ (مثلاً ابن عباس الفارسی کی حدیث جس میں حیوانات کے سر کاٹ کر پھولوں کی شکل دی گئی ہے) مسلمان بھی ان ہی رجحانات کے حامل رہے ہیں۔ (۴۹)

محراب: رسول اور خدا کے رمز

اسلامی فقہ میں محراب کو وہ اہمیت حاصل نہیں ہے۔ اس کے برخلاف اسلامی فنون کے مؤرخین نے اس کو بڑی اہمیت دی ہے۔ پاپادوپاولو کے نزدیک محراب رسول اور خدا کی رمز ہے (۵۰) مصنف کا یہ انداز گفتگو اسلام کی تعلیمات اور عمومی ڈھانچہ سے اس کی عدم واقفیت کا غماز ہے۔ اس نوع کی اصطلاحیں مسیحیت یا دوسرے مذاہب کے سلسلہ میں تو استعمال کی جاسکتی ہیں جہاں رموز کے حوالہ ہی سے خالق کا ادراک کیا جاتا ہے۔ شاید مصنف کو پتہ نہیں ہے کہ مسلمان کا خدا سے براہ راست تعلق ہوتا ہے اس میں کوئی مخلوق یا غیر ذی روح ثالث نہیں بننا پاپادوپاولو کے نزدیک اس رمز کی قدسیت محمد کے جسمانی وجود کا پتہ دیتی ہے (۵۱) کیونکہ محمد کی تصویر نہیں بنائی جاسکتی تھی محراب کو ان کے وجود کا تجریدی قالب مان لیا گیا کیونکہ اس کا حجم اتنا بڑا ہے کہ اس میں رسول کے مجسمہ کو رکھا جاسکتا ہے۔ بودھ مت میں بھی شروع میں تصوراتی عرش اور چھتری کے واسطے سے گوتم بدھ کے رمز کی تخلیق کی گئی تھی۔ لیکن مسلمانوں کے اس عمل کو کسی ہندوستانی اثر کے تحت نہیں دیکھنا چاہیے جو مدینہ میں انجام پایا۔ مصنف کے نزدیک اسلامی محراب کی بنیاد عیسائیت میں پائی جاتی ہے اور اس رمز سے محمد کے وجود اور ان کی تعلیمات کو زندہ جاوید بنائے رکھنا مقصود ہے۔ (۵۲)

محراب کی رمزیت

اسلامی فن تعمیر کے موضوعات میں سے محراب کے موضوع پر مستشرقین نے مسلمانوں سے کہیں زیادہ لکھا ہے (۵۳) فقہاء اور علماء اسلام میں سے سوائے علامہ سیوطی کے کسی فقیہ نے بھی اس موضوع پر خصوصی کتاب نہیں لکھی۔ علامہ سیوطی نے ”اعلام الاریب بحدوث بدعة المحاریب“ (۵۴) کے عنوان سے ایک خصوصی تحریر لکھی ہے۔ یہ تحریر تاریخی لحاظ سے متاخرین کی ٹھہرتی ہے اور اس میں کچھ احادیث کا حوالہ دیا گیا ہے جن میں محراب کے اندر نماز پڑھنے سے منع کیا گیا ہے۔ مستشرقین اس کو سمجھنے میں غلطیاں و پیچاں ہیں اور خاصے پریشان ہیں کہ اس کی وضاحت کس طرح کی جائے۔ (۵۵) حالانکہ خود اس تحریر

سے پاپادوپاؤلو کے نظریہ کی تردید ہو جاتی ہے، کیونکہ اس میں محراب کے مقدس نہ ہونے کو واضح کر دیا گیا ہے۔

یہ درست ہے کہ ظاہری لحاظ سے محراب اور اس کلیسائی ہیکل میں مشابہت موجود ہے جہاں ایک پادری کھڑا ہوتا ہے اور مسیح کے آخری عشاءِ کی یاد میں حاضرین کو خیرات دیتا ہے۔ اگرچہ محراب کے مقابلہ میں کلیسائی ہیکل کا حجم کم ہوتا ہے، آخری عشاءِ کی یاد میں پادری روٹی کھاتا ہے اور شراب پیتا ہے جو مسیح کے جسم اور خون کی علامتیں ہیں۔ پاپادوپاؤلو نے محراب کو اسی مسیحی تناظر میں دیکھنے کی کوشش کی ہے۔ سیوطی کی کتاب کا مقصد یہ بھی ہو سکتا ہے کہ محراب میں تقدس کے کسی بھی پہلو کی نفی کی جائے اور مسلمان اس کو کسی رمز کے طور پر نہ دیکھیں۔ اسی لیے سیوطی نے ایک جگہ یہ بھی لکھ دیا ہے کہ محراب میں قربانی کرنا علامات قیامت میں سے ہے۔ یہ اس بات کی طرف واضح اشارہ ہے کہ محراب کے معاملہ میں دوسرے مذاہب سے کسی طرح کی مشابہت نہیں ہونی چاہیے۔ دراصل اموی خلفیہ ولید نے ۸۷ھ یا ۸۸ھ میں مسجد نبوی کی تعمیر نو کے دوران پہلا مجوف محراب بنایا تھا۔ تاریخی لحاظ سے محراب اس سے پہلے بھی موجود تھے (۵۶) مگر ان کی شکل مجوف نہ تھی۔ (۵۷) خلیفہ نے اس جگہ محراب بنایا تھا جس کے سامنے ہمارے خیال میں آنحضرتؐ اور صحابہؓ نماز کے لیے کھڑے ہوتے تھے۔ پاپادوپاؤلو نے ایک سیمینار محراب کے موضوع پر کرایا تھا (۵۸) جس میں بہت سے آراء سامنے آئے تھے (۵۹) اس سیمینار میں راقم نے بھی شرکت کی تھی اور ایک مقالہ میں ثابت کیا تھا کہ محراب کی متعدد قسمیں رائج رہی ہیں۔ قیروان کی مسجد عقبہ بن نافع میں اغالہ کی بنائی ہوئی محراب کے پہلو میں ایک سنگ مرمر نصب کیا گیا ہے جس میں خط کوفی میں تحریر موجود ہے۔ تونس میں جامع زیتونہ میں بھی اسی نوع کی مثال ملتی ہے۔ مسلمانوں کے نزدیک محراب کا وہ مفہوم کبھی نہیں لیا گیا جو مفہوم مستشرقین نے تجویز کیا ہے۔ مسلمانوں نے اس کو کبھی اتنا اہم نہیں سمجھا، ایک مسلمان مسجد میں خدا کے روبرو مجموعاً عبادت ہوتا ہے، اس کا قبلہ کعبہ ہے منبر مؤذنہ مقصورہ یا محراب اسلام میں رموز کی حیثیت نہیں رکھتے، حال یا ماضی کی طویل تاریخ میں

اس قسم کا کوئی تصور ملت اسلامیہ میں نہیں پایا گیا۔ (۶۰)

اسلامی فنون کی اسلامیت کا مسئلہ

پاپادوپاؤلو کا یہ موقف درست ہے کہ اسلامی فنون کی جمالیات کو سمجھنے کے سلسلہ میں روحانی اور فلسفیانہ قدروں کو سامنے رکھنا ضروری ہے (۶۱) البتہ اس نے بہت سے مواقع پر محض تجزیہ اور قیاس آرائی سے وہ نتائج نکال لیے ہیں جو محض عقل و منطق سے نہیں نکالے جاسکتے کیونکہ ان کا تعلق عقیدہ ایمان اور انفرادی و اجتماعی سلوک سے ہے۔ (۶۲) مصنف کا یہ موقف بھی درست تھا کہ سابق مستشرقین نے اس معاملہ میں غلطیاں کی ہیں کہ اسلامی فنون کی جڑیں کیا ہیں۔ لیکن اس کا یہ نظریہ یقیناً نا درست ہے کہ اسلامی فن تعمیر ”ثانوی فنون“ میں جگہ پاتا ہے (۶۳) اسلامی فن تعمیر کے دو حصے ہیں: ایک حصہ تو ظاہری ڈھانچے کا ہے جس میں کسی انجینئرنگ کی مہارت کا پتہ نہیں چلتا۔ دوسرا حصہ نقاشی کا ہے یعنی تحریری آرائش کا حصہ حالانکہ اسلامی فن تعمیر میں دنیا اور معاشرے کے بارے میں مسلمانوں کے تصورات کی سچی تصویر ملتی ہے اس میں کعبہ اور مسجد اور محراب کی مرکزیت اور خالق مملکت عقیدہ اور سماج کی وحدت مترشح ہوتی ہے۔ ایک مسلمان کا دوسرے مسلمان سے رشتہ اور مسجد کا سماج اور دنیا سے رشتہ اس سے واضح ہوتا ہے۔ (۶۴) اسلامی فن تعمیر اسلامی سماج کی تہذیبی قدروں کا جلوہ پیش کرتا ہے (۶۵) یہ ایک کھلی کتاب ہے جس کو ایک صاحب بصیرت ایک صاحب ایمان بڑی آسانی سے پڑھ سکتا ہے۔

پاپادوپاؤلو نے اسلامی جمالیات کی جدلیت پر زور دیا ہے اور اسلامی فنون کو تہذیبی اور مذہبی پس منظر میں پرکھا ہے (۶۶) لیکن کیا مستشرقین نے اس کے اس انداز کی پذیرائی کی ہے یا وہ اپنی پرانی روش پر قائم ہیں؟ (۶۷) حقیقت یہ ہے اس مسئلہ کو مذہب تہذیب اور قوم کے پس منظر میں دیکھا جانا چاہیے ان تینوں ابعاد میں اس کی تفہیم اور توضیح ہونی چاہیے۔ (۶۸)

اسلامی فن کی عربیت

اسلامی فن کے بارے میں مستشرقین کے عمومی رجحان کو پاپادوپاؤلو کے ان جملوں سے

متعین کیا جاسکتا ہے: ”اسلام کی آمد کے وقت ادب کے علاوہ کسی دوسرے فن سے عرب واقف نہ تھے۔ اس سے اس نظریہ کی تائید ہوتی ہے کہ قدیم عربی میراث کے مقابلہ میں مذہب اور تہذیب کے حوالے سے ہی فن اسلام کا ممنون احسان ہے۔ یہی موقف سارے محققین کے یہاں ملتا ہے خواہ وہ اس فن کو عربی فن کا نام دیتے ہوں جیسا کہ مورخ ایننگ ہاوزن کا رویہ ہے جس نے اس لفظ سے وہ عالمی تہذیب مراد لی ہے جو جزیرہ نمائے عرب میں قرون وسطیٰ میں ایک نئے مذہب کی بدولت رونما ہوئی یا دوسرے محققین جن کا رویہ اس سے الگ ہے۔ (۶۹)

اس کے برعکس عیض بہنسی کے مطابق عربی تہذیب کا آغاز ساتویں صدی میں نہیں بلکہ تین ہزار سال قبل مسیح میں ہو گیا تھا (۷۰) عربی جمالیات اسلام کی دین نہیں بلکہ عربوں کی قدیم فکری روایتوں کا عطیہ ہے (۷۱) اسلامی فنون کی تجریدی روح اسلامی حرمت کے تصور کا نتیجہ نہیں بلکہ رسول کی پیدائش سے پہلے کی روایتوں سے جڑی ہوئی ہے۔“ (۷۲)

اس طرح تاریخ اسلام میں ابھرنے والے فنون کو ”اسلامی فنون“ کا نام دینا اور ان کی عربیت کا انکار کہ تعصب آمیز ناانصافی ہے (۷۳) فرید شافعی نے لکھا ہے کہ اس گفتگو میں ”عربی فنون“ کے الفاظ کا استعمال نہ کیا جانا عربوں کے ان کارناموں سے انکار کرنے کے مترادف ہے جو فنون سے متعلق ہیں۔ یہ درست ہے کہ اسلام قبول کر لینے کے بعد ایرانی، رومی اور مصری قوموں نے اسلامی فنون کے کارواں میں شمولیت اختیار کر لی۔ خود مذہب اسلام عربی تہذیب و ثقافت کا باہم عروج تھا (۷۴) زبان عقیدہ اور تاریخ کی وحدت کے لیے عربی کی اصطلاح ہی سب سے زیادہ مناسب ہے (۷۵) فرید شافعی کے خیال میں زمانہ قدیم میں جزیرہ نمائے عرب آباد و شاداب تھا۔ ان کی تہذیب تھی تمدن تھا دوسری تہذیبوں کے علاوہ خود ان عرب قبائل سے ان کے تعلقات تھے جو عراق میں منازرہ شام میں غسانہ اور دوسرے خطوں میں عدنانی اور قحطانی کے نام سے مشہور تھے (۷۶) عراق اور شام کے ان متمدن عربوں کو مستشرقین نے عربی تسلیم نہیں کیا ہے بلکہ ان کو ایرانی، مجوسی، مسیحی یا بازنطینی

بتاتے ہیں۔ فنون اور آثار قدیمہ کے دیدہ ورحضرات جانتے ہیں کہ عربی فنون کی تاریخ اپنی جگہ موجود ہے۔ عربی عنصر اسلام کی آمد سے پہلے مصر کی پرانی تہذیبوں کی تخلیق کرچکا تھا۔ (۷۷)

- عفیف بہنسی کو ”عربی فنون“ کی اصطلاح پر اصرار مندرجہ ذیل اسباب کی بنا پر ہے:
- ۱۔ عربی قوم کی اپنی مستقل تہذیب اور تاریخ ہے، اس طرح اس کے فنون بھی عربی ہیں۔
 - ۲۔ ان فنون کو اسلامی تشخص دینا مذہب اسلام سے ان کے ربط کا غماز ہے۔ اسلام عربی ثقافت اور تہذیب کی معراج ہے۔
 - ۳۔ عربی فنون کی اصطلاح ایک مستقل قومی ڈھانچے کی طرف اشارہ کرتی ہے جس کے اپنے اصول، اپنے ضابطے اور اپنی قدریں ہیں۔ اس سے ان عناصر پر بھی روشنی پڑتی ہے جو بیرونی تھے مگر جو بعد میں اسلام اور اسلامی تاریخ کا حصہ بن گئے۔
 - ۴۔ عربی فنون کی اصطلاح خود عربوں کی تاریخ، ثقافت، جغرافیائی محل وقوع، زبان اور سماجی و تہذیبی خصوصیات کے پس منظر میں وضع کی گئی ہے۔ فنون کو ہم آج کے عالم عربی کی سطح پر نہیں دیکھتے اور نہ ہی اسلام کی آمد سے پہلے جزیرہ نمائے عرب تک محدود کرتے ہیں۔ وہ تو اس قدیم عربی تہذیب سے مربوط ہے جس کے ابعاد کو تاریخ کی گہرائیوں میں آج بھی ڈھونڈنا اجاڑا ہے۔ اکادمی، عموری اور بدوی پس منظر کے سبھی لسانیاتی اور تہذیبی مظاہر اس عظیم عربی تہذیب کی تشکیل کرتے ہیں۔
- عفیف بہنسی نے زبان، تاریخ اور عقیدہ کی وحدت کی اساس پر حضرت مسیح سے تین ہزار سال پہلے کی عرب تہذیب اور عربی فنون کا نظریہ پیش کیا ہے۔ نقل مکانی کے ذریعے بھی عربوں کی تہذیب دوسرے خطوں تک پہنچی اور ان مقامات میں تمدن اور فنون کو جنم دیا۔
- فرید شافعی کے خیال میں جزیرہ نمائے عرب کا ماحول اسلام کی آمد سے پہلے آباد اور شاداب تھا، صورت حال آج جیسی نہ تھی۔ نہریں باندھ کا شکار، پیڑ اور صنعت و تجارت نے اس کی تہذیبی تشکیل کی تھی، اس تہذیب کی اپنی خصوصیتیں تھیں جن کا اندازہ دور جدید میں ان

علاقوں میں کھدائیوں سے بخوبی ہوتا ہے۔ ان خطوں کا معاصر تہذیبوں سے بھی لگاؤ تھا۔
مناذرہ غسانہ، ہارنٹینی، مجوسی، ایرانی اور مصری تہذیبوں میں بھی عربی عناصر موجود تھے۔ (۷۸)

سچائی کہاں ہے؟

عربی فنون کی جڑوں کی تلاش میں انتہا پسند نظریات کے حامل فضلا کی تحریروں سے مدد لینا درست نہ ہوگا۔ ان کا نظریاتی تعصب دریافت حقیقت کے راستے میں بڑی رکاوٹ ہے۔ ان کی تحریروں میں خاصا ابہام بھی پایا جاتا ہے۔ پچھلے اسی (۸۰) سالوں میں عربی فنون کے موضوع پر مستشرقین کے علاوہ مسلم فضلا نے بھی خاصا کام کیا ہے۔ ان کی تحریروں میں ایسے نظریات بھی ملتے ہیں جن میں جدت بھی ہے اور جن کو جرأت مندانہ طریقہ سے پیش بھی کیا گیا ہے۔ بعض مسلم فضلا کی کتابوں میں مستشرقین کے خیالات کی پرچھائیاں بھی ملتی ہیں۔ اس مقالہ میں بہر حال ان مسلم فضلا کے نظریات پر بحث کرنا ممکن نہ ہوگا جو عربی، ترکی یا ایرانی پس منظر سے تعلق رکھتے ہیں لیکن اس تبصرہ میں کوئی حرج نہیں ہے کہ اسلامی فنون کی قومیت کا جو نظریہ عقیف بہنسی یا فرید شافعی نے پیش کیا ہے اس میں خاصی مبالغہ آرائی سے کام لیا گیا ہے۔ عقیف بہنسی کے بقول رسول کریمؐ نے تصویر کشی کی مخالفت نہیں کی بلکہ بت پرستانہ تصویر کشی کو حرام قرار دیا۔ اسلام کی آمد سے پہلے عرب جن بتوں کی پرستش کرتے تھے وہ رومی مجسمے ہوتے تھے جن کو شام سے تاجر لایا کرتے تھے۔ اسلام نے دو باتوں کے لیے ان کو مسترد کر دیا۔ ایک تو بت پرستانہ مقصد کے لیے ان کا استعمال اور دوسرا ان کی مغربی جمالیات۔ (۷۹) گویا اس زمانے میں رسول اللہؐ اور صحابہ کرامؓ اس بات کے لیے کوشاں تھے کہ حضرت مسیح علیہ السلام سے تین ہزار سال پرانی عربوں کی فنی اصالت کو باقی رکھا جائے!

آج ہمیں یہ ثابت کرنے کی ضرورت ہے کہ عربوں کی اپنی جمالیات ہے۔ اس جمالیات کی اپنی تاریخ ہے۔ اسلامی حکومت کے قائم ہونے کے ساتھ وہ جمالیات ارتقا کے بام عروج تک پہنچی اور اس نے ان قدروں، اسالیب اور سانچوں سے گریز کیا جو اسلام کے عقائد سے میل نہیں کھاتے تھے۔

مؤرخین اسلام، بجا طور پر ہمیشہ اسی نقطہ نظر کے حامل رہے ہیں کہ اسلام ایک تہذیبی اور سماجی انقلاب تھا جس کو خدائی وحی کے مطابق حضرت محمد ﷺ نے برپا کیا۔ اس کو عربی ثقافت اور تہذیب کا بام عروج بنانا درست نہیں ہے (۸۰) اسلام نے معاشروں کی جدید تشکیل کی۔ مسئلہ کسی عربی اصالت کے تحفظ کا نہ تھا۔ (۸۱)

بہر کیف مندرجہ ذیل وجوہ سے ہم ان فنون کو عربی قرار دیں گے جو اسلام کی آمد کے بعد ظہور پذیر ہوئے اور فروغ پائے:

۱۔ جزیرہ نمائے عرب میں کھدائیوں سے پتہ چلتا ہے کہ عرب بہت سی پرانی تہذیبوں اور فنون کے وارث تھے۔ جزیرہ کے عین قلب میں یا اس کے شمالی و جنوبی خطوں میں جن تاریخی آثار قدیمہ کا انکشاف ہوا ہے ان سے بھی اس حقیقت کی ترجمانی ہوتی ہے۔ (۸۲)

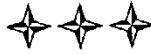
۲۔ عربوں نے اسلام اور نئی تہذیب کی مشعل کو اٹھایا۔ تہذیبی اور فنی وراثتوں کو انھوں نے عربی میں واضح کیا، اس طرح اصطلاحی طور پر انھیں عربی فنون کہنا چاہیے جس طرح دوسری قوموں کے فنون کو ان کے نام سے یاد کیا جاتا ہے مثلاً رومیوں کے فنون کو رومی اور یونانیوں کے فنون کو یونانی ہی کہا جاتا ہے۔

۳۔ اسلامی فنون میں ”عربی فنون“ کا انکار کرنا غلط ہے۔ عرب فتوحات اور حکومت کے دوران عالم عرب میں جو فنون ابھرے ان کو عربی ہی کا نام دیا جاسکتا ہے، ایسا کرنا علمی اور تاریخی لحاظ سے ضروری ہوگا اگرچہ علمی تجزیہ سے یہ ثابت ہو جائے کہ اسلامی فنون میں قدیم عربی فنون کے بہت سے عناصر پائے نہیں جاتے۔ عربی فنون کے معاملہ میں اگر ایسا نہ کیا جائے تو پھر پوری دنیا کے فنون کی تاریخ اور تسمیہ و انتساب کے مسائل پر نظر ثانی کرنا ضروری ہو جائے گا۔

۴۔ عربوں کی بدولت ہی ان فنون کو اونچا مقام حاصل ہوا۔ ان کے فروغ اور اشاعت میں عربوں کے کردار میں شک نہیں کیا جاسکتا کیونکہ ان کو فروغ اسلامی ریاست میں

ملا اور مسلمانوں نے ان کی تشکیل کی اور نئی وسعتیں بخشیں۔ یہ اس حقیقت کے باوجود ہوگا کہ اسلامی فن میں قدیم عربی فنون کے عناصر پائے جاتے ہیں۔

۵۔ تاریخ اسلام میں ابھرنے والے فنون کی اسلامیت میں شک نہیں کیا جاسکتا اگرچہ ان میں قدیم عربی ایرانی یا بازنطینی عناصر کی کارفرمائی موجود ہے۔ یہ فنون اس خطہ میں ابھرے جہاں اسلام کی حکومت تھی۔ مذہب اسلام اپنے ہی گھر میں کسی ایسی چیز کو پنپنے کی اجازت نہیں دے سکتا تھا جو اس کی بنیادی عقائد اور نظام عمل سے متضاد ہو۔



حوالہ جات و حواشی

1- Henri Terrasse,L,Art Hispano-mauresque des origines au XIII e siecle (Paris,1932)

۲۔ حوالہ سابق نیز صلاح الدین المنجد: المستشرقون الالمان، بیروت ۱۹۷۸ء

۳۔ تیراس، حوالہ سابق

۴۔ ایضاً

۵۔ اصل مصادر ہمارے سامنے ہیں۔ ہم نے نصوص کا کئی بار اعادہ بھی کیا ہے۔

۶۔ دیکھئے

Alexander Papadopoulos,L Islam et L, Art Musulman
(Paris, Editions L.Mazenod.1976)

۷۔ تیراس، حوالہ سابق

۸۔ ایضاً

9- G.Bell,Palace and Masqur at Ukhaider
(Oxford, 1974),p.vii

۱۰۔ دیکھئے:

Lammens, Tai,f a la vielle de l'hegire. Melanges de
l'universite de saint - Joseph` Beyrouth, III,p.183, Idem ,La
serie ,5,P,88

۱۱۔ دیکھئے:

k.A.C.Creswell,Early Muslim Architecture, Vol.I,p.7

۱۲۔ ایضاً:

۱۳۔ دیکھئے:

G.Marcais, L`art musulan.p.u.F.1962

عقیف بہنسی نے اس کتاب کا عربی میں ترجمہ ”الفن الاسلامی“ کے نام سے کیا ہے۔ مطبوعہ دمشق، ۱۹۶۳ء۔

۱۴۔ ایضاً

۱۵۔ تیرا اس حوالہ سابق

۱۶۔ عقیف بہنسی کے خیال میں عقود اور تہذیب وغیرہ اسلام کی آمد سے پہلے بھی عربی فن تعمیر کا حصہ تھے۔ دیکھئے اس کی کتاب: جمالیۃ الفن العربی؛ فصل الوحده فی فن العربی

۱۷۔ تیرا اس حوالہ سابق

۱۸۔ ایضاً

۱۹۔ دیکھئے:

R.Brunschvic, La Berberie orientale sous la dynastie des
Hafsides des origines a la fin du xve siecle (paris,1940)

نیز: عبدالعزیز الدولائی: مدینة تونس فی العهد الحفصی (منشورات سراسر تونس، ۱۹۸۱ء)

۲۰۔ دیکھئے:

L.Golvin ,Essai L`architecture religieuse Musulmane, Tome I,
(Generalite) 1970, Tome II, (L`art religieux de umayyads de syrie
)tome III, (L`architecteure religieuse des Grands Abbasids).1974

۲۱۔ ملاحظہ ہو مورکس کی کتاب، حوالہ سابق (اسلامی فن تعمیر، فرانسیسی میں)

۲۲۔ دیکھئے:

L.Golvin, Quelques aspects de l` architecture domestiques. en r.AYC.
E. R.R.Aix-en Provence. tome II.p. 115

L.Golvin , Apercu sur les Techniques de construction a sana a
republique arabe de yemen . bulletin d`et. Orient, Annee 1979

۲۳۔ مجلہ الحاشیہ، عدد ۲۱۔

L.Golvin, Quelques reflections sur la formation de l`esthetique
musulmane dans melanges d`Islamologie dedies a la memoire de a .
Eel. correspondance d, Orient, vol . II publications du centre pour l`E

tudes des problemes du
Monde Musulman contemporain .

۲۵۔ گولون ہی کی دوسری کتابیں بعنوان : Lamosquee (Publ. d'Et. Sup Islmique : d'Alger. 1964 ,p.34

Essai sur l'architecture religieuse musulmane ,p.27

۲۶۔ دیکھئے

L,Golvin, Quelques reflections sur la formation be lesthétique
musulmane .q .2o1

۲۷۔ ایضاً، ص ۲۰۲

۲۸۔ ایضاً، ص ۲۱۰

۲۹۔ ایضاً، ص ۲۱۲

۳۰۔ ایضاً، ص ۲۰۰

۳۱۔ پاپادوپاؤلو حوالہ سابق، ص ۲۲، ۲۷

۳۲۔ ایضاً، ص ۳۹-۳۶

۳۳۔ ایضاً، ص ۲۳

۳۴۔ ایضاً

۳۵۔ ایضاً، ص ۲۵

۳۶۔ ایضاً، ص ۲۶

۳۷۔ پاپادوپاؤلو حوالہ سابق، ص ۲۷

۳۸۔ ایضاً، ص ۲۸، ۳۳

۳۹۔ عقیف بہنسی کے خیال میں بازنطینی فن مشرقی فن تھا۔ دیکھئے اس کی کتاب : جمالیۃ الفن العربی ص ۲۰، علی

اللواتی : جمالیۃ الرسم العربی ص ۱۰، زکی محمد حسن : اطلس الفنون الاسلامیۃ

۴۰۔ ایضاً، ص ۹۶

۴۱۔ ایضاً، ص ۴۲

۴۲۔ ایضاً، ص ۱۱۵، جمالیۃ الرسم الاسلامی ص ۴۸

۴۳۔ ایضاً، ص ۱۲

۴۴۔ ایضاً، ص ۱۰۲

۴۵۔ ایضاً، ص ۱۲۳

۴۶۔ جمالیۃ الرسم الاسلامی ص ۸

۴۷۔ ایضاً، ص ۱۲

۴۸۔ ایضاً، ص ۱۲

۴۹۔ پاپادوپاؤلوحوالہ سابق، ص ۲۳۰

۵۰۔ ایضاً، ص ۲۲۹

۵۱۔ ایضاً، ص ۲۳۰

۵۲۔ دیکھئے

L.Golvin. Essai sur l'architecture religieuse musulmane tome I, p.114'

K.A.C Creswell,

Early Muslim Architecture, A. fikry . nouvelles rechrches sur la grande mosquee de kairouan, p.62`j. Sauvager, I mosquee omeyyada de Medinea (paris van oest, 1974)p. 145

عبد الرحمن الطیب الانصارى: اثر الفنون العربیة قبل الاسلام فى فن الاسلامی (محاضرات
)، صنعاء، ۱۹۸۰ء

۵۳۔ جلال الدین السیوطی: اعلام الاریب بحدوث بدعة المحاریب مخطوطہ دارالکتب المصریة، بحوالہ فرید
شافعی: العمارۃ العربیة فى مصر الاسلامیة۔

۵۴۔ Lammens ,Ziad.pp.33-7

۵۵۔ فرید شافعی: العمارۃ العربیة، ص ۶۱۱

۵۶۔ شیخ احمد الوائى اور شیخ رشید بورویہ نے بھی اس میں شرکت کی تھی۔

۵۷۔ فرید شافعی: العمارۃ العربیة

۵۸۔ راقم الحروف کی کتاب: مدینہ تونس فى العهد الحفصی، تونس، ۱۹۸۱ء، ص ۱۹

۵۹۔ سوانحی، حوالہ سابق، پاپادوپاؤلوحوالہ سابق، ص ۲۲۶

۶۰۔ بشر فارس: الزخرفة الاسلامية پیرس ۱۹۳۸ء

۶۱۔ جمالية الفن العربى ص ۸۵ نيز

Prise d' Avese, L'Art Arabe ----1877.p. Eraben,

Essai de philosophie de l'Arabesque (Actes du xive congres int.des orientalistes) Alger. 1905,2e partie (Uroux paris. 1907) p,15

T.Bukhardt, Art of Islam (London, 1976)

۶۲۔ پاپادوپاؤلو کی رائے اس سلسلہ میں دوسرے مستشرقین کے یکسر مختلف ہے۔

۶۳۔ بورکھارت، حوالہ سابق

۶۴۔ مدینة تونس فى العصر الحفصى ص ۱۹

۶۵۔ پاپادوپاؤلو حوالہ سابق ص ۲۲

۶۶۔ دیکھئے: لوسیان وولمان: Erasmus vol. 31, No 19 (1979) p.684

67- Marc Berge, Les Arabes (Paris, Edit. Lidis, 1978)

۶۸۔ دیکھئے: ایٹن ہاوزن: الرسم العربى، عربی ترجمہ عیسیٰ سلیمان نيز

Revue des Etudes Islamiques. Annee 1963

Tome XXXI,OiGarber, The Formation of Islamic Art, (1973)

۶۹۔ عقیف بہنسی: جمالية الفن العربى ص ۲۲

۷۰۔ ایضاً ص ۳۸

۷۲۔ فرید شافعی: العمارة العربية ص ۱۳

۷۳۔ عقیف بہنسی، حوالہ سابق ص ۱۱

۷۴۔ ایضاً ص ۱۲

۷۵۔ فرید شافعی، حوالہ سابق ص ۵۳۔

۷۶۔ ایضاً ص ۵۹۔

۷۷۔ عرب ادارہ برائے تربیت ثقافت وعلوم، اس موضوع پر کام کر سکتا ہے۔

۷۸۔ عقیف بہنسی، حوالہ سابق ص ۸۵-۸۶

۷۹۔ ایضاً ص ۲۳

۸۰۔ ڈاکٹر عبدالرحمن الطیب الانصارى کا ليکچر بمقام صنعاء ص ۳

۸۱۔ عبداللہ المصرى: الآثار فى المملكة العربية السعودية، رياض ۱۹۷۵ء

۸۲۔ Marc Berge, Les Arabes.p.12

اسلامی معاشیات کے بعض شعبے مستشرقین کی نظر میں شاخت کا تصور زکاۃ اور یودوفیتش کا تصور مضاربت^۱

پروفیسر جوزف شاخت متوفی ۱۹۶۹ء نے ”انسائیکلو پیڈیا آف اسلام“ میں زکاۃ پر مقالہ تحریر کیا ہے۔ (۱) ابراہام یودوفیتش ایک معاصر مستشرق ہے جس نے ”عہد وسطیٰ میں اسلام کا تصور شرکت و نفع“ جیسی کتاب لکھی۔ (۲) زکاۃ اور قراض اسلامی معاشیات کے اہم مضامین میں سے ہیں اور اسلامی بینک کاری سے تعلق رکھتے ہیں۔ اسلامی بینک کاری کی عمر بیس سال سے زیادہ نہیں ہے۔ (۳) مغرب میں اب تک جو تحریریں اس موضوع پر سامنے آئیں وہ زیادہ تر ماہرین اقتصادیات کے قلم سے تھیں۔ (۴) مستشرقین نے اس کے متعلق بہت کم لکھا ہے۔ اس مقالہ میں ہم نے شاخت اور یودوفیتش کے خیالات کا تنقیدی جائزہ لیا ہے۔

شاخت کے مقالہ کا خلاصہ

شاخت کا مقالہ انسائیکلو پیڈیا آف اسلام جلد ۴ (۱۹۳۸ء) میں شامل ہے۔ ۱۹۶۱ء میں شائع ہونے والے ”انسائیکلو پیڈیا آف اسلام“ کے اختصار یہ میں بھی یہ مقالہ موجود ہے۔ اس مقالہ کا خلاصہ مندرجہ ذیل فقروں میں پیش کیا جاسکتا ہے:

۱۲۔ زکاۃ اسلام کے ارکان میں سے ایک رکن ہے، اموال کی خاص صنفوں میں سے

۱۔ بقلم: ڈاکٹر محمد انس الزرقاء، پروفیسر علم معاشیات، جامعۃ الملک عبدالعزیز جدہ، سعودی عرب

ایک مقررہ مقدار ادا کرنا مسلمان کے لیے ضروری ہے جس کے آٹھ مصارف ہیں۔

۲۱۲۔ زکاۃ اور صدقہ کی لغوی تحقیق کی گئی ہے، محمدؐ نے یہودیوں سے زکاۃ کا وسیع مفہوم اخذ کیا تھا۔ عبرانی اور آرمی زبانوں میں اس کو ”زاکوت“ کہتے ہیں۔

۳۲۲۔ تمدنی دور میں اسلام میں زکاۃ کی ”طہارت“ کا پہلو کمزور ہو گیا اور صرف عطا کا تصور غالب رہا۔ زکاۃ کا آغاز مکہ میں رضا کارانہ اور غیر منظم طور پر ہوا۔ مدینہ میں اس کو فرض کیا گیا۔ وقت کی تحدید دوسری اور نویں صدی ہجری کے درمیان کی جاتی ہے، زکاۃ کے فرض ہونے کے بعد عمومی قسم کے صدقات و خیرات کا حکم منسوخ سمجھ لیا گیا۔

۴۲۲۔ سورۃ التوبہ کی آیت ۶۰ کی روشنی میں رسولؐ نے مدینہ میں زکاۃ کے اخذ و صرف کا نظام بنایا، زکاۃ کا استعمال صرف محتاجوں کی مدد کے لیے نہیں بلکہ جنگی اور سیاسی مقاصد کے لیے بھی ہوا۔ رسولؐ کے بعد زکاۃ کی جو تنظیم ہوئی وہ قرآن میں موجود نہیں ہے بلکہ احادیث کا حصہ ہے (۵) قرآن میں آیا ہے ”و یسئلو نك ماذا ینفقون قل العفو“ (البقرہ: ۲۱۹)۔ (لوگ آپؐ سے پوچھتے ہیں کہ وہ کیا خرچ کریں آپؐ کہہ دیں کہ باقی مال میں سے) رسولؐ کی طرف منسوب اقوال میں زکاۃ کی فرضیت کی حدود نہیں ہیں۔ ابوذرؓ صرف بقدر ضرورت مال جمع کرنے کے قائل تھے۔ علیؓ کے خیال میں چار ہزار درہم سے زیادہ رکھنا درست نہ تھا۔ مالک بن انس کے بارے میں کہا جاتا ہے کہ وہ سرے سے مال جمع رکھنے کو حرام سمجھتے تھے۔

۵۲۔ سورۃ البقرہ ۲۱۵/۲ اور احادیث میں زکاۃ کے مستحقین کا ذکر موجود ہے۔ والدین، اقارب، یتیم، نادار، مسافر، فقیر اور غلام ان میں شامل ہیں۔ احادیث میں امیروں، چوروں اور فاحشاؤں کو زکاۃ دینے کی بات کہی گئی ہے۔ احادیث کی روشنی میں زکاۃ کی ادائیگی کی جو صورتیں ملتی ہیں وہ بعد میں تشکیل پانے والے نظام زکاۃ سے مطابقت نہیں رکھتیں۔

۶۲۔ رسولؐ کی زندگی میں زکاۃ کا مسئلہ غامض ہی باقی رہا۔ زکاۃ کوئی ٹیکس نہیں تھی جس کا تقاضا مذہب کرتا ہو۔ اسی وجہ سے بہت سے عرب قبائل نے رسولؐ کی وفات کے بعد

زکاۃ دینے سے انکار کر دیا۔ عمرؓ بن الخطاب اس صورت حال کو تسلیم کرنے کا رجحان رکھتے تھے مگر ابو بکرؓ نے زکاۃ کو ایک ضروری ٹیکس اور دائمی ادارہ قرار دیا۔

اس ادارہ نے بیت المال کے حوالے سے اسلام کے اقتدار کو فروغ بخشا۔

۷/۷۔ غیرت مند مسلمان ہمیشہ یہ چاہتے تھے کہ خود اپنے اختیار سے مختلف مصارف میں زکاۃ کو صرف کریں۔ حکومت کے اقتدار نے عملی طور پر اسے ناممکن بنا دیا۔

۸/۲ نظام زکاۃ ابو بکرؓ کی طرف منسوب ہے۔ کبھی کبھی اس کی نسبت رسولؐ عمرؓ بن الخطاب یا علیؓ بن ابی طالب کی طرف بھی کی جاتی ہے۔

۹/۲۔ زکاۃ صرف مسلمانوں پر فرض ہے۔ زرعی فصلوں، پھلوں (احادیث کی صراحت کے مطابق انگور، کھجور) اونٹ بکری بیل (احناف کے نزدیک گھوڑا) سونا چاندی اور تجارتی سامان پر زکاۃ دی جاتی ہے۔

۱۰/۲۔ سونا چاندی اور سامان تجارت پر زکاۃ حولان حول (پورا سال گزرنے کے بعد ہی) سے فرض ہوتی ہے یعنی یہ کہ سال بھر جمع رکھا جائے۔

۱۱/۲۔ فقیر اور مسکین کا جو فرق فقہاء نے بتایا ہے اس میں تعصب نمایاں ہے، فقہاء نے اس میں خود اپنے لیے گنجائش نکال لی ہے۔ شوافع کے نزدیک ”غارمون“ سے مراد وہ لوگ ہیں جو خدا کے راستہ میں مقروض ہو گئے ہوں۔

۱۲/۲ زکاۃ کی عملی تطبیق عالم اسلام میں زکاۃ کی نظریاتی تشکیل سے جدا رہی ہے۔ اسلامی ملکوں نے جس طرح مختلف ٹیکسوں کو عائد کیا اس سے لوگوں نے اموال باطنہ کی زکاۃ دینا بند کر دیا یا اس مقدار میں ادا نہیں کی جو شریعت کی طرف سے مقرر ہے۔ محصول زکاۃ کو زیادہ تر شرعی مصارف میں صرف نہیں کیا جاتا تھا۔ عمال یا تفساۃ مال زکاۃ کے بڑے حصہ کو ہڑپ کر جاتے تھے۔

۱۳/۲۔ آخری فقرہ میں مصنف نے یہ لکھا ہے کہ زکاۃ فطر اور اس کی مقدار واجب ہے اور بالعموم اسلامی ملکوں میں رائج ہے۔

مقالہ کا جائزہ

کتابیات کے حصہ کو چھوڑ کر شناخت کا مقالہ دو ہزار تین سو پچاس الفاظ پر مشتمل ہے۔ ۳۵ فیصد الفاظ میں زکاۃ کے لفظ کی تحقیق کی گئی ہے، ۵ فیصد الفاظ میں انفاق اور تحریم جمع کے مسئلہ پر بحث کی ہے اور شکوک کی تخم ریزی بھی کی ہے جبکہ ۹ فیصد الفاظ میں عہد نبویؐ اور خلافت راشدہ میں جمع و انفاق زکاۃ کو موضوع بنایا گیا ہے، ۳۴ فی صد الفاظ میں شافعی فقہ میں زکاۃ کی تشریح اور ۴ فی صد الفاظ میں پوری اسلامی تاریخ میں نظام زکاۃ کی تنفیذ پر گفتگو کی گئی ہے۔ ۱۱ فی صد الفاظ زکاۃ فطر کے لیے وقف کیے گئے ہیں۔

شناخت کے مقالہ پر جن فضلاء نے تنقید کی ہے ان میں ڈاکٹر محمد یوسف موسیٰ اور ڈاکٹر یوسف القرضاوی ہماری نظر میں ہیں۔ ڈاکٹر محمد یوسف موسیٰ کا مقالہ اسلامی انسائیکلو پیڈیا کے عربی ترجمہ میں بطور ضمیمہ شامل ہے۔ ڈاکٹر یوسف القرضاوی نے اپنی کتاب ”فقہ الزکاۃ“ میں اس پر بحث کی ہے۔

(۱۱/۳) شناخت میں علمی باریک بینی کی کمی ہے۔ اس کی ایک مثال یہ ہے کہ اس کے بقول زکاۃ دوسری اور نویں صدی ہجری کے درمیان فرض ہوئی۔ حقیقت یہ ہے کہ اس کی فرضیت دوسری اور پانچویں صدی ہجری کے درمیان ہوئی، نویں صدی ہجری کی روایت ضعیف ہے (۶) زکاۃ کی فرضیت کے بعد دوسرے صدقات و خیرات کا حکم منسوخ نہیں ہوا۔ یہ صرف بعض علما کا قول ہے، راجح قول یہ ہے کہ زکاۃ نے دوسرے احکام کے وجوب کو باقی رکھتے ہوئے اس کے وجوب کی صراحت کی ہے۔ (تفصیل کے لیے ملاحظہ ہو: القرضاوی ص ۲۴۵-۲۴۷، ۲۸۵، ۳۶۲-۳۶۳)

(۲۱/۳) شناخت کے خیال میں رسولؐ نے زکاۃ کو ایک واجب الادا فریضہ بتایا ہے جو حکومت کے خزانہ میں جمع ہوتا ہے، اس طرح یہ تاثر ملتا ہے کہ زکاۃ حکومت کا ذریعہ آمدنی ہے۔ حالانکہ قرآن اور احادیث کی روشنی میں زکاۃ کا بجٹ حکومت کے بجٹ سے جدا قرار پاتا ہے۔

(۲۱/۳) شاخت کا یہ کہنا درست نہیں کہ سونے چاندی اور سامان تجارت پر زکاۃ اسی وقت فرض ہوتی ہے جب حولان حول ہو اور سال بھران کو جمع رکھا گیا ہو ان کا استعمال نہ کیا گیا ہو۔ جمع رکھنے یا استعمال نہ کرنے کی شرط یہاں سرے سے موجود نہیں ہے۔ شاخت نے تجارتی منافع پر زکاۃ کو بالکل ہی نظر انداز کر دیا ہے۔ حالانکہ اصل سرمایہ اور منافع دونوں پر زکاۃ فرض ہے۔

(۲۱/۳) شاخت کا کہنا ہے کہ جو غلام زکاۃ کا مصرف ہیں وہ مالکی فقہاء کو چھوڑ کر دوسرے فقہاء کے نزدیک وہ غلام ہیں جنہوں نے اپنے آقاؤں سے غلامی سے آزادی کا معاہدہ کر لیا ہو۔ اس عبارت سے یہ تاثر ملتا ہے کہ مالکیہ کے نزدیک مکاتب غلام کی شرط نہیں ہے۔ اس سے مالکیہ کا مسلک واضح نہیں ہوتا، صحیح بات یہ ہے کہ شافعی، ابوحنیفہ، حسن بصری اور دوسرے ائمہ کے نزدیک اس سے مراد مکاتب غلاموں کی مدد کرنا ہے تاکہ وہ آزاد ہو سکیں۔ مالک، احمد بن حنبل، اسحاق ابو عبید وغیرہ کے نزدیک اس سے مراد عام غلاموں کو آزاد کرنے کے مقصد سے خریدنا ہے۔ یادوںوں باتیں مراد ہو سکتی ہیں جیسا کہ زہری کا مسلک ہے۔ (القرضادی ۱۱۶-۶۱۸، محمد خاں ص ۲۸۲)

(۵/۱۳) شاخت کا یہ کہنا ہے کہ شوافع کے نزدیک ”غارم“ سے مراد وہ شخص ہے جو کہ خدا کے راستہ میں مقروض ہو گیا ہے ناقص رائے ہے۔ غارم وہ ہے جو کسی بھی وجہ سے زبردست قرض کے بوجھ تلے دب گیا ہو اور قرض کی واپسی اس کے بس میں نہ ہو (مصطفیٰ الزرقاء، نظام التامین، ص ۳۸۵) شافعی، مالک اور احمد بن حنبل کے نزدیک غارم کا زکاۃ میں حصہ ہوتا ہے خواہ اس کا قرض ذاتی اخراجات کے لیے ہو یا سماجی مصلحت کے لیے، مثال کے طور پر دو گروہوں میں مصالحت کرانے کے لیے۔ (۷)

(۶/۱۳) ڈاکٹر محمد یوسف موسیٰ نے اپنی تنقید میں لکھا ہے کہ ”تالیف قلب“ اور ”نبی سبیل اللہ“ کے مصارف کے سلسلہ میں شاخت کی تحریر میں باریک بینی کا فقدان ہے اسی طرح مولیثوں، زیورات، معدنیات اور عاقلین زکاۃ کے بارے میں اس کی تحریر میں خامیاں موجود

ہیں۔

صریح غلطیاں

(۱۲۲۳) یہ درست ہے کہ عبرانی آراء میں ”زاکوت“ کے معنی طہارت کے ہیں۔

عبرانی، آرامی، بابلی اور عربی سامی النسل زبانیں ہیں جن کا سرچشمہ ایک ہی ہے۔ اس کا مطلب یہ نہیں کہ عربی زبان کے الفاظ کی جڑوں کو عبرانی یا آرامی میں تلاش کیا جائے یہ تو یہودیوں کا انداز ہے جو سامی زبانوں کے الفاظ کو عبرانی اصل کا حامل بتاتے ہیں فرض کریں کہ زکاۃ ”زاکوت ہی سے مشتق ہے مگر یہ مشتق لفظ اسلام کی آمد سے پہلے ہی سے موجود تھا۔ یہ کہنا غلط ہے کہ رسولؐ نے یہودیوں سے اس کو اخذ کیا۔ (۸) شاخت نے اگر ابن منظور کی ”لسان العرب“ کی طرف رجوع کیا ہوتا تو اسے اس لفظ کی عربی اساس کا علم ہو جاتا۔

”لسان العرب“ میں اس کے آٹھ مفہیم پر روشنی ڈالی گئی ہے۔ (۹)

(۲۲۳) زکاۃ کے مفہوم کے ارتقاء کے بارے میں شاخت کی رائے غلط ہے۔

قرآن نے مکی دور ہی میں (سورہ مریم ۳۹، فصلت ۶۔ لقمان ۴، نمل ۱۔ وغیرہ) زکاۃ کو طہارت کے علاوہ عطائے مال کے لیے استعمال کیا ہے۔ مکی اور مدنی دونوں ادوار میں قرآن نے دونوں مفہوموں میں اس لفظ کو استعمال کیا ہے۔ قرآن نے حضرت ابراہیم اور حضرت عیسیٰ پر گفتگو کرتے وقت اوامر میں زکاۃ کا ذکر کیا ہے جو اسی مفہوم میں ہے۔ (۱۰)

(۳۲۳) شاخت نے والدین کو زکاۃ کا مصرف بتایا ہے جو کسی بھی اہل علم کے

نزدیک درست نہیں ہے (القرضاوی ص ۱۶۷۔ ۷۷)

(۴۲۳) شاخت کے خیال میں امیروں، چوروں اور فاحشاؤں کو زکاۃ دینے کو اسلام

نے سراہا ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ حسن نیت سے اگر ان کو دے دیا جائے تو زکاۃ ادا ہو جاتی

ہے (۱۱) ایسا نہیں ہے کہ اسلام نے سراہا ہے (۱۲) بعض علما نے صدقہ کو تو درست بتایا ہے لیکن اس

کی صراحت کردی ہے کہ ان کو زکاۃ دینے سے زکاۃ کی ادائیگی نہیں ہوتی۔ (۱۳) امام نووی نے

”صحیح مسلم“ کی شرح میں اس کی وضاحت کردی ہے۔ کسی مالدار کو زکاۃ دینا کسی بھی

امام کے نزدیک درست نہیں، لاعلمی میں اگر دے دی جائے تو امام ابوحنیفہ کے نزدیک دوبارہ دینا ضروری نہیں ہے جب کہ امام شافعی کے نزدیک پھر سے ادا کرنا ضروری ہے۔
(القرضاوی، ص ۴۰-۴۱)

(۵/۲۳) عہد رسالت میں زکاۃ کے تصور میں کسی قسم کا غموض نہ تھا جیسا کہ شناخت کا خیال ہے۔ قرآن حدیث اور خود تاریخ اس کی نفی کرتی ہے۔ حضرت عمرؓ نے مانعین زکاۃ کے تئیں یہ رویہ اپنایا تھا کہ آیا اس وقت ان سے جنگ کرنا بہتر ہوگا یا زیادہ مناسب یہ ہوگا کہ ان کو سمجھانے کی کوشش کی جائے۔ کیونکہ اس زمانہ میں مسلمان مختلف محاذوں پر جنگ کر رہے تھے۔ حضرت اسامہؓ کی قیادت میں فوجیں رومیوں سے جنگ کر رہی تھیں۔

(۶/۲۳) شناخت کا کہنا ہے کہ غیرت مند مسلمان اپنے اختیار سے مصارف میں زکاۃ صرف کرنا چاہتے تھے البتہ حکومت کی وجہ سے وہ ایسا نہ کر پائے۔ شناخت دراصل یہ کہنا چاہتا ہے کہ زکاۃ کے اخذ و تقسیم میں حکومت کا دخل تھا اور یہ ایک تاریخی ارتقا تھا۔

رسولؐ کی زندگی میں زکاۃ کی انتظامیہ سامنے آچکی تھی۔ خود رسولؐ نے اس کے لیے اعمال مقرر کیے۔ تھے۔ اس طرح یہ انتظامیہ بعد کا تاریخی ارتقا نہیں بلکہ شروع سے موجود تھی
(القرضاوی، ص ۵۷-۷۲، الندوی: الارکان الاربعہ، ص ۱۳۹)

(۷/۲۳) زکاۃ فطر کے وجوب میں اختلاف رائے موجود ہے سارے ائمہ اس کو واجب مانتے ہیں البتہ مالکیہ کے نزدیک یہ سنت ہے، واجب نہیں ہے۔

(القرضاوی، ص ۹۲)

نظر انداز کردہ مسائل

شناخت نے بہت سے زیادہ مسائل کو نظر انداز کر دیا ہے حالانکہ ان پر روشنی ڈالنا ضروری تھا۔

(۱/۳۳) زکاۃ کا بجٹ حکومت کے عمومی بجٹ سے جدا ہے، قرآنی نصوص کی روشنی میں یہی حقیقت ابھرتی ہے۔ سیرت نبویؐ اور خلفائے راشدین کا عمل اسی کے مطابق رہا ہے۔

کولسن جیسے مستشرق نے بھی ”انسائیکلو پیڈیا آف اسلام“ میں اس کی اہمیت پر روشنی ڈالی ہے۔ شاخٹ نے اس اہم مسئلہ کو نظر انداز کر دیا ہے اور کچھ غلط قسم کے تاثرات قائم کیے ہیں۔ (دیکھئے ۶۲/۲۲)

(۲۳۳) شاخٹ یہ تو آسانی سے کہہ دیتا ہے کہ زکاۃ کے تصور کو رسولؐ نے یہودیوں سے لیا تھا۔ مگر وہ اس سلسلہ میں ادیانِ سماویہ (یہودیت، مسیحیت، اسلام) کا مطالعہ پیش نہیں کرتا۔ تورات اور انجیل میں صدقہ و احسان پر زور دیا گیا ہے، یہودیت اور مسیحیت میں عشر کے نام سے یہ وجوب موجود ہے لیکن جس کا اولین مصرف کلیسائی اور مذہبی شعائر ہیں (۱۳) اس کے برعکس جو عشر غریبوں کے لیے تھا اس کی کوئی مقدار مقرر نہ تھی۔ نیز اس کی ادائیگی فرض نہ تھی (۱۵) کلیسائی شخصیتیں بڑی فارغ البالی کی زندگی گزارتی تھیں (۱۶) اور وہ غریبوں کے لیے عشر کے نام پر برائے نام ہی کچھ چھوڑتی تھیں (۱۷) اس کے برخلاف اسلام میں غریب و نادار لوگ ہی بنیادی طور پر زکاۃ کا مصرف ہیں۔ چاروں اسلامی فقہی مسالک کے نزدیک زکاۃ کے مال سے مساجد کی تعمیر درست نہیں ہے۔ (القرضاوی، ص ۶۴۴، ابن قدامہ، المغنی ۲/۴۹۷) دوسری قوموں میں اس قسم کے مالی واجبات مذہبی معاملات، مقامات اور شخصیتوں کی بہبود کے لیے ہوتے ہیں (الندوی: الارکان الاربعہ، ص ۱۳۰-۱۳۲)

(۳۳۳) رسولؐ کی وفات کے بعد کچھ قبائل نے زکاۃ دینے سے انکار کر دیا۔ ابن کثیر نے البدایہ و النہایہ (جلد ۶، ص ۲۱۱-۲۱۲) میں لکھا ہے کہ قبیلہ بنو حنیفہ اور یمامہ کے دوسرے لوگ مسلمہ کذاب سے جا ملے تھے۔ حضرت ابو بکرؓ نے اسامہ کی قیادت میں رومیوں سے جنگ کرنے کے لیے فوج بھیج دی تھی اس طرح مدینہ میں بہت کم فوجیں رہ گئیں اس موقع سے عرب بدوؤں نے فائدہ اٹھانا چاہا، بہت سے عرب و فود مدینہ آئے اور حضرت ابو بکرؓ سے کہا کہ ہم نماز تو پڑھیں گے البتہ زکاۃ نہیں دیں گے۔ حضرت ابو بکرؓ نے سختی کے ساتھ ان کے رویہ کی تردید کی۔ یہ بدو اپنے اپنے علاقوں میں پہنچے اور بتایا کہ اس وقت مدینہ خالی ہے کیوں نہ حملہ کیا جائے۔ انھوں نے چڑھائی بھی کر دی، حضرت ابو بکرؓ نے باقی ماندہ لوگوں کے

ساتھ ان کا مقابلہ کیا اور انھیں شکست دی۔ مانعین زکاۃ سے یہ پہلی جنگ تھی۔ اس موقع پر کچھ صحابہ کا رویہ یہ تھا کہ ایسے نازک حالات میں مصالحت برتنی چاہیے بعد میں خود ان کا ایمان ان کو ادائیگی زکاۃ پر مجبور کر دے گا مگر حضرت ابو بکرؓ نے یہ دو ٹوک فیصلہ سنا دیا کہ زکاۃ مال کا حق ہے نماز اور زکاۃ میں فرق کرنے والوں سے میں ہر حال میں جنگ کروں گا۔ حضرت عمرؓ نے بعد میں کہا کہ خدا کی طرف سے ابو بکرؓ کو اس مسئلہ میں شرح صدر حاصل تھا میرے خیال میں یہی حق تھا۔

شاخت نے صورت حال کو نظر انداز کرتے ہوئے صرف یہ بتایا کہ حضرت عمرؓ مانعین زکاۃ سے جنگ کے حق میں نہ تھے اور یہ کہ رسولؐ کی چاہت میں زکاۃ کا تصور غیر واضح تھا۔ (۵۳/۳) تاریخی لحاظ سے اسلام کا نظام زکاۃ منفرد انداز کا حامل ہے، اقتصادی اور انتظامی تفصیلات میں اس کا انداز دوسری شریعتوں سے مختلف ہے، زکاۃ کی تقسیم اور حکومت کے عمومی بجٹ سے اس کو دور رکھنے کی شق اسے ایک منفرد مقام عطا کرتی ہے۔ اس کا سرچشمہ سماج کے کسی طاقتور سیاسی طبقہ کا دین نہیں بلکہ ایک مکمل مذہبی نظام تھا جو آسمانی وحی کا پروردہ تھا۔ نظام زکاۃ کو رسولؐ کا اقتصادی معجزہ قرار دیا جاسکتا ہے۔ شاخت کے مقالہ میں تاریخی یا فکری پس منظر میں زکاۃ کے سلسلہ میں صحیح تاثرات فراہم کرنے سے گریز کیا گیا ہے۔

تنقیدی تجزیہ

شاخت کے مقالہ میں اصول تحقیق کے لحاظ سے جو خامیاں موجود ہیں ان کو ہم غیر معروضیت، ناقص حوالہ جات، جانب داری اور بیجا قیاس آرائی کے نام دے سکتے ہیں۔ شاخت ان نظریات کا حوالہ نہیں دیتا جو علمائے اسلام نے اس موضوع پر اپنی کتابوں میں درج کیے ہیں اور جو شاخت کے نقطہ نظر کے خلاف ہیں۔ کسی کمزور روایت سے اگر شاخت کے مزعومہ کی تائید ہوتی ہے تو شاخت اس کو بڑھا چڑھا کر پیش کرتا ہے اور دوسری مستند اور مضبوط روایتوں کو نظر انداز کر دیتا ہے۔

بعض مواقع پر کسی مسئلہ کے کسی پہلو پر کسی خاص مسلک کے روئے کا حوالہ دیا جاتا ہے

جس سے مسئلہ کی اصل نوعیت کی مکمل تصویر نہیں ابھرتی۔ (۱۹) کیونکہ اس کے اہم پہلو نظروں سے اوجھل ہوتے ہیں (۲۰) شاخت نے حقائق کو پیش کرنے میں مبالغہ آرائی سے بھی کام لیا ہے جس کا اندازہ اس بات سے لگایا جاسکتا ہے کہ اس کے بقول والدین اور امیروں کو بھی زکاۃ دی جاسکتی ہے۔

شاخت کے مصادر پر بھی نظر ڈالیے اس نے دس مستشرقین کے حوالے درج کیے ہیں نام کو بھی ایک عربی حوالہ موجود نہیں ہے۔ ہاں ۱۹۶۱ء کے ترمیم شدہ ایڈیشن میں صرف القلقشنندی کی ”صبح الاعشی“ کو یہ شرف حاصل ہو سکا۔ شاخت کا یہ مقالہ پہلی بار ۱۹۳۸ میں شائع ہوا تھا۔ ۱۹۶۱ء کے ترمیم شدہ ایڈیشن میں پہلی غلطیاں اور خامیاں تو خیر باقی ہی رہیں کچھ نئی غلطیوں کا اضافہ بھی کر دیا گیا۔

یودو فیتش کی کتاب کا خلاصہ

یودو فیتش کی کتاب ”عہد وسطیٰ میں اسلام کا تصور شرکت و نفع“ ۱۹۷۰ء میں انگریزی میں شائع ہوئی، سات ابواب پر مشتمل اس کتاب میں کل ۲۶۱ صفحات ہیں۔ آخر میں کتابیات دی گئی ہے۔ مندرجہ ذیل فقروں (۳۲/۶۱/۶) میں کتاب کا خلاصہ درج کیا جاتا ہے۔

۱۶۔ کتاب کے مقدمہ میں یودو فیتش نے کہا ہے کہ اس کتاب میں اس نے شرکت اور قراض پر بحث کی ہے۔ وسیع پیمانہ پر تجارتی سرگرمیوں کے لیے شرکت اور قراض بنیادی اہمیت رکھتے ہیں۔ جرمن مستشرق جوزف کوہلر کا حوالہ دیتے ہوئے اس نے کہا ہے کہ مشارکت کی جو شرطین شریعت نے عائد کی ہیں ان ہی کی وجہ سے عہد ہائے وسطیٰ میں تجارت کے میدان میں مسلمان پیچھے رہے۔ اس نے گولڈزیہر اور سناوک ہورخرونیا کے حوالہ سے کہا ہے کہ معاملات سے متعلق فقہ کو مسلمانوں نے عملی جامہ نہیں پہنایا۔ یہ فقہ کتابوں میں محفوظ رہی۔ خلفائے راشدین کے دور کو سامنے رکھ کر فقہا نے ایسی فقہ تحریر کی (ص ۵) البتہ یودو فیتش نے گولڈزیہر اور ہورخرونیا کی تردید اس طور پر کی ہے کہ چونکہ یہ معاملات مذہبی

اور اخلاقی ضابطوں کے مطابق نہ تھے اور مضاربت اسلام کی آمد سے پہلے کی روایت ہے اس لیے معاشرہ میں وہ رائج رہے۔

۲۶۔ یورڈو فیتش کا کہنا ہے کہ اس کے پیش نظر وہ مصادر رہے ہیں جو آٹھویں صدی کے اخیر اور انیسویں صدی (مسکئی) کے اوائل میں تصنیف کیے گئے ہیں جیسے محمد بن الحسن الشیبانی کی کتاب الاصل، السرخنی کی المبسوط، الکاسانی کی بدائع الصنائع، امام مالک کی الموطاء صحون کی المدونته الکبریٰ اور امام شافعی کی ”کتاب الام“ اس کے سامنے جنبلی مصادر نہیں رہے کیونکہ اس عرصہ میں ان کی فقہ منتظم نہ تھی۔ (ص ۱۶) عباسی دور کے آغاز تک فقہ آزادانہ ارتقا کے مراحل سے گزرتی رہی پھر جمود اور سختی کا دور آیا (ص ۱۳)

۳۶۔ دوسرے باب میں شرکت ملک (کسی ایک چیز کی ملکیت میں ایک سے زیادہ افراد کی شرکت) پر بحث کی گئی ہے

۴۶۔ دوسرے باب میں احناف کے مسلک پر شرکت مفاوضت پر بحث کی گئی ہے۔
۵۶۔ شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک شرکت مفاوضت درست نہیں ہے، احناف کے نزدیک شرکت کی زیادہ اصناف کی گنجائش ہے۔

۶۶۔ یورڈو فیتش نے شرکت ابدان، شرکت اعمال، شرکت صنائع اور شرکت تقبیل کی تفصیلات اور ان کے بارے میں مختلف نقطہ ہائے نظر کی وضاحت کی ہے اور شرکت فاسدہ کا ذکر کیا ہے۔

۷۶۔ شرکت وجوہ کی تفصیلات بتائی گئی ہیں اور بیع سلم کے حوالہ سے اس کی اقتصادی اہمیت کو واضح کیا گیا ہے۔

۸۶۔ چوتھے باب میں شرکت العنان پر فقہ حنفی کے مطابق بحث کی گئی ہے۔

۹۶۔ پانچویں باب میں مالکیہ کے نزدیک شرکت کی مختلف قسموں کا جائزہ لیا گیا ہے۔

۱۰۶۔ چھٹی فصل میں قراض (مضاربت) پر بحث کی گئی ہے صرف اس موضوع کے

لیے کتاب کے اٹھتر (۷۸) صفحات وقف کر دیے گئے ہیں۔

۱۱۶۶ قراض یا مضاربت کی تعریف کی گئی ہے اور تاریخی ارتقا کا جائزہ لیا گیا ہے۔ مضاربت یہ ہے کہ کوئی سرمایہ دار کسی دوسرے کو اس شرط پر سرمایہ فراہم کرے کہ وہ دوسرا شخص اصل سرمایہ کو نفع کے ایک حصہ کے ساتھ واپس کر دے گا اور باقی منافع اپنے پاس رکھے گا۔ اگر نقصان لاحق ہو جائے تو اس کو سرمایہ دار برداشت کرے گا۔ عامل (دوسرا شخص) کو صرف محنت اور وقت کا نقصان اٹھانا پڑے گا۔

۱۲۶۶۔ تجارت میں مضاربت کا اہم کردار ہے، مضاربت کی تاریخی حیثیت مسلم ہے، دسویں صدی کے اواخر اور گیارہویں صدی (مسیحی) کے اوائل میں اطالیہ کی ساحلی آبادیوں نے عالم اسلام سے مضاربت کو اخذ کیا۔ عہد ہائے وسطیٰ میں یورپ کے تجارتی ارتقا میں اس کا بڑا کردار تھا۔ یورپ میں جو صنف Commenda کے نام سے مشہور تھی وہ مضاربت کی مماثل تھی۔ مضاربت کو عربوں کے تجارتی قافلوں نے اسلام کی آمد سے پہلے ہی فروغ دیا تھا (ص ۱۷۲)

۱۳۶۶ یودوفیتش نے ان دلائل کا جائزہ لیا ہے جو فقہانے مضاربت کے جواز میں پیش کیے ہیں اس نے سرخسی کے انداز کو بڑا سراہا ہے۔

۱۴۶۶۔ شرکت کے برخلاف مضاربت کے سلسلہ میں فقہی مسالک میں زیادہ اختلاف نہیں ہے، بہر حال اس سلسلہ میں احناف کا رویہ سب سے زیادہ حقیقت پسندانہ ہے پھر مالکیہ اور شوافع کا نمبر آتا ہے۔

۱۵۶۶۔ امام ابو حنیفہ اور ابو یوسف کے نزدیک مضاربت کا سرمایہ دینار اور درہم کی صورت میں ہونا چاہیے، محمد الشیبانی نے البتہ پیتل کے سکوں کو بھی اس سلسلہ میں جائز قرار دیا ہے (ص ۱۷۷) یودوفیتش نے پھر مختلف زمانوں میں رائج سکوں پر بحث کی ہے ابو یوسف اور سرخسی کے درمیان کی دو صدیوں میں احناف نے تجارتی فلوس (سکوں) کے استعمال کو درست قرار دیا، اس سے پہلے وہ ناجائز سمجھتے تھے (ص ۱۷۷-۱۸۰)

۱۶-۶۔ عروض واجناس میں مضاربت جائز نہیں ہے یودوفیتش نے اس سلسلہ میں فقہی اسباب کا باریک بینی سے جائزہ لیا ہے اس کے حوالہ کے لیے شرعی حیلوں کا سہارا لیا گیا ہے۔ (۲۲)

۱۷-۶۔ یودوفیتش نے صنعتی مضاربت پر بحث کی ہے جو احناف کے نزدیک جائز ہے۔ مالکیہ اور شوافع کے نزدیک مضاربت کو خالصتاً تجارتی ہونا چاہیے اسی لیے وہ صنعتی مضاربت کو درست نہیں کہتے۔ (سخون: المدنۃ الکبریٰ، ۱۴/۸۹)

۱۸-۶۔ شرکتہ الوجوہ کو چھوڑ کر شرکت کی دوسری تمام قسموں میں سے مال کی موجودگی کی شرط لگائی گئی ہے۔ البتہ مضاربت میں یہ گنجائش موجود ہے کہ کسی دوسری جگہ سے مال حاصل کر لیا جائے (ص ۱۸۷)

۱۹-۶۔ سرمایہ دار کے لیے ضروری ہے کہ عامل کو مال حوالہ کر دے پھر منافع میں اپنے حصوں کا تعین کرے یہ حصے نفع کی شرح سے ہوں گے کسی مخصوص منافع کی شرط لگانا جائز ہے۔ (ص ۱۹۰-۱۹۳)

۲۰-۶۔ یودوفیتش نے مضاربت کے معاہدہ کی شکلیات پر بحث کی ہے اور امام محمد کی کتاب الاصل اور امام طحاوی کی کتاب الشرط الکبیر میں درج شدہ شکلیات کو نقل کر دیا ہے۔ معاہدہ کی خاص زبان ہوتی ہے (ص ۱۹۶-۲۰۳)

۲۱-۶۔ مضاربت کے عامل کی صلاحیتوں پر بحث کی گئی ہے (ص ۲۰۳-۲۱۰)

۲۲-۶۔ سرمایہ دار کی طرف سے عامل پر عائد کردہ پابندی کا جائزہ لیا گیا ہے۔ (ص ۲۱۰-۲۱۵)

۲۳-۶۔ بیج کی مختلف قسموں میں عامل کے اختیار اور ذمہ داریوں پر بحث کی گئی ہے۔ (ص ۲۱۵-۲۲۲)

۲۴-۶۔ مصنف نے مضاربت کے دوران سرمایہ اور عامل کے حقوق (ص ۲۲۲-۲۲۳) تعدد عمال (ص ۲۲۵-۲۲۷) اور سرمایہ دار اور عامل کے مذہبی اختلافات (ص ۲۲۷-۲۲۹) پر

بحث کی ہے۔

۲۵/۶۔ عامل کے اخراجات اور اخراجات کی قسموں کا جائزہ لیا گیا ہے۔

(ص ۲۳۳-۲۳۸)

۲۶/۶۔ عامل مال مضاربت کا امین ہوتا ہے وہ کسی نقصان کا ذمہ دار نہیں ہوتا

www.KitaboSunnat.com

(ص ۲۴۰)۔

۲۷/۶۔ عہد وسطیٰ کے آغاز میں اسلامی تجارت کو سمجھنے کے سلسلہ میں فقہی کتابوں

کا مطالعہ کرنا ضروری ہے (۲۳) فقہ حنفی میں شرکت اور مضاربت کا نظام عہد وسطیٰ کی اسلامی زندگی میں رائج تھا۔ (۲۵)

۲۹/۶۔ فقہ حنفی میں شرعی حیلوں اور استحسان کے راستہ سے ایسے بہت سے تجارتی اطوار

داخل ہو گئے جو اس زمانہ کے حالات کا تقاضا تھے۔ مثال کے طور پر اجناس کی مضاربت کو شرعی حیلہ ہی سے جائز بتایا گیا ہے (ص ۲۵۲)

۳۰/۶۔ احناف اپنے زمانہ کی تجارتی اخلاقیات سے متاثر تھے۔ انھوں نے منافع کو

بڑی اہمیت دی ہے اور شرکت و مضاربت میں اسی کو بنیادی مقصد قرار دیا ہے۔ (ص ۲۵۳)

۳۱/۶۔ عہد ہائے وسطیٰ میں مشرق قریب میں فقہ حنفی کو بین الاقوامی قانون تجارت کا

درجہ حاصل تھا جس نے یہودی، مسیحی اور ساسانی روایتوں کو ختم کر دیا۔ (ص ۲۵۸)

۳۲/۶۔ مقامی اور دور دراز کی تجارت کے اقتصادی وظائف کی تکمیل میں احناف کے

نظام شرکت و مضاربت کو منظم قانونی تشکیل کی حیثیت حاصل ہے فقہ اسلامی نے

”ابضاع“ (عامل کا اپنی خدمات کو رضا کارانہ طور پر پیش کرنا) اور ”ودیعتہ“ جیسے وسائل سے

بہت سے اہم مسائل کو کامیابی کے ساتھ حل کیا۔ (۲۶)

آٹھویں صدی مسیحی سے پہلے ہی مسلمانوں کی سرگرمیاں محض عائلی دائرہ سے تجاوز

کر چکی تھیں۔ عہد ہائے وسطیٰ کے اوائل میں عالم اسلام کو جو تجارتی صدارت حاصل تھی اس کی

جہ اسلام کا نظام تجارت تھا، آٹھویں صدی مسیحی کے آخر (۹۹ء/۱۸۳ء) تک فقہ اسلامی میں

جو نظام اور ادارے تشکیل پاچکے تھے یورپ میں وہ کئی سو سال کے بعد ہی وجود میں آسکے
(ص ۲۶۱)

تنقیدی جائزہ

۱۷۔ یودوفیتش کے اس رویہ کو سراہا جانا چاہیے کہ اس نے اپنی کتاب میں بڑی باریک
بینی سے مسائل پر تفصیلی بحث کی ہے اور بہت سے فقہی احکامات کی اقتصادی اہمیت کے
پہلوؤں کو واضح کیا ہے، مصنف نے براہ راست فقہ کی کتابوں سے استفادہ کیا ہے اور
اقتباسات کا خود سے انگریزی میں ترجمہ کیا ہے جس میں شاذ و نادر ہی غلطیاں موجود ہیں۔
(۲۷)

۱۸۔ بعض مسائل کی تفہیم اس نے غلط انداز سے کی ہے، مثال کے طور پر فقہانے عملی
زندگی کے ان تقاضوں کو نظر انداز نہیں کیا جن سے مسائل کو حل کرنے میں آسانی ملی۔
یودوفیتش نے اس بات کو بہت سراہا ہے جس سے یہ تاثر بھی ملتا ہے کہ گویا اس طرح فقہا شرعی
نصوص کی پابندی سے گریز کرتے تھے۔ بہت سے مسائل میں حنابلہ نے احناف کی تائید کی
بہت سی باتوں میں حنابلہ کا رویہ احناف سے جدا رہا، بہت سے مسائل کے بارے میں سمجھوں
کا مسلک ایک ہے۔

۱۹۔ عہد ہائے وسطیٰ میں اطالوی ساحلی شہروں میں Commenda (۲۸) کی جو شکل
راج تھی اس میں اور اسلامی مضاربت میں بڑا فرق ہے۔ ”کومندا“ میں سمندری تجارت کے
لیے سرمایہ فراہم کیا جاتا تھا جس میں دریا برد ہونے کا خطرہ ہمیشہ رہتا تھا۔ (میدیبجی،
ص ۱۲۷، ۱۲۸) اس کی شرطیں اسلامی مضاربت سے مختلف ہوتی تھی، اس المال کی واپسی
میں اگر تاخیر ہو جاتی تو معاملہ کو اضافی بیس فی صد ادا کرنا پڑتا تھا۔ عامل کی ذمہ داریاں غیر
محدود تھیں، کبھی کبھی سرمایہ کے ساتھ خاص مقدار میں منافع کی شرط لگائی جاتی تھی
(میدیبجی، ص ۱۲۶-۱۲۹، ۹۲-۹۳) (۲۹) کومندا میں سودی قرض اور شرکت کے عناصر
شامل تھے جن کی اسلام میں قطعی حرمت موجود ہے۔ (۳۰)

۴۷۔ یودوفیتش نے شرعی حیلوں کے سلسلے میں فقہا کو سراہا ہے، اس کے نزدیک یہ اس بات کا ثبوت ہے کہ فقہا حقیقت پسند ہوا کرتے تھے، زندگی کے تقاضوں سے اگر کوئی شرعی حکم ٹکراتا تھا تو ان ہی حیلوں سے ظاہر شرع سے ٹکراؤ سے بچا کرتے تھے۔

فقہا نے مضاربت کے سلسلہ میں جن حیلوں کا ذکر کیا ہے وہ بڑے صاف ستھرے ہیں اسی لیے مالکیہ اور حنابلہ تک نے ان کو جائز کہا ہے۔ (۳۱)

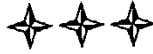
۵۷۔ فقہائے احناف نے منافع کو بڑی اہمیت دی ہے جس کے شرعی اور اخلاقی جواز میں کوئی کلام نہیں ہے۔ یودوفیتش اگر یہ کہنا چاہتا ہے کہ فقہا ہر حال میں منافع کو اہمیت دیتے تھے اگرچہ اس سے اسلامی اخلاقیات کی خلاف وزری ہوتی ہو تو اس کا کہنا غلط ہے۔ دیانت داری، سچائی اور شریعت کا لحاظ اسلامی زندگی کے لیے رہنما اصول کی حیثیت رکھتے ہیں۔ معاملات میں دیانت داری اسلام کی روشنی میں بنیادی شرط ہے۔ دھوکہ اور فریب سے نفع کمانا اسلام میں جائز نہیں ہے نیز محکمہ احتساب ان تمام باتوں کی نگرانی کرتا تھا۔ احتساب پر ابن تیمیہ کی ”الحسبہ فی الاسلام“ مشہور کتاب ہے۔

۶۷۔ یودوفیتش نے بعض مواقع پر فقہی مسائل کا اس طرح تجزیہ کیا ہے کہ گویا فقہ ایک خالص انسانی مظہر تھی جس میں سماجی اور اقتصادی تقاضوں کا ہر حال میں لحاظ رکھا جاتا تھا۔ اس کی تحریروں سے یہ تاثر نہیں ملتا کہ فقہا نے آسمانی ہدایت کی مکمل روشنی میں احکام کا استنباط کیا ہے۔

۷۷۔ یودوفیتش نے حنبلی مسلک سے اس لیے صرف نظر کیا ہے کہ بقول اس کے اس زمانہ میں حنبلی فقہ مضبوط نہ تھی۔ یہ زمانہ دوسری صدی کے اواخر اور تیسری صدی (ہجری) کے اوائل کا تھا۔ ہمارے نزدیک مصنف کا یہ عذر قابل قبول نہیں ہے۔ امام احمد بن حنبل (۱۶۳-۲۴۱ھ) اسی عرصہ کے ہیں، حنبلی مسلک کی کتابیں اگر اس عرصہ میں موجود نہ تھیں تو اس بات سے انکار کیا جاسکتا ہے کہ علامہ عبداللہ بن احمد بن قدامہ المقدسی (۵۴۱-۶۳۰) کی ”المقنع“ اور ”المغنی“ میں تفصیلی وضاحت کے ساتھ امام احمد کی فقہی آرا موجود ہیں۔

یودوفیتش نے خود فقہ حنبلی کے سلسلہ میں سرخسی (متوفی ۲۸۳ھ) کی ”المبسوط“ اور کاسانی (متوفی ۵۸۷ھ) کی ”بدائع الصنائع“ جیسی بعد کے زمانہ کی کتابوں کو بھی سامنے رکھا ہے۔ حنبلی مسلک کے سلسلہ میں بھی ایسا کہا جاسکتا تھا۔ فقہ حنبلی کو نظر انداز کر دینے کی وجہ سے فقہ اسلامی کے حوالہ سے مصنف نے کچھ غلط نتائج اخذ کر لیے ہیں خصوصاً معاملات کی فقہ اور استحسان و عرف کے سلسلہ میں یودوفیتش غلطیوں کا شکار ہوا ہے۔

یودوفیتش کی کتاب بہت سے مثبت پہلو رکھتی ہے جن کی تعداد منفی پہلوؤں سے بلاشبہ زیادہ ہے۔ اس موضوع پر یہ کتاب ایک علمی اضافہ ہے جس کو سراہا جاتا ہے۔ امید ہے کہ یودوفیتش اگلے ایڈیشن میں کتاب کی ان خامیوں کو دور کرنے کی کوشش کرے گا۔



حوالہ جات و حواشی

۱۔ جوزف شاخت (Joseph schacht) ۱۹۰۲ء میں پیدا ہوا اور جرمنی کی بریسلو اور لائپزگ یونیورسٹیوں میں تعلیم حاصل کی۔ لائڈن، آکسفورڈ قاہرہ اور کولمبیا کی یونیورسٹیوں میں پروفیسر رہ چکا ہے۔ انسائیکلو پیڈیا آف اسلام کی ادارت میں شریک تھا۔ ۱۹۵۵ء میں دمشق کے مجمع اللغة العربیہ کا ممبر مقرر ہوا۔

ملاحظہ ہو: who was who 1961-70

۲۔ یوڈوویٹس (Abraham Ydovitch) ۱۹۷۳ء سے پرنسٹن یونیورسٹی امریکہ کے شعبہ مشرق قریب میں پروفیسر ہے۔ ۱۹۷۵ء میں studia Islamica کا ایڈیٹر رہ چکا ہے ۱۹۷۵ء سے وہ International Journal of Middle Eastern Studie کی ادارت میں شریک رہا ہے دیکھئے:

who is who in America 1980-81

۳۔ اسلامی بینک کاری کے تجربے مصر اور امارات میں ۱۹۶۷ء اور ۱۹۷۷ء میں کیے گئے۔

۴۔ مثال کے طور پر کارسٹن تہباؤس و ہلرز شارف

ص ۳۵۸

۶۔ القرضاوی ص ۱۷۱ فتح الباری ج ۳ ص ۲۶۶، نمبر ۱۳۹۹

۷۔ القرضاوی ص ۶۲۲-۶۳۲

۸۔ بشکریہ ابراہیم السامرائی (سامی زبانوں کے معاملہ میں) و جعفر عبانہ (عبرانی زبان کے ماہر)

۹۔ معجم متین اللغة لاحمد رضا

۱۰۔ دیکھئے تفسیر القرطبی و تفسیر آلوسی

۱۱۔ فتح الباری ج ۳ ص ۲۹۱-۲۹۰ نمبر ۱۳۲۱

۱۲۔ ابن حجر۔ "قال ذلك رضا بقضاء الله الذي لا يحمد على مكروه سواه"

۱۳۔ تفسیر ابن کثیر شرح سورة التوبة آیت نمبر ۶۰

۱۴۔ دیکھئے:

Jewish Encyclopaedia, word Tithe

Catholic Encyclopaedia, word Tithe

Encyclopaedia of Religion and Ethics word priesthood

۱۵۔ دیکھئے:

Encyclopaedia of Religions and Ethics word Charity

۱۶۔ سیولہ ص ۱۲ ابولستان ص ۵۷۷-۵۷۸

۱۷۔ ویبر ص ۲۲۳ ابوالحسن ندوی: ماذا خسر العالم بانحطاط المسلمین، ص ۲۳۹، ۲۴۶

۱۸۔ شوکانی: نیل الاوطار، ج ۳، ص ۱۱۹-۱۲۰

۱۹۔ اقتباس کو پورا درج نہ کرنا یا بالکل ہی نہ درج کرنا۔

۲۰۔ دیکھئے:

Encyclopaedia Brittanica word slavery, in vol 20.p.628

۲۱۔ مساوی سرمایہ مساوی محنت مساوی منافع

۲۲۔ انحصاف: کتاب الحیل والمخارج (تحقیق شاخت مطبوعہ ہانور، ۱۹۲۳ء، ص ۲۷

۲۳۔ اس زمانہ کی فقہ سے یودو فیتش بڑی دلچسپی لیتا ہے۔

24- Merchant Law

۲۵۔ بحوالہ دستاویزات۔ حمیرہ قاہرہ جن کو انیسویں صدی میں برطانیہ منتقل کیا گیا تھا۔ مصر کے یہودیوں کی دینی اور سماجی دستاویزات کا ایک بڑا مجموعہ ہے جس کی تاریخ سنہ ۷۵۰ء سے شروع ہوتی ہے۔ ”حمیرہ“ عبرانی زبان میں اس صندوق کو کہتے ہیں جس میں ان دینی کتابوں کو حفاظت کے مقصد سے رکھا جاتا ہے جن کو بوسیدگی کی بنا پر استعمال نہیں کیا جاسکتا ان کتابوں کو تلف نہیں کر سکتے کیونکہ ان میں اللہ کا نام لکھا ہوتا ہے۔ دیکھئے:

Jewish Encyclopaedia, word Genizah

۲۶۔ البضاع میں عامل رضا کارانہ خدمات پیش کرتا ہے۔

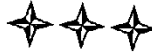
۲۷۔ مثال کے طور پر حرج کو offence کہنا جب کہ صحیح ترجمہ hardship ہے۔ اسی طرح ”متاع“ کا ترجمہ

merchandise سے کیا ہے۔ حالانکہ نحسی نے اس کو ”ادوات الحرمہ“ کے معنی میں استعمال کیا ہے۔ اس طرح

اس کا ترجمہ tools سے کیا جانا چاہیے تھا اس نوع کی دوسری مثالیں بھی ملتی ہیں۔

۲۸۔ تاریخی لحاظ سے ممکنہ طور پر اسلام نے اس عظیم تجارتی روایت پر عمیق اثرات مرتب کیے۔

- ۲۹۔ کومیندا کے سلسلہ میں تفصیلات مید پتچی (Medice) اور پیروٹ (Perrott) کی کتابوں سے لی گئی ہیں۔
- ۳۰۔ یوڈو فیتیش نے اپنی کتاب میں مضاربت کے لیے Commenda کے لفظ ہی کا استعمال کیا ہے حالانکہ دونوں میں کافی فرق موجود ہے دیکھئے در مصری کی کتاب: مصرف التتمیة الاسلامی۔
- ۳۱۔ الخياط ۱۱۳۱ موطا مالك ۲۵۳۳ ابن قدامہ ۳۲۳ ابن عاشور ص ۱۱۵ ابن التميم نے اعلام الموقعين میں اس سلسلہ میں بڑی حکیمانہ بحث کی ہے۔



اندلیات:

اندلس کی اسلامی تہذیب مستشرقین کی نظر میں^۱

(۱)

تاریخ اسپین کی پہلی کانفرنس:

۱۹۷۶ء کے سراوگرما کے وسط میں حکومت اسپین نے ایک بڑی علمی کانفرنس منعقد کی جس کو ”تاریخ اسپین کی پہلی کانفرنس“ کا نام دیا گیا ہے۔ یہ نام ہی اس کانفرنس کی نوعیت اور ابعاد کار کی نمائندگی کرتا ہے۔ یہ پہلی سرکاری کانفرنس تھی جس کو اسپین کی حکومت نے منعقد کیا تھا۔ اس کانفرنس میں اسپین کی عمومی تاریخ کو موضوع بنایا گیا جس میں اس کی اسلامی تاریخ پر خصوصی زور دیا جانا فطری تھا۔

اسپین کی حکومت نے ہر پہلو سے اس کانفرنس کو یادگار بنانے کی کوشش کی۔ اسی سلسلہ کی ایک کڑی یہ تھی کہ اس پانچ روزہ عظیم الشان کانفرنس کے اجلاس اشبیلیہ، قرطبہ، غرناطہ اور مالقہ جیسے اہم ترین شہروں میں منعقد کیے جائیں جس کا ایک صاف اور سیدھا مطلب یہ تھا کہ حکومت اسپین کے نزدیک اسپین کی تاریخ میں اسلامی دور بنیادی حیثیت رکھتا ہے ورنہ اس کے اجلاس کے لیے میڈریڈ جیسے ملک کی سیاسی راجدھانی یا بارسلونہ جیسے ثقافتی دارالحکومت کا انتخاب کیا جاتا۔ کانفرنس کے اجلاس اسپین کے ان شہروں بلکہ ان کی یونیورسٹیوں میں بلائے گئے۔ کانفرنس میں عرب مندوبین کی ایک تعداد نے شرکت کی جس میں راقم الحروف بھی شامل تھا۔ ہم سبھی عرب مندوبین ماضی میں کھوئے ہوئے تھے اور تصور کی نگاہوں سے

۱۔ بقلم: ڈاکٹر مصطفیٰ الشعلی، عمید الدراسات العليا والحث الجامعی، جامعۃ الامارات العربیۃ المتحدۃ

اسپین میں اپنی عظمتِ رفتہ کا جلوہ دکھ رہے تھے۔

ہمارے دل و دماغ میں آندھیاں چل رہی تھیں۔ اندلس کو کھونے والے ہم ہی تو تھے۔ ہم نے اپنی ناعاقبت اندیشی اور لابلالی طبیعت سے سات سو سالہ سلطنت اور تمدن کو مسمار کر دیا تھا۔ اس کانفرنس میں یورپ اور امریکہ کے مستشرقین کی ایک بڑی تعداد کو شریک کیا گیا تھا جنہوں نے یہاں بھی اپنی پرانی روش قائم رکھی۔ اسلام اور مسلمانوں کو بے جا ہدف بنایا۔ اسپین کی اسلامی تاریخ کو مسخ کیا گیا ہماری مختصر سی ٹولی آخر اس یلغار کا کس طرح مقابلہ کرتی۔ ہم نے آخر کار کانفرنس کے منتظمین سے یہ شکایت کر ہی ڈالی کہ یہ کیا انصاف ہے کہ اسپین کی اسلامی تاریخ پر بین الاقوامی کانفرنس بلائی گئی ہے مگر اس میں اکاڈ کا ہی عرب فضلا کو دعوت دی گئی ہے اور مستشرقین کی پوری کھیپ کو شرکت کا شرف بخشا گیا ہے۔ اس کا معقول جواب منتظمین کانفرنس کے پاس تھا، انہوں نے ہمارے سامنے ان عرب اور مسلم فضلا کی فہرست رکھ دی جن کو شرکت کی دعوت دی گئی تھی۔ یہ فہرست کافی لمبی تھی جس میں عرب اسلامی ملکوں کے نامور اہل علم و اہل قلم کے اسمائے گرامی موجود تھے، افسوس کہ ان حضرات یا ان کی حکومتوں نے اس دعوت کو درخور اعتنا نہ سمجھا، اس طرح اسلامی تاریخ اور ثقافت کے ایک عظیم باب کے سلسلہ میں مستشرقین اور مغربی فضلا کے رویہ کو سمجھنے اور غلط روی کو درست کرنے کا ایک اہم موقع ہم سے چھوٹ گیا ہے۔

متعصب مستشرقین

امریکہ سے ایک مندوب، شکاگو یونیورسٹی کا پروفیسر اسمتھ تھا۔ یہ وہ اسمتھ نہیں جس نے ”اسلام اور عصر جدید“ جیسی کتاب لکھی تھی۔ یہ وہ اسمتھ بھی نہیں تھا جو اسلامی آثار قدیمہ کا ماہر تھا اور جو سٹونمن انسٹی ٹیوٹ سے وابستہ تھا اور جس کے اسلامی آثا قدیمہ پر عملی محاضرات سن کر بہت سے تعلیم یافتہ امریکی اسلام قبول کر چکے تھے۔ شکاگو یونیورسٹی کے اس پروفیسر نے مقالہ پڑھنے کے نام پر شروع سے آخر تک ہرزہ گوئی کی۔ بڑی بے شرمی سے اسلام اور مسلمانوں پر نازیبا حملے کیے۔ اس کے نزدیک اہل اسپین کا سب سے بڑا

کارنامہ یہ تھا کہ انھوں نے عربوں اور مسلمانوں کو وہاں سے بھگا دیا۔ عالمی کانفرنسوں میں اسلام اور مسلمانوں کے خلاف ہرزہ سرائی کرنے والے مستشرقین اس طرح خود کانفرنس کے علمی وقار کو مجروح کرتے ہیں۔ اُن کی کتابوں اور مقالوں میں جو زہرافشانی ہوتی ہے اس سے علمی معروضیت پسندی جس طرح داغدار ہوتی ہے وہ کسی ذی علم قاری سے مخفی نہیں ہے۔

آسٹریا کے یہودی مستشرق وان گرونہام (جس کا امریکہ میں انتقال ہوا) نے اس صدی کی پانچویں دہائی میں ہونے والی کراچی کانفرنس میں ایسا ہی رویہ اپنایا تھا اور بالآخر حکومت پاکستان نے اس کو کانفرنس سے واپس کر دیا تھا لیکن قرطبہ میں ہم کر ہی کیا سکتے تھے اور حکومت اسپین ایسے ہرزہ سرا مستشرقین کو کانفرنس بدر کیوں کرتی البتہ اس کی ہرزہ گوئی سے عاجز آ کر میڈریڈ یونیورسٹی کا پروفیسر پیدرو مونتاٹ ماٹک پر پہنچا اور اس کو جہل مرکب کا نمونے بتاتے ہوئے یہ کہا کہ اس امریکی مستشرق نے تاریخ کا مطالعہ ہی نہیں کیا نہ ہی وہ تاریخ کو سمجھتا ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ آٹھ صدیوں تک اسپین اگر اسلامی تہذیب کے زیر سایہ نہ رہتا تو دنیا کی تہذیبی تاریخ میں اسپین کا نام تک شامل نہ ہو پاتا۔ اسپین کے کسی مستشرق کا ایسا انداز۔ اری توقع کے خلاف تھا۔ پیدرو کے انداز کو ہم نے کافی سراہا۔ پروفیسر پیدرو اسپین کے مستشرق فرانسکو کوڈیرا کا شاگرد ہے جو اسی سال کی عمر میں سنہ ۱۹۱۷ء میں فوت ہوا تھا۔ کوڈیرا استشرق کے اعتدال پسند مکتب فکر سے تعلق رکھتا تھا۔ اس مکتب فکر سے وابستہ مستشرقین نے اسپین کی اسلامی تاریخ کے ساتھ انصاف کا معاملہ کیا ہے۔ اس گروہ کو خانوادہ کوڈیرا کا نام دیا جاتا ہے یہی نہیں بلکہ ان حضرات نے اپنے لیے عربی نام تجویز کیا اور اپنے آپ کو ”بنی کوڈیرا“ کہلانا پسند کیا۔

مجھے یاد ہے کہ ۱۹۸۰ء میں برلن میں ہونے والی جرمن مستشرقین کی کانفرنس میں ایسا ہی موقف پروفیسر فرترز استپات (Fritz stepat) نے اپنا یا تھا وہ برلن یونیورسٹی میں اسلامیات کے شعبہ کا سربراہ تھا فرترز استپات نے کانفرنس میں دوسرے مستشرقین کی اسلام اور مسلمانوں کے خلاف زہرافشانی کا مقابلہ کرتے ہوئے کہا تھا کہ اسلام کو آج کے مسلمانوں

اور ان کی ریاستوں اور عملی و ثقافتی پسماندگی کے تناظر میں دیکھنا درست نہیں ہے۔ اسلام کے بارے میں کوئی بھی رائے اسی وقت دینا صحیح ہوگا جب اصل مصادر سے اس موضوع کا مطالعہ کیا جائے۔ اسلام فکر و دانش، ثقافت، تہذیب، انصاف اور ترقی کا مذہب ہے۔ آج کے مسلمان اسلام کی روح کی ترجمانی نہیں کرتے۔ ضرورت اس بات کی ہے کہ آج کے مسلمان اس بات کو سمجھیں۔ ان کو واقعی مسلمان بننا پڑے گا اگر وہ اپنی اصلاح چاہتے ہیں اور پھر سے اپنے ہاتھ میں بلندی کا جھنڈا اٹھانے کے خواہش مند ہیں۔

ڈاکٹر فریڈرک فیشر (F.W.FISCHER) کا معاملہ بھی کچھ ایسا ہی تھا۔ فیشر ارلانجن (Erlangen) یونیورسٹی کی آرٹس فیکلٹی کا ڈین تھا۔ اس نے اپنے رفیق کارل لونگ (Lulling) کو ملازمت سے برخاست کر دیا تھا جب اس نے قرآن کو ہرزہ سرائی کا موضوع بنایا تھا۔ یہ معاملہ جرمنی کی عدالت تک پہنچا مگر عدالت نے فیشر کے فیصلہ کو درست بتایا تھا۔

انصاف پسند مستشرقین

اس قسم کے انصاف پسند مستشرقین بہت کم ملتے ہیں۔ سرٹامس آرنلڈ (Arnold) اے جے آربری (Arberry) اور گیوم (Guillaume) جیسے انگریز اور ماسینیوں (Massignon) بلاشیر (Blachere) اور ژاک برک (J. Berque) جیسے فرانسیسی مستشرقین کے نام لیے جاسکتے ہیں۔ معاصر فرانسیسی فضلا میں روجیہ گارودی اور مورلیس بوکائی کے نام نمایاں ہیں۔

ہسپانوی انصاف پسند مستشرقین میں فرانسکو کوڈیرا (Francisco codera) جولیان ریبرا (Julian Ribera) اور اس کے شاگردوں میں (۱۸۳۶-۱۹۱۷ء) آسن پلاسیوس (Asin placios) (۱۸۷۱-۱۹۴۴ء) انخل جنڈالٹ پالنسیا (A. Garcia Gomez) (۱۸۹۹-۱۹۴۹ء) اور گارسیا گومیز (Garcia Gomez) (۱۹۰۵ء) کے نام قابل ذکر ہیں۔ ان فضلا نے ہسپانوی استشرق کو ایک الگ پہچان عطا کی ہے۔ تاریخی لحاظ سے اس گروہ کا یہ نظریہ ہے کہ اسلامی تاریخ اور ثقافت کے بغیر اسپین کی تاریخ کبھی مکمل نہیں ہوتی۔

مستشرقین کے دوسرے گروہوں نے زیادہ تر اسلام اور مسلمانوں کے بارے میں معاندانہ رویہ اپنایا ہے انھوں نے اسپین کی تاریخ اور ثقافت کے موضوع پر اپنی تحریروں میں صرف زہرافشانی کی ہے۔ ہالینڈ کے ریمنہارت دوزی (R. Dozy) اور فرانسکو سیمونے (Franciscosimont) اپنی اسلام دشمنی اور زہرافشانی کے لیے مشہور ہیں۔

استشراتی اندلسیات کا ارتقا

ہسپانیہ کے استشراق کی تاریخ سے متعلق چند باتیں ہمارے ذہن میں رہنی چاہئیں۔ اس سلسلہ میں شاید پہلا نام جوان اندرس (juan andres) کالیا جاسکتا ہے جو بارہویں صدی کا ایک مورخ تھا۔ اس نے سب سے پہلے تحریروں میں مسلم اسپین کے مسئلہ کو اٹھایا۔ اس نے آٹھ جلدوں پر مشتمل اپنی کتاب:

Origin Progresos y estado actual de toda literatura

میں اسپین کی تاریخ کے اسلامی دور پر بحث کی۔ اندرس ایک ہسپانوی پادری تھا اس نے اطالوی زبان میں یہ کتاب لکھی اپنی اس کتاب میں اندرس نے متعدد ادبی فکری اور تاریخی مباحث پر اظہار خیال کیا اور گا ہے بگا ہے عربوں اور مسلمانوں کے کارناموں کو سراہا۔ اپنے اس رویہ کی بنا پر اندرس کو اپنے معاصرین خصوصاً اطالوی مستشرقین کی مخالفتوں کا سامنا کرنا پڑا۔ بہر حال اس کی کتاب سے استشراتی حلقوں میں اسپین اور اُس کی اسلامی تاریخ پر خصوصی توجہ دی جانے لگی۔

انیسویں صدی میں مسلم اسپین استشراق کا ایک اہم موضوع بن گیا۔

معاندانہ رویہ: دوزی، ایسیدورو الباجی، کوندی اور سیمونے

دوزی (Reinhardt Dozy) اسپین کا نہیں بلکہ ہالینڈ کا باشندہ تھا۔ یہ بھی کہا جاتا ہے کہ اس کی اسلام دشمنی اس کے اپنے الحاد کی دین تھی۔ ہمارے خیال میں وہ ایک انتہائی تنگ نظر اور کینہ توڑ انسان تھا جس کی مریضانہ ذہنیت اس بات کی قطعی روادار نہ تھی کہ اس تہذیب اور تمدن کی تعریف کی جائے جو اسلام کی دین تھے اور جو اسپین کے ذریعہ سے یورپ پہنچے

تھے۔ دوزی کی بدینتی اس بات سے بھی ظاہر ہے کہ اس نے باغیوں کی بڑی تعریف کی ہے۔ اشبیلیہ کے بنی عباد کی تاریخ بنی عباد تعریف میں تو وہ رطب اللسان ہے: مرا بطین اس کے دل میں کانٹے کی طرح چبھتے ہیں جنھوں نے باغیوں کا خاتمہ کر کے دوبارہ اسلام کی شوکت قائم کر دی تھی ان ہی کی بدولت اسپین دوبارہ یکجا ہو سکا تھا۔

ہسپانوی مطالعات کے میدان میں دوزی نے بہت سی کتابیں لکھیں جن میں ”تاریخ مسلمانان اسپین“ (Histoire des musulmans d'Espagne) سب سے مشہور ہے اور جو سنہ ۱۸۸۱ء میں شائع ہوئی۔ ۱۸۴۶ء میں ”تاریخ بنی عباد“ (recherches loci di abbadidis) شائع ہوئی۔ دوزی نے اندلس کی اسلامی میراث کی چند اہم کتابوں کو شائع بھی کیا ہے جن میں ابن عذری کی ”البيان المغرب“ عبدالواحد المرکشی کی ”المعجب“ ابن الابار کی ”الحلة السیراء“ (اندلس سے متعلق حصہ) الادریسی کی ”نزہتہ المشتاق“ کا ایک حصہ اور ابن برون کی ”شرح قصیدہ ابن زیدون“ شامل ہیں۔

اسپین کے مستشرقین میں ایسیدور والباچی (Isidoro pacence) اور کوندی (Antorios conde jose) بھی اسلام کے تئیں معاندانہ رویہ رکھتے ہیں۔ کوندی اول الذکر کے مقابلہ میں کم متعصب ہے اور ہسپانوی زبان میں اس نے اسپین کی اسلامی سیاسی تاریخ پر ایک کتاب لکھی ہے جو La'Dominacion Arabs en Espana کے نام سے ہے۔ اس کتاب میں بھی حقائق کو مسخ کرنے کی کوشش کی گئی ہے مگر اس نے بھی دوزی کے انداز پر تنقید کی ہے اور اس پر غلط بیانی کا الزام لگایا ہے۔

ہسپانوی مستشرق فرانسکو سیمونے (Francisco Javier simonet) اپنی اسلام دشمنی کے لیے مشہور ہی نہیں بلکہ بدنام بھی ہے۔ استشرق کی تاریخ میں اس جیسا اسلام دشمن بمشکل ہی ملتا ہے۔ اس کی تصنیف کروہ کتابوں میں ”فرہنگ (Glosario) ۱۸۸۸ء میں شائع ہوئی۔ یہ فرہنگ ان ایبیری (قدیم ہسپانوی وقتتالوی) اور لاطینی الفاظ اور اصطلاحوں

پر مشتمل ہے جن کا استعمال مسلم اسپین کے مسیحی عرب یا ”مستعربین“ (Mozarabs) کرتے تھے۔ اس کتاب میں یہ ثابت کرنے کی کوشش کی گئی ہے کہ اسپین کے مسلمان لاطینی تہذیب پر اثر انداز ہونے کے مقابلے میں اس سے کہیں زیادہ متاثر تھے۔ اس کی دوسری کتاب Historia de los mozarbes (تاریخ مستعربین) سنہ ۱۸۹۷ء میں شائع ہوئی۔ اس کتاب میں سیمونے بطور خاص مستعربین کو موضوع بنایا ہے دونوں کتابیں میڈریڈ سے شائع ہوئیں۔

معاندانہ رویہ کی درون خانہ گرفت : پاسکوال دی گاینگوس، کو دیرا و خانوادہ

کو دیرا: ریبری، پلاسیوس، پالنسیا، گارسیا گومز اور امیریکو کاسترو

انیسویں صدی میں ہسپانوی مطالعات استشرافی حلقوں میں خصوصی مقام کے حامل نظر آتے ہیں۔ اس صدی میں استشرافی تحریروں میں اسپین کی اسلامی تہذیب کو بہت مجروح اور مطعون کیا گیا، ساتھ ہی ایسی تحریریں بھی سامنے آئیں جن میں ان معاندانہ رویوں کی گرفت بھی کی گئی، پاسکوال دی گاینگوس Pascual de Gayangos (۱۸۰۹-۱۸۹۷ء) ایک نمایاں نام ہے جس نے اندلس کی اسلامی فکر اور تہذیب کو اپنا موضوع بنایا۔ پاسکوال نے لمبی عمر پائی، وہ ایک وسیع المطالعہ مستشرق تھا، یورپ کی متعدد زبانیں جانتا تھا۔ اس کی عربی دانی بھی شک و شبہ سے بالاتھی اس کی تصنیف کردہ کتاب:

The History of the Mohammedan Dynasties in Spain

بہت مشہور ہوئی جو لندن سے انیسویں صدی کی چوتھی دہائی میں شائع ہوئی تھی۔ اس نے المقری التلمسانی کی ”نفع الطیب“ کے ایک حصہ کا انگریزی میں ترجمہ بھی کیا اس کا سب سے بڑا کارنامہ ایسے فضلا کی ایک ٹیم تیار کرنا تھا جو اپنے رویے میں اعتدال پسند تھی اور جس نے انیسویں صدی میں اسپین کی اسلامی تہذیب اور تاریخ کی مخلصانہ خدمات انجام دیں۔ اس کے شاگردوں میں فرانسکو کو دیرا (Francisco codera zaydin) نے لمبی عمر (۱۸۳۶-۱۹۱۷ء) (۱)

فرانسکو کو دیرا (Francisco codera zaydin) نے لمبی عمر (۱۸۳۶-۱۹۱۷ء)

پائی۔ عربوں سے اس کو محبت تھی اس کے بارے میں کہا جاتا ہے کہ اسپین کے ایک نامور مسلمان خانوادہ سے تعلق رکھتا ہے۔ اور اس کا اصل نام ”شیخ فرسیٹکد قدارة زیدین“ ہے۔ امیر شکیب ارسلان اس کو ”قدیرہ“ کہتے تھے۔ انیسویں صدی میں کودیرا کو ہسپانوی استشرق کے حلقوں میں زبردست مقام حاصل تھا۔ میڈریڈ یونیورسٹی میں پروفیسرہ کرکودیرا نے بڑے کارنامے انجام دیے۔ اس کے پاس اہم عربی سکوں کی ایک بڑی تعداد تھی جس کی تصویریں اور متعلقہ تفصیلات اس نے ایک کتاب میں چھاپ دی تھیں۔ اس کا ایک بڑا کارنامہ ”المکتبہ الاندلسیة“ کی اشاعت ہے جو ہسپانوی میں Bibliotica arabico hispana کے نام سے مشہور ہے۔ اس کام میں جلیان ریبرہ (Julian ribera) شریک رہا جو کودیرا کا ممتاز شاگرد ہے۔ کودیرا نے جن کتابوں کو شائع کیا ان میں ابن بشکوال کی ”الصلة“ ابن الآبار کی ”المتکملة“ الضمی کی ”بغیة الملتمس“ ابن الفرضی کی ”تاریخ علماء الاندلس“ ”المعجم فی اصحاب ابی علی الصدفی“ اور فہرست مارواہ ابن خلیفہ عن شیوخہ شامل ہے۔

کودیرا نے عربوں کی علانیہ تعریف کی ہے۔ سنہ ۱۹۱۷ء میں شائع ہونے والے المکتبہ الاندلسیة کے دوسرے حصہ میں اس نے صاف لکھا ہے کہ عہد وسطیٰ کی تمام قوموں میں عربوں ہی کو علوم و فنون کا اہتمام رہا اور انھوں نے گونا گوں موضوعات پر سب سے زیادہ کتابیں لکھیں۔

کودیرا کا کہنا تھا کہ یورپ کی یورپیت کی بجائے یورپ کی عربیت کی ضرورت ہے۔ جیسے مونرونے کودیرا کے حوالہ سے لکھا ہے کہ اس کے نزدیک یہ رویہ درست نہیں تھا کہ اسپین کو یورپیت کے لبادہ میں پیش کیا جائے۔ ضروری ہوگا کہ یورپ کو عربیت کے رنگ میں رنگ دیا جائے اس عمل میں اسپین کو اپنے ماضی کا کردار ادا کرنا چاہیے۔ (۲) کودیرا کے مکتب فکر سے وابستہ فضلا ایک خانوادہ کے افراد جیسے تھے۔ ان فضلا میں ریبرہ، آسن پلاسیوس، آنخل جتالٹ، پالنسیا اور گارسیا گومز نمایاں ہیں۔ گارسیا گومز کودیرا کا براہ راست شاگرد نہیں تھا۔ ۱۹۱۷ء میں

جب کو دیرا کا انتقال ہوا تو گارسیا گومز کی عمر ۱۲ سال تھی لیکن اس کو بھی عربوں اور اسپین کی عربی تاریخ و ثقافت سے محبت تھی۔

کو دیرا کا سب سے عزیز اور سعادت مند شاگرد جلیان ریبریرا (Julian Ribera) تھا۔ ریبریرا کی تحریروں میں کو دیرا کا انداز سب سے زیادہ نمایاں ہے۔ ریبریرا کا زمانہ ۱۸۵۸ء کا ہے وہ بلنسیہ (valencia) میں پیدا ہوا وہی بلنسیہ جو اسپین کی اسلامی تاریخ میں باکمال علما فضلًا شعرا اور ثقافتی سرگرمیوں کے لیے مشہور تھا۔ سرقسطہ (saragossa) یونیورسٹی میں وہ عربی زبان کا پروفیسر رہ چکا ہے۔ سنہ ۱۹۲۷ء میں وہ میڈریڈ یونیورسٹی سے وابستہ ہوا پھر بلنسیہ کے اشتیاق نے اسے میڈریڈ چھوڑنے پر مجبور کر دیا اور مرتے دم تک بلنسیہ ہی میں عربی ہسپانوی میراث کی خدمت کرتا رہا۔

ریبریرا نے اپنے استاد کو دیرا کی طرح عربی میراث کی بڑی خدمت کی ہے خود ”المکتبہ الاندلسیة“ کی تدوین و ترتیب میں اس کا بڑا کردار رہا ہے اس کی ملکیت میں بڑی تعداد میں وہ انڈکس کارڈ تھے جن کو مشہور اطالوی مستشرق لیون کائٹانی (Leon caetani) نے اندلس شخصیتوں کے بارے میں تیار کیا تھا۔ اس نے لکھنی کی ”قضاة قرطبہ“ ابن قزمان کے ”دیوان“ اور ابن القوطیہ کی ”تاریخ افتتاح الاندلس“ کو ایڈٹ کیا اور آخر الذکر کو ہسپانوی میں منتقل بھی کیا۔ اندلس کی شاعری اور موسیقی پر اس نے تحقیقی مقالات لکھے۔ (۲)

میگول آسن پلاسیوس Miguel Asin Placios (۱۸۷۱ء-۱۹۴۴ء) کو دیرا مکتب فکر کا دوسرا اہم نام ہے۔ وہ ایک پادری تھا اور اس کو زیادہ دلچسپی مسلم فلاسفہ اور صوفیہ سے تھی۔ اس سلسلہ میں اس کی مندرجہ ذیل کتابیں اہم ہیں:

۱۔ ابن باجہ پر اس کی کتاب:

Elfilosofo Zaragozano Avempace

۲۔ ابن مسرہ پر کتاب:

Aben Masarra y su Escuela

۳۔ ابن عربی پر کتاب:

Elmistico Murciano Ben Arabi (Monografias y documentos)

۴۔ ابن حزم کا مطالعہ:

Aben Hazm de Cordoda y su Historia de la ideas religiosas

اندلس کے مسلم فلاسفہ اور صوفیا کے مطالعہ کے علاوہ پلاسیوس نے تحقیق و ترجمہ کا کام بھی کیا۔ چنانچہ اس نے ابن السید البطلیوسی کی ”کتاب الحدائق“ کو سنہ ۱۹۴۰ء میں شائع کیا۔ اسی طرح ابن حزم کی ”الاخلاق والسير في مداواة النفوس“ کا ہسپانوی زبان میں ترجمہ کیا جو ۱۹۲۸ء میں میڈریڈ سے شائع ہوا۔ یورپ کی مسیحی فکر پر اسلام کے اثرات کو اس نے بڑے ہی محققانہ انداز سے اپنی ایک کتاب میں موضوع بنایا جو ۱۹۱۹ء میں میڈریڈ سے شائع ہوئی۔ اس کتاب کا نام ہے:

La Escatologia Musulmana en la Divina Comedia

یورپ میں دانتے اور اس کی طریقہ کو ادبی تقدس حاصل ہے۔ پلاسیوس نے اس کتاب میں یہ ثابت کیا ہے کہ دانتے کی طریقہ خداوندی اس کی اپنی اچھ نہیں بلکہ اسلام کے واقعہ اسراء و معراج سے مستعار ہے۔ (اس موضوع پر مترجم کی کتاب ”کلاسیکی ادبیات یورپ پر اسلام کا اثر۔ دانتے کے حوالہ سے“ کا مطالعہ کیا جاسکتا ہے)

کودیرا خانوادہ کے تیسرے سپوت کو تاریخ استشرق اتجبل جنٹالٹ پالنسیا Angel Gonzalaz palcencia (۱۸۸۹ء۔ ۱۹۴۹ء) کے نام سے جانتی ہے۔ پالنسیا نے اندلس کی اسلامی ثقافت کے موضوع پر نمایاں کام کیا۔ وہ بھی اندلس کی اسلامی تاریخ و ثقافت کو سنہری دور اور بے مثال ثقافت کہتا تھا۔ سنہ ۱۹۲۷ء میں ریہیرا کے ریٹائر ہونے کے بعد جنٹالٹ کو میڈریڈ یونیورسٹی میں پروفیسری ملی۔ اس کے کارناموں میں تدریس، تحقیق، ترجمہ اور تصنیف شامل ہیں۔ ابوبکر ابن طفیل کی ”قصہ حی بن یقظان“ کو ہسپانوی میں منتقل کیا جو میڈریڈ سے ۱۹۳۳ء میں شائع ہوا۔ اس نے ابوالصلت امیہ بن عبدالعزیز الدانی کی

”تقویم الذهن فی المنطق“ کو ۱۹۱۵ء میں میڈریڈ سے شائع کیا۔ اس کی دوسری مشہور کتابوں میں:

Histoire de la Espana Musulmana

۱۹۳۵ء میں بارسلونہ سے شائع ہوئی۔ اس کی ایک دوسری کتاب:

Histoire de la literatura Arabigo Espanola

کوڈاکٹر حسین مونس نے ”تاریخ الفکر الاندلسی“ کے نام سے عربی میں منتقل کیا ہے۔ (۴) اس کتاب میں صرف ادبیات کو نہیں بلکہ تاریخ، سفرنامے، فلسفہ، تصوف، طب، نباتات، فلکیات اور ریاضیات کے میدانوں میں اسپین کے کارناموں کو موضوع بنایا گیا ہے۔

کوڈیرا خانوادہ کا مستشرق گارسیا گومز (E.Garcia Gomez) ۱۹۰۵ء میں پیدا ہوا وہ جلیان رسیبر اکابراہ راست شاگرد تھا۔ کوڈیرا کی موت کے وقت اس کی عمر بارہ سال کی تھی۔

گارسیا گومز نے بھی اسپین کی اسلامی میراث کی ترجمہ تصنیف تحقیق اور اشاعت کے ذریعے بہت خدمت کی۔ اس کی اہم تصنیفات میں: قصائد مختارة من الشعر الاندلس (۱۹۳۰ء) تعلیقات علی القصیة المقصورة للقرطاجنی (مطبوعہ ۱۹۳۳ء) تحقیق دیوان ابن اسحق الالبیری (مع ہسپانوی ترجمہ مطبوعہ غرناطہ ۱۹۴۲ء) ترجمہ کتاب الاخلاق والسير لابن حزم القرطبی (میڈریڈ ۱۹۳۵ء) تحقیق کتاب ریات المبرزین وشارات المميزین لابن سعید (مع ترجمہ مطبوعہ میڈریڈ ۱۹۴۲ء) اور ترجمہ رسالہ فی فضل الاندلس للشقنبندی (مطبوعہ میڈریڈ ۱۹۳۳ء) جیسی یادگار کتابیں شامل ہیں۔

ہسپانوی مستشرقین کے انصاف پسند گروہ میں مستشرق امیریکو کاسترو (Americo Castro) کو شامل کیا جاسکتا ہے۔ اس نے بھی اسپین اور اس کی اسلامی تاریخ و ثقافت کے سلسلہ میں وہی انداز اپنایا جو انداز کوڈیرا اور گائٹوس نے اپنایا تھا۔ امیریکو کاسترو کا انتقال کچھ ہی دنوں پہلے ہوا ہے اس نے ایک اہم تصنیف چھوڑی ہے۔ اس تصنیف کا نام ہے:

La Relidad Historica de Espana

یعنی ”حقیقت تاریخ اسپین“۔ کاسترو کے نزدیک اسپین میں سب سے پہلے قومی شعور پیدا کرنے والے مسلمان ہی تھے۔ اگر اسپین میں عرب مسلمان نہ ہوتے تو اس ملک کا عہدِ وسطیٰ میں کوئی امتیاز نہ ہوتا۔ کاسترو نے دراصل اس کتاب میں البرنوز (Clauvio Sanchez Alboenoz) پر تنقید کی ہے جس نے اپنی کتاب:

Fuentes de la Historia Hispano-Muaulnana

میں تاریخ اسپین میں عہدِ وسطیٰ، اسلام اور مسلمانوں کے کردار کی نفی نہیں تھی۔ اس نے بڑی بے باکی اور ہسٹریائی انداز سے یہ لکھا تھا کہ اسپین کی جڑیں کیتھولک رومی قوطی (گھوتھک) اور لاطینی عناصر میں پیوست ہیں۔

ہسپانیہ کے مستشرقین بڑی تعداد میں پائے گئے ہیں، اگرچہ اسپین کے بارے میں ان غیر ہسپانوی مستشرقین کی بھی کمی نہیں ہے جنہوں نے قابل قدر یا قابل مذمت کام کیے ہیں۔ اس جگہ لیوی پروونسال (Levi Provincial) کا ذکر کرنا مناسب ہوگا جو بڑی چالاکی سے اپنے اصل جذبات کو چھپانے میں کامیاب رہا ہے۔

لیوی پروونسال الجزائر کے ایک یہودی گھرانے میں پیدا ہوا۔ اس طرح شاید وہ ان عرب فضلا میں سے ایک ہے جو مغربیت سے کچھ زیادہ ہی متاثر ہیں اور جو اسلامی معاشروں سے خدا کے واسطے بیزار ہیں۔ سنہ ۱۹۵۷ء میں اس کا انتقال ہوا، اس نے الجزائر کی بغاوت کی کسی وجہ سے تائید کی تھی البتہ اسلام اور مسلم دشمنی میں وہ دوزی کے کتبِ فکر سے تعلق رکھتا تھا۔ پروونسال نے اسپین کے موضوع پر متعدد کتابیں لکھیں۔

انڈلس کی اسلامی میراث کی متعدد کتابوں کو اس نے ایڈٹ کر کے شائع بھی کیا ہے۔ اس کی مندرجہ ذیل کتابیں زیادہ مشہور ہیں:

1-Historia de l. Espagne Musulmane (Paris,1951)

2-Espagne Musulmane au Xe siecle (Paris.1932)

3-La peninsule Iberique (1938)

4- La Civilization Arabe en Espagne (Paris, 1932)

اس کے علاوہ اس نے ابن عذاری کی ”البيان المغرب“ (مطبوعہ ۱۹۳۰ء) الحمیری کی ”الروض المعطار“ مع فرانسیسی ترجمہ (مطبوعہ لائڈن ۱۹۳۶ء) ابن حزم کی ”جمهرة انساب العرب“ (مطبوعہ القاہرہ ۱۹۳۸ء) ابن الخطیب کی ”اعمال الاعلام“ (مطبوعہ الرباط ۱۹۳۳ء) اور النباہی کی ”تاریخ قضاة الاندلس“ (مطبوعہ القاہرہ ۱۹۳۸ء) کو شائع کیا۔ ان مخطوطات کی اشاعت میں پروونسال کے عرب شاگردوں کا بڑا تعاون رہا ہے۔ پروونسال یہ تعاون کچھ ایسے انداز سے حاصل کرتا تھا جو کسی باکردار محقق کو زیب نہیں دیتا۔

(۲)

استشراتی غلطیوں کے نمونے

اسلامی اسپین کے سلسلہ میں مستشرقین نے گونا گوں اور سنگین قسم کی غلطیاں کی ہیں۔ اس مقالہ میں ان غلطیوں کا احاطہ کرنا ممکن نہیں ہے، موضوع ادب کا ہو یا تاریخ، عقیدہ، سوانح یا فلسفہ کا ہر موضوع پر ان کی تحریروں میں طرح طرح کی غلطیاں پائی جاتی ہیں۔ اندلس کے باشندوں کے سلسلہ میں ان کی کچھ غلطیاں اس انداز کی ہیں:

- ۱۔ مرابطین کی تاریخ کو توڑ مروڑ کر پیش کرنا۔
- ۲۔ غلط بیانی سے کام لینا۔ من گھڑت واقعات بیان کرنا۔
- ۳۔ بعض اسلامی شخصیتوں کے وجود تک سے انکار کرنا۔
- ۴۔ مسلم ائمہ اور مفکرین کی شان میں گستاخیاں کرنا۔
- ۵۔ عربی ادب کی بعض اصناف کو خود اپنی قوم کی طرف منسوب کرنا۔

لیوی پروونسال کی غلطیاں

لیوی پروونسال نے اسپین کے باشندوں کی تقسیم غلط اور متضاد انداز سے کی ہے۔ اس

کے نزدیک مسلم اسپین میں عرب، بربر، مقامی نو مسلم اور وہ یہودی رہتے تھے جو اسلام لاچکے تھے۔ اس تقسیم کے لیے وہ ایک مجہول الاسم اندلسی مصنف کا حوالہ دیتا ہے (۵) اس تقسیم میں اس نے ان یہودیوں اور مسیحیوں کو چھوڑ دیا ہے جو اپنے مذہب پر قائم رہے (۶) اور جو بعض اوقات اسلامی سلطنت کے اعلیٰ عہدوں (جیسے عہدہ وزارت) پر فائز رہے۔ پروونسال کے نزدیک جن لوگوں نے اسلام قبول کر لیا تھا وہ دو طرح کے تھے، کچھ لوگوں نے برضا و رغبت اسلام قبول کیا تھا البتہ دوسروں کو زبردستی اسلام میں داخل کر لیا گیا تھا اور یہ کہ مسلمانوں کا ان لوگوں سے برتاؤ مختلف رہا۔ ڈاکٹر حسین مونس نے اس غلطی کی نشاندہی کرتے ہوئے لکھا ہے کہ اسپین کی جن مقامی آبادیوں نے اسلام قبول کیا تھا ان سبھوں کو فاتح مسلمانوں جیسے حقوق حاصل تھے۔ غیر مسلموں کو البتہ اہل ذمہ قرار دیا گیا اور یہ اسلامی قوانین کے عین مطابق ہے (۷) پروونسال کا یہ بھی خیال ہے کہ اندلس میں عربوں کو اشراف کا درجہ حاصل تھا اور اموی خلافت کے آخر میں لگ بھگ تین صدیوں تک یہ صورت حال باقی رہی۔ اس نے اگر تاریخ ابن القوطیہ پر نظر ڈالی ہوتی تو اسے صمیل بن حاتم اور اربطاس جیسی بہت سی نظیریں مل جاتیں۔ صمیل بن حاتم ایک عرب قائد تھا جو اپنے دس رفقا کے ساتھ اربطاس جیسے غیر عرب امیر کے پاس پہنچا، اربطاس نے ان میں سے ہر ایک کو دس جاگیریں دیں، میمون العابد کا واقعہ بھی کچھ اسی طرح کا ہے، اربطاس نے اس شخص کو جاگیر میں جیان کا قلعہ حزم دے دیا (۸) ساتھ میں وادی شوش کا پورا علاقہ مع مال و مویشی کے اس کو دے دیا گیا۔ پروونسال نے مشرق کے عربوں پر قیاس کرتے ہوئے کہہ دیا کہ اسپین میں بھی عربوں کی وہی پوزیشن تھی جب کہ تاریخی لحاظ سے یہ غلط ہے۔ یہ غلطی پروونسال کے علاوہ متعدد دوسرے مستشرقین کے یہاں بھی ملتی ہے۔ ایزید و رودی لاس کا نجیاس اور فرانسکو خاویر سیمن نے بھی یہی غلطی کی تھی۔ پروونسال کا یہ بھی خیال ہے کہ عرب فاتحین اسلام کی اشاعت کو ناپسند کرتے تھے کیونکہ اس سے بیت المال کا نقصان ہوتا تھا (۹) یہاں تو معاملہ ہی عجیب ہے، بیشتر مستشرقین تو یہ کہتے ہیں کہ عربوں نے تلوار کے زور سے اسلام کو پھیلا دیا مگر پروونسال تو کچھ اور ہی سوچتا ہے

اس کے نزدیک عرب فاتحین اسلام کی اشاعت نہیں چاہتے تھے تاکہ غیر مسلموں سے زیادہ سے زیادہ جزیہ وصول کیا جاسکے اور خزانے کو بڑھایا جاسکے۔ اسلام قبول کر لینے کی صورت میں جزیہ کی رقم سے سلطنت کو ہاتھ دھولینا پڑتا تھا!

دوزی کی غلطیاں

دوزی نے مراہطین کی حکومت پر بڑے ہی نازیبا حملے کیے ہیں اور ان کے امیر یوسف بن تاشفین کی شان میں گستاخی کی ہے جن کی بدولت اسپین دوبارہ یکجا ہوسکا تھا۔ عبدالواحد المراکشی متوفی ۶۱۸ھ کی ایک عبارت کا حوالہ دے کر دوزی نے لکھا ہے کہ مراہطین کی حکومت میں استبدادی نظام قائم تھا۔ عورتوں کو امور سلطنت میں دخیل بنا دیا گیا تھا۔ امیر المؤمنین کو عبادت اور گوشہ نشینی سے فرصت نہ تھی اس طرح ان کی حکومت پسماندہ اور ظالمانہ تھی۔ اس کے نزدیک علی بن یوسف تاشفین ایک ”گھٹیا انسان“ تھا (۱۰) عبدالواحد المراکشی کی عبارت کا حوالہ دیتے وقت دوزی اس بات کو نظر انداز کر دیتا ہے کہ المراکشی نے اپنی اس کتاب کو خود نہیں لکھا تھا بلکہ املا کرایا تھا۔ دوزی اس بات پر بھی آنسو بہاتا ہے کہ مراہطین کے عہد حکومت میں عربی شاعری زوال پذیر ہو گئی تھی۔ شعر و شاعری سے جدت و ظرافت رخصت ہو گئی تھی اور دینداری اور تقویٰ و طہارت کے پامال مضامین پیدا ہو گئے تھے۔

دوزی نے اس کے برعکس باغیوں کو بڑا سراہا ہے، باغی سردار خانہ جنگیوں کے شکار تھے اور آپسی لڑائیوں میں یورپی حکمرانوں تک سے مدد لیا کرتے تھے۔ مراہطین نے مسلمانوں کی متحد کیا اور ان کمزور حکمرانوں سے مسلمانوں کو آزاد کرایا۔ دوزی کی تردید خود دوسرے مستشرقین نے کر دی ہے۔ (۱۱) مثال کے طور پر مستشرق اسمبلی پالنسیا نے دوزی کی تردید میں ابن قزمان پر جلیان ریہیر کے ایک مقالہ کا حوالہ دے کر لکھا ہے کہ مراہطین کے دور حکومت کے سلسلہ میں ہمارے ذہنوں میں ایک خلاف واقعہ تصویر بیٹھی ہوئی ہے۔ ریہیر کے نزدیک جس دور میں ابن قزمان جیسا فاضل پیدا ہوسکتا تھا جس میں فلسفہ، طب، فلکیات اور افسانوی ادب کو زبردست فروغ ملا ہو اس عہد کو آخر کس بنا پر پسماندہ کہا جاسکتا ہے؟ اسی دور میں ادبیات کی

بعض اصناف بام عروج پر پہنچیں ادبی تنقید کے میدان میں الفتح بن خاقان اور ابن بسام جیسے باکمال ناقدین، تاریخ کے میدان میں ابن بشکوال جیسا مؤرخ، سیرت و سوانح میں ابن خیر، جغرافیہ میں ابو حامد الغرناطی اور شریف الادریسی، فلسفہ میں ابن بلجہ ریاضی میں ابن مسعود ابن سہل الضریر اور جابر بن افرح الاشہبیلی، طب میں ابو الصلت الدانی ابن بلجہ سفیان الاندلسی بنی زہر ابو مروان و ابو العلاء۔ فقہ میں ابن ابی الخصال، قاضی عیاض بن موسیٰ، حدیث میں الرشاشی اور قاضی عیاض، نحو میں ابن الباذش اور دینی علوم میں ابو بکر ابن العربی جیسی شخصیتیں اسی دور کی پیداوار ہیں۔

پالنیا نے جن مراہطی شاعروں کے نام لیے ہیں ان میں ہم متعدد دوسرے باکمال شعرا کا اضافہ کر سکتے ہیں۔ ابن حمد لیس الصقلی اسی دور میں المعتمد ابن عباد کے دربار سے وابستہ تھا۔ معتمد کی اغماط جلاوطنی میں بھی وہ اس کے ساتھ رہا، بنی الافطس کے دربار سے وابستہ شاعر ابن عبدون اسی زمانہ کا ہے جو بعد میں مراہطین سے جا ملا۔ بنی الافطس کے نوکر شاہ شاعر ابو بکر عبدالعزیز بن القبطورنتہ بھی اسی زمانہ سے تعلق رکھتا ہے، یہ حضرت بھی بعد میں یوسف بن تاشفین کے نوکر شاہ بن گئے۔ ابو محمد عبداللہ بن سارۃ الشتر بنی ابن خفاجتہ ابن الزقاق اور ابو الصلت امیہ بن عبدالعزیز بھی اسی ”دور انحطاط“ کی یادگار تھے۔

مؤرخین میں آپ ”اخبار لمتوننتہ“ کے مصنف اور ابو حامد ابن تاشفین کے سیکرٹری ابو بکر یحییٰ بن محمد المعروف بابن الصیرفی، ”فضائل اهل المغرب“ اور ”المغرب فی محاسن المغرب“ کے مصنف الیسع بن عیسیٰ بن حزم الغافقی اور ”کتاب فی ملوک الاندلس والاعیان والشعراء بہا“ کے مصنف ابو عامر محمد بن یحییٰ بن یثق کو شامل کر سکتے ہیں۔ الغافقی نے اپنی دوسری کتاب کو سلطان صلاح الدین ایوبی کی خدمت میں پیش کیا تھا۔

طبقات الرجال کے موضوع پر احمد بن عبدالرحمن بن الصقر الانصاری الخرزجی کا حوالہ دیا جاسکتا ہے جن کی کتاب ”انوار الافکار فیمن دخل جزیرہ الاندلس من

الزہاد والابرار“ مشہور ہے۔

حدیث کے موضوع پر امام ابوعلی ابن سکرۃ الصدقی اور ان کے تلامذہ اسی دور کی شخصیتیں ہیں، دوسرے علمائے حدیث میں ابوالحسن رزین بن معاویۃ ابن عمار العبدری مشہور ہیں جنہوں نے ”تجرید الصحاح الستہ“ ”اخبار مکة والمدینة وفضلہما“ اور ”کتاب ما یتضمنہ کتاب مسلم والبخاری والموطا والسنن والنسائی والتر مذی“ جیسی اہم کتابیں لکھیں۔ ابوبکر محمد بن خلف ابن سلیمان المعروف بابن فتحون اور یولی بھی اسی زمانہ کی ہستی ہیں جنہوں نے ”الذیل علی کتاب الاستیعاب“ اور ”اوہام کتاب الصحابة“ جیسے کارنامے چھوڑے۔ ابوالعباس احمد بن معد بن عیسیٰ التیمی المعروف بابن الاقلیشی بھی اسی دور کے محدث ہیں جنہوں نے ”النجم من کلام سید العرب والعجم“ تصنیف کی۔ مراہطین کے دور کے نمایاں مفسرین میں عبدالحق غالب بن عطیہ کا نام لیا جاسکتا ہے۔ فقہا کی بھی ایک بڑی تعداد ملتی ہے۔ فلسفہ میں ابن السید الخوی البطلیموسی کی تصنیف ”کتاب الحدائق“ مشہور ہے۔ تصوف میں ابوالعباس ابن العریف الصنہاجی اپنی کتاب ”محاسن المجالس“ یادگار چھوڑ گئے ہیں۔

ریاضیات اور فلکیات کے میدانوں میں ابن مسعود الاشہیلی جابر ابن ارح الاشہیلی ابن سہل الضریر الغرناطی اور ابواسحاق نور الدین البطر و جی کے نام اور کارناموں سے کون واقف نہیں؟ البطر و جی نے نجوم پر اپنا الگ نظریہ پیش کیا تھا۔ لاطینی یورپ میں البطر و جی کو Alpetragio کے نام سے جانا جاتا تھا۔

طوائف الملوکی ہی اندلس کے ضیاع کا سبب تھی۔ یہ چھوٹی چھوٹی ریاستیں اس قدر کمزور تھیں کہ مسیحیوں کے حملوں کو برداشت نہیں کر سکتی تھیں۔ سنہ ۱۰۷۸ھ میں الفونسو ششم (Alfonso VI) جب طلیطلہ کا حکمران بنا تو اس نے کچھ باغیوں کو ان کی خانہ جنگیوں میں تعاون بھی دیا۔ اس وقت فقہانے افریقہ کے حکمران یوسف بن تاشیفین سے مدد طلب کی۔ اس وفد میں بطلمیوس اور غرناطہ کے قضاة اور مشہور شاعر ابو الولید کے فرزند وزیر ابوبکر بن

زیدون بھی شامل تھے۔ مرا بطی سلطان نے ان کی درخواست قبول کی اور الفونسو اور اس کے حلیفوں کی فوجوں کو شکست دی۔ علما نے باغی سرداروں کی معزولی کا فتویٰ دیا (۱۲) پھر ایک متحدہ اور طاقت ور حکومت قائم ہوئی۔ دوزی کو مرا بطین کا یہ کارنامہ پسند آیا۔ وہ تو یہی چاہتا تھا کہ مسلمان کمزور رہیں۔ اس نے ایک عظیم شہنشاہ کو ”گھٹیا آدمی“ کہنے کی گستاخی کی ہے۔ یوسف بن تاشفین نے اپنے جاری کردہ سکہ کے ایک طرف ”لا الہ الا اللہ محمد رسول اللہ“ اور دوسرے طرف ”ومن یتبع غیر الا سلام دینا فلن یقبل منہ وھو فی الاخرۃ من الخاسرین“ لکھوادیا تھا۔ دوزی جیسا ملحد اور کینہ توز مستشرق اس صورت حال کو آخر کیسے گوارا کر سکتا تھا؟

مستشرق پالنسیا نے لکھا ہے کہ بارہویں اور تیرہویں صدی میں یورپ میں جب علمی ادبی اور فلسفیانہ بیداری آرہی تھی اہل اندلس کو اس وقت فلسفہ، فلکیات، طب اور ادبیات میں سب سے اعلیٰ مقام حاصل تھا (۱۳) مرا بطین کے زمانہ میں علم و ادب کو زبردست فروغ ملا۔ مرا بطین کا زمانہ پسماندگی کا نہیں بلکہ علمی ترقیوں کا تھا۔

مستشرقین ایزیدور والباچی (Isidoro pac) نے موسیٰ بن نصیر کے بارے میں لکھا ہے کہ جب انھوں نے سر قسط کو تلوار کے زور سے فتح کیا تو وہاں کے باشندوں کو ذبح کر کے رکھ دیا، شہر میں آگ لگا دی، بچوں تک کو قتل کر دیا اور لوگوں کو بھوک سے مار ڈالا۔ (۱۴) اس بات سے قطع نظر کہ مسلم فاتحین کسی بھی شہر کو فتح کرتے وقت ایسا عمل کبھی نہیں کرتے تھے، آپ کو یہ جان کر حیرت ہوگی کہ کسی بھی دوسرے مورخ نے اس قسم کی معلومات فراہم نہیں کی ہیں۔ خود کو دیرا جیسے مستشرق نے اس کو خلاف واقعہ بتایا ہے۔

مستشرقین جعل سازی تک سے گریز نہیں کرتے۔ عبدالرحمن الداخل کی طرف ایک دستاویز کو منسوب کی گئی ہے جس میں اہل قشتالہ کو امان دی گئی۔ فرانسکو سیمو نے اس دستاویز کو نقل کیا ہے جس کے ایک ایک لفظ سے جعل سازی ٹپکتی ہے۔ دستاویز کی عبارت اس طرح ہے:

بسم اللہ الرحمن الرحیم، کتاب امان الملك العظيم
 عبدالرحمن للبطارقه والرهبان والاعيان والنصارى
 الاندلسيين اهل قشتالة ومن تبعهم من سائر البلدان، کتاب امان
 وسلام، شہع على نفسه ان عهده لا ينسخ ما اقاموا على تادية
 عشرة آلاف اوقية من الذهب، وعشرة آلاف رطل من الفضة،
 وعشرة آلاف راس من خيار الخيل ومثلها من البغال مع الف
 درع والفضة ومثلها من الرماح فى كل عام الى خمس
 سنين، كتب بمدينة قرطبة ثلاثة من صفر عام اثنين واربعين
 ومائة“ (۱۵)

اس دستاویز کا پہلا جملہ ہی جعل سازی کی کہانی سناتا ہے۔ ”صقر قریش“ یا شاہین
 قریش عبدالرحمن الداخل نے اس دستاویز میں اپنے آپ کو ”الملك العظيم“ کہا ہے۔ اسی قسم کا
 ایک حکم نامہ حضرت عمرؓ کی طرف منسوب کیا گیا ہے جس میں نصاریٰ کو حکم دیا گیا ہے کہ وہ ٹوپی
 اور عمامہ باندھیں، گھوڑے کی سواری نہ کریں، وغیرہ۔ اس حکم نامہ کو مستشرق بیلن (Belin) نے
 پیرس سے شائع ہونے والے مجلہ ایشیا (Journal Asiatique) جلد ۲۸، نمبر ۴ میں شائع کر
 دیا تھا۔ (۱۶) ڈاکٹر حسین مونس نے صحیح لکھا ہے کہ حضرت عمرؓ کی طرف منسوب اس عہد نامہ میں
 جن کپڑوں کی طرف اشارہ کیا گیا ہے وہ عہد عمرؓ میں ناپید تھے۔ اس طرح اس عہد نامہ کا نقلی
 ہونا واضح ہے۔

عیسائیوں کے ساتھ عرب فاتحین کا سلوک

مسلم فاتحین نے اندلس کے عیسائیوں کے ساتھ شروع سے جو سلوک کیا وہ مسلمانوں
 کی رواداری، خوش اخلاقی اور بے نظیر تہذیبی شعور کا ثبوت ہے۔ اس برتاؤ سے اسلام کے اس
 رویے کا پتہ چلتا ہے جو اس نے غیر مسلموں کے ساتھ زمانہ جنگ میں بھی روار کھنے کی تلقین
 کی ہے۔ موسیٰ بن نصیر نے مارده شہر کے لوگوں سے جو معاہدہ کیا تھا اس کو پاسکوال دی گائنگوس

جیسے مستشرق نے اپنی کتاب میں درج کیا ہے۔ موسیٰ بن نصیر نے مارہ کے باشندوں کو جب امان دی تھی تو شہر کے باشندوں کے ساتھ مسلمانوں نے بہترین سلوک کیا تھا۔ کسی قسم کا ظلم نہیں کیا گیا تھا۔ (۱۷) طارق بن زیاد نے راڈرک (Roderich) کے ایک سپہ سالار کے ساتھ بہترین سلوک کیا حالانکہ وہ قیدی بن چکا تھا: (۱۸) عبدالعزیز بن موسیٰ بن نصیر نے تدمیر بن غبدوں سے جس طور پر صلح کی اس کو اس عبارت میں دیکھا جاسکتا ہے:

”بسم الله الرحمن الرحيم من عبدالعزيز الى تدمير: انه نزل على الصلح 'وانه له عهدالله وذمته ان له ينزع عنه ملكه' وله احد من النصرى عن املا كه وانهم لا يقتلون ولا يسبون: او لا دهم و لا نسائهم، ولا يكرهون على دينهم، ولا تحترق كنا ئسهم ماتعبد وما نصح، وان الذى اشترط عليه انه صالح على سبع مدائن: اوريو له، وبلتله، ولقنت، وموله، وبسقرة، وانه ولور قه، وانه لا يأوى لنا عدوا، ولا يخون لنا أمانا، ولا يكتم خبراعلمه، وانه عليه وعلى اصحابه دينار كل سنة واربعة امداد قمح، واربعة امداد شعير، واربعة اقساط طلا، خل، وقسط عسل، وقسط زيت، وعلى العبد نصف ذلك، كتب فى رجب سنة اربع و تسعين من الهجرة، شهد على ذلك عثمان بن ابى عبدة القرشى وحيب من عبدة الفهرى وعبدالله بن ميسرة الفهمى وابوقائن الهذلى“ (۱۹)

ایک طرف مسلمانوں کا یہ سلوک تھا۔ دوسری طرف مسلمانوں کو جب اسپین چھوڑنا پڑا تو اس وقت ہسپانیوں نے جو دل دہلا دینے والا برتاؤ اُن سے روا رکھا اس کی تفصیلات خود مستشرقین کی تحریروں میں مل جاتی ہیں۔

اسپین میں فاتح مسلمانوں نے غیر مسلموں سے بے مثال رواداری برتی۔ راڈرک کی

پیوی ”ایلوونا“ (Egilona) نے برضا و رغبت صلح کی تھی اور اپنے مذہب پر باقی تھی۔ بعد میں وہ عبدالعزیز بن موسیٰ کی زوجیت میں آئی اور اشبیلیہ کے ایک گرجا گھر میں قیام پذیر رہی۔ کسی غیر روادارانہ ماحول میں اس قسم کی صورت حال نہیں پائی جاسکتی۔ ہسپانیہ کے نصاریٰ خوش حال طبقہ سے تعلق رکھتے تھے۔ وہاں کے مستعربین کو اشراف کا درجہ حاصل تھا۔ بسا اوقات ان کا مرتبہ خود مسلمانوں سے بھی بلند ہوتا تھا۔ میون العابد (۲۰) اور صمیل بن حاتم کے ساتھ ارطباس بن غیطشہ (witizia) نے جو سلوک کیا تھا اور جن کا حوالہ گزر چکا ہے۔ اس سے اس حقیقت کا اندازہ ہوتا ہے۔ اندلس کے نصاریٰ کو اپنے مذہبی سماجی اور قضائی معاملات میں پوری آزادی حاصل تھی۔ (۲۲) وہ اپنے معاملات میں فیصلے قوطی قانون (Gothic law) کے مطابق کرتے تھے جو farum judicium کے نام سے مشہور تھا۔ خود فرانسکو سیہو نے لکھا ہے کہ شہر اور دیہات میں نصاریٰ اپنے معاملات کو خود دیکھا کرتے تھے۔ مذہبی معاملات کو ان کے جو افراد سنبھالتے ان کو قسامہ (قومس کی جمع) کہا جاتا تھا۔ (۲۳)

آزادی فکر

اندلس میں اسلام کی آمد کے وقت مسیحی مذہبی حلقے باہم دست بگریباں تھے مذہبی جکڑ بندیاں شدید تھیں۔ کیتھولک عیسائیوں کا راج تھا۔ طیلطہ کے اہل کلیسا زبردستی اپنی آرا کو تھوپتے تھے۔ آرتھوڈاکس اور کیتھولک حلقے ایک دوسرے کی تکفیر و تھلیل میں سرگرم عمل تھے۔ ہر فرقہ دوسروں کو کافر کہتا تھا۔ ایسے ماحول میں اسپین میں اسلام کا عادلانہ نظام آیا جس نے عیسائیوں کو مذہبی آزادی عطا کی اور کلیسا کے ستائے ہوئے بہت سے لوگوں کو اسلام میں جائے امان ملی (۲۴) مسلم فاتحین نے وہاں کے مقامی باشندوں کو مذہبی آزادی دی۔ خصوصاً اموی امرا تو بڑے ہی روادار تھے۔ ان کی رواداری کبھی کبھی تساہل تک پہنچ جاتی تھی۔ مثال کے طور پر انھوں نے قرطبہ کے الوارونام کے ایک راہب کو اس کی اسلام مخالف سرگرمیوں پر بھی سزا نہ دی۔ الوارونے جب دیکھا کہ اہل اسپین لادینی کو چھوڑ کر عربی زبان کو سیکھ رہے ہیں اور مسیحی مقدس کتابوں کو نہیں پڑھتے تو اس نے اسلامی عقائد اور قرآن و سیرت طیبہ کو

تعریض کا نشانہ بنایا۔ خود سیمون نے کو اعتراف ہے کہ مسلمانوں نے کلیساؤں کو نقصان نہیں پہنچایا۔ جو پوپ اور پادری مسلمانوں سے ڈر کر فرار ہو گئے تھے وہ بعد میں اپنے کلیساؤں میں واپس آ گئے۔ کیونکہ انھوں نے یہ دیکھا کہ مسلمان عیسائیوں کے ان مذہبی معاملات میں مداخلت نہیں کرتے۔ (۲۵)

مسلم اسپین کی عدلیہ

اسلامی نظام حیات میں سماجی استقرار کو بنیادی اہمیت حاصل ہے اور سماجی استقرار نظام عدل کے بغیر ممکن نہیں ہے۔ اسی کے زیر سایہ سماج میں امیر و غریب، طاقتور و ناتواں ایک ساتھ جیتے ہیں۔ حضرت عمرؓ نے ابو موسیٰ اشعریؓ کے نام اپنے مکتوب میں قضا کی مفصل تشریح کر دی ہے۔ مسلم فاتحین کے ساتھ ہمیشہ قضا ہوا کرتے تھے۔ اندلس میں خلافت امویہ کے قیام سے پہلے بھی قضا کی ایک تعداد اس سرزمین میں موجود تھی۔ اسلامی اندلس کے ابتدائی قاضیوں میں مہدی بن مسلم، عنترہ بن فلاح اور مہاجر بن نوفل القرشی اپنے علم، تقویٰ اور بالغ نظری میں بے مثال تھے۔ مگر مستشرقین نے ان حضرت کی کردار کشی کی ہے۔

مہدی بن مسلم کا تعلق مقامی ہسپانوی آبادی سے تھا جو اسلام لا چکی تھی اور علم و ادب میں کمال حاصل کر چکی تھی۔ عقبہ بن حجاج السلولی نے انھیں اندلس کا قاضی بنایا تھا۔ الحشنی نے ”قضاة قرطبة“ میں مہدی بن مسلم کی اس طویل تحریر کو نقل کر دیا ہے جو قضا کے بارے میں ہے اور جس میں قضا کے سلسلہ میں رہنما اصول دیے گئے ہیں۔ (۲۶) عنترہ بن فلاح کے تقویٰ اور دنیا سے بے رغبتی کے متعدد واقعات تاریخ کی کتابوں میں مسطور ہیں۔ مہاجر بن نوفل اپنے علم و تقویٰ میں بے نظیر تھے۔ مجرموں کی اخلاقی تربیت میں وہ نفسیاتی طریقہ اپناتے تھے۔

کچھ مستشرقین کو اس نوع کے قضاة ذرا بھی نہیں بھاتے۔ وہ ایک قدم بڑھ کر ان کے وجود سے بھی انکار کر بیٹھتے ہیں۔ دوزی کے نزدیک اس تینوں قضاة کا وجود مشتبہ ہے۔ ”تاریخ قرطبة“ میں الحشنی کا بنیادی ذریعہ احمد بن فرج بن منتیل ہے۔ (۲۷) ابن الفرزی کی

ایک روایت کے مطابق ابن منہیل کا تعلق ابن مسرۃ قرطبی کے مسلک سے تھا۔ (۲۸) بعض فقہائے اُندلس کے نزدیک ابن مسرۃ زندق تھے۔ (۲۹) اس طرح ابن منہیل کی ساری روایتیں غیر معتبر ٹھہرا دی جاتی ہیں۔ اس طرح بڑی آسانی سے اندلس کے تین اہم ترین قاضیوں کا انکار کر دیا جاتا ہے۔ لیکن کیا ابن مسرۃ واقعی زندق تھے؟۔ اس میں شک نہیں کہ ابن مسرۃ صاحب فکر فلسفی تھے۔ (۳۰) پالنسیا کے نزدیک ابن مسرۃ اعتزال کا میلان رکھتے تھے معتزلہ کا انداز ذوالنون مصری جیسے صوفیہ کا تھا۔ فقہاء کے نزدیک معتزلہ کا مسلک درست نہیں ہے۔ اسی وجہ سے قاضی قرطبہ محمد بن یحییٰ اور ابوبکر زبیدی جیسے مشہور ماہر لغات نے تنقید کی ہے۔ قاضی قرطبہ منذر بن سعید البلوطی کو ایسے بہت سے لوگ ملے جو ابن مسرۃ کے مسلک پر تھے۔ منذر بن سعید اور ابن مسرۃ ایک دوسرے کے معاصر تھے (۳۱) ابن مسرۃ کا جب انتقال ہوا تو انھیں بڑے احترام سے دفن کیا گیا۔ جنازہ میں ان کے شاگردوں کے علاوہ ان کے مخالفین بھی شریک تھے۔ دوزی نے صرف ابن منہیل پر ہی نہیں بلکہ ”قضاة قرطبة“ کے مصنف الحششی تک پر حملے کیے ہیں اور یہ الزام لگایا ہے کہ وہ تحقیق کیے بغیر معلومات جمع کر دیتے تھے۔ ابن منہیل اگر ملحد یا زندق نہ تھے تو پھر ان کی روایت کو قبول کرنے میں کیا رکاوٹ ہے؟

آسن پلاسیوس اس مسئلہ میں دوزی سے دو قدم آگے ہی ہے اس کے خیال میں ابن منہیل نے یہ تینوں نام وضع کر لیے تھے۔ اصل میں وہ اپنے استاد ابن مسرۃ کے مسلک کی تائید کرنا چاہتے تھے۔ ابن مسرۃ کا مسلک فلسفیانہ نہیں بلکہ ہسپانیہ میں ایک طاقتور مذہبی سیاست کار۔ حجان تھا جو اندلس کے فقہاء کی بالادستی کو چیلنج کرنا چاہتا تھا۔ اس طرح یہ گھڑے ہوئے نام تھے۔ مہدی بن مسلم کوئی عیسائی رہا ہوگا۔ عنترہ بہادر آدمی کو کہتے ہیں اور فلاح عربی میں کسان کو کہا جاتا ہے۔ پلاسیوس نے فلاح بن مسلم کو تشدید کے ساتھ پڑھا ہے! (۳۲) کسی مستشرق کی عربی دانی کا اگر یہ عالم ہو تو اسے علمی تحقیق کا شوق نہیں ہونا چاہیے۔ اس کی بے مثال عربی دانی ہماری تہذیبی میراث کے ساتھ انصاف نہیں کر سکتی۔

جلیان ریہیر نے انخشنی پر دوزی کی نکتہ چینی کی مخالفت تو ضرور کی ہے۔ اس کے خیال میں انخشنی ایک مستند مورخ تھا۔ لیکن وہ پلاسیوس کے نظریہ کی تائید کرتا ہے اور کہتا ہے کہ یہ کوئی دیومالائی کردار تھا۔

اس جگہ لیوی پروونسال کارویہ دوزی ریہیر اور پلاسیوس سے جدا ہے، وہ ان تینوں مستشرقین کی تردید کرتے ہوئے ان قضاة کے وجود کو تسلیم کرتا ہے۔ اس نے ابوالحسن النباہی کی ”تاریخ قضاة الاندلس“ کے مقدمہ میں اس کی وضاحت کر دی ہے۔
مسلم مفکرین کے مقام سے انکار

ہمارے مستشرقین بسا اوقات اسپین کے نامور اہل دانش کے فضل و کمال کا انکار کر بیٹھتے ہیں۔ مثال کے طور پر ابو عبید عبد اللہ بن عبد العزیز البکری (۴۳۲-۴۸۷ھ) کو لیجئے جو ایک زبردست علمی شخصیت تھے اور جن کی مایہ ناز کتابوں میں ”المسالک والممالک“ ”کتاب النبات“ اور ”کتاب معجم ما استعجم“ شامل ہیں۔ خود مستشرقین نے ان کی حیثیت کو تسلیم کیا ہے۔ پانسیا کے نزدیک وہ اندلس کے زبردست جغرافیہ دان تھے۔ دوزی انھیں اندلس کا سب سے بڑا جغرافیہ دان تسلیم کرتا ہے البکری کی ”معجم ما استعجم“ تاحال جغرافیہ کی اہم ترین کتابوں میں شمار کی جاتی ہے مگر مستشرق سیمون نے ان کی اس حیثیت کا منکر ہے۔ اس کے خیال میں البکری نے ضرور ایسی دورا شیبیلی (isidore of seville) کی کتاب ”اصول الکلمات“ (Etimologias) کا عربی ترجمہ پڑھا ہوگا۔ وجہ یہ بتائی کہ ایسی دور کی کتاب کے کچھ بیانات البکری کے بیانات سے ملتے جلتے ہیں (۳۳) حالانکہ ایسی دورا شیبیلی کی اس کتاب کا کوئی عربی ترجمہ نہیں ہے۔

جوزف شاخت نے ایسے ہی غیر علمی انداز سے امام اوزاعی کو رومی قانون سے متاثر قرار دیا ہے (۳۵) امام اوزاعی کی فقہ پر عبد اللہ محمد الجبوری نے کچھ عرصہ پہلے کام کیا ہے جس پر انھیں ازھر سے ڈاکٹریٹ کی ڈگری ملی ہے۔ دو جلدوں میں یہ مقالہ سنہ ۱۹۷۷ء میں بغداد سے شائع ہو چکا ہے۔ (۳۶)

امام اوزاعی کا زمانہ مشرق اور مغرب میں اسلامی فتوحات کا زمانہ تھا۔ ان کے سامنے دارالاسلام اور دارالحرب دونوں کے گونا گو مسائل تھے انھوں نے ان گونا گوں مسائل کے فقہی حل تجویز کیے۔ متاخرین فقہانے ان کی فقہ کو عسکری فقہ کا نام بھی دیا ہے۔ امام اوزاعی نے قانون سازی کے اسلامی سرچشموں سے ان مسائل کا حل نکالا ہے جن میں کسی دور کے مجموعہ ہائے قوانین کے اثرات کو تلاش کرنا علمی اور تاریخی لحاظ سے غلط ہے۔

بعض مستشرقین نے ابوالولید محمد بن احمد ابن رشد (۵۲۶ھ-۵۹۵ھ) جیسے مفکر کی شخصیت کو مسخ کرنے کی کوشش کی ہے۔ یہ درست ہے کہ کچھ مستشرقین ابن رشد کو بہت سراہتے ہیں لیکن دوسرے اہل استشراق کا رویہ معاندانہ ہے، مثال کے طور پر پالسیا نے اپنی کتاب ”اندلسی فکر“ میں یہ کہا ہے کہ ابن رشد عقائد کا لفظی مفہوم نہ لیتے تھے (۳۷) اس کے مطابق ابن رشد دو حقیقتوں کے قائل تھے: مذہبی اور فلسفیانہ۔ یہ دونوں ایک دوسرے کی نفی ہیں۔ لیکن دونوں درست ہیں (۳۸) دی وولف کے مطابق ابن رشد جزئی نفوس کے خلود کے منکر تھے۔ وہ صرف اور صرف انسانی روح کے خلود کے قائل تھے۔ (۳۹)

ابن رشد کی کتابوں کو لاطینی اور دوسری زبانوں میں منتقل کیا گیا ان کا ایک لاطینی مکتب فکر بھی تھا۔ ان کی ”کتاب الکلیات“ کا ترجمہ Colliget کے نام سے ہو چکا ہے۔ دوسرے الفاظ میں ترجمہ میں بھی عربی نام کو باقی رکھا گیا ہے، یہ سب اپنی جگہ درست ہے۔ ایک دفعہ مصر کی ایک دانش گاہ میں ایک پروفیسر کو میں نے یہ کہتے ہوئے سنا کہ ابن رشد قیامت کا منکر ہے، میں نے ان سے پوچھا کہ آپ نے ابن رشد کی کس کتاب میں ایسی تحریر دیکھی ہے؟ انھوں نے جواب دیا کہ کسی مستشرق نے لکھا ہے، اس چھوٹے سے واقعہ سے ہم مستشرقین کی تحریروں کے اثرات کا اندازہ لگا سکتے ہیں۔ ابن رشد پر سب سے بڑا الزام اہل یورپ نے یہ لگایا ہے کہ وہ یہودیت، مسیحیت اور اسلام تینوں مذاہب کا منکر ہے (۴۰) اور ابن رشد کی ایک کتاب کا حوالہ دیا گیا ہے جو آج تک کسی کی نظر سے نہیں گزری۔

مستشرقین میں سے آسن پلاسیوس نے ابن رشد کے ساتھ انصاف کیا ہے۔ پلاسیوس

کا خیال ہے کہ ابن رشد کے کلامی اور فلسفیانہ افکار سے سینٹ تاس کو انیس نے استفادہ کیا ہے (۴۱) پلاسیوس اس بات کی تردید کرتا ہے کہ ابن رشد مذہبی اور فلسفیانہ حقیقتوں کو الگ الگ تصور کرتے تھے۔ اس کے برعکس انھوں نے مذہب اور عقل میں ہم آہنگی پیدا کرنے کی کوشش کی۔ دو حقیقتوں کا تصور محی الدین ابن عربی جیسے صوفی کے یہاں سے مل سکتا ہے مگر ابن رشد جیسے ارسطاطیلیسی فلسفی اور ”بداية المجتهد“ ”الكشف عن مناهج الادلة في عقائد الملة“ اور ”فصل المقال فيما بين العقل والشرع من الاتصال“ جیسی کتابوں کے مصنف کے یہاں ایسے تصورات نہیں مل سکتے۔

ابن رشد اشبیلیہ کے قاضی تھے یہ درست ہے کہ کچھ فقہانے ان پر مذہب سے انحراف کا الزام لگایا تھا۔ مگر موحدین کے سلطان منصور ابو یعقوب نے چار سال کے قطع تعلقات کے بعد پھر سے ان کو اپنے دربار میں بحال کر دیا تھا۔ اگر زندہ کا الزام درست ہوتا تو وہ ایسا نہیں کرتے، ابن رشد کے استاد ابو بکر بن طفیل اور ان کے اہم ترین شاگرد ابو الحجاج یوسف بن محمد بن طملوس الغرناطی (۵۵۹-۶۲۰ھ) پر عقائد سے کسی قسم کے انحراف کا الزام نہیں ہے۔

مستشرقین نے ابن رشد کو لاطینی ترجموں کی مدد سے سمجھنا چاہا۔ ان ترجموں میں غلطیاں موجود تھیں، اسی وجہ سے مستشرقین کے لیے ابن رشد کو سمجھنے میں غلطیوں کا امکان زیادہ رہا۔

موشحات اور ازجال

کیا موشحات اور ازجال غیر عربی فنون ہیں؟

عربی شاعری کیمت کے لحاظ سے دنیا کی سب سے بڑی شاعری ہے۔ اٹھارہ صدیوں پر پھیلی ہوئی یہ شاعری دنیا کے طویل جغرافیائی منطقوں کی نمائندگی کرتی ہے۔ ان منطقوں میں کچھ ایسے بھی ہیں جہاں سے عربوں کا سیاسی، لسانی اور ثقافتی وجود ختم ہو گیا۔ مثال کے طور پر اسپین، صقلیہ، بحر روم کے مختلف جزیرے، ایران، افغانستان اور بخارا، و سمرقند کا خطہ ماوراء النہر اور سوویت کے علاقے۔ عربی شاعری کے مضامین اسالیب اور اوزان و بحر میں زبردست

گونا گونی رہی ہے۔ ماضی اور حال دونوں میں اس حقیقت کا جلوہ دیکھا جاسکتا ہے۔ عربی شاعری کی قدیم اصناف میں مندرجہ ذیل سات خالص عربی یا عوامی اصناف کی واضح نمائندگی ملتی ہے:

۱۔	قصیدہ	۲۔	رجز
۳۔	دو بیت	۴۔	موخ
۵۔	زجل	۶۔	موالیا
۷۔	توما وکان کان		

موخ اور زجل کے الفاظ سب سے پہلے اندلسی شعرا کی زبان سے ادا ہوئے تھے۔ اب کیا تھا کچھ مستشرقین نے یہ دعویٰ کر دیا ہے کہ یہ دو صنفیں لاطینی اصل سے تعلق رکھتی ہیں جلیان ریبر اس نظریہ کی نمائندگی کرتا ہے۔ ریبر نے اس موضوع پر بہت سی تحریریں چھوڑی ہیں بلکہ غزل اور موشحات کا اس کا اپنا تصور بھی ہے۔

ریبر اُپیدال اور گارسیا گومز کے نظریے

ریبر کا کہنا ہے کہ اسلامی اندلس کی ابتدا میں عوام میں بولی جانے والی زبان عام لاطینی زبان تھی جس کو ”رومانس“ (Romance) زبان کہا جاتا تھا۔ پھر عربی اور عوامی لاطینی زبانوں کا امتزاج ہوا جس میں شاعری بھی کی گئی۔ اس شاعری میں مشرق و مغرب کا ثقافتی اور لسانی سنگم ملتا ہے اسی شاعری نے زجل اور موشحات کی صورت اختیار کی۔ (۴۲) زجل سو قیامہ شاعری ہوتی تھی جسے کچھ لوگ گایا کرتے تھے۔ موخ فصیح عربی میں ہوتی تھی۔ یہ دراصل زجل کی مہذب شکل ہوتی تھی۔ لیکن ریبر کے نزدیک زجل اور موخ ایک ہی صنف کلام قرار پاتے ہیں۔ ریبر نے ہسپانوی شاعر ویاساندینو (Alvarez de villasandino) کی غزل کے کچھ نمونوں اور اندلسی شاعر ابن قزمان کے ازجال کا تقابلی مطالعہ کیا ہے۔

ریبر کے نظریہ کی حمایت میں مستشرق پیدال (Menendez Pidal) نے لکھا ہے

کہ زجل اپنی زبان میں تو عربی تھی وہ بھی سو قیانہ اور غلط سلسلہ عربی قافیہ میں۔ اس لحاظ سے بھی عربی صنف تھی کہ ایک زجل کے مختلف ابیات میں ایک ہی قافیہ کا التزام کیا جاتا تھا لیکن ہر فقرہ کے خاتمہ پر جو خرجہ تھا اس کا انداز عربی کا نہیں تھا۔ (۴۳)

گاریا گومز نے بھی موشحات کو اندلسی لاطینی فن قرار دیا ہے کیونکہ غیر عربی خرجہ اس کے خیال میں ہسپانوی نغموں کے ٹکڑے تھے جنہیں عربوں نے اپنی موشحات میں جگہ دے دی تھی۔ اس موضوع پر راقم الحروف نے اپنی کتاب ”الادب الاندلسی: موضوعاتہ و فنونہ“ میں سیر حاصل بحث کی ہے۔

یہ ایک مسلمہ علمی اصول ہے کہ جہاں تاریخی صراحت موجود ہو وہاں بیجا قیاس آرائی قطعاً درست نہیں ہے۔ یہ ایک تاریخی اور علمی حقیقت ہے کہ زجل اور موشحات عربی فنون ہیں جو مشرق میں پیدا ہوئے، پھر اندلس پہنچے، دوسری صدی ہجری میں بغداد میں عباسیوں کے ابتدائی دنوں میں ”ملحون شاعری“ سامنے آئی، یعنی وہ شاعری جو عوامی تھی اور جس میں زبان و بیان کی غلطیاں پائی جاتی تھیں۔ خلیفہ ہارون کے زمانہ میں قوما، کان کان اور موالیا کی صنفوں نے فروغ حاصل کیا۔

زجل بھی اسی ملحون شاعری کی ایک صنف ہے۔ ڈاکٹر رضا محسن القرشی نے اس موضوع پر متعدد تحقیقی مقالات سپرد قلم کیے ہیں۔

عربی شاعری میں صنف موشحات

موشحات کی صنف عربی شاعری میں زمانہ بعثت سے رائج رہی ہے۔ شاعروں نے اس نوع کا غنائیہ کلام تخلیق کیا۔ اہل یثرب نے رسول کریم ﷺ کی تشریف آوری پر خوشی میں جو اشعار پڑھے تھے اور جو سیرت کی کتابوں میں محفوظ ہیں وہ موشحات ہی تھے۔ اشعار یہ تھے:

طلع	البدر	علینا	من	ثنیات	الوداع
وجب	الشکر	علینا	ما	دعا	لله
اشرفت	انوار	احمد	واختفت	منها	البدور

یا محمد مجدد انت نور فوق نور
یہ اشعار موشحات ہی کے تھے۔ یہ الگ بات ہے کہ اندلس کا اولین موشح نگار ابو بکر
عبادۃ بن ماء السماء کو قرار دیا جاتا ہے جس کا انتقال ۴۲۲ھ میں ہوا۔ حالانکہ موشحات اس سے
بہت عرصہ پہلے ہی جزیرہ نمائے عرب میں وجود پذیر ہو چکے تھے۔ موشحات کے سارے عناصر
جیسے بیت، دور (جس میں چھ اسماط ہوتے ہیں) مذہب، خرجہ اور غصن (کل چھ اغصان) ان
شعار میں موجود ہیں جو رسول اللہ کی آمد کی خوشی میں اہل یشرب نے گائے تھے۔

عربوں نے جب اس نوع کا کلام نظم کیا تو انھی قدیم نمونوں کو دیدہ زیب بنا دیا۔ پھر
شاعروں نے اپنے فنکارانہ کمال سے ان کو حسین سے حسین تر بنا دیا۔ ولید بن یزید جیسے
”بازوق“ اموی حکمرانوں نے موشحات کے انداز پر شاعری کی ہے اور اپنے کلام میں اپنی رند
مشرقی کا نغمہ گایا ہے۔ اس کے یہ اشعار دیکھئے:

احب الغناء وشرب الطلاء وانس النساء ورب السور
ودل الغوانی وعزف القیان بصبح یمان قبیل السحر
فاما الصباح فہمی القداح وخیل شواح جیاد خضر
ونصف النهار عراک الجواری وحل الازار اذا تنبہر
واما العشی فامر جلی وقتل الکیمی بعضب ذکر
چند دہائیوں بعد سلم بن عمرو المعروف بہ ”الخاسر“ نے عباسی حکمران موسیٰ الہادی کی
تعریف ان ہی اوزان میں کی ہے:

موسی المطر رغیث بکرثم انہم الوی المرر
کم اعسرثم ابتسر وکم قدر ثم غفر
عدل السیر باقی الاثر خیرو شر نفع وضر
خیر البشر فرع مضر بدر بدر والمفتخر لمن غیر

مشہور عباسی شاعر ابونواس نے اس طرز پر شاعری کی ہے۔ اس کا یہ نمونہ دیکھئے:

سلاف دن کشمس دجن کدمع جفن، کخمر عدن
 طبیخ شمس کلون ورس ریب فرس حلیف سجن
 رائیت علحا بیاطرنجا لها توجی، فلم یثن
 حتی تبدت وقد تصدت لناوملت حلول دن
 فاحت بریح کریح شیع یوم صبیع وغیم دجن
 یسقیك ساق علی اشتیاق الی تلاق بماء مزن
 یدیر طرفایعیر حتفا اذا تکفا، من الثنی
 علی غناء، وصوت نائی دواء داء من التجنی
 ابو نواس کے کلام کا یہ انداز الولید کے طرز پر ہے جو نصف صدی پیشتر وجود میں
 آچکا تھا۔
 www.KitaboSunnat.com

شام کے شہر حمص کا مشہور شاعر دیک الجن نے بھی اس سلسلہ میں طبع آزمائی کی ہے۔
 اس کے شعور میں یہ بات کہاں تھی کہ وہ دراصل موشحات تخلیق کر رہا ہے:

قولی لطیفك یثنی عن مضجعی عند المنام
 عند الرقاد، عند الهجوع عند الوجود عند الوسن
 فعسی انام وتنطفی نارتاجج فی العظام
 فی الفواد فی الضلوع فی الكبود فی البدن
 جسد تقلبه الاکف علی فراش من سقام
 من قتاد من دموع فهل لوصلك من دوام
 من معاد من رجوع من رجود من ثمن

عربی ادب کی تاریخ اس طرح کی مثالوں سے بھری پڑی ہے۔ آدم بن عبدالعزیز اور
 ابو العتاهیہ جیسے باکمال شاعروں نے بھی اس طرح کی شاعری کی ہے۔ احمد بن سعد اصہبانی
 جیسے مشہور شاعر اور کاتب (المعروف بہ ابوالحسین الکاتب جو اصہبان میں ۳۲۰-۳۲۳ء میں

موجود تھے) فرماتے ہیں:

وبلدة	قطعتها	بضامر	خفیدد	عیرانة	رکوب
وليلة	سهرتها	لزائر	ومسعد	مواصل	حبيب
وقينة	وصلتها	بطاهر	مسود	ترب العلا	نجيب
وقهوة	باكرتها	لفاجر	ذی	عندافی	وريب

پہلے بیت کو کیا اس طرح تشکیل نہیں دیا جاسکتا:

وبلدة قطعتها بضامر خفیدد

بلکہ ان اشعار کو اس طرح بھی پڑھا جاسکتا ہے:

وبلدة	قطعتها	بضامر
وليلة	سهرتها	لزائر
وقينة	وصلتها	بطاهر

یہی نہیں بلکہ ایک موخ امراء القیس جیسے اہم ترین جاہلی شاعر کی طرف منسوب کیا گیا ہے۔ امراء القیس کی طرف اس کی نسبت تو یقیناً درست نہیں ہے البتہ اس موخ کو تیسری صدی ہجری کی تخلیق سمجھا جاسکتا ہے:

توهمت من هندمعالم اطلال
 عفاهن طول الدهرفى الزمن الغالى
 مرايع من هند خلت ومصايف
 يصيح بمغناهاصدى وعواذف
 وغيرها هوج الرياح العواذف
 وكل مسف ثم آخرادف
 باسحم من نورالسماكين هطال

یہ قطعہ اندلسی موشحات کا بالکل نہیں ہے لیکن تھوڑی سے تبدیلی سے اس کو باضابطہ

میں بدلا جاسکتا ہے۔

اب جلیان ریبر ایسیا نامور مستشرق موشحات اور از جال کی جو بھی تفہیم و تشریح کرے اور ان کی جڑوں کو یورپ ہی میں پیوستہ قرار دے، علمی اور تاریخی لحاظ سے حقیقت بدل نہیں سکتی۔ ان اصناف کی نشوونما جزیرہ نمائے عرب میں ہوئی پھر اہل اندلس نے ان کی آبیاری کی اور اس کے نتیجہ میں موشحات کو ایک باضابطہ صنف سخن کی حیثیت حاصل ہوئی۔

(۳)

مستشرق سیمونے اور اس کی کتاب ”تاریخ مستعربین ہسپانیہ“

گذشتہ سطور میں ان مستشرقین کے زاویہ نگاہ پر گفتگو کی گئی ہے جنہوں نے مسلم اسپین کو اپنی تحقیقات کا موضوع بنایا ان کی تحریروں میں بڑی علمی اور تاریخی غلطیاں پائی جاتی ہیں ان کا انداز بسا اوقات علمی معروضیت پسندی سے دور اور بغض و عناد سے معمور ہوتا ہے لیکن ان سبھی مستشرقین کا بغض و عناد بشمول دوزی کے اس اسلام دشمنی کے سامنے بالشتیا لگتا ہے جو فرانسکو جاویر سیمونے (Francisco Javier Simonet) کے دل درماغ اور قلم پر چھائی ہوئی ہے۔ سیمونے ایک کیتھولک ہسپانوی مستشرق تھا جو اسلام اور مسلمانوں سے زبردست عناد رکھتا تھا۔ سنہ ۱۸۸۸ء میں اس کی کتاب ”Glosario“ شائع ہوئی۔ اس کتاب میں ان ایبری (iberian) اور لاطینی الفاظ پر بحث کی گئی ہے جو اندلس کے مستعربین (نوعرب) میں رائج تھے۔ اور یہ نتیجہ نکالا گیا ہے کہ اندلس کے مسلمان لاطینی تہذیب سے متاثر تھے۔ سیمونے نے ”تاریخ مستعربین ہسپانیہ“ (Historia de los Mozarabes de Espana) کے نام سے ایک دوسری کتاب لکھی ہے جس میں اس نے بڑے ہی گھٹیا انداز سے اسلام دشمنی کا ثبوت دیا ہے اور ایسی زبان استعمال کی ہے جو علمی تحریروں میں کہیں بھی مناسب نہیں سمجھی جاتی۔

سیمونے کا موضوع مطالعہ جو مستعربین ہیں وہ اسپین کے وہ نصاریٰ تھے جو مسلمانوں

کے ساتھ رہتے تھے اور جنھوں نے عربی زبان کو اپنا لیا تھا۔ انھوں نے مسلمانوں کے اندازاً اطوار بلکہ ناموں تک کو اپنا لیا تھا۔ انھوں نے اپنے کلیسائی نظام کو دوسرے نظاموں سے مختلف کر دیا تھا، کچھ لوگوں نے اسلام قبول کر لیا تھا اور عربی و اسلامی علوم میں مہارت حاصل کر لی تھی۔ ڈاکٹر حسین مونس کے خیال میں اسپین میں اس اصطلاح کا استعمال اس وقت ہوا جب گیارہویں صدی مسیحی کے اوائل میں مسیحی حکمرانوں کو ان علاقوں پر قبضہ مل گیا جہاں مستعرب نصاریٰ رہتے تھے (۴۴) البتہ سیمون کے نزدیک اس سے مراد اسلامی اندلس کے سبھی نصاریٰ ہیں۔ جو مستعربین اسلام لاپچکے تھے اور عربی نام اپنا چکے تھے۔ ان کی ایک بڑی تعداد نے پرانے ناموں کو خیر باد نہیں کہا تھا۔ مثال کے طور پر بنی انجیلیو (Anjilino) بنی شبرین (Savarico) بنی لئق (Longo) بنی قبطرنہ (Kabturno) وغیرہ۔ (۴۵)

سیمون نے کی یہ کتاب ایک طویل مقدمہ اور بیالیس ابواب پر مشتمل ہے۔ لیکن یہ ضخیم کتاب غلطیوں اور غلط بیانیوں کا پلندہ ہے۔ سیمون کے خیال میں اسلام کا اثر اگر ان خطوں پر مرتسم نہ ہو سکے جو جزیرہ نماے عرب کا حصہ تھے جیسے شام، مصر وغیرہ جہاں عیسائی آبادی اور عیسائی تہذیب پائی جاتی تھی تو بھلا اسپین کے مسیحیوں پر عرب اپنے ثقافتی اثرات کیوں کر ڈال سکتے تھے جبکہ اسپین کے عیسائی رومی تہذیب کے وارث تھے (۴۶) اگر اسلامی تہذیب نے انسانی تاریخ کو عباسی دور میں علمی اور فلسفیانہ بیداری عطا کی تھی تو اس کا سہرا اُن عیسائی راہبوں کے سر جاتا ہے جنھوں نے یونانی علوم اور فلسفہ کو عربی میں منتقل کیا۔ (۴۷) گویا عباسی دور کے سارے ترجمہ نگار مسیحی راہب تھے اور گویا عباسی دور کی علمی اور تہذیبی بیداری کا سرچشمہ صرف یونانی ورثہ تھا اور گویا بیشمار مسلم علما اور ترجمہ نگاروں کی کاوشیں صفر کا درجہ رکھتی تھیں۔

الکندی خالص عربی نسل کا مسلمان فلسفی، طبیب، سائنس دان اور ترجمہ نگار تھا۔ اس کی کتابوں کی تعداد درجنوں تک پہنچتی ہے۔ ابن الفرخان بنی شاکر ابن المقفع اور دوسرے مسلمان اہل قلم ترجمہ نگاروں کی ایک لمبی فہرست ہے جنھوں نے عہد عباسی میں علوم و فنون کی

آبیاری کی۔ سیمونے شاید بھول جاتا ہے کہ عربوں کی اپنی تہذیب ہے جس کی اپنی الگ عربی لسانی پہچان ہے۔

سیمونے کے خیال میں اسلامی اندلس میں ریاضی، فلکیاتی اور طبی علوم کی اشاعت مستعربوں کی بدولت ہوئی کیونکہ مسلمان ان علوم کو ناپسند کرتے تھے۔ (۴۷) طب، زراعت اور دوسرے فنون کی جو کتابیں ہم تک پہنچی ہیں وہ مستعرب مسیحیوں کی کاوشیں ہیں۔ عبدالرحمن الناصر کا طبیب یحییٰ بن اسحاق ایک مسیحی مستعرب تھا جو بعد میں مرتد ہو کر اسلام لے آیا۔ (۴۸) زراعت، طب، فلسفہ، ریاضی، ہندسہ (انجینئرنگ) کیمیا اور طبیعیات کے میدان میں وہ سینکڑوں مسلم نام سیمونے کو نہیں ملتے جو تاریخ میں محفوظ ہیں اس کو صرف کولو میلا (مصنف کتاب الفلاحہ، جس کا عربی میں ترجمہ ہوا) اور یالوس ہورشیوس (مصنف "تاریخ الرومانیہ" جس کو قاسم بن اصغ البلیانی نے قرطبہ کے ایک پادری کی مدد سے عربی میں منتقل کیا تھا) ایسے لاطینی دانشوروں کے نام ملتے ہیں، یاد رہے کہ قاسم بن اصغ البلیانی احمد بن محمد بن الحباب المعروف بہ ابن الجصور کے استاد تھے اور یہ ثانی الذکر مشہور اندلسی ادیب ابن حزم کے استاد تھے۔

سیمونے کا کہنا ہے کہ مسلم فاتحین نے عیسائیوں سے معاندانہ اور ظالمانہ سلوک کیا۔ وہ ان معاہدوں کا نام نہیں لیتا جو عبدالعزیز بن موسیٰ بن نصیر اور طارق بن زیاد نے کیے تھے اور جن سے مسلمانوں کی بے مثال رواداری کا ثبوت فراہم ہوتا ہے۔ سیمونے کے بقول اگر یہ معاہدے کیے بھی گئے تو رواداری کے فقروں پر عمل کرنا مسلمانوں کے بس میں نہ تھا۔ (۴۹) مصنف نے اس جگہ عبدالعزیز بن موسیٰ بن نصیر کے اس معاہدہ کا حوالہ دیا ہے جو اس نے اہل قنبر یہ (حال کوئٹہ) سے کیا تھا اور جس کو چار سال کے بعد بہت سے اسباب کی بنا پر پھاڑ دیا تھا۔

ایک طرف تو مسلمانوں کی رواداری کا منکر ہے دوسری طرف وہ یہ بھی تسلیم کرتا ہے کہ وہ مسیحی مذہبی علما جو اپنے کلیساؤں کو چھوڑ کر مسلمانوں کے ڈر سے فرار ہو چکے تھے وہ دوبارہ

اپنے کلیساؤں میں واپس آگئے جب انھوں نے یہ دیکھا کہ مسلمان کلیسیا یا مذہبی علماء پر زیادتی نہیں کرتے (ص ۱۲۲) سیمون نے کا خود کہنا ہے کہ ابط الجامعہ اور طلیلہ کے گرجا گھروں کو اس زمانہ میں فروغ حاصل ہوا۔ طلیلہ کے گھر جا گھر کا کیتھولک پادری سیٹیلیا اسی زمانہ کا تھا۔ جنگوں کے دوران کلیساؤں کو نقصان نہیں پہنچا تھا (ص ۲۱۱-۲۰۷)

کتاب کے تیسرے باب میں سیمون نے اسلامی سماجیات کے کچھ پہلوؤں پر بھی تنقید کی ہے۔ اس کا کہنا ہے کہ اہل ذمہ کو مسلمانوں جیسا سلام نہیں کیا جاتا تھا اور ان کی چھینک کا جواب (تشمیت عاطس) نہیں دیا جاتا تھا، ان کو کنیت سے نہیں پکارا جاتا تھا (۵۰) اس طرح ایک فقہی مسئلہ کو توڑ مروڑ کر پیش کیا جاتا ہے۔ مگر مصنف یہ بھی تسلیم کرتا ہے کہ مسلمان عیسائیوں کے تہواروں جیسے عید شعا نین میں شرکت کرتے تھے ”جس سے عیسائیوں کی تہذیبی برتری کا پتہ چلتا ہے“ (۵۱) اس کا کہنا ہے کہ کوئی عیسائی اگر اسلام لانے کے بعد مرتد ہو جائے تو اسے وحشت ناک سزا دی جاتی ہے حالانکہ کوئی عیسائی اگر اسلام لے آئے تو اس کو سزا نہیں ملتی۔ (۵۲) اب سیمون نے کو کون سمجھائے کہ اسلام میں ارتداد کی سزا مقرر ہے اس میں عیسائی یا غیر عیسائی کا امتیاز موجود نہیں ہے۔

کتاب کے چودھویں باب میں سیمون نے اسپین میں عیسائیوں کی تحریک شہادت (Martirio) پر بحث کرتا ہے۔ قارئین کو معلوم ہونا چاہیے کہ یہ ایک طرح کی خودکشی کی تحریک تھی جس میں عیسائیوں کا مذہبی جنون انتہا کو پہنچ چکا تھا۔ صورت یہ تھی کہ بھری مسجدوں میں عیسائی اچانک پہنچ جاتے اور اسلام اور پیغمبر اسلام کی توہین کرتے تھے جس کا رد عمل عام طور پر یہ ہوتا تھا کہ ان کو پکڑ کر زرد کو ب کیا جاتا تھا جس کے نتیجے میں بعض اوقات موت بھی ہو جاتی تھی۔ یہ تحریک کئی دہائیوں تک جاری رہی۔

عہد وسطی کے بہت سے مسیحی اہل قلم نے اس تحریک پر کتابیں لکھی ہیں۔ اس موضوع پر قدیم کتابیں لاطینی زبان میں ہیں، سیمون نے اس تحریک کو بے انتہا سراہتا ہے۔ پر فلتور (Perfector) نام کا ایک پادری قرطبہ کے نواح میں ایک کلیسا میں رہتا تھا۔ یہ زمانہ عبدالرحمن

الاوسط (۲۰۶-۲۳۸ھ) کا تھا۔ اس پادری کو اچھی عربی آتی تھی۔ ایک بار اس نے حضرت عیسیٰ مسیح اور رسول ﷺ کے سلسلہ میں مسلمانوں سے مناظرہ کیا اور دوران مناظرہ آنحضرتؐ کی شان میں گستاخی کر بیٹھا۔ محاکمہ کے بعد اسے قید میں رکھا گیا پھر اسے پھانسی دے دی گئی (۵۳) سیمون نے پرقلو کو ایک کلیسائی ہیرو بتاتا ہے جس کی پھانسی کی یاد میں ۱۸ اپریل کا دن ”شان پرقلو رڈ“ کے طور پر منایا جاتا ہے۔

سیمون نے اسی طرح سمون نام کے ایک دوسرے پادری کا واقعہ اپنی کتاب کے ایکسویں باب میں تحریر کیا ہے۔ وہ سمون کی تعریف میں رطب اللسان ہے جو ۸۱۰ء میں قرطبہ میں پیدا ہوا تھا اور جس نے ”جدل“ (Apologtico) نامی ایک کتاب لکھی تھی۔ اس کتاب میں سمون نے اسلام اور مسلمانوں پر بڑے بیہودہ قسم کے حملے کیے تھے۔ مثال کے طور پر اس نے کہا تھا کہ جو عیسائی مسلمانوں کے عادات و اطوار سے متاثر ہیں ان کا جنسی شذوذ بھی مسلمانوں کی دین ہے اس ہرزہ سرائی کا کیا جواب ہو سکتا ہے؟! دنیا جانتی ہے کہ اسلامی فتوحات سے پہلے ہی سے یہ آفت اسپین میں موجود تھی تاریخی لحاظ سے یہ ایک رومی و باہرے روم کے بہت سے پادری اس فعل کے عادی تھے اسلام اور مسلمان اس سے پاک ہیں۔

عمر بن حفصون کی شخصیت سیمون کے نزدیک بہت ہی اہم اور لائق تعریف ہے وہی رہزن اور شہساز عمر بن حفصون جو خلافت کا باغی تھا۔ وہ مسیحی حکمرانوں کا ایجنٹ تھا جو بعد میں عیسائی بھی بن گیا تھا۔ (۵۴)

مصنف نے پادری ربیع بن زید کے لیے ایک کتاب کا تیسواں (۳۰) باب پورا ہی وقف کر دیا ہے۔ اس کے خیال میں عبدالرحمن الناصر کے زمانہ میں یہی پادری علمی اور فکری ترقیوں کا واحد محور تھا۔ اس کے نزدیک Recemundo جس نے ”تفاسیل الازمان و مصالح الابدان“ کتاب لکھی تھی۔ یہی ربیع بن زید تھا (۵۵) اسی پادری نے ایک زرعی کیلنڈر بنایا تھا۔

حقیقت یہ ہے کہ عریب بن سعد القرطبی متوفی ۳۶۹ھ/۹۸۰ء جس نے دوزی کے

بقول سنہ ۹۲۱ء کی قرطبہ کی تقویم (کلینڈر) تیار کی تھی وہ کوئی عیسائی نہیں بلکہ کئی پشتوں سے مسلمان تھا۔

اس سلسلہ میں پالینیا لکھتا ہے:

”عرب بن سعد نے ۳۳۹ھ/۹۶۱ء میں اپنی مشہور تقویم تیار کی۔ اس کا اصل عربی نسخہ اب ناپید ہے۔ البتہ عربی زبان اور عبرانی رسم الخط میں لکھا ہوا اس کا ایک نسخہ چکا ہے جس کو دوزی پڑھ چکا ہے اور اسے تقویم قرطبہ ۹۶۱ء کا نام دیا ہے۔ (۵۶) مستشرق گیر مولیری کو رنج بن زید پادری کی تقویم کا ایک لاطینی ترجمہ ملا تھا جس کو اس نے ”تاریخ علوم ریاضیہ“ میں بطور ضمیمہ شامل کر دیا تھا۔ یہ کتاب اطالیہ سے سنہ ۸۳۵ء میں شائع ہوئی۔ دوزی نے جب دونوں کا تقابلی مطالعہ کیا تو پتہ چلا کہ رنج بن زید کی طرف منسوب تقویم عرب بن سعد کی تقویم کا کچھ اضافوں کے ساتھ ترجمہ ہے۔ اس تحقیق کی تائید ادوار دوسادور اور خاویسیمون نے جیسے مستشرقین نے کی ہے۔ سیمون نے کا حال عجب ہے ابھی وہ رنج بن زید کو Recemundo بتا رہا تھا اور اس کی طرف تقویم کو منسوب کر رہا تھا پھر خود ہی اس کی تردید کر دیتا ہے۔

عہد ناصر میں مسلم اسپین کی علمی ترقیوں کا راز کیا رنج بن زید جیسے پادری اور دوسرے مستشرقین ہی تھے؟ کیا مسلمان عربوں کا کوئی کردار نہ تھا؟

چلیے مان لیتے ہیں کہ پادری رنج بن زید ایک بڑا دانشور تھا۔ خلیفہ عبدالرحمن الناصر ہر مذہب اور ہر ملت کے باکمال افراد کی عزت کرتا تھا۔ اس نے رنج بن زید جیسے باکمال پادری کو بھی اس کے شایان شان رتبہ دیا۔ اسے شاہ جرمنی ہو تو کے پاس اپنا سفیر بنا کر بھیجا۔ عبدالرحمن الناصر نے ایک یہودی طبیب ابو یوسف حسدای بن اسحاق بن عزرا بن شبروط کو وزارت کے عہدہ پر فائز رکھا جس سے اسلام اور مسلمانوں کی رواداری کا اندازہ لگایا جاسکتا ہے جب کہ خلیفہ کے مشیر کار بڑے بڑے علما اور فقہا ہوا کرتے تھے منذر بن سعید البلوطی ابوا براہیم الفقیہ اور احمد مطرف جیسے علما فقہا اس کے مشیر کار تھے (۵۷) جو بادشاہ کے ذاتی

معاملات تک میں دخل دیتے تھے۔ خصوصاً منذر بن سعید البلوطی تو ایک انتہائی سخت گیر مشیر تھے جو بلاروک ٹوک ناصر جیسے شہنشاہ اعظم کی گرفت کر سکتے تھے تعمیرات کے کاموں میں بے دریغ پیسہ کے استعمال پر انھوں نے ناصر کو سخت سست کہا۔ حکومت میں ناصر کا وزیر رہ کر حسدای کو اس بات کا موقع ملا کہ قرطبہ میں تلمودی معاملات کو فروغ دیا جائے پھر اندلس میں عبرانی زبان و ادب پر توجہ دی گئی۔

اب سیمونے کے ان دو بیانیوں کو دیکھئے:

۱۔ سیمونے کا یہ کہنا کہ ساری علمی اور فکری ترقیوں کا واحد محور پاپوری ریچ بن زید (ریکومندو) تھا جس کی طرف ”تفصیل الازمان و مصالح الابدان“ منسوب کی گئی ہے کس طرح درست ہو سکتا ہے؟ اس معاملہ میں خود دوزی نے سیمونے کی تردید کی ہے۔

۲۔ اس کا یہ کہنا بھی تاریخی لحاظ سے نادرست ہے کہ ریاضی، فلکیاتی اور طبی علوم کو مسلمان ناپسند کرتے تھے۔ (۶۰) کسی بھی قاری کو تاریخ کے صفحات پر بے شمار مسلم نام مل جائیں گے جنھوں نے ان میدانوں میں اپنے جادواں نقوش مرتب کیے۔

ریاضیات و فلکیات میں مسلم اسپین کے کارناموں سے دنیا واقف ہے۔ احمد بن نصیر متونی ۳۲۲ء کو کون نہیں جانتا جنھوں ”المساحة المجهولة“ جیسی شہرہ آفاق کتاب لکھی۔ (۶۱) مسلم بن احمد الجریطی متونی ۳۹۴ھ (مجریطی ”میڈریڈ“ کی طرف نسبت ہے) ایک فلکیاتی اور ریاضیاتی مکتب فکر کا بانی ہے اسے ”اندلس کا اقلیدس“ اور ”فخر اندلس“ کہا جاتا ہے ان کی کتابوں میں ”رسالة الاسطرلاب“ ”ثمار العدد“ اور ”تعديل الكواكب“ بہت مشہور ہیں۔ انھوں نے بطلموس کی ”قبة الفلك“ کو عربی میں منتقل کیا۔ ان کے ممتاز شاگردوں کی ایک بڑی تعداد تھی۔ ابن صاعد الاندلسی کا بیان ہے کہ الجریطی کے شاگردوں کا فضل و کمال میں جواب نہیں ہے۔ (۶۲) ان کے شاگردوں میں ابو القاسم اصبح بن محمد المعروف بہ ابن اسحٰح متونی ۴۲۵ھ (ابن صاعد کے بیان کے مطابق علم

العدد اور ہندسہ یا انجینئرنگ ہیئت، افلاک اور طب میں کمال رکھتے تھے) ابوالقاسم احمد بن عبداللہ بن عمر ابن الصفار متوفی ۴۲۵ھ ابوعثمان سعید بن محمد بن البغوش الطلیطلی متوفی ۴۴۴ھ اور ابوالحکم عمرو بن عبدالرحمن بن احمد المعروف بن الکرمانی بہت مشہور ہیں۔ ابن السجج کی کتابوں میں ”المدخل الی الہندسہ“ ”کتاب ثمار العدد المعروف بالمعاملات“ ”کتاب طبیعة العدد“ اصطرلاب پر دو کتابیں اور ”السند ہند“ کے انداز پر ایک زیچ شامل ہے۔ ابن الصفار قرطبہ کا باشندہ تھا، وہ جزیرۃ دانیہ میں فوت ہوا (۶۳) اس نے ”کتاب العمل بالاصطرلاب“ اور ”السندہند“ کے انداز پر ایک زیچ لکھی۔ (۶۴) ابن البغوش الطلیطلی فلسفہ ریاضی اور طب کا ماہر تھا۔ اس نے جالینوس کی کتابوں پر کام کیا (۶۵) الکرمانی نے حران میں طب کی تعلیم حاصل کی۔ ”رسائل اخوان الصفا“ اپنے ساتھ لے کر وہ اسپین پہنچا اور سرقسطہ میں ۴۸۵ھ میں فوت ہوا۔ اس کی عمر نوے سال سے زیادہ تھی۔ (۶۶)

ابو ابراہیم بن یحییٰ الزرقالی متوفی سنہ ۴۸۲ھ ریاضی کے میدان میں ایک اہم نام ہے۔ مستشرق پیرز (Sanchez Perez) کے نزدیک وہ سب سے بڑا عرب ماہر فلکیات ہے اور عہد ہائے وسطی کے عظیم ترین دانشوروں میں سے ایک ہے۔ (۶۷) زرقالی نے کواکب اور سیاروں کے بارے میں نئے نظریات پیش کیے اور آلات ایجاد کیے جیسے زرقالیہ اور صفحیہ جس کو مغرب میں Osfea کہتے ہیں۔ زرقالی کی کتابوں میں ”کتاب الافق“، ”رسالہ فی العمل با لصفیحتہ“ اور ”طریقہ علم اصطرلاب لرصدا الکواکب السبعة“ شامل ہیں۔ یورپ میں زرقالی کو ”ازراقیل“ کے نام سے یاد کیا جاتا ہے۔

عام فضلا اور اہل دانش کے علاوہ خود مسلم سلاطین بھی فلسفہ ریاضی اور فلکیات کے شیدائی تھے۔ سرقسطہ کے امیر مقتدر باللہ بن ہود متوفی ۴۷۳ھ ریاضی اور فلکیات کا ماہر تھا۔ اس نے ”کتاب الاستکمال“ جیسی نفیس یادگار چھوڑی۔ موسیٰ بن میمون نے اس کتاب کی بڑی تعریف کی ہے اور بتایا ہے کہ یہ کتاب اس لائق ہے کہ اقلیدس اور بطلموس کی مجسطی کی

طرح اس کو پڑھا جائے۔

مشرق پالنیا کے بقول اندلس کے مسلمانوں نے طب کو زبردست فروغ عطا کیا۔ (۶۸) یونس بن احمد الحرانی پہلا طبیب تھا جو مشرق سے اندلس پہنچا۔ اس کے پہنچنے ہی اہل اسپین نے اپنے بچوں کو طب کی تعلیم کے لیے مختلف مقامات پر بھیجنا شروع کر دیا۔ عمر بن حفص برقی نے ابن الجزار سے قیروان میں طب کی تعلیم حاصل کی اور امراض اطفال میں کمال حاصل کیا (۶۹) محمد بن عبدون جیلی مصر اور بصرہ گیا جہاں کے طبی مراکز سے حصول طب کے بعد سنہ ۳۲۰ھ میں اندلس واپس آیا (۷۰) الکرمانی حران پہنچا جہاں سے وہ ”اخوان الصفاء“ کے رسائل لے کر اندلس واپس آیا۔ اب اندلس میں طب رواج پا چکی تھی۔ ”العقد الفرید“ کے مصنف احمد بن عبد ربہ کے بھتیجے سعید بن عبد ربہ جیسے اطبا خود اندلس میں طب کی تعلیم دینے لگے۔ سعید بن عبد ربہ کو علاج حمیات میں مبروات کے استعمال میں بڑی مہارت حاصل تھی (۷۱) عبدالرحمن بن اسحاق بن الہیثم وزیر منصور بن ابی عامر کا طبیب تھا۔ اس کی طبی کتابوں میں ”کتاب الکمال والتمام فی الادویۃ المسہلۃ والمقیثۃ“ اور ”کتاب الاکتفاء بالدواء من خواص الاشیاء“ مشہور ہیں۔

احمد بن یونس بن احمد الحرانی اور اس کا بھائی عمر مشہور اطبا میں سے تھے۔ دونوں نے دس سال کے طویل عرصہ تک مشرق میں قیام کیا، وہ معالج بھی تھے اور دواساز بھی۔ صقلیہ کے دس کارندے اس کے دواخانہ میں دواسازی کا کام کرتے تھے۔ اس کے علاوہ اپنے پیشہ میں نہایت انسانیت نواز واقع ہوئے تھے۔ مریضوں کی بے لوث خدمت کرنا ان کی سرشت میں داخل تھا۔

ابن جلیجل کو طب اور نباتات میں غیر معمولی مقام حاصل تھا۔ ان کا اپنا کتب فکر تھا۔ ”کتاب التریاق“ اور ”عیون الانباء فی طبقات الاطباء“ ان کی مشہور کتابیں ہیں۔ عریب بن سعد کا ذکر اوپر ہو چکا ہے۔ امراض اطفال پر اس کی کتاب ”خلق الجنین وتدبیر الحبالی والمولود“ اسکوریال کے کتب خانہ میں مخطوطہ کی شکل میں آج تک

موجود ہے۔

مسلم اطباء میں ابوالقاسم خلف الزہراوی (۳۲۴-۴۰۴ھ) کی ذات سرمایہ افتخار ہے۔ الزہراوی ”مدینۃ الزہراء“ کی طرف نسبت ہے۔ ان کو اہل یورپ Albucasis کے نام سے یاد کرتے ہیں۔ پیرس کے میڈیکل کالج میں اس کا مجسمہ موجود ہے۔ امراض چشم اور سرجری کا وہ ماہر تھا۔ اس کو بقراط اور جالینوس کا درجہ دیا جاتا ہے (۷۲) اس کی مشہور کتاب ”التعریف لمن عجز عن التالیف“ کا یورپ کی بہت سی زبانوں میں ترجمہ موجود ہے۔ اسی طرح ابن بلجہ کی کتاب ”التجارب“ اور ابن رشد کی ”الکلیات“ اہم طبی کارنامے ہیں۔ ابن بلجہ نے اپنی کتاب سفیان الاندلسی کے اشتراک عمل سے تصنیف کی تھی۔ ابن رشد کی ”الکلیات“ میں اناتومی فیزیالوجی، امراض، تشخیص، امراض، اعراض، امراض، ادویہ، اغذیہ اور معالجات کا احاطہ کرتی ہے۔

بنی زہر کا خاندان طب کے سلسلہ میں نمایاں مقام رکھتا ہے۔ ابومروان عبدالملک بن زہر متوفی ۵۲۵ھ کے اس خاندان میں بڑے بڑے اطباء پیدا ہوئے۔ عبدالملک بن زہر ابوالعلاء بن عبدالملک ابومروان عبدالملک ابن زہر اس خاندان کے اہم طبی نام ہیں۔ ابومروان نے ”کتاب لاقتصاد فی الاغذیۃ“ اور ”کتاب التیسیر“ تصنیف کیں۔ ”کتاب التیسیر“ کو اس نے ابن رشد کے نام معنون کیا ہے۔ ابومروان ان اطباء میں سے ایک تھا جنہوں نے سرجری کو طب باطنی اور دواسازی سے الگ تصور کیا۔ دواسازی کو وہ بہت اہمیت دیتے تھے اور ان کو اس میدان میں زبردست مہارت حاصل تھی۔ (۷۳)

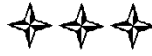
سیمونے کی کتاب ”تاریخ مستعربین ہسپانیہ“ کا طریقہ کار ان موضوعات کا بطور خاص انتخاب کرتا ہے جن سے اسپین کی اسلامی تہذیب کی تصویرِ سخن کی جاسکتی ہو۔ اسلام اور مسلمانوں کی ہرزہ سرائی ہو۔ ہسپانیہ کے عیسائیوں کی طرف ہرکمال کو منسوب کیا جاسکے اور اس کے برعکس ہر خامی یا عیب کو عربوں اور مسلمانوں کے کھاتے میں ڈال دیا جائے۔

پوری کتاب پڑھ لیجئے آپ پائیں گے کہ سیمونے اچھی زبان کا استعمال صرف باغی

سرداروں کے لیے کرتا ہے، تینتیسواں باب انھیں کے لیے وقف ہے۔ یہاں سیمونے اور دوزی ایک ہی زبان بولتے ہیں۔

سیمونے کتاب میں چٹکیاں لینے سے بھی گریز نہیں کرتا۔ اس کے خیال میں مستعربین کی خوش عیشی اور فارغ البالی کا سرچشمہ خود ان کی ذات اور پہچان تھی۔ انھوں نے اپنے طاقتور وجود کو ان ”کنزور“ ریاستوں پر مسلط کیا!

سیمونے کی کتاب معروضی تنقید کے سامنے ٹک نہیں سکتی۔ شروع سے آخر تک اس کی کتاب میں غلطیوں، غلط بیانیوں اور افترا پرداز یوں اور تضادات کی بھرمار ہے۔ کتاب کا مقصد ہی یہ ہے کہ عمومی انداز سے اسلام اور مسلمانوں کی ہرزہ سرائی اور بالخصوص اسپین کی اسلامی تاریخ اور ثقافت کی کردار کشی کی جائے۔



حوالہ جات و حواشی

۱۔ مجلہ فصول، مقالہ ”الاندلسی فی شعر شوقی“ جلد ۳، خصوصی شماره اُحافظ و شوقی، ص ۲۰-۲۳۲

۲۔ الاسلام والعرب فی دراسات العلماء الاسبان کو دیرا پر بحث۔

۳۔ دیکھئے زرکلی کی ”الاعلام“ میں لیون کاتانی کا تذکرہ

۴۔ دیکھئے: الفکر الاندلسی، مقدمہ

۵۔ ذکر مشاہیر اهل فاس فی القديم تحقيق ڈاکٹر حسین مؤنس، موصوف کے نزدیک اس کتاب کا مصنف ابو الولید اسماعیل بن الاحمر متوفی سنہ ۸۰۷ھ ہو سکتا ہے جس کی ایک دوسری کتاب ”روضۃ النسرين“ کے نام سے ہے۔ یا پھر اس کا مصنف عبدالقادر الفاسی متوفی سنہ ۱۰۵۰ھ ہو سکتا ہے۔ مزید ملاحظہ ہو: فجر الاندلس، ص

۴۳۳-۴۳۲

۶۔ دیکھئے:

Histoire de l'Espagne Musulmanelll' pp. 172-173

۷۔ فجر الاندلس، ۴۳۲

۸۔ تاریخ افتتاح الاندلس ص ۳۹-۴۰

۹۔ ملاحظہ ہو:

Histoire de l'Espagne Musulmane 2nd edition Vol.1'p. 74

۱۰۔ تاریخ الفکر الاندلسی ترجمہ حسین مؤنس، ص ۲۰

۱۱۔ ایضاً، ص ۷۷-۷۸

۱۲۔ ایضاً، ص ۱۷-۱۸

۱۳۔ پالنیا، ص ۲۲۱، بحوالہ مقالہ رجبیر ابراہیم بن قزمان

۱۴۔ فجر الاندلس ص ۲۴۳

۱۵۔ ایضاً، ص ۴۴۵

۱۶۔ ایضاً، ص ۴۴۳

۱۷۔ ایضاً، ص ۴۴۲

۱۸۔ المقری: نفع الطیب ص ۳۳۳/۱

۱۹۔ بغیة الملتمس ص ۱۵۹

۲۰۔ نفع الطیب ص ۱۷۸/۱

۲۱۔ ابن القوطیہ: تاریخ افتتاح الاندلس ص ۳۹

۲۲۔ ایضاً، ص ۴۰

۲۳۔ سبوتے، ص ۱۰۶

۲۴۔ فجر الاندلس ص ۴۷۹

۲۵۔ سبوتے، ص ۱۲۲

۲۶۔ قضاة قرطبة ص ۹

۲۷۔ فجر الاندلس ص ۶۴۰

۲۸۔ تاریخ علماء الاندلس سوانحی خاکہ نمبر ۱۲۷

۲۹۔ ایضاً، ص ۱۲۲

۳۰۔ تاریخ الفکر الاندلسی ص ۳۲۶

۳۱۔ ابن مسرة (۲۶۹-۳۱۸ھ) منذر بن سعید البوطی (۲۷۲-۳۵۵ھ)

۳۲۔ فجر الاندلس ص ۶۴۳

۳۳۔ تاریخ الفکر الاندلسی ص ۳۰۹

۳۴۔ ایضاً، ص ۳۱۰

۳۵۔ دیکھئے:

The Origins of Mohammedan Jurisprudence p. 288

۳۶۔ فقہ الامام الاوزاعی شائع کردہ وزارت الاوقاف العراقية بغداد ۱۳۹۷ھ

۳۷۔ تاریخ الفکر الاندلسی ص ۳۵۵

۳۸۔ ایضاً، ص ۳۶۹

۳۹۔ ایضاً، ص ۳۶۰

- ۳۰۔ ایضاً، ص ۳۶۰
- ۳۱۔ ایضاً، ص ۱۶۱
- ۳۲۔ ایضاً، ص ۱۳۳
- ۳۳۔ ایضاً، ص ۱۵۵-۱۵۶
- ۳۴۔ فجر الاندلس ص ۲۲۶
- ۳۵۔ ایضاً، ص ۳۳۱
- ۳۶۔ تاریخ مستعربین ہسپانیہ، ص ۴۴
- ۳۷۔ تیمونے، ص ۲۵
- ۳۸۔ ایضاً، ص ۳۶
- ۳۹۔ تاریخ مستعربین ہسپانیہ، ص ۶۷
- ۵۰۔ ایضاً، ص ۷۹
- ۵۱۔ ایضاً، ص ۲۸
- ۵۲۔ ایضاً، ص ۸۸
- ۵۳۔ ایضاً، ص ۳۸۵-۳۸۷
- ۵۴۔ ایضاً، ص ۵۱۳
- ۵۵۔ نفع الطیب ۱۷۱/۳
- ۵۶۔ تاریخ الفکر الاندلسی ص ۲۸۷-۲۸۸
- ۵۷۔ مطمح النفس ص ۳۷
- ۵۸۔ نفع الطیب ۱۰۶/۲-۱۰۷
- ۵۹۔ ”تاریخ مستعربین ہسپانیہ“ کا تیسواں باب
- ۶۰۔ ایضاً، ص ۲۵
- ۶۱۔ نفع الطیب ۱۶۸/۳
- ۶۲۔ طبقات الامم ص ۱۰۷
- ۶۳۔ ایضاً، ص ۱۰۸/۱۰۷
- ۶۴۔ ایضاً، ص ۱۰۸/۱۰۹

۶۵۔ ایضاً ص ۱۲۷، ۱۲۸

۶۶۔ ایضاً ص ۱۰۹، ۱۱۰

۶۷۔ تاریخ الفکر الاندلسی ص ۳۵۱

۶۸۔ ایضاً ص ۳۱۱

۶۹۔ عیون الانباء فی طبقات الاطباء ص ۳۷، ۳۸

۷۰۔ طبقات الامم ص ۱۲۵

۷۱۔ عیون الانباء فی طبقات الاطباء ص ۳۲، ۳۳

۷۲۔ تاریخ الفکر الاندلسی ص ۳۶۶

۷۳۔ ایضاً ص



کتابیات

۱۔ مشرقی مصادر

ابوبکر الانباری : شرح العقائد السبع الطوال الجاهلیات، مطبوعہ دارالمعارف القاہرہ ۱۹۶۹ء

ابوحامد محمد الغزالی: المنقذ من الضلال (القاہرہ مکتبہ محمد علی صبح، ۱۹۵۲ء) دوسرا ایڈیشن ابوالفرج الاصبہانی: کتاب الاغانی، مطبوعہ دارالکتب المصریہ۔

ابویوسف، یعقوب بن ابراہیم الانصاری صاحب ابی حنیفہ: کتاب الآثار۔ تحقیق ابوالوفاء الافغانی، مطبوعہ القاہرہ ۱۳۵۵ھ۔

ابن ابی اصیبعہ، موفق الدین ابوالعباس احمد بن القاسم: عیون الانباء فی طبقات الاطباء، المطبعت الوہبیہ، مصر ۱۸۸۲ء

ابن الاثیر، عزالدین علی الجزری (ت ۶۳۰ھ): الکامل فی التاریخ، دارصادر بیروت۔ ۱۹۶۵-۱۹۶۷ء

ابن بدران دمشقی متوفی ۱۳۳۸۔ المدخل الی مذهب الامام احمد بن حنبل، مطبوعہ القاہرہ

ابن تیمیہ احمد: الحسیۃ فی الاسلام، مطبوعہ ریاض، ۱۹۸۰ء
ابن عبد ربہ: العقد الفرید، القاہرہ ۱۹۵۳ء

الانتقاد

ابن قتیبہ دینوری: الشعور والشعراء از، مطبوعہ القاہرہ خ ۱۳۶۳ھ

ابن جریر الطبری: تاریخ الطبری، تحقیق ڈاکٹر ابوالفضل ابراہیم، مطبوعہ دارالمعارف، یوتھ ایڈیشن

ابن حجر العسقلانی: فتح الباری

ابن الخطیب، لسان الدین: الاحاطة فی اخبار غرناطة، مطبوعہ دار المعارف، القاہرہ
۱۹۵۵ء

ابن کثیر: السیرة النبویة، تحقیق مصطفیٰ عبدالواحد، مطبوعہ عیسیٰ البابی الحکمی القاہرہ ۱۳۸۳ھ
مطابق ۱۹۶۳ء

ابن قیم الجوزیہ: لطرق الحکمیة فی السیاسیة الشرعیة، اعلام الموقعین
برب العالمین

ابن ہشام: السیرة النبویة، تحقیق مصطفیٰ القاویغیرہ مطبوعہ احیاء التراث العربی
بیروت ۱۳۹۱ھ مطابق ۱۹۷۱ء

ابن سلام الجبلی: طبقات فحول الشعراء، تحقیق محمد شاکر مطبوعہ القاہرہ ۱۹۷۴ء
ابن فارس: فقہ اللغة بیروت ۱۹۶۳ء

ابن الندیم ابوالفرج محمد اسحاق الوراق البغدادی: کتاب الفہرست، مطبوعہ بیروت
۱۹۶۳ء

ابن جنی: الخصائص، تحقیق محمد علی النجار، مطبوعہ بیروت (دار الہدی للطباعة والنشر)

ابن البیطار: مقدمة الجامع لمفردات الادویة والاعذیة

ابن الہیثم: مقالة الشكوك على بطليموس، تحقیق عبدالحمید صبرہ قاہرہ ۱۹۷۱ء

ابن خلكان: وفيات الاعیان، وانباء ابناء الزمان، بیروت، دار الثقافة، ۱۹۷۲ء

ابن حجر العسقلانی احمد بن علی: فتح الباری، شرح صحیح الامام البخاری
مطبوعہ الریاض۔

ابن عابدین: حاشیة ردالمختار علی الدرالمختار، مطبوعہ بیروت ۱۹۶۶ء

ابن عاشور محمد طاہر: مقاصد الشریعة الاسلامیة، مطبوعہ تونس، ۱۳۶۶ھ:

ابن قدامہ ابو محمد عبداللہ: المغنی، مطبوعہ القاہرہ ۱۹۶۸ء

ابن كثير، ابوالفداء الدمشقي: البداية والنهاية، مطبوعه بيروت، ۱۹۷۷ء
 مختصر تفسير ابن كثير، اختصار محمد علي الصابوني، مطبوعه بيروت ۱۹۸۱ء
 ابن منظور: لسان العرب، مطبوعه بيروت

ابوالاجنان محمد عبد الهادي: مسائل السماصرة للبيانى،

مشمولة مجله: اجات الاقتصاد الاسلامى، جلد شماره ۳، ۱۹۸۴ء

ابن البار ابوعبد الله محمد بن عبد الله القضاى: التكملة الكتاب الصلة،
 مطبوعه القاهرة، الجزائر، ۱۹۱۹ء

ابن بام اشترى، ابوالحسن على الذخيرة فى محاسن اهل الجزيرة،
 تحقيق دكتور احسان عباس، بيروت، ۱۹۷۹ء

ابن بشكوال ابوالقاسم خلف بن عبد الملك: كتاب الصلة فى تاريخ ائمة الاندلس،
 مطبوعه القاهرة، مكتبة الخانجي، ۱۹۵۰ء

ابن رشد ابوالوليد بن احمد الحفيد: بداية المجتهد ونهاية المقتصد،
 مطبوعه مصطفى البابي الحلبي -

مناهج الادلة فى عقائد الملة، تحقيق محمود قاسم مطبوعه القاهرة
 ابن سعيد المغربي ابوالحسن على بن سعيد: رايات المبرزين، تحقيق اميليو غارسيا كوميز، مطبوعه
 ميڈرئڈ، ۱۹۴۳ء

المغرب فى حلى المغرب، تحقيق شوقي حنيف، مطبوعه دار المعارف
 ابن صاعد الاندلسى: طبقات الامم مطبوعه مطبعة السعادة، القاهرة

ابن عذارى المراكشى: البيان المغرب و اخبار ملوك الاندلس والمغرب مطبوعه
 بيروت

ابن حبان حبان بن خلف: المقتبس فى تاريخ رجال الاندلس، تحقيق محمود كى
 ابن القرضى ابوالوليد عبد الله بن محمد الازدى: تاريخ العلماء والرواة للعلم بالاندلس:

مطبوعہ القاہرہ ۱۹۵۳ء

ابن القوطیہ ابوبکر محمد بن عمر: تاریخ افتتاح الاندلس مطبوعہ مطبعۃ التوفیق القاہرہ،
بلاتاریخ

الاوزاعی، امام: فقہ الامام الاوزاعی، شائع کردہ وزارت الاوقاف العراقیۃ، بغداد
۱۳۹۷ء

ابن حبان، حبان بن خلف: المقتبس فی تاریخ رجال الاندلس
مطبوعہ پوس کتر پیرس ۱۹۳۷ء

ابن الخطیب لسان الدین: الاحاطة فی اخبار غرناطة مطبوعہ القاہرہ
ابن سعد محمد (ت ۲۳۰ھ): کتاب الطبقات الکبیر، تحقیق ادوار سخاور فقاء لیڈن۔
بریل۔ ۱۳۲۵ھ۔

ابن المبارک زین الدین احمد الزبیدی (ت ۷۴۵ھ): التجرید الصحیح
الاحادیث الجامع الصحیح للبخاری طبقہ ثانیہ دارالارشاد بیروت ۱۳۸۲ھ۔

ابن ہشام ابومحمد عبدالملک (ت ۳۱۸ھ): تہذیب سیرة ابن ہشام لعبد السلام
ہارون، طبقہ ثانیہ الموسسة العربیة الحدیث القاہرہ ۱۹۶۴ء

ابن حجر العسقلانی احمد بن علی: فتح الباری، شرح صحیح الامام البخاری
مطبوعہ سعودی عرب۔

ابن فرحون: التبصرة، مطبوعہ القاہرہ

ابن عابدین، حاشیہ ردالمحتار علی الدرالمختار، مطبوعہ بیروت ۱۹۶۶ء

ابن عاشور محمد طاہر: مقاصد الشریعة الاسلامیة مطبوعہ تونس ۱۳۶۶ھ

ابن قدامہ ابومحمد عبداللہ: المغنی مطبوعہ القاہرہ ۱۹۶۸ء

ابن کثیر ابوالفداء الدمشقی: البدایہ والنهاية مطبوعہ بیروت ۱۹۷۷ء

ابن کثیر ابوالفداء الدمشقی: مختصر تفسیر ابن کثیر، اختصار محمد علی الصابونی، مطبوعہ

بیروت ۱۹۸۱ء

ابن منظور: لسان العرب، مطبوعہ بیروت

ابن ہاؤزن: الرسم العربی، عربی ترجمہ عیسیٰ سلیمان

ابوالاجنان محمد عبدالہادی: مسائل السماسرة للایمانی

مشمولہ مجلہ، بحاث الاقتصاد الاسلامی جلد ۱ شماره ۳، ۱۹۸۴ء

ابوالطیب اللغوی: مراتب النحویین تحقیق محمد ابوالفضل ابراہیم مطبوعہ دارالنهضة، ۱۹۵۵ء

احمد سلیم سعیدان: علم الحساب عند العرب، مطبوعہ مجلہ عالم الفکر الکویتیہ جلد ۲ عدد ۱

اپریل ۱۹۷۱ء

احمد الغمراوی: النقد التحلیلی الكتاب فی الادب الجاهلی

احمد سعیدان: کتاب الاعداد المتحابہ، تالیف ثابت بن قرۃ، مطبوعہ الجامعۃ الوردیۃ

۱۹۷۷ء حولیات الجامعۃ التونسیہ، جلد ۲۳، ۱۹۷۷ء

الآلوسی البغدادی: روح المعانی (بیروت ۱۹۷۸ء)

ارنولد سروتوما: الدعوة الی الاسلام ترجمہ حسن ابراہیم حسن ورفقاء، طبعۃ ثالثہ، مکتبۃ

النهضة المصریۃ القاہرۃ، ۱۹۷۱ء

اسد رستم: مطلع التاریخ لدى الصباغ الحدیث النبوی

احمد محمد ابراہیم: القصاص فی الشریعۃ الاسلامیۃ، مطبوعہ ۱۹۴۴ء

الالبانی ناصر الدین (تحقیق): مشکاة المصابیح ۸۲۲، مطبوعہ دمشق

احمد الشریاضی: القصاص فی الفقہ الاسلامی، مطبوعہ ۱۹۶۸ء

احمد بن میلاد الحکیم: تاریخ الطب العربی التونسی، مطبوعہ سنہ ۱۹۸۰ء

امین اسعد خیر اللہ: الطب العربی، مطبوعہ بیروت ۱۹۴۶ء

النور عبدالملک: ازمة الاستشراق (مطبوعہ مجلہ دیوجین، (سرما، ۱۹۶۳ء، نمبر ۴۴)

الاسلام والعرب فی دراسات العلماء الاسبان

البتانی: المجانی الحديثة مطبوعہ بیروت ۱۹۲۶ء

البخاری: الجامع الصحیح

باقرطہ ورفقاء: تاریخ ایران القديم، مطبوعہ بغداد ۱۹۷۹ء

بالنشیانخل جنثالث: تاریخ الفکر الاندلسی ترجمہ ڈاکٹر حسین مونس، مطبوعہ القاہرہ

۱۹۵۵ء

الکبری۔ ابو عبید اللہ بن عبدالعزیز: معجم ما استعجم مطبوعہ القاہرہ

البلاذری احمد بن یحییٰ بن جابر (ت ۲۷۹ھ۔): انساب الاشراف،

الجزء الاول تحقیق محمد حمید اللہ معہ المخطوطات لجامعۃ الدول العربیہ، دار المعارف القاہرہ ۱۹۵۹ء

بدوی عبدالرحمن: التراث الیونانی فی الحضارة الاسلامیة القاہرہ ۱۹۳۰ء

الکبری، ابو عبید اللہ بن عبدالعزیز: معجم ما استعجم مطبوعہ القاہرہ

بروکلمان کارل: تاریخ الشعوب الاسلامیة، ترجمہ فارس والبلعکی، پانچواں ایڈیشن،

دار العلم للملائین، بیروت ۱۹۶۸ء

تاریخ الادب العربی، ترجمہ عبدالخلیم نجار، مطبوعہ دار المعارف القاہرہ

الہمی، د: محمد: الفکر الاسلامی الحدیث وصلته بالاستعمار الغربی،

پانچواں ایڈیشن۔ دار الفکر، بیروت۔

الہبوتی، منصور بن یوسف: الروض المقنع شرح زاد المستنفع، مطبوعہ

قاہرہ ۱۳۷۹ھ، تحقیق محب الدین الخطیب۔

البالقانی: اعجاز القرآن، دار المعارف ۱۹۵۳ء

بلاشیر، ریجی: تاریخ الادب العربی، ترجمہ ابراہیم الکلانی، مطبوعہ دمشق

المیرونی: کتاب الصيدلة کراچی ۱۹۷۳ء

الآثار الباقیة عن القرون الخالیة۔

القانون المسعودی

بایسل تاتاکیس: الفلسفة البازنطینية عربی ترجمہ از محمد عبدالہادی ابوریڈہ مطبوعہ ۱۹۳۸ء
بدوی عبدالرحمن: التراث اليونانی فی الحضارة الاسلامیة مطبوعہ القاہرہ ۱۹۴۰ء
بشر فارسی: الزخرفة الاسلامیة، مطبوعہ پیرس ۱۹۴۸ء

بیل جی: العمارة العربیة فی مصر الاسلامیة، عربی ترجمہ فرید شافعی القاہرہ ۱۹۷۰ء
پال ماسون اور سل: الفلسفة فی الشرق، عربی ترجمہ از محمد یوسف موسیٰ، مطبوعہ
دار المعارف القاہرہ ۱۹۴۵ء

التوضیح والبیان عن شعر نابغة ذبیان (مطبعة السعادة)
جعفر الخياط: علم الفلاحة عند المولفين، العرب بالاندلس
الجوری عبداللہ محمد: فقه الامام الاوزاعي مطبوعہ بغداد ۱۹۷۷ء۔
الجزایری عبدالرحمن: الفقه علی المذاهب الاربعہ، مطبوعہ بیروت دار الفکر بلا تارخ۔
جاظ: البیان والتبیین

جوادی علی: تاریخ العرب قبل الاسلام
الحداد: المسیح فی القرآن
الحداد: الانجیل فی القرآن
الحداد: القرآن والکتاب

حسین مونس: فجر الاندلس مطبوعہ القاہرہ ۱۹۵۹ء

حیدر علی: دار الاحکام شرح مجله الاحکام، مطبوعہ بیروت۔

حمود سامی حسن: تطوير الاعمال المصریة بما يتفق والشريعة الاسلامیة
مطبوعہ عمان (اردن) ۱۹۸۱ء

حسین مونس (تحقیق): ذکر مشاہیر اہل فاس فی القدیمة، مصنف ابوالولید اسماعیل
بن الاحمر متوفی سنہ ۸۰۷ھ جس کی ایک دوسری کتاب ”روضۃ النسرین“ کے نام سے ہے
یا مصنف عبدالقادر القاسمی متوفی سنہ ۱۰۵۰ھ۔

خطیب بغدادی: تاریخ بغداد اور مدینة السلام
(القاهرة مكتبة الخانجي، ۱۹۳۱ء، ۱۱۳ جزاء)

خلیل نامی: اصل الخط العربی و تاریخ تطوره (مجله کلبی الآداب جامعة القاهرة جلد
نمبر ۳ شماره نمبر ۱)

الخصاف: کتاب الحیل والمخارج بتحقیق جوزف شاخت مطبوعہ ہانووور ۱۹۲۳ء

خان محمد صدیق حسن: نیل المرام من تفسیر آیات الاحکام مطبوعہ بیروت ۱۹۸۱ء

الخیاط عبدالعزیز: الشركات فی الشریعة، القانون والوصفی، مطبوعہ عمان ۱۹۷۱ء

الحشني محمد بن الحارث: تاریخ قضاة قرطبة بتحقیق رسیبر مطبوعہ میڈریڈ

خلیل، عماد الدین: التفسیر الاسلامی للتاریخ، دار العلم للملایین بیروت ۱۹۷۴ء

دراسة فی السیرة مؤسسه الرسالۃ بیروت ۱۹۸۱ء

فی التاریخ الاسلامی: فصول فی المنهج والتحلیل، المکتب الاسلامی بیروت

۱۹۸۰ء

خان محمد صدیق حسن: نیل المرام من تفسیر آیات الاحکام، مطبوعہ بیروت ۱۹۸۱ء

الجزایری عبدالرحمن: الفقه علی المذاهب الاربعه، مطبوعہ بیروت دار الفکر

بلا تارتخ۔

حمود سامی حسن: تطویر الاعمال المصریہ بما یتفق والشریعة الاسلامیة

مطبوعہ عمان (اردن) ۱۹۸۱ء

حیدر علی: دار الاحکام شرح مجله الاحکام مطبوعہ بیروت۔

دیوان لیبید بن ربیعہ، مطبوعہ جرمنی ۱۸۹۱ء

دیوان عبید بن الابریص، تحقیق ڈاکٹر حسین نصار، مطبوعہ الحلی، ۱۹۵۷ء

دیوان النابغة الذبیانی، تحقیق محمد ابوالفضل ابراہیم، دار المعارف، ۱۹۷۷ء

دائرة المعارف الاسلامیة، عربی ترجمہ احمد اشعثاوی ورفقاء

- مطبوعہ القاہرہ دار الشعب، ۱۹۳۳ء
 درمنعم، امیل: حیاة محمد، ترجمہ عادل زعمیر،
 دوسرا ایڈیشن، دار احیاء الکتب العربیہ القاہرہ، ۱۹۴۹ء
 دروزة، محمد عزة: سیرة الرسول: صور مقتبس من القرآن الکریم،
 طبع ثانی، مطبعة عیسیٰ البانی، القاہرہ، ۱۹۶۵ء
 الدورى، عبدالعزیز ورفقاء: تفسیر التاریخ، مکتبۃ النهضۃ، مطبوعہ بغداد
 دوزی، رینہارت: تاریخ مسلمی اسپانیا، الجزء الاول، عربی ترجمہ حسن حبیبی،
 المؤسسة المصریة العامة، دار المعارف القاہرہ، ۱۹۶۳ء
 ویبہ، اتین (ناصر الدین الجزاری) و سلیمان عیسیٰ الیزاری: محمد رسول اللہ،
 ترجمہ عبدالجلیم محمود و محمد عبدالجلیم، طبع ثالث، الشركة العربیہ القاہرہ، ۱۹۵۹ء
 الرازی: رسائل فلسفیة، الطب الروحانی، بیروت، ۱۹۷۳ء
 رضا، احمد: معجم متن اللغة، مطبوعہ بیروت، ۱۹۵۸ء
 رفیق المصری: مصرف التنمیة الاسلامی
 الرامهری مزی: المحدث الفاضل بین الراوی والواعی
 الزرقاء احمد بن محمد: شرح قواعد مجلة الاحکام العدلیہ، بیروت، ۱۹۸۳ء۔
 الزرقاء مصطفیٰ احمد: عقد البیع فی الفقه الاسلامی، مطبوعہ دمشق،
 مطبعة الجامعة السوریة، ۱۹۴۸ء
 المدخل الفقہی العام، مطبوعہ دمشق، مطبعة الحیاة، ۱۹۶۴ء
 المدخل الی نظریة الالتزام العامة فی الفقه الاسلامی،
 مطبوعہ دمشق، مطبعة الحیاة، ۱۹۰۳ء
 نظام التأمین، موقعہ فی الميدان الاقتصادي بوجه عام
 وموقف فی الميدان الاقتصادي بوجه عام وموقف الشریعة

الاسلامه منه مشموله "بحوث مختارة" ترتيب: د/محمد صقر جده، جامعه الملك عبدالعزيز
۱۹۸۰ء

الزركلي، خير الدين: كتاب الاعلام مطبوعه بيروت

الزاهر وامي، ابوالقاسم: التعريف لمن عجز عن التأليف، مطبوعه قاہرہ

الزرقاء، احمد بن محمد: شرح قواعد مجلة الاحكام العدليه، بيروت ۱۹۸۳ء۔

زكي نجيب محمود: جابر بن حيان، قاہرہ ۱۹۶۲ء

زكي محمد حسن: اطلس الفنون الاسلاميه

الزحشرى: الكشاف (مصر ۱۹۳۸ء)

السباعي، مصطفى: السنة ومكانتها في التشريع الاسلامي

السنحسي، شمس الائمة: كتاب المبسوط، مطبوعه قاہرہ دارالمعرفة ۱۹۰۶ء

سلامه موسى: عبداللطيف البغدادي في مصر مطبوعه قاہرہ

السيوطي، عبدالرحمن جلال الدين: نصيحة اهل اليونان في الرد على منطق

اليونان، مطبوعه دارالكتب العلمية بيروت

اعلام الاريب بحدوث بدعة المحاريب، مخطوطه دارالكتب المصريه

الاتقان في علوم القرآن، قاہرہ ۱۹۵۱ء

المزهر

شحاته، شفيق: نظرية الالتزامات في الشريعة الاسلاميه مطبوعه قاہرہ

مطبعة الاعتماد ۱۹۳۶ء

الشافعي، محمد بن ادريس: كتاب الام، برواية الربيع بن سليمان المرادي:

مطبعة بولاق ۱۳۲۱ھ (۱۷جزاء)

الشيخاني، محمد بن الحسن: كتاب الآثار

شبلي نعماني: سيرت النبي (اعظم كره دارالمصنفين ۱۹۹۶ء)

الشوكاني، محمد بن علی (متوفی ۱۲۵۰ھ): نیل الاوطار شرح منتقى الاخبار عن احاديث سيد الاخبار، مطبعة مصطفى الباني، ۱۹۵۲ء، مجلدات

الشاطبي: الموافقات

شيخ شلتوت: الاسلام عقيدة وشریعة، القاہرہ ۱۹۶۳ء

منهج الفقه عند المحدثين، مطبوعہ القاہرہ

كليب ارسلان: النقد التحليلي لكتاب في الادب الجاهلي،

شرح النيسابوري على التذكرة في لنصير الدين الطوسي،

مخطوطہ تونس ۳۶، نمبر ۲۳۶۔

شحاتہ، شفيق: نظری الالتزامات فی الشريعة الاسلامیة، مطبوعہ قاہرہ، مطبعة

الاعتماد ۱۹۳۶ء

صديقي، محمد نجاتہ اللہ: لماذا المصارف الاسلامیة، ترجمہ رفيق

المصري، مطبوعہ جدہ ۱۹۸۲ء

صلاح الدين المنجد: المستشرقون الالمان، بيروت ۱۹۷۸ء

الضی: المفضليات، مطبوعہ دار المعارف مصر، پانچواں ایڈیشن، تحقیق احمد شاکر اور

عبدالسلام ہارون۔

الضی، ابو جعفر احمد بن یحییٰ: بغیة الملتمس فی تاریخ رجال الاندلس،

مطبوعہ قاہرہ

الطبری، محمد ابن جریر (ت ۳۱۰ھ): تاریخ الرسل والملوک،

تحقیق محمد ابی الفضل ابراہیم، دار المعارف القاہرہ ۱۹۶۱-۱۹۶۲ء

ط حسین: فی الادب الجاهلی، مطبوعہ ۱۹۷۷ء، مطبوعہ مؤسسة الرسالة، بيروت

۱۹۷۸ء

بعنوان "اصول الشعر العربی" مطبوعہ دار العلم للملايين، بيروت ۱۹۷۹ء

عباس محمود العقاد: اسلاميات، دار الشعب، قاہرہ

عبد القادر عودة: التشريع الجنائي الاسلامى مقارنة بالقانون

الوضعى، متعدد ايديشن

عبد الكريم شحادة: دراسة عبد اللطيف البغدادي مطبوعه حلب ۱۹۷۷ء

ابن النفيس المكتشف الاول للدورة الدموية الرؤية

عفيف بهنسى: جمالية الفن العربى

عبد العزيز الدولاتى: مدينة تونس فى العهد الحفصى

(منشورات سراس، تونس، ۱۹۸۱ء)

على اللواتى: جمالية الرسم العربى

عبد الرحمن الطيب الانصارى: اثر الفنون العربية قبل الاسلام فى الفن

الاسلامى - (محاضرات) صنعاء، ۱۹۸۰ء

عبد الله الرسى: فقه الفقهاء السبعة -

عبد الله المصرى: الآثار فى المملكة العربية السعودية رياض ۱۹۷۵ء

العبادى، عبدالسلام داؤد: المملكية فى الشريعة الاسلامية مطبوعه عمان

مكتبة الاقصى، ۱۳۹۷ھ

علاء الدين الطرابلسى: معين الاحكام

علام، محمد مهدي: حاشيه على مقال شاخت عن الزكاة

مشمولة عربى دائرة المعارف الاسلامية (د/شتناوى ورفقاء)

گستاو ليپان: المدنية العربية، عربى ترجمه از عادل زعيمتر، بيروت ۱۳۹۹ھ

گولڈزيبهر: العقيدة والشريعة فى الاسلام (عربى ترجمه از يوسف موکى

دغيره) مصر ۱۹۳۸ء

مذاهب التفسير الاسلامى، عربى ترجمه از عبدالحليم النجار (مكتبة المعنى، بغداد

- الدراسات الاسلامیة (عربی ترجمہ) 'مطبوعہ ۱۹۷۱ء
العققی، نجیب: المستشرقون، دار المعارف، القاہرہ، ۱۹۶۳ء
علی، جواد: تاریخ العرب فی الاسلام (السیرة النبویة)
الجزء الاول، بغداد، مطبعة الزعيم، ۱۹۶۱ء
عمر، فروخ و مصطفیٰ الخالدي: التبشير والاستعمار فی البلاد العربیة
طبع رابع، المكتبة العربیة، بیروت، ۱۹۷۰ء
فالین، لیوبولد (محمد اسد): اسلام علی مفترق الطرق،
چھٹا ایڈیشن، دار العلم للملايين، بیروت، ۱۹۶۵ء
فتح الاندلس، نامعلوم مؤلف، مطبوعہ الجزائر
الفتح بن خاقان القیسی: قلائد العقیان محاسن الاعیان، مطبوعہ بولاق، ۱۲۷۷ھ
مطمح النفس و مسرح التانس، مطبوعہ قطنیہ، ۱۳۰۲ھ
القاری، احمد بن عبداللہ: کتاب مجلة الاحکام الشریعة علی مذهب
الامام احمد بن حنبل، مطبوعہ جدہ، ۱۹۸۱ء
القاسمی، جمال الدین: موعظة المؤمنین من احياء علوم الدين،
تحقیق عاصم البيطار، بیروت، ۱۹۸۱ء
القاضی عبدالوہاب بن علی بن نصر البغدادي المالكی: الاشراف علی مسائل
الخلافة،
مطبعة الارادة، بلا تارتخ۔
القرضاوی، یوسف: فقه الزکاة، مطبوعہ بیروت، ۱۹۷۳ء
الکاسانی، علاء الدین: مدائح الصنائع فی ترتيب الشرائع، مطبوعہ قاہرہ،
۱۳۲۸ھ

کمال الدین الفارسی: تنقیح المناظر،
کراوس، مال (تحقیق) منتخب رسائل جابر بن حیان: کتاب الخواص
الکبیر،

کتاب القدیم، کتاب التصریف، وغیره
ماجد فخری: مقالہ بعنوان "الدراسات الفلسفية العربية" مشمولہ کتاب "الفکر
الفلسفی فی مائة سنة"، مطبوعہ الجامعة الامریکیہ، بیروت ۱۹۶۲ء
مالک (امام): الموطا، تحقیق محمد فواد عبدالباقی، مطبوعہ دار الشعب القاہرہ
محمد رشید رضا: الوحی المحمدی، (دار المنار، مصر ۱۹۵۵ء)
محمد صبیح: عن القرآن، مطبوعہ القاہرہ ۱۹۳۹ء
محمد غلاب: نظرات استشرافیہ فی الاسلام،
محمد مصطفیٰ شلمی: الفقہ الاسلامی بین المثالیہ والواقعیہ، تیسرا ایڈیشن
بیروت ۱۹۸۲ء

المدخل فی التعریف بالفقہ الاسلامی، مطبوعہ بیروت ۱۹۸۱ء
اصول الفقہ الاسلامی، مطبوعہ بیروت ۱۹۷۳ء
محمد مصطفیٰ الاعظمی: الحدیث النبوی، چوتھا ایڈیشن، المکتب الاسلامی ۱۹۸۲ء
دراسات فی الحدیث النبوی وتاریخ تدوینہ
منہج النقد عند المحدثین
کتاب التمییز لمسلم، مطبوعہ ریاض ۱۴۰۳ھ
مسلم (امام) بن الحجاج: صحیح مسلم، شرح النووی، مطبوعہ قاہرہ، کتاب
الشعب، بلا تاریخ۔

المصری رفیق: الجامع فی اصول الربا، مخطوطہ، دمشق
مصرف التنمیہ الاسلامی، بیروت، مؤسسۃ الرسالۃ ۱۹۸۱ء

المطبع، محمد نجيب: تکملة المجموع للنووي، مطبوعه جده بلا تارخ
معجم الفقه الحنبلي، مطبوعه وزارة الاوقاف، كويت ۱۹۷۳ء
موى محمد يوسف: تعليق على مقال شاخت عن الزكاة،
مشمولہ شتتاوى ورققاء، ج ۱۰

المنادى محمد عبدالرؤف: فيض القدير سريع الجامع الصغير، مطبوعه
بيروت دار المعرفة ۱۹۷۲ء

المندري الحافظ: مختصر صحيح مسلم بتحقيق محمد ناصر الدين الالبانى،
الميدانى عبدالغنى الغنيمى الدمشقى: اللباب شرح الكتاب، مطبوعه حمص وبيروت،
دار الحديث ودار الكتاب العربى بلا تارخ

محمد ابوزهرة: المعجزة الكبرى - القرآن، (مطبوعه دار الفكر العربى)
الجريمة، مطبوعه القاهرة
العقوبة، مطبوعه القاهرة
ابو حنيفه

عوض محمد عوض: دراسات فى الفقه الجنائى، اسكندرية ۱۹۸۱ء

محمد سليم العواء: من اصول النظام الجنائى الاسلامى، القاهرة ۱۹۸۹ء
تفسير النصوص الجنائية، مطبوعه دار عكاظ رياض ۱۹۸۲ء

مصطفى عبدالرزاق: تمهيد لتاريخ الفلسفة الاسلامية، مطبوعه لجنة التايف
والترجمة والنشر، القاهرة ۱۹۵۹ء

مصطفى الشكعة: الادب الاندلسى، موضوعاته وفنونه، مطبوعه دار العلم
للملايين، بيروت -

الشعر والشعراء فى العصر العباسى، مطبوعه دار العلم للملايين، بيروت
مصطفى عوض الكريم: فن التوشيح، مطبوعه بيروت -

محمد لطفی جمعہ: تاریخ فلاسفۃ الاسلام فی المشرق والمغرب " مطبوعہ

القاهرة ۱۹۳۷ء

مصطفیٰ نظیف: الحسن بن الہیثم: بحوثہ وکشفہ البصریۃ، ج ۱، القاهرة

۱۹۳۲ء

محمد عابد الجابری: تكوين العقل العربي مطبوعہ دارالطلیحة، بیروت ۱۹۸۳ء

نحن والتراث

الخطاب العربي المعاصر

مطبوعہ دارالطلیحة، بیروت ۱۹۸۳ء

محمد بن عبود: التصور التاريخی للاندلس قديماً و حديثاً

مجلة تاریخ المغرب، ۱۹۸۳ء شماره نمبر ۲۹-۳۰

(جولائی- اگست ۱۹۸۳ء)

موريس بوكائى: القرآن و التوراة والعلم، عربي ترجمہ مطبوعہ دارالمعارف

القاهرة ۱۹۷۷ء

محمد اركون: الاسلام الحديث منو جهة نظر الاستاذ جى ان فون

جرونيوم (عربي)

محمد احمد الغمراوي: النقد التحليلي لكتاب في الادب الجاهلي

المطبعة السلفية، قاهرہ ۱۹۲۹ء

محمد نسيب الرفاعي: تيسير العلى القدير لاختصار تفسير ابن كثير

بيروت ۱۹۷۳ء

المعجم المفهرس لالفاظ القرآن الكريم

السعودي، ابوالحسن: مروج الذهب ومعادن الجوهر ۱۹۵۸ء

مستشرقین کے ایک گروہ کی کتاب ”التاریخ العربی القدیم“ ترجمہ فواد حسنین علی۔

مجلہ المباحث، تونس۔ عدد ۲۵، اپریل ۱۹۳۶ء

محمد کرد علی: الاسلام والحضارة العربیة، قاہرہ ۱۹۳۳ء

محمد السویسی: منزلة العلماء من اهل الذمة فی المدينة المسلمة،

مقالہ مطبوعہ المجلۃ العربیة، جلد ۵، شمارہ ۱۱، فروری ۱۹۸۲ء

تحقیق اعمال الحساب، تونس ۱۹۶۹ء

محمد جمال الفندی و امام ابراہیم احمد: البیرونی مطبوعہ مصر ۱۹۶۸ء

محمد السویسی: ادب العلماء الرازی، تونس ۱۹۷۹ء

محمد سلیم العوا: المنهج فی علم السياسة مطبوعہ اسکندریہ ۱۹۷۹ء

النظام السیاسی للدولة الاسلامیة، قاہرہ ۱۹۷۹ء

حق مقاومة الحكومات الجائرة فی المسيحية والاسلام فی

الفلسفة السیاسیة والقانون الوضعی، اسکندریہ ۱۹۵۰ء

مرکیس جی: الفن الاسلامی، عربی ترجمہ عقیف بہنسی، مطبوعہ دمشق ۱۹۶۳ء۔

مجلہ فصول، مقالہ ”اندلس فی شعر شوقی“، جلد ۳، خصوصی شمارہ، حافظ وشوقی،

مسلم (امام) بن الحجاج: صحیح مسلم، شرح النووی،

مطبوعہ قاہرہ، کتاب الشعب، بلا تاریخ۔

محمود مکی: الاندلس فی شعر شوقی، مجلہ ”فصول“

المراکش عبد الواحد: المعجب فی تلخیص اخبار المغرب،

تحقیق محمد سعید العریان، مطبوعہ القاہرہ۔

المقری احمد بن محمد: نفع الطیب من غصن الاندلس الرطیب، تحقیق

محمی الدین عبد الحمید۔

المراکشى عبدالواحد: المعجب فى تلخیص اخبار المغرب،

تحقیق محمد سعید العریان، مطبوعہ القاہرہ

المقرى احمد بن محمد التمساني: نفتح الطيب من غصن الاندلس الرطيب،

تحقیق احسان عباس، بیروت ۱۹۶۸ء

النباہی ابوالحسن بن عبداللہ المالقی: تاریخ قضاة الاندلس، مطبوعہ بیروت

الندوی ابوالحسن علی الحسنى: الاحکام الاربعہ: الصلاة، الزکاة، الصوم،

الحج، فى ضوء الكتاب والسنة مقارنة مع الديانات الأخرى، مطبوعہ

بیروت، دار الفتح، ۱۹۶۷ء

ماذا خسر العالم بانحطاط المسلمين،

مطبوعہ بیروت، الاتحاد الاسلامی العالمی للمنتظمات الطلابیہ،

ودار القرآن الکریم، ۱۹۷۸ء

ناصرالدين الاسد: القيان والغناء فى الجاهلى، (دار المعارف، مصر)

مصادر الشعر الجاهلى

النسائى: سنن النسائى، بشرح الحافظ السيوطى، وحاشية الامام

السندى، مطبوعہ بیروت، دار الفکر، ۱۹۳۰ء

نشأت الحمازة: تاريخ اطباء العيون العرب

الواقدي، محمد بن عمر بن واقد (۲۰۷ھ -): كتاب المغازى، تحقیق مارسدن جونز،

مطبعة جامعة اكسفورد، ۱۹۶۶ء

ولهاوزن، يوليوس: تاريخ الدولة العربية، ترجمہ عبدالهادى البوريدة،

طبع ثانی، لجنۃ التالیف والترجمۃ والنشر، القاہرہ، ۱۹۶۸ء

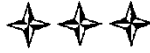
واٹ، ٹنگمرى: محمد فى مکة، عربى ترجمہ شعبان بركات، المکتبۃ العصریہ، بیروت،

محمد فى المدینة (ناشر مصنف)

ولفونسن، اسرائیل: تاریخ اليهود فی بلاد العرب فی الجاهلیة
وصدر الاسلام، مطبعة الاعتماد القاهرة ۱۹۲۷ء
الہندی، علاء الدین علی متقی البرہانفوری: کنز العمال الی سنن الاقوال
والافعال، مطبوعہ حلب، مکتبۃ التراث الاسلامی، بلا تارخ۔
ہنری کوربن: تاریخ الفلسفۃ الاسلامیۃ منذ الاصول الی وفاة ابن
رشد، عربی ترجمہ

:تاریخ الفلسفۃ الاسلامیۃ منذ ابن رشد الی ایامنا، عربی ترجمہ:
تاریخ الفلسفۃ الاسلامیۃ، عربی ترجمہ از سید نصیر مرووۃ وسید حسن فیسی مراجعہ وتعلیق امام
موسیٰ الصدر و زکریا تاملت، مطبوعہ ۱۹۶۶ء
منشورات عمیادات بیروت۔

یا قوت الحموی الرومی: معجم الادباء، تحقیق مارگولیتو، مطبوعہ قاہرہ ۱۹۲۵ء



EUROPEAN SOURCES

- Alain, propos d' un normand. Tome II [paris ,1956]
- Alexander papadopoulo, L'Islam et L'Art Musulman
[paris, Editions L. Mazenod, 1976]
- Andres, Juan, Origin Progresos y estado actual do toda la
literatura. Ed. Italiana,
1782.98; trad. Castellana, 1784'806
- Anderson J.N.D., Homicide in Islamic Law
in BSOAS, 1951, pp. 811.818
- Asin palacios M ., La escatalogia musulmana en la Divina
Comedia [Madrid, 1919]
- Austruy, A., vocation economique de
l'Islam.
- Brehier, E.,L 'histoire de la philosophie
Tome I, Fasc' I [paris, 1960]
- Bacile Tatakis La philosophie byzantine.P.U.F.
- Browne, E. G.,A Literary History of Persia.
- Bertrand de Jouvenel, Le pouvoi
[London. Routledge & kegan paul,1967]
- Berque, J., Cent Vingt cinq ans de Sociologie maghrebiene
in Annales, 1957
- Bousquet G.S., L'Ethique sexuelle de l' ; Islam
[Paris' 1952]
- Berque, J., Cent Vingt cinq ans de Sociologie
maghrebiene, in Annales, 1959
- Bell, G.,Palace and Masque at Ukhaidir
[Oxford, 1974]
- Brunschvick, R., La Berberie Orientale sous la dynastie des

Hafsidés des origines a la fin du XV^e siècle

[Paris, 1940]

Burkhardt, T., Art of Islam [London, 1976]

Brehier, E., L'histoire de la philosophie

Tome I,Fasc. I [Paris, 1976]

Blachere, R., Introduction au Coran [Paris, 1947]

Blachere. R., Le Probleme de Mohamad [Paris, 1952]

Bryan R.Wilson., [ed] Rationality [Oxford,

1974]

Caetani., Annali Dell Islam ,V 323'324

Carra de Vaux., Le Coran [paris, 1783]

Carlyle, Thomas., On Heroes, Heroes Worship and the Heroic in History [London 1849]

Christian Jambet: La Logique des Orientaux : Henry Corbin, et la Science des formes (ed. du Suil Paris, 1983)

Coristopher Dawson., Les Origines de l'Europe et de La civilisation Europeene

Cipola, Carlo M.,Before the Industrial Revolution European Society and Economy 1000.1700[London,1976]

Claude Levy staruss,Tristes tropiques [Paris,1955]

Corbin, Henri.,Histoire de la Philosophie islamique [paris ,Gallimard, Coll. Idee,1964]

Coulson,N,J.,Bayt al.Mal in the Encyclopaedia of Islam

Coulson.,A History of Islamic Law [1964]

Coulson.,Succession in the Muslim Family

[1971]

Coulson.,The State and the Individual in Islamic Law in International and Comparative Law Quarterly,Jan,1957]

Coulson.,Doctrine and Practice in Islamic Law. in BSOAS 18/2,1956

Coulson.,Conflicts and Tensions in Islamic Jurisprudence.A History of Islamic Law[1964]

Cousin,V.,Cours de l'histoire de la philosophie.[Paris,1941]

Creswell,K.A.C.,Early Muslim Architecture.

Casanova,Mohamed et la fin du monde.

Codera, F. Estudios Criticos de Historia Arabe Espanola [Madrid,1917]

Conde, Jose Antonio,Historia de los Arabes en Espana [Madrid,1820]

Coulson,N.J,Bayt al.Mal in The Encyclopaedia of Islam [London 1960]

Cheyson,E., L'etude de l'homme social et la Colonisation [Revue Generale Internationale, 1987,II,]

Creswell, K.A.C.,Early Muslim Architecture.

Destahne de Bernis,G.,Islam et developpement economique

David Eugene Smith and Charles Karpinski,

The Hindu Arabic Numerals[1911]

Danjon,Cosmographie [Paris, 1948]

Dimont, C.T. Charity in Encyclopadia of Religion and Ethics

Dozy,Reinhardt,Histoire de Musulmans d'Espagne [Leyden,1861]

Ed.Levi Provencal,Leyden,1932

Dozy,Reinhardt,Scriptorum Arabum Loci de Abbadidis

[Leyden,1847.63]

Ernst Darmastoedtn.,The Arabic Works of Jabir.tr.into English by

Richard Russel

[London.1928,1978]

Eraben,p.,Essai de philosophie de l'Arabesque

[Actes du Xlve Congres int.des Orientalistes]

Alger.1905,2e Partie [Uroux Paris, 1907]

- Encyclopaedia of Islam [Leiden,1913.1938]
- Encyclopaedia of Religions and Ethics.
- Encyclopaedia of Social Sciences,Vol.13[1957]
- Encyclopaedia Britannica[1970.1980]
- Keter Publishing House,1971]:EncyclopaediaJudaica[Jerusalem
- Elggod,C.,Persian Science,in A.J.Arberry's The
- Legacy of Persia[Oxford,1953]
- Fanning, William H.W,Tithes in The Catholic Encyclopaedia.
- Fikry,A.,Nouvelles recherches sur la grande mosquee de Kairouan
- Fitzgerald,S.V.,The Alleged Debt of Islamic to Roman Law .in The
- Quarter.Vol.67
- Hirschfield, H,Priest,Priesthood[Jewish]in Encyclopaedia of Religions
- and Ethics.
- Goldziher,I.,Muhammedanische Stidien, V.L.I
- Garber,O.,The Formation of Islamic Art [1973]
- Gayangos,Pascual.,The History of the Mohammedan Dynasties in
- Spain.2 Vols[London,1840.43]
- Gonzalez,Palencia A,Historia de la Espana Musulmana 4a
- ed.Editorial Labor [Barcelona, 1945]
- Gauthier,P., L'esprit semitique et l'esprit aryen
- [Paris,1923]
- Gibb,H.AR.,Mohammedanism.
- Gibb,H.AR...,in Journal of Comparative Legislation and International
- Law. Vol.33.
- Goitien, D.S.,Studies in Islamic History .
- Griffini,H.,Poemetta di Qadem ben Quadim [Rome,1918]
- Golvin,L.,Essai L'architecture religieuse Musulmane.
- Tome I.[Generalites]1970,Tome II.[L'art religeux de Umayyads de
- Syrie]1971,Tome III,

[L'architecture religieuse des Grands Abbasids], 1974

Golvin, L., Quelques aspects de l'architecture

domestiques, en R.A.Y.C.E.R.R. Aix .en Provence, Tome II

Golvin, L., Aperçu sur les Techniques de construction a Sana a
Republique Arabe de Yemen.

Bulletin d'Et Orient, Annee 1979.

Golvin, L., Quelques reflections sur al Fromation de l'esthetique
musulmane dans Melanges de A. Eel;

Correspondance d'Orient. Vol II, publications du centre pour l'Etudes
des problemes du Monde Musulman contemporain.

Golvin, L., La Mosquee [publ. d'Et .Sup. Islamique d'Alter. [1964]

Golvin, L., Essai sur l'architecture religieuse Musulmane, Tome I

Gobineau, Religions et Philosophies dans l'Asie Centrale.

Gerard de Bernis , Cahirs de l'Institut de Sciences Economiques

Appliquees N 106. Octobre 1960, L'Islam l'economie et la technique

Habib al .Shetti, in Proche. Oriente et Tiers Monde .No7, Juin 1983

Hall Williams., The English penal System in Transition. [London, 1970]

Helmyard, E.J., Chemistry to the time of Dalton . [London and

[Oxford, 1925]

Helmyard, E.J., Makers of Chemistry [Oxford, 1964]

Henri Terrasee, L'Art Hispano.mauresque des origines au XIII

e Siecle

[Paris, 1932]

www.KitaboSunnat.com

Henri Corbin, Histoire de al philosophie islamique [Paris, Gallimard,

Coll Idee, 1964

Horace., Ars poetica.

Hubert Grime., Mohamed [1892]

Isidiro de las Cagigas, Los Mozarabes [Madrid, 1947.49]

Jewish Encyclopaedia.

Jobbe Duval,E.,L'Histoire comparee du droit et l'expansion colonial de la France

[Annales Internationales d'Histoire,1900]

Joseph schacht., Foreign Elements in Islamic Law in Journal of Comparative Legislation and International Law [Vol.XXXIII,1950]

Joseph schacht,Introduction to Islamic Law .

Joseph schacht.The Origins of Mohammedan Jurisprudence[Oxford,1953]

Joseph schacht,[1938],Zakat in The Encyclopaedia of Islam

Joseph schacht,[1961]Zakat in Shorter Encyclopaedia of Islam

Journal Asiatique[Paris,1940]

Karsten,Ingo,Islam and Financial Intermediation in IMF Staff Papers,Vol 29 No,March 1982

Kemp, P.E. Orientalists Econduits, Orientalists reconduit, in Arabica XXVII/2,1980

Kraus,p.,Jabir ibn Hayyan, Contribution a l'histoire des idees scientifique en Islam .2 Vols.

[Cairo,1942.43]

Lammens,Tai'fa La vielle de l'hegire. Melnges de Saint.Joseph,Beyrouth,III

Lammens,Ziad.

Lammens,La Serie.

Laysh,A., In Asian and African Studies, Vol .8,No.1.1972

Levi.Provencal,E.,Historie de L'Espagne Musulmane [Paris,1951]

Levi.Provencal,E.,L'Espagne Musulmane au X siecle [Paris,1932]

Lord Simond, quoted in : H.L.A.Hart.,Liberty and Morality

[London,1969]

Lothrop Stoddard.,The Rising Tide of Colour against White world
Supremacy [1922.18]

Lucian Woolmann,Erasmus vol.31,No 19 [1979]

Menendez Pida,I Roman.,Historia Critica de Espana [Madrid,1940]

Marc Berge,Les Arabes [Paris, Edit, Lidis, 1978]

Marcais G.,L'art musulman.P.U.F.,1962

Margoliouth D.S,The Origins of Arabic Poetry in Journal of the Royal
Asiatic,London ,July ,1925

Margoliuth D.S, Mohammedanism and the Rise of Islam
[London,1905]

Margoliuth D.S, Mohammedanism[London,1911]

Margoliuth D.S,The Relations between Arabs
and Israelites prior to the Rise of Islam [London,1924]

Menendez Pidal,Roman.,Historia Critica de Espana.[Madrid,1940]

Medice Maria Teresa Guerra,Limited liability in Mediterranean From
the 12th to the 15th Century, In Tony Ornhnial,de.,Limited Liability
and theCorporation[London Croom Helm,1982]

Montgomery Watt.,Mohammad at Mecca]The
Clarendon Press.1953]

Montgomery Watt.,Islamic Revelation in the Modern World
[Edinburgh 1969]

Montgomery Watt.,Mohammad as the Prophet and Statesman.

Mohammad Saleem al.Awwa,The Theory of Punishment in Islamic
Law [University of London,1972]

Munk,S.,Melanges de Philosophie Juive et arabe

Muir,William.,The Caliphate, its Rise, Decline and Fall[London,1891]

Muir,Sir William.,Life of Mahomet

Muir,William,in The Encyclopaedia of Islam [London and

Leyden,1913]

Nienhaus, Volker, Islamic Banks in National Development an
International Corporation. A Western Viwe

Paper read at Istanbul Bankasi T.A.S. Conference [May 20, 1982]

New Ton. R.R. Ancient Astronomical observation and the acceleration
of the Earth and Moon, (Baltimore and London 1970)

Newton, R.R., The Earth's acceleration as deduced from Biruni's
data, Memories of The Royal Astronomical Society, 76, 1972.

New Ton. R.R. The Authentisicity of plotemy' lparallax data.
Part I, 1973, part II, 1974

Noeldeke, T., Die Tradition Uber das Liben Muhammeds.

Perrot, David, Changes in Attitude to Libited
Liabilbty.

The European Experience, in Tony. Orhnial, ed., Limited Liability and
the Corporation [London. Croom Helm, 1982]

Poston, M.M. ed. The Cambridge Economic History of Europe. 2nd ed.,
Vol. I. The Agrarian Life of the Middle Ages. [Cambridge. The
University Press, 1966]

Paul Masson .Oursel, La philosophie en Orient, P.U.F.

Paolrien, A.D, Enterves la Nation. de L' etat [Paris 1969]

Prise d'A vese., L'Art Arabe 1877

Peroncel. Hugoz, J.F., Ke Radeau de Mahomet [Paris, 1983]

Renan, E., m Averroes et l'Averroisme. [2eme ed, 1925]

Renan, E., Histoire generale et systeme compares des langes
semitiques [Paris, 6 eme ed.]

Renan, E., L'Islamisme et al science, in Cours et Conference 377,
Paris, 1887

Rene Maunier, Programme d'une sociologie

Algerienne. Melanges de Sociologie Nordg. Africaine, [1928]

- Rene Gendarme, La resistance de facteurs socio.culturels au developpement ceonomique. L'eample de l'Isma en Algerie, in Revue Economique
1959. Economie de l'Algerie,Paris,1959
- Ribera,J,y Asin Placios.,Manuscriptos arabes y aljamiados de la Biblioteca de la Junta para ampilacion de estudios [Madrid.1912]
- Roshdi Rashed. Ibn al Haytham dt le theoreme de Wilson, in Archive for History of Exact Sciences Vol. 22,No.4[1980.4]
- Raymond Charles, I am Musulmane.[Paris,1958]
- Raymond Charles, Le droit Musulman [Paris1956]
- Roshdi Rashed. Resolution des equations numeriques et Algeber Sarafad Din al. Tusi..Viète,in Archive for History of Exact Sciences,vol. 12,No.13[1974]
- Sabatier,M..Cours de sociologie indigene.Le petit Colon.[1984]
- Simonet, Francisco Javier, Historia de los Mozarabes de Espana [Madrid,1897.1903]
- Sord,el Tomeen,Revue des Etudes des Islamiques. Annee1963,Tome XXXI
- Sauvager,J.,L mosquee omeyyada de Medina [Paris, Van Oest,1974]
- The Catholic Encyclopaedia. Hebermann.,C.G.et al., eds. London The Universal Knowledge Foundation,Inc.,1907.1913[London 1960]
- The Muslim World,October 1965
- Tenneman,G.T.,Manuel de l'Histoire de la philosophie. traduit de l'allemand par V.Cousin,2eme ed, Tome I,[Paris 1839]
- Udovitch, Abraham L., Partnership and profit in Medieval Islam [Princeton,N.J,Princeton University Press, 1970]
- Vincent, A.T.H.,Sur L'origine de nos chiffres, notices et extaits des

MSS de Paris,1847

Webke.,Atti dell Accademia Pontificia dei Nouvi

Lincie, vol XIX

Weber,Maz,The Agrarian Socioloty of Ancient Civilizations. English translation by R.I.Frank [London.N.L.B.,1976]

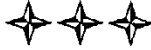
Who is Who in America.41 ed.1980.81.

Chicago. Marquis Who is Who inc.,1980 Who was Who,1961.1970

London.Adam and Charles Black,1972

Wohlers. Scharf., Traut, Islamic Banking and economics : A new Phenomenon in T. Wohlers; Scharf, The Role of Petrocapital Banks in Positive Recycling. OECD Development Centre Working Document, March 1982,PP.186.228

www.KitaboSunnat.com



ہماری دیگر کتب

(ڈاکٹر اکرم ضیاء العمری)	سیرت رحمت عالم ﷺ
(ڈاکٹر محمد سعید رمضان البوطی)	دُروں سیرت
(ڈاکٹر عبدالغفور راشد)	سیرت رسول ﷺ قرآن کے آئینے میں
(ملاواحدی دھلوی)	حیات سرور کائنات
(خورشید ناظر)	بلغ العلیٰ بکمالہ
(ڈاکٹر عبدالرؤف ظفر)	علوم الحدیث
(ڈاکٹر سلمان نصیف حدوح)	صحابہؓ کے سوال نبی رحمت ﷺ کے جواب
(عبدالعلیم ابوشقہ)	عورت عہد رسالت میں
(ڈاکٹر محمد یسین مظہر صدیقی)	نبی اکرم ﷺ اور خواتین
(ڈاکٹر حفیظ الرحمن صدیقی)	دنیاۓ اسلام میں سائنس و طب کا عروج
(پروفیسر علم الدین سالک)	ڈختران ہند
(ڈاکٹر اختر حسین عزمی)	مولانا امین احسن اصلاحی (حیات و افکار)
(ڈاکٹر ایوب صابر)	اقبال ڈشمنی۔ ایک مطالعہ
(ڈاکٹر صابر کلوروی)	داستان اقبال
(ڈاکٹر مصیب حسن)	ابن بطوطہ ہوا کرے کوئی!



مذاہب عالم میں صرف اسلام کی فکری اساس کے سرچشمے ہر اعتبار سے محفوظ ہیں۔ ان مصادر میں قرآن مجید ایک تہذیب آفریں کتاب اور سنت نبوی ایک آفاقی ثقافت کی آئینہ دار ہے۔ ہدایت کا ماہ کامل جب جہاز کی سرزمین پر طلوع ہوا تو کفر و شرک کی ساری قوتیں اس کے مقابل آسکیں۔ آسمانی مذاہب میں یہود و نصاریٰ اس نور ہدایت کو بچھانے میں مصروف عمل رہے مگر انہوں نے ہمیشہ منہ کی کھائی۔ پھر صلیبی جنگوں کا مرحلہ شروع ہوا مگر آرزوئے شہادت کے طلب گاروں نے ان کی دال نہ گھٹنے دی۔ اب ان حاسد اور معاند قوتوں کے فکری نمائندوں نے بڑے اہتمام اور ریاضت کے ساتھ اسلامی فکر اور اس کے مراجع و مصادر کے بارے میں ایسی تحقیقات کے انبار لگا دیے کہ جن کا مقصود اس کے علاوہ کچھ اور نہ تھا کہ مسلمانوں کے اذہان و قلوب میں تشکیک کے کاغذ بونے دیے جائیں۔ مغرب میں بسنے والے ایسے محققین کو مستشرقین اور ان کے ”کارنامے“ کو استراق (Orientalism) کا نام دیا جاتا ہے۔ ہمیں اعتراف ہے کہ ان میں سے بعض مستشرقین نے ہمارے علوم و فنون کے بعض متون کو بہت محنت اور توجہ کے ساتھ مرتب، مدون اور ترجمہ کرنے کی کوشش کی۔

مستشرقین کا موقف مکرذہ بنیاد پر علمی مغالطوں اور تحقیقی بولچھووں سے کبھی خالی نہیں رہا۔ مجرد اور معروضی تحقیق کے نام پر ہرزہ سرائیوں کی ایک طویل داستان ہے جسے مرتب کرنے کی شدید ضرورت ہے۔ یہ مستشرقین وہی کی نوعیت اور نبوت کی حقیقت کو سمجھنے سے قاصر رہے اور اپنے تحقیقی نتائج کے لیے تجربی اور مشاہداتی اسلوب پر انحصار کرتے رہے اسی لیے وہ وہی جیسے ساکھٹی فلک طریق کو جنون اور مرگی کے امراض کا نتیجہ قرار دیتے ہیں۔ مستشرقین اس پیشہ و راز نہ طرز تحقیق کے ذریعے سے ایک طرف سامراجی قوتوں کے مقاصد پورے کرتے ہیں تو دوسری جانب مسلمانوں کی صف میں بے یقینی اور احساس کمتری پیدا کرنے کی ناکام کوشش کرتے ہیں مگر انہیں یہ یاد نہ رہا کہ علمی اور تحقیقی محاذ پر صلیبی رویہ کبھی کامیاب نہیں ہوتا۔ ان سیکڑوں مستشرقین کے ”کارناموں“ کا خلاصہ یہ ہے کہ قرآن مجید پیغمبر صلی اللہ علیہ وسلم کی ذاتی تصنیف ہے جس کے لیے انہوں نے اقیہ بن ابی الصلت جیسے عرب شعراء کے کام سے استفادہ کیا اور پھر یہود و نصاریٰ کی روایات سے خوش چینی کرتے ہوئے ایک نئے مذہب کی بنیاد رکھ دی۔ انھوں نے عربوں کو قدرتی، جغرافیائی اور موسمیاتی لحاظ سے بھی پسماندہ ثابت کرنے کی کوشش کی۔ احادیث کو من گھڑت اور ماحد کی روایات کا ذخیرہ قرار دیا اور فقہی علوم کی تدوین میں رومی اثرات کے غلبے کا ذکر کیا۔ اسلام کو جنگ جوئی اور شدت پسندی کا دین اور مسلمانوں کو ایک خونخوار قوم قرار دیا۔ وہ اقوام عالم کو ابھی تک یہ باور کرانے کی کوشش کر رہے ہیں کہ مسلمان انتہا پسند و ہشت گرد جنگ جو اور قہر دیں اور ان کے تمام ”امراض“ کا علاج یہ ہے کہ انہیں مغربی علوم اور ثقافت سے ہم رنگ کر دیا جائے۔ اس کے لیے وہ حرب و ضرب اور ابلاغ کے سارے ہتھیاروں کو بروئے کار لارہے ہیں۔

استراق کے تاریخی پس منظر اور مستشرقین کی معروضی تحقیقات کی سازشوں سے پردہ اٹھانے کے لیے مسلمان اسکالرز اور علماء نے ہمیشہ انہی کے اسلوب تحقیق اور منہج سے بنیادہ جواب دینے کی کوشش کی ہے۔ پیش نظر کتاب ”علوم اسلامیہ اور مستشرقین“ منہاجیاتی تجزیہ اور تنقید، عالم اسلام کے پندرہ ممتاز مسلم دانشوروں کے تحقیقی مقالات کا ترجمہ و تالیف ہے جسے مسلم یونیورسٹی علی گڑھ کے ممتاز اسکالر ڈاکٹر محمد شاہ اللہ ندوی نے مرتب کیا ہے۔ اس میں مستشرقین کے تمام علوم اور موضوعات کا احاطہ کیا گیا ہے۔ اردو زبان میں اپنے موضوع پر یہ ایک عظیم کتاب ہے جس سے علماء دانشور اور جامعات کے اساتذہ اور طلبہ یکساں استفادہ کریں گے۔

پروفیسر عبدالجبار شاہ

ڈائریکٹر جنرل

مجموعہ اکیڈمی بین الاقوامی اسلامیہ بھارتی اسلام آباد

ISBN: 978-969-8983-44-4

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ