اسلام اور مستشرقین

جلد ششم

مرتبہ

ضیاء الدین اصلاحی

دارالمصنفین، شبلی اکیڈمی، اعظم گڑھ (۲۷۶۰۰۱)

DATA ENTERED

اسلام اور مستشرقین

جلد ششم

قرآن مجید، حدیث، فقہ، سیرت نبوی اور اسلامی ثقافت و تمدن کے موضوع پر
منتخب عربی مقالوں کا اردو ترجمہ جو دارالمصنفین کے رفقاء نے کیا ہے۔

مرتبہ

ضیاء الدین اصلاحی

1742173

دارالمصنفین، شبلی اکیڈمی، اعظم گڑھ (۲۷۶۰۰۱)

جملہ حقوق محفوظ

سلسلہ دار المصنفین ۱۸۶

کتاب	:	اسلام اور مستشرقین جلد ششم
مرتب	:	ضیاء الدین اصلاحی
صفحات	:	۳۵۲
سن اشاعت	:	۲۰۰۴ء
مطبع	:	معارف پریس، شبلی اکیڈمی، اعظم گڑھ
ناشر	:	دار المصنفین، شبلی اکیڈمی، اعظم گڑھ
قیمت	:	

باہتمام

عبدالمنان ہلالی

فہرست مقالات

اسلام اور مستشرقین جلد ششم

عنوان مقالہ	مقالہ نگار	صفحہ
دیباچہ	ضیاء الدین اصلاحی	۳
قرآن کریم اور مستشرقین	ڈاکٹر التہامی نقرہ صدر شعبہ قرآن وحدیث کلیۃ الزیتون تیونس یونیورسٹی مترجمہ عبید اللہ کوٹی رفیق دار المصنفین	۱ - ۶۰
شاخت اور حدیث نبوی	ڈاکٹر محمد مصطفی الاعظمی استاذ حدیث ملک سعود یونیورسٹی ریاض مترجمہ حافظ محمد عمیر الصدیق دریابادی ندوی رفیق دار المصنفین	۶۱ - ۱۰۸
مستشرق شاخت اور فقہ	ڈاکٹر محمد انس زرقاء استاذ ملک عبد العزیز یونیورسٹی جدہ مترجمہ محمد عارف اعظمی عمری رفیق دار المصنفین	۱۰۹ - ۱۲۴
شرکت ومضاربت اور مستشرق یوڈوتش	"	۱۲۵ - ۱۶۶

عنوان مقالہ	مقالہ نگار	صفحہ
سیرت نبوی اور مستشرقین منٹگمری واٹ کے افکار کا تنقیدی جائزہ	ڈاکٹر عماد الدین خلیل مترجمہ عبیداللہ کوثی ندوی رفیق دارالمصنفین	۱۶۷ ـ ۲۵۶
اسلام کی معاشرتی زندگی مستشرقین کی نظر میں	ڈاکٹر عبدالوہاب ابوحدیبہ ڈائریکٹر مرکز الدراسات والابحاث الاقتصادیہ الاجتماعیۃ، تیونس مترجمہ حافظ محمد عمیر الصدیق ندوی رفیق دارالمصنفین	۲۵۷ ـ ۲۸۲
اندلس کا اسلامی تمدن مستشرقین کی نظر میں	ڈاکٹر مصطفیٰ الشکعہ صدر دراسات علیا و بحث علمی جامعہ امارات عربیہ مترجمہ محمد عارف اعظمی عمری رفیق دارالمصنفین	۲۸۳ ـ ۳۴۵

بسم اللہ الرحمن الرحیم

دیباچہ

الحمد للہ رب العالمین والصلوۃ والسلام علی رسولہ الکریم محمد الامین وعلی آلہ واصحابہ اجمعین

جناب سید صباح الدین عبدالرحمن مرحوم سابق ناظم دارالمصنفین نے دارالمصنفین کے زیر اہتمام ۱۹۸۲ء میں ''اسلام اور مستشرقین'' کے موضوع پر ایک سہ روزہ عظیم الشان بین الاقوامی سمینار کرلیا تھا جو ان کی مساعی جمیلہ سے بہت کامیاب رہا، اب تک اعظم گڑھ والوں کے دل میں اس کی یاد تازہ ہے۔

اس وقت موصوف نے اس موضوع پر معارف میں مضامین کا ایک طویل سلسلہ شروع کیا تھا جس میں سمینار کی روداد، اس میں پڑھے گئے مقالے، علامہ شبلی، مولانا سید سلیمان ندوی اور معارف کی پرانی جلدوں میں چھپی ہوئی تحریریں اکٹھا کر کے شائع کی تھی، اس کے علاوہ اس وقت اس موضوع کے تعلق سے نامور فضلا کے جو مضامین عربی کے موقر رسالوں میں چھپ رہے تھے ان سب کے ترجمے کرا کے معارف میں شائع کیے، جن کو وہ اسی وقت کتابی صورت میں بھی شائع کرتے جاتے تھے چنانچہ اس سلسلے کی پانچ جلدیں ان کی زندگی ہی میں شائع ہو کر مقبول ہوئیں۔

معارف میں اس طویل سلسلے سے بعض اہل علم کو اکتاہٹ ہونے لگی تھی اس لئے مجبوراً اسے بند کردینا پڑا مگر جو مضامین اب بھی کتابی صورت میں آنے سے رہ گئے تھے، عرصے سے خیال ہو رہا تھا کہ ان کا بھی ایک مجموعہ شائع کر دیا جائے اور آئندہ بھی اگر اس طرح کے علمی مضامین جمع ہوں تو مزید جلدیں بھی شائع کی جائیں۔

سردست سلسلۂ ''اسلام و مستشرقین'' کی چھٹی جلد پیش کی جا رہی ہے، جس کی ترتیب و اشاعت مولوی عارف عمری رفیق دارالمصنفین کی سعی و محنت کا نتیجہ ہے، اللہ تعالیٰ انھیں جزائے خیر دے اور اس سلسلہ کی پہلی جلدوں کی طرح اسے بھی مقبول بنائے۔ آمین

ناچیز

ضیاء الدین اصلاحی

۲۵؍ جولائی ۲۰۰۲ء

قرآن کریم اور مستشرقین

ڈاکٹر التہامی نقرہ صدر شعبۂ قرآن وحدیث کلیۃ الزیتون تیونس یونیورسٹی تیونس

ترجمہ: عبید اللہ کوٹی رفیق دارالمصنفین

تحریک استشراق نے اٹھارہویں صدی عیسوی میں شہرت حاصل کی، اس عرصہ میں مستشرقین نے اسلام کے دو بنیادی ماخذ (قرآن وحدیث) اور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے بارے میں کتب ورسائل اور انسائکلو پیڈیاز میں جو کچھ لکھا وہ فکر اسلامی کے ماہروں کے لیے بھی توجہ کا سبب بنا۔

مسلمانوں میں تعلیم یافتہ طبقہ اپنی تربیت وتعلیم اور فکری رجحانات کے لحاظ سے یکساں نہ تھا، اس لیے ان کی مستشرقین کی طرف توجہ کے اسباب بھی مختلف تھے، ان کی اس توجہ میں تحسین وقدردانی اور ناپسندیدگی اور بے اطمینانی، دونوں کے اثرات نمایاں تھے۔ تاہم اہم اسباب درج ذیل ہیں۔

مستشرقین کی طرف توجہ کے اسباب: مسلمانوں کے ایک طبقہ میں اسلام، قرآن مجید اور پیغمبر اسلام کے بارے میں غیر مسلم مفکرین کے خیالات سے واقفیت کی خواہش پیدا ہوئی، مستشرقین نے اپنی مخصوص تعلیم وتحقیق اور پیشہ ورانہ کارکردگی کی روشنی میں مختلف پہلوؤں سے اسلام پر نظر ڈالی ہے، کچھ لوگوں نے تو فروعی مسائل ہی کو اپنی ساری جدوجہد کا محور بنایا، یہاں تک کہ ان مسائل میں ان کو رہنمائی وقیادت کا منصب حاصل ہو گیا، ان کے ایسے شاگرد اور عقیدت مند بھی پیدا ہو گئے، جو ان کی رایوں سے ہی استدلال کرتے اور ان ہی کے طرز تحقیق کو اپناتے ہیں۔

ہر ایک قوم کا یہ حق ہے کہ اس کے فرزندوں کو ان خیالات کا علم ہو جو دوسرے لوگ ان کے عقیدہ و اخلاق اور تہذیب وثقافت کے بارے میں ظاہر کیا کرتے ہیں۔ ان خیالات پر ان کو نقد وتجزیہ کا حق

بھی حاصل ہے، ورنہ ان کی طرف سے خاموشی ان خیالات سے اتفاق کے ہم معنی ہوگی، پھر اگر ان خیالات کا اظہار، مغرب کے ترقی یافتہ مرکز سے ہو رہا ہو اور بحث و گفتگو کا محور وحی آسمانی ہو جو کتاب اللہ و سنت نبویؐ کی صورت میں موجود ہے، تو نقد و تجزیہ کے استحقاق اور اس کی ضرورت سے کسی صورت میں بھی صرف نظر نہیں کیا جا سکتا۔

(۱) مستشرقین کے نتائج فکر و تحقیق نے مسلمانوں کی دلچسپی کی وجہ یہ ہے کہ ان کے شاگردوں نے مستشرقین کے معروضی انداز بحث و تحقیق کا بہت زیادہ پروپیگنڈہ کیا ہے، اس زمانہ میں عالم اسلام پس ماندہ اور ترقی کی جانب پیشقدمی کے لئے بے قرار تھا، مغربی یونیورسٹیوں کو علمی تحقیقات میں شہرت ملی ان کے یہاں متون کی دریافت اور ان پر نقد و استقراء اور ان کے اسلوب تحریر میں جو وقار و سنجیدگی نظر آتی ہے، اس کی وجہ سے عالم اسلام میں بھی اس طرح کی یونیورسٹیوں کے قیام و تاسیس کی خواہش پیدا ہوئی، چنانچہ یورپ کی یونیورسٹیوں میں عالم اسلام کی طرف سے وفود بھیجے گئے اور عرب ممالک کی یونیورسٹیوں میں تدریس کے لئے ان 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 و لسانی اکاڈمیوں میں ان کا تقرر کیا گیا۔

(۲) عالم اسلام نے تحریک استشراق کی طرف اس کی تردید و دفاع کی غرض سے بھی توجہ کی۔ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم، اسلام اور قرآن پر متعصب مستشرقین کے اعتراضات اور الزامات واضح تھے، لیکن ان کے پس پردہ سامراجی مقاصد اور صلیبی جنگ کے رجحانات بھی کارفرما تھے، جن پر انھوں نے علمی تحقیق اور دین و دیانت کا پردہ ڈال رکھا تھا، مسلمانوں کے تعلیم یافتہ طبقہ کو زندگی اور علم کے مختلف میدانوں میں مغرب سے بہت زیادہ پیچھے رہ جانے کا صدمہ تھا، اس لئے مستشرقین کی یہ کوشش ہوئی کہ اسلامی تعلیمات کے وقار کو مجروح کر دیں اور اسلام کے بارے میں شک و شبہہ کی ایسی فضا پیدا کر دیں جس کی وجہ سے مسلمانوں کا تعلیم یافتہ طبقہ احساس کمتری میں مبتلا ہو جائے۔

ایک مستشرق نے قرآن مجید کی آیت ''وَاِلَى اللّٰهِ الْمَصِيْرُ'' (سورہ نور) کی تفسیر کرتے ہوئے لکھا ہے کہ

> ''اسلام کا اللہ بظاہر اعلیٰ لیکن سخت گیر ہے، جب کہ مسیحیت کا اللہ مہربان اور متواضع ہے، وہ انسانی صورت میں ظاہر ہوا، وہ معبود فرزند ہے۔ تثلیث کے مسیحی عقیدہ نے انسان کو اللہ سے قریب کر دیا ہے، اور توحید کے

اسلامی عقیدہ نے دونوں کے درمیان فاصلہ پیدا کر کے، انسان کو خوف و اندیشہ میں مبتلا کر دیا ہے۔"(۱)

ایک فرانسیسی مستشرق کارادے فا (Carrade vaufe) کہتا ہے کہ

محمد صلی اللہ علیہ وسلم ایک طویل عرصہ تک مغرب میں بدنام تھے، چنانچہ جو بھی بے سروپا حکایت یا برائی ملتی وہ ان کی طرف بے تکلفی کے ساتھ منسوب کر دی جاتی۔"(۲)

اسلام اور پیغمبر اسلام پر یہودی اور مسیحی مستشرقین کی طرف سے یہ بامقصد حملے مسلمانوں کے خلاف نفرت پھیلانے کے علاوہ بہت سے اہل مغرب کے ذہنوں پر بھی اثر انداز ہوتے رہے ہیں، چنانچہ ایک مستشرق کولی یہ بیان کرتا ہے کہ "اسلام کی بنیاد ہی تعصب اور طاقت پر ہے، وہ اپنے پیرووں کو لوٹ مار اور بدی کی اجازت دیتا ہے، اور جو لوگ جنگ میں مرجاتے ہیں انھیں جنت کی خوش خبری دیتا ہے،" یہی مستشرق صلیبی جنگوں کی تفصیل بیان کرتے ہوئے لکھتا ہے کہ

"اور اس طرح ہلال کی قوت صلیبی علم کے سامنے پسپا ہوگئی، اور قرآن اور اس کے بیان کردہ اخلاق کے مقابلہ میں انجیل کو فتح حاصل ہوئی۔"(۳)

مذکورۂ بالاقسم کی تحریریں دوسرے سنجیدہ مستشرقین کے حق میں بھی نقصان دہ ثابت ہوئی ہیں، چنانچہ اب اسلام کے بارے میں مستشرقین کی تحریروں کو احتیاط اور اندیشہ کی نظر سے دیکھا جاتا ہے، اور ان میں نقائص کے معلوم کرنے کی ضرورت ہوتی ہے۔

درمنگھم (E.Dermanghame) لکھتا ہے کہ

اسلام اور مسیحیت کے درمیان صدیوں کی جنگ نے دونوں کے درمیان نفرت پیدا کی اور دونوں نے ایک دوسرے کو سمجھنے میں غلطی کی، البتہ ہمیں یہ بات تسلیم کرنا چاہئے کہ مغرب کی طرف سے غلط فہمیاں پیدا کرنے کی زیادہ کوشش ہوئی ہے، ان سخت فکری مقابلہ آرائیوں میں مغرب نے

---

(۱) مجلہ ماہنامہ الاسلام The Muslim World اکتوبر ۱۹۵۵ء (۲) کتاب "محمدیہ" ص ۲۰ چھپی ۱۹۱۸ء
(۳) دیکھئے ان کی کتاب البحث عن الدین الحق (عربی ترجمہ) ط ۱۹۲۸ء، مولف کو ۱۸۸۱ء میں نپولین ۱۳۰ سے خوشنودی کا پروانہ ملا اور مشرق و مغرب کی درسگاہوں میں اس کا نام آج تک زندہ ہے۔

واقعی تحقیق سے کام نہیں لیا، مستشرقین نے بازنطینی طریق بحث ومناظرہ کے ذریعہ اسلام کو اپنی ملامت کا نشانہ بنایا، پھر اس کے بعد مغرب کے وظیفہ یاب شاعروں اور مقالہ نگاروں نے عربوں پر مسلسل حملے کئے، ان کے یہ حملے بے بنیاد بلکہ متضاد الزامات کی صورت میں تھے''۔(۱)

(۳) مستشرقین کی طرف مسلمانوں کی توجہ کا ایک مقصد ان علمی تاریخی اور لسانی غلطیوں کی نشاندہی تھی جو ان سے ناواقفیت، غلط فہمی، تنگ نظری یا بے بنیاد مفروضوں کے قائم کر لینے کی وجہ سے سرزد ہوئیں،، مثلاً ان کا یہ دعویٰ کہ ''حروف مقطعات کے مسئلہ میں نبی صلی اللہ علیہ وسلم یہود سے متاثر ہوئے ہیں' اور یہ الزام کہ '' قرآن مجید آپ ہی کی تصنیف ہے،'' مستشرقین اس حقیقت سے چشم پوشی کر گئے کہ یہ سورتیں (جن کا آغاز حروف سے کیا گیا ہے) مکی ہیں، جہاں یہودی نہ تھے، مدنی سورتوں میں سے سورۃ البقرہ اور آل عمران کے سوا کسی بھی سورت کا آغاز حروف سے نہیں کیا گیا ہے جب کہ مدینہ میں یہود موجود تھے، پھر ان حروف مقطعات پر یہودیوں کے اثر کی یہ منطق کیوں کر صحیح ہوسکتی ہے۔

جرمن مستشرق نولدیکی نے اپنی کتاب تاریخ القرآن میں حروف مقطعات کو قرآن مجید کا جزء تسلیم کرنے سے انکار کیا ہے، وہ یہ دعویٰ کرتا ہے کہ مصحف عثمانی کی ترتیب سے پہلے مسلمانوں کے پاس جو نسخے تھے، یہ حروف مقطعات علامت کے طور پر درج کئے گئے تھے، مثلاً حضرت مغیرہؓ کے مجموعہ کے لئے حرف میم حضرت ابو ہریرہؓ کے نسخہ کیلئے حرف ہاء، حضرت سعد بنؓ ابی وقاص کے صحیفہ کے لیے حرف صاد، صحیفہ حضرت عثمانؓ کے لئے حرف نون، چنانچہ نولدیکی کے نزدیک یہ حروف مختلف مجموعوں کی ملکیت کی علامت تھے، جو غلطی سے مصحف عثمانی کی بعض سورتوں کے آغاز میں باقی رہ گئے، اور طول مدت کے ساتھ وہ قرآن کا جزء بن گئے۔

نولدیکی کو اگرچہ بعد میں اپنی غلطی کا احساس ہوگیا تھا، لیکن دوسرے مستشرقین اس کی مذکورۂ بالا رائے ہی کو نقل کرتے رہے، حالانکہ ان سچے مسلمانوں کے ساتھ جنھوں نے قرآن مجید کے مختلف نسخوں کو نقل کیا ہے، بڑی ناانصافی اور زیادتی ہوگی اگر ہم ان پر غفلت یا قرآن مجید میں دوسروں کے کلام کے اضافہ کا الزام عائد کریں۔(۲)

(۴) مستشرقین کی طرف توجہ کا ایک سبب، ان کی تحقیقات سے استفادہ بھی تھا، کلیسا کے

---

(۱) حیاۃ محمد ص ۱۲۵، ط پیرس ۱۹۲۹ء (۲) نظرات استشراقیہ فی الاسلام ص ۴۲، ط قاہرہ۔

طریقۂ کار کے دباؤ سے آزاد ہونے کے بعد مستشرقین کی جو تحقیقات منظر عام پر آئی ہیں ان میں کلیسا کے عائد کردہ احکام کی پیروی یا سامراجی مقاصد کی تکمیل پیش نظر نہ تھی، ان تحقیقات کا انداز خالص علمی ہے، مستشرقین کا یہ جدید نقطۂ نظر معروضیت، انصاف اور تحقیق داستقراء کے اصولوں کے مطابق ہے، اگرچہ استشراقی مطالعہ کا فکری غلطیوں اور صدیوں کے نسلی اثرات سے محفوظ رہنا یا معمولی جدوجہد سے ان اثرات کو مغلوب کر لینا آسان نہ تھا، لیکن تحقیق میں ان سے آزاد رہنے کی یہ کوشش، ان کے تحقیق کاموں میں پختگی کا سبب بنی اور اس سے مستشرقین کے بارہ میں شک وشبہ کے ازالہ میں بھی مدد ملی۔

انسائیکلو پیڈیا آف اسلام کو مستشرقین نے کئی زبانوں میں شائع کیا ہے، اور اس میں اپنی تمام صلاحیتیں صرف کردی ہیں، تاہم درچند تحریفات اور خلط مباحث کے باوجود وہ مسلمانوں کے لیے بھی ایک اہم علمی ماخذ کی حیثیت رکھتا ہے۔

بہر حال وجہ کچھ بھی ہو مگر یہ واقعہ ہے کہ مستشرقین نے اپنی تحقیقات کے ذریعہ علوم اسلامیہ کی ترقی میں قابل قدر حصہ لیا ہے، اور ان میں اضافہ، نظر ثانی اور معترضانہ مباحث کے ذریعہ یہ سلسلہ اب بھی جاری ہے، ان میں سے چند دیانت دار مستشرقین نے عالم اسلام اور مغربی دنیا کے علمی ماحول پر گہرا اثر ڈالا ہے، مثلاً کلود اتیاں سافاری (Claude Elie nne Savary) نے قرآن مجید کے اپنے ترجمہ کے مقدمہ میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا احترام وتعظیم کے ساتھ ذکر کیا ہے، اور لکھا ہے کہ

> ''محمد (ﷺ) نے ایک ایسے عالمی مذہب کی بنیاد ڈالی جو سادہ عقیدوں پر مشتمل ہے، ایک اللہ پر ایمان جس کو عقل تسلیم کرتی ہے، وہ نیکی پر جزا اور بدی پر سزا دیتا ہے، مغرب کا کوئی روشن خیال محمد کی نبوت کو تسلیم نہ کرے تب بھی وہ ان کو تاریخ انسانی کے عظیم ترین افراد میں شمار کرنے پر مجبور ہے۔'' (۱)

اسی طرح انگریز مستشرق تھامس کارلائل اپنی کتاب میں لکھتا ہے کہ

> اس زمانہ میں ایک پڑھے لکھے آدمی کے لیے یہ بات شرمندگی اور عیب کا باعث ہوگی اگر وہ اس خیال کی طرف توجہ کرے کہ ''دین اسلام غلط ہے اور محمد ایک فریبی شخص تھے، کیونکہ انھوں نے جو پیغام دیاوہ بارہ

(۱) Lecoran - 2, ed Peris 1783

صدیوں سے ہمارے جیسے کروڑوں لوگوں کے لئے روشن چراغ بنا ہوا ہے، ان لوگوں کو اسی اللہ نے پیدا کیا ہے جس نے ہم کو پیدا کیا ہے، کیا یہ بدگمانی کی جا سکتی ہے کہ محمدؐ نے اپنی زندگی میں جو پیغام دیا جس پر کروڑوں آدمی عمل کرتے رہے وہ محض ایک فریب تھا، جہاں تک میرا تعلق ہے تو یہ خیال کبھی میرے ذہن میں پیدا نہیں ہوسکتا ہے، اگر اللہ کی مخلوق میں غلط بیانی اور فریب کو اس قدر شہرت حاصل ہونا ممکن ہو اور انسانی عقل اس کو اس قدر آسانی سے قبول کر لیتی ہو تو اس کا مطلب تو یہ ہوا کہ تمام انسان بے وقوف ہیں، زندگی کا یہ سارا کھیل عبث اور بے معنی ہے، اس سے کہیں زیادہ بہتر تو یہ تھا کہ ایسی زندگی کا وجود ہی نہ ہوتا،'' (۱)

کارلائل نے محمد ﷺ کی شخصیت کا جائزہ لیکر آپ کے نبوغ وکمال کے مختلف پہلوؤں پر وحی کے اثرات کی نشاندہی کی ہے، اور پھر اس نے اپنی بحث وگفتگو سے یہ نتیجہ اخذ کیا ہے، کہ محمد (ﷺ) دوسرے عظیم اور مومن افراد کی طرح اپنی دعوت میں مخلص اور اپنے عقیدہ میں سچے تھے۔

تحریک استشراق نے کلیسا کی نگرانی اور رہنمائی میں ترقی کی ہے، اس نے سامراج کے سیاسی، تہذیبی اور فوجی مقاصد کی تکمیل میں اہم رول ادا کیا ہے، اس نے اپنی جدوجہد سے محکوم قوموں میں اپنے مذہب اور تہذیب کی طرف سے بے اعتمادی پیدا کی ہے، لیکن اس کے باوجود تحریک استشراق کا ایجابی پہلو بھی قابل قدر ہے، مستشرقین نے یورپ کی پبلک لائبریریوں میں عربی کتابوں کی تنظیم نو کی، ان کی فہرستوں کو مرتب کیا، تحقیق واشاعت کے لیے اہم قلمی نسخوں کی دریافت کی، انھوں نے بعض جزئی مسائل پر تحقیق کے لیے بھی لائق علماء کو مقرر کیا، جنھوں نے طویل صبر آزما جدوجہد کے بعد خاص خاص موضوعات پر یکسو ہو کر اپنے تحقیقی نتائج کو شائع کیا، ان میں سے بعض مستشرقین نے تو ان ہی تحقیقات کی بنا پر شہرت پائی، چنانچہ ماسینیون (Massignon) کو حلاج پر اور لاووسٹ (Laoust) کو ابن تیمیہ پر اپنے تحقیقی کاموں کی وجہ سے شہرت حاصل ہوئی۔

نولدیکی (Noeldeke) بلاشیر (Blachere) جیفرے (Teffray) اور

(۱) Thomas Garlyhn on Heröes Heroes - Wors - hipand the Heroic in History - London - 1849.

گولڈزیہر (Gold ziher) کو قرآن اور علوم قرآن کے مطالعہ کی وجہ سے شہرت ملی، اس پر ان میں سے ہر ایک نے کئی کئی کتابیں لکھیں، ان علمی خدمات کو ہم نظر انداز نہیں کر سکتے، ان کے یہاں جو پہلو قابل قدر ہیں ان کا اعتراف ضروری ہے، اور جہاں ان سے غلطیاں سرزد ہوئی ہیں ان کی نشاندہی اور تردید ہونی چاہئے۔

قرآن مجید پر مستشرقین کے مطالعہ وتحقیق کا جائزہ وقت کی ایک اہم ضرورت ہے، اس طرح ہم ان اعتراضات سے بھی واقف ہونگے جو مستشرقین نے قرآن مجید پر کئے ہیں، اور خالص علمی طریقہ پر ان کی تردید اسلام اور قرآن مجید کی ایک بڑی خدمت تصور کی جائے گی۔

اب ہم قرآن مجید پر مستشرقین کی تحقیقات کا تنقیدی جائزہ لیں گے تا کہ ان کی واقعی قدر و قیمت کا اندازہ ہو سکے، اس کے علاوہ مستشرقین نے قرآن مجید کے بارے میں جن الزامات یا شبہات کا ذکر کیا ہے، ہم ان پر بھی اپنے خیالات درج کریں گے، یہ قرآن اور اسلام کی خدمت ہوگی، اور اس سچائی کی بھی خدمت ہوگی جس کے نام پر مستشرقین نے اپنی علمی جدوجہد کا آغاز کیا ہے،

قرآن کا سرچشمہ: مسلمانوں کے درمیان اس مسئلہ میں باہم کوئی اختلاف نہیں ہے کہ قرآن مجید قلب رسولؐ پر وحی کے ذریعہ نازل ہوا ہے، اللہ تعالیٰ ہی اس کلام کے متکلم ہیں چنانچہ مختلف آیتوں میں ضمیر متکلم ذات الٰہی ہی کی طرف اشارہ کرتی ہے، مثلاً

نَحْنُ خَلَقْنَاهُمْ وَشَدَدْنَا	ہم ہی نے انسانوں کو پیدا کیا ہے اور ہم
أَسْرَهُمْ (دھر، ۲۸)	نے ہی ان کے جوڑ بند مضبوط کئے ہیں۔

دوسری آسمانی کتابوں کے مقابلہ میں قرآن کا امتیاز یہ ہے کہ وہ اپنے لفظ و معنی دونوں کے اعتبار سے ربانی ہے بائبل (عہد عتیق اور عہد جدید) میں نبی کے پاس جو وحی آتی وہ اسے اپنے الفاظ میں لوگوں تک پہنچاتا ہے جیسا کہ حضرت موسیٰؑ نے اپنی قوم کہہ کر اور حضرت عیسیٰؑ نے اپنا بھائی کہہ کر لوگوں سے خطاب کیا۔

قرآن مجید میں اللہ کی موجودگی ضمیر متکلم کے ذریعہ پائی جاتی ہے جب کہ تورات وانجیل میں اللہ مخاطب کی حیثیت سے موجود ہے جس کی طرف دعا ومناجات میں توجہ کی گئی ہے یا وہ ایسی غائب ہستی ہے، جس کے بارے میں بیانیہ انداز یا تعارفی طریقہ اختیار کیا گیا ہے تا کہ لوگ اس سے متعارف ہوں اور لوگوں کو اس کی طرف دعوت دی جائے دوسری آسمانی کتابوں میں یہ امتیاز صرف

قرآن ہی کو حاصل ہے کہ وہ کلمۃ اللہ (اللہ کا بول) ہے، اس میں اللہ نے نئے اور انوکھے انداز سے پیرایہ بدل بدل کر بار بار فصاحت و بلاغت کے ماہرین کو یہ چیلنج کیا ہے کہ وہ اس کی طرح کوئی ایک سورت ہی پیش کریں، لیکن تقریباً تمام ہی مستشرقین اس بات پر متفق ہیں کہ قرآن اللہ کی طرف سے منزل نہیں ہے اور یہ کہ محمد صلی اللہ علیہ وسلم نے قرآن کا مواد یہودی عالموں اور عیسائی راہبوں سے حاصل کیا تھا جن کے ذریعہ وہ عہد عتیق اور عہد جدید کی دینی معلومات حاصل کیا کرتے تھے۔

دراصل قرآن مجید کے سرچشمہ کی جستجو کا مسئلہ بنیادی طور پر محمد صلی اللہ علیہ وسلم کی نبوت کے اقرار سے وابستہ ہے اس لئے کہ آپ کی نبوت سے انکار کا ایک ہی نتیجہ ہوگا اور وہ ہے قرآن کا انسانی کلام ہونا لہذا اہم کو اسی نکتہ پر اپنی توجہ مرکوز کرنی ہوگی۔

اسلامی عقیدہ کے مطابق نبی وہ ہے جس کی طرف اللہ نے اپنی وحی بھیجی ہے اس وحی کی تبلیغ کا حکم بھی دیا گیا ہو تو وہ شخص رسول ہے، جو اللہ کی طرف سے خبر پاتا اور اس خبر کو اللہ سے پاکر دوسروں تک پہنچاتا ہے جو وحی اللہ نے محمد صلی اللہ علیہ وسلم پر اتاری وہ آپ کی بلند نفسیاتی استعداد سے ابل پڑنے والا الہام نہ تھا اور نہ یہ کہا جاتا کہ آپ کے معلومات، خیالات اور آرزووں نے آپ کی باطنی عقل یا روحانی نفس سے ابل کر قوت خیالیہ میں آپ کے لئے الہامات پیدا کردئے ہیں یا یہ کہ آپ کا یقین و اعتقاد ہی نگاہوں کے سامنے منعکس ہو گیا ہے چنانچہ آپ نے اپنے سامنے ایک فرشتہ کو کھڑا ہوا دیکھا یا وہ اعتقاد گوش گزار ہوا جس کی وجہ سے آپ نے فرشتہ کی باتوں کو یاد رکھا کچھ مستشرقین نے اپنے قیاسات کی مدد سے ایسا ہی منظر پیدا کرنے کی کوشش کی ہے۔

ہمارے اور مستشرقین کے درمیان اختلاف کی بنیاد یہی ہے کہ وحی نبی کے پاس باہر سے آتی ہے وہ اس کی داخلی کیفیات سے پیدا نہیں ہوتی اور پھر یہ بات کہ خارج میں بھی روحانی فرشتہ موجود ہے جو حقیقت میں اللہ کی طرف سے آکر محمد صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں حاضر ہوا (١)

جیسا کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے کہ

وَاِنَّهٗ لَتَنْزِيْلُ رَبِّ الْعٰلَمِيْنَ نَزَلَ بِهِ الرُّوْحُ الْاَمِيْنُ عَلٰى قَلْبِكَ لِتَكُوْنَ مِنَ الْمُنْذِرِيْنَ بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُّبِيْنٍ
(شعراء ١٩٢، ١٩٥)

اور قرآن رب العالمین کا بھیجا ہوا ہے اس کو امانت دار فرشتہ لے کر آیا ہے آپ کے قلب پر صاف عربی زبان میں تاکہ آپ (بھی) منجملہ ڈرانے والوں کے ہوں۔

(١) محمد رشید رضا، الوحی المحمدی، ٣٩، ط مصر ١٩٣٨ء۔

نبی کی طرف وحی آتی ہے وہ اس یقین سے سرشار اور مطمئن ہوتا ہے کہ یہ وحی خواہ بالواسطہ ہو یا براہ راست، سنی جانے والی آواز کے ذریعہ ہو یا بغیر آواز کے وہ یقیناً اللہ ہی کی طرف سے ہے۔

باب نبوت کسی کے لئے کھلا ہوا نہیں ہے کسی کی اشراقی قوت خواہ کتنی ہی زبردست ہو یا اس کے نفس کو ریاضتوں نے کتنی ہی بلندیوں تک پہنچا دیا ہو مگر نبوت انسان کی ذاتی صلاحیتوں اور نفس کی ریاضتوں سے بلند تر ہے وحی اپنے صحیح اور مذہبی مفہوم کے لحاظ سے ایک روحانی شیء ہے جس کے ذریعہ اللہ اپنے بندوں میں سے ان ہی کو ممتاز کرتا ہے جنھیں وہ نبوت کے لئے چن لیتا ہے اور اس نبوت کے ذریعہ ان کا اللہ سے جو تعلق پیدا ہوتا ہے وہ نہ حلول کا ہے اور نہ ہی اتحاد کا، اس کا مقصد صرف یہ ہوتا ہے کہ اس طرح وہ اس کی ہدایات کو لوگوں تک پہنچانے کے لئے ذمہ دار ہو جائے۔

مسیحیت کے نزدیک غالباً وحی کے معنی روح الٰہی کے اس فرد میں تحلیل ہو جانے کے ہیں جس کی طرف وحی نازل کی گئی ہے وہ مسیح کو حلول کے اس عقیدہ ہی کی وجہ سے تو الٰہ قرار دیتے ہیں کیوں کہ جس کی ذات میں روح الٰہی حلول کر جائے وہ الٰہ بن جائے گا، اسلام اس مفہوم کی قطعی طور پر نفی کرتا ہے اس لئے کہ اللہ کی ذات نہ اپنے غیر میں حلول کرتی ہے اور نہ ہی خدا کی ذات میں کوئی غیر حلول کر سکتا ہے۔

کچھ مستشرقین وحی اور نبوت کے بارے میں اس ڈھنگ سے باتیں کرتے ہیں جیسے کہ وہ درویشی یا درویشوں کے بارے میں باتیں کرتے ہوں یا ماہرین نفسیات، عظیم افراد، تاریخی ہیروز اور انقلابی رہنماؤں کے بارے میں گفتگو کرتے ہوں یا جس طرح کہ بعض خاص خاص افراد، آنکھوں یا کانوں کی مخصوص داخلی خصوصیات کی وجہ سے ممتاز ہو جاتے ہیں اور ایسی آوازیں سن لیتے یا ایسے مناظر دیکھ لیتے ہیں جن کو عام انسان اپنی سماعت یا بصارت کی گرفت میں نہ لے سکتے ہوں اس طرح کے حالات و واقعات ہی کی روشنی میں انسانوں نے مذہبی تجربات کو سمجھنے کی کوشش کی ہے۔(۱)

وحی قرآنی کے بارے میں مستشرقین کے درج ذیل اقوال سے ہمارے خیال کی تائید ہوتی ہے۔

(۱) انسائیکلو پیڈیا آف سوشیل سائنسز، طبع ۱۹۵۷ء جلد ۱۳ ص ۲۳۰

جرمن میں مستشرق ہوبرٹ گریمی (Hubert Grimme) اپنی کتاب "محمدؐ" (١) میں لکھا ہے۔

محمدؐ ابتدا میں کسی نئے دین کے داعی نہ تھے وہ ایک نوع کی اشتراکیت کی طرف دعوت دیتے رہے اسلام کو اس کی اصل ابتدائی شکل میں سمجھنے کے لئے یہ ضروری نہیں ہے کہ ہم اس سے پہلے کے کسی دین پر نظر ڈالیں جو اس کی تعلیمات کی وضاحت میں معاون ہو کیوں کہ اسلام کا براہ راست مطالعہ ہمیں اس نتیجہ تک پہنچاتا ہے کہ وہ ایک دینی عقیدہ کے بجائے ایسی اجتماعی اصلاحی جدوجہد کی صورت میں سامنے آیا جس کے پیش نظر بگڑے ہوئے حالات میں تبدیلی اور خصوصاً حریص ودولت مندوں اور پریشان حال غریبوں کے درمیان واضح فرق کو مٹانا تھا یہی وجہ ہے کہ ہم ان کو ضرورت مندوں کی مدد کے لئے، ایک متعین ٹیکس عائد کرتے ہوئے دیکھتے ہیں وہ اپنی دعوت کی تائید اور لوگوں پر نفسیاتی دباؤ ڈالنے کے لیے اخروی محاسبہ کے نظریہ کو استعمال کرتے رہے۔ (٢)

گریمی محمد صلی اللہ علیہ وسلم کو اشتراکیت کا داعی اور ایک اجتماعی مصلح ثابت کرنے کے لئے کس قدر سادہ دلی سے نبوت کی نفی کر رہا ہے دلیل وثبوت کے بغیر نبوت کی واضح علامتوں سے صرف نظر کرنا کس قدر غیر علمی بات ہوگی، اس پر شاید اس نے زیادہ غور نہیں کیا۔

انگریز مستشرق گب (Gibb) جو امریکہ کی ہارورڈ یونیورسٹی میں عربی زبان وادب کے مطالعاتی شعبہ میں پروفیسر تھے، لکھتے ہیں کہ (٣)

"محمدؐ نے ہر ایک انوکھی شخصیت کی طرح اگر ایک طرف اپنے گردوپیش کے خارجی ماحول کا اثر قبول کیا تو دوسری طرف انھوں نے اپنے زمانہ کے عقائد وافکار سے اور ان خیالات کی مدد سے جن میں ان کی نشوونما ہوئی تھی ایک نئی راہ نکالی، مکہ کے اس زمانہ کے ماحول کا اثر محمد کی زندگی کے ہر دور میں نمایاں ہے دوسرے لفظوں میں ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ محمدؐ کامیاب

(١) Mohamed, 1892 (٢) محمد کامل عیاد، مجلہ مجمع اللغۃ العربیہ دمشق، ج ٣م ١٤٤ اکتوبر ١٩٦٩ء ص ٩٤۔

(٣) Mohamedanismism p. 27

ہوئے کیوں کہ وہ مکہ ہی کے ایک فرد تھے۔"

گب نے یہ بھی لکھا ہے کہ "یہ بات بھی واضح ہے کہ اہل مکہ کی طرف سے محمد کی مخالفت کی وجہ قدیمی روایات سے ان کی وابستگی نہ تھی اور نہ ہی یہ بات کہ محمدؐ پر ایمان لانے سے انھیں کوئی دلچسپی نہ رہی ہو اس مخالفت کے پس پردہ زیادہ تر سیاسی و اقتصادی اسباب کارفرما تھے گب کی مذکورہ بالا رائے پڑھنے کے بعد ہمیں اس بات میں کوئی شبہ نہیں رہا کہ جو شخص تاریخ و سیر کے متفقہ بیانات سے اختلاف کرنے کی جرأت کرتا ہو اور وہ اطمینان بخش دلیلیں نہ پیش کر سکے اس کے لئے اپنے نجی خیالات اور ذاتی رجحانات سے آزاد ہو کر بحث و تحقیق کرنا ممکن نہیں ہے۔

درمنگھم نے اپنے تخیل کی مدد سے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے بارے میں خوبصورت شاعرانہ اسلوب میں اپنے داخلی احساسات کو قلم بند کیا ہے ایسا معلوم ہوتا ہے کہ وہ ایک نبی و رسول کے بجائے کسی فطری آرٹسٹ یا کسی پیدائشی عبقری کی تصویر پیش کر رہا ہو وہ لکھتا ہے کہ

"موسم گرما کی صحرائی راتوں میں یہ بے شمار تارے خوب دمک رہے ہیں آدمی یہ سوچنے لگتا ہے کہ شاید وہ ان کی روشنی کی آہٹ سن رہا ہو یا شاید دھکتے ہوئے انگاروں نے کوئی ساز چھیڑ دیا ہو۔

سچ تو یہ ہے کہ آسمان میں داناؤں کے سمجھنے کے لئے کچھ راز پنہاں ہیں اور عالم میں کچھ حقیقتیں پردہ کئے ہوئے ہیں مگر واقعہ یہ ہے کہ سارا عالم ہی ایک غیب ہے کیا یہ ممکن نہیں کہ انسان اپنی آنکھیں کھول کر سب کچھ دیکھ لے وہ اپنے کانوں کو متوجہ کرے اور پھر سن لے حق کو دیکھے اور نہ فنا ہونے والی آوازوں کو سن لے انسانوں کے پاس آنکھیں تو ہیں مگر وہ دیکھ نہیں پاسکتیں کان ہیں مگر وہ نہیں سنتے لیکن ان کا (محمدؐ) خیال ہے کہ وہ دیکھتے اور سنتے ہیں آسمان کے پردہ میں جو آوازیں گونج رہی ہیں یا ان کی طرف دھیان دینے کی تمھیں بھی ضرورت ہے؟ اس کے لئے تو ایسا ہی دل چاہئے جو مخلص ہو اور ایمان سے لبریز ہو۔ (۱)

مستشرقین کے ان اقوال سے ہم یہ نتیجہ نکال سکتے ہیں کہ وہ وحی اور نبوت کی حقیقت سے ناواقف ہیں ان دونوں کے درمیان باہمی رشتہ کو سمجھے بغیر جو شخص اپنے نظریات اور تجرباتی علوم کی

(۱) محمد رشید رضا، الوحی المحمدی، ص ۹۱۔

مدد سے وحی اور نبوت کو جانچنے کی کوشش کرے گا، وہ وحی اور نبوت کی حقیقت سے بے گانہ ہی رہے گا وحی آسمانی پر ایمان لانے والوں اور اس کو تسلیم نہ کرنے والوں کے درمیان اختلاف کی بنیادی وجہ یہ ہے کہ دونوں کے نزدیک وحی کا مفہوم جداگانہ ہے۔

جدید وقدیم علمائے دین اور فلاسفہ نے اس مسئلہ پر بحث وتحقیق کے بعد وحی کے وجود کو تسلیم کیا ہے انھوں نے شرعی مفہوم کے مطابق وحی کے امکان پر دلیلیں پیش کی ہیں اور وحی سے انکار کرنے کے لئے جو شبہات اور دعوے کئے گئے ہیں انھوں نے ان میں سے ہر ایک کا جواب دیا ہے اب وحی آسمانی کے بارے میں تحقیق نے یہ بات متعین کر دی ہے کہ وہ مقدس چیز ہے اور ایسی سچائی ہے جس میں باطل کی آمیزش نہیں ہو سکتی۔

مستشرقین نے نفسیاتی تجزیہ کے ذریعہ وحی الٰہی کو سمجھنے کی کوشش کی ہے، وحی کی آمد کے موقع پر نبی جسمانی بشریت سے جدا ہو کر اور روحانی پیکر میں جس مخصوص کیفیت سے دوچار ہوتا تھا، مستشرقین نے اس کو جنون کی ایک قسم قرار دیا ہے، یہ خیال حقیقت نبوت سے تمام تر ناواقفیت کی پیداوار ہے، کیا کسی ایک علم کے اصول ومعیار دوسرے علوم کے لئے بھی استعمال کئے جاسکتے ہیں، علمی بحث وتحقیق کا کوئی بھی طریقہ اس قدر ترقی یافتہ نہیں ہے کہ اسے اپنے حدود سے باہر بھی معیار تسلیم کیا جاسکتا ہو، گستاف لیبان، اسلام، نبی کی شخصیت اور قرآن پر اپنی متوازن تحریروں کے لئے ممتاز اور معروف ہے، لیکن کوئی بھی مذہبی عالم، اس فرانسیسی مستشرق کے درج ذیل خیال سے اتفاق نہیں کر سکتا کہ

> ''ایک خیال یہ ہے کہ محمد پر صرع کا اثر تھا، لیکن اس بات کا قطعی فیصلہ کرنے کے لئے مجھے تاریخ عرب میں کوئی دلیل نہیں ملی، ان کے ہم عصر لوگوں سے جن میں ایک عائشہ بھی ہیں، صرف یہ معلوم ہو سکا ہے کہ محمدؐ پر جب وحی آتی تو پیشاب رک جاتا، سخت دباؤ محسوس کرتے، دہن سے لعاب ظاہر ہو جاتا۔ لیکن ہر دیوانہ کی طرح، اگر تم محمد کی اس ذہنی کیفیت کو نظر انداز کر کے دیکھو تو تم ان کو عقل وفہم کے لحاظ سے پختہ اور فکری اعتبار سے سلامت رو پاؤ گے۔'' گستاف لیبان کا یہ بھی خیال ہے کہ

> ''علمی نقطہ نظر سے محمد کو ان کی دارفتگی مزاج کے باوجود سب سے بڑا بانی مذہب تسلیم کرنا ہوگا، ان کے مرض کو زیادہ اہمیت نہیں دینی چاہئے،

اس لئے کہ بانیان مذاہب میں تمام مفکرین صرف بارد مزاج والے ہی نہ تھے، پریشان دماغی سے دوچار ہونے والوں اور دیوانگی سے متاثر ہونے والوں نے بھی یہی کردار ادا کیا ہے، انھوں نے مذاہب کی بنیاد ڈالی، حکومتوں کا خاتمہ کیا، انسانی گروہوں میں جوش وولولہ پیدا کیا، اور انسانوں کی قیادت کی ہے، اگر اس دیوانگی کے بجائے دنیا پر عقل کو سیادت ملتی تو تاریخ انسانی کسی دوسری صورت میں ظاہر ہوتی۔ (۱)

کیا محمد صلی اللہ علیہ وسلم کو مجذوب اور دارستہ مزاج قرار دینا، لیبان کا ایک بے سروپا دعویٰ نہیں ہے، نبوت سے پہلے یا اسکے بعد کوئی ایک واقعہ بھی ایسا نہیں ملتا جس سے یہ ثابت ہوتا ہو کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پر مجذوبیت کا اثر تھا، یا آپ عام انسانی خصائص سے الگ مزاج وطبیعت رکھتے تھے، یا کسی طرح کی نفسیاتی کجی سے دوچار تھے، اگر ایسی کوئی بات ہوتی تو اس کا اثر اور ردعمل آپ کی زندگی کے مختلف حالات اور واقعات میں بھی ضرور نظر آتا۔

غار حرا میں پہلی وحی کے موقع پر، جب آپؐ نے کچھ خوف محسوس کیا تو اس وقت حضرت خدیجہؓ نے آپ کو تسلی دیتے ہوئے کیا کہا تھا؟ وہ تو آپ کی پوری شخصیت سے واقف تھیں انھوں نے یہ کہا کہ

"آپ ہرگز پریشان نہ ہوں، اللہ آپ کو بے یارومددگار نہیں چھوڑے گا، آپ تو رشتہ کا حق ادا کرتے ہیں، دوسروں کا بوجھ اٹھاتے ہیں، مفلس کی اعانت کرتے، مہمان کی خاطر کرتے اور حق پر آئی ہوئی مصیبتوں میں ہر ایک کا سہارا بنتے ہیں، (بخاری)

حضرت خدیجہ کے بیان سے محمد صلی اللہ علیہ وسلم کے انسانی کمال کی جو تصویر ابھرتی ہے، اس کو ایسے جنون سے کیا نسبت جو عجیب وغریب کرتب دکھاتا ہو، اور ایسی حرکتوں کا باعث ہو جو ذوق سلیم پر گراں گزرتی ہوں۔ (۲)

لیبان کی رائے حقیقت دین سے بے خبری، اور تنقید علمی کے طریق استعمال سے ناواقفیت

---

(۱) دیکھئے لیبان کی کتاب حضارۃ العرب (عربی ترجمہ، زعیتر) ص ۱۴۵-۱۴۱، ط بیروت ۱۳۹۹ھ (۲) التہامی نقرہ سیکولوجیۃ القصۃ فی القرآن، ص ۵۵، ط تونس ۱۹۷۴ء۔

کا نتیجہ ہے، انسان اپنے اختیار سے جو حرکتیں کرتا ہے، امام غزالی نے ان کی تین قسمیں (۱) بیان کی ہیں، ان میں سے دو قسموں کا زیر بحث مسئلہ سے تعلق ہے، اور وہ یہ ہیں:

فکری حرکت — جو حق اور باطل سے تعلق رکھتی ہے

قولی حرکت — جو صداقت اور دروغ سے تعلق رکھتی ہے

تینوں حرکتوں سے پیدا ہونے والی صفات حق، صداقت، اور خیر جب کسی ایسے شخص میں پائی جائیں، جس کو اللہ نے آسمانی پیغام کے لئے چن لیا ہو، اور غور و فکر اور تحقیق و استقراء کے بعد، یہ بھی ثابت ہو جائے کہ ان کے برعکس باطل، دروغ اور شر کی صفات اس میں نہیں ہیں، ان تمام باتوں کی اس شخص کے سوانح اور تاریخی واقعات سے تواتر کے ساتھ تصدیق ہوتی ہو، تو ایسی صورت میں اس پر نزول وحی سے انکار کی کوئی وجہ نہیں، اس وحی کو باطنی الہام کہہ کر نظر انداز کرنا بھی درست نہ ہوگا۔

ایسے شخص کی نبوت کا انکار کرنے والے جب یہ کہتے ہیں کہ وہ حکماء و مصلحین، قانون سازوں اور حکومتوں کے بانیوں، سیاسی رہنماؤں اور اجتماعی لیڈروں کی صف اول میں شمار ہونے کے لائق ہے، تو یہ شبہہ ہوتا ہے کہ وہ شاید جلد ہی اسے الٰہ قرار دے دیں گے، کیوں کہ انھوں نے عیسیٰ علیہ السلام کو بھی بالآخر الٰہ بنا ڈالا، یہ بلند صفات جن کا وہ تذکرہ کرتے ہیں کسی عبقری میں تو یکجا نہیں ہوئیں،

قُلْ لَاۤ اَقُوْلُ لَكُمْ عِنْدِیْ	آپ کہہ دیجئے کہ نہ تو میں تم سے یہ کہتا ہوں کہ
خَزَآىِٕنُ اللّٰهِ وَ لَاۤ اَعْلَمُ الْغَیْبَ	میرے پاس خدا تعالیٰ کے خزانے ہیں اور نہ میں
وَ لَاۤ اَقُوْلُ لَكُمْ اِنِّیْ مَلَكٌ اِنْ	غیب کو جانتا ہوں اور نہ میں تم سے یہ کہتا ہوں کہ
اَتَّبِعُ اِلَّا مَا یُوْحٰۤى اِلَیَّ	میں فرشتہ ہوں میں تو صرف جو وحی میرے پاس
(انعام۔۵۰)	آتی ہے اس کا اتباع کرتا ہوں۔

اگر کسی کو ڈاکٹر یا انجنیر ہونے کا دعویٰ ہو تو حقیقی صورت حال سے اس کے دعویٰ کی تصدیق یا تردید ہو جائے گی۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پر چودہ صدیوں میں قائدانہ صلاحیتوں کے جو مفکرین ایمان لائے ہیں، اور انھوں نے محمد صلی اللہ علیہ وسلم کے پیش کردہ دین کی جو پیروی کی، کیا وہ سب فریب خوردہ اور ناداں تھے، کہ سچ اور جھوٹ اور حق و باطل میں تمیز نہ کر سکے۔

(۱) امام غزالی نے نبوت اور وحی کے بارے میں معروضی انداز میں بڑی تفصیل سے بحث کی ہے دیکھئے المنقذ من الضلال۔

محمد صلی اللہ علیہ وسلم کی نبوت کے ذریعہ سے جو بنیادی انقلاب آیا اس کی اطمینان بخش توجیہ کے لئے تنہا علم کافی نہیں ہے، اس کے لئے ایمان کی روشنی درکار ہے، کیونکہ اس انقلاب کے پس پردہ وہ وحی آسمانی ہے جس کا سلسلہ بیس برس سے زیادہ عرصہ تک جاری رہا، اس دوران میں نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے جو وعدے کئے، غیب کی جو خبریں دیں وہ حرف بہ حرف پوری ہوئیں، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پر وحی آتی اور وحی کی آمد پر آپ کو بوجھ اور تھکن کا جو احساس ہوتا تو دور جاہلیت کے مشرکین اسے جنون یا سحر کا نام دیتے، ان میں اور دور جدید کی اکاڈمیوں میں کام کرنے والے مستشرقین کے درمیان کیا فرق ہے، جب کہ یہ مستشرقین بھی نفسیاتی نقطۂ نظر یا عقل باطن کے حوالہ سے یا لیبان کے بقول دیوانگی کے لفظ سے وحی آسمانی کی ترجمانی کرتے ہیں، لیبان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی ازدواجی زندگی کو بھی نہیں سمجھ سکا، اس کو وہ خواہش نفسانی کا نتیجہ قرار دیتا ہے اور اس پر اس نے اپنے فاسد خیالات کی بنیاد رکھی ہے۔ وہ قرآن مجید کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی عبقریت کی دلیل مانتا، اور اسے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہی کی تصنیف قرار دیتا ہے، لیکن وہ قرآن مجید کو ہندوؤں کی مذہبی کتابوں سے فروتر سمجھتا ہے، اور لکھتا ہے کہ

”قرآن مجید کا عمومی انداز بیان اور اس کے طفلانہ لاہوتی بیانات آسمانی مذاہب کا خاصہ ہیں، مگر ان کو ہندوؤں کے فکر و فلسفہ پر قیاس کرنا صحیح نہ ہوگا۔“(۱)

وہ قرآن مجید کی جامعیت و کمال کا بھی منکر ہے، اس کا خیال ہے کہ قرآن کی افادیت محدود اور وقتی تھی، بعد کی صدیوں میں وہ انسانی ضرورتوں کی تکمیل سے قاصر رہا، وہ قرآن مجید کو مسلمانوں کی پسماندگی کا سبب قرار دیتا ہے۔(۲)

ایک خطرناک بات یہ ہے کہ لیبان نے عربی و اسلامی تمدن کے بارے میں منصفانہ رویہ اختیار کیا ہے، وہ اس تمدن پر فریفتہ ہو کر اس کی طرف سے دفاع کرتا ہے، وہ مغربی تمدن پر اس کے اثرات کا بھی تذکرہ کرتا ہے۔ اس کا یہ رویہ قارئین پر اثر انداز ہو جاتا ہے، لیکن اس کے بعد ہی جب قرآن اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور شریعت اسلامیہ کے بارے میں اس کے خیالات نظر سے گزرتے ہیں تو اچانک یہ محسوس ہوتا ہے کہ لیبان معروضی انداز تحقیق کو نظر انداز کر

(۱) حضارۃ العرب، ص ۱۲۷، (۲) ایضاً ص ۱۸۰، ۲۲۳۔

چکا ہے، اور اب وہ حقیقت سے گریز کر رہا ہے۔(۱)

قرآن مجید اور اس کے اصل سرچشمہ کے بارے میں چند مستشرقین کے خیالات سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ وہ حقیقت وحی سے بے خبر ہیں، وحی کا تعلق علم کے اکتسابی طریقوں سے نہیں ہے، وہ نفسیاتی الہامات سے بالاتر ہے نفسیات کے مقررہ اصولوں اور عظیم شخصیتوں کے سوانحی حالات میں اور ایک نبی کے حالات میں بڑا فرق ہوتا ہے، نادر شخصیتیں گولڈ زیہر کے بقول کچھ نہ کچھ امراض میں مبتلا ہوتی ہیں، اور لیبان کے خیال میں دنیا کی عظیم قوموں کے رہنما، جذب اور وارفتگی کے مرض کا شکار ہوتے ہیں، لیکن وحی کو اس طرح کے کسی جذب یا نفسیاتی مرض کا نتیجہ سمجھنا، خود مستشرقین کی اپنی ناواقفیت کی دلیل ہے، جیسا کہ مندرجہ ذیل اقوال سے ہوگا۔

ویلز (G.Wells) کا یہ خیال ہے کہ متمدن مذہبی افراد کی صف میں شامل ہونے کی غرض سے حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم کو دو وجوہات میں ان کے احساسات اور حوصلہ مندانہ جذبات نے اس بات پر آمادہ کیا کہ وہ ایک نئے دین کی بنیاد رکھیں۔ چنانچہ انھوں نے ایسا مجموعہ تیار کیا جس میں خرافاتی عقائد اور سطحی روایات و رسوم درج ہیں۔ انھوں نے اپنی قوم میں اس مجموعہ کی اشاعت کی، اور کچھ لوگوں نے ان کی پیروی بھی کی۔(۲)

محمد صلی اللہ علیہ وسلم کو جو مذہبی معلومات حاصل ہوئیں ان کا ماخذ گولڈ زیہر کے لفظوں میں دو عنصر تھے، خارجی اور داخلی، وہ لکھتا ہے کہ:

> "نبی عربی صلی اللہ علیہ وسلم کا پیام دراصل ان مذہبی خیالات اور دینی معلومات کا خلاصہ تھا، جو آپ کو یہودی اور عیسائی حلقوں سے روابط کی وجہ سے حاصل ہوئے، ان خیالات سے بہت زیادہ متاثر ہونے کے بعد

(۱) وہ عربوں کے تمدن کی تعریف محض اس لئے کرتا ہے کہ اس کو ایک غیر جانب دار مورخ سمجھ کر قارئین رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور قرآن پاک کے متعلق اس کی رائے کو صحیح سمجھیں، مستشرقین کا یہ شیوہ رہا ہے کہ جب وہ کچھ زہریلی باتیں کہنا چاہتے ہیں تو وہ بہت کچھ تعریف و تحسین کی باتیں کہہ کر اپنی زہریلی باتوں کا جواز نکال لیتے ہیں، لیبان کا بھی یہی موقف ہے، لیبان کے دام فریب میں ہمارے بہت سے ارباب علم پھنس گئے ہیں، اسی لئے اس کی کتاب کا ترجمہ بڑے آب و تاب کے ساتھ کیا گیا، اور اب بھی اسکو شوق سے پڑھتے ہیں، اس کی کتاب کے حوالے بھی دیے جاتے ہیں، حالانکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور کلام پاک کے متعلق جو کچھ اس نے لکھا ہے اس کے بعد تو مسلمان اس کی کتاب کو چھونا بھی پسند نہ کریں تو بہتر ہے۔(مترجم)

(۲) الاسلام والثقافۃ العربیہ فی مواجھۃ الاستعمار، ص ۲۳۹ (ط الرسالہ، مصر)

آپ کو یہ یقین ہو گیا کہ اپنے ہم وطنوں میں ان کے ذریعہ سچے مذہبی جذبات کو بیدار کیا جا سکتا ہے، بیرونی عناصر سے حاصل کی ہوئی یہ تعلیمات آپ کے ذوق ووجدان میں پیوست ہو گئیں۔آپ کا یہ خیال تھا کہ ان کی مدد سے رضائے الٰہی کے حصول کی راہ میں، آپ زندگی کو ایک نیا رنگ دینے میں کامیاب ہو جائیں گے۔"

یہ خیالات محمد صلی اللہ علیہ وسلم کے دل و دماغ میں جاگزیں ہو گئے، بیرونی اثرات نے ان پر اس قدر اثر ڈالا، کہ یہی خیالات ان کا عقیدہ بن گئے، لیکن وہ ان کو وحی الٰہی بھی سمجھتے رہے۔(۱)

بلاشیر، اپنی تحقیقات میں معتدل نظر آتا ہے، مگر وہ قرآن کے اصل سرچشمہ پر بحث کرتے ہوئے خاص طور پر اس نقطہ پر زور دیتا ہے کہ "قرآن کے بیان کردہ واقعات اور یہودی اور عیسائی قصص وحکایات کے درمیان مشابہت پائی جاتی ہے" یہ مشابہت مستشرقین کی توجہ کا مرکز بن گئی ہے اس کے نزدیک، ابتدائی مکی صورتوں میں مسیحی اثرات بہت واضح ہیں، اور انجیل کے غیر تسلیم شدہ نسخوں خصوصاً کتاب پیدائش میں جو اس زمانہ میں عام تھی اور قرآنی قصص میں مشابہت موجود تھی، اس بحث کے سلسلہ میں بلاشیر، کچھ محققین کے خیالات پیش کرنے کے بعد یہ ثابت کرتا ہے کہ "بانی اسلام اور مسیحی راہبوں کے درمیان رابطہ کی وجہ سے دونوں میں باہم تعلقات استوار ہوئے، اور یہ تعلقات مسلسل برقرار رہے۔"(۲)

ایک اور کتاب تاریخ الادیان (Manual de i histoiredesreligions) میں درج ذیل خیال ظاہر کیا گیا ہے کہ

"دعوت اسلام کے ابتدائی عہد میں، قرآن میں نبی کا اسلوب جذباتی ہے، مختصر جملوں اور شاندار اسلوب میں وہ نمایاں طور پر رنگ آمیزی کرکے جزا وسزا کی کیفیات کو بیان کرتے ہیں۔آیات کی تکرار سے اکتاہٹ پیدا ہو جاتی ہے، بلکہ کہیں کہیں تو اس تکرار سے برعکس مفہوم پیدا ہو جاتا ہے۔لیکن کچھ عرصہ گزرنے کے بعد نبی کا یہ ابتدائی اسلوب بدل گیا، اب وہ نبیوں کے واقعات کو عجیب پرسکون آہنگ میں پیش کرنے لگے،

(۱) گولڈزیہر، العقیدۃ والشریعۃ فی الاسلام (ترجمۃ، یوسف موسیٰ وغیرہ) ص ۱۲ طا مصر ۱۹۴۸ء
(۲) Le Problemedu Mahomet 60 (P.U. F. Peris 1952)

چنانچہ یوسف اور ان کی بیوی (بوتیفار) کی داستان محبت کو انھوں نے اسی انداز میں پیش کیا ہے، یہ اسلوب ایران اور ترک کے بہت سے شعراء کے لئے خیال انگیز ثابت ہوا، لیکن آخری دور میں ان کے اسلوب نے اپنی حرارت اور فن کو گم کردیا، اب نبی یہود ونصاریٰ سے بحث ونظر پر فریفتہ دکھائی دیتے ہیں۔(۱)

بہر حال مستشرقین کی اکثریت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پر نزول وحی اور قرآن کے سرچشمہ کے بارے میں صحیح نتیجہ تک پہنچنے میں ناکام رہی ہے، مغربی مصنفین نے کسی دلیل وثبوت کے بغیر اپنے ہی نقطۂ نظر کی تکرار جاری رکھی۔ ان میں عصبیت کے زخم خوردہ محققین جب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یا قرآن واسلام کے موضوع پر گفتگو کرتے ہیں تو ان کے قلم وزبان میں کدال اور پھاوڑہ کی جیسی صفت پیدا ہو جاتی ہے۔ چنانچہ فلپ ایرنجی نے پیرس کے ایک مجلہ میں (۲) ایک مضمون لکھا، اور اس میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی کردارکشی کی غرض سے ایسی بات لکھی ہے جس سے کوئی بھی شریف محقق اپنا دامن داغدار کرنا پسند نہ کرے گا، اس نے اپنے مقالہ میں یہ دعویٰ کیا ہے کہ محمد مکہ میں یہود سے اکثر ملاقاتیں کرتے رہے ہیں، حالانکہ مولف کے نقطۂ نظر کی تردید اس بات سے ہو جاتی ہے کہ یہود کی بودوباش مدینہ میں تھی، مکہ میں نہ تھی، وہ یہ بھی لکھتا ہے کہ ''محمد'' اپنے خادم زید سے جو عیسائیوں کے غلام رہ چکے تھے، یہودی اور مسیحی مذاہب کے بارے میں استفادہ کی غرض سے سوالات کیا کرتے تھے، وہ اپنے خادم سے زیادہ فہیم تھے۔'' اس کے بعد مولف لکھتا ہے کہ

> ''محمد، مدینہ میں یہودیوں کے شاگرد تھے، یہود نے ہی یہ شخصیت تیار کی تھی، انھوں نے جو داستانیں یہود ونصاریٰ سے سنیں، جبریل نے ان میں ہی اضافہ وتکمیل کا کام انجام دیا۔

مذکورۂ بالا اقتباس میں مولف نے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے بارے میں عجیب متضاد بات لکھی ہے کہ وہ یہود ونصاریٰ سے مستفید ہوئے، اور جبریل بھی ان کے پاس آتے رہے، یہود ونصاریٰ سے استفادہ کے لئے مولف کے پاس کوئی تاریخی ثبوت نہیں ہے وہ اس بارے میں کوئی عقلی دلیل بھی پیش نہیں کرسکا، پھر یہ بھی اقرار کرتا ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم

(۱) عن القرآن محمد صبیح ص ۱۴۷-۱۴۴، ط مصر ۱۹۳۹ء۔ (۲) المجلۃ الآسیویۃ ۱۹۰۴ء۔

کے پاس جبریل آیا کرتے تھے۔

مستشرقین اور مغربی دانشوروں کی طرف سے مذکورہ بالا خیالات کا مطالعہ کرنے کے بعد یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ اگر قرآن وحدیث دونوں کا سرچشمہ ایک ہی تھا، تو پھر ان دونوں کے اسلوب بیان طرز ادا اور طریق تعبیر میں نمایاں فرق کیوں ہے، کسی بھی ایک شخص کے لئے خواہ وہ کتنا ہی بڑا فنکار ہو، کیا یہ ممکن ہے کہ وہ ایک خاص اسلوب میں گفتگو کرنے کے بعد اسے خدا کی طرف سے نازل کردہ کلام قرار دے، پھر اس کے بعد اس سے بالکل ہی مختلف دوسرا اسلوب اختیار کرتا رہے، اور اسے اپنا کلام قرار دے۔

کیا دو طرح کا کلام جس کا اسلوب اور انداز ایک دوسرے سے بالکل ہی مختلف ہو، ایک ہی شخص کے بس میں ہے؟ کیا یہ بات قطعی نہیں کہ کلام کا اسلوب و انداز، اپنے متکلم کی شخصیت کا پتہ دیتا ہے؟

قرآن مجید رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی تالیف و ترتیب کا نتیجہ ہوتا تو اسے اپنی طرف منسوب کر لینے میں کوئی رکاوٹ نہ تھی۔

مستشرقین کی طرف سے ایک اور نادر خیال بھی پیش کیا گیا ہے، کلیمان ہور (Huoar) نے اپنے ایک مقالہ میں، 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، اس نے امیہ بن ابی الصلت (١) کے اشعار اور قرآنی آیات کے درمیان موازنہ کر کے یہ ثابت کیا ہے کہ امیہ بن ابی الصلت کی طرف ان اشعار کی نسبت درست ہے، کیونکہ ان اشعار میں ثمود وصالح وغیرہ کے واقعات کا تذکرہ کیا گیا ہے، اور قرآن میں ان ہی واقعات کی تفصیل دی گئی ہے، اس کا استدلال یہ ہے کہ یہ اشعار اگر زمانۂ مابعد کے تسلیم کئے جائیں تو یہ ضروری ہوگا کہ ان میں، اور قرآن کے بیان کردہ واقعات میں کامل طور پر یکسانیت پائی جائے۔ وہ یہ بھی لکھتا ہے کہ نظم قرآن میں امیہ کے اشعار سے استفادہ کیا گیا تھا اور اسی لئے امیہ بن ابی الصلت سے مقابلہ آرائی کی اور اس کے شعری نمونوں کو باقی نہیں رہنے دیا

(١) دور جاہلیت اور عہد اسلام کا شاعر ہے، ایک نبی کی بعثت کی خبر دیا کرتا تھا اور اپنے ہی بارے میں اس کو نبی ہونے کی توقع تھی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو نبوت عطا ہوئی تو اس نے حسد کی وجہ سے آپ کو نبی تسلیم کرنے سے انکار کر دیا وہ بت پرستی سے بیزار تھا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کے اشعار سنے تو فرمایا کہ اس کی زبان مومن ہے لیکن دل کافر ہے وہ اپنے اشعار میں انبیاء کے واقعات بیان کیا کرتا تھا (دیکھئے الشعر والشعراء، ابن قتیبہ ص ٢٢٩ ط مصر ١٣٦٤ھ

وہ یہ چاہتے تھے کہ قرآن کا نیا پن برقرار رہے، اوران کے اس دعویٰ پر کوئی حرف نہ آئے کہ یہ قرآن نبی صلی اللہ علیہ وسلم کو آسمانی وحی کے ذریعہ حاصل ہوا ہے۔

مصر کے مشہور فاضل ادیب طٰہٰ حسین نے مذکورہ بالا غلط بیانی کی تردید کرتے ہوئے لکھا ہے کہ

> ''ان بحثوں میں مستشرقین کا یہ طرز عمل حیرت انگیز ہے کہ وہ روایات سیرت کو مشکوک قرار دیتے ہیں، ان میں سے بعض نے تو ان روایات کی صحت ہی کا سرے سے انکار کر دیا ہے، وہ ان روایات کو تاریخ کا ایک مستند ماخذ تسلیم نہیں کرتے، ان میں سے ایک گروہ کا نقطۂ نظر خالص علمی اور تحقیقی ہے، وہ سنت نبوی کو احادیث و اخبار کا ایسا مجموعہ قرار دیتا ہے جس میں وضعی روایات موجود ہیں اور بحث و تحقیق کے بعد ان میں سے صحیح واقعات کو الگ کرنے کی ضرورت ہے، روایات کے بارے میں یہ تمام مستشرقین اپنے ایک ہی موقف پر سختی کے ساتھ قائم ہیں اور حیرت انگیز بات یہ ہے کہ وہ امیہ بن ابی الصلت اور اس کے شعری سرمایہ پر اپنے اعتماد کا اظہار کرتے ہیں، حالانکہ سیرت کے مقابلہ میں امیہ کے اشعار، اپنی سند اور راویوں کی صدق و دیانت کے اعتبار سے کچھ زیادہ معتبر نہیں، ان روایات پر مستشرقین کے اعتماد واعتبار کا راز کیا ہے؟ اس کی یہ وجہ تو نہیں ہے کہ دوسرے مذاہب کے محققین پر وہ جس تعصب کا الزام رکھتے ہیں، اس میں وہ خود ہی گرفتار ہوں۔ (۱)

ہم اس بحث کی مزید وضاحت کے لیے قرآن مجید کی چند آیتیں درج کرتے ہیں، اسی کے ساتھ امیہ کے کچھ اشعار بھی درج کریں گے (حالانکہ امیہ کی طرف ان اشعار کی نسبت مشکوک ہے۔)

فَتَوَلَّ عَنْهُمْ يَوْمَ يَدْعُ الدَّاعِ إِلَى شَيْءٍ نُّكُرٍ خُشَّعًا أَبْصَارُهُمْ يَخْرُجُونَ مِنَ الْأَجْدَاثِ كَأَنَّهُمْ جَرَادٌ مُّنتَشِرٌ (قمر ۶، ۷)	تو آپ ان کی طرف سے کچھ خیال نہ کیجیے جس روز ایک بلانے والا فرشتہ (ان کو) ایک ناگوار چیز کی طرف بلائے گا ان کی آنکھیں (ذلت کی وجہ سے) جھکیں ہوں گی اور قبروں سے اس طرح نکل رہے ہوں گے جس طرح ٹڈی (چاروں طرف پھیل جاتی ہے)

(۱) الادب الجاہلی، طٰہٰ حسین ص ۱۴۳، طا قاہرہ ۱۹۵۸ء۔

اِنَّا جَعَلْنَا مَا عَلَى الْاَرْضِ زِيْنَةً لَّهَا لِنَبْلُوَهُمْ اَيُّهُمْ اَحْسَنُ عَمَلًا وَاِنَّا لَجٰعِلُوْنَ مَا عَلَيْهَا صَعِيْدًا جُرُزًا (کہف۔۷،۸)	ہم نے زمین پر کی چیزوں کو اس زمین کے لئے باعث رونق بنایا تاکہ ہم ان لوگوں کی آزمائش کریں کہ ان میں زیادہ اچھا عمل کون کرتا ہے اور ہم اس (زمین) پر کی چیزوں کو ایک صاف میدان (یعنی فنا) کر دیں گے۔
كُلَّمَا اُلْقِيَ فِيْهَا فَوْجٌ سَاَلَهُمْ خَزَنَتُهَا اَلَمْ يَاْتِكُمْ نَذِيْرٌ قَالُوْا بَلٰى (ملک ۸،۹)	اور جب (دوزخ) میں کوئی گروہ (کافروں کا) ڈالا جائے گا تو اس کے محافظ ان لوگوں سے پوچھیں گے کہ کیا تمہارے پاس کوئی ڈرانے والا (پیغمبر) نہیں آیا۔

امیہ بن ابی الصلت کے اشعار یہ ہیں (۱)

ویوم موعدهم ان یحشروازمرا — یوم التغابن اذلاینفع الحذر
مستوسقین مع الداعی کأنهم — رجل الجرادزفته الریح منتشر
وأبرزوابصعیدمستوجرز — وانزل العرش والمیزان والزبر
یقول خزانهاماکان عندکم؟ — ألم یکن جاءکم من ربکم نذر
قالوا:بلی فتبعنافتیةبطروا — وغرناطول هذاالعیش والعمر

ترجمہ: (۱) قیامت کے دن جب لوگ گروہ در گروہ جمع کئے جائیں گے تو وہ سود و زیاں میں کتر بیونت کا دن ہوگا، اس روز بچ نکلنے کی ساری کوششیں عبث ہو جائیں گی،

(۲) وہ پکارنے والے کی آواز پر اس طرح اکٹھے ہو جائیں گے جیسے کہ ٹڈیوں کا دل ہو، اور تیز ہوا نے منتشر کر دیا ہو،

(۳) ان کو چٹیل میدان میں لایا جائے گا جہاں عدالت انصاف میزان عمل اور آسمانی کتب موجود ہونگی،

(۴) داروغۂ جہنم سوال کریں گے کہ تمہارے پاس عمل کی پونجی کیا ہے؟ کیا تمہارے رب کی طرف سے تمہارے پاس کوئی آگاہی دینے

---

(۱) الجانی الحدیث الجہتانی، ج ۱ ص ۳۶۷ ط بیروت ۱۹۴۶ء۔

والا نہیں آیا۔؟

(۵) وہ جواب دیں گے کہ آگاہی دینے والے آئے لیکن ہم نے متکبر جوانوں کا ساتھ دیا ہم کو زندگی اور عیش کی فراوانی نے دھوکہ میں ڈال دیا تھا۔

ان اشعار کو اس حریفانہ طرز عمل سے کوئی مناسبت نہیں جو امیہ نے رسول اللہ ﷺ کے بارے میں اختیار کر رکھا تھا، وہ آپ کے رفقاء کی ہجو اور آپ کے مخالفین کی حمایت میں پیش پیش تھا، غزوۂ بدر میں جو مشرک قتل کیے گئے، ان کے غم میں اس نے مرثیے لکھے، ہر بار یہ کیونکر ممکن ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے اس سے خیالات اخذ کیے ہوں، کیا یہ ممکن نہیں کہ اس نے ہی رسول اللہ ﷺ سے استفادہ کیا ہو؟ پھر اگر قرآن مجید کے جواب میں یہ اشعار کہے گئے ہوتے تو ان میں اور قرآنی نصوص میں یکساں تعبیرات نہ ہوتیں، شاعر تو اس بات کی کوشش کرتا ہے کہ اس کے اشعار کو تکلف اور تصنع سے پاک سمجھا جائے، (یہی وجہ ہے کہ مذکورہ بالا اشعار کی امیہ کی طرف نسبت کو درست نہیں سمجھا گیا ہے) ان میں رسول اللہ ﷺ کے مقابلہ میں اس کے اصل کردار کی جھلک بھی موجود نہیں ہے، ان اشعار کا مصنوعی انداز بیان، امیہ کے معیار و مقصد کے مطابق بھی نہیں ہے۔

ایک اور مستشرق سی ٹسڈل (C.Tisdal) ناقدین قرآن کے شبہات بیان کرنے کے بعد، قرآن کے ربانی سرچشمہ پر نقد کرتا ہے، اس نے امرء القیس کی طرف منسوب درج ذیل اشعار نقل کیے ہیں، ان میں قرآنی تعبیرات موجود ہیں۔

دنت الساعة وانشق القمر	عن غزال صادقلبی ونفر
احور قد حرت فی اوصافه	ناعس الطرف بعينيه حور
بسهام من لحاظ فاتک	ترکتنی کهشيم المحتظر

(۱) قیامت قریب آگئی، اور چاند پھٹ گیا لیکن مجھے اس ہرنی صفت محبوبہ سے بچھڑنے کا احساس ہے جس نے میرے دل کا شکار کیا، اور وہ چلی گئی۔

(۲) وہ بڑی اور روشن آنکھوں والی ہے، اس کی خوبیاں دیکھ کر میں متحیر ہو گیا ہوں، اس کی آنکھیں نشیلی ہیں، شفاف اور سپید حلقہ میں سیاہ پتلی حسن میں اضافہ کر رہی ہے۔

(۳) اس کے قاتل نگاہوں کے تیر نے مجھے ایک لاغر قیدی بنا دیا ہے،

عربی زبان وادب کا ایک ماہر ادیب اور میصر عباس محمود عقاد لکھتا ہے کہ جس اسلام کی اور قرآن کی زبان میں یکسانیت ثابت کرنے کے لئے الل ٹپ بحث کرنے والے یہ مستشرقین اپنی نادانی سے یہ سمجھتے ہیں کہ علمائے اسلام مذکورۂ بالا اشعار کی دور جاہلیت سے نسبت کا انکار کرنے میں، عاجز اور بے بس نظر آتے ہیں، ان مستشرقین کا ذوق ادب شناس نہیں ہے، کیونکہ ان اشعار پر پہلی نظر پڑتے ہی یہ یقین ہو جاتا ہے کہ امراء القیس یا کسی بھی جاہلی شاعر کی طرف ان کو منسوب کرنا ایک غیر ادبی حرکت ہے (۱)

قرآن مجید فصیح و بلیغ عربی زبان کا بلند ترین نمونہ ہے، اس لیے اس دور میں نثر و نظم میں جو عربی تعبیرات موجود تھیں، اور مخاطب سے گفتگو اور افہام و تفہیم کیلئے جو محاورے مانوس تھے، قرآن نے ان کو بھی استعمال کیا ہے، حضرت عمرؓ اور بعض دوسرے صحابۂ کرام نے بعض مسائل پر اظہار خیال کیا تو قرآن نے اپنی ہدایت اور رہنمائی کے ضمن میں ان کے لفظوں کو بھی نقل کیا ہے، لیکن اس سے یہ نتیجہ کیسے نکالا جا سکتا ہے کہ قرآن کو ان سے ماخوذ قرار دیدیا جائے، اور پھر امیہ کے قول دنت الساعۃ، اور قرآنی الفاظ اقتربت الساعۃ میں ادبی نقطۂ نظر سے بڑا فرق ہے (۲)

دور جدید کے سائنسی انکشافات اور علمی تحقیقات نے قرآنی بیانات کی تصدیق کی ہے، کائنات کے بارے میں اس کے نقطۂ نظر اور انسانوں کے لیے اس کی ہدایات اور رہنمائی کی صحت پر اب تو نئے سائنسی دلائل بھی میسر آ گئے ہیں، قرآن جس کثرت کے ساتھ علمی حقائق سے بحث کرتا ہے، اس کی کوئی دوسری مثال، کتب آسمانی میں موجود نہیں، قرآن کے مطالعہ سے یہ بات ثابت ہو جاتی ہے کہ اگر وہ اس زمانہ میں نازل ہوتا تب بھی دور جدید کی علمی ترقیوں کے درمیان اس کے بیانات اپنی جگہ ثابت شدہ اور اٹل رہتے، کیا یہ ممکن ہے کہ ایسا قرآن محمد ﷺ کی صرف ذاتی صلاحیتوں ہی کا نتیجہ ہو؟ کیا گردو پیش کے یہود و نصاری یا بدو عربوں سے استفادہ کر کے ایسا قرآن پیش کرنا ممکن تھا۔؟

انسانی تاریخ میں کیا کسی ایسے امی کی مثال موجود ہے، جو جوانی کی سرحدوں کو پار کر گیا ہو، اور علم اور دانشوری کی کوئی بات اس میں نہ پائی جاتی ہو (۳)۔ اس نے اس عرصہ میں نہ تو شاعری

(۱) اسلامیات عباس محمود العقاد، ص ۵۱، ۵۲، ط مصر دار الشعب (۲) قرآنی لفظ "اقتربت" کا صوتی آہنگ قیامت کی ہولناکی کو زیادہ واضح کر دیتا ہے اس کے علاوہ معنوی اعتبار سے بھی اقتربت کا لفظ زیادہ جامع ہے (مترجم) (۳) رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی دانشوری قبل اسلام بھی زبان زد تھی تعمیر کعبہ کے موقع پر حجر اسود کے نزاعی مسئلہ کو آپ ہی نے اپنی دانشمندی سے حل کیا تھا، (مولف)

اور خطابت کے جوہر دکھائے ہوں، اور نہ ہی تاریخی، ہیروؤں اور بڑے رہنماؤں کی طرح اس میں ترقی اور بلندی کی طرف جست لگانے والا حوصلہ پایا گیا ہو، پھر وہی امی، چالیس برس مکمل کرتے ہی اچانک ایک نئے دور کے بانی کی حیثیت سے نمودار ہو، انسانوں کے مذہبی عقائد وروایات اور مذہبی قوانین کی اصلاح کرے، ایسا اجتماعی، روحانی انقلاب برپا کردے جس کی پوری انسانی تاریخ میں کوئی نظیر نہ ہو، ایسی عمر میں کسی امی کی طرف سے اچانک کسی کام کا آغاز کرنا، کسی علم وفن کی بنیاد ڈالنا، یا نئے قوانین وضع کرنا، اور عمومی انقلاب لے آنا ممکن نہیں، ایسے کارنامے انجام دینے کے لیے یہ ضرور ہے کہ سابق میں اس کے لیے تیاریاں مکمل کرلی گئی ہوں، اور عنفوان شباب میں اس کے لئے لازمی شرائط واوصاف حاصل کرائے گئے ہوں، (۱) لیکن محمد ﷺ اپنی دعوت سے پہلے امی ہی تھے، انھوں نے جو انقلاب برپا کیا، اس کے لئے ان کی پچھلی زندگی میں تعلیم وتربیت اور حصول استعداد کے وہ مواقع نہیں تھے، جن کی بنا پر آئندہ زندگی میں ان سے کسی بڑے کام کی توقع کی جاتی۔

رسول اللہ ﷺ کی نبوت سے قبل اور بعد کی زندگی میں جو نمایاں فرق نظر آتا ہے، وہ اس بات کا واضح ثبوت ہے کہ قرآن کسی نئی تعلیم کا نتیجہ ہے، انسانی نفسیات پر اثر انداز ہونے کی وہ حیرت انگیز صلاحیت، جو بعد میں آپ کے اندر پیدا ہوگئی تھی، وہ یقیناً اس وحی کا پرتو ہے، جو آپ پر اثر انداز ہو چکی تھی، چنانچہ قرآن مجید میں یہ کہا گیا ہے کہ۔

وَانْزَلَ اللّٰهُ عَلَيْكَ الْكِتَابَ	اور اللہ تعالیٰ نے آپ پر کتاب اور علم
وَالْحِكْمَةَ وَعَلَّمَكَ مَالَمْ تَكُنْ	کی باتیں نازل فرمائیں اور آپ کو وہ
تَعْلَمُ وَكَانَ فَضْلُ اللّٰهِ عَلَيْكَ	وہ باتیں بتلائی ہیں جو آپ نہ جانتے
عَظِيْما (نساء، ۱۱۳)	تھے اور آپ پر اللہ کا بڑا فضل ہے۔

وحی قرآنی کا سرچشمہ ذات محمدیؐ سے باہر تھا، اس کی سب سے بڑی دلیل یہ ہے کہ قرآن نے نبی کی ذاتی رائے اور شخصی مزاج سے کئی جگہ اختلاف کیا ہے، مثلاً ایک موقع پر نبی پر عتاب کرتے ہوئے یہ تاکید گئی ہے کہ

مَاكَانَ لِنَبِيٍّ اَنْ يَّكُوْنَ لَهٗ اَسْرٰى	نبی (کی شان) کے لائق نہیں کہ ان کے
حَتّٰى يُثْخِنَ فِى الْاَرْضِ	قیدی (باقی) رہیں (بلکہ قتل کردیے جائیں)

(۱) الوحی المحمدی، رشید رضا، ص ۳۰۲

تُرِيدُونَ عَرَضَ الدُّنْيَا	جب تک کہ وہ زمین میں اچھی طرح (مقابلہ
وَاللّٰهُ يُرِيدُ الْآخِرَةَ	پر آنے والے ان کفار کی) خون ریزی نہ
وَاللّٰهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ،	کرلیں تم تو دنیا کا مال واسباب چاہتے ہو اور
لَوْلَا كِتَابٌ مِّنَ اللّٰهِ	اللہ تعالیٰ آخرت (کی مصلحت) کو چاہتے
سَبَقَ لَمَسَّكُمْ	ہیں اور اللہ تعالیٰ بڑے زبردست حکمت والے
فِيمَا أَخَذْتُمْ	ہیں اگر اللہ تعالیٰ کا ایک نوشتہ (مقدر) نہ ہو
عَذَابٌ عَظِيمٌ	چکتا تو جو امر تم نے اختیار کیا ہے اس کے بارہ
(انفال ۲۷، ۲۸)	میں تم پر کوئی بڑی سزا واقع ہوتی۔

بدر کے قیدیوں کو نبی ﷺ نے اپنی نرم خوئی کی وجہ سے فدیہ لیکر چھوڑ دیا تھا، آپ کو یہ توقع تھی کہ اس بات کا حریف طاقتوں پر اچھا اثر پڑے گا، اور آپ کی قوم بھی شاید ہدایت پا جائے، لیکن آپ کو دوسرا طرز عمل اختیار کرنے کی تاکید کی گئی، اور یہ بتایا گیا، کہ اس موقع پر حکمت الٰہی کے مطابق کیا طرز عمل اختیار کرنا چاہئے تھا، اس عتاب میں مقام ربوبیت اور مقام عبدیت کا فرق بہت زیادہ نمایاں ہے، طرز کلام ایسا ہے کہ متکلم اور مخاطب دونوں کی حیثیت واضح طور پر مختلف نظر آتی ہے۔

غزوہ تبوک میں شرکت سے باز رہنے پر جب منافقین نے آپ کے سامنے اپنے اپنے عذر پیش کئے تو ان کو آپ نے شریک نہ ہونے کی اجازت دیدی، اس پر یہ عتاب نازل ہوا۔

عَفَا اللّٰهُ عَنكَ لِمَ أَذِنتَ	اللہ تعالیٰ نے آپ کو معاف (تو) کردیا
لَهُمْ حَتّٰى يَتَبَيَّنَ لَكَ	(لیکن) آپ نے ان کو (ایسی جلدی)
الَّذِينَ صَدَقُوا	اجازت کیوں دے دی تھی؟ جب تک کہ
وَتَعْلَمَ الْكَاذِبِينَ	آپ کے سامنے سچے لوگ ظاہر نہ ہوجاتے
(توبہ ۴۳)	اور آپ جھوٹوں کو معلوم نہ کرلیتے۔

مستشرقین کا یہ دعویٰ کہ رسول اللہ ﷺ نے اپنے گرد و پیش کے ان یہودیوں اور عیسائیوں سے معلومات اخذ کی تھیں جو اسلام قبول کرنے کے بعد آپ کے صحابی و رفیق بنے، یہ محض ایک فرضی خیال ہے، ان کا ایمان لے آنا تو اس بات کا ایک قطعی ثبوت ہے کہ رسول اللہ ﷺ پر نازل

ہونے والی وحی ایک اٹل صداقت تھی، ان کو جو پیغام حق سنایا گیا تھا، وہ اگر انہی سے استفادہ کر کے ترتیب دیا گیا ہوتا تو وہ لوگ آپ کو چھوڑ کر اپنے اپنے دین کی طرف واپس لوٹ جاتے، وہ رسولؐ کی عقیدت و محبت میں مخلص نہ ہوتے، اور نہ ہی اسلام کے لئے اپنی دعوتی خدمات میں وہ اس قدر جانفشانی کرتے، اور پھر رسول اللہ ﷺ کی طرف سے تکلیفوں پر پیہم صبر و تحمل، سرکشی اور عناد پر مسلسل ضبط اور برداشت کا رویہ، تاریخی شہادتوں کی بنا پر اس بات کا واضح قرینہ ہے کہ آپ کی نبوت برحق تھی، اور آپ کا پیغام ایک ابدی صداقت تھا، اس پر آپ کو کامل یقین تھا، اور مختلف مذاہب کے جو لوگ آپ پر ایمان لائے وہ بھی پیغام اور پیغمبر دونوں کی صداقت کو اپنی کھلی آنکھوں سے دیکھ رہے تھے۔

انسانی تاریخ میں جھوٹی نبوت کے دعویدار، شعبدہ باز مفکرین اور دجل وفریب میں مبتلا قائدین اپنی تحریکوں اور دعوتوں کے لیے اس قدر قربانیاں پیش نہیں کرتے، اور ان کے پیرووں میں ایسا ہی ایمان واخلاص، اور حکموں کی ایسی ہی بجا آوری نظر نہیں آتی ہے، اس کا نمونہ تو ہم کو سیرت نبوی میں یا صحابۂ کرام ہی کے حالات میں نظر آتا ہے،

نبی ﷺ کے زبردست نبوی کردار اور اس کے حیرت انگیز نتائج کے بعد بھی اگر کسی کو دلیل نبوت کی جستجو ہو تو یہ ایسا ہی ہوگا، جیسا کہ کسی عظیم معمار اور ماہر انجینیر نے بڑی عظیم اور پر شکوہ عمارتیں تعمیر کی ہوں اور ان کا مشاہدہ کرنے کے بعد بھی کوئی شخص فن تعمیر سے اس کی واقفیت کا ثبوت طلب کرے۔

سویڈن کے ایک مستشرق ٹلرانڈریک (Tar Andraac) نے اپنی کتاب محمدؐ، ان کی زندگی اور عقائد'' میں یہ لکھا ہے کہ اس موضوع پر مستشرقین کی بحث ونظر کا طریقہ مفید نہیں ہے، اس نے یہ صراحت کی ہے کہ

> ''نبوت کو ہزاروں جزئی عناصر کا مجموعہ قرار دیکر پھر اس کے جوہر کا تجزیہ کرنا ممکن نہیں ہے، ایک محقق کا فرض تو یہ ہے کہ وہ ایک ماہر مبصر کی طرح یہ دیکھے کہ مختلف عناصر اور محرکات سے وہ جوہری وحدت کس طرح وجود میں آگئی، جس میں زندگی کی تمام علامتیں پائی جاتی ہیں، اسلام اس کا منکر نہیں ہے کہ یہودی، مسیحی اور حنفی (ابراہیمی) مذاہب اور عربی روایات سے اس کے روابط نہیں ہیں، لیکن اس کے معنی یہ بھی نہیں ہیں کہ وہ محض

مذکورہ بالا عناصر ہی کا مجموعہ ہو(۱)۔

قرآن مجید میں جو غیبی خبریں اور علمی حقائق بیان کیے گئے ہیں، ان سے یہ بات ثابت ہو جاتی ہے کہ قرآن کسی انسانی عقل وفہم کا نتیجہ نہیں ہے، چنانچہ جن مسلم یا غیر مسلم محققین نے قرآن کے بیان کئے ہوئے علمی اور کائناتی حقائق کا مطالعہ کیا ہے، انھوں نے اس حقیقت کا بھی اعتراف کیا ہے۔

فرانس کے ایک محقق ڈاکٹر موریس بوکائی نے اپنی کتاب ''قرآن، بائبل اور سائنس'' میں اپنے مطالعہ کی روداد بیان کرتے ہوئے لکھا ہے کہ

''قرآن نے جن سائنسی گوشوں پر بحث کی ہے وہ میرے لیے خاص طور پر حیرت انگیز ہے، یہ بحثیں پوری طرح جدید سائنسی علوم کے مطابق ہیں، میں نے پہلے سے کوئی فیصلہ کئے بغیر، بڑی بیدار مغزی کے ساتھ، معروضی انداز میں قرآنی بیانات کا مطالعہ کیا تھا، مجھے اس بات کا اعتراف ہے کہ میں نے غیر شعوری طور پر، اس مطالعہ میں ان معلومات کا بھی اثر قبول کیا ہو، جو مجھے جوانی کی عمر میں حاصل ہوئی تھیں، اس زمانہ میں اکثر لوگوں کی طرف سے اسلام کے بجائے محمدیوں کے بارے میں باتیں ہوا کرتیں، صرف یہ بتانے کے لیے کہ اس مذہب کا بانی ایک انسان ہے، یہ آسمانی مذہب نہیں ہے، اس لیے اللہ کے یہاں بھی اس مذہب کی کوئی وقعت نہیں ہے، یہ ممکن تھا کہ میں اسلام کے بارے میں پھیلے ہوئے ان غلط خیالات میں بہت سے دوسرے لوگوں کی طرح اب بھی الجھا رہتا۔

میں نے چند روشن خیال لوگوں سے ملاقات کی، وہ قرآن کے ماہر نہ تھے، تاہم ان سے گفتگو کے بعد، اسلام کے بارے میں میرے ذہن میں جو تصویر ابھری، وہ مغربی ذرائع سے حاصل ہونے والے خیالات سے بالکل ہی مختلف تھی، میں نے قرآن کے مطالعہ کو اپنا نصب العین بنایا، تنقیدی مطالعہ کی غرض سے مختلف اہم حواشی کی مدد سے قرآن کی ایک ایک آیت کا جائزہ لیا، یہ حقیقت میرے لیے چونکا دینے والی تھی، کہ قرآن نے کائناتی

(۱) مجلۃ مجمع اللغۃ العربیہ دمشق محمد کامل عیاد، ج ۴۴-۳، ۱۹۶۹، ص ۹۷۔

مظاہر کے بارے میں خاص طور پر دقیق اشارے کئے ہیں، اور وہ ان تصورات وافکار کی تائید میں ہیں، جو کائنات کے بارے میں اس وقت تک نہیں دریافت ہوئے ہیں، محمدؐ کے زمانہ میں کسی بھی انسان کے بس میں یہ بات نہ تھی کہ کائناتی مظاہرے کے بارے میں، ہمارے دریافت کردہ نظریاتی حقائق کا ایک ادنیٰ تصور بھی قائم کرلیتا، اس کے بعد میں نے بہت سی ایسی کتابوں کا مطالعہ کیا، جو مسلمان اہل علم نے خاص طور پر، قرآن کے سائنسی پہلوؤں پر لکھی ہیں، تورات میں ہم کو نمایاں طور پر سائنسی اغلاط ملتی ہیں، لیکن قرآن میں اس طرح کی کوئی ایک غلطی بھی دستیاب نہیں ہوتی اس صورت حال نے میرے سامنے ایک اہم سوال پیدا کردیا، اور وہ یہ ہے کہ قرآن کا مؤلف اگر کوئی انسان ہوتا تو ساتویں صدی عیسوی میں وہ ایسی باتیں کیسے لکھ سکتا تھا، جو دور جدید کی تحقیقات کی روشنی میں بھی بالکل درست ثابت ہوں، قرآن کا جو نسخہ اس وقت ہمارے سامنے ہے، وہی نسخہ یقینی طور پر ابتداء ہی سے اپنی اصلی حالت میں موجود ہے، نزول قرآن کے زمانہ میں کوئی بھی انسان جس کا علمی افق، ہزار سال گزر جانے کے بعد بھی ہماری علمی سطح سے زیادہ وسیع اور جدید تر ہو، ایسا ممکن نہیں، واقعہ ہے کہ مختلف موضوعات پر قرآنی اشارات حیرت انگیز حد تک سائنسی پہلو رکھتے ہیں، جس کو پڑھ کر ہم چونک جاتے ہیں۔

سائنس نے جن مسائل پر غور وفکر کیا ہے، ان میں سے قبل ولادت بچہ کی نشوونما کے مختلف مراحل کا مسئلہ بھی ہے بطن مادر میں بچہ کی نشوونما کے جو مراحل قرآن میں بیان کئے گئے ہیں، ان کا علم الجنین کے سائنسی انکشاف سے موازنہ کرکے اس بات کا بخوبی اندازہ لگایا جاسکتا ہے کہ قرآنی آیات اور جدید تحقیقات کس حد تک اپنے نتائج میں یکساں ہیں۔(۱)

ڈاکٹر بوکائی کی مذکورہ بالا شہادت بڑا وزن رکھتی ہے، وہ ایک محقق عالم اور نکتہ رس اسکالر ہے اس نے قرآن کی ایک ایک آیت کا بالغور مطالعہ کیا ہے ایک ماہر اور مبصر عالم کی حیثیت

(۱) موریس بوکائی، القرآن والتوراۃ والعلم، ص ۱۴۸-۱۴۹ دارالمعارف ۱۹۷۷ء

سے سائنسی علوم کی روشنی میں اس نے اپنی تحقیق کے جو نتائج اہل علم کے سامنے پیش کیے ہیں، اس سے علم کی شان دو بالا ہو جاتی ہے، اس نے دوسرے مستشرقین کی طرح یہ رائے نہیں دی کہ قرآن یہودیوں اور عیسائیوں کی معلومات پر مشتمل ایک ایسی کتاب ہے جسے محمد ﷺ نے ترتیب دیا ہو۔

بوکائی کے تحقیقی نتائج کے بالکل ہی برعکس، ایک اور مستشرق الحداد (۱) قرآن مجید پر اپنے تحریر کردہ حواشی میں دوسری رائے کا اظہار کرتا ہے، اور صاف معلوم ہوتا ہے کہ وہ بند لفافہ کو کھولے اور پڑھے بغیر ہی اظہار خیال کی جرأت کر رہا ہے، وہ لکھتا ہے، کہ محمد ﷺ کی کتابی تعلیم اور انجیل سے واقفیت کا راز یہ ہے کہ ان کے پڑوس میں خدیجہؓ کے چچازاد بھائی جو بنو اسد قبیلہ سے تھے موجود تھے، وہ ایک مسیحی عالم تھے، انھوں نے ہی اپنے چچا کی بیٹی خدیجہ کا آپ سے نکاح کیا، تاریخی واقعات سے یہ بات پایۂ ثبوت کو پہنچ چکی ہے کہ ورقہ نے عیسائی مذہب قبول کر لیا تھا، وہ تورات و انجیل کا عربی زبان میں ترجمہ کرتے تھے، اس لیے وہ یقیناً ایک بڑے عیسائی عالم تھے، نبوت سے پہلے محمدؐ ان کے پڑوس میں پندرہ برس رہے، کیا عرب کے نابغہ محمدؐ بن عبداللہ کے لئے یہ مدت، تورات وانجیل کا علم حاصل کرنے کے لئے کافی نہ تھی۔؟

صحیح بخاری میں یہ صراحت بھی ہے کہ محمدؐ، غار حراء سے، جب خائف ہو کر لوٹے تو ورقہ نے ہی ان کی دعوت اور نبوت کی تصدیق کی، مگر ورقہ کے انتقال کے بعد، وحی کا سلسلہ رک گیا، جس پر محمدؐ نے کئی بار خودکشی کر لینے کا ارادہ کیا، مدینہ میں بھی ہم کو نبی کے ساتھ، یہودیوں اور عیسائیوں کا ایک حلقہ نظر آتا ہے، یہ لوگ مسلمان ہو گئے تھے یا انھوں نے اسلام کا ساتھ دیا تھا، موذن رسولؐ بلال حبشی، ایک عیسائی دولت مند صہیب رومی ایک اور عیسائی سلمان فارسی، اور یگانۂ روزگار یہودی عبداللہ بن سلام جو کعب احبار کے ساتھ مسلمان ہوئے، یہ تمام لوگ ہم کو اس محفل میں نظر آتے ہیں، ظاہر ہے، کہ ان لوگوں کی گفتگو کا اصل محور تورات وانجیل ہی رہی ہوگی، اور یہ اس بات کا قطعی ثبوت ہے کہ نبیؐ اور قرآن کا ماحول ہر پہلو سے اہل کتاب (یہود و نصاریٰ) ہی کا ماحول تھا، محمدؐ اور قرآن کا علمی وثقافتی مرجع یہی لوگ تھے نہ کہ وحی الٰہی اور نزول آیات۔ (۲)

حداد کا یہ دعویٰ صحیح نہیں کہ رسول اللہ ﷺ نے یہود و نصاریٰ سے استفادہ کیا تھا اور جاہلیت

---

(۱) الحداد نے ''دراسات قرآنیہ'' کے سلسلہ کی کئی کتابیں لکھی ہیں جن پر اس کا نام ''الاستاد الحداد'' درج ہے اس کے حواشی قرآن پر تاریخ اشاعت اور پریس کا نام بھی موجود نہیں ہے۔ غالباً وہی یوسف الحداد ہے جو ایک لبنانی عیسائی ہے (مؤلف) (۲) الحداد: القرآن والکتاب، قسم ۲، اطوار الدعوۃ القرآنیہ، ص ۱۰۶۰، ۱۰۵۹۔

کی تمام تر تاریخی دستاویزات اس کے برعکس یہ ثابت کرتی ہیں کہ نبی ﷺ پر گردوپیش کے ماحول کا کچھ بھی اثر نہ تھا، انھوں نے تو اپنے ماحول ہی کے مانوس عقیدوں اور روایتوں کے خلاف ایک نئی دعوت پیش کی جس کی یہود و نصاریٰ اور مشرکین سب ہی نے مخالفت کی تھی بشر فارس نے خاص اسی موضوع پر فرانسیسی زبان میں ''الشرف عند العرب قبل الاسلام'' کے نام سے ایک کتاب لکھی ہے، اور اس میں اسلام پر یہودی اور مسیحی اثرات کی تردید کی ہے۔

حداد نے بخاری کی عبارت کا مفہوم بھی غلط سمجھا ہے، کہ ''ورقہ کے انتقال کے بعد وحی کا سلسلہ رک گیا۔'' بخاری میں تو یہ ہے کہ کچھ دنوں کے بعد ورقہ کا انتقال ہو گیا، اور وحی کا سلسلہ رک گیا تھا۔'' اس عبارت میں یہ بات نہیں کہی گئی ہے کہ ''ورقہ کے انتقال کی وجہ سے وحی کا سلسلہ رک گیا۔'' ان دونوں فقروں میں ترتیب مقصود ہوتی تو دونوں جملوں کے درمیان حرف عطف ف ہوتا، جو ترتیب کے اعتبار سے ثم کے معنی میں آتا ہے، حرف و (اور) ترتیب زمانی کے لیے استعمال نہیں ہوتا ہے۔

حداد نے اپنے ذاتی رجحان کی وجہ سے، قرآن و انجیل اور محمد ﷺ اور حضرت عیسیٰ علیہ السلام کے درمیان غلط مبحث سے بھی کام لیا ہے، اس کا یہ خیال ہے کہ

> ''قرآن اور نبی دونوں مسیح کی نبوت اور انجیل کے پیغام پر پوری طرح ایمان رکھتے ہیں لیکن نبی عربی نے مسیح کی ولدیت کو تسلیم نہیں کیا، کیونکہ انھیں مسیح کی کامل معرفت حاصل نہیں ہوئی، ان کا گمان یہ ہے کہ فرزند اللہ ہونے کے لئے لازمی طور پر مسیح کے لیے، اللہ سے جسمانی رشتہ ضروری ہے، اور اللہ کے لئے بیوی ماننا اور اس سے ازدواجی رشتہ قرار دینا بھی لازمی شرط ہے قرآن میں ہے بَدِيْعُ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ اَنّٰى يَكُوْنُ لَهٗ وَلَدٌ وَّلَمْ تَكُنْ لَّهٗ صَاحِبَةٌ (انعام-١٠٢) وہ آسمانوں اور زمین کا موجد ہے، اس کے اولاد کہاں ہو سکتی ہے حالانکہ اس کی کوئی بیوی تو ہے نہیں، ان کا یہ بھی خیال ہے، کہ اللہ کو عالم جسدی کی طرح روحانی عالم میں بھی فرزند کی احتیاج ہوتی ہے حالانکہ قرآن میں ہے، وَمَا يَنْبَغِيْ لِلرَّحْمٰنِ اَنْ يَّتَّخِذَ وَلَدًا۔ مریم ٩٢ (خدائے رحمان کی شان نہیں کہ وہ اولاد اختیار کرے۔) دراصل فرزندی کا تعلق عالم جسد سے ہے، جس پر اس

کے وجود کا پرتو جلوہ فگن ہے نبی عربی کو مسیح کی فرزندی کی معرفت حاصل ہوجاتی تو وہ ان کو بے تکلف اللہ کا بیٹا تسلیم کر لیتے کیونکہ قرآن میں ہے کہ قُلْ اِنْ كَانَ لِلرَّحْمٰنِ وَلَدٌفَاَنَااَوَّلُ الْعٰبِدِيْنَ زخرف۸۱ (آپ کہیے اگر خدائے رحمان کے اولاد ہوتو سب سے اول اس کی عبادت کرنے والا میں ہوں)۔

مذکورہ بالا آیتوں میں جو باتیں حداد کے عقیدہ وخیال کے مطابق نہ تھیں ان کا سرچشمہ وہ نبی ﷺ کی ذات کو قرار دیتا ہے، اور جن آیتوں کو وہ اپنے عقیدہ وخواہش کے موافق پاتا ہے، ان کو قرآن کی طرف منسوب کرتا ہے، مثلاً قرآن کی آیت ۔اُولٰئِكَ الَّذِيْنَ هَدَى اللّٰهُ فَبِهُدَاهُمُ اقْتَدِهْ انعام۹۱، (یہ حضرات ایسے تھے جن کو اللہ تعالےٰ نے (صبر کی) ہدایت کی تھی تو آپ بھی ان ہی کے طریقہ پر چلئے) پر اس نے درج ذیل حاشیہ لکھا ہے۔

> ہم دیکھتے ہیں قرآن نبی عربی کو نسل ابراہیمی کے ان نبیوں کا طریقہ اختیار کرنے کا حکم دیتا ہے جن کو اللہ نے کتاب ونبوت اور ایک خاص طرح کی دانش سے نوازا تھا، اللہ کی طرف سے یہ رہنمائی اور ہدایت تورات وانجیل میں موسیٰ وعیسیٰ کے ذریعہ سے موجود ہے۔(۱)

حداد، جب حضرت عیسیٰ کی ان کے رب کے یہاں حیثیت کو ثابت کرنا چاہتا ہے تو قرآن ہی سے استدلال کرتا ہے، ان لوگوں کی طرح جو قرآن کی کچھ باتوں پر تو ایمان لاتے ہیں اور کچھ دوسری باتوں کا انکار کردیتے ہیں، مثلاً وہ یہ کہتا ہے کہ ''مسلمان اگر نفرت وکینہ سے بھری ہوئی تفسیروں سے کنارہ کش ہوجائیں تو وہ یہ دیکھیں گے کہ مسیح، انجیل اور نصاریٰ کے بارے میں قرآنی بیانات مسلمانوں کے لئے بھی فخر واعزاز کا سبب ہیں۔''

حداد نے نبی ﷺ کے ان معجزات سے بھی انکار کیا ہے جو گزشتہ نبیوں کو دئے گئے تھے، (۲) اس کے نزدیک انجیل میں حضرت عیسیٰ نے احمد اور فارقلیط سے متعلق جو پیشین گوئیاں کیں ہیں ان سے محمد ﷺ کو مراد لینا درست نہیں ہے، (۳) وہ یہ ثابت کرنا چاہتا ہے کہ نبی عربی ﷺ عام لوگوں کی طرح پیدا ہوئے اور اللہ کی طرف سے تفکرات کا بوجھ اتارنے اور شرح صدر

(۱) احداد: المسیح فی القرآن۔ ص ۲۲۸۔ (۲) الانجیل فی القرآن: الحداد ص ۱۸، ۲۰، ۷۔ (۳) القرآن والکتاب ص ۶۷۲۔

[illegible]

[illegible]

[illegible]

... کی صورت میں باقی نہیں رہ سکی ... ہدایت ...

... جذبہ ہی رخصت ہو جائے گا، اور قرآن پر

ایمان و تصدیق ... مستشرقین کی تحقیقات کا بنیادی نصب

العین یہی ہے۔ انھوں نے جو شبہات پیدا کیے ہیں، وہ دو بحثوں میں سمٹ جاتے ہیں:

۱۔ قرآن کی کتابت اور تالیف

۲۔ قراءتوں کا فرق

نص قرآنی کے سلسلہ میں مستشرقین نے کئی اعتراضات کیے ہیں، قرآن کی حفاظت کے لئے جو طریقے اختیار کیے گئے، دور نبوت میں تدوین قرآن کی راہ میں ان کے خیال میں جو رکاوٹیں پیش آئیں اور پھر دیگر صحابہ کی قرآنی نسخوں سے نسخۂ صدیقی کا اختلاف، حضرت عثمانؓ بن عفان کی طرف سے نسخۂ صدیقی پر اعتماد اور یہ دعویٰ کہ اس دور کے بعض مذہبی حلقوں نے مصحف عثمانی کو

(۱) التسبیح فی القرآن ص ۱۱۹ (۲) ایضاً ص ۲۲۹ (۳) القرآن والکتاب ص ۲۹۸۔

کے مقابلہ میں وہ میرے لئے زیادہ دشوار نہ تھا، میں نے عرض کیا کہ جو کام رسول اللہ ﷺ نے نہیں کیا وہ آپ لوگ کیوں کر رہے ہیں؟ حضرت ابوبکرؓ بار بار مجھ سے وہی بات کہتے رہے، یہاں تک کہ حضرت ابوبکرؓ اور حضرت عمرؓ کو جس کام کے لئے انشراح ہو چکا تھا، اس سے میرا دل بھی مطمئن ہو گیا، پھر میں نے کھجور کی شاخوں، سفید پتھروں پر لکھی تحریروں اور لوگوں کی یادداشت سے جمع قرآن کا کام شروع کر دیا۔ سورہ توبہ کا آخری حصہ (لَقَدْ جَاءَكُمْ رَسُوْلٌ مِّنْ اَنْفُسِكُمْ تا ختم سورہ) تنہا ابوخزیمہؓ انصاری کے پاس تھا، قرآن مجید کا یہ نسخہ مختلف اوراق میں ترتیب دیا ہوا، حضرت ابوبکر صدیقؓ کے پاس تھا، پھر حضرت عمرؓ کے پاس آیا، پھر حضرت حفصہؓ کے یہاں رہا۔

بلاشیر نے عہد رسول ﷺ میں جمع قرآن نہ ہونے پر اپنے مفروضات کی یہ وجہ بتائی ہے کہ:

> رسول اللہؐ اور آپ کے صحابہ میں تمام معاملات کو جوں کا توں رکھے جانے کا رجحان پایا جاتا تھا، اس کی تائید اس بات سے بھی ہوتی ہے کہ عربوں کے بارے میں یہ مشہور ہے کہ وہ مستقبل کی طرف سے بے فکر ہوتے اور صرف اپنے سامنے گزرنے والے زمانہ حال ہی کے متعلق سوچ بچار کرتے ہیں، چنانچہ دور نبوت میں اسی رجحان طبع کی وجہ سے مسلمانوں نے جمع قرآن کی طرف توجہ نہیں کی کیوں کہ اس وقت اس کی کوئی ضرورت ہی نہ تھی، جیسا کہ انھوں نے قبل از وقت رسول اللہ ﷺ کا جانشین طے کرنے کی بھی فکر نہیں کی۔ (۱)

بلاشیر کے اس نتیجۂ بحث پر جس میں کوئی دلیل نہیں پیش کی گئی ہے، ہم کو سخت حیرت ہوئی، اس دعویٰ کی دلیل کیوں کر ممکن ہے کہ ایک پوری قوم صرف اپنے زمانۂ حال ہی کے بارے میں سوچتی ہو، ہماری رائے یہ ہے کہ ایک عربی شاعر نے اگر مثال کے طور پر یہ شعر کہا ہے کہ:

ما مضى فات والمومل غيب ولك الساعة التى أنت فيها

(جس کام کا وقت گزر گیا وہ رہ گیا، اور جس کی توقع ہے وہ ابھی پردۂ غیب میں ہے، تمہارے لئے وہی گھڑی کام کی ہے جس سے تم گزر رہے ہو)

تو مذکورہ بالا شعر میں ایک متعین حالت سے متعلق انفرادی شعور کا ذکر کیا گیا ہے، جس پر

(۱) Introduction au Coran 16 - 26 (Paris 1947)

قومی شعور کو قیاس کرنا یا اس کی روشنی میں پوری قوم پر کوئی حکم لگانا صحیح نہیں ہے، اپنی زندگی میں جانشین مقرر نہ کرنے کی وجہ یہ ہے کہ پیغام الٰہی کی تبلیغ ہی آپ کا بنیادی فرض تھا، جس کی نوعیت خالص مذہبی ہے، اس میں آپ کی جانشینی کی کوئی ضرورت نہیں، اس لئے کہ آپ کے بعد کوئی نبی نہیں ہوسکتا ہے، صرف سیاسی رہنمائی اور جنگی قیادت کا ایک پہلو تھا جو دعوت اسلامی کی نشرو اشاعت کے لئے بھی زندگی کا ایک لازمی تقاضہ تھا جس کی آپ نے تاکید فرمائی، یہی وجہ ہے کہ آپ نے سیاسی امارت کے تصفیہ کو اپنے بعد آنے والوں کے سپرد کردیا، انہی لوگوں کو اپنے دنیاوی سیاسی امور کو انجام دینا تھا، آپ نے شورائی طریقہ کی تعلیم دی، حاکم کے انتخاب میں اور نظام حکومت کی ترتیب و تنظیم میں امانت و دیانت کی نگہداشت کو آپ نے اپنی تربیت کے ذریعہ ان کی زندگیوں میں محترم اور باوقار حیثیت دے دی تھی، چنانچہ قرآن وسنت میں جو نظام حکومت تجویز کیا گیا ہے، اس میں مذکورہ بالا تمام امور پر روشنی ڈالی گئی ہے۔

جانشین کے متعین نہ ہونے کی ایک دوسری وجہ کازانوفا (Casanova) نے اپنی کتاب (۱) میں بیان کی ہے۔ لیکن بلاشیر کے مقابلہ میں اس کا دعویٰ اور بھی دور از کار ہے، اس کے بیان کے مطابق نبی ﷺ کو یہ یقین تھا کہ ان کے انتقال کے بعد یہ دنیا ختم ہو جائے گی، ان کے انتقال سے پہلے یا اس کے بعد فوراً ہی قیامت آجائے گی، اس لئے آپ نے اپنا جانشین مقرر نہیں کیا، کازانوفا لکھتا ہے کہ:

> محمدؐ جیسے ایک عام عبقری شخص پر نظر ڈالتے ہوئے ہم غیر مسلموں کو یہ بھی وضاحت کرنی ہوگی کہ انھوں نے ایسے اہم کام (جانشینی کے مسئلہ) کی طرف کیوں توجہ نہیں کی، ہم یہ اعلان کرتے ہیں کہ خلافت کے مسئلہ کو نظر انداز کرنے کی وجہ معمولی تھی، ان کا یہ عقیدہ تھا کہ دنیا جلد ہی ختم ہونے والی ہے، حالانکہ یہ ایک خالص مسیحی عقیدہ ہے، لیکن محمد ﷺ کا اپنے متعلق یہ دعویٰ تھا کہ وہی نبی آخر الزماں ہیں، جن کے بارہ میں حضرت عیسیٰ نے یہ اعلان کیا تھا کہ وہ آئے گا تا کہ ان کے پیغام کی تکمیل کرے۔''

کازانوفا رسول اکرم ﷺ کے بارہ میں بار بار اصرار کرتا ہے کہ آپ کو دنیا کے جلد ختم ہو جانے کا یقین تھا اس لئے کہ آپ نے ارشاد فرمایا تھا کہ:

(۱) محمدؐ نہایۃ العالم Mohamed et la fin du Mande. P. - 10

نظر انداز کر دیا تھا، یا مستشرقین کے بقول عبد الملک بن مروان کے زمانہ میں قرآن میں چند ترمیمیں کی گئی تھیں، یہ مسائل پہلی بحث سے تعلق رکھتے ہیں، دوسری بحث کا تعلق اختلاف قرات سے ہے جس پر ہم بعد میں روشنی ڈالیں گے۔

فرانسیسی مستشرق بلاشیر (Blachere) اپنے اعتدال اور معروضیت میں ممتاز سمجھا جاتا ہے، لیکن اس نے اپنی کتاب ''مدخل الی القرآن'' میں اپنی قرآنی تحقیقات کے ضمن میں شک و ریب کی فضا پیدا کرنے میں کوئی کوتاہی نہیں کی ہے۔

اس نے رسول اللہ ﷺ کی طرف سے نزول آیات کے وقت وحی کو تحریر میں لے آنے کی شدید خواہش پر اپنی بے اطمینانی کا اظہار کیا ہے، اس کے نزدیک چونکہ پہلی بار نزول وحی کے موقع پر رسول اللہ ﷺ سخت خوف و اندیشہ میں مبتلا ہو چکے تھے اس لئے یہ ممکن نہ تھا کہ آپؐ وحی کو لکھ لیا کرتے، مدینہ کے یہود تحریر و کتابت کے وسائل پر قابض ہو چکے تھے اور ان سے مسلمانوں کی کشمکش جاری رہی جس سے بلاشیر نے یہ نتیجہ نکالا ہے کہ دور نبوت میں پورے قرآن کی کتابت نہیں ہو سکی تھی اور حافظہ کی مدد سے بھی قرآن کا تحفظ نہیں ہو سکا تھا، اس کے خیال میں یہ ممکن ہے کہ قرآنی نص کے ساتھ وہ معمولی اضافے بھی خلط ملط ہو گئے ہوں جن کو آئندہ زمانوں میں قرآن میں شامل کر لیا گیا ہو۔

رسول اللہ ﷺ اپنے عہد میں کتابت وحی کے حریص کیوں نہ تھے، یہ دعویٰ اور کتابت وحی کی خواہش نہ ہونے کے جو اسباب بیان کئے گئے ہیں وہ محض فرضی تخیلات ہیں جو درست نہیں، تحریری وسائل میں کمی و دشواری کے باوجود رسول اللہ ﷺ نے قرآن کو یادداشت کے ذریعہ محفوظ کیا، لیکن وحی کو ضبط تحریر میں لانے پر بھی آپؐ نے اسی قدر توجہ دی، یہی وجہ تھی کہ رسول اللہ ﷺ نے خلفائے راشدینؓ اور ابی بن کعبؓ، زید بن ثابتؓ اور معاویہؓ وغیرہ جیسے نمایاں ترین صحابۂ کرام سے کتابت وحی کا کام لیا، حدیث نبوی سے وحی قرآنی کے اختلاط کے اندیشہ اور تنہا قرآن ہی کے لئے تحریری وسائل کو استعمال کرنے کے لئے رسول اللہ ﷺ نے ابتدا میں حدیث نبوی کو ضبط تحریر میں لانے سے منع فرما دیا تھا، چنانچہ صحیح مسلم کی روایت کے مطابق رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا تھا کہ:

لا تکتبوا عنی غیر القرآن	تم لوگ میری طرف سے روایت کرتے ہوئے
ومن کتب عنی غیر القرآن	قرآن کے سوا کچھ اور نہ لکھو، کسی نے قرآن

فلیمحہ، وحدثوا عنی ولا حرج۔ کے سوا میری طرف سے اور باتیں لکھ دی ہوں تو وہ انھیں مٹادے، وہ باتیں میری طرف سے زبانی بیان کرو اس میں کوئی حرج نہیں۔

رسول اللہ ﷺ کی وفات سے پہلے ہی چمڑے کی کھالوں اور کھجور کی ٹہنیوں پر پورے قرآن کی کتابت مکمل ہو چکی تھی، وہ ایک مجموعہ میں یکجا نہیں ہوا تھا، لیکن اسکی وجہ معمولی تھی، قرآن بیس برس سے زیادہ عرصہ میں تھوڑا تھوڑا نازل ہوا تھا، اس کی ترتیب نزول کے اعتبار سے مقرر نہیں ہوئی تھی، آخری آیت جب آپؐ پر نازل ہوئی تو اس کے بعد آپؐ کی زندگی کے چند روز ایک مجموعہ میں قرآن کی کتابت کے لئے کافی نہیں تھے، آپ نے قرآن کو سینوں میں محفوظ کر لینے پر بھی توجہ کی لیکن اس سے قرآن کو ضبط تحریر میں لانے کی خواہش اور کوشش پر کوئی اثر نہیں پڑا، حضرت ابو بکر صدیقؓ رضی اللہ عنہ نے لوگوں کے پاس موجود قرآن کے تحریری مواد کو یکجا کئے جانے کا منصوبہ بنایا تو وہ قرآن کی ہر ایک تحریر کا اس قرآن کی نص اور طریق تلاوت سے تقابل کرتے جو لوگوں کی یادداشت میں محفوظ تھا، اور صرف وہی تحریری مواد قبول کرتے جس کے بارے میں دو گواہوں نے شہادت دی ہو کہ وہ تحریر رسول اللہ ﷺ کی موجودگی میں لکھی گئی تھی۔ (ابوداؤد)

امام بخاری نے اپنی کتاب میں زیدؓ بن ثابت کی روایت نقل کی ہے کہ حضرت ابو بکرؓ نے اہل یمامہ کے قتل کے بعد (جس میں ٧٠ قاری شہید ہوئے تھے) ان کو بلا بھیجا، آپؐ کے پاس حضرت عمرؓ بن خطاب موجود تھے، انھوں نے فرمایا کہ میرے پاس حضرت عمر حاضر ہوئے ہیں، انھوں نے یہ کہا ہے کہ یمامہ کے دن قرآن کے قاریوں (حافظوں اور اس کے علوم کے ماہرین) کے قتل کی وجہ سے جنگ تیز ہو گئی ہے۔ اور مجھے اندیشہ ہے کہ جنگ قاریوں کو کو ختم کر دے اور بسہولت قرآن کو یکجا نہ کیا جا سکے، اس لئے میری رائے یہ ہے کہ آپ قرآن کو یکجا کرنے کا حکم دے دیں، اس پر میں نے عمر سے یہ کہا کہ یہ کام رسول اللہ ﷺ نے نہیں کیا، پھر ہم کیوں کریں، عمر نے کہا کہ واللہ یہ اچھا کام ہے، وہ مسلسل اصرار کرتے رہے یہاں تک کہ اس کام کے لئے اللہ نے میرا شرح صدر فرمایا۔ اور اس بارہ میں اب میں عمر کا ہم خیال ہوں، زیدؓ بن ثابت کہتے ہیں کہ ان سے حضرت ابو بکرؓ نے فرمایا کہ آپ جوان، عاقل اور قابل اعتماد ہیں، رسول اللہ ﷺ کی طرف سے آپ کتابت وحی بھی کرتے رہے ہیں اس لئے تحقیق و جستجو سے قرآن مجید کو یکجا کر دیجئے، زیدؓ کہتے ہیں کہ اگر لوگ کسی پہاڑ کو ادھر سے ادھر منتقل کرنے کا کام میرے سپرد کر دیتے تو جمع قرآن کی ذمہ داری

فــی الـقـرآن بـرأی؟ یٰ تفسیر میں اپنی ذاتی رائے سے دخل دوں؟

مؤلف نے جن حیلوں کا ذکر کیا ہے، کیا دور اول کے سبھی مسلمان بالکل ہی سادہ لوح تھے کہ وہ ان کا شکار ہو گئے۔(۱) کازانوفا نے جو باتیں کہی ہیں ان کے جواب میں کئی سوالات ابھر کر سامنے آتے ہیں، اس کے بیان کردہ اوہام کی قلعی کھل جائے گی، اگر ہم اصل واقعات کو ایک نظر دیکھ لیں، یہ نظریہ کس قدر مضحکہ خیز ہے کہ مسلمانوں کے عقیدہ کے مطابق دنیا میں انسانی زندگی کا جلد ہی خاتمہ ہونے والا تھا لیکن جب ان کی سمجھ میں یہ بات آگئی کہ زندگی جلد ختم ہونے والی نہیں ہے تو انھوں نے قرآن کے جمع وتالیف کا کام شروع کر دیا۔ مؤلف نے جس آیت سے استدلال کیا ہے، وہ مشرکین مکہ کے بارے میں نازل ہوئی تھی جس کی تفسیر یہ ہے کہ ہم نے ان سے جس دنیادی عذاب کا وعدہ کر رکھا ہے، وہ ہم ان پر آپ کی زندگی ہی میں بھیج دیں یا اس سے پہلے ہی آپ کا انتقال ہو جائے آپ کو اس سے کچھ غرض نہیں آپ کی ذمہ داری تو یہ ہے کہ پیغام پہنچا دیں اور دین کی امانت ان کے سپرد کر دیں اور بس ہم ان کے لئے کافی ہیں ہم نے آپ سے کامیابی اور نصرت کا جو وعدہ کر رکھا ہے اس کو ہم پورا کریں گے اس کی تاخیر چند مصلحتوں کی وجہ سے ہو سکتی ہے جو اگرچہ نظروں سے اوجھل ہیں لیکن ہم ان کو جانتے ہیں اس لئے آپ تنگ دل نہ ہوں۔(۲)

مؤلف نے ایک اور آیت میں ''یقین'' کے لفظ سے قیامت کو مراد لیا ہے، قرآن مجید میں ہے:۔

وَاعْبُدْ رَبَّکَ حَتّٰی یَاْتِیَکَ الْیَقِیْنُ (الحجر ۹۹۔)	اور موت کے آنے تک اپنے رب کی عبادت کرو۔

اس نے جو معنی لکھے ہیں اس کی عربی زبان ولغت سے تردید ہوتی ہے کسی مفسر نے بھی یہ معنی نہیں لکھے ہیں۔ اس لفظ سے مراد موت ہے حضرت ابن عمرؓ حسنؒ اور قتادہؒ سے یہی منقول ہے۔ موت کو یقین اس لیے کہا گیا ہے کہ وہ یقینی ہے ہر متنفس کو اس سے دوچار ہونا پڑے گا، اس کے آنے کا مطلب یہ ہے کہ وہ ہر جاندار تک پہنچنے کے لیے رواں دواں ہے، اس لیے آیت قرآنی کا مفہوم یہ ہے کہ جب تک زندگی ہے اللہ کی عبادت میں لگے رہو، اس میں کوتاہی نہ ہو۔

سورۃ آل عمران کی آیت (وَمَا مُحَمَّدٌ اِلَّا رَسُوْلٌ ا ﮬ) اس وقت نازل ہوئی جب رسول اللہ ﷺ کے انتقال کی خبر پھیل گئی اور یہ مشہور ہو گیا کہ آپ کا قتل ہو گیا ہے، اس موقع پر

(۱) نظرات استشراقیۃ فی الاسلام، محمد غلاب ص۹۹۔ ۱۱۳ (۲) اس آیت کی تشریح کے لئے دیکھئے تفسیر نووی۔

منافقوں نے مسلمانوں سے یہ کہا کہ اگر محمد کا قتل ہوگیا تو تم اپنے پہلے دین کی طرف واپس آجاؤ، اس پر مذکورۂ بالا آیت نازل ہوئی،

آیت زمر (انک میت وانھم میتون....) کے معنی یہ ہیں کہ شرک کے علم برداروں نے دنیوی حرص وحسد کی وجہ سے اگر چہ واضح دلیلوں کی طرف توجہ نہیں کی، لیکن اے نبی علیہ آپ اس بات پر فکر مند نہ ہوں، کیونکہ آپ کا بھی انتقال ہوگا۔ اوران پر بھی موت آئے گی، پھر قیامت کے دن سب کو یکجا کیا جائے گا، جہاں اللہ کی بارگاہ میں پیشی ہوگی، اور وہ فیصلہ کرے گا، تب باطل کے درمیان حق کا چہرہ نمایاں ہوجائے گا، ان دونوں آیتوں سے کسی ترمیم یا صورت حال میں تبدیلی یا کسی نئے مفہوم کے اضافہ کا مسئلہ پیدا نہیں ہوتا ہے کہ جس کی وجہ سے بے سروپا اندیشوں اور بے بنیاد اندازوں کی بنا پر یہ کہا جا سکے کہ حضرت ابوبکرؓ نے ان دونوں آیتوں کو اپنی طرف سے شامل کر دیا ہے، قرآن مجید میں قیامت کی ہولنا کیوں کا جو تذکرہ ہے اس میں قیامت کے روز پیش آنے والے واقعات کی ایسی منظر کشی کی گئی ہے جس سے قرآن کے حسن بیان اور اس کے معجزانہ اسلوب کی جلوہ گری ہوتی ہے، یہ اسلوب خاص طور پر مکی سورتوں میں اختیار کیا گیا ہے، جن میں مشرکین کو آگاہی دی گئی ہے، اور سرکشوں کو اس دن سے ڈرایا گیا ہے جو گویا ان ہی کے انتظار میں ہے اور جس کو دیکھ کر خوف اور دہشت کی وجہ سے جوانوں پر بھی بڑھاپا طاری ہو جائے گا۔

یَوْمَ یَفِرُّ الْمَرْءُ مِنْ اَخِیْهِ	جس دن (یہ مذکورہ) آدمی اپنے بھائی سے
وَاُمِّهٖ وَاَبِیْهِ وَصَاحِبَتِهٖ	اور اپنی ماں سے اور اپنے باپ سے اور اپنی
وَبَنِیْهِ لِكُلِّ امْرِیٍٔ مِّنْهُمْ	بیوی سے اور اپنی اولاد سے بھاگے گا ان میں
یَوْمَئِذٍ شَاْنٌ یُّغْنِیْهِ	ہر شخص کو اپنا ہی کام ہوگا جو اس کو دوسری طرف
(عبس ۳۴، ۳۷)	متوجہ نہ ہونے دے گا۔

قرآن کا ایک خاص اسلوب یہ ہے کہ وہ دنیا کے بارے میں اس طرح گفتگو کرتا ہے، گویا کہ وہ گزر چکی ہو، اور آخرت کی منظر کشی اس انداز میں کرتا ہے گویا وہ زمانہ حال کی چیز ہے، اور اس کے مناظر نگاہوں کے سامنے سے گزر رہے ہیں، اس اسلوب بیان سے دل ودماغ پر نہایت ہی گہرا اثر پڑتا ہے، مثلاً درج ذیل آیتیں۔

وَسِیْقَ الَّذِیْنَ كَفَرُوْا اِلٰی جَهَنَّمَ	اور جو کافر ہیں وہ جہنم کی طرف گروہ
زُمَرًا حَتّٰی اِذَا جَاءُوْهَا	گروہ بنا کر ہانکے جائیں گے یہاں

انني بعثت في زمن كنت أنا والساعة كهاتين وأشار إلى سبابته ووسطاه۔	میں ایسے زمانہ میں بھیجا گیا ہوں کہ میرے اور قیامت کے درمیان ایسا ہی (فاصلہ) ہے جیسے یہ دو انگلیاں، یہ کہہ کر آپ نے انگشت شہادت اور درمیانی دو انگلیوں کی طرف اشارہ فرمایا۔

وہ یہ ثابت کرنا چاہتا ہے کہ نبی ﷺ کے بعد خلفاً نے قرآن مجید میں ایسی تبدیلیاں کر دیں جن سے وہ آپ کی بعثت اور قیامت کے درمیان فاصلہ ثابت کر سکیں حالانکہ نبی ﷺ کے خیال میں جیسا کہ مولف کہتا ہے، بعثت نبویؐ اور قیامت دونوں متصل تھے، وہ اس تبدیلی کی ایک مثال یہ دیتا ہے کہ قرآن میں کہا گیا ہے کہ

وَاِنْ مَّا نُرِيَنَّكَ بَعْضَ الَّذِيْ نَعِدُهُمْ اَوْنَتَوَفَّيَنَّكَ فَاِنَّمَا عَلَيْكَ الْبَلٰغُ وَ عَلَيْنَا الْحِسَابُ (الرعد۔۴۰)	اور جس بات کا ہم ان سے وعدہ کر رہے ہیں یا اس میں سے کچھ ہم آپ کو دکھلا دیں یا (اس سے پہلے ہی) آپ کو وفات دے دیں، آپ کے ذمہ تو صرف (احکام کا) پہنچا دینا ہے، اور دارو گیر کرنا ہمارا کام ہے۔

کازانوفا کا گمان یہ ہے کہ صحابۂ کرام نے جب یہ دیکھا کہ قیامت نہیں آئی تو انھوں نے قرآن کے یقینی انداز بیان کو شک کے صیغہ میں تبدیل کر دیا۔ وہ یہ کہتا ہے کہ قرآنی آیت یقینی طور پر اس طرح رہی ہوگی کہ وسنریک بعض الذی نعدهم (ان سے جس چیز کا وعدہ ہے، اس کی چند نشانیاں ہم ان کو جلد ہی دکھا دیں گے) مگر کازانوفا کا یہ خیال کیا معقول ہے کہ اللہ جو زمان و مکان کا مالک ہے ایک معمولی بات کو ٹھیک سے بیان نہیں کر سکا، وہ اس بات سے بے خبر تھا کہ نبی کا انتقال جلد ہی ہو جائے گا، یا وہ دنیا کے خاتمہ تک زندہ رہیں گے، حالاں کہ دراصل واقعہ یہ ہے کہ اللہ روز قیامت سے قطعی طور پر باخبر ہے، لیکن اس نے یہ نہیں چاہا کہ انسانوں کو اس کی اطلاع دی جائے۔ کازانوفا نے یہ بھی لکھا ہے کہ:

''مزید دو آیتیں اور بھی ہیں جن کے وحی ہونے کے بارہ میں شک کیا جا سکتا ہے، قرین قیاس بات یہ ہے کہ نبی کی موت کے بعد ابو بکرؓ ہی نے ان دونوں کا اضافہ کیا ہوگا، جس کو بعد میں مسلمانوں نے بھی منظوری دے دی وہ دونوں آیتیں یہ ہیں: (۱) وَمَا مُحَمَّدٌ اِلَّا رَسُوْلٌ قَدْ خَلَتْ

مِنْ قَبْلِهِ الرُّسُلُ ۔(١) (آل عمران۔١۴۴) اور (٢) اِنَّکَ مَیِّتٌ وَّاِنَّھُمْ مَّیِّتُوْنَ ثُمَّ اِنَّکُمْ یَوْمَ الْقِیَامَۃِ عِنْدَ رَبِّکُمْ تَخْتَصِمُوْنَ ۔(٢) (الزمر۔٣٠۔٣١) کیا ہمیں یہ سمجھنے کا حق نہیں ہے کہ کم ازکم دوسری آیت تو پورے طور پر ہی ابوبکر کی ایجاد ہے؟

مذکورہ بالا اقتباس میں اپنے جی سے افسانہ کو گڑھنے اور نمایاں کرنے میں اس مستشرق کو یقیناً زحمت ہوئی ہوگی، مگر ہمارے لئے اس کی وضاحت نہایت آسان ہے۔اس مسئلہ کی وضاحت سے مولف کے تمام قیاسات اور نتائج ہوائی ہوکر رہ جاتے ہیں۔

نبی کریم ﷺ کو اگر اپنے انتقال سے پہلے ہی قیامت برپا ہونے کا یقین تھا تو آپؐ نے پرسنل لاء، میراث، اجتماعی معاملات اور شخصی اور قومی وبین اقوامی تعلقات کی تنظیم سے متعلق وسیع طور پر قانون سازی کیوں کرفرمائی۔مدینہ طیبہ میں نبی ﷺ کی طرف سے اسلام کی آئندہ زندگی کا گہرا جائزہ اور اس کے بارے میں فکر مندی اس بات کا واضح ثبوت ہے کہ آپؐ اسلام کے بقاء اور نمود وارتقاء پر یقین رکھتے تھے اور سنت الٰہی کے مطابق فنا وزوال سے پہلے اپنی بصیرت کی وجہ سے مستقبل میں اس کے عروج وارتقا کو قطعی جانتے تھے۔

کازانوفا ہی کی طرح دور نبوت میں بھی مخالفین کا ایک گروہ موجود تھا جو مخالفت کی آگ سے ہروقت شعلہ بہ دہن رہتا تھا، لیکن رسول اللہ ﷺ کا انتقال ہوگیا اور قیامت نہیں آئی، تو کازانوفا کا فریب کارانہ جھوٹ انھیں یاد نہیں آیا حالانکہ وہ اعتراضات کے لئے ہروقت مستعد رہتے تھے اور اپنی آتش غضب کو بھڑکانے کے لئے کسی بھی موقع کو کھونا نہیں چاہتے تھے، حضرت ابوبکرؓ نے قرآن میں کچھ ترمیم کی تھی یا اس میں کچھ اضافہ کیا تھا تو اس پر صحابۂ کرام نے کیوں کر خاموشی اختیار کرلی اور کوئی اعتراض نہیں کیا۔کیا قرآن مجید میں ترمیم اور تحریف کی جرأت وہ شخص کرسکتا ہے جس کو رسول اللہ ﷺ نے صدیق کا لقب دیا ہو اور جس نے خود اپنے بارے میں کہا ہو کہ:

ای سماء تظلنی وای	مجھے کون سا آسمان سایہ دیگا اور کون سی زمین
ارض تقلنی ان قلت	میرا بوجھ اٹھا سکے گی، اگر میں قرآن

(١) ترجمہ: اور محمدؐ تو رسول ہی ہیں ان سے پہلے اور بھی بہت سے رسول گزر چکے ہیں، (٢) ترجمہ: آپ کو بھی مرنا ہے اور ان کو بھی مرنا ہے، پھر قیامت کے دن تم مقدمات اپنے رب کے سامنے پیش کروگے (اس دن عملی فیصلہ ہوجائے گا)

فُتِحَتْ اَبْوَابُهَا وَقَالَ لَهُمْ
خَزَنَتُهَا اَلَمْ يَاْتِكُمْ رُسُلٌ
مِنْكُمْ يَتْلُوْنَ عَلَيْكُمْ آيَاتِ
رَبِّكُمْ وَيُنْذِرُوْنَكُمْ
لِقَاءَ يَوْمِكُمْ هٰذَا قَالُوْا
بَلٰى وَلٰكِنْ حَقَّتْ كَلِمَةُ الْعَذَابِ
عَلَى الْكَافِرِيْنَ.
(الزمر،۷۱)

تک کہ جب دوزخ کے پاس پہنچیں گے تو (اس وقت) اس کے دروازے کھول دیے جائیں گے اور ان سے دوزخ کے محافظ کہیں گے کہ کیا تم لوگوں کے پاس تم ہی لوگوں میں سے پیغمبر نہیں آئے تھے جو تم کو تمہارے رب کی آیتیں پڑھ کر سنایا کرتے تھے اور تم کو اس دن کے پیش آنے سے ڈرایا کرتے تھے کافر کہیں گے کہ ہاں لیکن عذاب کا وعدہ کافروں پر پورا ہو کر رہا۔

قرآن دنیا و آخرت کو اس طرح پیش کرتا ہے گویا کہ وہ ہمارے سامنے موجود ہیں کبھی گفتگو کا انداز اختیار کرتا ہے، تو کہیں بیان واقعہ کا، اور ایسا محسوس ہوتا ہے کہ یہ واقعات پیش آتے جا رہے ہیں، اور دونوں کی مناسبت سے موقع و محل کے مطابق اللہ تعالےٰ اپنے احکام جاری فرماتا جاتا ہے، قرآن میں ہر موقع کی مثالیں موجود ہیں جن کو استاد سید قطب کی کتاب مشاهد القیامہ فی القرآن میں تفصیل سے دیکھا جا سکتا ہے۔(۱)

قرآن کے معجزانہ اسلوب، اس کی منظر نگاری اور واقعات کی سچی تصویر میں جو فنی حسن اور غیر معمولی اثر ہے، کا ز انوفا اس کے ادراک سے عاجز ہے، قرآن میں ایک جگہ یہ کہا گیا ہے کہ

اِنَّهُمْ يَرَوْنَهُ بَعِيْداً
وَّنَرَاهُ قَرِيْباً يَوْمَ
تَكُوْنُ السَّمَاءُ كَالْمُهْلِ
وَتَكُوْنُ الْجِبَالُ كَالْعِهْنِ
وَلَا يَسْئَلُ حَمِيْمٌ حَمِيْماً
يُبَصَّرُوْنَهُمْ يَوَدُّ الْمُجْرِمُ
لَوْ يَفْتَدِيْ مِنْ عَذَابِ يَوْمِئِذٍ
بِبَنِيْهِ وَصَاحِبَتِهٖ

یہ لوگ اس دن کو دور سمجھتے ہیں اور ہم اس کو قریب جانتے ہیں وہ عذاب اس دن آئے گا جب کہ آسمان تل چھٹ کی طرح ہو جائے گا اور پہاڑ دھنے ہوئے رنگین اون کی طرح ہو جائیں گے اس دن کوئی دوست کسی دوست کو نہ پوچھے گا جب کہ وہ ایک دوسرے کو دکھا بھی دیے جائیں گے اس دن مجرم

(۱) مشاهد القیامۃ فی القرآن، ص ۴۰، ۴۱۔

وَاَخِیْهِ وَفَصِیْلَتِهِ الَّتِیْ تُئْوِیْهِ وَمَنْ فِی الْاَرْضِ جَمِیْعًا ثُمَّ یُنْجِیْهِ۔

(المعارج ٦ تا ۱۴)

اس بات کی تمنا کرے گا کہ اس دن کے عذاب سے چھوٹنے کے لئے اپنے بیٹوں کو، بیوی کو، بھائی کو اور کنبہ کو جن میں وہ رہتا تھا اور تمام اہل زمین کو اپنے فدیہ میں دے دے پھر یہ فدیہ اس کو (عذاب سے) بچالے۔

کازانوفا نے مذکورۂ بالا آیتوں سے جو نتیجہ نکالا ہے وہ دراصل خود اس کی عقل کی پیداوار ہے اس کے خیال میں رسول اللہ ﷺ قیامت کے دن کو اپنی بعثت سے وابستہ سمجھتے تھے، جب کہ رسول اکرم ﷺ نے آثار قیامت کی بھی اپنی احادیث میں کثرت سے خبر دی ہے، مثلاً مہدی کا ظہور، دجال کا خروج حضرت عیسیٰؑ کی دوبارہ آمد، یاجوج وماجوج کا خروج دابۃ الارض کا نکلنا، اور مغرب سے سورج کا طلوع وغیرہ۔ ان احادیث کے سرسری مطالعہ ہی سے یہ بات ثابت ہو جاتی ہے کہ رسول اللہ ﷺ کا قیامت کے بارہ میں وہ خیال نہیں تھا، جو کازانوفا نے بیان کیا ہے، بلاشیر کو بھی اس بات کا احساس ہے کہ کازانوفا اپنے حق میں مضبوط دلیلیں پیش نہیں کر سکا جس کی وجہ سے اسے مسلمان محققین کی حمایت حاصل نہیں ہوئی اس کے برخلاف یہ حقیقت زیادہ واضح ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے مکہ میں اگرچہ قیامت اور جنت و دوزخ کا زیادہ تذکرہ کیا ہے، لیکن مدینہ میں مسلمانوں کی حالت جب زیادہ مستحکم ہوگئی تو آپ نے عبادات، معاملات اور مسلمانوں اور غیر مسلموں کے باہمی تعلقات کی تنظیم نو کی دعوت دی جزیرۃ العرب میں اشاعت اسلام کی وجہ سے بھی مسلمانوں پر یہ ذمہ داری عائد ہوگئی تھی کہ وہ آخرت کے بارہ میں غور و فکر کرنے کے ساتھ ہی دنیوی زندگی کی طرف بھی توجہ کریں لیکن یہ واقعہ ہے کہ جو آدمی آخرت کے لیے فکرمند ہوگا، اس کی فکر کا دائرہ حال (دنیا) ہی تک محدود نہیں ہوگا۔

بلاشیر نے اپنی کتاب "القرآن" میں شعوری یا غیر شعوری طور پر کازانوفا کی ہمنوائی کی ہے، چنانچہ وہ لکھتا ہے کہ

> نئے نبی کے پہلے ہی تجربہ سے یہ واضح ہو جاتا ہے کہ نداء الٰہی کا ان پر برابر اثر رہا ان کے تخیل پر زمینی حادثہ (قیامت) کا تصور غالب تھا، دنیا کے خاتمہ اور آخری محاسبہ کا تصور، اور یہ احساس کہ قیامت کا زمانہ بہت زیادہ قریب ہے اور انسانوں پر اس کے آنے کا کوئی وقت مقرر نہیں، بس ایک

زبردست دھماکہ ہوگا جو گناہ گاروں کو اپنی گرفت میں لے لیگا۔''

بلاشیر کے یہ خیالات کازانوفا سے ماخوذ ہیں ان سے پتہ چلتا ہے کہ یہ مستشرقین مقام نبوت سے بے خبر ہیں، وہ قرآن کو بھی دوسری آسمانی کتابوں کی طرح انسانی دستاویز قرار دیتے ہیں حالانکہ یہ درست نہیں، بائبل کی کتابت حضرت موسیٰؑ و حضرت عیسیٰؑ کے دور میں نہیں ہوئی، انجیل کو حضرت عیسیٰؑ کے بعد حواریوں نے لکھا تھا اسی لیے مستشرقین ان کتابوں پر نقد و تبصرہ کرتے رہتے ہیں، لیکن قرآن اپنے لفظ و معنی کے لحاظ سے کلام الٰہی ہے اس کا متکلم اللہ ہے جب کہ بائبل کے صرف ترجمے پائے جاتے ہیں اور اسی پر وہ قرآن کو بھی نعوذ باللہ من ذالک قیاس کرتے ہیں، اور یہی سبب ہے کہ وہ ظنون و اوہام کی وادیوں میں بھٹکتے رہتے ہیں۔

اختلاف قراءت کی بحث: مستشرقین نے قرآن مجید کی مختلف قراءتوں کو بھی نقد و تبصرہ کا موضوع بنایا ہے، چنانچہ گولڈزیہر لکھتا ہے کہ

> ''دنیا کی تمام قدیم مذہبی کتابیں جن کو ان کے ماننے والے منزل من اللہ اور وحی آسمانی سمجھتے ہیں، ان میں صرف قرآن ہی ایک ایسی کتاب ہے جس میں متن کے اسقدر اختلافات اور صحیح متن کے متعین کرنے میں اس قدر دشواریوں کا سامنا کرنا پڑتا ہے۔(۱)

گولڈزیہر کے مذکورۂ بالا تبصرہ پر کئی سوالات پیدا ہوتے ہیں، گذشتہ آسمانی مذاہب کی کتابوں کے اصل ابتدائی متون کیا گولڈزیہر کی نظر سے گزرے ہیں؟ کیونکہ اس کے بعد ہی قرآن مجید اور گذشتہ کتب سماوی کے متون کے درمیان موازنہ کیا جاسکتا ہے، خود گولڈزیہر ہی یہ لکھتا ہے کہ

> ''تالمود کا بیان یہ ہے کہ تورات ایک ہی وقت میں کئی زبانوں میں نازل ہوئی تھی، چنانچہ تورات (اور اس کے علاوہ خود) انجیل کے مختلف نسخے پائے جاتے ہیں، آرتھر جیفرے نے کتاب المصاحف لابن ابی داؤد کے مقدمہ میں یہ وضاحت کی ہے کہ تورات و انجیل کی تاریخ، ان کی نسبت اور صحت متن کو اعتبار و استناد سے دور کا بھی واسطہ نہیں ہے۔''

اختلاف متن اور صحیح متن کے تعین میں دشواری کا مطلب تو یہ ہوا کہ متن کی عبارت کئی طرح سے بلکہ متضاد صورتوں میں نقل کی گئی ہو اور اس میں اصل صحیح متن کا تعین نہ کیا جاسکتا ہو، قرآن مجید مین ایسے کسی اختلاف متن کی مثال موجود نہیں ہے، قرآن مجید کی متواتر قراءتوں کو تو

(۱) گولڈزیہر (عربی ترجمہ) مذاہب التفسیر الاسلامی، ص ۴۔

خود نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے صحیح اور مستند قرار دیا ہے اور پوری طرح یقین اور اطمینان کے ساتھ آپؐ نے اس کی وضاحت فرمائی ہے، ان مختلف قرأتوں سے لغت وادب کے ذخیرہ کے فراوانی اور متن کی معنوی پہلوؤں کی وسعت کا اندازہ ہوتا ہے۔ اور اس سے اجتہاد واستنباط قوانین کی مختلف سمتوں کی طرف رہنمائی ملتی ہے، علمائے اسلام نے بڑی تفصیل سے اس کی وضاحت کی ہے، قرآن مجید کی جو قرأتیں مشہور قطعی ہیں وہ سب نہایت ہی صحت اور تواتر کے ساتھ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہیں، اختلاف قرأت کا تعلق قرآن مجید کے ہر لفظ اور ہر آیت سے نہیں ہے، اس لئے گولڈ زیہر کا یہ دعویٰ کہ ''اختلاف قرأت سے قرآن مجید کی کوئی بھی نص محفوظ نہیں،، درست نہیں ہے، قرآن مجید کی یہ مختلف قرأتیں تسلیم شدہ ہیں اس لئے ان میں تعین متن کی کوئی ضرورت ہی نہیں ہے۔

سات حرفوں میں نزول قرآن مجید کا مطلب: یہاں ہم اس حقیقت کا ذکر ضروری سمجھتے ہیں کہ پہلی بار کتابت قرآن کا کام رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی نگرانی میں ہوا تھا جس میں تحریف کا کوئی امکان نہیں تھا، سات حرفوں میں قرآن مجید کے نازل ہونے کا مطلب یہ نہیں ہے کہ اس کی کتابت بھی مختلف طریقوں سے کی گئی ہو، ان سات طریقوں کے مطابق صرف قرأت قرآن ہی ہو سکتی تھی، مختلف عرب قبائل مثلاً مضر، نزار، اور ہذیل اپنے لب ولہجہ اور بعض لفظوں کے تلفظ میں ایک دوسرے سے مختلف تھے، اس لئے دعوت اسلامی کی ضرورتوں کی وجہ سے وقتی رخصت کے طور پر ان کو اپنے لب ولہجہ اور تلفظ میں تلاوت قرآن مجید کی اجازت دے دی گئی تھی تا کہ آہستہ آہستہ وہ قریش کی زبان کے عادی ہو جائیں، قریش ہی کی زبان میں قرآن مجید نازل ہوا تھا اس لئے یہ ضروری تھا کہ انہی کے لہجہ اور تلفظ کو اختیار کرنے کی ترغیب دی جائے تا کہ ایک ہی تلفظ کے مطابق قرآن مجید کی تلاوت کی جا سکے، اسی کے مطابق حضرت عثمانؓ نے اپنے نسخہ کی (جس کی نقلیں دوسرے علاقوں میں بھیجی گئیں) کتابت کروائی تھی، یہ نسخہ حضرت حفصہؓ کے نسخہ کے مطابق تھا جو عہد نبوی میں لکھی گئی یا یادداشتوں سے نقل کیا گیا تھا، اسی وجہ سے حضرت عثمانؓ نے دوسرے لوگوں کے (نامکمل اور بے ترتیب) قرآنی نسخوں کو نذر آتش کر دیا گیا تھا، کیوں کہ ان نسخوں کی کتابت میں قریش کی زبان اور ان کے تلفظ کی رعایت نہیں کی گئی تھی، حضرت عثمانؓ کا یہ عمل ایسا نہیں تھا کہ جس کی وجہ سے ان پر اعتراض کیا گیا ہو، حضرت حفصہؓ کے نسخہ کو انھوں نے اس شرط پر واپس کر دیا تھا کہ وہ ان کی وفات کے بعد جلا دیا جائے گا، انھیں یہ اندیشہ تھا کہ اگر وہ نسخہ کسی کی نظر سے

گزرا تو وہ اسی کے طرز تحریر کو اصل قرار دے کر یہ دعویٰ نہ کر بیٹھے کہ اسی کے مطابق کتابت ہونی چاہئے، حضرت حفصہؓ کا انتقال حضرت معاویہؓ کے زمانہ میں ہوا ہے، اور ان کے نسخہ کو مروان بن حکم والیٔ مدینہ نے جلوا دیا تھا۔

قرأت سبعہ: ایک اور مسئلہ قرآن مجید میں قرأت سبعہ کا ہے، یہ قرأتیں براہ راست نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے متواتر طریقہ سے ثابت ہیں، نسخۂ عثمانی میں چونکہ کتابت کی موجودہ شکلیں اور نقطے نہ تھے، اس لئے اس نسخہ سے ساتوں قرأتوں کے مطابق تلاوت ہوسکتی تھی، مثلاً قرآن کی اس آیت یَا اَیُّهَا الَّذِیْنَ آمَنُوْا اِذَا ضَرَبْتُمْ فِیْ سَبِیْلِ اللّٰهِ فَتَبَیَّنُوْا ۔ (النساء۔۹۴) میں ایک قرأت "فَتَثَبَّتُوْا" ہے۔ دونوں کے معنی ایک ہیں (یعنی تحقیق کر لو اور معلوم کر لو) نسخۂ عثمانی میں نقطے نہ ہونے کی وجہ سے دونوں قرأتیں ہوسکتی تھیں۔

قرأتوں میں اختلاف کا یہ مطلب نہیں ہے کہ ان میں معنوی تضاد پایا جاتا ہے۔ علامہ ابن الجزری نے لکھا ہے(۱) کہ اس اختلاف کی صرف تین ہی قسمیں ہیں (۱) لفظ مختلف ہوں لیکن ان کے معنی ایک ہوں (۲) لفظ مختلف ہوں، ان کے معنی بھی جدا جدا ہوں، لیکن ایک چیز میں دونوں معنی پائے جاسکیں (۳) لفظ و معنی دونوں جدا جدا ہوں، اس طرح کہ کسی ایک چیز میں دونوں معنی کا وجود ممکن نہ ہو، لیکن کوئی دوسری صورت ایسی ہو جس سے دونوں معنوں میں تضاد باقی نہ رہے۔

قرآن مجید میں ہے کہ

افلا یَتَدَبَّرُوْنَ الْقُرْآنَ وَلَوْ کَانَ	کیا وہ پھر قرآن میں غور نہیں کرتے اور
مِنْ عِنْدِ غَیْرِ اللّٰهِ لَوَجَدُوْا فِیْهِ	اگر یہ اللہ کے سوا کسی اور کی طرف سے
اخْتِلَافًا کَثِیْرًا	ہوتا تو لوگ اس میں بکثرت تفاوت پاتے۔

(النساء۸۲)

صحیح روایات کے ذریعہ جو قرأتیں مروی ہیں، ان کے قابل اعتماد ہونے کا گولڈزیہر نے بھی اقرار کیا ہے، مگر اس کے باوجود وہ یہ بھی لکھتا ہے کہ:

"قرآن کا ایک ہی متن موجود نہیں ہے، چنانچہ اسی بنیاد پر ہم قرآن کے پیرایۂ بیان کے اختلافات میں ابتدائی تفسیری مراحل کو دیکھ سکتے ہیں، قرآن کا جو متن (مشہور قرأت) رائج ہے وہ بھی اپنی جزئیات کے لحاظ

(۱) ابن الجزری: النشر ج۱ ص۴۹۔

سے ایک نہیں ہے، اس کی کتابت خلیفۂ سوم حضرت عثمانؓ کی نگرانی میں مکمل ہوئی تھی، اور اس کا اصل مقصد یہ تھا کہ مختلف حلقوں میں کلام اللہ کی الگ الگ طریقہ سے روایت کیے جانے کا خطرہ نہ رہے، اور فرائض عبادت کی ادائیگی میں قرآن کی تلاوت متفقہ ترتیب کے خلاف نہ ہو۔" (۱)

قرآن مجید کا ایک متن نہ ہونے کی بات غلط ہے، اور نہ کسی مسلمان کے ذہن میں کبھی یہ خیال آیا کہ اس کے مختلف متن رہے، حضرت عثمانؓ کا بھی یہی خیال تھا، وہ صحیح قراتوں کو برقرار رکھنا چاہتے تھے، انھوں نے صحیح اور متواتر قراتوں میں سے کسی ایک پر بھی پابندی عائد نہیں کی، کبھی کسی نے یہ رائے نہیں دی کہ مغرب اقصیٰ (مراکش اور تیونس وغیرہ) میں نافع کی روایت اور اہل مشرق میں حفص کی روایت کے رائج ہونے کی وجہ سے قرآن مجید میں اختلاف ہو گیا ہے، ایک قرآن ہے جو مختلف قراتوں سے پڑھا جا سکتا ہے اور ان میں سے ہر ایک قرأت رسول اللہ ﷺ سے مروی ہے اور مستند ہے، مسلمانوں کا یہ طرز عمل رواداری کا مرہون منت نہیں ہے، جیسا کہ گولڈ زیہر کا خیال ہے، وہ یہ دعویٰ کرتا ہے کہ

"ان قراتوں میں اگر الفاظ کے معنوں میں کوئی بنیادی اختلاف نہ ہو تو سب سے پہلے اس معنی پر اعتماد کیا جائے گا جو متن سے ظاہر ہوتا ہو، اس رائے کے مطابق اس عبارت کو پڑھنا جائز ہے جو قرآنی مفہوم کے مطابق ہو، خواہ اس میں قرآنی الفاظ سے مطابقت نہ پائی جائے۔" (۲)

قرآن مجید کی معنوی تلاوت کا تو کوئی بھی شخص قائل نہیں ہے لیکن گولڈ زیہر نے ایک کاتب وحی عبداللہ بن ابی سرح کا یہ قول نقل کیا ہے کہ

رسول مجھ سے مثلاً عزیز حکیم لکھواتے تو میں یہ کہتا کہ اس کی جگہ علیم حکیم لکھ دوں، تو آپ فرماتے ہاں! ہر ایک درست ہے۔ (۳)

عبداللہ بن ابی سرح مرتد ہو گئے تھے، (۴) بعد کے لوگوں میں سے جنھوں نے عبداللہ بن ابی

(۱) گولڈ زیہر: مذاہب التفسیر الاسلامی ص ۶ (۲) ایضاً ص ۴۹۔ (۳) گولڈ زیہر: مذاہب التفسیر الاسلامی ص ۵۱۔ (۴) فاضل مقالہ نگار نے یہ لکھا ہے کہ "وہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات کے بعد مرتد ہو گئے تھے" مگر یہ بات درست نہیں ہے مسلمان ہونے کے بعد وہ کچھ عرصہ تک تو ٹھیک رہے مگر پھر مرتد ہو گئے اور فتح مکہ تک اسی حالت میں رہے فتح مکہ کے بعد وہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں حاضر ہوئے تو ان کو معاف کر دیا گیا اور علمائے اہل سنت کے نزدیک اس دور ثانی میں ایک مخلص اور سچے مسلمان کی .... اگلے صفحہ پر

سرح پر بہت زیادہ الزامات عائد کئے ہیں، ممکن ہے یہ اضافہ انھیں لوگوں کی طرف سے کیا گیا ہو، یہ ثابت کرنے کے لئے کہ عبداللہ قرآن مجید میں تبدیلیاں کر دیتے تھے، اگر یہ روایت صحیح ہو تب بھی قابل قبول نہیں ہے کیونکہ وہ ان کے دور ارتداد کی روایت ہے، مرتد کی روایت کا کوئی اعتبار نہیں (اور پھر اس کے بعد تو وہ مسلمان بھی ہو گئے تھے۔ (مترجم) یہ بات کیوں کر ممکن ہے کہ رسول اللہؐ آیات قرآنی میں تبدیلی کی اجازت دیں، حالانکہ قرآن مجید میں یہ واضح کر دیا گیا ہے کہ

وَاِذَا تُتْلٰى عَلَيْهِمْ آيَاتُنَا	اور ان کے سامنے ہماری آیتیں پڑھی جاتی ہیں
بَيِّنَاتٍ قَالَ الَّذِيْنَ لَا يَرْجُوْنَ	جو بالکل صاف صاف ہیں تو یہ لوگ جن کو
لِقَاءَنَا ائْتِ بِقُرْآنٍ غَيْرِ	ہمارے پاس آنے کا کھٹکا نہیں ہے (آپ
هٰذَا اَوْ بَدِّلْهُ قُلْ مَا يَكُوْنُ	سے یوں) کہتے ہیں کہ اس کے سوا کوئی (پورا)
لِيْ اَنْ اُبَدِّلَهُ مِنْ تِلْقَائِ	دوسرا قرآن ہی لائیے یا (کم سے کم) اس میں
نَفْسِيْ اِنْ اَتَّبِعُ اِلَّا مَا	کچھ ترمیم کر دیجئے، آپ کہہ دیجئے کہ مجھ سے
يُوْحٰى اِلَيَّ اِنِّيْ اَخَافُ اِنْ	یہ نہیں ہو سکتا کہ میں اپنی طرف سے اس میں
عَصَيْتُ رَبِّيْ عَذَابَ	ترمیم کر دوں بس میں تو اسی کا اتباع کروں گا جو
يَوْمٍ عَظِيْمٍ.	میرے پاس وحی کے ذریعہ پہنچا ہے، اگر میں
	اپنے رب کی نافرمانی کروں تو میں ایک بھاری
(یونس۔۱۵)	دن کے عذاب کا اندیشہ رکھتا ہوں۔

اختلاف قرأت کی یہ وجہ نہیں ہے کہ اس کے ذریعہ رسم الخط کے فنی اشتباہ کو دور کرنا تھا اور نہ یہ کہ اس کی مدد سے معنی و مفہوم کی تعیین میں مدد لینی تھی، جیسا کہ گولڈ زیہر کا خیال ہے، مثلاً قرآن مجید کی آیت۔

اِنَّا اَرْسَلْنَاكَ شَاهِدًا وَّمُبَشِّرًا	ہم نے آپ کو گواہی دینے والا اور بشارت
وَّنَذِيْرًا	دینے والا اور ڈرانے والا کر کے بھیجا ہے،
لِتُؤْمِنُوْا بِاللّٰهِ	تاکہ تم لوگ اللہ پر اور اسکے رسول پر ایمان
وَرَسُوْلِهٖ وَتُعَزِّرُوْهُ وَ	لاؤ اور اس کی مدد کرو اور اسکی تعظیم کرو اور

(۱) مذاہب التفسیر الاسلامی، ص ۱۱، ۱۲۔

۔طرح انھوں نے زندگی گزاری تفصیلات کے لئے دیکھئے اسد الغابہ ج ۳ ص ۱۷۳ اور الاصابہ ج ۴ ص ۷۶، ۷۷۔ (مترجم)

وَتُوَقِّرُوْهُ وَتُسَبِّحُوْهُ بُكْرَةً وَّ اَصِيْلًا (فتح۔۸۔۹)	اور صبح وشام اللہ کی تعظیم میں لگے رہو۔

گولڈزیہر کہتا ہے کہ

''تعزروہ'' (تم ان کی مدد کرو) کو بعض لوگوں نے ''توززوہ'' پڑھا ہے۔ میرے خیال میں متن میں اس تبدیلی کی ایک وجہ یہ بھی ممکن ہے کہ کہیں آیت قرآنی سے یہ مفہوم نہ اخذ کرلیا جائے کہ اللہ لوگوں سے مدد یا تعاون کا طلبگار ہے۔''(۱)

گولڈزیہر کے مذکورہ بالا استنباط میں دو غلطیاں ہیں:

پہلی غلطی یہ ہے کہ یہ قرأت عامیانہ ہے، اس کا شمار نہ تو سات قرأتوں میں کیا گیا ہے اور نہ ہی ان چودہ قرأتوں میں جو دیگر قسموں کو شامل کرکے زیادہ سے زیادہ شمار کی جاسکتی ہیں، اس لئے علمی استدلال کے لئے اس پر اعتماد کرنا صحیح نہیں ہوگا۔

دوسری غلطی یہ ہے کہ زیادہ تر مفسرین نے ''تعزروہ'' کی تشریح کی ہے کہ ''تم اللہ کی مدد کرو، اس کے دین اور رسول کی حمایت کرکے۔'' قرآن مجید میں اللہ کی مدد سے یہی مراد لیا گیا ہے، چنانچہ ایک جگہ ہے:

يَا اَيُّهَا الَّذِيْنَ آمَنُوْا اِنْ تَنْصُرُوْا اللّٰهَ يَنْصُرْكُمْ (سورہ محمد ۷)	اے ایمان والو! اگر تم اللہ کی مدد کرو گے تو وہ تمھاری مدد کرے گا۔

اس لئے قرآن مجید کی وہی تفسیر درست ہے جو قرآن مجید سے ثابت ہو، گولڈزیہر کا اصل قصور یہ ہے کہ وہ متواتر اور شاذ قرأتوں میں کوئی تمیز نہیں کرتا ہے، چنانچہ یہی غلطی اس نے سورۂ روم کی درج ذیل آیت میں بھی کی ہے:

غُلِبَتِ الرُّوْمُ فِیْ اَدْنَى الْاَرْضِ وَهُمْ مِّنْ بَعْدِ غَلَبِهِمْ سَيَغْلِبُوْنَ فِیْ بِضْعِ سِنِيْنَ (الروم ۱ تا ۴)	اہل روم ایک قریب کی سرزمین میں مغلوب ہوگئے، اور وہ اپنے مغلوب ہونے کے بعد عنقریب تین سال سے لے کر نو سال کے اندر اندر غالب آجائیں گے۔

وہ لکھتا ہے کہ:

(۱) مذاھب التفسیر الاسلامی ص ۱۱۔۱۲

[illegible]

صورت میں تناقض کا کوئی سوال ہی پیدا نہیں ہوتا ہے۔

دونوں قراتوں میں تثنیہ سے متعلق موضوع ایک نہیں ہے، دو مشہور قرات کے مطابق وہ والدان ہیں اور شاذ قرات کے مطابق وہ اولاد ہیں۔

(1) مذاہب التفسیر الاسلامی ص [illegible]

البتہ گولڈ زیہر نے حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کی قرأت پر جونوٹ لکھا ہے تو اس میں اس نے خود تناقض کا مظاہرہ کیا ہے، قرآن مجید میں ہے کہ:

فَخَشِيْنَا اَنْ يُّرْهِقَهُمَا طُغْيَانًا وَّكُفْرًا (کہف۔۸۰) ہم کو اندیشہ (یعنی تحقیق) ہوا کہ یہ ان دونوں پر سرکشی اور کفر کا اثر نہ ڈال دے۔

حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کی قرأت میں پہلے ٹکڑے کی جگہ ''وخاف ربک'' ذکر کیا گیا ہے، جس پر گولڈ زیہر درج ذیل تبصرہ کرتا ہے کہ

> ''اس آیت میں چونکہ بات اللہ کے متعلق ہو رہی ہے، اس لئے ہمارا یہ خیال درست ہو سکتا ہے کہ جو عبارتیں بظاہر اللہ کے شایان شان نہ ہوں ان سے قراءتوں کے اختلاف میں بچنا، ہر موقع پر پیش نظر نہ تھا۔''(۱)

لیکن یہی گولڈ زیہر دوسری جگہ لکھتا ہے کہ

> ''قرآن مجید کے مقبول اور مشہور متن کے برخلاف متعدد قراءتوں کا سبب یہ خطرہ تھا کہ اللہ اور اس کے رسول کے متعلق وہ فقرے آجائیں گے جو نامناسب ہیں۔ یا اللہ اور اس کے رسول کے لازمی احترام کے نقطۂ نظر سے وہ بے جوڑ ہیں۔''

گولڈ زیہر کی دونوں عبارتوں پر غور کیجئے تو ان سے کوئی نتیجۂ بحث سامنے نہیں آتا ہے، ان کو پڑھ کر یہ سمجھ میں نہیں آتا کہ کچھ فقروں سے بچنے کی وجہ سے قراءتوں میں اختلاف پیدا ہوا، یا یہ کہ ایسی عبارتوں کے وجود سے اختلاف قرأت کی بحث کا کوئی تعلق ہی نہیں ہے۔

واقعہ یہ ہے کہ شاذ قراءتوں کی حیثیت عامیانہ روایات جیسی ہے، عام لوگ بعض مرتبہ اپنی بے علمی ناسمجھی یا کم علمی کی وجہ سے صحیح واقعات اور مستند نثری اور شعری اقتباسات میں بھی تغیر و تبدل کر لیتے ہیں اور اس بارہ میں ان کی یادداشت بھی ان کی صحیح رہنمائی کرنے سے قاصر رہتی ہے مگر ان عامیانہ روایتوں کی وجہ سے کوئی شخص یہ دعویٰ نہیں کرتا ہے کہ ان کی بنیاد پر کسی نثر یا شعر کے اصل متن میں تغیر کیا جائے یا اس عامیانی روایت کو بنیاد بنا کر کسی شاعر یا نثر نگار پر تنقید کی جائے۔ اسلام کے ابتدائی مصنفین اور مورخین نے جب مختلف علوم وفنون کی تدوین کی تو انھوں نے تمام چیزوں کو سمیٹنے اور ہر بات کو محفوظ کر لینے کی غرض سے ہر قسم کی روایتوں کو یکجا کر لیا، پھر جب نقد و تجزیہ ہوا تو مقبول

(۱) مذاہب التفسیر الاسلامی، ص ۲۹۔

اور صحیح روایات کی نشاندہی کی، اور شاذ روایتوں کو عامیانہ حکایتوں کی حیثیت سے جداگانہ طور پر ذکر کر دیا گیا، لیکن ظاہر ہے کہ علمی تحقیق کا مدار مستند روایات پر ہوگا نہ کہ عام روایتوں پر (۱) جہاں تک متواتر روایتوں کا تعلق ہے تو ان میں ان قیاس آرائیوں اور تاویل وتوجیہ کی سرے سے کوئی گنجائش نہیں ہے جو صرف تخیل کی پرواز کا نتیجہ ہیں، اللہ کی ذات وصفات اور اسکے رسول کے اوصاف کا صحیح طور پر تو خود اللہ ہی کو علم ہو سکتا ہے، اور اس نے جو کچھ بیان کر دیا ہے وہی اس کے شایان شان ہے، گولڈ زیہر کے سرکش تخیل نے اس کو اس بات پر آمادہ کیا ہے کہ وہ رسول اللہ ﷺ کی طرف سے مدافعت کے پردہ میں آپ کی دیانت وامانت کے بارہ میں شبہات پیدا کر دے۔ اس سلسلہ میں اس نے قرآن مجید کی ایک آیت کی دو قرأتوں کا سہارا لیا ہے۔ آیت یہ ہے: مَا كَانَ لِنَبِيٍّ اَنْ يَّغُلَّ (۲) (آل عمران ۱۶۱) قراء سبعہ میں سے ابن کثیر، ابو عمر اور عاصم نے یَغُلَّ کی روایت کی ہے اور باقی چار ائمہ قرأت سے یُغَلَّ روایت کیا گیا ہے۔ پہلی قرأت کے مطابق مفہوم یہ ہوگا کہ نبی کے لئے یہ جائز نہیں کہ وہ مال غنیمت کی تقسیم سے پہلے ہی بالا ہی بالا کچھ لے لیں۔ مقصد یہ ہے کہ نبی ایسے فعل سے بلند اور معصوم ہوتا ہے۔ نبوت اور خیانت دو متضاد چیزیں ہیں، اس لئے نبی کے بارہ میں خیانت کا شبہ بھی نہیں کیا جا سکتا ہے، ایک روایت سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ بدر کے موقع پر ایک سرخ چادر گم ہو گئی تھی جس پر کچھ منافقوں نے یہ بات کہی کہ ہو سکتا ہے کہ وہ چادر رسول اللہ ﷺ نے رکھ لی ہو، اس پر مذکورۂ بالا آیت نازل ہوئی جس میں تمام نبیوں کی پاکبازی اور طہارت اخلاق کا اعلان کیا گیا ہے۔ مال غنیمت میں خرد برد خیانت ہے جس سے انبیائے کرام دور رہے ہیں۔

دوسری قرأت میں یُغَلَّ فعل مجہول استعمال کیا گیا ہے، اس کے مطابق مفہوم یہ ہوگا، کہ کسی نبی کی سیرت ایسی نہیں ہوتی کہ اس پر اس کی امت خیانت کا کوئی الزام عائد کرے۔'' بہرحال نتیجہ کے اعتبار سے اس قرأت کا بھی وہی مفہوم ہے جو پہلی قرأت سے متبادر ہوتا ہے۔ (۳) لیکن گولڈ زیہر یہ کہتا ہے کہ:

''غالباً کسی مسلمان کو یہ بات نامناسب معلوم ہوئی ہوگی کہ نبی کی طرف کسی ناپسندیدہ کام کے لئے بطور مفروضہ ہی سہی کوئی امکان برقرار رہے خواہ اس میں تردیدی پہلو ہی اختیار کیا گیا ہو،

(۱) اضافہ از مترجم (۲) ترجمہ: اور نبی کی یہ شان نہیں کہ وہ خیانت کرے۔

(۳) تفسیر خازن۔ لباب التاویل فی معانی التنزیل ج ۱ ص ۴۴۱، ط دار الفکر ۱۹۷۹ء۔

چنانچہ زیادہ تر لوگوں نے فعل مجہول پڑھ کر متوقع شبہہ کا ازالہ کر دیا، اب اس ناپسندیدہ مفروضہ کی نفی ہوگئی کہ نبی کسی نادرست فعل کا مرتکب ہوسکتا ہے۔'' (۱)

گولڈ زیہر کی عبارت سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ کچھ لوگوں نے قرآن مجید کے لفظ کو فعل مجہول میں استعمال کر دیا تاکہ رسول اللہ ﷺ پر سے خیانت کے الزام کو دور کیا جا سکے، لیکن یہ پوچھتے ہیں کہ ... کے کسی لفظ میں اگر رسول اللہ ﷺ نے کوئی تبدیلی نہیں کی تو پھر عام لوگ اس میں کسی ... کی قرأت کیسے کر لیتے؟ آیت بالا کا باقی حصہ یہ ہے۔ وَمَنْ يَغْلُلْ يَأْتِ بِمَا غَلَّ يَوْمَ الْقِيَامَةِ (اور جو شخص خیانت کریگا وہ اپنی خیانت کی ہوئی چیز کو قیامت کے دن حاضر کریگا) رسول اللہ ﷺ تو خیانت سے بچنے کی دوسروں کو تاکید فرماتے تھے، ایک حدیث میں ہے کہ

الا لا اعرفن احدكم ياتي	دیکھو میرے علم میں یہ بات نہ آئے کہ تم میں
ببعير له خوار و ببقرة	سے کوئی شخص (قیامت کے دن) اس طرح
لها خوار وبشاة لها ثغاء	آئے کہ اس کے ساتھ اونٹ ہو جو بلبلا رہا ہو،
فينادي يا محمد!	گائے ہو جو چیختی ہو، بکری ہو جو بے قرار ہو اور
يا محمد! فاقول	پھر یہ شخص بار بار پکارے کہ اے محمد اے محمد
لا املک لک من الله	اور میں یہ جواب دوں کہ خدا کے مقابلہ میں مجھے
شيئا فقد بلغتک۔ (۲)	تمہارے بارے میں کچھ بھی اختیار نہیں، میں
	نے تو پیام حق تم تک پہنچا دیا تھا۔

گولڈ زیہر اگر تعصب سے پاک ہوتا اور خالص علمی تحقیق اس کے پیش نظر ہوتی تو وہ ایک ایسے مفروضہ کو نہ چھیڑتا جس کا کسی نے بھی کوئی تذکرہ نہیں کیا ہے، رسول اللہ ﷺ کی دیانت داری کے بارے میں شک پیدا کرنے کے لئے وہ ایک قرأت کی ایسی توجیہ نہ کرتا جو سرے سے بے بنیاد ہے لیکن وہ تو اس فکر میں تھا کہ کوئی ہلکا سا نشان ملے اور اسے وہ پہاڑ ثابت کر دے۔

تفسیر قرآن کا صحیح طریقہ: اگر کسی قرآنی آیت میں کئی پہلو ہوں جن کے مطابق اس کی تفسیر کی جا سکتی ہو تو صحیح ترین اور قابل قبول تفسیر وہ ہوگی جو لغت اور محاورہ کے مطابق ہو، اور عقل اور شریعت کے خلاف نہ ہو، اور وہ تفسیر راہ حق سے بعید تر ہوگی جو تعصب اور خواہش نفس کی پیداوار ہو۔ آیت قرآنی ہے کہ

(۱) مذاہب التفسیر الاسلامی ص ۴۰ (۲) زمخشری: الکشاف ج ۱ ص ۳۵۸، ط مصر ۱۹۴۸ء۔

ولقد آتینا موسی الکتاب فلا تکن فی مریۃ من لقائہ (السجدہ۔۲۳)	اور ہم نے موسیٰ کو کتاب دی تھی تو آپ اس کے ملنے میں کچھ شک نہ کیجئے۔

حداد نے مندرجہ بالا آیت میں ''لقائہ'' کی تشریح کرتے ہوئے یہ لکھا ہے کہ:

''اس کی ضمیر سے الکتاب یعنی توراۃ مراد ہے کیونکہ یہ کتاب عربی میں موجود ہے اور محمدؐ اس سے ملتے اور اس کے ماہرین سے رابطہ رکھتے ہیں، محمدؐ اور قرآن کا علمی سرمایہ ہر صورت میں اسی کتاب سے ماخوذ ہے، اور یہ سب کچھ وحی اور کلام ربانی کی تنزیل سے الگ ایک ماخذ تھا۔''

لیکن کسی مفسر قرآن نے وہ معنی نہیں بتائے جو اس عیسائی مصنف نے بیان کئے ہیں، اسلئے کہ رسول اللہ ﷺ کو توراۃ نہیں ملی تھی، یہاں موسیٰ علیہ السلام کو توراۃ ملنے کا تذکرہ ہے یا دوسری رایوں کے مطابق شب معراج یا بروز قیامت موسیٰ علیہ السلام سے محمد ﷺ کی ملاقات کی طرف اشارہ کیا گیا ہے یا ایک رائے کے مطابق آخرت میں موسیٰ علیہ السلام کی اپنے رب سے ملاقات کا ذکر کیا گیا ہے، علامہ آلوسی نے اس آیت کی تفسیر بیان کرتے ہوئے لکھا ہے کہ

''مطلب یہ ہے کہ ہم نے آپ ہی کی طرح موسیٰ کو بھی کتاب دی اور آپ ہی کی طرح ان پر بھی وحی اتاری اس لئے آپ کو اس بارہ میں کوئی شک نہیں ہونا چاہئے کہ آپ کو موسیٰ ہی کی طرح کتاب اور وحی حاصل ہوئی ہے۔(۱)

الکتاب کے لفظ سے اگر تورات کو مراد لیا جائے تب بھی اس کی طرف ضمیر کو راجع کرنا صحیح نہیں ہوگا کیونکہ رسول اللہ ﷺ کو خاص طور پر تورات نہیں ملی، حداد نے تورات ملنے کے بارے میں ثبوت کے لئے درج ذیل آیت پیش کی ہے:

فَاِنْ کُنْتَ فِیْ شَکٍّ مِّمَّآ اَنْزَلْنَآ اِلَیْکَ فَسْئَلِ الَّذِیْنَ یَقْرَءُوْنَ الْکِتَابَ مِنْ قَبْلِکَ (یونس۔۹۴)	پھر اگر بالفرض آپ اس (کتاب) کی طرف سے کچھ شک (وشبہ) میں ہوں جس کو ہم نے آپ کے پاس بھیجا ہے تو آپ ان لوگوں سے پوچھ دیکھئے جو آپ سے پہلے (کی) کتابوں (تورات وانجیل) کو پڑھتے ہیں۔

(۱) الآلوسی: روح المعانی ج ۷، ص ۱۳۷، ط بیروت ۱۹۷۸ء

مفسرین اس بات پر متفق ہیں کہ مذکورہ بالا آیت کا مقصد یہ نہیں ہے کہ رسول اللہ ﷺ شک میں مبتلا ہو سکتے تھے، چنانچہ مصنف عبدالرزاق اور طبری (ابن جریر) میں قتادہ سے یہ روایت نقل کی گئی ہے کہ جب مذکورہ بالا آیت نازل ہوئی تو رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا کہ لا اشک ولا اسئل (نہ مجھے شک ہے اور نہ ہی میں ان سے پوچھوں گا) (۱) اور یہی حداد حضرت عیسیٰ کی طرف کلمۃ اللہ اور روح اللہ کو بشر ہونے کی حیثیت سے نہیں بلکہ صفات ربانی کے طور پر نسبت دیتا ہے، حالانکہ صفات ربانی میں اللہ کا کوئی شریک نہیں ہے، اور مذکورہ بالا دونوں باتیں یا ایسے ہی دوسرے امتیازات کی وجہ سے حضرت عیسیٰ بشریت سے بالاتر نہیں ہوئے، حداد کا یہ بھی زعم باطل ہے کہ حضرت عیسیٰ میں تورات وانجیل کی روشنی میں صفات الوہیت کامل طور پر پائی جاتی تھیں جیسا کہ قرآن نے اقتباسات پیش کئے ہیں، ان کی تصدیق کی ہے اور ان کی صداقت کی شہادت دی ہے، حضرت عیسیٰ مخلوقات سے بالاتر ہو کر ایسی ذاتی صفت پائیے جو خالق ہی کے لئے خاص ہے،'' وہ یہ بھی کہتا ہے کہ:

''ہمیں ابتداءً ہی سے یہ تسلیم ہے کہ ہم کو تورات وانجیل کی روشنی میں ان تمام مشترک باتوں کو سمجھنے کا حق حاصل ہے جو قرآن میں غیر واضح رہ گئی ہیں، اس لئے کہ قرآن خود اپنی شہادت میں یا اس کے سمجھنے میں شک سے دوچار رہے، وہ ہمیں الکتاب (تورات) کے حوالہ کر دیتا ہے جیسا کہ اس میں کیا گیا ہے کہ ''فَاِنْ كُنْتَ فِیْ شَكٍّ مِّمَّآ اَنْزَلْنَا اِلَیْكَ'' (۲)

كَلِمَتُهٗ اَلْقٰهَآ اِلٰى مَرْيَمَ وَرُوْحٌ مِّنْهُ	اللہ کا فرمان تھا جو اس نے مریم کی طرف بھیجا اور ایک روح تھی اللہ کی طرف سے،
(نساء۔ ۱۷۱)	

اس آیت میں کلمہ کے لفظ سے فرمان تخلیق کن (ہو جا) مراد ہے اللہ نے آدم میں بھی اپنی طرف سے روح حیات پھونک دی لیکن اس نفخہ (پھونک) نے اس میں کوئی ایسی ذاتی صفت نہیں پیدا کی جو اللہ کے لئے خاص ہو، اس نے ان کو بشری حدود سے نکال کر الوہیت کا مقام نہیں دیا، اور جب یہ کہا جائے کہ کلمۃ اللہ تو اس اضافت سے مضاف میں اللہ کے ذاتی اوصاف نہیں پیدا ہو جائیں گے، مثلاً خلیل اللہ اور کلیم اللہ وغیرہ خطابات بالترتیب حضرت ابراہیم اور حضرت موسیٰ علیہ السلام کے

(۱) الآلوسی: روح المعانی ج ۴، ص ۱۹۰، طبیروت ۱۹۷۸۔ (۲) المسیح فی القرآن۔ ص ۱۹۱، ۱۹۲۔

لیے ہیں، مگر اس سے یہ مراد نہیں ہے کہ ان انبیاء میں اس نسبت کی وجہ سے اللہ کے اوصاف ذاتی بھی پیدا ہو گئے ہیں۔

حداد کی اس بات کا کہ قرآن مجید خود اپنی شہادت میں یا اس کے سمجھنے میں شک سے دو چار ہے، کیا مطلب ہوا، کیا قرآن مجید کا وہی سرچشمہ نہیں ہے جو نبیوں پر نازل ہونے والی تمام کتابوں کا تھا؟ قرآن نے تورات و انجیل کی اگر تصدیق کی ہے تو یہ ایک مقلد کی تصدیق نہیں بلکہ ایک محافظ اور نگہبان کی شہادت ہے۔

وَاَنزَلْنَا اِلَیْکَ الْکِتَابَ بِالْحَقِ	ہم نے تمھاری طرف یہ کتاب بھیجی جو
مُصَدِّقاً لِّمَا بَیْنَ یَدَیْہِ مِنَ الْکِتَابِ	حق لے کر آئی ہے اور الکتاب میں سے
وَمُھَیْمِناً عَلَیْہِ	جو کچھ اس کے سامنے ہے اس کی تصدیق
(مائدہ۔۴۸)	کرنے والی اسکی محافظ و نگہبان ہے۔

یہاں مھیمن کے معنی یہ ہیں کہ قرآن مجید گذشتہ کتابوں پر ایک شاہد بھی ہے حضرت حسانؓ کا ایک شعر اسی معنی میں ہے۔

ان الکتاب مھیمن لنبینا   والحق یعرفه ذوو الالباب

یہ کتاب قرآن، ہمارے نبی کے لئے ایک شہادت کی حیثیت رکھتی ہے، اور حق کو عقلمند ہی پہچانتے ہیں۔

قرآن مجید پچھلی کتابوں کا محافظ ہے، اس لئے کہ اب اس کو نہ منسوخ ہونا ہے، اور نہ ہی اس میں کوئی تغیر و تبدل ہوگا، اور اس نے حضرت عیسیٰؑ کو کلمۃ اللہ (اللہ کا فرمان) قرار دیا ہے کیونکہ اس کا فرمان اور حکم یہ ہوا کہ عیسیٰؑ کو بغیر باپ کے پیدا کیا جائے، وَاِنَّمَا اَمْرُہٗ اِذَا اَرَادَ شَیْئاً اَنْ یَّقُوْلَ لَہٗ کُنْ فَیَکُوْنُ (اس کا معاملہ یہ ہے کہ جب کسی کام کا ارادہ کرتا ہے تو یہ فرما دیتا ہے کہ ہو جا پس وہ کام ہو جاتا ہے) آیت میں کوئی لفظ ایسا نہیں ہے جس سے یہ ثابت ہوتا ہو کہ حضرت عیسیٰ میں الوہیت پائی جاتی تھی مگر اس کے باوجود حداد کو آیت کی ایسی تفسیر پر اصرار ہے جو اس کے مسیحی عقیدہ کے مطابق ہو، انجیل کے کسی فقرہ سے اس نے اپنی دل پسند بات ثابت کی ہوتی تو وہ شاید معذور سمجھا جاتا، مگر یہاں تو قرآن مجید کی روشن آیات ہیں، جنھوں نے مختلف موقعوں پر بار بار ''کلمہ'' کو الٰہ قرار دینے کی نفی کی ہے، قرآن مجید نے مسیحؑ کو ثالث ثلثۃ (تین میں سے تیسرا) تسلیم کرنے سے قطعی طور پر ایسے واضح طریقہ سے انکار کیا ہے، جس میں کسی تاویل و توجیہ کی کوئی گنجائش ہی نہیں، حداد کے لئے زیادہ بہتر یہ تھا کہ وہ قرآنی آیات میں اپنی دل پسند تاویلات سے

باز رہتا لیکن وہ یہ لکھتا ہے کہ

''انجیل یوحنا کی ابتدائی بحث اس بارہ میں فیصلہ کن ہے لیکن دونوں کتابوں میں اصل پیچیدگی یہ ہے کہ ''قرآن نے کلمۃ اللہ کا ربانی خطاب الوہیت سے مجرد کر کے آخر کیونکر نقل کیا''۔ صحیح حل یہ نہیں ہے کہ اس بارہ میں انجیل یا قرآن کے بیان کو رد کر دیا جائے بلکہ دونوں کے درمیان ممکن حد تک تطبیق کی کوشش کرنی چاہئے''۔

چنانچہ اس نے تمام مفسرین کی دلیلوں کو رد کر دیا ہے، اور اپنی نا قابل قبول تاویلوں کے ذریعہ اس نے قرآن مجید کی عبارت کو اپنے اصل معنی و مفہوم سے جدا کر کے بقول خود ''انجیل اور قرآن مجید کے درمیان ایسی مخفی لیکن حقیقی یگانگت پیدا کر دی ہے جو نسبتاً زیادہ قابل قبول ہے اس ظاہری تعارض کے مقابلہ میں جو ناواقف لوگ اس عبارت سے ثابت کرنا چاہتے ہیں''(۱) حداد کی خام خیالی یہ ہے کہ اس کے نزدیک:

''قرآن کلمہ اور روح کی صفت ربانی کو اگر وہ ایک جوہر الٰہی کے لاہوت کے ضمن میں ہو رد نہیں کرتا ہے مطلب یہ ہے کہ کلمہ سے مراد جوہری محبت کا وہ ثمرہ ہے جو ایک ذات الٰہی میں موجود ہے۔(۲)

مذکورۂ بالا تشریح جو تعصب اور کینہ سے پر ہے دراصل ایک شخص کی شعبدہ بازی ہے جو ایک طرف تو حضرت عیسیٰ علیہ السلام کو بڑھانا چاہتا ہے اور دوسری طرف اسی نسبت سے حضرت محمد ﷺ کی اہمیت کو گھٹانا چاہتا ہے وہ بڑی بے شرمی اور بے غیرتی کے ساتھ حضرت عیسیٰ اور انجیل کے تقدس کو اس وحی کے حوالہ سے ثابت کرتا ہے جو رسول اللہ ﷺ پر نازل ہوئی تھی اور پھر بڑی جرأت کے ساتھ رسول اللہ ﷺ پر تعریض کرتے ہوئے، اپنی خام خیالی سے نکتہ چینی بھی کرتا ہے، وہ لکھتا ہے کہ

مسیح نے دوسروں کی طرح مسجد کے قریب اپنی بیویوں کے مکانات تعمیر نہیں کئے تا کہ بعد نماز عشاء وہ ہر شب ان میں سے کسی ایک کے یہاں جاتے رہتے وہ اپنی شب اللہ کے سامنے دعاؤں میں گزار دیتے تھے انھوں نے جنگ نہیں کی اور نہ ہی اپنی بیویوں کے درمیان قرعہ اندازی کی

(۱) المسیح فی القرآن، ص ۲۰۶ (۲) ایضاً ص ۲۱۵

تا کہ جس کا نام نکلے اسے اپنے ساتھ لیجائیں گویا کہ وہ جنگ کے معرکوں میں بھی عورت سے جدا نہ رہ سکتے ہوں بلکہ وہ اپنے شاگردوں سے یہ کہا کرتے تھے کہ میری خوراک تو یہ ہے کہ جس نے مجھے بھیجا ہے میں اس کی مشیت کو نافذ کردوں اور اس کے کام کو پوا کروں مسیح کو آغاز میں اس بات کی ضرورت نہیں پڑی کہ اللہ ان کا شرح صدر کرکے ان پر سے وہ بوجھ اتار دے جو ان پر بارگراں بنا ہوا تھا ان کو اپنے آخری عہد میں اس بات کی بھی ضرورت نہیں پڑی کہ اللہ ان کی گذشتہ اور آیندہ غلطیوں کو معاف کرے۔"

حداد نے عباس محمود العقاد پر طنز کرتے ہوئے ان کی طرف ایسی بات منسوب کی ہے جو انھوں نے ہرگز کہیں لکھی نہ کہی نہ لفظوں میں اور نہ ہی اشاروں کنایوں میں، مگر حداد داستاں سرائی کرتے ہوئے لکھتا ہے کہ

حوا کی طرف احتیاج سے صرف مسیح ہی بالاتر ہیں، وہ غیر شادی شدہ رہے اور اسی حالت میں اٹھائے گئے یہ وہ کمال ہے جس میں وہ منفرد ہیں، یہ جنسی بیچارگی کا نتیجہ نہ تھا، جیسا کہ عقاد نے طعن کیا ہے انھوں نے یہ کہا ہے کہ ہم سے ایک مستشرق نے یہ کہا کہ نو بیویاں تو جنسی رجحانات میں زیادتی کا ثبوت ہیں" ہم نے جواب دیا کہ حضرت عیسیٰؑ نے کبھی نکاح نہیں کیا مگر آپ انھیں جنسی بیچارگی کا الزام نہیں دیتے اس لئے محمد ﷺ نے اگر نو بیویاں کی تھیں تو ان کو بھی جنسی میلان کی زیادتی کا الزام نہ دیجئے"۔(۱)

عقاد ایک صاحب ایمان شخص ہیں اور وہ اپنے اسلامی عقیدہ کی وجہ سے کسی بھی نبی و رسول کی ذات پر طعنہ زنی کی جرأت نہیں کرسکتے ہیں کیونکہ اللہ تعالےٰ کا ارشاد ہے کہ آمن الرسول بما انزل الیه من ربه و المومنون كل آمن بالله و ملائکته و كتبه و رسله لانفرق بين احد من رسله (بقرہ۔۲۸۵) رسول ایمان رکھتے ہیں اس وحی پر جو ان کے رب کی طرف سے ان پر نازل ہوئی اور (اسی طرح دیگر) مومنین بھی ہر ایک کا ایمان ہے اللہ پر، اس کے فرشتوں پر، اس کی کتابوں پر اور اس کے رسولوں پر، (وہ یوں کہتے ہیں کہ) ہم اللہ کے رسولوں میں سے کسی کے درمیان کوئی فرق نہیں کرتے ہیں) پھر اس حکم الٰہی کی روشنی میں عقاد کی مومن

(۱) المسیح فی القرآن ص ۲۲۱، ۲۲۲۔

شخصیت کی طرف حداد نے وہ بات کیسے منسوب کردی جو انھوں نے نہیں کہی اور نہ ہی یہ خیال ان کے ذہن میں پیدا ہوا، کچھ مستشرقین کی یہ عادت رہی ہے کہ وہ اپنے فاسد اغراض کو قرآن مجید میں تلاش کرتے رہتے ہیں انھوں نے یہ تو پڑھا کہ

اَلَمْ نَشْرَحْ لَکَ صَدْرَکَ وَوَضَعْنَا عَنْکَ وِزْرَکَ الَّذِیْ اَنْقَضَ ظَھْرَکَ۔ (انشرح ۱۔۳)

کیا ہم نے آپ کی خاطر آپ کا سینہ (علم اور حلم سے) کشادہ نہیں کر دیا اور ہم نے آپ پر سے آپ کا وہ بوجھ اتار دیا جس نے آپ کی کمر توڑ رکھی تھی۔

لیکن اس کے بعد وہ رک جاتے ہیں آگے نہیں پڑھتے کہ وَرَفَعْنَا لَکَ ذِکْرَکَ (ہم نے آپ کی خاطر آپ کی یاد کو بلند کر دیا) وہ یہ تو پڑھتے ہیں کہ

لیغفر لک اللہ ما تقدم من ذنبک و ما تاخر (الفتح۔۲)

تاکہ اللہ آپ کی سب اگلی پچھلی خطائیں معاف فرمادے۔

لیکن اس کے بعد یہ نہیں پڑھتے کہ وَیُتِمَّ نِعْمَتَهٗ عَلَیْکَ (اور آپ پر اپنے احسانات کی تکمیل کردے) دراصل نبیوں کے لیے شرح صدر سے مراد وہ نور الٰہی ہے جو ان کے دلوں میں اللہ کی طرف سے ڈال دیا جاتا ہے، تاکہ ان سے تنگی اور تاریکی دور ہو جائے یہی وجہ ہے کہ موسیٰ علیہ السلام نے بھی اپنے رب سے یہ درخواست کی تھی کہ رَبِّ اشْرَحْ لِیْ صَدْرِیْ (اے میرے رب میرا سینہ کشادہ فرمادے)

سورہ الم نشرح میں جس وزر (بوجھ) کا تذکرہ ہے اس سے مراد گناہ نہیں ہے جیسا کہ بعض مستشرقین نے سمجھ لیا ہے اس سے مراد ہے وہ بار گراں جو رسول اکرم ﷺ اٹھائے ہوئے تھے یعنی پیغام الٰہی کی وہ امانت جس کو دوسروں تک پہنچا دینے کی آپ پر ذمہ داری عائد ہوتی تھی، نزول وحی کے وقت آپ پر طاری ہونے والی تھکن، قریش کی سرکشی ان کی غلط کاریوں ان کے ظلم و جور شرک اور گمراہی کی وجہ سے رسول اللہ ﷺ غیر معمولی طور پر فکر مند رہا کرتے تھے دین الٰہی کی امانت کا بار آپ پر ایسا ہی تھا گویا کہ بھاری بھرم بوجھ پیٹھ پر لاد دیا گیا ہو، اللہ نے یہ بار آپ پر سے اتار دیا۔ اور وہ اس طرح کہ آپ پر مدینہ طیبہ کے باشندوں کی ایک بڑی تعداد ایمان لے آئی اور وہ فوج در فوج دین الٰہی میں آکر شامل ہوتے گئے، آپ کے پیرو جو بے بس تھے اب طاقتور ہو گئے، جزیرۃ العرب سے شرک اور جاہلیت کا قلع قمع ہو گیا

اس کے باشندوں نے اطاعت قبول کی اسلام پھیل گیا اس پر یہ مزید عنایت ہوئی کہ اللہ نے آپ سے اپنی کامل رضا اور ہر نوع کی مغفرت کا وعدہ فرمایا، اسی طرح ساری دنیا میں اللہ نے آپ کے نام کو بلندی عطا فرمائی، چنانچہ کلمہ شہادت میں، اذان میں تشہد میں، قرآن مجید میں اور اہل ایمان کی طرف سے آپ پر درود پاک پڑھتے ہوئے جہاں کہیں اللہ کا ذکر ہوتا ہے وہیں نام محمد بھی ساتھ ساتھ لیا جاتا ہے۔

حداد نے آیت قرآنی (لِيَغْفِرَ لَكَ اللّٰهُ مَا تَقَدَّمَ مِنْ ذَنْبِكَ وَمَا تَأَخَّرَ) کا بھی ذکر کیا ہے، حضرت سفیان ثوریؒ نے ''ماتقدم'' سے قبل نبوت دور جاہلیت میں آپؑ کے کاموں کو مراد لیا ہے، (جو اگرچہ بہتر اور درست تھے، لیکن ظاہر ہے کہ وحی کی رہنمائی میں نہ ہوئے تھے، مترجم) انھوں نے ''ماتاخر'' کے معنی یہ کئے ہیں اور جو رہ گیے یعنی آپ نے نہیں کئے، اور جیسا کہ مثلاً کہا جاتا ہے کہ اعطی من رآہ ومن لم یرہ (اس نے ہر ایک پر بخششیں کی جس کو دیکھا اور جس کو نہیں بھی دیکھا) اور ضرب من لقیہ ولم یلقہ (اس نے ہر ایک کو مارا جو ملا اور جو نہیں بھی ملا) اسی طرح مذکورہ آیت میں معنی یہ ہونگے کہ آپ سے غلطیاں ہوئی ہوں یا نہ ہوئی ہوں، ہر حال آپ کی خاطر وہ سب معاف کردی گئیں، یہ ایک واقعہ ہے کہ رسول اللہ ﷺ کی غلطیاں دوسروں کی طرح نہ ہونگی، مگر چونکہ ابرار کے لیے جو کام نیک اور قابل تعریف ٹھہرتے ہیں وہ مقربین کے یہاں کم رتبہ ہونے کی وجہ سے سیئات میں شمار کئے جاتے ہیں (حسنات الابرار سیئات المقربین۔) (١) اس لیے یہاں مقصود یہ ہے کہ بھول چوک اور تعبیر و ترجمانی میں اگر کوئی کسر رہ گئی ہو تو وہ بھی معاف کی جاتی ہے یہی وجہ ہے کہ اس موقع پر آپ کے لئے ذنب کا لفظ حقیقی نہیں بلکہ بطور مجاز کے استعمال ہوا ہے، اور یہ ذنب مجازی نہ تو آپ کی نبوت پر اثر انداز ہوسکتا ہے اور نہ ہی اس سے آپ کی اخلاقی بلندیوں اور کمال شرافت پر کوئی حرف آتا ہے اسلم روایت کرتے ہیں کہ شب میں رسول اکرم ﷺ کسی سفر پر تھے اور حضرت عمرؓ بن خطاب بھی ساتھ ساتھ چل رہے تھے حضرت عمرؓ نے آپؐ سے کسی چیز کے بارے میں کچھ پوچھا آپ نے جواب نہیں دیا، انھوں نے پھر سوال کیا آپ نے پھر بھی جواب نہیں دیا، انھوں نے پھر پوچھا مگر اب بھی کوئی جواب نہیں دیا، اس پر حضرت عمرؓ نے (اپنے آپ سے مخاطب ہوکر) کہا کہ۔ اے عمر! تیری بربادی ہو کہ تو نے تین بار رسول اللہ ﷺ سے سوال کیا اور انھوں نے جواب عنایت نہیں فرمایا (پھر حضرت عمرؓ کہتے ہیں کہ) میں نے اپنے اونٹ کی رفتار بڑھائی اور لوگوں کے پاس سامنے

(١) تفسیر الخازن: لباب التاویل فی معانی التنزیل۔ ج ۴ ص ۱۸۸۔

آ گیا، مجھے یہ ڈر تھا، کہ میرے بارے میں قرآن مجید کی کوئی آیت نہ نازل ہو جائے مگر تھوڑی ہی دیر میں کسی نے مجھے آواز دی تو میں نے اپنے جی میں یہ خیال کیا کہ کہیں میرے بارے میں کوئی آیت تو نازل نہیں ہوئی پھر میں نے رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں حاضری دی، آپ کو سلام عرض کیا تو ارشاد فرمایا کہ آج شب میں مجھ پر ایک ایسی سورت نازل ہوئی ہے جو مجھے دنیا جہاں سے زیادہ محبوب ہے پھر آپ نے پڑھا، اِنَّا فَتَحْنَا لَکَ فَتْحًا مُّبِیْنًا ...(ہم نے تیرے لیے نمایاں فتح عطا کی ..) رواہ الترمذی یہ فتح رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو ہر میدان میں نصیب ہوئی جس پر تاریخ بھی شاہد ہے۔

مستشرقین نے قرآن مجید کے بارہ میں گمراہی پھیلانے اور شک پیدا کرنے کے لئے جو اعتراضات کئے ہیں ان کا جائزہ لینا اور پھر ان میں سے ایک ایک اعتراض کی تردید اس مختصر مقالہ میں ممکن نہیں ہے، میرے نزدیک اس موضوع کے ہر گوشہ کا احاطہ کرنے اور ان پر تفصیلی مباحث کے لیے ایک ضخیم کتاب کی ضرورت ہے جس کے لیے یہ مضمون ایک رہنما کا کام دے سکتا ہے شاید یہی مقالہ علوم قرآنی کے ماہرین کو اس موضوع کی طرف متوجہ کرنے کا سبب بن جائے اور پھر وہ قرآن مجید کے ربانی سرچشمہ کو اور قرآن کی بے پایاں صداقت اس کے ربانی تحفظ اور غیر معمولی استناد کو واضح کریں اور اس کی مختلف قراءتوں اور اس کی واضح اور بے خطا تشریح و تفسیر پر تفصیل کے ساتھ روشنی ڈالیں علمی طور پر یہی وہ طریقہ ہے جس کے ذریعہ ہم مستشرقین کے بے سروپا الزامات اور ان کی زہرناکیوں کا مداوا کر سکتے ہیں۔

شاخت اور حدیث نبوی

از

ڈاکٹر محمد مصطفی الاعظمی، استاذ حدیث ملک سعود یونیورسٹی (ریاض)

ترجمہ از حافظ محمد عمیر الصدیق دریابادی ندوی، رفیق دار المصنفین

تمہید: زمین پر انسان کا وجود، مرد و زن کے باہمی تعلقات کا رہین منت ہے، انسانی آبادی کی وسعت اور کثرت بھی اسی سے ہے، فطری طور سے ایک انسان تنہا زندگی گزار نہیں سکتا ہے، اس روئے زمین پر جب تک زندگی کی رونق رہے گی اس وقت تک فرد، خاندان محدود طبقے اور ان محدود مختصر طبقوں سے ترتیب پائے ہوئے بڑے بڑے معاشرے قائم رہیں گے اور یہ سب اس کرۂ ارض کی تعمیر میں اپنا اپنا کردار ادا کرتے رہیں گے، یہ اسلئے کہ انسان اپنی فطرت اور نشو و نما کے لحاظ سے معاشرتی اور اجتماعی زندگی گزارنے کی صفت سے آراستہ ہے۔

معاشرہ میں انسان کو اپنی مادی حاجتوں اور روحانی خواہشوں کو پورا کرنے کی ضرورت ہوتی ہے تو وہ کوشش کرتا ہے کہ جس قدر ممکن ہو اپنے لئے خیر اور نفع کو حاصل کر لے، اسی لئے افراد کے درمیان مقابلہ اور تصادم کی صورتیں بھی پیدا ہوتی ہیں، اور اس راہ میں جب انسان بے قید اور بے پناہ ہوتا ہے تو پھر انتشار کی کیفیت ظاہر ہوتی ہے، اسی لئے فطری طور سے ہر معاشرہ کے لئے ایک ایسا نظام ناگزیر ہو جاتا ہے جس میں رسوم و رواج اور قوانین و ضوابط کی کارفرمائی ہو اور پھر ان سب عوامل کے تحت زندگی گزاری جائے، قانون کا بنیادی مقصد یہی ہے کہ وہ معاشرہ کی عمدہ قدروں کی روشنی میں افراد کی زندگی کو منظم رکھے تاکہ اجتماعی زندگی کا کارواں خوبی اور سلامتی کے ساتھ رواں دواں رہے۔

یہیں سے یہ واضح ہو جاتا ہے کہ جب کسی معاشرہ کی اعلیٰ اخلاقی اور انسانی قدروں میں کوئی تغیر ہوتا ہے یا اس معاشرہ کے اجتماعی نقطۂ نظر میں کوئی تبدیلی آتی ہے تو پھر اس معاشرہ کے

قانونی نظام میں بھی تبدیلی ناگزیر ہو جاتی ہے، ایسی مثالیں ان ممالک کی تاریخ میں صاف مل جاتی ہیں جو ایک نظام سے دوسرے نظام میں منتقل ہوتے ہیں، مثلاً سرمایہ دار ملک جب سوشلسٹ یا کمیونسٹ حکومتوں میں تبدیل ہوئے تو ان کے معاشرہ کے قانونی نظام میں بڑی تبدیلی آئی۔

بعثت نبوی کے وقت عرب کی حالت: اسی طرح جب ہم چھٹی صدی عیسوی کے جزیرۂ عرب پر نظر ڈالتے ہیں کہ کعبہ، پہلا وہ گھر خدا کا، جسے صرف خدائے واحد کی پرستش کے لئے بنایا گیا تھا، وہ بتوں کی ایک خاصی بڑی تعداد سے بھرا ہوا تھا، چنانچہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم جب فتح مکہ کے موقع پر بیت اللہ میں داخل ہوئے تو آپ نے کعبہ میں تقریباً ۳۶۰ بتوں کو دیکھا۔

مستشرق میور نے لکھا ہے کہ عربوں کے عقیدہ کی بنیاد خالص بت پرستی پر تھی، اور ان کے اس عقیدہ میں کسی کمزوری کی کوئی علامت نہیں تھی، اسی لئے ان کا یہ مضبوط عقیدہ مصر و شام کی تمام مسیحی تبلیغی کوششوں کا مقابلہ کرتا رہا، ان کی تجارت میں سود کا معاملہ عام تھا، اور اجتماعی وحدت صرف قبیلہ کی شکل میں نظر آتی تھی ان کی کوئی باضابطہ اور منظم حکومت نہیں تھی اسی لئے حکومت اور ریاست کے پیمانہ پر فریاد رسی اور انصاف طلبی کی کوئی سبیل نہیں تھی، تنازعوں کے حل کی صرف دو ہی صورتیں تھیں کہ یا تو انتقام لیا جائے یا پھر فریقین میں سے کوئی ایک کسی فیصلہ کو تسلیم کرلے۔(۱)

ایسے صنم پرست ماحول میں اور ایسے معاشرہ میں جو کسی عادلانہ نظام یا قانون ساز ادارہ سے واقف نہیں تھا، اللہ تعالیٰ نے آنحضرت ﷺ کو اپنے دین کا داعی بنا کر بھیجا، آپ نے دس برس تک مکہ کے سخت اور دشوار ترین حالات میں اسلام کی تبلیغ کی، یہاں یہ حقیقت بھی سامنے رہے کہ آپ کی بعثت سے قبل مکہ میں بعض عیسائی مبلغ موجود تھے اور ایسے شعراء بھی تھے جو بتوں کا مذاق اڑایا کرتے تھے لیکن ان مسیحی مبلغوں یا ان شاعروں کو بت پرستوں کی طرف سے کسی مقابلہ یا تصادم کا سامنا نہیں کرنا پڑا، یہاں یہ سوال اٹھتا ہے کہ یہ سخت مرحلے اور دشوار گزار منزلیں آخر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور آپ کے صحابۂ کرام کی ہی راہوں میں کیوں آئے، اس کا واحد جواب یہ ہے کہ مشرکین کو یہ خوب معلوم تھا کہ لا الہ الا اللہ کے اقرار کے بعد زندگی کا رخ کس سمت ہو جائے گا، ان کو یہ یقین تھا کہ یہ کلمہ محض ایک بے روح کلمہ نہیں ہے، ان کو یہ بھی احساس تھا کہ یہ ایسا کلمہ ہے جو خدا کے سامنے سپر اندازی بلکہ مکمل سپردگی کا طالب ہے، یہ عقل وجذبہ، جسم اور روح، تجارت اور سیاست، قانون اور عبادت اور معاملہ اور فہم معاملہ ہر چیز میں انسان سے مکمل سپردگی کا

(۱) لائف آف محمد، میور: ص ۸۳-۸۲۔

تقاضہ کرتا ہے اور اسی کی جانب قرآن کی اس آیت میں اشارہ ہے کہ: (۱)

قُلْ اِنَّ صَلَاتِیْ وَ نُسُکِیْ وَمَحْیَایَ وَمَمَاتِیْ لِلّٰہِ رَبِّ الْعٰلَمِیْنَ لَا شَرِیْکَ لَہٗ وَبِذٰلِکَ اُمِرْتُ وَاَنَا اَوَّلُ الْمُسْلِمِیْنَ.	آپ فرما دیجئے کہ بالیقین میری نماز اور میری ساری عبادات اور میرا جینا اور میرا مرنا یہ سب خالص اللہ کا ہی ہے جو مالک ہے سارے جہان کا اس کا کوئی شریک نہیں اور مجھ کو اسی کا حکم ہوا ہے اور میں
(الانعام۔۱۶۳۔۱۶۲)	سب ماننے والوں میں پہلا ہوں۔

قرآن مجید نے اس حیثیت کو یہ کہہ کر اور زیادہ اہمیت دی کہ قانون اور اس کی بالا دستی کا عمل صرف خدا کی ذات اور ہاتھ میں ہے۔

اِنَّ رَبَّکُمُ اللّٰہُ الَّذِیْ خَلَقَ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضَ فِیْ سِتَّةِ اَیَّامٍ ثُمَّ اسْتَوٰی عَلَی الْعَرْشِ یُغْشِی الَّیْلَ النَّهَارَ یَطْلُبُهٗ حَثِیْثًا وَّالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ وَالنُّجُوْمَ مُسَخَّرٰتٍ بِاَمْرِهٖ اَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْاَمْرُ تَبٰرَکَ اللّٰہُ رَبُّ الْعٰلَمِیْنَ.	بیشک تمھارا رب اللہ ہی ہے جس نے سب آسمانوں اور زمینوں کو چھ روز میں پیدا کیا، پھر عرش پر قائم ہوا، چھپا دیتا ہے شب سے دن کو ایسے طور پر کہ وہ شب اس دن کو جلدی سے آلیتی ہے اور سورج اور چاند اور دوسرے ستاروں کو پیدا کیا ایسے طور پر کہ سب اس کے حکم کے تابع ہیں، یاد رکھو اللہ ہی کے لئے خاص ہے خالق ہونا اور حاکم ہونا بڑی خوبیوں کے بھرے ہوئے ہیں اللہ
(اعراف:۵۴)	تعالیٰ جو تمام عالم کے پروردگار ہیں۔

ایک جگہ اور فرمایا کہ:

وَلَا تَقُوْلُوْا لِمَا تَصِفُ اَلْسِنَتُکُمُ الْکَذِبَ هٰذَا حَلٰلٌ وَّ هٰذَا حَرَامٌ لِّتَفْتَرُوْا	اور جن چیزوں کے بارے میں محض تمھارا جھوٹا زبانی دعویٰ ہے، ان کی نسبت یوں مت کہہ دیا کرو کہ فلانی چیز حلال ہے اور فلانی چیز

(۱) آیتوں کا ترجمہ مولانا اشرف علی تھانوی کی بیان القرآن سے ماخوذ ہے (ع،ص)

عَلَی اللّٰہِ الْکَذِبَ اِنَّ الَّذِیْنَ	حرام ہے، جس کا حاصل یہ ہوگا کہ اللہ پر جھوٹی تہمت لگا دو گے، بلا شبہہ جو
لَایُفْلِحُوْنَ۔	لوگ اللہ پر جھوٹ لگاتے ہیں وہ فلاح
(النحل۔۱۱۶)	نہ پاویں گے۔

چنانچہ جب مدینہ میں مسلمانوں کی جماعت زیادہ طاقتور بن کر سامنے آئی تو پھر قرآن کے عطا کردہ اسلامی عقیدہ کی بنیاد پر ایک اسلامی حکومت بھی وجود میں آ گئی۔

اس نوخیز حکومت میں قانون کی عمل داری صرف اللہ تعالیٰ کے لئے تھی، اس نے اپنے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کو یہ ہدایت دی کہ:

ثُمَّ جَعَلْنٰکَ عَلٰی شَرِیْعَةٍ مِّنَ	پھر ہم نے آپ کو دین کے ایک خاص
الْاَمْرِ فَاتَّبِعْهَا وَلَا تَتَّبِعْ اَهْوَآءَ	طریقہ پر کر دیا سو آپ اسی طریقہ پر
الَّذِیْنَ لَا یَعْلَمُوْنَ۔	چلے جایئے اور ان جہلاء کی خواہشوں
(جاثیہ۔۱۸)	پر نہ چلیے۔

اس لئے کسی انسان کو یہ حق نہیں کہ وہ اپنے لئے یا کسی دوسرے شخص کے لئے خود قانون سازی کرے، کیوں کہ قانون سازی یا تشریع صرف اللہ تعالیٰ کا حق ہے اور اللہ تعالیٰ نے اپنے پیغمبر کو یہ کہتے ہوئے قوت تشریع دی کہ:

اَلَّذِیْنَ یَتَّبِعُوْنَ الرَّسُوْلَ النَّبِیَّ	جو لوگ ایسے رسول امی کا اتباع کرتے
الْاُمِّیَّ الَّذِیْ یَجِدُوْنَهٗ	ہیں جن کو وہ لوگ اپنے پاس توریت
مَکْتُوْبًا عِنْدَهُمْ فِی التَّوْرٰاةِ	وانجیل میں لکھا ہوا پاتے ہیں وہ ان کو
وَالْاِنْجِیْلِ یَاْمُرُهُمْ بِالْمَعْرُوْفِ	نیک باتوں کا حکم فرماتے ہیں اور بری
وَیَنْهٰهُمْ عَنِ الْمُنْکَرِ	باتوں سے منع کرتے ہیں اور پاکیزہ
وَیُحِلُّ لَهُمُ الطَّیِّبٰتِ	چیزوں کو ان کے لئے حلال بتاتے ہیں
وَیُحَرِّمُ عَلَیْهِمُ الْخَبٰٓئِثَ	اور گندی چیزوں کو ان پر حرام فرماتے
وَیَضَعُ عَنْهُمْ اِصْرَهُمْ	ہیں اور ان لوگوں پر جو بوجھ اور طوق
وَالْاَغْلٰلَ الَّتِیْ کَانَتْ عَلَیْهِمْ۔	تھے ان کو دور کرتے ہیں۔
(اعراف۔۱۵۷)	

اللہ تعالیٰ نے مسلمانوں پر اپنے پیغمبر کی اطاعت فرض کی، قرآن مجید میں اس مضمون کی آیتیں بکثرت ہیں، جن میں سے چند یہ ہیں:

(۱) یَا اَیُّهَا الَّذِیْنَ آمَنُوْا اَطِیْعُوْا اللّٰهَ وَ اَطِیْعُوْا الرَّسُوْلَ وَاُوْلِی الْاَمْرِ مِنْكُمْ فَاِنْ تَنَازَعْتُمْ فِیْ شَیْءٍ فَرُدُّوْهُ اِلَی اللّٰهِ وَالرَّسُوْلِ اِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُوْنَ بِاللّٰهِ وَالْیَوْمِ الآخِرِ ذٰلِكَ خَیْرٌ وَّاَحْسَنُ تَاْوِیْلاً۔ (نساء۔۵۹)	اے ایمان والو! تم اللہ کا کہنا مانو اور رسول کا کہنا مانو اور تم میں جو لوگ اہل حکومت ہیں ان کا بھی، پھر اگر تم کسی امر میں اختلاف کرنے لگو تو اس امر کو اللہ اور رسول کی طرف حوالہ کر لیا کرو اگر تم اللہ پر اور یوم قیامت پر ایمان رکھتے ہو، یہ امور سب بہتر ہیں اور ان کا انجام خوشتر ہے۔
(۲) وَاَطِیْعُوْا اللّٰهَ وَاَطِیْعُوْا الرَّسُوْلَ وَاحْذَرُوْا فَاِنْ تَوَلَّیْتُمْ فَاعْلَمُوْا اَنَّمَا عَلٰی رَسُوْلِنَا الْبَلاَغُ الْمُبِیْنُ۔ (مائدہ:۹۲)	اور تم اللہ تعالیٰ کی اطاعت کرتے رہو اور رسول کی اطاعت کرتے رہو اور احتیاط رکھو اور اگر اعراض کرو گے تو یہ جان رکھو کہ ہمارے رسول کے ذمہ صرف صاف صاف پہنچا دینا دینا تھا۔
(۳) یَا اَیُّهَا الَّذِیْنَ آمَنُوْا اَطِیْعُوْا اللّٰهَ وَرَسُوْلَهٗ وَلاَ تَوَلَّوْا عَنْهُ وَ اَنْتُمْ تَسْمَعُوْنَ (انفال ۲۰)	اے ایمان والو! اللہ کا کہنا مانو اور اس کے رسول کا، اور اس کہنا ماننے سے روگردانی مت کرو اور تم سن لیتے ہی ہو۔
(۴) مَنْ یُّطِعِ الرَّسُوْلَ فَقَدْ اَطَاعَ اللّٰهَ (نساء۔۸۰)	جس شخص نے رسول کی اطاعت کی اس نے خدا تعالیٰ کی اطاعت کی۔
(۵) وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُوْلُ فَخُذُوْهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوْا۔ (حشر:۷)	اور رسول تم کو جو کچھ دے دیا کریں وہ لے لیا کرو، اور جس چیز سے تم کو روک دیں تم رک جایا کرو۔

قرآن وحدیث ہی مصدر شریعت ہیں: اس طرح مسلمانوں کے نزدیک یہ حقیقت ثابت شدہ ہے کہ تشریع اور قانون سازی کا اساسی مرجع ومصدر قرآن مجید اور سنت رسول اللہ ہے۔ اس حقیقت کو تسلیم کر لینے کے بعد مسلمانوں کا جاہلیت کے ہر عقیدہ اور ہر قول وعمل سے تعلق ختم ہو جاتا ہے اور ساری اسلامی دنیا کے لئے کتاب وسنت ہی راہ نما قرار پاتی ہے، چنانچہ جب تک مسلمان ان دونوں سرچشموں سے انفرادی اور اجتماعی زندگی میں فیض حاصل کرتے رہے اس وقت تک وہ غالب اور طاقتور رہے صدیوں یہی صورت حال رہی، اور جب ان دونوں بنیادی نقطوں سے ان کا انحراف بڑھتا گیا عالم اسلام میں فوجی کمزوری آئی اور سیاسی زوال کے ساتھ اقتصادی فقر بڑھا یہاں تک کہ عالم اسلام کا اکثر حصہ استعمار کے زیر تسلط آیا اور مسلمان شکست وریخت کی ذلت وخواری سے دوچار ہوئے۔

بعض علاقوں میں مسلمانوں نے سامراجیوں کے اس غلبہ سے رہائی کی کوشش کی جیسا کہ ہندوستان اور دوسرے اسلامی ممالک کی تاریخ سے ظاہر ہے، ان لوگوں نے جہاد کے علم کو بلند کیا اور جان ومال کی قربانی دے کر اپنی سرخروئی کا سامان کیا۔

استشراق کا اصل مقصد: لیکن اس کشمکش کے نتیجہ میں استعمار نے یہ محسوس کیا کہ مسلمانوں میں جہاد بالسیف کی روح جبتک اثر فرما رہے گی، اس وقت تک ان کا تسلط اور غلبہ مکمل نہیں ہوگا، اس نے اپنے عزائم کی تکمیل کے لئے یہ بھی ضروری سمجھا کہ اسلامی معاشرہ کی امتیازی خوبیوں کو ہی ختم کر دیا جائے، ان امتیازی خوبیوں میں اسلام کا تشریعی، تعلیمی اور تربیتی نظام تھا، اسی لئے مغربی استعمار کی اولین کوشش اس بات کی رہی کہ وہ شریعت اسلامیہ کو مہمل اور ناکارہ ثابت کرے اور اس کے لئے اس کے قدیم مصادر وماخذ میں شکوک وشبہات پیدا کرے اور پھر ان کی افادی حیثیت پر طنز وتعریض کا رویہ اختیار کرے تاکہ مسلمانوں کو ان سے رجوع کرنے کا خیال ہی نہ آئے۔

قرآن مجید کے اکثر احکام کلیات اور عمومیات کی قسم سے ہیں جن کی تشریح وتفسیر کا حق حامل قرآن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو ہے، جیسے نماز اسلام کا بنیادی رکن ہے، قرآن میں متعدد موقعوں پر اقامت صلوٰۃ کا حکم موجود ہے، لیکن نماز کیسے پڑھی جائے اس کی تفصیل قرآن مجید میں نہیں ہے، یہ امر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے متعلق ہے کہ آپ اپنے قول وفعل سے اقامت صلوٰۃ کے طریقوں کو بیان فرمائیں، اس طریقۂ کار میں یہ حکمت پوشیدہ ہے کہ سنت کی اہمیت ثابت ہو اور اس طرح تشریع وقانون سازی میں اس کے مرتبہ ومقام کی تعیین ہو سکے۔

چنانچہ مغرب کی استعماری قوموں نے سب سے پہلے یہ ضروری سمجھا کہ سنت وحدیث سے جنگ کی جائے کیونکہ مسلمانوں کو حدیث سے دور کر دینے کے بعد اور تشریع کے میدان میں اس کے مرتبہ ومقام میں شکوک پیدا کر دینے کی وجہ سے قرآن کریم سے مقابلہ کرنا زیادہ آسان ہو جائے گا۔

منکرین حدیث کا وجود: استعمار کی اس کوشش کے نتیجہ میں خود مسلمانوں میں ایک ایسا طبقہ ظہور میں آیا جس نے پہلے تو حدیث نبویؐ کے کسی ایک جزو کا انکار کیا، مثلاً وہ جہاد بالسیف کی حدیثوں کا منکر ہوا، اور بعد میں اس طبقہ نے پوری حدیث نبویؐ کا ہی انکار کر دیا۔

مدعی نبوت مرزا غلام قادیانی اور چکڑالوی، ہندوستان میں اسی فکر کے نمایندے ہوئے جبکہ مصر میں توفیق صدقی نے بھی یہی دعویٰ کیا۔

حدیث نبویؐ پر طعن وتشکیک کے اس عمل میں اس ''روشن خیال'' اور فکری وروحانی شکست خوردہ اور مغربی تہذیب کے دلدادہ طبقہ کے ساتھ مغرب نے اپنے علماء استشراق کی مدد حاصل کی ان مغربی مستشرقین کے لیے ہر قسم کی مادی آسایشیں فراہم کی گئیں تاکہ تلاش وجستجو کی ہر راہ ان کے لیے ہموار اور آسان ہو جائے ساتھ ہی ان کے گرد تقدس کے ہالے بھی قائم کر دیے گیے حدیث نبویؐ پر حملہ کرنے والے یہ لوگ استعمار کی فوج کا اقدامی دستہ بن گیے اس طرح اندرونی اور بیرونی دونوں محاذوں پر ایک جنگ چھیڑ دی گئی اندرونی محاذ پر یہ ''شکست خوردہ لیکن روشن خیال'' مسلمان تھے اور بیرون میں مستشرقین کا ایک ہراول دستہ تھا۔

مستشرقین کے اس ہراول دستہ کی پہلی صف میں دو حضرات ایسے ہیں جن کی زندگی کا بڑا حصہ شریعت اسلامیہ کے مطالعہ اور تجزیہ میں صرف ہوا ایک تو سناوک (١) ہورجرونیہ اور دوسرے گولڈزیہر ان دونوں نے حدیث نبویؐ کے مرتبہ اور مقام اور تشریع کی بنیاد کو چیلنج کیا تاہم وہ کوئی ایسا مربوط ومنطقی اور جامع ومکمل نظریہ پیش کرنے سے قاصر رہے کہ جس کی بنیاد پر وہ حدیث اور اس کی تشریعی اہمیت کے بارے میں مسلمانوں کے عقیدہ پر ضرب لگا سکیں۔

شاخت کا مرتبہ: البتہ ایک اور مستشرق جنھوں نے اس سلسلہ میں نسبتاً زیادہ وسیع اور جدید نظریہ پیش کیا وہ پروفیسر شاخت ہیں، جن کے بعض نظریات ہمارے اس مقالہ کا موضوع ہیں، شاخت نے اپنے نظریات کا محور فقہ اسلامی کو قرار دیا اور اس لحاظ سے بلاشبہہ پروفیسر شاخت کے مرتبہ تک نہ ان کا کوئی پیش رو پہنچ سکا اور نہ کسی ہم عصر کو دعوائے ہمسری کا یارا ہوا شاخت نے اپنے

(١) نام میں عربی تلفظ کا لحاظ رکھا گیا ہے۔ (ع،ص)

نظریات کی تشریح اور تبلیغ کے لیے انگریزی فرانسیسی اور جرمن زبانوں میں کئی مقالات اور کتابیں لکھیں ایک کتاب ''انٹروڈکشن ٹو اسلامک لا'' کے نام سے مدون کی ان کی مشہورترین کتابوں ''اصول شریعت محمدیؐ'' (اوریجنز آف محمڈن جورس پروڈنس) ہے جس نے مغرب کی علمی دنیا میں غیر معمولی قبولیت اور عزت حاصل کی اس کے متعلق پروفیسر گب نے لکھا ہے کہ ''اسلامی تہذیب اور تشریع کے مطالعہ کے لیے یہ کتاب کم ازکم مغرب میں ایک بنیادی کتاب ہوگی (۱) لندن یونیورسٹی میں فقہ اسلامی کے پروفیسر کولسن نے اس کتاب کی تعریف میں یہ کہا کہ ''شاخت نے شریعت کے اصولوں سے متعلق ایسا نظریہ پیش کیا ہے جو اپنے وسیع دائرہ میں کسی غلطی کو قبول نہیں کرتا''۔

پروفیسر شاخت کے ان نظریات نے تقریباً سارے مستشرقین کو متاثر کیا ان میں پروفیسر اینڈرسن رابس فیز جیرالڈ کولسن اور بوسورتھ جیسے ممتاز اسکالر بھی شامل ہیں شاخت کے دائرہ اثر میں فیضی فضل الرحمٰن اور نیازی جیسے مسلمان بھی آتے ہیں۔

شاخت نے اپنی اس کتاب میں اس کی پرزور کوشش کی ہے کہ وہ شریعت کی بنیادوں کو منہدم کردیں اور اس طرح فقہ اسلامی کی تاریخ کے خدوخال ہی بدل دیں اسلام کی ابتدائی تین صدیوں کے محدثین وفقہاء کے بارے میں انھوں نے بار بار یہ تاثر دیا ہے کہ وہ سب دروغ گو خائن اور تحریف کرنے والے تھے۔

یہاں یہ بات قابل توجہ ہے کہ لندن اور کیمبرج کی یونیورسٹیوں میں کسی طالب علم کو یہ اجازت نہیں ہے کہ وہ شاخت کی اس کتاب کا تنقیدی مطالعہ وتجزیہ پیش کرسکے حالانکہ یہ دونوں یونیورسٹیاں مطالعہ وتحقیق میں آزادی اور غیر جانب داری کا علم بلند کرتی ہیں۔

اس طرح شاخت اور ان کے نظریات کو تنقید سے بالاتر قرار دیا گیا اگر کسی نے ان کے نظریات سے بحث کی تو اس کی یہ تحقیق لایق اعتناء نہیں سمجھی گئی جیسا کہ آکسفورڈ یونیورسٹی کے ایک استاذ کے ساتھ یہ معاملہ پیش آیا (۲) جنھوں نے فقہ اسلامی میں حدیث نبویؐ سے متعلق شاخت کے خیالات کا تجزیہ کیا ہے مثلاً انھوں نے یہ لکھا تھا کہ پروفیسر شاخت اسلام میں شریعت کے مقام کے سلسلہ میں لکھتے ہیں کہ:

---

(۱) جرنل آف کمپریٹیو لیجیشن اینڈ انٹرنیشنل لا، ج ۳۳ ص ۱۱۴

(۲) السنۃ ومکانتہا فی التشریع الاسلامی، ڈاکٹر مصطفےٰ سباعی، ص ۲۷۔

''قانون یعنی شریعت بڑی حد تک دین کے دائرہ سے خارج ہے''

اسی بات کو انھوں نے اپنی کتاب ''انٹروڈکشن ٹو اسلامک لا'' میں زیادہ وضاحت کے ساتھ دہرایا ہے ایک جگہ وہ کہتے ہیں کہ:

''اسلام کی پہلی صدی کے بڑے حصہ میں اس فقہ اسلامی کا وجود ہی نہیں جو نبی کریمؐ کے عہد میں موجود تھی اور جو فقہ اور قانون اس وقت رائج تھی وہ دین کے دائرہ سے باہر کی چیز تھی''۔

شاخت کا ایک بنیادی نظریہ: شاخت کی تقریباً ہر تحریر میں اسی نظریہ کی صدائے بازگشت سنائی دیتی ہے اور یہی نظریہ ان کے تمام خیالات کا مرکزی اور بنیادی نظریہ ہے اور اس کا خلاصہ یہ ہے کہ جب فقہ یا قانون یا شریعت کا موجودہ ذخیرہ دین کے دائرہ سے خارج ہے اور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کو زیادہ اہمیت نہیں دی اور اسی طرح صحابہ'' وتابعین'' جیسے اولین مسلمانوں نے اس سے اعتنا نہیں کیا تو اس میدان میں زیادہ اہتمام کی ضرورت ہی نہیں اور اگر کبھی اہمیت دی بھی گئی تو یہ وقتی اور فوری ضرورت کے تحت دی گئی اب اگر مصادر میں کہیں یہ اشارہ ملتا ہے کہ تشریع کے میدان میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے اور آپؐ کے بعد صحابہ وتابعین'' میں علمائے مجتہدین نے کوششیں کیں، تو یہ باتیں جھوٹ اور من گھڑت ہیں۔ شاخت کے ان خیالات کا یہ تجزیہ محض منطقی استدلال کے تحت نہیں ہے بلکہ انھوں نے نہایت صراحت کے ساتھ یہ دعویٰ کیا ہے کہ ''کسی ایک بھی فقہی حدیث کے متعلق یہ کہنا بہت دشوار ہے کہ وہ نبی کریمؐ سے صحیح طور پر منسوب ہے(۱)

شاخت کے ان مذکورہ خیالات کے نتیجہ میں کئی ایسے مقاصد سامنے آئے جو اسلام کے دشمنوں کو مطلوب تھے اور جن سے ان کی خواہشوں کی تکمیل ہوتی نظر آتی تھی مثلاً:

۱۔ مسلمان ملکوں میں شریعت کے نفاذ کا مطالبہ اور اس کی آرزو ایک مہمل بات ہے اصلاً شریعت کا تعلق دین سے ہے ہی نہیں بلکہ یہ دین سے خارج کی چیز ہے۔

۲۔ حدیث کا وجود ایک فرضی دعویٰ ہے اس لیے جس فقہ کو قرآن وحدیث سے ماخوذ بتایا جاتا ہے وہ دراصل فقہ اسلامی نہیں ہے بلکہ اس کا بڑا حصہ یہودیوں، عیسائیوں اور دوسرے مذاہب کی شریعتوں سے ماخوذ ہے اور جو حصہ ان کے علاوہ ہے وہ مجتہدین کے اپنے اجتہادات پر مشتمل ہے(۲)

اس طرح بحث وتحقیق کے نام پر یہ سبق دیا گیا کہ مغرب کے بنائے ہوئے قوانین سے

(۱) انٹروڈکشن ٹو اسلامک لا ص ۳۴ (۲) فارن ایلیمنٹس ان اینشنٹ اسلامک لا، شاخت ج ۳۳ ص ۱۷-۹۔

مسلمان استفادہ کر سکتے ہیں اور اس سلسلہ میں ان کو یہ شبہہ نہیں ہونا چاہیے کہ اس سے ان کے دین کی کسی بھی درجہ میں مخالفت ہوتی ہے بلکہ وہ چاہیں تو ان قوانین کو فقہ اسلامی سے بھی تعبیر کر سکتے ہیں کہ ان کے سلف کا عمل بھی ایسا ہی تھا۔

ایسے خیالات کی تہوں میں جو بنیادی اور کھلی غلطیاں ہوتی ہیں وہ کسی بھی صاحب نظر سے مخفی نہیں ایسے تصورات سے محض غیر دانشمندانہ اور غیر منصفانہ نتائج کی ہی امید کی جاسکتی ہے پروفیسر شاخت کی علمی بلند نظری کا اندازہ اسی سے کیا جاسکتا ہے کہ انھوں نے اپنی کتاب کا نام ''شریعت محمدی کے اصول'' رکھا ہے حالانکہ ہر مسلمان شریعت کو اسلامی شریعت سمجھتا ہے شریعت محمدی کہہ کر وہ خدا کے دین کو دنیا کے اور دوسرے شخصی مذہبوں کی طرح ثابت کرنا چاہتے ہیں اس لیے اسلامیات کا کوئی بھی حقیقت پسند طالب علم یہ کہہ سکتا ہے کہ ان کی باتیں حقایق کو گمراہ اور مسخ کرنے کی کوششیں ہیں۔

شاخت کے نظریات کی اصلی غلطی: شاخت کے مذکورہ بالا دعووں کے متعلق ہماری رائے یہ ہے کہ ان کے اس تجزیہ میں دو جگہ غلطیاں سرزد ہوئی ہیں۔

اول تو یہ کہ انھوں نے اپنے مطالعہ میں عقلی اور منطقی طرز فکر کو راہ نہیں دی ورنہ ان کا نتیجہ فکر یقیناً برعکس ہوتا۔

دوسرے یہ کہ اپنے نظریہ کو ثابت کرنے میں انھوں نے اسلام کے مصدر اول قرآن مجید سے اعتناء نہیں کیا نتیجہ یہ ہوا کہ وہ قرآن مجید کی پیش کردہ حقیقتوں سے لاعلم رہے۔

عقلی پیمانہ سے اگر شاخت نے حقیقتوں پر نظر کی ہوتی یہ مسلمہ صداقت صاف عیاں تھی کہ جب معاشرہ میں اعلیٰ اخلاقی وانسانی قدریں بدلتی ہیں اور لوگوں کے نظریہ اجتماع میں تبدیلی آتی ہے تو زندگی کے تمام قوانین رسوم اور لوازم میں بھی انقلاب آجاتا ہے تو پھر اس میں کیا تعجب ہے کہ اسلام نے جب دور جاہلیت کے تمام فرسودہ نقوش کو مٹادیا اور انسانوں کو ایسے آداب ورسوم سے روشناس کرایا جو ماضی کی بہ نسبت زیادہ مہذب زیادہ معقول اور زیادہ مفید تھے تو پھر اس کے لیے یہ ضروری تھا کہ وہ اپنے پیروکاروں کو ایک نیا تشریعی نظام دے یہ تو واضح اور منطقی بات ہے کہ ایک نئے اور اسلامی معاشرہ کے لیے رسول اللہؐ نے تشریع کی ضرورت محسوس کی لیکن شاخت نے اس سادہ عقلی اور منطقی حقیقت سے قطعی اعراض کیا جس کا نتیجہ یہ ہوا کہ ان کے علمی مفروضوں کی ساری عمارت ہی کج بنیاد ہوگئی اس کے ساتھ ہی انھوں نے دوسری بنیادی غلطی یہ کی کہ قرآن مجید سے

انھوں نے تجاہل اور صرف نظر کا معاملہ کیا ہم سمجھتے ہیں کہ ان سے اس غلطی کا ارتکاب عمداً ہوا ہے کیونکہ یہ حقیقت سب کے نزدیک تسلیم شدہ ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی امت کو ایسی کتاب دی جس کے لفظی اور معنوی مشتملات میں کوئی شبہہ نہیں اور جس کے مضامین میں آغاز سے آج کے دور تک نہ کوئی تبدیلی ہوئی اور نہ تحریف ہوئی اسی طرح نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ تمام مسلمانوں کا یہ ایمان ہے کہ قرآن مجید خدا کی نازل کی ہوئی کتاب ہے یہ تو ہوسکتا ہے کہ ایک متشکک یا دوسرے لفظوں میں ایک غیر مسلم قرآن مجید کے منزل من اللہ ہونے سے انکار کرے تاہم وہ جب بھی اسلام پیغمبرِ اسلام اور مسلمانوں کے بارہ میں بحث کرے گا تو قرآن مجید کے مطالعہ سے وہ بھی بے نیاز نہ ہوسکے گا۔

انصاف کہتا ہے کہ اسلامی علوم کے ہر غیر مسلم طالب علم کے لیے یہ ضروری ہے کہ وہ اس نکتہ کو ہمہ وقت ملحوظ نظر رکھے کہ اس کے مذہبی خیالات اور مسلمانوں کے معتقدات میں بہرحال فرق ہے اگر اس کا موضوع تحقیق اسلامیات ہے تو یہ ضروری ہے کہ وہ مسلمانوں کے اعتقادات کی روشنی میں اپنی راہ تحقیق طے کرے۔

عام طور سے مستشرقین کی تحریروں میں اس غلط روش اور خلط مبحث کا احساس ہوتا ہے کہ یہ لوگ اسلامی پس نظر میں علمی بحث نہیں کرتے بلکہ ان کی خواہش یہ ہوتی ہے کہ وہ اپنے ذاتی نقطۂ نظر کے متعلق یہ باور کرائیں کہ وہی مسلمانوں کا بھی زاویۂ نظر ہے نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ ان کی بحث و تحقیق میں عجیب و غریب اور ناقص و متضاد نتائج سامنے آتے ہیں۔

کیا شریعت کا تعلق قرآن مجید سے نہیں ہے: شاخت نے اسلامی شریعت میں حدیث کے مرتبہ و مقام کو جس طرح مجروح کیا ہے اس کی تفصیل تو آئندہ آئے گی ہم یہاں ذرا اس کا جائزہ لیتے ہیں کہ کیا واقعی قانون اور شریعت قرآن کی روشنی میں دائرہ دین سے خارج ہیں اس سلسلہ میں ہم نے چند آیتیں اوپر ذکر کی ہیں مناسب معلوم ہوتا ہے کہ ان کے علاوہ اور بھی چند آیات یہاں درج کردی جائیں مثلاً:

۱۔ وَهٰذَا كِتٰبٌ اَنْزَلْنٰهُ مُبٰرَكٌ فَاتَّبِعُوْهُ وَاتَّقُوْا لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُوْنَ (انعام:۱۵۶)	اور یہ ایک کتاب ہے، جس کو ہم نے بھیجا بڑی خیر و برکت والی سو اس کا اتباع کرو اور ڈرو تاکہ تم پر رحمت ہو۔

۲۔ اِنَّـا اَنْـزَلْنَا اِلَيْکَ الْکِتٰبَ بِالْحَقِّ لِتَحْکُمَ بَيْنَ النَّاسِ بِمَآ اَرٰکَ اللّٰهُ (نساء:۱۰۵)

بیشک ہم نے آپ کے پاس یہ نوشتہ بھیجا ہے واقع کے موافق تاکہ آپ ان لوگوں کے درمیان اس کے موافق فیصلہ کریں جو کہ اللہ تعالیٰ نے آپ کو بتلادیا ہے

۳۔ وَاتَّبِعْ مَا يُوْحٰٓى اِلَيْکَ وَاصْبِرْ حَتّٰى يَحْکُمَ اللّٰهُ (یونس:۱۰۹)

اور آپ اس کا اتباع کرتے رہیے جو کچھ آپ کے پاس وحی بھیجی جاتی ہے اور صبر کیجئے یہاں تک کہ اللہ تعالیٰ فیصلہ کردیں گے۔

۴۔ اِنَّمَا کَانَ قَوْلَ الْمُؤْمِنِيْنَ اِذَا دُعُوْٓا اِلَى اللّٰهِ وَرَسُوْلِهٖ لِيَحْکُمَ بَيْنَهُمْ اَنْ يَّقُوْلُوْا سَمِعْنَا وَاَطَعْنَا. (نور:۵۱)

مسلمانوں کا قول تو جب کہ ان کو اللہ کی اور اس کے رسول کی طرف بلایا جاتا ہے یہ ہے کہ وہ یہ کہہ دیتے ہیں کہ ہم نے سن لیا اور مان لیا۔

۵۔ اَلَمْ تَرَ اِلَى الَّذِيْنَ يَزْعُمُوْنَ اَنَّهُمْ اٰمَنُوْا بِمَآ اُنْزِلَ اِلَيْکَ وَمَآ اُنْزِلَ مِنْ قَبْلِکَ يُرِيْدُوْنَ اَنْ يَّتَحَاکَمُوْٓا اِلَى الطَّاغُوْتِ وَقَدْ اُمِرُوْٓا اَنْ يَّکْفُرُوْا بِهٖ. (نساء:۶۰)

کیا آپ نے ان لوگوں کو نہیں دیکھا کہ جو دعویٰ کرتے ہیں کہ وہ اس کتاب پر ایمان بھی رکھتے ہیں جو آپ کی طرف نازل کی گئی اور اس کتاب پر بھی جو آپ سے پہلے نازل کی گئی اپنے مقدمے شیطان کے پاس لے جانا چاہتے ہیں حالانکہ ان کو یہ حکم ہوا ہے کہ اس کو نہ مانیں۔

۶۔ اَلَمْ تَرَ اِلَى الَّذِيْنَ اُوْتُوْا نَصِيْبًا مِّنَ الْکِتٰبِ يُدْعَوْنَ اِلٰى کِتٰبِ اللّٰهِ لِيَحْکُمَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ يَتَوَلّٰى فَرِيْقٌ مِّنْهُمْ وَهُمْ مُّعْرِضُوْنَ. (آل عمران:۲۳)

کیا آپ نے ایسے لوگ نہیں دیکھے جن کو کتاب کا ایک حصہ دیا گیا اور اسی کتاب اللہ کی طرف اس غرض سے ان کو بلایا بھی جاتا ہے کہ وہ ان کے درمیان فیصلہ کردے پھر ان میں سے بعض لوگ انحراف کرتے ہیں بے رخی سے۔

۷. وَاِذَا قِيْلَ لَهُمْ تَعَالَوْا اِلٰى مَآ اَنْزَلَ اللّٰهُ وَاِلَى الرَّسُوْلِ رَاَيْتَ الْمُنٰفِقِيْنَ يَصُدُّوْنَ عَنْكَ صُدُوْدًا.
(نساء:۶۱)

اور جب ان سے کہا جاتا ہے کہ آؤ اس حکم کی طرف ہو جو اللہ تعالیٰ نے نازل فرمایا ہے اور رسول کی طرف تو آپ منافقین کی یہ حالت دیکھیں گے کہ آپ سے پہلو تہی کرتے ہیں۔

۸. قَالَ الَّذِيْنَ لَا يَرْجُوْنَ لِقَآءَنَا ائْتِ بِقُرْاٰنٍ غَيْرِ هٰذَآ اَوْ بَدِّلْهُ قُلْ مَا يَكُوْنُ لِيْٓ اَنْ اُبَدِّلَهٗ مِنْ تِلْقَآئِ نَفْسِيْ اِنْ اَتَّبِعُ اِلَّا مَا يُوْحٰٓى اِلَيَّ۔
(یونس:۱۵)

یہ لوگ جن کو ہمارے پاس آنے کا کھٹکا نہیں ہے یوں کہتے ہیں کہ اس کے سوا کوئی دوسرا قرآن لائیے یا اس میں کچھ ترمیم کر دیجئے آپ یوں کہہ دیجئے کہ مجھ سے یہ نہیں ہو سکے گا کہ میں اپنی طرف سے اس میں ترمیم کر دوں بس میں تو اسی کا اتباع کروں گا جو میرے پاس وحی کے ذریعہ سے پہنچا ہے۔

۹. وَمَنْ لَّمْ يَحْكُمْ بِمَآ اَنْزَلَ اللّٰهُ فَاُولٰٓئِكَ هُمُ الْكٰفِرُوْنَ.
(مائدہ:۴۴)

اور جو شخص خدا تعالیٰ کے نازل کیے ہوئے کے موافق حکم نہ کرے سو ایسے لوگ بالکل کافر ہیں۔

۱۰. وَمَنْ لَّمْ يَحْكُمْ بِمَآ اَنْزَلَ اللّٰهُ فَاُولٰٓئِكَ هُمُ الظّٰلِمُوْنَ۔
(مائدہ:۴۵)

اور جو شخص خدا تعالیٰ کے نازل کیے ہوئے کے موافق حکم نہ کرے سو ایسے لوگ بالکل ستم ڈھا رہے ہیں۔

۱۱. وَمَنْ لَّمْ يَحْكُمْ بِمَآ اَنْزَلَ اللّٰهُ فَاُولٰٓئِكَ هُمُ الْفٰسِقُوْنَ.
(مائدہ:۴۷)

اور جو شخص خدا تعالیٰ کے نازل کیے ہوئے کے موافق حکم نہ کرے سو ایسے لوگ بالکل بے حکمی کرنے والے ہیں

ان تمام آیتوں کی روشنی میں مندرجہ ذیل باتیں ثابت ہوتی ہیں:

۱۔ ایک تو یہ کہ اللہ تعالیٰ نے تشریع کا حق اپنے لیے خاص کر لیا اور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کو اس تشریع کے نفاذ کا حق و اختیار دیا۔

۲۔ دوسرے یہ کہ اللہ تعالیٰ نے زندگی کے ہر معاملہ میں اپنے احکام کی بجا آوری کو لازم

قرار دیا ہے اور اس کے لیے مسلمانوں سے مکمل سپردگی کا مطالبہ کیا ہے۔

۳۔ تیسرے یہ کہ اسلامی شریعت زندگی کے ہر پہلو کو شامل ہے،

۴۔ اور آخری بات یہ کہ خدا کے نازل کیے ہوئے احکام میں کسی کو تغیر و تبدل کا حق نہیں خواہ وہ پیغمبر ہو فرشتہ ہو یا کوئی اور ہو۔

ہم نے جب قرآن مجید کا اس حیثیت سے مطالعہ کیا کہ اس کے احکام زندگی کے تمام گوشوں کا احاطہ کرتے ہیں تو ہم نے یہ احکام چھ طرح کے پائے جو حسب ذیل ہیں:

۱۔ عبادات جس میں ایک رکن زکوۃ ہے اور جس کا تعلق مالیات سے ہے

۲۔ دین کی اشاعت کی غرض سے جہاد جس میں ضمناً حکومت کے قوانین اور ضابطے شامل ہو جاتے ہیں۔

۳۔ معاشرتی نظام اس میں فرد اور خاندان دونوں شریک ہیں۔

۴۔ کھانے پینے کے آداب واحکام۔

۵۔ معاملات وحقوق سے متعلق احکام۔

۶۔ جرائم اور ان کی سزائیں۔

یہاں ہم قرآن کے احکام اور آیات سے متعلق ایک مفصل جدول پیش کرتے ہیں جس سے یہ بات زیادہ آسانی سے سمجھی جاسکتی ہے کہ قرآن کی تعلیمات کس طرح زندگی کے ہر شعبہ کا احاطہ کرتی ہیں بعض انصاف پسند مستشرقین بھی اس حقیقت کو تسلیم کرتے ہیں کہ تورات میں جو تشریعی احکام ہیں وہ عالمی ادب میں قانون کے نام سے معروف ہیں لیکن قرآن مجید کے تشریعی احکام تورات کے احکام سے کم نہیں ہیں (۱)

مندرجہ ذیل جدول اس حقیقت کی غماز ہے کہ اصلاً دعوت الی اللہ اور غیر مسلمین سے مجادلہ اور انبیاء کے واقعات اور سیرۃ رسول کے مضامین پر مشتمل ہونے کے باوجود قرآن نے انسانی زندگی کے ہر شعبہ کو کس درجہ اہمیت دی ہے

(۱) اسٹڈیز ان اسلامک ہسٹری، ڈی، الیس، گواسئے ٹائن ص ۱۲۸۔

#	احکام والی سورتیں	عبادات	جہاد ملکی قانون	معاشرتی نظام	آداب طعام	بیوع	جنایات	قضا	شہادت	تعلقات مالی اور بیرونی
۱	بقرہ	۲۹	۱۰	۲۳	۴	۹	۰	۰	۳	۵
۲	آل عمران	۱	۰	۰	۰	۱	۰	۱	۰	۰
۳	نساء	۸	۷	۵۰	۰	۰	۲	۵	۳	۷
۴	مائدہ	۹	۰	۵	۲۰	۰	۶	۵	۰	۶
۵	انعام	۱	۰	۰	۹	۰	۰	۰	۰	۰
۶	اعراف	۴	۰	۰	۳	۰	۰	۰	۰	۰
۷	انفال	۱	۱۲	۰	۰	۰	۰	۰	۰	۰
۸	توبہ	۹	۲۰	۰	۰	۰	۰	۰	۰	۰
۹	ہود	۱	۱	۰	۰	۰	۰	۰	۰	۰
۱۰	ابراہیم	۱	۰	۰	۰	۰	۰	۰	۰	۰
۱۱	نحل	۰	۱	۰	۴	۰	۰	۰	۰	۰
۱۲	اسراء	۱	۱	۳	۰	۱	۰	۰	۰	۱
۱۳	طٰہٰ	۱	۰	۰	۰	۰	۰	۰	۰	۰
۱۴	حج	۰	۳	۰	۱	۰	۰	۰	۰	۰
۱۵	مومنون	۵	۰	۴	۰	۰	۰	۰	۰	۰
۱۶	نور	۰	۰	۱۴	۰	۰	۰	۴	۱	۵
۱۷	فرقان	۰	۰	۱	۰	۰	۱	۰	۰	۰
۱۸	نمل	۲	۰	۰	۰	۰	۰	۰	۰	۰
۱۹	عنکبوت	۱	۰	۰	۰	۰	۰	۰	۰	۰

مزفین (٦)

	احکام والی سورتیں	عبادات	جہاد عملی قانون	معاشرتی نظام	آداب طعام	[illegible]	[illegible]	وراثت	شہادت	[illegible]
٢٠	روم	١	٠	٠	٠	٠	٠	٠	٠	
٢١	لقمان	٢	٠	٠	٠	٠	٠	٠	٠	
٢٢	احزاب	١	٠	٨	٠	٠	٠	١	٠	٠
٢٣	فاطر	١	٠	٠	٠	٠	٠	٠	٠	٠
٢٤	فصلت	١	٠	٠	٠	٠	٠	٠	٠	٠
٢٥	شوریٰ	١	٠	١	٠	٠	٠	٠	٠	٠
٢٦	محمد	٠	٥	٠	٠	٠	٠	٠	٠	٠
٢٧	فتح	٠	٣	٠	٠	٠	٠	٠	٠	٠
٢٨	حجرات	٠	٣	٠	٠	٠	٠	٠	٠	٠
٢٩	مجادلہ	٢	٠	٣	٠	٠	٠	٠	٠	٠
٣٠	حشر	٠	٢	٠	٠	٠	٠	٠	٠	٠
٣١	ممتحنہ	٠	٥	٤	٠	٠	٠	٠	٠	٠
٣٢	صف	٠	١	٠	٠	٠	٠	٠	٠	٠
٣٣	جمعہ	١	٠	٠	٠	١	٠	٠	٠	٠
٣٤	طلاق	٠	٠	٥	٠	٠	٠	٠	٠	٠
٣٥	مزمل	٢	٠	٠	٠	٠	٠	٠	٠	٠
٣٦	مطففین	٠	٠	٠	٠	١	٠	٠	٠	٠
٣٧	بینہ	٢	٠	٠	٠	٠	٠	٠	٠	٠
	مجموعی احکام	٨٩	٧٤	١٤١	٤٠	١٣	٩	١٦	٧	٢٤

اس ساری تفصیل کا مدعا یہ ہے کہ جس شریعت کو قرآن مجید نے پیش کیا ہے اس میں یا تو نئے قوانین وضوابط ہیں یا پھر اس میں زمانہ جاہلیت کے رسوم ورواج اور اس دور کے مروجہ قوانین کے بالکل برخلاف ایسے آداب ورسوم کی تعلیم ہے جن کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے

بہترین وکامل ترین شکل میں لوگوں تک پہونچایا اور اسلامی معاشرہ میں ان کو جاری وساری کیا۔

تشریع کی اہمیت میں بعض مستشرقین کی رائیں: تشریع اور اسلام کے نظام قانون کی اس اہمیت کا اعتراف بعض مستشرقوں نے بھی کیا ہے مثلاً کولسن کا قول ہے کہ "اسلام کی بنیاد اس بات پر ہے کہ اللہ تعالی ہی واحد قانون ساز ہے اور زندگی کے تمام شعبوں میں اسی کے احکام کا غلبہ ہے"۔(۱)

فیز جیرالڈ یہ تسلیم کرتے ہیں کہ "اسلام اللہ تعالی کو واحد قانون ساز وصاحب تشریع قرار دیتا ہے اور اس سلسلہ میں کسی کو بھی اس کا شریک نہیں گردانتا" (۲)۔

گوائے ٹائن نے ایک جگہ لکھا ہے کہ "دقیق قانونی معاملات بھی دین سے مربوط ہیں بلکہ وہ وحی الہی کا ناقابل تقسیم حصہ ہیں، شریعت ایسے عصری تقاضوں کا مجموعہ نہیں ہے جو قرآن اور نبی کریم کے بعد مرتب ہوئے ہوں بلکہ اسلامی معاشرہ میں ان کا باضابطہ نفاذ خود رسول اللہؐ نے اپنی زندگی میں کیا"۔(۳)

ان قرآنی آیات اور مستشرقین کے اقوال سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ شاخت کا یہ بنیادی نظریہ کہ شریعت دین کے دائرہ اثر سے خارج ہے یہ محض ان کا خیال خام ہے اور قرآن مجید سے ان کی لاعلمی اور تجاہل کا غماز بھی ہے۔

ایک اہم نکتہ: یہاں یہ بات بھی محل غور ہے کہ شاخت کے اس نقطہ نظر سے دوسرے مستشرقین مثلاً فیز جیرالڈ کولسن اور گوائے ٹائن متفق نہیں ہیں تاہم یہ عجیب معاملہ ہے کہ یہ مستشرقین جزئیات میں اور بعض بنیادی مسائل میں باہم اختلاف رائے کا اظہار کرتے ہیں ایک دوسرے پر تنقید بھی کرتے ہیں لیکن ان اختلافات اور اعتراضات کی صدائے بازگشت صرف اسی حد تک سنی جاتی ہے ناقص اصولوں سے مستنبط کی ہوئی غلط رایوں اور باطل نتایج پر یہ لوگ معترض نہیں ہوتے مثلاً کچھ مستشرق یہ تو تسلیم کرتے ہیں کہ شاخت نے اپنے اس بنیادی نقطہ نظر میں غلطی کی ہے مگر شاخت جب اسی غلط بنیاد پر تفصیل سے اپنے نتائج فکر کو پیش کرتے ہیں تو یہ مستشرق اس کو رد نہیں کرتے حالانکہ ہونا یہ چاہیے تھا کہ جب وہ شاخت کے بنیادی مفروضہ کو غلط سمجھتے ہیں تو پھر اس مفروضہ کی بنیاد پر ان کے استنباط اور ان سے مرتب کیے ہوئے نتائج کو بھی رد کردیتے مگر وہ ایسا نہیں کرتے ہیں بلکہ کولسن نے تو نہایت صراحت کے ساتھ لکھا ہے کہ شاخت کا نظریہ اپنے وسیع تر پس منظر میں کسی بھی رد واعتراض کو قبول نہیں کرتا ہے اور ہر مستشرق کے لیے یہ ضروری ہے کہ شریعت کو مہمل ثابت کرنے کے لیے شاخت کے نظریہ سے استفادہ کرے۔

---

(۱) اے ہسٹری آف اسلامک لا، کولسن ص ۲۰ (۲) دی الیجڈ ڈٹ آف اسلامک ٹو رومن لا، فیز جیرالڈ ج ۶۷ ص ۸۲

(۳) اسٹڈیز ان اسلامک ہسٹری، گوائے ٹائن ص ۳۰-۱۲۹۔

شاخت کے دعوی کی تاریخ اسلام سے تردید: شاخت اور ان کے ہمنواؤں کے مذکورہ بلند آہنگ دعویٰ حقیقت کو آشکارا کرنے کے لیے ہم قدرے تفصیل کے ساتھ یہ دیکھیں گے کہ جب یہ کہا جاتا ہے کہ اسلام نے ایک نیا ضابطہ وقانون پیش کیا، اور خدا کے اوامر ونواہی اور اس کے احکام کے سامنے سر تسلیم خم کرنے کا مطالبہ کیا اور ایسے قانونی ضابطوں اور اخلاقی اصولوں کو پیش کیا جن کے دائرہ کار واثر میں زندگی کے سارے گوشے شامل ہیں تو کیا یہ دعوے محض نظری اور قولی ہیں یا واقعتہً زندگی کی حقیقتوں سے منطبق ہوتے ہیں؟

اسلامی تاریخ کی روشنی میں اس سوال کا جواب یہ ہے کہ وہ روز اول سے اپنے صفحات میں ایسے واقعات کو سموئے ہوئے ہے جو قرآن کریم کے احکام ومطالبات کے عین مطابق ہیں اور نظری لحاظ سے بھی اس کی متعدد مثالیں ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے امرا وعمال کو ہمیشہ یہ ہدایت دی کہ وہ لوگ جب معاملات کا فیصلہ کریں تو ان کا ہر فیصلہ اللہ تعالی کے احکام وقوانین کے مطابق ہو ایک خط میں آپ نے حضرت عمرؓو بن حزم کو تمام معاملات میں اللہ سے ڈرتے رہنے کا حکم دیا اور فرمایا کہ اللہ کے حکم کے مطابق معاملات کا فیصلہ کریں (۱) آپ کے جانشین صحابہ خلفاء کرام کا بھی یہی عمل رہا چنانچہ ایک موقع پر حضرت عمرؓ نے حضرت ابوعبیدہؓ اور حضرت معاذؓ کو لکھا کہ آپ حضرات صالح لوگوں کو نظر میں رکھیں اور ان کو عہدۂ قضا پر مامور کریں اور باضابطہ ان کو تنخواہیں دیں (۲)

عملی لحاظ سے خود رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قاضی اور حکم کی حیثیت سے نظر آتے ہیں آپ کی اس حیثیت کے متعلق قرآن مجید میں ہے کہ:

وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَّلَا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللّٰهُ وَرَسُوْلُهٗ أَمْرًا أَنْ يَّكُوْنَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ وَمَنْ يَّعْصِ اللّٰهَ وَرَسُوْلَهٗ فَقَدْ ضَلَّ ضَلٰلًا مُّبِيْنًا۔ (احزاب: ۳۶)	اور کسی ایماندار مرد اور کسی ایماندار عورت کو گنجایش نہیں جبکہ اللہ اور اس کا رسول کسی کام کا حکم دیں کہ ان کو ان کے اس کام میں کوئی اختیار ہے اور جو شخص اللہ کا اور اس کے رسول کا کہنا نہ مانے گا وہ صریح گمراہی میں پڑا۔

رسول اللہؐ کے عہد مبارک میں آپ کے حکم سے بعض صحابۂ کرامؓ نے قضا کی ذمہ داریاں سنبھالیں جن میں چند ممتاز یہ ہیں: ۱۔ حضرت ابوموسیٰ اشعریؓ ۲۔ ابی بن کعب ۳۔ حذیفہ بن الیمان ۴۔ دحیۃ الکلبی ۵۔ زید بنؓ ثابت، ۶۔ عبداللہ بنؓ مسعود ۷۔ عتاب بن اسید ۸۔ علی بنؓ ابی طالب

---

(۱) الوثائق السیاسیۃ، حمید اللہ وثیقہ ۱۰۵ (۲) سیر اعلام النبلاء ج ۱ ص ۳۲۶

۹۔عقبہؓ بن عامر ۱۰۔عمرؓ بن الخطاب ۱۱۔عمروؓ بن حزم ۱۲۔عمرو بنؓ العاص ۱۳۔معاذ بن جبلؓ ۱۴۔معقلؓ بن یسار۔

اس ابتدائی دور میں ہی تشریع وقضا اور فقہ کا کام اس قدر وسیع ہوگیا کہ باقاعدہ ان قضایا کی ترتیب وتالیف کا عمل بھی شروع ہوگیا چنانچہ امام طاؤس (۳۰ھ،۱۰۰ھ) نے حضرت معاذ بن جبلؓ کے فتاوی کی ایک کتاب نقل کی۔

حضرت معاذ بن جبلؓ کے یمن کے فتووں کی طرح ان کے شام کے فتاوی کی بھی تدوین ہوئی (۱) اسی طرح حضرت عمرؓ بن خطاب اور حضرت علیؓ کی فقہی رایوں کو مدون کیا گیا حضرت عبداللہؓ بن مسعود اور حضرت عبداللہؓ بن عباسؓ کی فقہ کو باقاعدہ مرتب کیا گیا (۲) پھر تابعین میں ابراہیم نخعیؒ ابوقلابہ شعبیؒ ضحاک بن مزاحم اور سلیمانؒ بن یسار کی کتابیں مرتب کی گئیں (۳) ان ساری تاریخی نظری اور عملی شہادتوں کی موجودگی میں شاخت کے اس نظریہ کی کیا وقعت رہ جاتی ہے کہ تشریع اور قانون اور فقہ دین کے دائرہ سے خارج ہیں اگر شاخت کا دعویٰ محض یہ ہوتا کہ اسلام نے شریعت کو اور نظام قانون وفقہ کو نظری اعتبار سے تو پیش کیا لیکن عملی زندگی کے تقاضوں سے وہ مکمل طور پر ہم آہنگ نہ ہوسکا تو بھی ہم تاریخی شواہد کی بناء پر اس کی تردید کرتے لیکن ستم یہ ہے کہ انھوں نے تشریع یا قانون وفقہ اسلامی کی تردید میں بالکلیہ یہ فیصلہ کردیا کہ ایک بھی حدیث ایسی نہیں ہے جس کی نسبت صحیح طور پر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے کی جاسکے اس طرح انھوں نے ہزارہا متصل السند احادیث کا ہی انکار کردیا اگر شاخت کا یہ دعویٰ تسلیم کرلیا جائے تو پھر اس سارے مجموعۂ احادیث اور اسانید واصحاب اسانید کے بارہ میں کیا فیصلہ کیا جائے گا اور اس سارے ذخیرہ کتب کا کیا حشر ہوگا جو فقہ وحدیث کی ہزاروں کتابوں پر مشتمل ہے (۴)

چونکہ شاخت فقہ کی نشو ونما اور احادیث نبویہ کی اہمیت کے منکر ہیں اور اس سلسلہ میں انھوں نے فقہ اسلامی کے ذخیرہ کے متعلق اپنے کچھ جدید نظریات پیش کیے ہیں اس لیے آیندہ سطور میں ہم ان نظریات کا ایک جائزہ لیں گے۔

پہلی اور دوسری صدی ہجری میں فقہا کی سرگرمیاں شاخت کی نظر میں: شاخت لکھتے ہیں

---

(۱) محدث فاضل رامہرمزی (۲) طبقات ابن سعد ج ۵ ص ۱۳۳ (۳) دیکھئے مضمون نشأۃ الکتابۃ الفقہیۃ فی الاسلام مصطفی الاعظمی فی مجلۃ دراسات کلیۃ التربیۃ جامعۃ الریاض ۱۳۹۸ھ (۴) بقول حضرت مولانا سید سلیمان ندویؒ یہ بجا طور پر مغرب کے تبحر علمی کی شرمناک مثال ہے۔ (ع، س)

کہ نبی کریمؐ مدینہ میں ایک قانون ساز نبی کی حیثیت سے نمایاں ہوئے اور گو آپ نے کسی قانون کو مکمل طور پر نافذ نہیں کیا لیکن مسلمانوں کے لئے دینی لحاظ سے اور منافقین کے لئے سیاسی طور پر ایسے احکام ضرور نافذ کئے جو ایک حد تک تشریع کی تعریف میں آتے ہیں (١) وہ یہ بھی لکھتے ہیں کہ:

خلفائ راشدین (٦٣٢۔٦٦١ء) امت اسلامیہ کے سیاسی راہنما تھے اور یہ کہیں سے ظاہر نہیں ہوتا کہ انھوں نے اپنے احکام اور فیصلوں میں مصدر اعلیٰ (ذات نبوی یا قرآن مجید) سے رہنمائی حاصل کی بلکہ بڑی حد تک ان خلفائ کے عمل سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ وہ امت کے لئے خود ہی قانون ساز تھے (٢) ان خلفائ راشدین نے قضاۃ کو مقرر نہیں کیا (٣) ان کے بعد اموی خلفائ نے یہ اہم قدم اٹھایا کہ انھوں نے اسلامی قضاۃ کو مقرر کیا (٤) پہلی صدی ہجری کے آخر تک مخصوص لوگوں کو ہی عہدۂ قضا پر مامور کیا جاتا تھا جن کی خصوصیت یہ ہوتی تھی کہ وہ متقی و پرہیزگار ہوتے اور ان کی یہ ذاتی خواہش ہوتی تھی کہ وہ لوگوں کے لئے اسلامی نظام زندگی کی راہوں کو ہموار کریں۔ (٥)

دوسری صدی ہجری تک بتدریج ان مخصوص متقیوں کی تعداد میں اضافہ ہوتا گیا، ان کا آپس میں ربط بھی بڑھا اور اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ فقہ کے چند باقاعدہ مکاتب فکر وجود میں آگئے۔ (٦)

فقہ کے یہ مکاتب گو فکری اعتبار سے مختلف النوع تھے اور ان میں سے ہر مکتب اپنے بعض اسلاف کی رایوں کی نمائندگی کرتا تھا مگر وہ قانون کے بنیادی نظریہ میں متفق الخیال تھے اور یہ بنیادی نظریہ "عمل" یا "امر متفق علیہ" کے اصطلاحی نام سے معروف تھا اور اصلاً یہ نظریہ دو دائروں تک محدود تھا۔

ایک تو یہ کہ ماضی کے واقعات کو دیکھنا اور ان میں غور فکر کرنا دوسرے عصری اور وقتی ماحول و مسائل کو مدنظر رکھنا، شاخت کے نظریہ کے مطابق پہلی صورت میں اس قانون کو سنت یا حدیث اور "عمل" کے لبادہ میں ظاہر کیا گیا (٧)

سنت یا حدیث یا اسوہ قابل تقلید پر عمل اور اس کے ساتھ بعض عصری تقاضوں کے تحت کچھ اور نظریات کے وجود کا یہ سلسلہ دوسری صدی ہجری کی ابتدائی دہائیوں سے شروع ہوا تو پھر یہ فقہا کا خاص نظریہ بن گیا (٨) امر متفق علیہ سے یہی حقیقت حال مراد ہے جس میں کسی بھی رائے کو

(١) انٹروڈکشن ٹو اسلامک لا، شاخت ص ١١ (٢) ایضاً (٣) ایضاً ص ١٦ (٤) ایضاً ص ٢٤ (٥) ایضاً ص ٢٦
(٦) ایضاً ص ٢٨ (٧) ایضاً ص ٢٩-٣٠ (٨) ایضاً ص ٣١

ماضی کی کسی بڑی شخصیت کے ساتھ منسوب کر دیا گیا ہو۔ مثلاً کوفہ والوں نے سب سے پہلے اپنی رایوں اور نظریات کو ابراہیم نخعی سے منسوب کیا بعد میں مدینہ والے بھی اس راہ پر گامزن ہوئے۔

فقہ اسلامی کی نظری اساس کو وجود میں لانے کے لئے ماضی کے اوراق میں پسندیدہ رایوں کو تلاش کرنے کا یہ عمل صرف اسی حد تک محدود نہیں رہا کہ ان کو ماضی قریب کی چند شخصیتوں سے منسوب کر دیا جائے، بلکہ علماء نے یہ کوشش کی اپنی رایوں کی تائید میں زیادہ سے زیادہ قدیم شخصیتوں بلکہ صحابۂ کرام کی جانب نسبت کا اظہار کیا جائے چنانچہ کوفہ والوں نے اپنے اس عمل میں حضرت عبداللہؓ بن مسعود کو شریک کرلیا۔(۱)

شاخت نے اپنے ان نظریات وخیالات کے اظہار کے بعد یہ انکشاف کیا ہے کہ دوسری صدی ہجری میں محدثین کے طبقہ کا وجود درحقیقت فقہ کے ان مذکورہ مختلف طبقات کے خلاف ایک ردعمل تھا، محدثین پر دین واخلاق کا زیادہ اثر تھا (۲) اور ان کی نظر وفکر کا بنیادی مرکز یہ تھا کہ نبی کریمؐ سے ماخوذ حدیثوں کا حق یہ ہے کہ وہ فقہی حدیثوں پر غالب رہیں، اس مقصد کے تحت محدثین نے تفصیلی روایتوں یا حدیثوں کو وضع کیا اور یہ دعویٰ کیا کہ یہ روایتیں رسول اللہؐ کے اقوال وافعال ہیں یا پھر یہ تقریرِ رسول کی قسم سے ہیں، اور یہ ساری روایتیں ان تک غیر منقطع اسانید اور معتبر راویوں کی زبانی پہنچی ہیں شاخت کہتے ہیں کہ اسی وجہ سے ہمارے لیے یہ سخت دشوار ہے کہ فقہی حدثیوں میں سے کسی بھی حدیث کے متعلق یہ فیصلہ کریں کہ وہ صحیح اور معتبر ہے (۳)

اس کے بعد شاخت لکھتے ہیں کہ محدثین کے اس سخت موقف کا نتیجہ یہ ہوا کہ فقہ کے سارے طبقات ومکاتب فکر ان کے سخت مخالف ہو گئے (۴)

فقہاء ومحدثین کی اس کشمکش کے تجزیہ میں ان کی رائے یہ ہے کہ چونکہ محدثین نے رسول اللہ کی شخصیت کو اپنا حلیف بنالیا اور انھوں نے اپنی روایات ونظریات کو زیادہ مہارت کے ساتھ پیش کیا اس لیے اس تصادم میں ان کی فتح یقینی تھی فقہی مکاتب فکر کے سامنے حدیث نبوی کے اس حملہ کے مقابلہ کے لیے کوئی دفاعی لائن نہیں تھی اس صورت میں ان فقہاء کے لیے ایک ہی بہتر شکل تھی اور وہ یہ کہ اپنی بحثوں میں وہ تفسیر وتشریح کے لیے حدثیوں سے کم سے کم درجہ میں استدلال کرتے اور اس میں رسول اللہ سے منسوب ایسی حدثیوں کا انتخاب کرتے جن سے ان کی ذاتی فقہی رایوں کی تائید ہوتی نظر آتی۔

---

(۱) انٹروڈکشن ٹو اسلامک لا، شاخت ص ۳۴ (۲) ایضاً (۳) ایضاً (۴) ایضاً

شاخت اس موقع پر یہ رائے بھی پیش کرتے ہیں کہ اگر وضع احادیث کے عمل میں یہ فقہاء محدثین کے ساتھ اس طور پر شریک ہوتے کہ اپنے اقوال کو رسول اللہؐ سے منسوب کرتے تو وہ آغاز میں ہی محدثین کے مقابلہ میں کامیاب ہو جاتے (۱)

کتب احادیث میں جو متصل السند اسناد موجود ہیں ان کے متعلق شاخت کی تحقیق یہ ہے کہ یہ محض دروغ اور بے حیثیت ہیں ان کی دلیل یہ ہے کہ مکمل احادیث نبوی کا ذخیرہ دوسری یا تیسری صدی ہجری میں پایا جاتا ہے تو یہ تصور کیونکر ممکن ہے کہ اسناد کا وجود متن کے وجود سے پہلے ہو۔

شاخت کہتے ہیں کہ احادیث کی اسانید کا ایک بڑا حصہ ناقص ہے اور یہ سب کو معلوم ہے کہ اسانید تیسری صدی ہجری کے نصف ثانی میں مکمل شکل میں مرتب ہوئیں، ان اسانید سے زیادہ اعتنا نہیں کیا گیا بلکہ جو طبقہ اپنی رایوں کو متقدمین سے منسوب کرنا چاہتا وہ ان میں سے چند شخصیتوں کا انتخاب کر لیتا اور پھر ان کو اسانید میں شامل کر دیتا۔

شاخت کی مذکورہ بالا رایوں کو ہم تین حصوں میں تقسیم کرتے ہیں اور بعد میں ان تینوں حصوں پر تفصیل سے روشنی ڈالیں گے۔

۱۔ اول یہ کہ احادیث نبوی کے خلاف اصحاب فقہ کی جانب سے سخت مزاحمت ہوئی۔

۲۔ فقہی حدیثیں وضع ہوئیں: اور یہ اس طور پر کہ ذاتی یا مسلکی رایوں کو متقدمین بلکہ خود رسول اللہؐ سے منسوب کر دیا گیا۔

۳۔ احادیث کا یہ سلسلۂ اسانید وضع کردہ اور ناقص ہے۔

شاخت کے ان تینوں بنیادی اعتراضات کے جواب دینے سے پہلے ہم پھر اس حقیقت کی جانب نشاندہی کرنا ضروری سمجھتے ہیں کہ ان کی ایک اصولی غلطی ان کی ساری بحث کو غلط بناتی جاتی ہے، مذکورہ بالا باتوں کا ربط ایک دوسرے سے ہے اس لئے جب وہ ایک جگہ غلط نظریہ کو راہ دیتے ہیں تو پھر وہ غلطی پر غلطی کا ارتکاب کرتے جاتے ہیں اور جب وہ اپنے مطلوبہ نتائج تک نہیں پہنچتے تو پھر وہ اپنی ہی دلیلوں سے صرف نظر کر کے اپنی مرضی اور منشا کے مطابق نتائج اخذ کرتے ہیں ان کو یہ بھی پرواہ نہیں رہتی کہ نقل روایت میں خود ان کی تکذیب ہو سکتی ہے، اس کے علاوہ متضاد اور متناقض مثالوں کو ایک ہی جگہ پیش کر کے وہ عجیب و غریب نتائج کو مستنبط کرتے ہیں، ہم اپنی اس رائے کے اثبات میں تفصیل سے آئندہ سطور میں بحث کریں گے لیکن سب سے پہلے ہم تاریخی پس

(۱) انٹروڈکشن ٹو اسلامک لا شاخت ص ۳۶،۳۵

منظر میں شاخت کے نظریات پر ایک نگاہ ڈالتے ہیں۔

قدیم فقہی مکاتب فکر اور ان کے مخالفین کے نشو ونما کا دور اور شاخت کی رائے: شاخت کا دعویٰ ہے کہ امام شعبی متوفی ١١٠ھ کی زندگی میں فقہ اسلامی کا وجود نہیں تھا۔(١)

حالانکہ ہم دیکھتے ہیں کہ ١٤٠ھ میں فقہاء کے مرتب و مدون کیئے ہوئے لٹریچر میں فقہ کی جزئیات کے علاوہ حدیث نبوی کے اعتراف اور اس کی بالادستی اور اس کی قدر و منزلت کی مثالیں موجود ہیں (٢) فقہ اسلامی کے سب سے بڑے امام ابو حنیفہؒ اور ان کے مسلک کا جو عملی اور نظری تعلق حدیث نبوی سے ہے وہ معروف اور مشہور ہے، (٣) اور ان کا انتقال ١٥٠ھ میں ہوا، تو ان تاریخی حقیقتوں کی روشنی میں جب ہم شاخت کے مذکورہ دعووں پر نظر ڈالتے ہیں تو یہ ظاہر ہوتا ہے کہ مندرجہ ذیل واقعات صرف تیس سال کے عرصہ میں ظہور میں آئے۔

١۔ قدیم فقہی مکاتب فکر کا ظہور ہوا، اور

٢۔ ان تمام طبقات میں فکری طور سے ترقی اور تبدیلی آئی اور اجماع کے خیال کا نشو ونما ہوا۔

٣۔ ہر طبقہ فکر نے اپنی رایوں اور اقوال کو ماضی کی بڑی شخصیتوں سے منسوب کرنا شروع کیا جیسا کہ اہل عراق نے ابراہیم نخعی سے اپنی رایوں کو نسبت دی۔

٤۔ اس سے بھی بڑھ کر اپنی ذاتی رایوں کو اور زیادہ قدیم لوگوں سے منسوب کیا گیا جیسے کہ امام مسروق کی جانب اقوال کی نسبت کی گئی۔

٥۔ اسی پر اکتفا نہیں کیا گیا بلکہ اس سے آگے بڑھ کر صحابہ کرام مثلاً حضرت عبداللہ بن مسعودؓ سے ان کا انتساب شروع ہوا۔

٦۔ اور آخری اور انتہائی کوشش اس پر ختم ہوئی کہ اپنے ذاتی اقوال کو رسول اللہؐ کے اقوال سے تعبیر کیا گیا۔

٧۔ ان کوششوں کے رد عمل میں محدثین کا ظہور ہوا۔

٨۔ ان محدثین نے فقہاء کی ضد میں رسول اللہؐ اور صحابہ کرامؓ کی سیرت اور اقوال و افعال

(١) اوریجنس آف محمڈن جورس پروڈنس ص ٢٣٠ (٢) امام ذہبی لکھتے ہیں کہ ١٤٣ھ تک امام ابو حنیفہؒ اور دوسرے فقہاء کی فقہی تالیفات سامنے آگئی تھیں (٣) امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک عمل بالحدیث اور دوسری رایوں اور فتووں پر اس کی ترجیح کے لئے دیکھیے، انتقاء ابن عبد البر ص ١٤٣، ١٤٢ موطا شیبانی اور آثار شیبانی کا تو ہر صفحہ اس کا شاہد ہے ان کے علاوہ تاریخ بغداد ج ٨ ص ٣٦٨ سیرۃ النعمان، علامہ شبلی نعمانی ص ١٢٤ اور ابو حنیفہؒ مرتبہ ابو زہرہ ص ٧٧، ٢٧٥ دیکھیے

سے متعلق احادیث وضع کیں۔

۹۔اس ردعمل کے نتیجہ میں دونوں طبقات یعنی طبقۂ فقہاء اور طبقۂ محدثین میں آویزش اور رنجش قائم ہو گئی۔

۱۰۔ [illegible] فقہاء نے شکست کھائی اور محدثین کا اقتدار قائم ہوا۔

[illegible] کے مختصر عرصہ میں ان سارے عوامل کا ظہور ہوا اور وہ پایۂ تکمیل کو بھی پہنچ گئے، کیا کوئی بھی عقل [illegible] باور کر سکتی ہے کہ اس قدر وسیع علمی ونظری انقلاب کے لئے محض میں سال کا عرصہ کافی ہے، حقیقت یہ ہے کہ یہ دعویٰ قطعی خلاف عقل ہے، شاخت کا یہ نتیجہ مطالعہ ایک خیال خام سے زیادہ کی حیثیت نہیں رکھتا تحریک اور مخالف تحریک کا یہ افسانہ دراصل مغربی ذہن اور ماحول کی اپج ہے اور تاریخی حقیقتوں کو مسخ کرنے کے علاوہ یہ اسلامی معاشرہ کی روح کو صحیح طور پر نہ سمجھنے کا نتیجہ ہے۔

محدثین اور فقہاء کے درمیان آویزش: محدثین اور احادیث نبوی کے خلاف فقہاء کے مختلف طبقات کی جانب سے حملہ اور مقابلہ کی داستان میں پروفیسر شاخت نے مدینہ، عراق اور شام کے فقہاء کی چند مثالوں کو پیش کیا ہے جو بقول خود ان کے دعویٰ کو مدلل اور مضبوط کرتی ہیں، یہاں ایک ذاتی رائے کو پہلے اجمالاً بیان کرنے کے بعد ان کی بعض مثالوں پر تفصیل سے روشنی ڈالی جائے گی۔

یہ بات ہم پہلے بھی کہہ چکے ہیں کہ شاخت کی بحثوں میں جو بات سب سے نمایاں ہے وہ ان کا متناقض الرائے ہونا ہے، ان کی تحریر پر نظر رکھنے والا یہ محسوس کرتا ہے کہ وہ پہلے سے اپنی طے شدہ منزل تک پہنچنے کے لئے ایک نظریہ قائم کرتے ہیں اس صورت میں یہ ممکن ہی نہیں ہے کہ ان کا یہ نظریہ گہری تحقیق اور سنجیدہ بحث کے نتیجہ میں قائم ہوا ہو، اسی لئے بحث کے دوران وہ متناقض باتیں پیش کرتے جاتے ہیں اور یہ نہیں سوچتے کہ باہم متناقض اور متضاد دلیلوں میں وہ ربط اور توافق کیسے پیدا کریں گے، مثلاً ان کی تحقیق سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ اہل کلام کے ساتھ ساتھ فقہاء کے تمام طبقات نے حدیث کی سختی سے مخالفت کی اور اس کا مقصد یہ تھا کہ حدیث ان کی فقہ میں زیادہ مؤثر اور دخیل عنصر نہ بن سکے (۱) اس کے بعد وہ ایک دوسری جگہ جب فقہی احادیث کے وضع ہونے پر گفتگو کرتے ہیں تو یہ کہتے ہیں کہ کسی زمانہ میں وضع حدیث کو ثابت کرنے کا بہترین طریقہ یہ ہے کہ یہ دیکھا جائے کہ اس زمانہ میں فقہاء نے اس حدیث کا اپنی بحث میں ذکر کیا ہے یا نہیں، اگر فقہا کی بحثوں

(۱) اوریجنس ص ۵۷۔

میں اس حدیث کا ذکر نہیں ہے تو یہ ثابت ہو جاتا ہے کہ اس حدیث کو بعد کے زمانہ میں وضع کیا گیا۔(۱)

سر دست ہم اس بحث میں نہیں پڑتے ہیں کہ یہ یقینی طور پر کیسے کہا جاسکتا ہے کہ فلاں حدیث سے فقہاء نے اپنی علمی بحثوں میں استفادہ نہیں کیا؟ اور کیا یہ کسی شخص کے لئے ضروری اور ممکن ہے کہ وہ اپنی بحث کے دوران سارے دلائل پیش کرے؟ البتہ یہاں یہ سوال ضرور پیدا ہوتا ہے کہ ہم شاخت کی اس متناقض اور متضاد رائے کو کیونکر تسلیم کریں، جب شاخت کے دعویٰ کے مطابق فقہاء شدت سے احادیث نبوی کے مخالف تھے تو پھر ان سے یہ امید کیونکر کی جائے کہ وہ باوجود مخالفت کے احادیث کو اپنی بحث وگفتگو میں شامل کریں گے، اور اگر حدیثوں کا ذکر واقعی ان کی بحثوں میں ناگزیر تھا تو پھر حدیث سے ان کی دشمنی کا دعویٰ کیا محض افسانہ ثابت نہیں ہوتا ہے، یہ شاخت کے مجموعہ اضداد ہونے کی ایک مثال ہے۔

ایک اور مثال: محدثین اور فقہاء کے درمیان آویزش کو ثابت کرنے کے لئے شاخت نے ایک اور مثال دی ہے، وہ کہتے ہیں کہ فقہا نے احادیث کے مقابلہ میں آثار پر زیادہ اعتماد کیا ہے اور اس سلسلہ میں انھوں نے درج ذیل اعداد پیش کئے ہیں: (۲)

	موطا امام مالک	موطا امام محمد شیبانی	آثار ابی یوسف	آثار امام محمد شیبانی
احادیث نبویہ	۸۲۲	۴۲۹	۱۸۹	۱۳۱
احادیث موقوفہ	۶۱۳	۶۲۸	۳۷۲	۲۸۴
آثار تابعین	۲۸۵	۱۱۲	۵۴۹	۵۵۰
آثار متاخرین	-	۱۰	-	٦

اس خاکہ سے تو یہ ثابت ہوتا ہے کہ موطا امام مالک (۱۷۹ھ) میں احادیث نبوی کی تعداد کمیت کے اعتبار سے آثار صحابہ وتابعین کے برابر ہے۔

موطا امام محمد شیبانی (۱۸۹ھ) میں کمیت کے لحاظ سے آثار صحابہ وتابعینؒ کے مقابلہ میں احادیث کی تعداد تقریباً نصف ہے۔

آثار شیبانی میں اس کی نسبت ۱=۵ کی ہے اور آثار ابی یوسف میں یہ نسبت تقریباً ۱=٦ کی ہے اب اگر صحابہ وتابعین سے مروی آثار کی بڑی تعداد سے یہ ثابت کرنے کی کوشش کی جائے کہ

---

(۱) اوریجنس ص ۱۴۰ (۲) ایضاً ص ۲۲۔

احادیث نبوی کی اہمیت کم ہوگئی تھی تو کوئی بھی شخص یہ نتیجہ اخذ کر سکتا ہے کہ امام شیبانی کے زمانہ میں تو احادیث کی اہمیت بالکل ہی ختم ہو کر رہ گئی ہوگی کیوں کہ امام شیبانی نے امام مالک کے انتقال کے دس سال کے بعد وفات پائی لیکن واقعہ یہ ہے کہ ان حضرات کی موطا میں احادیث و آثار تقریباً مساوی تعداد میں موجود ہیں ہاں آثار شیبانی میں آثار کی نسبت احادیث سے چھ گنا زیادہ ہے لیکن اس بات سے شاخت کے اس دعوی کا ابطال ہوتا ہے کہ محدثین کا دباؤ فقہا پر بڑھتا گیا یہاں تک کہ ان فقہاء نے محدثین کے سامنے سر تسلیم خم کر دیا اس دعوی کی دلیل میں وہ لکھتے ہیں کہ:

''چونکہ امام ابو یوسف کا زمانہ امام ابو حنیفہ کے بعد کا ہے اس لیے احادیث نبوی کو قبول کرنے میں وہ امام ابو حنیفہ سے زیادہ محتاط تھے امام شیبانی کا معاملہ ابو یوسف سے اس لیے مختلف ہے کہ انھوں نے موطا کو نقل کیا تاہم ہر حدیث کے بعد وہ اپنے قول کی بھی تکرار کرتے ہیں۔''

اب شاخت کے اس دعوی کو اگر ہم تسلیم کو لیں تو یہ گویا دو متضاد رایوں کو ایک ہی وقت میں تسلیم کرنے کے مترادف ہوگا یعنی جب ان کتابوں میں آثار صحابہ و تابعینؒ کی موجودگی سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ احادیث نبویؐ سے اعتنا کم ہو گیا تھا تو پھر امام شیبانی کے متعلق یہ کہنا ہوگا کہ انھوں نے اپنے اسلاف یعنی امام مالک و ابو یوسف کی بہ نسبت احادیث سے اور بھی کم اعتنا کیا اور ان کے دور تک حدیث کی اہمیت تقریباً ختم ہوگئی تو اس صورت میں شاخت کا یہ دعوی مہمل ہو جاتا ہے کہ محدثین کا غلبہ فقہاء پر بڑھتا گیا اور بالآخر فقہاء نے محدثین کے سامنے سپر ڈال دی ان دونوں متضاد دعووں میں باہم توافق کی کیا کوئی اور شکل بھی ہے۔؟

البتہ ہم شاخت کے مذکورہ دعوی کے بارہ میں یہ کہہ سکتے ہیں کہ انھوں نے فقہاء کے اس اعتماد اور اقرار کو یکسر رد کر دیا کہ تشریع کے میدان میں اولیت اور اہمیت احادیث نبویؐ کو ہی حاصل ہے اسی طرح شاخت نے فقہاء کی کتابوں کی ان صدہا مثالوں سے صرف نظر کیا جن سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ ان فقہاء نے حدیث پر عمل کو ترجیح دی اسی طرح انھوں نے امام شافعی کے اس قول کو بھی تسلیم نہیں کیا جس میں امام صاحب نے اپنے مسلک کے مخالف فقہاء کے بارے میں یہ کہا کہ یہ لوگ حدیث نبویؐ پر تعامل اور اس سے استدلال کرنے میں بہر حال ان کے ہم مسلک ہیں اور اس معاملہ پر وہ سب متفق ہیں اور دلچسپ بات یہ ہے کہ شاخت امام شافعی کا یہ قول بخوشی تسلیم کرتے ہیں کہ ان کے مسلک کے مخالف فقہاء نے چند حدیثوں پر عمل کو ترک دیا ہے حالانکہ ان فقہاء نے جن احادیث کو قبول کیا ہے ان کے مقابلہ میں ایسی حدیثوں کی تعداد نہایت کم ہے جن کو انھوں نے بعض

اصولوں کے تحت ترک کیا ہے یہ بات بھی قابل لحاظ ہے کہ شاخت امام شافعی پر علمی غیر امانت داری اور سوء فہم کا الزام عائد کرتے ہیں مگر جب امام شافعی کے ایک قول سے ان کے نتیجہ فکر کا کوئی شگوفہ شاداب ہوتا نظر آتا ہے تو پھر وہ اسوقت اپنے لگائے ہوئے الزام سے اغماض برتنے میں ذرا تکلف نہیں کرتے ہیں بایں ہمہ امام شافعی کے اعتراضات کو قبول کرنے میں اگر وہ کسی اصول پر کار بند ہوتے تو حیرت نہ ہوتی لیکن افسوس کی بات یہ ہے کہ شاخت نے جسارت کے ساتھ ایک فیصد کو سو فیصد بنا کر پیش کیا ہے اس علمی تحقیق کو اگر کوئی صاحب نظر محض شعبدہ بازی سے تعبیر کرے تو کیا یہ غلط بات ہوگی۔

شاخت کی تحقیق کی اصولی غلطیاں: شاخت کی مذکورہ بالا تحقیق کے مطالعہ کے دوران بار بار یہ احساس ہوتا ہے کہ وہ قدم قدم پر اصولی اور منہجی غلطیاں کرتے جاتے ہیں۔

یہ ایک عام اصول ہے کہ کسی قضیہ میں کسی شخص کی رائے معلوم کرنا ہو یا کسی سے اس کے عقیدہ اور مسلک کے بارے میں کچھ جاننا ہو تو صاحب معاملہ سے براہ راست معلومات حاصل کرنا ہی بہتر اور انصاف کی بات ہے۔اس طرح اس شخص کا قول زیادہ صحیح اور مستند ہوگا،اور جب کسی کے قول کی صداقت اور صحت معلوم کرنے کی ضرورت ہوگی تو اس کے قول کو اس کے فعل و عمل کی کسوٹی پر پرکھا جائیگا،لیکن شاخت کے کارخانہ تحقیق میں اس کسوٹی کا وجود نہیں ہے وہ احادیث رسول اللہ کے بارے میں خود فقہاء کے اس قول کو تسلیم نہیں کرتے ہیں کہ وہ یعنی فقہاء احادیث نبویؐ کے پابند ہیں اور ان ہی پر ان کا عمل ہے،وہ مختلف مسلکوں کے نمائندہ فقہاء کی اس بات سے بھی متفق نہیں ہیں کہ احادیث نبوی کی عظمت وجلالت کے متعلق وہ سب ایک دوسرے سے اتفاق کرتے ہیں شاخت ۹۹ فیصد ایسے قضایا و معاملات سے بھی صرف نظر کرتے ہیں جن سے ثابت ہوتا ہے کہ فقہاء نے احادیث نبویؐ سے استدلال کیا،اس کے برعکس وہ کسی فریق مخالف کا یہ اعتراض فوراً تسلیم کرتے ہیں کہ فلاں فقیہ نے کسی مسئلہ میں حدیث رسولؐ کو قبول نہیں کیا خواہ ایسے مسائل تعداد میں ایک ہی فیصد کیوں نہ ہوں۔

اسی طرح وہ امام مالک کی رایوں سے چند مثالیں منتخب کرتے ہیں اور ان سے جو نتائج نکالتے ہیں ان کی ذمہ داری میں سارے مدینہ والوں کو شامل کرتے ہیں گویا مدینہ میں امام مالک کے علاوہ دوسرے صاحب الرائے فقہاء کا نہ تو وجود تھا اور نہ علماء مدینہ میں کسی مسئلہ میں کوئی اختلاف رائے ہوا تھا۔

عراق کے مکتب فکر کے سلسلہ میں ان کے نتائج اور زیادہ عجیب وغریب ہیں احناف کے مکتب فکر سے وہ کوئی ایک مثال لیتے ہیں پھر وہ اس کو نہ صرف کوفہ بلکہ پورے عراق والوں پر منطبق کردیتے ہیں ان کا یہی معاملہ امام اوزاعی کے ساتھ بھی ہے اس اجمال کی تفصیل میں ہم بعض اور مثالیں پیش کرتے ہیں۔

معتزلہ اور حدیث: ایک جگہ شاخت نے حدیث کے مخالف فقہاء کو دو طبقوں میں تقسیم کیا ہے ایک طبقہ کو وہ سخت اور متشدد قرار دیتے ہیں اور دوسرے کو نسبتاً نرم اور معتدل سمجھتے ہیں ان کے خیال میں معتزلہ کا شمار متشدد طبقہ میں ہے مگر خود معتزلہ کی رایوں کا جائزہ لیا جائے تو شاخت کی یہ تقسیم یک طرفہ اور حقیقت کے برخلاف ثابت ہوتی ہے مثلاً مشہور معتزلی خیاط جنھوں نے اپنی کتاب الانتصار کو ۳۰۰ھ سے پہلے مدون کیا تھا اس میں انھوں نے دوسری اور تیسری صدی ہجری کے بعض کبار معتزلہ کے اقوال نقل کئے ہیں (دیکھئے مذکورہ کتاب ص ۶۸، ۷۵ و۱۱۸) اوران سب کا ماحصل یہ ہے کہ وہ سنت اور حدیث نبویؐ پر کاربند اور اس کے پابند ہیں اسی طرح ابن المرتضی نے اپنی کتاب طبقات معتزلہ کی ایک طویل فہرست میں نامور معتزلی محدثین کے ناموں کا ذکر کیا ہے (دیکھئے۔ص ۱۳۲۔ ۱۴۰) اس فہرست میں بعض ناموں کی شمولیت گو محل نظر ہے تاہم محدثین کی ایک خاصی بڑی تعداد سے انکار نہیں کیا جاسکتا ہے لیکن شاخت ان ساری سچائیوں پر یہ کہہ کر پردہ ڈالتے ہیں کہ یہ لوگ قدیم معتزلہ کے نمائندہ نہیں ہیں (۱) حقیقت یہ ہے کہ شاخت نے خود قدیم معتزلہ کا براہ راست مطالعہ نہیں کیا ہے بلکہ ان کے اس موقف کی بنیاد ابن قتیبہ متوفی ۲۷۶ھ کی چند باتوں پر ہے ابن قتیبہ کی معتزلہ دشمنی معروف ہے ان کی بعض باتوں سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ کچھ اہل کلام معتزلہ ایسے تھے جو حدیث کی اہمیت کے چنداں قائل نہیں تھے ابن قتیبہ کی یہ رائے اگر درست تسلیم کرلی جائے تو بھی شاخت کے رویہ کے بارہ میں یہ سوال اٹھتا ہے کہ یہ کون سی منطق ہے اور یہ کیسا طریقہ استدلال ہے؟ لیکن مستشرقین کی نفسیات سے واقف لوگوں کیلئے یہ بہرحال حیرت کی بات نہیں ہے کیونکہ ایک مستشرق نے صریحاً اس حقیقت سے انکار کیا کہ قرآن مجید قرن اول میں تحریری شکل میں موجود تھا اور اس کے لیے انھوں نے یہ دلیل کافی سمجھی کہ یوحنا دمشقی مسیحی نے کہیں یہ ذکر نہیں کیا ہے کہ اس زمانہ میں مسلمانوں میں کوئی کاتب بھی تھا (یہ یوحنا دمشقی مسیحی پہلی صدی ہجری کے اواخر میں شام میں تھا اور اسلام سے دشمنی اور نفرت کے لیے مشہور تھا) شاخت نے حدیث کے

(۱) اوریجنس ص ۲۵۹

مخالفین کے دوسرے معتدل طبقہ میں تقریباً تمام فقہاء کو شامل کیا ہے، خصوصاً مدینہ، شام اور عراق کے مکاتب فکر سے تعلق رکھنے والوں کو انھوں نے اسی طبقہ میں جگہ دی ہے اس تقسیم کے لیے وہ امام شافعی کی بعض تحریروں سے سند حاصل کرتے ہیں اور سمجھتے ہیں کہ ان تحریروں سے حدیث کے مخالف فقہا کا تعین ہوتا ہے یہاں شاخت کے اصول ودلائل پر نظر ڈالنے سے پہلے یہ واضح کر دینا مناسب معلوم ہوتا ہے کہ شاخت کی نظر میں امام شافعی کا کیا مرتبہ ومقام ہے وہ امام شافعی کے متعلق ایک جگہ لکھتے ہیں کہ "امام شافعی نے عراقیوں (حنفیوں) کے اصول ومبادی میں کثرت سے تحریف کی ہے" دوسری جگہ وہ بجائے عراقیوں کے شامی مکتب فقہ کے متعلق امام شافعی کی اسی بات کو دہراتے ہیں اور تائید میں تیس چالیس مثالیں پیش کرتے ہیں (۱) امام شافعی کے متعلق ان کی یہ رائے بھی ہے کہ وہ فریق مخالف کی باتوں میں اپنی جانب سے بھی اضافہ کر دیا کرتے تھے (۲) انھوں نے چند ایسی مثالیں پیش کی ہیں جن سے یہ ظاہر کرنا مقصود ہے کہ علمی مسائل میں امام شافعی موضوع کے پابند نہیں رہتے تھے اس کے بعد ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ اگر شاخت کی نظروں میں امام شافعی کا یہی مرتبہ ومقام ہے تو پھر مخالفین پر امام شافعی کے اعتراضات کو قطعی طور پر دلیل بنالینا کیسے جائز ہے لیکن شاخت کو اس سے بحث نہیں وہ صرف اپنی مرضی کے مطابق بغیر کسی منطقی جواز کے امام شافعی کے ایک قول کو کبھی نظر استحسان سے دیکھتے ہیں اور کبھی دوسرے قول سے صرف نظر کرتے ہیں۔

فقہاء حنفیہ اور حدیث: اوپر کی سطروں میں ہم شاخت کی اس رائے کو نقل کر چکے ہیں کہ آثار صحابہ کو حدیث پر ترجیح دی گئی جس سے حدیث کی مخالفت اور عداوت کا اظہار ہوتا ہے چنانچہ جب انھوں نے حدیث کے متعلق فقہاء حنفیہ کا ذکر کیا تو لکھا کہ عراقیوں (حنفیوں) کا مسلک یہ ہے کہ حدیث کو اس کے مقام سے گرا کر دوسرے درجہ پر رکھا جائے اور اس کے مقابلہ میں صحابہ کے آثار و اقوال کو ترجیح اور فضیلت دی جائے اپنی اس رائے کی تائید میں انھوں نے امام شافعی کا یہ قول نقل کیا کہ "وہ (حناف) یہ سمجھتے ہیں کہ وہ کسی صحابی کی مخالفت نہیں کرتے حالانکہ انھوں نے حضرت عمرؓ کے حکم کی مخالفت کی وہ یہ خیال کرتے 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 متناقض باتیں پیش کرتے ہیں"۔ (۳)

شاخت کے اس اعتراض ودلیل کے متعلق سب سے پہلے تو ہم یہی کہتے ہیں کہ ابوحنیفہ کے رد میں امام شافعی کے قول پر وہ کیسے اعتماد کرتے ہیں جب کہ وہ امام شافعی پر علمی عدم امانت کا

(۱) اوریجنس ص ۳۲۱۔ (۲) ایضاً ص ۲۲، ۳۲۱، (۳) اوریجنس ص ۲۹۔

الزام بھی عائد کرتے ہیں آخر یہ کونسا اصول ہے؟ وہ احناف کی اس بات پر اعتماد کیوں نہیں کرتے کہ

لا حجة فی احد مع النبی صلی الله علیه وسلم (۱)	نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے مقابلہ میں کوئی قابل حجت نہیں ہے

پھر امام شافعی کے مذکورہ بالا قول سے یہ کیسے ثابت کیا جا سکتا ہے کہ احناف حدیث کے مقابلہ میں آثار صحابہؓ کو ترجیح اور فضیلت دیتے ہیں کیونکہ امام شافعی تو احناف کے اس قول پر اظہار رائے کرتے ہیں کہ وہ اصحاب نبیؐ میں کسی کی مخالفت نہیں کرتے ہیں حدیث وسنت رسولؐ سے اس قول کا تعلق ہی نہیں ہے اپنے قول کی تائید میں شاخت کے لیے بہتر یہ ہوتا کہ وہ صراحت اور شمار کے ساتھ ثابت کرتے کہ اکثر و بیشتر فقہی معاملات میں ایک حدیث کے پائے جانے کے باوجود امام ابوحنیفہ اور ان کے اصحاب نے سنت وحدیث کی مخالفت کی اور اس کے مقابلہ میں آثار صحابہ کو ترجیح دی۔

فقہائے مدینہ اور حدیث: فقہاء مدینہ کے بارے میں شاخت کی تحقیق یہ ہے کہ متعدد قضایا و معاملات میں انھوں نے حدیث سے استفادہ کیا ہے لیکن بہت سے مقامات پر حدیث سے صرف نظر بھی کیا ہے لیکن جب ہم موطا امام مالک پر ایک نظر ڈالتے ہیں تو یہ دیکھتے ہیں کہ وہ ۸۲۲ حدیثوں پر مشتمل ہے احادیث کی اتنی بڑی تعداد میں صرف تین حدیثیں ایسی ملتی ہیں جن سے امام مالک نے استدلال نہیں کیا ہے (۲) اسی طرح امام مالک نے ۶۱۳ آثار صحابہ کی روایت کی ہے اور ان میں سے صرف دس روایتیں ایسی ہیں جن پر ان کا عمل نہیں ہے (۳) اس حقیقت حال سے باخبر ہونے کے بعد شاخت یا کسی بھی شخص کے لیے یہ کہنا کیسے زیب دیتا ہے کہ فقہائے مدینہ اکثر صورتوں میں احادیث رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے تغافل اور تجاہل کا معاملہ کرتے ہیں۔

امام مالک نے موطا میں یہ مشہور حدیث بھی روایت کی ہے کہ

ترکت فیکم امرین لن تضلوا ما تمسکتم بهما کتاب الله وسنة نبیه (۴)	میں تمھارے لیے دو باتیں چھوڑے جاتا ہوں جب تک تم ان کو مضبوطی سے پکڑے رہو گے قطعی گمراہ نہ ہوگے ایک کتاب اللہ اور دوسرے اس کے رسول کا اسوہ۔

(۱) الحجۃ علی اہل المدینۃ، امام شیبانی ج۱ ص ۴۵-۲۰۴، کتاب الام، امام شافعی ج۷ ص۲۹۲ و کتاب الخراج، امام ابو یوسف ص۵۸ (۲) دیکھیے موطا امام مالک ۶۰، ۶۱، ۷۶، ۸۹ (۳) ایضاً ص ۸۶، ۱۲۵، ۲۰۶ وغیرہ ۳۸۷، ۴۸۶، ۶۱۷

لیکن شاخت موطا میں اس بنیادی حدیث کی موجودگی سے متاثر نہیں ہوتے ہیں ان کا خیال ہے کہ بہر حال فقہی مباحث میں فقہاے مدینہ حدیث پر اعتماد نہیں کرتے ہیں اور جن فقہاے مدینہ کا حدیث پر عمل ثابت ہے وہ امام شافعی سے ایک پشت پہلے کے لوگ تھے (۱) اب شاخت کی ان تحقیقات بلکہ خیالات کا جو علمی پایہ متعین ہوتا ہے وہ کس صاحب نظر سے پوشیدہ ہے؟

شاخت کی ایک اور خصوصیت: ہم اوپر یہ بتا چکے ہیں کہ شاخت نے فقہاء کو متشدد اور معتدل دو حصوں میں تقسیم کیا ہے۔ معتدل فقہاء میں انھوں نے مدینہ کوفہ یا عراق والوں اور امام اوزاعی کے مکتب فکر کو شامل کیا ہے (۲) حدیث کی مخالفت میں ان کا خیال یہ ہے کہ یہ تمام فقہاء آثار صحابہ کو زیادہ ترجیح اور فضیلت دیتے ہیں شاخت اپنے اس نظریہ کی تائید میں صالح بن کیسان کا یہ قول نقل کرتے ہیں (۳) ''میں اور زہری ایک ساتھ تعلیم حاصل کرتے تھے ہم نے کہا کہ ہم حدیثوں کو لکھیں گے اس پر زہری نے کہا کہ ہم رسول اللہؐ سے مروی حدیثوں کو لکھیں گے اور صحابہؓ سے منقول روایتوں کو بھی ضبط تحریر میں لائیں گے اس لیے کہ وہ بھی سنت (حدیث) کے درجہ میں ہیں تو میں نے کہا کہ نہیں آثار صحابہؓ کو میں حدیث نہیں مانتا اس لیے ان کو نہیں لکھوں گا صالح بن کیسان اس کے بعد کہتے ہیں کہ زہری نے آثار صحابہ کو لکھا اور میں نے نہیں لکھا تو وہ کامیاب ہو گئے اور میں ضایع ہو گیا'' (۴)

اس روایت سے کہیں یہ اشارہ نہیں ملتا کہ فقہائے مدینہ احادیث پر آثار کو ترجیح دیتے تھے ہاں یہ معلوم ہوتا ہے کہ صالح اور زہری دونوں احادیث کے لکھنے پر متفق تھے البتہ آثار صحابہ کو اہمیت دینے میں صالح زہری کی رائے سے متفق نہیں تھے دوسرے یہ کہ علم میں زہری صالح سے زیادہ کامیاب تھے مذکورہ روایت کے سلسلہ میں یہ بات بھی قابل ذکر ہے کہ تاریخی اعتبار سے یہ واقعہ پہلی صدی کے نصف حصہ کے بعد کا ہے تو اگر اس دور میں صالح اور زہری دونوں نے حدیثوں کو مرتب کیا تھا تو پھر شاخت کے اس قول میں کتنی صداقت رہ جاتی ہے کہ ساری حدیثیں دوسری اور تیسری صدی میں وضع کی گئیں۔

فقہی احادیث کے متعلق شاخت کا نظریہ: پروفیسر شاخت کی اس تحقیق کا ذکر پہلے بھی آچکا ہے کہ ایک بھی فقہی حدیث ایسی نہیں ہے جس کی نسبت صحیح طور پر رسول اللہؐ سے کی جاسکے، چنانچہ وضع حدیث کے زمانہ کو متعین کرنے کے لئے ان کا ایک اصول یہ ہے کہ

(۱) اور یجنس ص ۱۲ (۲) ایضاً ص ۴۱-۵۲ (۳) ایضاً ص ۲۴-۲۹ (۴) طبقات ابن سعد ج ۲ ص ۱۳۵

"کسی دور میں وضع حدیث کو ثابت کرنے کا بہترین طریقہ یہ ہے کہ یہ دیکھا جائے کہ اس زمانہ کے فقہاء نے اپنی بحثوں میں اس حدیث کو شامل کیا ہے یا نہیں، اگر حدیث کا وجود ان فقہاء کے مناقشات میں نہیں ہے تو پھر یہ ثابت ہو جاتا ہے کہ وہ حدیث بعد کے دور میں وضع کی گئی۔ (۱)

شاخت کا یہ نظریہ اور اصول چونکہ اہمیت کا حامل ہے اس لئے اس پر گفتگو کرنے سے پہلے چند بنیادی باتیں پیش نظر رکھنا بہت ضروری ہے۔

پہلی بات تو یہ ہے کہ شاخت کے دلائل میں تناقض اور تضاد کی مثالیں کثرت سے ملتی ہیں مثلاً ایک جگہ وہ کہتے ہیں کہ امام شافعی سے دو پشت پہلے اگر احادیث کی موجودگی کا کوئی اشارہ ملتا ہے تو یہ ایک شاذ اور استثنائی واقعہ ہے (۲) دوسری جگہ وہ یہ لکھتے ہیں کہ قدیم مکاتب فقہ نے آغاز ہی سے حدیثوں کا سخت مقابلہ کیا کیونکہ ان حدیثوں سے ان کے اصول اور مبادی پر سخت ضرب پڑتی تھی، اب اگر شاخت کی یہ دونوں باتیں تسلیم کرلی جائیں تو پھر ان کی اس رائے کے متعلق کیا فیصلہ کیا جائے گا جس کی رو سے وہ فقہا کے لئے یہ لازم قرار دیتے ہیں کہ وہ اپنے مناقشات میں حدیثوں کا ذکر اور ان سے استدلال کریں، اس طرح ان کے مذکورہ دونوں دعووں میں کم از کم ایک خود بخود باطل ہو جاتا ہے، اور اس طرح ان کا یہ پورا دعویٰ کالعدم ثابت ہوتا ہے۔

ان کی تحریر میں دوسری نمایاں بات ان کی دروغ گوئی ہے، احادیث کے متعلق انھوں نے عراقی اور شامی فقہاء کے جو اقوال نقل کئے ہیں وہ تاریخی اور تحقیقی لحاظ سے قطعاً غلط ہیں، وہ بار بار احادیث کے وضعی ہونے پر زور دیتے ہیں، یہاں ہم اس پر مفصل گفتگو سے پہلے ایک مشہور واقعہ بطور مثال پیش کرتے ہیں، جو اگرچہ امام احمد بن حنبل اور فتنۂ خلق قرآن کے سلسلہ میں عباسی حکومت کے طرز عمل سے متعلق ہے لیکن اس واقعہ سے قرآن وسنت کی اہمیت جس طرح ظاہر ہوتی ہے اس کا اظہار مقصود ہے، ایک روایت کے مطابق امام احمد بن حنبل سے کسی نے قید خانہ میں یہ سوال کیا کہ آخر آپ سے کس بات کا مطالبہ کیا جاتا ہے، امام صاحب نے فرمایا کہ اللہ کے ساتھ کفر کرنے کی بات کہی جاتی ہے، ابھی یہ بات ہو ہی رہی تھی کہ خلیفۂ وقت امام صاحب سے ملنے کے لئے آئے اور تنہائی میں ان سے کہا کہ جس طرح میں اپنے بیٹے ہارون سے محبت کرتا ہوں اسی طرح آپ کے حق میں بھی شفیق ہوں، میں چاہتا ہوں کہ آپ میری باتوں کو قبول کرلیں، جواب میں امام احمد نے فرمایا کہ لوگ مجھے کتاب اللہ اور سنت رسول صلی اللہ علیہ وسلم سے کوئی دلیل دیدیں تو میں آپ کی

(۱) دی اوریجنس آف جورسپروڈنس، ص ۱۴۰ (۲) ایضاً ص ۳۔

بات تسلیم کرنے کے لئے تیار ہوں، اس طرح امام احمد بن حنبل نے خلیفۂ وقت کی پیشکش کو رد کر دیا، نتیجہ یہ ہوا کہ پھر قید و بند کی مزید صعوبتوں میں پڑ گئے۔ (۱)

اس مشہور واقعہ سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ اگر وضع احادیث کا عمل اتنا ہی آسان ہوتا جیسا کہ شاخت، کا دعویٰ ہے تو پھر عباسی خلیفہ کو صرف ایک مسئلہ میں اپنے موقف کی تائید حاصل کرنے کے لئے ترغیب و ترہیب کی اور اس درجہ ذاتی اثر کو استعمال کرنے کی کیا ضرورت تھی؟ یہ حقیقت بھی پیش نظر رہے کہ خلیفۂ وقت کے جلو میں علما و قضاۃ اور اہل کلام و معتزلہ کا ایک گروہ موجود تھا مگر یہ سب کے سب مسئلۂ خلق قرآن میں اپنی تائید کے لئے کوئی ایسی حدیث پیش نہیں کر سکے جو امام احمد کو مطمئن کر سکتی، شاخت، کی پیش کردہ تحقیقات کے مطابق جب وضع حدیث کا عمل آسان اور رائج تھا تو پھر یہ تمام لوگ دلیل کے طور پر ایک حدیث پیش کرنے سے کیوں قاصر رہے؟ شاخت کے مفروضہ کو مہمل ثابت کرنے کے لئے تنہا یہی ایک بات کافی ہے مگر ہمارے سامنے ابھی اور بھی دلائل ہیں۔

شاخت، کی تحریر میں جو تیسرا نمایاں نقص نظر آتا ہے وہ استدلال کے بنیادی طریقوں اور اصولوں سے ان کا انحراف ہے، مثلاً ان کا ایک طریقہ یہ کہ وہ کسی بھی موضوع پر کوئی ایسی حدیث کتاب میں تلاش کرتے ہیں جو زمانی لحاظ سے قدیم ترین ہو یا پھر کتاب کے مؤلف کے بارہ میں دیکھتے ہیں کہ وہ بہ لحاظ وفات قدیم تر ہو لیکن جب وہ مطلوب حدیث کتابوں میں نہیں ملتی اور ان کے بجائے ایسی کتابوں میں ملتی ہے جو قدرے بعد کے زمانہ کی ہوں تو پھر شاخت یقین و اعتماد کے ساتھ یہ فیصلہ کر دیتے ہیں کہ بس اسی درمیانی وقفہ میں یہ حدیث وضع کی گئی ہے۔

تحقیق کا یہ اصول اس وقت قابل قبول ہو سکتا تھا جب یہ تسلیم کیا جاتا کہ محدثین میں سے ہر ایک اپنے زمانہ کی ساری متداول حدیثوں سے واقف تھے، اور نہ صرف واقف تھے بلکہ ان تمام حدیثوں کو اپنی کتاب میں جمع بھی کر دیتے تھے، پھر یہ بھی ضروری ہے کہ یہ ساری کتابیں ہمارے سامنے موجود ہوں اور ہماری نگاہ سے ایک حدیث بھی نہ چھوٹے ظاہر ہے کہ ان باتوں کا اثبات ناممکن ہے کیونکہ یہ زندگی کی حقیقتوں کے خلاف ہے کوئی بھی محقق یا مصنف اپنی تحقیق کے دوران اختصار کو ہمہ وقت ملحوظ رکھتا ہے وہ اپنے تمام دلائل کا نہ تو ذکر کرتا ہے اور نہ یہ ممکن ہے کہ لکھتے وقت ہر قسم کی دلیلوں کو وہ ذہن میں رکھے علاوہ ازیں قدما محدثین اور فقہا کی اکثر کتابیں نایاب ہیں

(۱) محنۃ الامام احمد بن حنبل ص ۶۱۔

فہرست ابن ندیم میں اور دوسری کتب فہارس میں ایسی بے شمار کتابوں کے نام ملتے ہیں جن کا اب کہیں وجود نہیں ہے۔

اب ہم شاخت کے مذکورہ دعویٰ پر نظر ڈالتے ہیں ان کا کہنا ہے کہ انھوں نے اپنے نظریہ کو ثابت کرنے کے لیے فقہی اور قانونی حدیثوں سے سینتالیس مثالیں پیش کی ہیں (۱) ہم نے موضوع سے متعلق چوبیس حدیثوں کا جائزہ لیا تو معلوم ہوا کہ ان چوبیس حدیثوں میں سے صرف آٹھ حدیثیں ایسی ہیں جن کا تعلق فقہ سے ہے (یعنی بالترتیب ۴۔ ٦۔ ۷۔ ۱۰۔ ۱۷۔ ۱۹۔ ۲۳۔ ۲۴۔) چھ حدیثیں ایسی ہیں جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی نہیں ہیں اور باقی تیرہ حدیثوں کا تعلق عبادات سے ہے جن کو فقہی یا بقول شاخت قانونی حدیث نہیں کہا جا سکتا اس سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ وہ کس طرح قطع و برید اور علمی خیانت کے ساتھ آٹھ کو چوبیس بنا کر پیش کرتے ہیں اس کے باوجود جب ان کا اصل مقصود حاصل نہیں ہوتا تو پھر وہ اپنے ہی اصولوں کو بالائے طاق رکھ کر دوسرے طریقوں سے مرضی کے مطابق نتائج پیش کرتے ہیں، اس کی مثالیں آگے آئیں گی۔

شاخت اپنے مذکورہ بالا دعویٰ یعنی وضع احادیث کے متعلق کہتے ہیں کہ اس ضمن میں ان کی مثالوں سے دعویٰ کی صراحت کے ساتھ یہ بھی واضح ہوتا ہے کہ احادیث کے راویوں کو اپنی روایت کا کسی دوسرے کے پاس موجود ہونے کا علم نہیں تھا اس صورت حال کو وہ استنتاج سکوتی یعنی خاموش طریقہ استدلال کی ایک قسم قرار دیتے ہیں اور تائید میں کتاب الام سے امام محمد شیبانی کا یہ قول کرتے ہیں۔

(المسألة كذا) لا ان ياتي اهل المدينة فيما قالوا من هذا باثر فننقاد له وليس عندهم في هذا اثر يفرقون بين هذه الاشياء فلو كان عندهم جاء وابه فيما سمعنا من آثارهم (۲)	(مسئلہ اسی طرح ہے) بجز اس کے مدینہ والے اپنے اس قول کی تائید میں کوئی قول نقل کرتے تو ہم اس کو مان لیتے ان کے پاس اس مسئلہ میں کوئی ایسا قول نہیں ہے جس سے وہ ان (مذکورہ) چیزوں کے درمیان تفریق کر سکیں اگر ان کے پاس کوئی قول ہوتا تو ہم نے ان کی جو روایات اخذ کی ہیں ان ہی میں سے وہ اس کو پیش کرتے۔

(۱) اور تجنس ص ۱۵۰ (۲) کتاب الام: امام شافعی ج ۷، ص ۲۸۷

[illegible]

قال ابو حنيفة كل شيء يجب به العقد من جراح الحر فيه من قيمته على مقدار ذلك. وقال اهل المدينة في موضحة العبد نصف عشر ثمنه ثم قال ابو حنيفة في هذه الخصال الاربع وقالوا فيما سوى ذلك ما نقص من ثمنه. قال محمد بن الحسن كيف جاز لاهل المدينة فيماقالوا من هذا باثر فنتقادله وليس عندهم في هذا اثر يفرقون به بين هذه الأشياء فلوكان عندهم جاءوا به فيما سمعنا من آثارهم، فاذالم يكن هذا فينبغي الانصاف فامان يكون علي ما قال ابوحنيفة(٢)

[illegible] روایت نہیں ہے جس سے وہ ان چیزوں کے درمیان فرق کریں اگر ان کے پاس انکی کوئی روایت ہوتی تو وہ انہی میں سے پیش کرتے جن کو ہم نے ان سے سنا ہے تو جب واقعہ ایسا نہیں ہے تو پھر انصاف کیا جانا چاہیے تو عمل یا تو امام ابوحنیفہ کے قول کے مطابق ہوگا۔

(١) ابو معجم ص ١٢٠،٤١، (٢) کتاب الام ج ٧، ص ٢٨٧

اب اس پوری عبارت کے پڑھنے سے پہلی بات یہ معلوم ہوتی ہے کہ اس میں کہیں قرآن مجید یا حدیث نبویؐ یا آثار صحابہؓ وتابعینؒ کی جانب اشارہ نہیں ہے شروع سے آخر تک مسئلہ کا تعلق امام ابوحنیفہؒ کی اجتہادی رائے سے ہے بعض صورتوں میں مدینہ کے فقہا امام صاحب کی رائے سے متفق ہیں اور بعض میں ان سے اختلاف کرتے ہیں لیکن شاخت کی تحقیق اس مفروضہ کے بعد نہایت مطمئن ہے کہ اس عبارت سے وضع حدیث اور زمانۂ وضع حدیث متعین ہو جاتا ہے، شاخت کی اولین اور مضبوط ترین دلیل کا یہ عالم ہے عقل حیران ہے کہ اس قسم کی تحقیق وبحث کو وہ کیا نام دے، اس کے بعد وضع حدیث کے اثبات میں شاخت کی ایک اور عبارت پیش کی جاتی ہے وہ لکھتے ہیں کہ امام ابوحنیفہؒ وحماد وابراہیم اور حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کا بعض امور پر عمل ثابت نہیں ہے حالانکہ اس عمل کی تائید میں ایک حدیث موجود ہے ایک طرف تو یہ حدیث حضرت ابن مسعودؓ کے رجحان کے خلاف ہے لیکن اس کے باوجود ایک دوسری عراقی سند کے ساتھ یہ کتاب الام میں مذکور بھی ہے۔(۱) ان کے اس طرز تحریر سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ مسئلہ فقہی اہمیت کا حامل ہے اور احناف اس میں تضاد رائے وعمل سے دوچار ہیں ایک طرف تو حضرت ابن مسعودؓ کا رجحان روایات کے خلاف ہے تو دوسری جانب فقہائے احناف نے ہی مسئلہ کی تائید میں اس کو روایت کیا ہے تاہم شاخت کی عبارت سے یہ ظاہر نہیں ہوتا کہ یہ حدیث وضع کیسے ہوئی اور ابراہیم نخعی اور حماد کے درمیانی زمانہ میں اس کو وضع کیے جانے کی دلیل کیا ہے بہرحال ہم کو اس بات سے ضرور تعجب ہوا کہ یہ مسئلہ کوئی بڑا فقہی مسئلہ نہیں بلکہ یہ سورہ ص میں سجدۂ تلاوت سے متعلق ہے اس سلسلہ میں حضرت ابن مسعودؓ کے بارے میں یہ نقل کیا گیا کہ انھوں نے یہاں سجدہ نہیں کیا، جب کہ ایک دوسری روایت میں امام ابوحنیفہؒ نے حماد اور عبدالکریم کے سلسلہ سے یہ نقل کیا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے سورہ ص کی تلاوت کے بعد سجدہ کیا (۲) امام ابن عینیہ نے ایوب اور حضرت ابن عباسؓ کے سلسلے میں جو روایت نقل کی ہے اس سے بھی معلوم ہوتا ہے کہ نبی کریمؐ نے اس موقع پر سجدہ کیا (۳) ایک اور روایت میں عمر بن جبیر اور حضرت ابن عباسؓ کے سلسلہ سے یہی روایت نقل کی گئی (۴) تو ان متعدد روایتوں سے حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کے مسلک کی مخالفت ظاہر ہوتی ہے بات صرف اسی قدر تھی، لیکن شاخت کے جذبۂ تحقیق نے اسے جس حد تک پہنچا دیا، اس کے بارے میں ہم یہ عرض کرتے ہیں کہ شاخت ''وضع احادیث قانونی'' کا عنوان قائم کرکے اس میں اس حدیث کا

(۱) اور یجنس ص ۱۴۱ (۲) آثار ابی یوسف ص ۲۰۷ (۳) کتاب الام ج ۷ ص ۱۷۴ (۴) آثار شیبانی اثر نمبر ۲۷

ذکر کرتے ہیں حالانکہ یہ روایت عبادات سے متعلق ہے اس لئے اس موقع پر اس کا پیش کیا جانا درست نہیں حدیثوں میں عبادات و معاملات کی خاص تفریق بھی شاخت کے لحاظ سے ہے ورنہ ہمارے نزدیک ان کی اہمیت میں کوئی فرق نہیں دوسرے یہ بھی ثابت کیا جائے کہ حضرت ابن مسعود سے کسی بھی سنت کا فوت ہونا ناممکن ہے، تیسرے یہ کہ اگر یہ حدیث حضرت ابن مسعودؓ کے رجحان کے خلاف عراق میں وضع کی گئی تو پھر عراقیوں نے ابن عیینہ مکی کو اس بات پر کیسے آمادہ کر لیا کہ وہ عراقیوں کے فائدہ اور تائید کے لئے حدیث کو وضع کریں۔

یہ سوال بھی پیدا ہوتا ہے کہ آخر وہ دلائل کیا ہیں جن سے ابن عیینہ یا ایوب اور حماد کا واضع حدیث ہونا ثابت ہوتا ہے پھر اس حدیث اور اس جیسی دیگر حدیثوں کی موجودگی سے تو شاخت کے اس نظریہ کا ابطال ہوتا ہے کہ کوفہ یا عراق والے حضرت ابن مسعودؓ کا نام اپنی فقہی رایوں کے وضع کرنے میں استعمال کرتے تھے شاخت کا اس پر اصرار ہے کہ حضرت ابن مسعودؓ اور امام ابن نخعی کوفہ کے مکتب فقہ کے دو نمایاں بزرگ ہیں اور امام ابوحنیفہؒ و حماد اسی مکتب کے دو بڑے امام ہیں تو یہ کیسے ممکن ہے کہ یہ حضرات اپنی رایوں کی تائید حضرت ابن مسعودؓ سے حاصل کریں اور پھر ان ہی کی مخالفت بھی کریں اور ایسی روایات وضع کریں جو حضرت ابن مسعودؓ کے مسلک کی مخالف ہوں یہ سوال بھی پیدا ہوتا ہے کہ ان لوگوں کو جب غلط طور پر روایتیں منسوب کرنا ہی تھیں تو پھر اپنی رائے کے اثبات میں روایتیں کیوں نہ وضع کر لیں؟ ایک طرف تو وہ حضرت ابن مسعودؓ کی زبانی اپنی رائے کی تائید میں روایت قبول کرتے ہیں اور دوسری جانب ان کی مخالفت بھی کرتے ہیں تو اس کا یہ مطلب ہوا کہ یہ لوگ صحابیؓ موصوف کے علم اور ان کی شہرت کو داغدار کرتے ہیں اور ان کی ناواقفیت کو ثابت کرتے ہیں ہمارے فہم کے مطابق امام ابوحنیفہ امام حماد اور امام ابراہیم نخعی کو اس کا لحاظ ہم سے زیادہ تھا تو پھر شاخت کے پاس ان سوالوں کا کیا جواب ہے۔

شاخت اپنے خاص انداز میں اس کا جواب یوں دیتے ہیں کہ حماد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور صحابہؓ کرام سے ایسی حدیثیں منسوب کرتے ہیں جو رواج عام کے لیے بعد کے زمانہ میں وضع کی گئیں اور وہ تمام حدیثیں جو مکاتب فقہ کے حلقہ میں الگ وضع کر کے لائی گئیں وہ ان مکاتب فقہ کے بنیادی نقطۂ خیال (امر متفق علیہ) سے دور بلکہ اس کی مخالف تھیں اسی لیے ان میں سے اکثر حدیثیں امام حماد کی مروی حدیثوں سے متعارض تھیں اور حقیقت یہ ہے کہ ان حدیثوں کی در اندازی کی وجہ وہ زبردست دباؤ تھا جو محدثین کی جانب سے فقہی مکاتب فکر پر پڑ رہا تھا مخالف ہونے کے

باوجود فقہا ان حدیثوں کی روایت کرنے پر مجبور تھے (۱)

شاخت کے اس جواب کے بارے میں ہم یہی کہتے ہیں کہ مسئلہ اتنا آسان نہیں ہے جتنا وہ سمجھتے ہیں کیونکہ ایک طرف توان کا دعویٰ یہ ہے کہ ۱۰۰ھ سے پہلے فقہ اسلامی کا وجود ہی نہیں تھا اور طبقات فقہ کا نظم دوسری صدی میں ہوا اور دوسری جانب تمام مورخین اس پر متفق ہیں کہ امام حماد کا انتقال ۱۲۰ھ میں ہوا (۲) اس طرح وہ دوسری صدی میں بیس سال سے زیادہ زندہ نہیں رہے اور فقہ اسلامی کے معرض وجود میں آنے کے بعد انھوں نے صرف دس سال کی زندگی اور گذاری عقل و دانش کا فیصلہ یہ ہے کہ دس بیس سال کا عرصہ طبقات فقہ اور مکاتب فقہ کی بنیاد رکھنے کے لیے ہی ناکافی ہے اس وقفہ میں محدثین کا ان طبقات کے خلاف ایک محاذ قائم کر لینا اور زبردست دباؤ ڈالنا بعید از قیاس ہے اسے صرف شاخت کی پرواز تخیل ہی سے تعبیر کیا جا سکتا ہے یہ بھی پیش نظر رہے کہ جب محدثین کی روایتیں حماد کی رایوں سے متعارض تھیں تو پھر حماد کو کس نے مجبور کر دیا تھا کہ وہ اپنے ہی مسلک کے ائمہ کی جانب اپنی رایوں کو غلط طور سے منسوب کریں جس سے خود ان کا اور ان کے ائمہ کا مسلک کمزور ثابت ہو اور پھر کون اتنا طاقتور تھا جو حماد کی زبان سے ان ہی کی مصلحتوں کے خلاف اقوال و روایات بیان کرتا تھا؟ اور کیا حماد اس قدر دروغ گو تھے کہ ایک قول کو ایسے شخص سے منسوب کرتے جو اس کا قائل ہی نہیں تھا یا وہ ایسے سادہ لوح تھے جو مخالفین کے اقوال کو اپنے ائمہ کے اقوال سمجھتے تھے؟ پھر اس کی کوئی دلیل ہے کہ وہ اپنے اقوال کو دوسرں کے ناموں سے مشہور کرتے تھے؟

شاخت اس سوال کے جواب میں کہتے ہیں کہ ''ابن سعد ج ۶ ص ۲۲۲ سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ حماد کی رائیں ابراہیم کے اقوال کی سی ہیں اس مشابہت کی وجہ یہ ہے کہ وہ اپنی باتوں کو ابراہیم کے نام سے مشہور کرتے تھے''۔

لیکن کیا واقعی ابن سعد نے حماد کے متعلق ایسی بات کہی ہے یا ابن سعد کے کسی قول سے وہی نتیجہ حاصل کیا جا سکتا ہے جس سے شاخت کے انکشاف کی توثیق ہوتی ہو ہم نے جب ابن سعد کو دیکھا تو یہ دو روایتیں ملیں،

''جامع بن شداد کہتے ہیں میں نے حماد کو دیکھا کہ وہ ابراہیم کے پاس تختیوں پر لکھ رہے تھے''۔

اور عثمان بتی کہتے ہیں کہ ''جب حماد اپنی رائے کا اظہار کرتے ہیں تو راہ صواب پر ہوتے

(۱) اور یجنس ص ۲۳۹ (۲) ابن سعد ج ۶ ص ۲۳۲

ہیں اور جب ابراہیم کے علاوہ کسی اور کی رائے نقل کرتے ہیں تو خطا کرتے ہیں (۱)

اب ان دونوں عبارتوں سے یہی سمجھا جا سکتا ہے کہ حماد ایک اچھے مفتی اور فقیہہ یوں تھے کہ ابراہیم نخعی کی اکثر فقہی رایوں اور روایتوں سے واقف اور ان کے حافظ تھے البتہ جب وہ ابراہیم کے علاوہ کسی اور سے حدیث کی روایت کرتے یا کسی اور کے قول کو نقل کرتے تو اس درجہ یقین کے ساتھ نہیں جو ابراہیم کی روایتوں سے خاص تھا اسی لیے ان اقوال میں ان سے خطا اور نسیان کا صدور بھی ہو جاتا تھا اس سادہ اور عام فہم حقیقت کے بارے میں آنکھیں بند کر کے یہ کیسے فرض کر لیا گیا کہ حماد اپنی رایوں کو ابراہیم نخعی کے پردہ میں کرتے تھے لیکن یہ شاخت کا اپنا اصول تحقیق ہے اسی غلط طرز تحقیق کا نمونہ ایک اور قضیہ ہے جو ابراہیم نخعی سے متعلق ہے شاخت لکھتے ہیں کہ ''ابراہیم نخعی سے منقول روایات کا زیادہ بڑا حصہ امور فقہ سے متعلق ہے عبادات کی روایتیں بہت کم ہیں (۲)''

یہ دعویٰ بھی صحیح نہیں مثلاً آثار ابی یوسف کا پہلا باب وضو کے بارے میں ہے اس باب میں ترپن روایتیں ہیں جن میں سے انتیس روایتیں تنہا امام ابراہیم نخعی سے مروی ہیں تنہا یہی مثال شاخت کے دعویٰ کے ابطال کے لیے کافی ہے وضع احادیث کے اثبات میں شاخت نے ایک اور نظریہ پیش کیا ہے وہ کہتے ہیں کہ ''عمل کا وجود پہلے سے ہی ہوتا تھا بعد میں اس عمل کے جواز اور تائید کیلئے حدیث وضع کی جاتی تھی اپنے اس عجیب و غریب انکشاف کیلئے وہ مدونہ ج ۴ص ۲۸ کا سہارا لیتے ہیں جس کی ایک عبارت میں ابن قاسم مدینہ والوں کے مسلک کی نظری تصویب کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ:

> ''یہ حدیث موجود ہے اگر اس کے ساتھ عمل کا تسلسل بھی ہے مثلاً جن سے ہم نے یہ حدیث سنی اور انھوں نے اپنے جن راویوں سے اس حدیث کو نقل کیا ان سب کا عمل بھی اس کے مطابق ہے تو اسے قبول کرنا حق ہے لیکن حدیث اگر ایسی نہیں ہے یعنی روایت کے ساتھ عمل کا تسلسل اسکو موکد نہیں کرتا ہے (یہاں ابن قاسم نے مثال میں چند حدیثوں اور صحابہؓ کی رایوں کو بیان کیا ہے) اور عام لوگوں اور صحابہ کرام نے اس کے مقابلہ میں اول الذکر حدیث کو قبول کیا ہے تو پھر ایسی حدیث کی نہ تکذیب کی جائے گی اور نہ اس پر عمل ہی کیا جائے گا عمل پہلی قسم والی حدیث پر ہوگا'' (۳)

اس فنی اور اصطلاحی عبارت پر شاخت حاشیہ آرائی کرتے ہوئے لکھتے ہیں ''اس طرح

(۱) ابن سعد ج ۶ ص ۲۳۲ (۲) اور یجنس ص ۲۳۴ (۳) اور یجنس ص ۶۰

مدینہ والوں نے حدیث کو عمل سے متعارض کیا'' یہ عجیب طرز استدلال ہے اگر ہم مسئلہ کو ویسا ہی فرض کرلیں جیسا عبارت سے ظاہر ہے تو بھی یہ کہاں سے ثابت ہوتا ہے کہ عمل کا وجود پہلے ہوا پھر اس کے مطابق رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے کسی حدیث کو وضع کر کے منسوب کیا گیا واقعہ یہ ہے کہ ابن قاسم کی تحریر دو نقطوں پر مرکوز ہے مقصد یہ ہے کہ احادیث کی دو قسموں کو بیان کیا جائے ایک قسم تو ان احادیث کی ہے جو نبی کریمؐ سے مروی ہیں اور ان پر ہر دور میں عمل ہوتا رہا اور یہ تواتر سے ثابت ہے دوسری قسم میں ایسی روایتیں شامل ہیں جو رسول اللہؐ سے مروی ہیں لیکن مدینہ کے معاشرہ میں ان پر تسلسل کے ساتھ عمل نہیں رہا ان دونوں قسموں میں اگر کہیں تعارض کی شکل پیدا ہوتی ہے تو پہلی قسم والی حدیثوں کو ترجیح دی جائے گی حقیقت اس درجہ آسان ہے مگر شاخت کا علم کرشمہ ساز جو چاہے کر دکھائے۔

وضع حدیث کے سلسلہ میں شاخت کا ایک اور قول ہمارے پیش نظر ہے وہ کہتے ہیں کہ ابراہیم نخعی کا خیال ہے کہ سیاسی مخالفین پر نماز کے دوران بددعا کرنے کا عمل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے کچھ عرصہ بعد شروع ہوا یعنی اس بدعت کا آغاز عہد علیؓ و معاویہؓ سے ہوا، (دیکھئے آثار ابی یوسف ۳۴۹، ۳۵۲) لیکن ایک حدیث میں ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے دشمنوں کے خلاف دعا کی، اس روایت کو امام شافعی نے قبول کیا ہے تو معلوم ہوا کہ یہ روایت ابراہیم نخعی کے بعد وضع کی گئی۔(۱)

اب ہم آثار ابی یوسف سے ابراہیم نخعی کی روایتوں کو نقل کرتے ہیں:

(۱) ابوحنیفہؒ۔ حماد۔ ابراہیم۔ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے فجر کی نماز میں صرف ایک مہینہ قنوت نازلہ پڑھی (۳۴۹)

(۲) ابوحنیفہؒ۔ حماد۔ ابراہیم۔ علقمہ۔ عبداللہ نے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے ایسی ہی روایت نقل کی (۳۵۰)

(۳) ابوحنیفہؒ۔ حماد۔ ابراہیم۔ حضرت ابوبکرؓ نے قنوت نازلہ نہیں پڑھی (۳۵۱)

(۴) ابوحنیفہؒ۔ حماد۔ ابراہیم۔ حضرت علیؓ نے امیر معاویہؓ کے خلاف اس وقت دعا کی جب وہ ان سے جنگ کر رہے تھے، (۳۵۲)

ان چاروں روایتوں میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے قنوت نازلہ پڑھنے کی ایک روایت

(۱) اورئینٹل ص ۶۳ بحوالہ کتاب الآثار، ابو یوسف ص ۴۹-۳۵۲۔

متصل اسناد کے ساتھ ہے اور دوسری روایت مرسل ہے اب ان صحیح اور صریح حدیثوں کی موجودگی کے بعد ہم نہیں سمجھتے کہ شاخت نے بحث وتحقیق کے کن اصولوں کے تحت کذب بیانی کو اپنے لئے جائز قرار دیا۔

اسی طرح شاخت نے ایک اور باب قائم کیا ہے اس کا عنوان انھوں نے ''ابراہیم نخعی اور ابوحنیفہؒ کے درمیان وضع حدیث رکھا ہے، اس میں انھوں نے ایک حدیث کے متعلق لکھا ہے کہ اس سے ابراہیم واقف نہیں ہیں، (آثار شیبانی ۲۲) مگر امام ابوحنیفہؒ اس کا ذکر کرتے ہیں گو بغیر اسناد کے (آثار ابی یوسف ۲۵۱) پھر یہ حدیث موطا جلد ایک صفحہ ۲۷۵ اور موطا امام شیبانی صفحہ ۱۲۲ اور کتاب الام جلد ۷ صفحہ ۲۷ اپر بھی موجود ہے ان کے علاوہ حدیث کی اور دوسری کلاسیکی کتابوں (۱) میں یہ حدیث موجود ہے۔''

یہ عبارت جس نیت کے ساتھ اپنے عنوان کے تحت لکھی گئی ہے اس پر ہم بعد میں گفتگو کریں گے پہلے ہم اس حدیث کا جائزہ لیتے ہیں جس پر شاخت وضعی ہونے کا الزام عائد کرتے ہیں، یہ حدیث نماز میں عورتوں کی صف سے متعلق ہے یہ تین طرح سے کتب حدیث میں درج ہے۔

(۱) حضرت انس بن ملکؓ کی دادی نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو کھانے کی دعوت دی، آپ نے کھانے سے فارغ ہونے کے بعد فرمایا: آؤ ہم تمہارے ساتھ نماز پڑھ لیں، حضرت انسؓ کہتے ہیں کہ میں نے اپنی ایک چٹائی اٹھائی جو کثرت استعمال سے سیاہ ہو چکی تھی میں نے اس کو پانی سے دھویا پھر اس پر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کھڑے ہوئے حضرت انسؓ کا قول ہے کہ میں اور یتیم (بچہ) آپ کے پیچھے تھے اور بوڑھی عورت ہمارے پیچھے تھیں پھر آپ نے دو رکعت نماز پڑھائی اور تشریف لے گئے (موطا امام شیبانی ص ۱۲۲)

(۲) امام ابوحنیفہؒ سے روایت ہے کہ انھوں نے فرمایا مجھ تک یہ بات پہونچی ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے پیچھے ایک مرد، ایک بچہ اور ایک عورت کے ساتھ جماعت سے نماز پڑھائی (آثار ابی یوسف ص ۲۵۱)

(۳) حضرت انسؓ بن مالک روایت کرتے ہیں کہ ان کی دادی ملیکہؓ نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو کھانے کی دعوت دی، کھانے کے بعد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: چلو میں تم لوگوں کو نماز پڑھا دوں، حضرت انسؓ فرماتے ہیں میں ایک چٹائی لے کر آیا جو زیادہ

(۱) ایضاً ص ۱۴۱، کلاسیکی کتب احادیث سے شاخت کی مراد صحاح ستہ ہیں۔

استعمال ہونے کی وجہ سے سیاہ پڑ گئی تھی میں نے اس کو پانی سے دھویا پھر اس پر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کھڑے ہوئے اور میں نے اور بچے نے آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے پیچھے اور بوڑھی عورت نے ہمارے پیچھے صف باندھی، پھر آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ہمیں دو رکعت نماز پڑھائی اور واپس تشریف لے گئے۔(١)

امام شافعی نے بھی ایسی ہی روایت نقل کی ہے۔(٢)

ان حدیثوں پر نظر ڈالنے سے اور شاخت کے موضوع پر نگاہ کرنے سے صاف ظاہر ہوتا ہے کہ وہ کس طرح اپنے منہجی اصولوں میں بے راہ روی کو راہ دیتے ہیں متقدمین پر ان کا الزام ہے کہ وہ اپنے اقوال و آراء کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے غلط طور پر منسوب کرتے ہیں اب یہ متقدمین وضع حدیث کے مرتکب ہیں یا نہیں ہیں ہمیں اس سے سردست بحث نہیں، لیکن ہم یہ ضرور کہیں گے کہ شاخت یہاں اس جرم کے خود مرتکب ہیں انھوں نے اپنی بات ابراہیم نخعی کی زبانی بیان کی ہے ابراہیم نخعی نے کہیں یہ بات نہیں کہی کہ وہ اس حدیث کو نہیں جانتے ہیں لیکن شاخت سرخی قائم کرتے ہیں کہ ''حدیث مخصوص لا یعرفه ابراهیم النخعی ''(ایک خاص حدیث جسے ابراہیم نخعی نہیں جانتے) حقیقت صرف اتنی ہے کہ امام محمد نے اپنی کتاب میں اس حدیث کو ابراہیم نخعی کے طریق سے نہیں بیان کیا، لیکن کوئی بھی شخص یہ دعویٰ کیسے کر سکتا ہے کہ امام شیبانی اور امام ابو یوسف ہر اس روایت کو لازماً نقل کریں گے جسے ابراہیم نخعی نے نقل کیا ہو بہر حال یہ ایک امر محال ہے، یہ سچائی بھی پیش نظر رہنا چاہئے کہ کیا آج امام ابو یوسف و شیبانی کی ساری کتابیں اور جمع کردہ روایتیں ہمارے پاس موجود ہیں؟ یا ان کا بڑا حصہ زمانہ کے نذر ہو چکا ہے اور جو حصہ موجود ہے تو کیا وہ شاخت کے عہد تک چھپ بھی چکا ہے؟ تو پھر ہم یہ کیسے کہہ سکتے ہیں کہ امام شیبانی نے اس موضوع پر ابراہیم نخعی سے کوئی بھی روایت نقل نہیں کی ہے۔

پھر شاخت کا اصول یہ ہے کہ جب وہ کسی حدیث کو کسی قدیم تر کتاب میں نہیں پاتے ہیں بلکہ ذرا بعد کی کسی کتاب میں اس کو دیکھتے ہیں تو پھر وہ ان دونوں کتابوں کے درمیانی وقفہ کے لیے یقین سے یہ طے کر دیتے ہیں کہ اسی عرصہ میں یہ حدیث وضع کی گئی ہے اب یہ مذکورہ بالا حدیث کامل اسناد کے ساتھ امام مالک متوفی ١٧٩ھ کے ہاں موجود ہے جو امام ابو یوسف اور شیبانی سے بالترتیب بیس اور پینتالیس سال بڑے تھے جب ایک حدیث کسی قدیم تر کتاب میں موجود ہے تو پھر کیا اس

(١) الموطا جامع سبحۃ الضحیٰ (٢) کتاب الام ج ٧ ص ١٧٢۔

کے بارے میں وضع کا الزام عائد کرنا خود اپنے اصول کو بالائے طاق رکھ دینا نہیں ہے۔

تیسری بات یہ ہے کہ جب اپنے ہی اصول سے مقصد کی یافت ہوتی نظر نہیں آئی تو انھوں نے ایک اور کوشش اس طرح کی کہ ابراہیم نخعی کی زبان سے اپنے جھوٹ کا اظہار کیا پھر یہ کہا کہ امام ابوحنیفہ م ۱۵۰ھ کو اس حدیث کا علم تو ہے لیکن بغیر اسناد کے ساتھ جیسا کہ امام ابویوسف م ۱۸۲ کی روایت سے ظاہر ہے اگر معاملہ یہی ہے تو امام مالک م ۱۷۹ھ نے اپنی کتاب میں حضرت انسؓ بن مالک ۱۳۴ھ سے روایت کرتے ہوئے اس حدیث کو نقل کیا اس سے یہ معلوم ہوا کہ امام ابو یوسف سے بہت پہلے یہ حدیث حضرت انسؓ بن مالک، اسحٰق بن عبداللہ اور جابر بن زید کے نزدیک معروف و مشہور تھی کیونکہ اس روایت کو ربیع بن حبیب بصری نے اپنی مسند ص ۵۴ میں نقل کیا ہے اور یہ ربیع بصری حضرت انس بنؓ مالک سے بھی قدیم ہیں جب ان ساری تاریخی شہادتوں سے صرف نظر کرکے اور اپنے ہی اصولوں کو پامال کرنے کے بعد شاخت محض دروغ کا سہارا لیتے ہیں تو پھر اس کے سوا اور کیا باقی رہ جاتا ہے کہ وہ یہ کہیں کہ ''حق صرف یہی ہے کیونکہ میں ایسا ہی کہتا ہوں اور میرا کہنا ہی دلیل ہے''، ہم سمجھتے ہیں کہ شاخت کی تحقیق اور ان کے طرز تحقیق کی نوعیت اب ہمارے سامنے آچکی ہے لیکن ہم اسانید کی بحث میں بھی ان کے اصولوں پر ایک طائرانہ نظر ڈالنے کی کوشش کرتے ہیں۔

رسول اللہ کی جانب غلط اور جھوٹی روایتوں کی نسبت کے متعلق شاخت یہ کہتے ہیں کہ لوگوں کا یہ خیال تھا کہ صحابہؓ کی رائیں نبی کریمؐ کے احکام کے مطابق اور موافق تھیں، ایک بار حضرت ابن مسعودؓ سے کسی مسئلہ کے متعلق دریافت کیا گیا تو فرمایا کہ اس مسئلہ میں میں رسول اللہ کے کسی حکم کو نہیں جانتا تو پھر پوچھنے والے نے ان کی رائے کو جاننا چاہا، حضرت ابن مسعودؓ نے اپنی رائے پیش کردی تو اسی مجلس میں ایک شخص نے کہا کہ رسول اللہؐ اس حالت میں ایسا ہی فیصلہ فرماتے، اس پر حضرت ابن مسعودؓ بہت خوش ہوئے کہ ان کی رائے رسول اللہ کی رائے سے موافق ہوتی نظر آئی (۱)

اس روایت کے نقل کرنے کے بعد شاخت ایک جگہ لکھتے ہیں کہ ''ہم نے دیکھا کہ حضرت ابن مسعودؓ کی رائے کے بارے میں یہ فرض کرلیا گیا کہ وہ رسول اللہؐ کے حکم کے مطابق تھی''۔ (۲)

اب انصاف کی نظر تو یہ دیکھتی ہے کہ ایک واقعہ حضرت ابن مسعودؓ کے ساتھ پیش آیا جنھوں نے رسول اللہؐ کے سایۂ عاطفت و تربیت میں بیس سال سے زیادہ کی عمر گزاری اور ان کی

(۱) اور یجنس ص ۲۹ (۲) اور یجنس ص ۳۲

کافی زندگی رسول اللہ کی حیات انور سے روشن اور منور ہوئی اس طویل رفاقت کے بعد اگر ایک قضیہ میں ان کی ایک رائے رسول اللہؐ کے حکم کے مطابق ظاہر ہوتی ہے تو اس میں تعجب اور حیرت کی کیا بات ہے پھر خدانخواستہ اگر اس معاملہ میں رسول اللہ کی جانب کوئی بات غلط ہی منسوب کر دی جاتی تو یہ حضرت ابن مسعودؓ کی اس زندگی کا صرف ایک واقعہ ہوتا جس کا زمانہ رسول اللہ کے بعد پچیس سال تک جاری رہا لیکن شاخت نے اس جزئیہ کو حضرت ابن مسعودؓ کی پوری زندگی بلکہ ہزاروں صحابۂ کرام کی زندگیوں پر چسپاں کر دیا۔

اسی طرح شاخت امام اوزاعی کے بارے میں اظہار رائے کرتے ہیں کہ ''ان کے زمانہ میں مسلمانوں میں جو بھی عمل جاری تھا اس کو رسول اللہؐ کی جانب منسوب کر دینے کا رجحان تھا تا کہ اس کو نبوی شان عطا ہو جائے خواہ حدیثیں اس عمل کی تائید کرتی ہوں یا نہ کرتی ہوں امام اوزاعی کا یہی عمل تھا اور وہ اس میں حنفیوں کے شریک و سہیم تھے'' (۱)

گویا صراحت کے ساتھ شاخت نے یہ دعویٰ کر دیا کہ مسلمانوں کے ہر عمل کو امام اوزاعی نے دیدہ و دانستہ غلط بیانی اور مسخ و تحریف کے ساتھ رسول اللہؐ سے منسوب کر دیا اس سلسلہ میں انھوں نے امام ابو یوسف کی کتاب ''الرد علی سیر الاوزاعی'' کا حوالہ دیا ہے جس میں امام ابو یوسف نے امام اوزاعی کے ساتھ تقریباً ان پچاس مسائل پر بحث کی ہے جن پر امام اوزاعی پہلے امام ابو حنیفہ سے بحث کر چکے تھے لیکن عجیب معاملہ ہے کہ اس پوری کتاب میں امام ابو یوسف نے امام اوزاعی پر ایسا کوئی الزام عائد نہیں کیا یہ شاخت کا ایسا جھوٹ ہے جس کی گواہی اس مذکورہ کتاب کی ہر سطر دے رہی ہے اب ہم ان قضایا و معاملات کا جائزہ لیتے ہیں جن پر امام اوزاعی نے بحث کی ہے (۲)

نو معاملات ایسے ہیں جن کی جانب امام اوزاعی نے یہ اشارہ کیا ہے کہ ان پر رسول اللہؐ کا عمل رہا اور بعد میں مسلمانوں نے اسی طرح آپ کی پیروی کی ان قضایا کا شمار اس طرح ہے

۱۔۳۔۴۔۵۔۷۔۸۔۱۰۔۱۳۔۳۱۔

دس معاملات ایسے ہیں جن کے متعلق یہ کہا گیا ہے کہ ان پر رسول اللہؐ کا عمل تھا بعد کے مسلمانوں کے عمل کے بارے میں امام اوزاعی خاموش ہیں اور وہ اس طرح ہیں ۔۱۷۔۲۳۔۲۶۔ ۳۴۔۳۶۔۳۹۔۴۷۔۴۸۔۴۹۔۵۰۔

(۱) اوریجنس ص ۷۲،۷۳۔ (۲) دیکھئے کتاب ابی یوسف الرد علی سیر الاوزاعی۔

تین حدیثیں رسول اللہؐ سے مروی ہیں یعنی ۲۔۲۰۔۳۸۔ایک قضیہ تنہا ہے یعنی نمبر ۳۸ ایک قضیہ عمل ابی بکرؓ کے نام سے ہے نمبر ۲۸ ایک معاملہ میں حضرت ابوبکرؓ کی ممانعت کا ذکر ہے یعنی ۲۹ حضرت عمرؓ کا ایک عمل ہے ۴۲ نمبر کے تحت حضرت علی بنؓ ابی طالب کا عمل مذکور ہے نمبر ۲۵ میں حضرت عمر بن عبدالعزیزؒ کا ایک عمل نقل کیا گیا ہے چھ معاملات ایسے ہیں جن میں مسلمانوں اور ان کے رہنماؤں کا عمل مذکور ہے یعنی ٦۔۹۔۱۴۔۱۹۔۲۴۔۳۲۔قرآن مجید سے امام اوزاعی کے دو استنتاج ہیں یعنی نمبر ۱٦۔۲۱۔امام اوزاعی کے ۱۳ ذاتی اجتہادات ہیں یعنی ۱۱۔۱۲۔۱۵۔ ۱۸۔ ۲۷۔۳۰۔۳۳۔۳۵۔۴۱۔۴۳۔۴۴۔۴۵۔۴٦۔نمبر چالیس میں کوئی قضیہ درج نہیں اس پوری فہرست سے امام اوزاعی کی دقت نظر اور صحابہؓ کرام کے قول وعمل کے سلسلہ میں ان کی علمی امانت داری پورے طور سے ظاہر ہو کر رہتی ہے ایسے معاملات الگ ہیں جن سے رسول اللہ کا عمل اور بعد کے مسلمانوں کا عمل ظاہر ہوتا ہے ایسے قضایا بالکل جدا ہیں جن سے خلفاء کے عمل کا اظہار ہوتا ہے وہاں رسول اللہ کی جانب اشارہ تک نہیں ہے پھر ایسے بھی مسائل ہیں جن میں صرف مسلمانوں کے عمل کو بیان کیا گیا ہے علاوہ ازیں امام ابو یوسف امام اوزاعی کے ساتھ اٹھارہ معاملات کی صحت میں متفق ہیں صرف پانچ معاملات میں وہ ان سے اختلاف کرتے ہیں یہ بات اور ہے کہ امام ابو یوسف اٹھارہ معاملات میں امام اوزاعی کے ساتھ متفق ہونے کے باوجود فقہی نتائج کے استنباط میں اکثر مسائل میں ان سے اختلاف کرتے ہیں

اس ساری تفصیل کا مدعا یہی ہے کہ شاخت کا یہ دعوی سراسر جھوٹ ہے کہ امام اوزاعی اپنے دور کے ہر معاملہ اور عمل کو رسول اللہؐ سے منسوب کر دیتے تھے اور اس سلسلہ میں ان کی تائید ان کے فقہی نتائج میں انکے حریف امام ابو یوسف سے ہوتی ہے ان کی مخالفت اس لحاظ سے اچھی ہے کہ شاخت کو یہ کہنے کا موقع نہیں ملا کہ دونوں وضع حدیث میں ایک دوسرے سے متفق تھے اس لیے نتائج میں بھی ان کا ایک دوسرے سے اتفاق ہے اس طرح یہ اچھی طرح ظاہر ہو جاتا ہے کہ شاخت کی تحقیق کا سب سے بڑا منبع ان کی باطل گوئی ہے امام اوزاعی یا شام کے فقہاء کے متعلق ان کی رایوں پر بھی یہ بات صادق آتی ہے اور عراقیوں کے مسلک کے بارے میں بھی ان کی رائے پر یہی بات مکرر کہی جا سکتی ہے۔

اب آخر میں شاخت کے ایک اور خیال پر چند الفاظ پیش کیے جاتے ہیں شاخت کا خیال یہ ہے کہ کسی صحیح فقہی حدیث کا وجود نہیں ہے اور تمام حدیثیں دوسری اور تیسری صدی میں وضع کی

گئیں اور موجودہ احادیث کی اسانید کا دعویٰ ہے کہ رسول اللہؐ سے متعلق احوال و واقعات ایسے لوگوں کے ذریعہ منتقل ہوئے جن کا ربط و تعلق ایک دوسرے سے یہاں تک کہ تیسری صدی ہجری کے مؤلفین حدیث سے رہا اس لیے بقول شاخت اسناد کا وہ حصہ جو رسول اللہؐ سے متصل ہے ضروری ہے کہ باطل محض ہو وہ اس سلسلہ کو ... کہتے ہیں۔

"... کی اسناد کا بہت بڑا حصہ فرضی ہے یہ سب کو معلوم ہے کہ اسانید ابتدائی ... میں شروع ہو کر تیسری صدی ہجری کے نصف ثانی میں اپنے درجہ کمال کو پہونچیں اسانید کا زیادہ تر حصہ ایسا ہے جو معمولی توجہ کا بھی مستحق نہیں ہے۔ جو جماعت اپنی رایوں کو متقدمین سے منسوب کرنا چاہتی وہ اپنی پسندیدہ شخصیتوں کا انتخاب کر کے اسناد میں شامل کر دیتی"(۱)

شاخت کے اس مفروضہ کی بے مایگی کا اندازہ ہماری گذشتہ سطروں سے ہو چکا ہے لیکن ہم یہاں اس مفروضہ تحقیق کے متعلق صرف یہ کہنا چاہتے ہیں کہ شاخت نے فقہ و حدیث کی کتابوں سے ایسے علمی مسائل کو منتخب کیا جو اسانید کے بحث و مطالعہ کے لیے کارآمد اور درست نہیں اگر کوئی شخص کسی فرقہ کے عقائد سے واقف ہونا چاہتا ہے تو اس کے لیے ضروری ہے کہ وہ عقائد سے متعلق کتابوں کا مطالعہ کرے اگر وہ عقائد کی کتابوں کے بجائے ادب وافسانہ اور داستانوں کی کتابیں دیکھتا ہے تو پھر اسے اپنے مقصد میں ناکامی ہی حاصل ہوگی بلکہ دوسرے افکار پریشاں اس کی پراگندگیٔ طبع کا سامان ہو جائیں گے اس حقیقت میں کوئی شبہہ نہیں ہے کہ یہ محدثین کا کام ہے کہ وہ اسانید اور متون اور ان کے درجات وغیرہ کی تعیین میں داد تحقیق دیں اور فقہاء کا اصل کام یہ ہے کہ وہ فقہی مسائل کا استنباط کریں اسی لیے اکثر یہ دیکھا جاتا ہے کہ ایک فقیہہ کسی حدیث کی جانب ہلکا سا اشارہ کر دیتا ہے کیونکہ وہ یہ خوب جانتا ہے کہ یہ حدیث اس کے اور اس کے سامع کے نزدیک معروف ہے اسی طرح اصحاب سیر و تاریخ کا انداز محدثین کے طرز سے بالکل جدا ہے جیسا کہ ان کی کتابوں سے ظاہر ہے۔

شاخت کے نتائج تحقیق اسی لیے غلط اور حقیقت سے بعید ہوتے ہیں کہ وہ اسانید کے مطالعہ میں غیر متعلق موضوعات کو مدنظر رکھتے ہیں مگر یہ عجیب بات ہے کہ یہ غلط نتائج بھی ان کے مطلوبہ مقاصد کی تکمیل نہیں کرتے ہیں مثال کے طور پر وہ یہ الزام لگاتے ہیں کہ "اسانید میں بغیر

(۱) اور تجنس ص ۶۴،۱۶۳۔

سوچے سمجھے فرضی شخصیتوں کو داخل کر دیا گیا حالانکہ بعض دوسرے اسباب کی بنا پر یہ بعید از فہم ہے کہ ایک موضوع کو دو یا زیادہ راویوں سے روایت کیا جائے'' یہ کہہ کر وہ چھ مثالیں پیش کرتے ہیں اور ان میں سے بھی وہ چند مثالوں میں قضیہ کی تحدید کے بغیر محض ناموں کا ذکر کرتے ہیں مثلاً ایک جگہ وہ کہتے ہیں:۔

''دیکھئے موطا جلد چار صفحہ دو سو چار نافع 'عبداللہ بن دینار اور حضرت ع ۱۴۹ میں اختلاف''۔

اب اس عبارت سے متعلق شاخت جو کہنا چاہتے ہیں اس پر ہم روشنی ڈالیں گے مگر پہلے نافع اور عبداللہ بن دینار کے بارے میں یہ عرض ہے کہ جناب نافع حضرت عبداللہ بن عمر کے مولیٰ (آزاد کردہ غلام) تھے اپنے آقا کی خدمت میں تیس سال سے زیادہ گذارے اور مدینہ میں ۱۱۷ھ میں انتقال کیا (۱) جناب عبداللہ بن دینار بھی حضرت ابن عمر کے مولیٰ تھے یعقوبی کہتے ہیں کہ وہ مدینہ کے کبار فقہاء میں تھے (۲) امام بخاری نے لکھا ہے کہ ابن دینار نے حضرت ابن عمرؓ سے روایت حدیث کی (۳) اور نافع وعبداللہ مدینہ میں تقریباً ساٹھ برس ساتھ ساتھ رہے اب ہم یہ کہتے ہیں کہ تاریخی اور واقعاتی طور سے کوئی ایسا امر مانع نہیں تھا جو ان دونوں حضرات کو ایک ہی سر چشمہ فیض وعلم سے سیری سے باز رکھتا یہاں یہ سوال بھی پیدا ہوتا ہے کہ کیا اس مخصوص علمی مضمون میں کوئی ایسی پیچیدگی تھی جس سے یہ باور کیا جاتا کہ اس کا ایک سے زیادہ لوگوں کا سیکھنا دشوار تھا؟ ہم نہیں سمجھتے کہ کوئی مضمون ایسا بھی رہا ہوگا اس تمہید کے بعد ہم ذیل میں یہ روایتیں پیش کرتے ہیں۔

۱۔ امام مالک نافع اور حضرت ابن عمرؓ سے روایت کرتے ہیں کہ رسول اللہ سے ضب (گوہ) کے متعلق دریافت کیا گیا تو آپ نے فرمایا میں نہ اس کو کھاتا ہوں نہ اسے حرام قرار دیتا ہوں (۴)۔

۲۔ عبداللہ بن دینار نے حضرت ابن عمرؓ سے ایسی ہی حدیث روایت کی (۵)

۳۔ امام مالک نے عبداللہ بن دینار اور حضرت ابن عمرؓ سے یہ روایت نقل کی کہ ایک شخص نے رسول اللہ کو آواز دی پھر کہا کہ اے رسول اللہ ضب (گوہ) کے بارے میں آپ کا کیا خیال ہے رسول اللہؐ نے فرمایا میں نہ اس کو کھانے والا ہوں نہ اس کو حرام کہنے والا ہوں (۶)۔

(گوہ) جانور عرب میں پہلے بھی تھا اور آج بھی ہے کھانے پینے میں لوگوں کا ذوق بھی

(۱) تذکرۃ الحفاظ ج ۱ص ۸۸، تہذیب التہذیب ج ۱۰ص ۴۱۴۔ (۲) تاریخ یعقوبی، ج ۲ص ۳۰۹
(۳) تاریخ الکبیر ج ۱، ۳ص ۸۱، (۴) کتاب الام ج ۷ص ۱۴۹، (۵) ایضاً (۶) شیبانی ۲۲۰

مختلف رہا ہے اس لیے اس حدیث میں کوئی پیچیدہ اور عجیب بات نہیں ہے اس لیے اب شاخت کی نظر میں صرف یہ اعتراض رہ جاتا ہے کہ امام مالک ایک بار تو عبداللہ بن دینار اور حضرت ابن عمرؓ کے سلسلہ سے روایت کرتے ہیں اور دوسری بار اسی روایت کو وہ نافع اور حضرت ابن عمر کے سلسلہ سے نقل کرتے ہیں اس طرح شاخت یہ کہنا چاہتے ہیں کہ امام مالک اپنے شیوخ کے ناموں کے ذکر میں محتاط نہیں تھے بلکہ انھوں نے بھی وہی کیا جو دوسرے محدثین کا عمل تھا یعنی وہ لوگ حسب مرضی اپنے سلسلہ اسناد میں فرضی لوگوں کے ناموں کو شامل کردیتے تھے لیکن کیا واقعہ ایسا ہی ہے؟ اس کا جواب اس کی نفی میں ہے کیونکہ اسی حدیث کے ایک راوی عبداللہ بن عمر بھی ہیں جنھوں نے نافع اور حضرت عبداللہ بن عمرؓ کے سلسلہ سے نقل روایت کی ہے (۱) اسی طرح ایک اور محدث جویریہ بن اسماء (۲) نے بھی اسی سلسلہ سے یہ روایت نقل کی یحیٰ بن یحییٰ امام شیبانی اور امام شافعی امام مالک سے عبداللہ بن دینار کی حدیث کے راوی ہیں ساتھ ہی امام شافعی امام مالک سے نافع والی حدیث کو بھی روایت کرتے ہیں ایک اور جگہ سفیان بن عینیہ عبداللہ بن دینار کی حدیث کے راوی ہیں ان ساری روایتوں کی موجودگی کے بعد بھی شاخت یہ کہتے ہیں کہ امام مالک نے کبھی ایک ہی حدیث کو نافع سے منسوب کیا اور کبھی ابن دینار سے اس طرح امام مالک کے علم کی سطحیت بے پرواہی اور حسب منشا محدثین کے ناموں کا انتخاب جیسی باتیں ظاہر ہوتی ہیں جو اس زمانہ میں عام تھیں۔

لیکن اس دعویٰ کو قبول کرنے میں جو حقیقت سب سے زیادہ مانع ہے وہ ابن عینیہ کی روایت ہے اگر امام مالک نے اپنی مرضی کے مطابق عبداللہ بن دینار کا نام اپنے سلسلہ میں شامل کرلیا تھا تو پھر سفیان ابن عینیہ نے بھی اسی نام کو اپنے لیے کیسے منتخب کرلیا اگر یہ محض اتفاق تھا تو پھر یہ دونوں امام ایک بات پر کس طرح متفق ہوگئے؟ بات صرف اتنی ہے کہ امام مالک نے اس حدیث کو نافع اور ابن دینار دونوں شیوخ سے سنا پھر روایت میں کبھی ایک کے نام سے اور کبھی دوسرے کے نام سے اس کا ذکر کیا لیکن شاخت کے ذہن کی پیچیدگی اس سادہ حقیقت کو سمجھنے سے قاصر رہی آخر میں یہ عرض کرنا ہے کہ کسی کے لیے بھی یہ ممکن نہیں ہے کہ وہ فطرت انسانی میں خطا ذہول اور نسیان سے انکار کرے محققین سے بھی باوجود ان کی جلالت شان اور علوے منزلت کے غلطیوں کا صدور ہوا ہے لیکن کسی محقق کا یہ عقیدہ اور مسلک بھی جائز نہیں کہا جاسکتا کہ جن موضوعات میں کسی عالم نے کوئی خطا کی انہی موضوعات کو وہ عام حالات کے مطالعہ کے لیے واحد کارآمد مواد قرار دے اور ان ہی پر اپنے نتائج مطالعہ کی بنیاد رکھے جیسا کہ محقق شاخت نے کیا اور جو شاخت کی شناخت ہے۔

---

(۱) اسٹڈیز، عربی حصہ حدیث نافع ۱۵ (۲) ایضاً حدیث جویریہ ۲۴۔

مستشرق شاخت اور فقہ

از

ڈاکٹر محمد انس زرقاء استاذ ملک عبدالعزیز یونیورسٹی جدہ

ترجمہ: محمد عارف اعظمی عمری

تمہید: زیر نظر مقالہ میں اسلام کے مالیاتی نظام کی سب سے اہم بنیاد زکوۃ کے بارہ میں مستشرق جوزف شاخت کے شبہات و اعتراضات کا جائزہ لیا گیا ہے، زکوۃ کے تعارف میں شاخت کا یہ مقالہ انسائکلو پیڈیا آف اسلام مطبوعہ ۱۹۳۸ء کی چوتھی جلد میں درج ہے، اصل مقالہ پر بحث و گفتگو سے پہلے جوزف شاخت کا مختصر تعارف پیش کیا جاتا ہے۔

جوزف شاخت ۱۹۲۰ء میں پیدا ہوئے، جرمنی کی دو مشہور یونیورسٹیوں یعنی ''بریسلو'' اور ''لیپزیک'' میں تعلیم حاصل کی، اقتصادیات کے موضوع پر متعدد مقالے لکھے، انھوں نے کئی کتابیں تصنیف کیں، فقہ کے موضوع پر بعض عربی کتابوں کے ترجمے بھی کئے، وہ انسائکلو پیڈیا آف اسلام کے بورڈ کے ممبر بھی تھے اور ۱۹۳۴ء تا ۱۹۳۹ء، آکسفورڈ، لندن اور قاہرہ کی یونیورسٹیوں میں استاد رہے، اور ۱۹۵۵ء میں دمشق کی ''مجمع اللغۃ العربیہ'' کے رکن نامزد ہوئے، (۱) ۱۹۶۹ء میں ان کا انتقال ہوا۔

لفظ زکوۃ کی لغوی تحقیق: سب سے پہلے جوزف شاخت نے اپنے اس مقالے میں متعدد مقامات پر لفظ ''زکا'' ''زکاۃ'' اور صدقہ کی لغوی تحقیق کی ہے۔ اور اس سے یہ باور کرانے کی کوشش کی ہے کہ اسلام میں زکاۃ کا مفہوم دراصل یہود کی ایک مذہبی تعبیر سے ماخوذ ہے، وہ لکھتے ہیں:

---

(۱) Who Was Who 1961 - 70

"مسلم علماء عربی زبان کے لفظ "زکوٰۃ" کے لغوی معنی "طہارت اور اضافہ" بتاتے ہیں عبرانی زبان میں ایک لفظ "زکوت" ہے اسی لفظ کو جناب محمد صلی اللہ علیہ وسلم نے اور زیادہ وسیع معنوں میں استعمال کیا ہے اس کے معنی بھی طہارت اور پاکی کے ہیں۔"

۱۹۶۱ء میں شاخت کا یہ مقالہ اضافہ و ترمیم کے بعد شائع ہوا اس میں انھوں نے اپنے مذکورہ بالا خیالات کا اظہار یوں کیا ہے:

"علم صرف اور اشتقاق کی رو سے لفظ "زکوٰۃ" کی کوئی تاریخی بنیاد نہیں ہے۔ اب یہ عربی مفردات میں شمار ہونے لگا ہے اسے رسول اللہ نے یہودیوں میں رائج آرامی لفظ "زاکوت" سے اخذ کیا تھا بعد میں وہ عربی زبان میں استعمال ہونے لگا۔"

جوزف شاخت کا یہ کہنا کہ "زاکوت" کے معنی "طہارت و پاکیزگی" کے ہیں صحیح ہے لیکن عربی زبان کے لفظ "زکوٰۃ" کے بارے میں ان کے خیالات صحیح نہیں ہیں، بلکہ گمراہ کن ہیں۔

سب سے پہلے اصولی طور پر یہ بات ذہن میں رہنی چاہئے کہ عبرانی، آرامی، عربی اور باقی سامی الاصل زبانیں ہیں اس حیثیت سے ان کے درمیان بعض لفظوں کا اشتراک ممکن ہی نہیں بلکہ متوقع اور قرین قیاس ہے لیکن قطعی طور سے یہ نہیں کہا جا سکتا کہ وہ اصلاً کس زبان کے الفاظ ہیں، اور نہ ہی تاریخی طور پر یہ طے کیا جا سکتا ہے کہ وہ کب اور کیسے دوسری زبانوں میں منتقل ہوئے، شاخت کا یہ کہنا کہ لفظ زکوٰۃ عبرانی یا آرامی زبانوں سے ماخوذ ہے، یہ ان کا ایک فرضی خیال ہے اور ایسا دعویٰ ہے جس کی کوئی دلیل نہیں، یہودی عالموں کی یہ عادت ہے کہ وہ ہمیشہ سامی الاصل زبانوں میں کسی بھی مشترک لفظ کو عبرانی کے سوا کسی دوسری زبان سے ماخوذ قرار دینا نہیں پسند کرتے، اس سلسلہ میں شاخت کا رویہ بھی ان ہی کے مطابق ہے، کیا کسی زبان میں ایک کلمہ یا لفظ کا وجود اس بات کا ثبوت ہے کہ وہ ابتدا ہی سے اس زبان کا لفظ ہے، یہ صحیح ہے کہ عربی زبان کی تالیف وتدوین عہد رسالت سے شروع ہوئی لیکن اس کی سیکڑوں برس کی قدیم تاریخ واقعات قصص اور اشعار وخطبات میں محفوظ رہی۔

اگر ہم یہ تسلیم بھی کرلیں کہ لفظ "زکوٰۃ" عبرانی یا آرامی ہی سے عربی میں منتقل ہوا ہے، تب بھی یہ ماننا ہوگا کہ یہ لفظ اسلام سے پہلے عربی زبان میں داخل ہو چکا تھا اس صورت میں یہ دعویٰ کہ

محمد صلی اللہ علیہ وسلم نے پہلی بار اس لفظ کو یہودیوں سے لیا ہے، کیسے صحیح ہوسکتا ہے۔(۱)

پھر عبرانی اور آرامی میں ''زکوت'' کے معنی صرف پاکی، براءت، حق اور کمائی کے ہیں ان تمام معانی میں کسی ایک سے بھی کسی دینی فریضہ کی طرف کوئی اشارہ نہیں ملتا، جب کہ اسلام میں لفظ ''زکوۃ'' سے ایک مکمل دینی فریضہ مراد لیا جاتا ہے جس کے اپنے اصول وضوابط ہیں۔

اسی طرح شاخت کا یہ دعویٰ کہ لفظ ''زکوۃ'' کی علم تصریف واشتقاق میں کوئی بنیاد نہیں ہے صحیح نہیں ہے، اگر صرف ابن منظور کی لسان العرب ہی کو دیکھ لیا جائے تو اس بلند بانگ دعویٰ کی قلعی کھل جائے گی۔

ابن منظور لکھتے ہیں! ''الزکاۃ'' زکا، یزکو کا مصدر ہے اس کے معنی نمو، برکت، طہارت، صلاح اور تعریف کے ہیں کہا جاتا ہے، زکی نفسہ یعنی اس نے اپنے کو پاک قرار دیا۔

اسلام نے لفظ ''زکوٰۃ'' کو معروف اصطلاحی معنی کے علاوہ مذکورہ بالا تمام لغوی معنوں میں بھی استعمال کیا ہے اور یہ تمام معانی عربی کے دیگر الفاظ کی طرح منطقی تدریج سے گذر کر اس صورت تک پہونچے ہیں یعنی زکوٰۃ کے حسی معنی (نمو) سے مجازی معنی برکت، طہارت، صلاح اور تعریف پیدا ہوئے پھر اسی سے زکوٰۃ کا یہ لفظ فقہی اصطلاح کے طور پر استعمال کیا جانے لگا، یہ لفظ عربی زبان کے لئے نیا نہیں بلکہ نہایت قدیم ہے۔

اور اگر مزید غور وفکر کیا جائے تو یہ معلوم ہوتا ہے کہ عربی مفردات میں حروف (زک) سے شروع ہونے والے تمام ثلاثی مادے بالعموم پر ہونے اور کثیر ہونے کے معنی میں آتے ہیں، مادے کے تیسرے حرف سے اس عام مفہوم کی تعیین وتحدید ہوتی ہے، مثلاً حروف (زک) سے مشتق آٹھ صیغے یہ ہیں۔

(۱) زکأ اس کا تیسرا حرف ہمزہ ہے اس کے معنی ہیں کثر النقد، حاضرہ (مالدار اور نقدی جلد ادا کردینے والا)

(۲) زکب، الاناء، ملأہ، برتن بھرنا۔

(۳) زکت، الأناء، ملأہ، ،،

(۴) زکر الاناء، ملأہ، برتن بھرنا، الزکرۃ، مشکیزہ،

---

(۱) حاشیہ برمقالہ شاخت انسائیکلوپیڈیا آف اسلام (عربی ترجمہ) از ڈاکٹر مہدی علام جلد ۱۰ ص ۳۵۶ (۲) لسان العرب مادہ زکا۔

(۵) زك الرجل، زككاوزكيكا ،قریب قریب قدموں کو رکھنا اوران کو چلنے کے دوران بہت اوپر اور نیچے کی طرف لے جانا ،اس سے قدموں کی تیزی اور سرعت مراد ہے۔

زك القربة، ملأها، مشکیزہ بھرنا

(٦) زكم الرجل ،زکام زدہ ہونا، یہ الزکم سے ماخوذ ہےاس کے معنی بھی بھرنے کے ہیں

(۷) زکن ،زکنا وزکانة، کان ذافطنة وحدس، بہت ہوشیار و چالاک ہونا، تاڑلینا، سمجھ لینا۔

(۸) زکا،یزکو،اس کے معنی اوپر گزر چکے ہیں۔

ابن منظور نے مذکورۂ بالا تمام صیغوں کی تشریح اوران کے مشتقات کی تخریج کے علاوہ ان کی متعدد نظیریں اور مثالیں بھی بیان کی ہیں اس طور سے یہ لفظ زکوٰۃ اپنے معنی میں منفرد اور یگانہ نہیں ہے بلکہ حروف (زک) سے مشتق الفاظ کے ایک بہت بڑے سلسلے سے وابستہ ہے، جس میں کثرت کا مفہوم پایا جاتا ہے کسی بھی زبان کے اصل الفاظ کی یہی علامتیں اورنشانیاں ہیں جب کہ غیر زبان سے مأخوذ کلمات عموماً جامد ہوتے ہیں اور دوسرے الفاظ سے ہم آہنگ ہونے کے بجائے اپنی انفرادی حیثیت رکھتے ہیں اوراگران سے بعض الفاظ مشتق بھی ہوتے ہیں تو ان کی تعداد بہت کم ہوتی ہے۔

زکوۃ کے ارتقائی مراحل: زکاۃ کے سلسلہ میں جوزف شاخت کے مقالے کا دوسرا اہم جزء یہ ہے کہ اسلام میں زکوۃ بیک وقت نافذ نہیں ہوئی، بلکہ اس نے رفتہ رفتہ ارتقائی مراحل طے کر کے ایک مکمل نظام کی حیثیت اختیار کی ہے، وہ لکھتے ہیں:

> ''مکی سورتوں میں (زکا) کے مادہ سے مشتق تمام صیغوں کے معنی صرف تقوی کے ہیں ان میں طہارت، پاکیزگی اور اصلاح نفس کے بجائے عطاء وبخشش کا مفہوم مدینہ منورہ میں رائج ہوا، وہ اس طرح کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے یہودیوں سے اس لفظ کے اور وسیع تر معانی سے واقفیت حاصل کی اوراس کے متعلق (معلومات مدینہ منورہ کے یہودیوں سے سیکھیں) چنانچہ مدینہ میں لفظ زکاۃ ،صدقہ کے مرادف ہوگیا یہی وجہ تھی کہ مکہ میں زکاۃ مسلمانوں کی مرضی اور اختیار سے وصول کی جاتی رہی لیکن مدینہ منورہ میں باقاعدہ اس کا نظم وانصرام

ہوا اور وہ غیر اختیاری طور پر جزیہ وصول کی جانے لگی۔"

جوزف شاخت کا خیال ہے کہ اسلام کے ابتدائی عہد یعنی مکی دور میں لفظ "زکوٰۃ" صرف تقویٰ اور طہارت کے معنی میں معروف تھا ایتاء مال یعنی زکوٰۃ دینے یا مال خرچ کرنے کے معنی میں اس کا استعمال نہیں ہوا، یہ خیال بالکل بے بنیاد ہے قرآن مجید میں متعدد مقامات پر یہ لفظ مکی عہد میں بھی طہارت و پاکیزگی اور تقویٰ کے ساتھ ایتاء مال کے معنی میں استعمال ہوا ہے ملاحظہ ہو، سورہ روم ۳۹، سورہ فصلت ٦، ۷ سورہ لقمان ۴، سورہ النمل ۱، ۳ یہ تمام سورتیں مکہ مکرمہ میں نازل ہوئی ہیں۔

جوزف شاخت نے اپنے اس خیال کو کئی جگہ دہرایا ہے اور وہ ہر بار یہ ثابت کرنا چاہتے ہیں کہ اسلام میں زکاۃ کا مفہوم یہودیت سے لیا گیا ہے، حالانکہ ان مذاہب میں زکاۃ کے مفہوم کے تقابلی جائزہ سے شاخت کا یہ خیال غلط ثابت ہوتا ہے۔

تینوں آسمانی مذاہب (اسلام، نصرانیت اور یہودیت) میں فقراء اور معذور لوگوں کی مدد، ان کے ساتھ حسن سلوک اور صدقہ وخیرات کی ترغیب پائی جاتی ہے قرآن مجید کے علاوہ تورات وانجیل کے موجودہ نسخے بھی اس کی تائید کرتے ہیں البتہ صدقات وخیرات اور حسن معاملات کا نہ کوئی متعین نصاب رکھا گیا ہے اور نہ کوئی قطعی مقدار مقرر کی گئی ہے بلکہ افراد کی ایمانی حرارت، نیکی اور تقویٰ اس کے پیمانے ہیں اس کے برخلاف کچھ صدقات ایسے بھی ہیں جن کی ادائیگی لازمی ہے یہ دو طرح کے ہیں (۱) اسلام میں زکوۃ (۲) دیگر مذاہب میں عشر۔ لیکن ان دونوں میں بنیادی فرق یہ ہے کہ ثانی الذکر صرف مذہبی سربرآوردہ شخصیتوں مثلاً پوپ، پنڈت، پروہت اور ان کے خاندان کے افراد کے لئے یا بعض مذہبی روایات کی بجاآوری کے لئے وصول کیا جاتا رہا ہے، گو اس کا کچھ حصہ مذہبی طبقہ کی طرف سے فقراء کو بھی دے دیا جاتا تھا مگر یہ لازمی نہ تھا اور نہ ہی اس کی مقدار متعین تھی (۱) جس پر عمل کیا جاتا رہا ہو، بعض مورخین کے بقول یورپ کے عہد وسطیٰ تک فقراء اور معذوروں کو صدقہ میں دی جانے والی یہ رقم انتہائی معمولی اور حقیر ہوتی تھی، اس کے برعکس مذہبی طبقہ نہایت عیش وعشرت کی زندگی بسر کرتا تھا مسیحی اور یہودی دونوں کی

(۱) عام شکل یہی تھی تاہم بعض مراجع سے یہ بھی اشارہ ملتا ہے کہ مسیحی کلیسا اپنی آمدنی کا ایک ربع فقراء کے لئے بطور صدقہ خاص کیا کرتا تھا ملاحظہ ہو، ڈیمونٹ، سی ٹی، انسائیکلوپیڈیا آف ریلیجین اینڈ اتھکس۔

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

شاخت نے والدین اور اعزہ واقارب کو زکاۃ دئے جانے کے ثبوت میں سورہ بقرہ کی آیت ۲۱۵ اور چند حدیثوں کا حوالہ دیا ہے یہ صحیح نہیں ہے کیوں کہ ان کا تعلق فریضۂ زکاۃ سے نہیں ہے بلکہ انفاق وصدقات سے ہے۔

ان کا یہ خیال کہ ''سنت نبویؐ نے اس فہرست میں مالداروں، چوروں اور بدکار عورتوں کو بھی شامل کیا ہے'' بالکل ناواقفیت پر مبنی ہے انھوں نے اس کی تائید میں ایک حدیث نقل کی ہے گو انھوں نے اس کی صراحت نہیں کہ ہے کہ یہی حدیث اس کا ماخذ ہے تاہم ان کے الفاظ سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ یہی حدیث ان کا مرجع ہے ہم اس حدیث کو نقل کرتے ہیں اور جوزف شاخت کی علمی لیاقت اور قوت استنباط کا فیصلہ قارئین پر چھوڑتے ہیں۔

امام بخاریؒ، امام مسلمؒ اور امام نسائیؒ نے یہ حدیث حضرت ابو ہریرہؓ کی سند سے نقل کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا:

قال رجل لأتصدقن بصدقة فخرج بصدقته فوضعهافي يدسارق فاصبحوايتحدثون تصدق على سارق، فقال اللهم لک الحمد على سارق لاتصدقن بصدقة، فخرج بصدقته فوضعه في يدزانية، فاصبحوا يتحدثون تصدق الليلة على زانية، فقال اللهم لک الحمد على زانية لاتصدقن بصدقة، فخرج

ایک شخص نے کہا (۱) میں صدقہ کروں گا چنانچہ وہ صدقہ کا مال لے کر نکلا اور اس کو ایک چور کے ہاتھ میں دے دیا لوگ اس بارے میں گفتگو کرنے لگے کہ چور کو صدقہ دیا گیا اس نے کہا اے اللہ ایک چور کو صدقہ دینے پر بھی تیرے ہی لئے تعریف ہے (۲) میں صدقہ کروں گا چنانچہ صدقہ لے کر نکلا اور ایک زنا کار عورت کو دے دیا تو لوگ اس بارے میں گفتگو کرنے لگے کہ آج ایک زنا کار عورت کو صدقہ دے دیا گیا تو

(۱) امام احمد بن حنبلؒ اپنی مسند میں لکھتے ہیں کہ وہ شخص بنی اسرائیل میں سے تھا۔ (۲) حافظ ابن حجر کہتے ہیں کہ اس شخص نے اللہ کی حمد اس کے قضاء وفیصلے کو برضا تسلیم کرتے ہوئے کی کیوں کہ ہر حال میں اللہ کی تعریف کرنی چاہئے۔

فوضعها في يد غني فاصبحوا يتحدثون تصدق على غني فقال اللهم لک الحمد على زانية وعلى سارق وعلى غني، فأتي فقيل لها اما صدقتک فقد تقبلت اما الزانية فلعلها تستعف به عن زناها، ولعل السارق ان يستعف به عن سرقته ولعل الغني ان يعتبر فينفق مما اعطاه الله عزوجل۔	اس نے کہا اے میرے اللہ ایک زناکار عورت کوصدقہ دینے پر تیرے ہی لئے تعریف ہے میں صدقہ کروں گا چنانچہ پھر وہ صدقہ کا مال لے کر نکلا ایک مالدار کو دیا تو لوگ اس کے متعلق گفتگو کرنے لگے کہ ایک مالدار آدمی کو صدقہ دیا گیا تو اس نے کہا اے میرے اللہ زناکار عورت، چور اور مالدار آدمی کو صدقہ دینے پر تیرے ہی لئے تعریف ہے چنانچہ اس نے (خواب میں) دیکھا، اس سے کہا جارہا تھا کہ تمہارا صدقہ مقبول ہوا کیوں کہ زناکار عورت شاید زنا سے بچے، چور شاید چوری سے باز رہے اور مالدار کو شاید عبرت ہو اور اس کو اللہ نے جو کچھ دیا ہے اس میں سے خرچ کرے(۱)

امام بخاری اور امام نسائی نے یہ روایت (باب اذا تصدق علی غنی وھولا یعلم) یعنی جب کوئی کسی مالدار کو صدقہ دے اور وہ (اس کی مالداری کو) نہ جانتا ہو، کے ذیل میں درج کی ہے اسی بنیاد پر ابن حجرؒ نے یہ مفہوم لیا ہے کہ اگر صدقہ کرنے والے کی نیت درست ہے تو اس کا صدقہ مقبول ہوگا خواہ وہ صحیح مصرف میں استعمال نہ ہوا ہو لیکن یہ باتیں نفلی صدقات سے متعلق ہیں فریضۂ زکاۃ میں اگر اس طرح کی بھول ہوگئی تو اس کا حکم الگ ہے چنانچہ امام بخاریؒ اور ابن حجر یہ کہتے ہیں۔

لا دلالة في الحديث على الاجزاء ولا على المنع (۲)	زکاۃ کی ادائیگی یا عدم ادائیگی کا اس حدیث میں کوئی ثبوت نہیں ہے۔

لیکن امام نوویؒ صحیح مسلم کی شرح میں لکھتے ہیں۔

وهذا في صدقة التطوع واما الزكاة فلا يجزئ دفعها الى غني (۳)	یہ نفلی صدقہ میں ہے لیکن زکاۃ اگر کسی مالدار کو دی جائے تو وہ ادا نہیں ہوگی۔

متعدد صحیح روایتوں سے بھی اس کی تائید ہوتی ہے کہ مالدار کو قصداً زکاۃ نہیں دی جاسکتی، مثلاً

(۱) امام بخاریؒ اور امام نسائی کے الفاظ تقریباً یکساں ہیں یہاں نسائی کے الفاظ نقل کئے گئے ہیں (۲) فتح الباری ج ۳ ص ۲۹۱ (۳) صحیح مسلم ج ۱ ص ۳۳۹ کتاب الزکاۃ، باب ثبوت اجر المتصدق وان وقعت الصدقة في يد فاسق۔

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا۔

لاتحل الصدقۃ لغنی ولالذی مرۃ سوی (۱) — صدقہ (زکاۃ) مالداروں اور توانا و تندرست لوگوں کے لئے حلال نہیں۔

اور فرمایا:

لاحظ فیہا لغنی ولا لقوی مکتسب (۲) — زکوٰۃ میں مالدار اور برسر روزگار تندرست شخص کا کوئی حصہ نہیں ہے۔

ائمہ مجتہدین میں بھی اس سلسلہ میں کوئی اختلاف نہیں ہے البتہ اس میں اختلاف ہے کہ کسی مالدار کو لاعلمی میں زکاۃ دے دی گئی تو اس کی ادائیگی ہوئی یا نہیں؟

امام ابوحنیفہؒ کا مسلک ہے کہ زکاۃ ادا ہوگئی اعادہ ضروری نہیں کیوں کہ زکاۃ ادا کرنے والے نے اپنی حد تک مکمل چھان بین کر کے اس کے صحیح حقدار تک اس کو پہونچانے کی کوشش کی ہے اس کے برخلاف امام شافعیؒ کہتے ہیں کہ دوبارہ زکاۃ ادا کرنی ہوگی اور اسے مستحق تک پہونچانا ہوگا۔ (۳)

اگر بدکار عورت یا چور محتاج وفقیر ہوں یا مستحقین زکاۃ کی فہرست میں آتے ہوں تو ان کو زکاۃ دی جاسکتی ہے (۴) گو بعض علماء مثلاً امام غزالیؒ کی رائے کے مطابق ان کے بجائے دوسرے اہل خیر مستحقین کو دینا بہتر ہے (۵) مگر مندرجہ بالا حدیث کی روشنی میں یہ بات واضح ہے کہ اس قسم کے لوگوں کو زکوۃ دینے سے ان کے راہ راست پر آنے کی توقع ہے۔

زکاۃ کا ایک اہم مصرف (فی الرقاب) غلاموں کو آزاد کرانا بھی ہے جوزف شاخت اس ضمن میں لکھتے ہیں۔

''مالکیہ کے سوا تمام فقہاء غلام سے صرف مکاتب غلام مراد لیتے ہیں۔''

جوزف شاخت کی اس عبارت سے یہ تو پتہ چلتا ہے کہ مالکیہ کا مسلک جمہور کے خلاف ہے لیکن خود امام مالکؒ کے مسلک کی وضاحت نہیں ہوتی، امام شافعیؒ، امام ابوحنیفہؒ، حسن بصریؒ اور بعض دوسرے فقہاء کے نزدیک فی الرقاب سے مراد مکاتب غلام ہیں لیکن امام مالکؒ کہتے ہیں

---

(۱) مسند احمد بن حنبل ج ۲ ص ۱۶۴ (۲) مختصر تفسیر ابن کثیر، سورۃ توبہ آیت ۶۰ (۳) فقہ الزکاۃ از ڈاکٹر یوسف القرضاوی ص ۴۷۱، ۴۷۰ (۴) حاشیہ انسائیکلوپیڈیا آف اسلام (عربی ترجمہ) از ڈاکٹر محمد یوسف موسیٰ ص ۳۶۳

(۵) موعظۃ المؤمنین من احیاء علوم الدین، از شیخ جمال الدین القاسمی ص ۹۔

کہ اس سے مراد غلاموں کو خرید کر آزاد کرنا ہے اور امام زہری کے خیال میں اس سے دونوں ہی باتیں مراد ہیں۔

اسی طرح جوزف شاخت نے غارم (مقروض) کی تعریف یوں کی ہے۔

''غارم وہ شخص ہے جو کسی دینی کام کے لئے قرض لے۔''

یہ تعریف مبہم اور ناقص ہے غارم سے مراد وہ شخص ہے جس پر قرض کا بار گراں ہو اور وہ اس کی ادائیگی کی سکت نہ رکھتا ہو چنانچہ امام مالک، امام شافعی اور امام احمد رحمہم اللہ کا مسلک یہ ہے کہ مقروض ہر حال میں مستحق زکاۃ ہے خواہ اس پر یہ قرض ذاتی ضرورت کی وجہ سے ہو مثلاً نان نفقہ، شادی بیاہ یا علاج وغیرہ یا کسی دینی مصلحت کی بنا پر مثلاً دو برسرپیکار گروہوں میں صلح و مصالحت وغیرہ کی وجہ سے (۱)

شاخت کی مذکورہ بالا عبارت میں دوسرے سبب کا تو ذکر ہے لیکن اس میں پہلے سبب کی طرف کوئی اشارہ نہیں ہے۔

زکاۃ کی دینی حیثیت: جوزف شاخت نے اگرچہ اپنے مقالے میں زکاۃ کے متعدد احکام بیان کئے ہیں پھر بھی وہ زکاۃ کی دینی حیثیت کو مشکوک قرار دیتے ہیں وہ لکھتے ہیں کہ:

''ان تمام تصریحات کے باوجود نبی کریم کے عہد میں نظام زکاۃ انتہائی غیر واضح تھا اس کی کوئی دینی حیثیت نہ تھی یہی وجہ ہے کہ نبی کریمؐ کے انتقال کے بعد جب عرب قبیلوں کی ایک بڑی تعداد نے اس کی ادائیگی سے انکار کر دیا تھا مسلمانوں کی ایک کثیر جماعت نے جس میں حضرت عمرؓ بھی شامل تھے اس پر نکیر نہیں کی، صرف حضرت ابوبکرؓ کے عزم و استقلال نے زکاۃ کو لازمی ادائیگی اور دینی فریضہ کی حیثیت بخشی اسی کی بدولت بیت المال کا نظام قائم ہوا جو اسلام کی تبلیغ و ترویج میں بہت معاون و مددگار ثابت ہوا۔''

جوزف شاخت کا یہ دعویٰ قرآنی آیات، مستند احادیث اور تاریخی حقائق کے یکسر خلاف ہے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد مبارک ہی سے زکاۃ کو اسلام میں مستقل ایک مذہبی فریضہ قرار دیا جا چکا تھا اور آپ کی زندگی میں ہی اس کی وصولیابی اور تقسیم وغیرہ کا پورا انتظام عمل میں آچکا تھا قرآن مجید میں متعدد مقامات پر اشارۃً اور صراحۃً اس کا ذکر ہے سورہ توبہ میں ہے۔

---

(۱) فقہ الزکاۃ، از ڈاکٹر یوسف القرضاوی، ص ۶۲۲ تا ۶۳۲۔

وَالْعَامِلِينَ عَلَيْهَا (توبہ،۶۰)	اور زکاۃ ان لوگوں کے لئے بھی ہے جو صدقات کے کام پر مامور ہیں۔

اسی سورہ میں ایک دوسری جگہ ارشاد ہے۔

خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ (۱۰۳)	اے نبیؐ تم ان کے اموال میں سے صدقہ لے کر انھیں پاک کرو۔

خود رسول اللہؐ نے زکوۃ کے بارے میں یہ حکم دیا کہ

توء خذ من اغنیائهم وترد في فقرائهم (۱)	(زکاۃ) ان کے مالداروں سے لی جائے گی اور ان کے محتاجوں کو دی جائے گی۔

احادیث وسیر کی کتابوں میں متعدد ایسے صحابۂ کرامؓ کے نام منقول ہیں جو عہد نبویؐ میں صدقات کے وصول وتحصیل کے کام پر مامور تھے۔

اب حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے وصال کے بعد مانعین زکاۃ سے مسلمانوں کی جنگ کا جہاں تک تعلق ہے اس کے لئے کسی قدر تفصیل ناگزیر ہے حافظ ابن کثیرؒ ''البدایۃ والنہایۃ'' میں لکھتے ہیں۔

> ''جب حضورؐ کا انتقال ہوا تو بدوؤں کی ایک بڑی جماعت مرتد ہو گئی، بنوحنیفہ اور یمامہ کے کافی لوگ مسیلمۂ کذاب سے جا ملے، اسی اثناء میں حضرت ابوبکرؓ الصدیق نے حضرت اسامہؓ کا لشکر رومیوں سے لڑنے کے لئے روانہ فرمایا جس کی وجہ سے ان کے پاس فوجی قوت بہت کم رہ گئی چنانچہ بدوؤں کا حوصلہ اس قدر بڑھا کہ وہ مدینہ منورہ پر حملہ کرنے کے بارے میں سوچنے لگے، بدوؤں کے وفود مدینہ آنے لگے اور یہ لوگ نماز کا اقرار کرتے، لیکن زکاۃ کی ادئیگی کا انکار کرتے۔'' (۲)

حضرت ابوبکرؓ نے ان کی یہ بات تسلیم نہیں کی اور ان سے کوئی مصالحت بھی نہیں کی چنانچہ ان لوگوں نے واپس جا کر یہ بات عام کردی کہ مدینہ منورہ میں بہت کم افراد رہ گئے ہیں اس لئے انھوں نے اپنے اپنے قبیلوں کو مدینہ منورہ پر حملہ کرنے کے لئے آمادہ کیا اور کچھ ہی دنوں بعد حملہ

(۱) بخاری، کتاب الزکاۃ، باب وجوب الزکاۃ (۲) البدایۃ والنہایۃ، ج ۶ ص ۳۱۱۔

بھی کر دیا، چونکہ یہ حملہ حضرت ابوبکرؓ کے لئے غیر متوقع نہ تھا اس لئے انھوں نے مدینہ منورہ میں بچے کھچے افراد کے ساتھ حملہ کا مقابلہ کیا اور انھیں شکست دے کر فرار اختیار کرنے پر مجبور کیا مانعین زکاۃ سے جنگ کا یہ پہلا معرکہ تھا۔

اسلامی تاریخ کا یہ بڑا نازک اور اہم وقت تھا جب کہ خود اسلام کو خطرہ لاحق ہو گیا تھا اور مدینہ منورہ بھی براہ راست زغہ میں آ گیا تھا ان حالات میں صحابۂ کرام کی ایک جماعت نے حضرت ابوبکرؓ کو مشورہ دیا کہ:

ان یترکھم وماھم علیہ من منع الزکاۃ ویتألفھم حتی یتمکن الایمان فی قلوبھم ثم ھم بعد ذلک یزکون (۱)

ان لوگوں کو ان کے حال پر چھوڑ دیا جائے اور زکاۃ کی عدم ادائیگی کو نظر انداز کر کے ان کی تالیف قلب کی جائے تاکہ ان کے دلوں میں ایمان راسخ ہو جائے اور یہ لوگ زکاۃ ادا کرنے لگیں۔

لیکن حضرت ابوبکرؓ نے ان کا مشورہ مسترد کر دیا

ان الزکاۃ حق المال واللہ لأقاتلن من فرق بین الصلوٰۃ والزکاۃ (۲)

زکوۃ تو مال کا حق ہے واللہ میں ہر اس شخص سے جنگ کروں گا جو نماز اور زکاۃ کے درمیان تفریق کرے گا،

اس کے بعد تمام حضرات اس پر متفق ہو گئے کہ مانعین زکاۃ سے جنگ کی جائے (۳) حضرت عمرؓ نے اگرچہ ابتداء میں حضرت ابوبکرؓ کی رائے سے کسی مصلحت کے پیش نظر اختلاف کیا تھا جس کو جوزف شاخت نے اپنے مفروضہ کی دلیل بنایا ہے لیکن بعد میں وہ بھی حضرت ابوبکرؓ کی رائے سے متفق ہو گئے، اور فرمایا:

فواللہ ماھو الا أن قد شرح اللہ صدر ابی بکر للقتال فعرفت ھو الحق (۴)

بخدا اللہ نے (مانعین زکاۃ سے) جنگ کے لئے حضرت ابوبکرؓ کا سینہ کھول دیا تھا اور مجھے یہ یقین ہو گیا کہ ان کا خیال ہی درست ہے

(۱) البدایۃ والنہایۃ، ج۶، ۳۱۱ (۲) ایضاً (۳) المغنی لابن قدامۃ ج ۲ ص ۴۲۹، ۴۲۸ (۴) بخاری کتاب الزکوۃ، باب وجوب الزکاۃ۔

جوزف شاخت نے اس تاریخی واقعہ سے یہ نتیجہ نکالنے کی کوشش کی ہے کہ زکاۃ کا نظام عہد نبویؐ میں مکمل اور واضح نہ تھا نیز زکاۃ دین کے ضروری احکام میں شامل نہ تھی شاخت کا یہ نظریہ تسلیم کرنے کے بعد تو یہ بھی کہا جاسکتا ہے کہ اگر کسی معاشرے میں جرائم اور بدعنوانیوں کے سدباب کے لئے انتظامیہ اور پولس اقدامات کرے تو یہ اس بات کی دلیل ہے کہ اس سے قبل ان جرائم کی روک تھام کے لئے کوئی قانون اور انتظام نہ تھا۔

تہذیب، تمدن اور ثقافت کی طویل تاریخ میں نظام زکاۃ انتہائی اہمیت کا حامل رہا ہے موجودہ ترقی یافتہ ملکوں کے معاشرتی حالات کے تحت مختلف نظام وجود میں آتے رہتے ہیں جو ملک کے معاشرتی حالات اور سیاسی اثرات اور معاشرے کو درپیش مختلف مسائل کا نتیجہ ہوتے ہیں مگر اسلام میں زکاۃ کا نظام مکمل اسلامی زندگی کا ایک بنیادی جز ہے جس کے نفاذ کا حکم وحی الٰہی کے ذریعہ جاری کیا گیا۔

تجارتی سامان اور سونے چاندی پر زکاۃ کا حکم:

جوزف شاخت لکھتے ہیں۔

''زکاۃ مسلمانوں پر واجب ہے اور وہ شافعی مسلک کے مطابق صرف درج ذیل چیزوں پر وصول کی جاتی ہے (۱) زمین کی پیداوار یعنی غلہ (۲) پھل خاص طور سے انگور، کھجور وغیرہ جن کا ذکر احادیث میں موجود ہے (۳) جانوروں میں اونٹ، بکری اور گائے (احناف کے نزدیک گھوڑے بھی شامل ہیں) (۴) سونا، چاندی اور سامان تجارت بشرطیکہ ایک سال تک بغیر استعمال کئے ہوئے محفوظ رہیں۔''

شاخت کا یہ کہنا کہ سونے چاندی اور سامان تجارت پر زکاۃ واجب ہے صحیح ہے لیکن ان کا یہ کہنا کہ بشرطیکہ ایک سال تک بغیر استعمال کئے ہوئے محفوظ رہیں صحیح نہیں ہے ائمۂ اربعہ میں سے کسی کے نزدیک بھی یہ قید نہیں ہے ان سب کا اس پر اتفاق ہے کہ نقد مال مثلاً سونا اور چاندی اگر نصاب کے بقدر ہوں تو ان پر زکاۃ واجب ہوتی ہے ان کے استعمال ہونے یا نہ ہونے کی کوئی قید نہیں ہے شوافع کے نزدیک بھی صرف شرط یہ ہے۔

ملک مُازاد علی النصاب	وہ ملکیت جو نصاب سے زائد ہو اور
طیلة الحول	اس پر ایک سال کا عرصہ گذر چکا ہو۔

البتہ تاجروں کو یہ دقت پیش آتی ہے کہ سال میں کئی مرتبہ نصاب سے زائد ان کی ملکیت کے اسباب اور نقود تبدیل ہوتے رہتے ہیں اس صورت میں تمام فقہاء یہ کہتے ہیں کہ زکاۃ کی

ادائیگی کے وقت ان کو چاہیے کہ اپنے سامان کی قیمت کا اندازہ لگا کر ان کو بھی اپنے نقد پیسوں میں شامل کر لیں اور پھر اس مجموعی رقم سے ڈھائی فیصد کے حساب سے اپنی زکاۃ ادا کر دیں۔

شاخت نے اس سلسلہ میں یہ اہم حکم بھی نظر انداز کر دیا ہے کہ تجارتی سامان میں اصل مالیت کے علاوہ منافع پر بھی زکاۃ واجب ہوتی ہے۔

زکاۃ کی فرضیت کا زمانہ: زکاۃ کے بارے میں جوزف شاخت کا یہ نظریہ واضح ہو چکا ہے کہ وہ اس نظام کو خدائی نظام کے بجائے معاشرے کی ترقی اور اس کی ضرورت کا ایک نتیجہ سمجھتے ہیں اپنے اس خود ساختہ نظریہ کو ثابت کرنے کے لئے وہ حقائق کو غلط طریقہ سے پیش کرنے سے بھی دریغ نہیں کرتے، زکاۃ کی فرضیت کی تعیین میں علما کا اختلاف ہے اس اختلاف کا ذکر شاخت نمایاں طور پر کرتے ہیں وہ لکھتے ہیں۔

''علمائے اسلام کے درمیان زکاۃ کی فرضیت کی تحدید میں کافی اختلاف ہے اس کی فرضیت ۲ھ سے ۹ھ تک بتائی جاتی ہے اسی طرح علما کا یہ بھی خیال ہے کہ زکاۃ کی فرضیت کے بعد انفاق کے عمومی احکام (مثلاً صدقات وخیرات) منسوخ ہو گئے۔''

شاخت کے یہ خیالات از روئے تحقیق درست نہیں ہیں، زکاۃ کی فرضیت کے وقت کے بارے میں جو مستند اقوال ملتے ہیں ان سے ثابت ہوتا ہے کہ یہ ۲ھ اور ۵ھ کے درمیان فرض ہوئی تھی باقی ۹ھ کا قول درج ذیل اسباب کی بنا پر صحیح نہیں ہے۔

(۱) اس کی روایت ضعیف ہے اس لئے اس کو دلیل نہیں بنایا جا سکتا۔

(۲) زکاۃ کے فرض ہونے کے سلسلہ میں مستند اقوال یہی ہیں کہ وہ ۵ھ سے پہلے فرض ہو چکی تھی البتہ اس کی وصولیابی کے لئے عاملوں کا تقرر ۹ھ میں ہوا اس کی وجہ سے ہو سکتا ہے دونوں باتوں میں التباس ہو گیا ہو (۱)

اسی طرح زکاۃ کی فرضیت کے بعد مالی عبادت کے دوسرے احکام یعنی صدقات وخیرات کے منسوخ ہونے کا دعویٰ بھی صحیح نہیں، کیوں کہ زکاۃ کا حکم فرض ہونے کے بعد بھی ان احکام کا وجوب واستحباب باقی رہا۔

زکاۃ اور بیت المال: جوزف شاخت کا یہ خیال ہے کہ زکاۃ بیت المال میں جمع کی جاتی تھی اور خلیفۂ وقت اس کو جہاں مناسب سمجھتا خرچ کرتا تھا وہ لکھتے ہیں۔

(۱) فتح الباری لابن حجر ج ۳ ص ۲۶۶۔

''نبی کریمؐ نے مدینہ منورہ میں زکاۃ کی وصولی اور تقسیم کا باقاعدہ نظم بنایا جس کا ذکر سورۃ توبہ کی آیت ۶۰ میں موجود ہے لیکن نبی کریمؐ نے زکاۃ کا مال صرف محتاجوں غریبوں اور مسکینوں ہی پر خرچ نہیں کیا بلکہ حالات کے پیش نظر جنگ کے موقع پر اور سیاسی حالات کے تحت بھی اس کا استعمال کیا یہی وجہ تھی کہ آپؐ نے یہ حکم بھی جاری کر دیا کہ زکاۃ حکومت کے خزانے میں ہی جمع کی جائے گی۔''

جوزف شاخت کے مذکورہ بالا جملوں سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ زکاۃ کا مصرف خلیفۂ وقت اور حکومت کے ہاتھ میں ہلوتا تھا مگر یہ بات درست نہیں ہے زکاۃ کے مصارف اور اس کے مکمل نظام کا ذکر قرآن مجید میں بیان کیا گیا ہے سنت نبویؐ نے ہمیشہ زکاۃ کے مصارف اور بیت المال کے مصارف میں تفریق کی ہے زکاۃ صرف متعین اموال سے وصول کی جاتی رہی ہے اور قرآن کریم نے جو مواقع بیان کئے ہیں انہیں میں اس کو صرف کیا گیا سنت نبویؐ اور خلفائے راشدینؓ کا طرز عمل اس کی روشن دلیل ہے اس سے فقہ کا عام طالب علم بھی واقف ہے اسی اہمیت اور نزاکت کے پیش نظر بعض مستشرقین نے بھی اس کو واضح کیا ہے کولسن نے انسائیکلوپیڈیا آف اسلام میں لفظ ''بیت المال'' کے ذکر میں اس کی صراحت کی ہے کہ خلیفہ کو زکاۃ جمع کر کے متعینہ مصارف میں خرچ کرنے کا حق حاصل ہوتا ہے جب کہ بیت المال کی دوسری مدوں کو وہ مسلمانوں کے خیر و بہبود کے مطابق کہیں بھی خرچ کرنے کا مجاز ہے۔

شاخت کی عبارت سے زکاۃ اور بیت المال کے فرق کی وضاحت نہیں ہوتی ہے ہاں مصارف زکاۃ اور مصارف بیت المال میں التباس ضرور پیدا ہو جاتا ہے۔

نصاب زکاۃ: زکاۃ کے نصاب کے سلسلہ میں جوزف شاخت لکھتے ہیں۔

''زکاۃ میں نصاب کی پابندی نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد شروع ہوئی قرآن مجید اور سنت نبوی میں اس کا کوئی ذکر نہیں ہے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم زکاۃ کی اتنی ہی مقدار طلب فرماتے تھے جس کی ضرورت ہوتی تھی چنانچہ قرآن مجید نے زکاۃ کی کوئی مقدار متعین نہیں کی بلکہ کہا

ویسئلونک ماذا	پوچھتے ہیں: ہم راہ خدا میں کیا خرچ
ینفقون قل العفو	کریں، کہو۔ جو کچھ تمہاری ضرورت
(بقرہ ۲۱۹)	سے زائد ہو۔

سنت نبویؐ میں زکاۃ کے بارے میں جو اقوال ملتے ہیں ان سے بھی نصاب زکاۃ کی

تحدید نہیں ہوتی، حضرت ابوذرؓ کی طرف یہ قول منسوب کیا جاتا ہے کہ کسی شخص کو اپنی ضرورت سے زائد مال و دولت جمع کرنے کی اجازت نہیں ہے اس قسم کے اقوال بعض اور لوگوں سے بھی نقل کئے گئے ہیں۔

جوزف شاخت نے عام حدیثوں اور ائمہ کے اقوال سے یہ استدلال بھی کیا ہے کہ زکاۃ کا کوئی متعین نصاب قرآن وسنت میں نہیں بیان کیا گیا ہے حالانکہ نظام زکاۃ کے متعلق روایتوں سے اس کی نفی ہوتی ہے مذکورہ بالا روایتیں نفلی صدقات سے متعلق ہیں ان سے زکاۃ اور نصاب زکاۃ مراد لینا درست نہیں۔(۱)

صدقہ فطر: شاخت نے صدقہ فطر کے بارے میں درج ذیل فقرہ پر اپنے مقالہ کو ختم کیا ہے کہ:

''زکاۃ کے بارے میں آخری اور مشہور رائے یہ ہے کہ یہ واجب ہے سوائے مالکیہ کے جو اس کے مسنون ہونے کے قائل ہیں۔''

یہ غلط ہے کیوں کہ تمام ائمہ زکاۃ فطر کے وجوب کے قائل ہیں اور یہ بھی صحیح نہیں ہے کہ مختلف آراء میں آخری اور مشہور رائے اس کے وجوب کی ہے کیوں کہ عہد نبویؐ سے ہی اس کا واجب ہونا مشہور و معروف ہے۔

مآخذ: جوزف شاخت کا یہ مقالہ انسائیکلوپیڈیا آف اسلام جیسی اہم دستاویز میں شائع ہوا ہے لیکن افسوس ہے کہ اہم مصادر و مراجع سے خالی ہے اس کے اخیر میں صرف دس مراجع کا ذکر ہے اور یہ سب مستشرقین ہی کی کتابیں ہیں کسی عرب یا مسلمان محقق کی کتاب کا کوئی حوالہ نہیں ہے البتہ دوسرے ایڈیشن ۱۹۶۱ء میں صبح الاعشیٰ (قلقشندی) کا اضافہ ہے مگر یہ فقہ و حدیث کے بجائے ادبی و تاریخی واقعات کا مجموعہ ہے ان وجوہ سے ان کے مقالہ کا علمی پایہ فروتر ہے اور اپنے موضوع پر ناقص ہونے کے علاوہ غلطیوں سے پُر ہے اس کو زکاۃ کے لئے ماخذ نہیں بنایا جا سکتا۔

---

(۱) فقہ الزکاۃ، از ڈاکٹر یوسف القرضاوی، جلد ۲ ص ۱۹۹۔

شرکت ومضاربت اور مستشرق یوڈوتش

از

ڈاکٹر محمد انس زرقاء استاذ ملک عبدالعزیز یونیورسٹی، جدہ

مترجم: محمد عارف اعظمی عمری

۱۹۷۰ء میں مستشرق ابراہام ایل یوڈوتش (۱) کی کتاب ''اسلام کے عہد وسطی میں شرکت ونفع'' (۲) پہلی مرتبہ انگریزی میں شائع ہوئی، متوسط تقطیع میں ۲۶۱ صفحات پر مشتمل یہ کتاب تجارت کے اہم بنیادی اصولوں پر مبنی ہے، مضامین کے اعتبار سے اس کو سات فصلوں میں تقسیم کیا گیا ہے جن میں سب سے طویل فصل مضاربت سے متعلق ہے اس مضمون میں پہلے اس کتاب کا مختصر تجزیہ پیش کیا جاتا ہے اور آخر میں اس کے مندرجات پر تبصرہ کیا جائے گا۔

۱۔ پہلی فصل کی حیثیت کتاب کے مقدمہ کی ہے جس میں مقصد تصنیف کی وضاحت کے علاوہ ہر قسم کی تجارت میں شرکت ومضاربت کی اہمیت اور فوائد دکھائے ہیں اور بتایا ہے کہ ان سے کوئی بھی قابل ذکر تجارتی کمپنی بے نیاز نہیں ہوسکتی۔

اس فصل میں مؤلف نے جرمن مستشرق ''کوھلر'' کے اس قول کا بھی جائزہ لیا ہے کہ عہد وسطی میں اسلامی شریعت نے تجارت کے سلسلہ میں جو قیود اور بندشیں عائد کردی تھیں وہ مشترکہ تجارت کی ترقی میں مزاحم بھی ہورہی تھیں اور اس دائرہ میں اسلام کے اثرات کے خاتمہ کا سبب بھی

---

(۱) یوڈوتش (Abraham, L - udovitch) ۱۹۷۳ء سے برسٹن یونیورسٹی (امریکہ) میں استاذ ہیں یہ ۱۹۷۵ء سے Studia Islamica نامی پرچے کے ایڈیٹر اور اسی سال سے International Journal of middle East کی مجلس ادارت کے ممبر بھی ہیں ملاحظہ ہو Who is Who in America

Partnership and Profit in medieval Islam(2)

بن رہی تھیں، یوڈوتش اس پر تبصرہ کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ

''اس قسم کی بات کہنے سے پہلے اسلامی تجارت کے ان اصول ومبادی کا وقت نظر سے مطالعہ ضروری ہے جو اسلامی فقہ وقانون کی کتابوں میں مذکور ہیں۔'' (ص ۴)

اسی ضمن میں مؤلف نے مستشرق ''گولڈزیہر'' اور ''ہارگرونی'' کی یہ بات بھی نقل کی ہے کہ

''معاملات سے متعلق فقہی قوانین عالم اسلام میں جاری ونافذ نہ تھے فقہائے اسلام صرف خلفائے راشدینؓ کے مثالی دور کے واقعات ومسائل کو مدون کر رہے تھے جن کا ان کے اپنے دور کی عملی زندگی سے کوئی تعلق نہیں تھا۔'' (ص ۵)

لیکن خود یوڈوتش کے خیال میں یہ بات محل نظر ہے کہ اس عہد کے تجارتی معاملات سے فقہ بالکل بے تعلق تھی، (ص ۶) انھوں نے یہ ثابت کیا ہے کہ عہد وسطی میں بھی اسلام کے تجارتی معاملات اور مضاربت کے اصول عملاً عالم اسلام میں رائج تھے، اس سلسلہ میں حسب ذیل دلیلیں بھی پیش کی ہیں:

الف۔ تجارتی معاملات اخلاقی یا دینی اصول پر مبنی نہیں ہیں، جن کو ترک کر دینے کی وجہ سے یہ کہا جائے کہ لوگوں نے اس کی خلاف ورزی کی۔ (ص ۷)

ب۔ یہ بات مسلم ہے کہ شرکت ومضاربت کا طریقہ اسلام سے بھی پہلے عربوں میں رائج تھا اور یہ تجارت کا اہم وسیلہ خیال کیا جاتا تھا، ان کو مسلمانوں نے ایجاد نہیں کیا ہے۔ (ص ۸)

ج۔ فقہ کی تمام کتابوں میں کتاب الشروط کے نام سے جو مستقل باب ہوتا ہے اس میں ان معاملات اور ان کے متعلقات ہی کا تذکرہ ہوتا ہے جن کی مدد سے قاضی اور منصف کو درپیش امور اور معاملات میں عملاً رہنمائی ملتی اور دلیلیں مہیا ہوتی ہیں چنانچہ کتاب الاصل کے مصنف محمد بن الحسن الشیبانی (متوفی ۱۸۷ھ / ۸۰۳ء) نے اپنی کتاب میں شرکت سے متعلق فصل کا آغاز بالکل ہی ایک نئی قسم سے کیا ہے۔ (ص ۹، ۱۰)

د۔ اسی طرح کتب فقہ میں کتاب الحیل کا باب ہوتا ہے جس کا مقصد شریعت کی پابندیوں اور عملی زندگی کی ضرورتوں میں ہم آہنگی پیدا کرنا ہے (ص ۱۱) تاکہ عملی زندگی کی ضروریات کو فقہی اصول ونظریات پر منطبق کیا جاسکے۔ (ص ۱۲)

۲۔ مؤلف نے اس فصل کا اختتام مصادر وماخذ کے ذکر وتعارف پر کیا ہے، اس میں تصریح کی ہے کہ جہاں تک ممکن ہوسکا ہے صرف آٹھویں صدی عیسوی کے اواخر سے لیکر نویں صدی عیسوی

تک کے ہی قدیم اور مشہور مراجع کا التزام کیا گیا ہے، فقہ حنفی کے مراجع میں امام محمد بن الحسن الشیبانی کی کتاب الاصل سے کتاب الشرکۃ اور کتاب المضاربۃ (شرکت و مضاربت کے ابواب)، امام سرخسی کی کتاب المبسوط اور کاسانی کی بدائع الصنائع، مالکی مصادر میں امام مالک کی موطا اور امام سحنون کی المدونۃ الکبریٰ، اور شافعی مآخذ میں صرف امام شافعی کی کتاب الام کا تذکرہ کیا ہے، کسی حنبلی مرجع کا کوئی ذکر نہیں ہے کیونکہ مؤلف کے بقول ''ابتدائی عہد میں اس مسلک کا کوئی باقاعدہ ماخذ موجود نہیں تھا'' (ص ۱۶)

مراجع کو اسی زمانہ تک محدود اور خاص کر دینے کی وجہ انھوں نے یہ بیان کی ہے کہ ان کے خیال میں عباسی دور تک فقہ ترقی پذیر اور متحرک تھی لیکن اس کے بعد وہ جامد و ساکن ہوگئی، مذکورہ بالا فقہی کتابیں ان کے خیال کے مطابق عہد جمود سے قبل کی لکھی ہوئی ہیں، عباسی دور میں اس جمود کی وجہ انھوں نے یہ بیان کی ہے کہ اس عہد میں فقہ پر سنت نبوی کا غلبہ ہوگیا جو فقہ کا اولین سرچشمہ ہے، ان کے خیال میں اس کے اثر سے فقہ کی ترقی اور نمو رک گیا تھا۔ (۱) (ص ۱۳)

۳۔ اس کتاب کی دوسری فصل میں ملکیت کی شرکت پر بحث ہے۔ (۲)

۴۔ اور تیسری فصل میں شرکت مفاوضہ کا ذکر ہے۔ (۳)

اس فصل کے آغاز میں مؤلف نے یہ وضاحت کی ہے کہ اسلامی قانون شرکت کی تمام قسموں میں شرکاء کو ایسا ذمہ دار قرار دیتا ہے جو فریق ثانی کا پابند نہ ہو اسی بنا پر اسلام میں شرکتوں کی تقسیم کے لئے فریق مقابل کی ذمہ داری کے لحاظ سے حد و معیار مقرر نہیں کیا گیا ہے، بلکہ فقہاء نے صرف حصول نفع اور اس کی صورتوں کو معیار بنانا افضل و بہتر بتایا ہے، فقہاء کے اس متفقہ معیار کے مطابق شرکت مفاوضہ حصول نفع کی عام شکل قرار پاتی ہے جس میں نہ ہی شریک کا مال اور نہ ہی تجارت کی نوعیت متعین ہوتی ہے جبکہ شرکت عنان میں نفع کا تعین ہر شریک کے پیش کردہ مال کے لحاظ سے ہوتا ہے۔ (ص ۴۰۔۴۱)

۵۔ مذاہب اربعہ میں صرف احناف شرکت مفاوضہ کو صحیح قرار دیتے ہیں، حنابلہ اور شوافع

(۱) مصنف کا یہ خیال درست نہیں ہے اس پر آگے مفصل بحث آئے گی (مترجم) (۲) ملکیت کی شرکت کا مطلب یہ ہے کہ کسی ایک ہی چیز کی ملکیت میں ایک سے زائد افراد کی شرکت اس طور پر ہو کہ ان میں سے کسی شریک کو اس مشترکہ ملکیت میں تمام شرکاء کی اجازت کے بغیر تصرف کا حق حاصل نہ ہو، (۳) یہ شرکت ائمہ اربعہ میں صرف فقہائے احناف کے نزدیک درست ہے اس کی شکل یہ ہے کہ دو شریک اس طور پر برابر برابر سرمایہ لگائیں کہ دونوں ہی ہر قسم کے تصرف میں ایک دوسرے کے وکیل (ایجنٹ) اور کفیل (ضامن) ہوں گے اور نفع میں بھی برابر کے حصہ دار ہوں گے۔

اس کو کسی حال میں جائز تسلیم نہیں کرتے لیکن مالکیہ اسی سے ملتی جلتی ایک دوسری شرکت کے قائل ہیں۔ (ص ۴۴)

توسع، نرمی اور تجارتی امور میں عدم مزاحمت حنفی مذہب کی نمایاں خصوصیات ہیں، شرکت مفاوضہ کی اجازت اس توسع کا بہترین مظہر ہے، اسی طرح شرکت کی اور بھی بہت سی قسموں کی اس میں اجازت ہے اور شرکاء کے اختیارات پر قیود بھی دیگر مذاہب کے مقابلہ میں اس میں کم ہیں، اس کا سبب احناف کے یہاں رائے اور استحسان عام کا استعمال ہے۔

۶۔ اسی فصل میں مؤلف نے شرکت ابدان، اعمال صنائع یا تقبل (۱) کے مفہوم کی بھی وضاحت کر دی ہے اور اس کے جواز پر دلائل کی فراہمی کے علاوہ یہ بھی بتایا ہے کہ امام سرخسی شرکت صنائع کو درست نہیں سمجھتے جب کہ امام زفرؒ اس کو صحیح قرار دیتے ہیں۔ (ص ۶۵۔ ۶۷)

پھر مؤلف نے شرکت ابدان کی وہ صورتیں بھی ذکر کی ہیں جو احناف کے نزدیک فاسد ہیں، اس کی زیادہ نمایاں مثال یہ ہے کہ دو ایسے اشخاص کسی کام میں شرکت کریں جو ہم پیشہ نہ ہوں جیسے گھاس کاٹنے، لکڑی جمع کرنے یا شکار کرنے میں شرکت، اسی طرح اپنی پشت پر یا اپنے چوپایوں پر بار برداری میں ان کی شرکت یا کسی ایک شریک کی جانب سے جانور، کشتی یا گھر وغیرہ کی پیشکش اور دوسرے کی جانب سے خدمت اور کام کی۔

اس فصل میں شرکت وجوہ کی بھی تعریف کی گئی ہے، وہ یہ ہے کہ دو یا اس سے زیادہ آدمی سرمایہ لگائے بغیر تاجروں کے اعتماد کی بنا پر ادھار مال لے لیں اور اس کو فروخت کریں اور یہ معاہدہ کریں کہ نفع آپس میں تقسیم کر لیں گے، اسی ضمن میں مؤلف نے تجارتی نقطۂ نظر سے قرض کے لین دین کی اہمیت بھی بیان کر دی ہے، اس میں یہ بھی ذکر کیا گیا ہے کہ تجارتی قرض اور اس کی قانونی کارروائیاں ابتدائے اسلام ہی سے نہایت وسیع پیمانے پر رائج ہو چکی تھیں جیسے بیع نسیہ (معاملہ کے بعد سامان دیدینا اور قیمت ادھار لگا دینا) اور بیع السلم (قیمت پہلے وصول کر لینا اور سامان بعد میں دینا) (ص ۷۷۔ ۷۹)

پھر مؤلف نے اس کی بھی وضاحت کی ہے کہ اسلام میں سود کی حرمت تجارت پر اثر انداز نہیں ہوتی کیونکہ شریعت کسی بھی سامان کو بازار کی موجودہ قیمت سے زیادہ قیمت پر ادھار فروخت کرنے کی اجازت دیتی ہے۔ (ص ۸۰) اسی طرح اسلامی فقہ قرض کے معاملات میں ضروری

(۱) یہ سب ایک ہی شرکت کے چار مختلف نام ہیں۔

کارروائیوں کی بھی ضامن ہے جیسے حوالہ اور ہنڈی وغیرہ۔

پھر شرکت کی تمام قسموں میں تنہا شرکت وجوہ (جس کو صرف احناف جائز قرار دیتے ہیں) وہ شرکت ہے جس کے تمام راس المال کا دارومدار قرض پر ہوتا ہے، (ص ۸۰۔۸۱)

۸۔ اس کتاب کی چوتھی فصل میں حنفی مسلک کے مطابق شرکت عنان پر بحث کی گئی ہے۔ اس شرکت میں ہر شریک اپنا مال اور اپنی محنت دونوں ہی لگاتا ہے، لیکن شرکاء کے درمیان آپس میں سرمایہ اور محنت میں برابری کی کوئی شرط نہیں ہوتی ہے۔

اس فصل کی ابتداء میں مؤلف نے شرکت عنان اور شرکت مفاوضہ کے درمیان یہ فرق بتلایا ہے کہ شرکت عنان میں ہر شریک تمام تصرفات میں دوسرے شرکاء کا وکیل ہوتا ہے۔ جبکہ ثانی الذکر میں اس کی حیثیت وکیل (ایجنٹ) کے بجائے کفیل (ضامن) کی ہوتی ہے۔ (ص ۱۱۹)

۹۔ پانچویں فصل میں مالکی مسلک کے مطابق شرکت کے معاملہ پر بحث کی گئی ہے، اس میں شرکت کے اقسام اور خاص طور پر شرکت مفاوضہ کے بارے میں مالکیہ اور احناف کی رائیں نقل کر کے ان کا تقابلی جائزہ لیا گیا ہے، مالکیہ کی رایوں کے ذکر میں صرف مؤطا اور سحنون کی المدونہ پر اکتفا کیا گیا ہے اور یہ بتلایا گیا ہے کہ وہ شرکت وجوہ کو تسلیم نہیں کرتے۔

۱۰۔ کتاب کی چھٹی فصل مضاربت پر ہے۔ یہ اس کتاب کی سب سے طویل اور اہم فصل ہے جو ۸۷ صفحات پر مشتمل ہے، مقالے کا اصل موضوع یہی ہے اس لئے اس کی تلخیص قدرے تفصیل سے کی جائے گی۔

۱۱۔ سب سے پہلے اس فصل میں مضاربت کی تعریف کی گئی ہے، اس کی نشو ونما کی تاریخ بیان کی گئی ہے۔ (ص ۱۷۰)

مضاربت اس معاہدہ کو کہتے ہیں جس میں صاحب سرمایہ (وہ فرد واحد ہو یا کئی ایک ہوں) مضارب (کاروباری فریق) کو اس شرط پر اپنا مال دے کہ وہ راس المال کے علاوہ نفع میں بھی نصف کا حق دار ہوگا۔ البتہ خسارہ کی صورت میں تنہا ذمہ دار ہوگا۔ جبکہ مضارب صرف اپنی محنت اور وقت کا زیاں برداشت کرے گا۔

مضاربت، قرض اور شرکت کی مشترکہ خصوصیات کی حامل ہے لیکن ان دونوں سے الگ اور منفرد بھی ہے اسی وجہ سے کتب فقہ میں اس کا ذکر ایک مستقل اور علیحدہ باب میں ہوتا ہے۔ شرکت سے اس کی مناسبت یہ ہے کہ اس میں دونوں فریق (رب المال اور مضارب) نفع اور نقصان میں

شریک ہوتے ہیں، نفع میں شرکت تو ظاہر ہے لیکن نقصان کی صورت میں شرکت اس طور سے ہے کہ صاحب سرمایہ کا مال ضائع ہوتا ہے اور مضارب کی محنت اور وقت کا زیاں ہوتا ہے۔شرکت و مضاربت میں فرق یہ ہے کہ اس میں نہ تو رأس المال مشترک ہوتا ہے اور نہ صاحب سرمایہ کا کوئی معاملہ کسی تیسرے فریق سے ہوتا ہے، اسی طرح وہ مضارب کے کسی معاملہ کا ذمہ دار بھی نہیں ہوتا۔

مضاربت کی قرض سے مشابہت یہ ہے کہ اس میں صاحب سرمایہ کا تعلق صرف مال دینے سے ہوتا ہے، لیکن اس میں اور قرض میں فرق یہ ہے کہ مضاربت کی شکل میں خسارے کا بار صاحب سرمایہ کے ذمہ ہوتا ہے جب کہ قرض کی صورت میں اس پر اس کی کوئی ذمہ داری نہیں ہوتی۔

مذکورہ بالا اسباب وخصوصیات کی بنا پر مضاربت غیر علاقائی تجارت میں بہت سودمند ثابت ہوتی ہے، تاریخی قرائن سے بھی یہ امر پایۂ ثبوت کو پہنچتا ہے کہ یورپ میں اسلام ہی کے اثر سے مضاربت کی صورتیں رائج ہوئیں، چنانچہ دسویں صدی عیسوی کے اواخر اور گیارہویں صدی کے اوائل میں عالم اسلام سے اٹلی کی بندرگاہوں کے راستے پہلے یورپ میں اس کا نفوذ ہوا اور پھر وہاں عہد وسطیٰ میں تجارت کے فروغ کا زینہ اور سلسلہ بن گئی، اگرچہ عرصہ دراز سے مضاربت کی شکل کی بعض چیزیں مشرق قریب اور مشرق متوسط میں موجود تھیں تاہم مضاربت کا اسلامی طریقہ سب سے قدیم ہے، یورپ میں اس نوعیت کا قدیم تجارتی طریقہ ''کومنڈا'' (Commenda) ہے، اس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ مضاربت اصلاً جزیرۂ عرب ہی کا طریقۂ تجارت تھا اور اسلام سے پہلے عربوں کے تجارتی قافلوں نے اس کو ترقی یافتہ صورت بھی دے دی تھی (ص ۲۷) خالص فقہی کتابوں سے قطع نظر عام علمی کتابوں سے بھی یہ ثبوت بہم پہنچتا ہے کہ اکثر تجارتی طریقوں کے مقابلہ میں مضاربت کے طریقہ کو زیادہ رواج اور فروغ حاصل تھا۔

۱۳۔ یوڈوتش نے مضاربت کے جواز پر فقہا کے دلائل بھی پیش کئے ہیں اور اس امر پر اپنی خوشی اور مسرت کا اظہار بھی کیا ہے کہ امام سرخسی نے اپنی کتاب المبسوط میں اس کے اقتصادی فائدے بھی بیان کئے ہیں۔ **امام صاحب کہتے ہیں:**

''اہم انسانی مصالح کے تحفظ کے لئے اس طریقہ کا جواز ضروری ہے۔ اکثر ایسا ہوتا ہے کہ ایک آدمی کے پاس سرمایہ ہوتا ہے مگر وہ کاروباری صلاحیت نہیں رکھتا، اسی طرح بہت سے افراد کاروبار کی صلاحیت تو رکھتے ہیں مگر ان کے پاس سرمایہ نہیں ہوتا، مضاربت کے جواز سے دونوں

کے لئے آسانی ہوگئی کہ وہ باہمی تعاون سے مشترکہ مقصد حاصل کر سکیں۔"(۱)

۱۴۔ یوڈوتش نے اسی سلسلۂ بحث میں اس کا بھی ذکر کیا ہے کہ شرکت کے احکام کے بارہ میں فقہا کے درمیان اختلاف کے باوجود مضاربت کے احکام تمام فقہی مذاہب میں تقریباً یکساں ہیں البتہ ان احکام کی جامعیت، وقت کے مسائل سے مطابقت اور واقعیت پر مبنی ہونے کے لحاظ سے احناف کے مسلک کو ترجیح حاصل ہے، اس کے بعد مالکیہ اور پھر شوافع کے مسالک ہیں، اسی بنا پر یوڈوتش نے مضاربت کے احکام میں حنفی مسلک کو اصلی بنیاد قرار دیا ہے، لیکن اس کے ساتھ ہی دوسروں کے اختلاف کی بھی نشاندہی کی ہے۔

مضاربت کا راس المال: (۱۵) مضاربت کا راس المال کیا ہو؟ اس سلسلہ میں ابوحنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ کا خیال ہے کہ یہ صرف دینار اور درہم ہی ہوسکتا ہے، ان کے علاوہ کسی اور چیز سے ان کے نزدیک مضاربت صحیح نہیں ہے لیکن امام محمد الشیبانی تانبے کے سکوں کو بھی مضاربت کا راس المال بنائے جانے کو جائز اور صحیح سمجھتے ہیں۔ (ص ۱۷۷) کیونکہ یہ بھی دینار اور درہم کی طرح ثمن (قیمت) ہیں۔

اس کے بعد یوڈوتش نے مختلف سکوں کی نوعیت اور مضاربت میں ان کے راس المال بنائے جانے کی صحت یا عدم صحت پر بہت تحقیقی اور تفصیلی گفتگو کی ہے (۱۷۷۔۱۸۰) اور موضوع کے اختتام میں انھوں نے یہ ذکر کیا ہے کہ امام ابو یوسف سے امام سرخسی کے زمانہ تک کی دو صدیوں میں احناف کے یہاں مضاربت میں تجارتی سکوں کی اجازت کا ثبوت ملتا ہے جب کہ اس سے پہلے وہ اس کے جواز کے قائل نہ تھے، یوڈوتش کے خیال میں اقتصادی حالات وضروریات سے حنفی مذہب کی ہم آہنگی کی یہ روشن مثال ہے، اس کی وجہ سے جملہ اقسام کی نقد آمدنی اور مختلف سکوں کے استعمال کے نتیجہ میں تجارت کو بہت فروغ ہوا، خاص طور پر ایسے دور میں جب کہ عمدہ نوعیت کے اصل سکے بہت کم تعداد میں پائے جاتے تھے۔

سامان کے ذریعہ مضاربت کا حکم: (۱۶) کیا سامان کو مضاربت کا راس المال بنایا جاسکتا ہے اس موضوع پر بھی مؤلف نے حنفی اور مالکی مسلک سے عدم جواز کے فقہی دلائل وتوجیہات بڑی باریک بینی سے بیان کی ہیں۔ (ص ۱۸۰۔۱۸۱)

یوڈوتش کا خیال ہے کہ اس کے عدم جواز کی صورت میں غیر ملکوں اور دور دراز جگہوں سے

(۱) المبسوط، امام سرخسی جلد ۲۲رص ۱۸۔

تجارت کرنے میں ہوشیار اور بیدار مغز تاجروں کو بڑی مشکلات اور رکاوٹوں کا سامنا کرنا پڑے گا اکثر بڑے تاجر اپنا تجارتی سامان دے کر کسی شخص کو دوسرے شہر اس لئے بھیجتے ہیں کہ وہ مضاربت پر اس کو فروخت کرے، اور اس کی قیمت سے کوئی دوسرا سامان خرید لے، یوڈوتش کے خیال میں مذکورہ بالا شکل کی شرعی ممانعت پر تمام ہی مذاہب متفق ہیں لیکن یہ تجارت کی عملی ضرورتوں سے متصادم ہے۔ ان کے نزدیک اسی وجہ سے حنفی اور مالکی مذہب نے شرعی حیلوں کا سہارا لے کر اس تصادم کو اس طرح زائل کرنے کی کوشش کی ہے کہ صاحب سرمایہ سامان کو فروخت کرنے کے وقت تک اس شخص کو اپنا وکیل بنا دے، اس کے بعد سامان کی جو قیمت حاصل ہوگی وہ مضاربت کا راس المال قرار پائے گی۔ یہاں مالکیہ کا یہ کہنا ہے کہ سامان فروخت کرنے تک چونکہ یہ عامل مضارب نہیں بلکہ وکیل ہے لہٰذا یہ اپنی وکالت کی اجرت کا مستحق ہوگا۔ احناف کی کتابوں کے ابواب الحیل میں اس کا یہ طریقہ بتایا گیا ہے کہ پہلے صاحب سرمایہ اپنا یہ سامان کسی معتبر آدمی کے ہاتھ فروخت کردے اور اس کی قیمت عامل کو مضاربت کے طور پر دے دے، پھر یہ مضارب اس شخص سے وہ سامان خرید لے۔ (ص ۱۸۳)

غیر تجارتی اور صنعتی مضاربت کا حکم: (۱۷) اسلامی فقہ میں مضاربت کا معاملہ بنیادی طور پر تجارتی کاروبار سے متعلق ہے اور تجارت کا اصل دارومدار خرید و فروخت پر ہے، ابھی گذر چکا ہے کہ مضاربت میں سامان کو راس المال بنانا درست نہیں تا آنکہ کسی حیلہ سے کام لیا جائے، جیسے سامان کسی تیسرے شخص کو فروخت کرکے اس کی قیمت سے مضاربت کی جائے، لیکن اس صورت میں مضاربت کی وہ قسمیں باقی نہیں رہیں گی جن میں راس المال ہی کا وجود ضروری ہوتا ہے، جیسے کسی کو شکار کا جال یا بار برداری کا جانور شکار کرنے یا بوجھ لادنے کے لئے مضاربت کے طور پر دینا امام محمد کے نزدیک یہ مضاربت فاسد ہے، اس میں عامل ہی تنہا نفع کا حقدار ہوتا ہے اور صاحب سرمایہ صرف اپنے جال یا چوپائے کی اجرت طلب کرسکتا ہے۔ (ص ۱۸۴)

مضاربت کی یہ شکلیں جن کو احناف نے فاسد قرار دیا ہے اس وقت کے معاشرے میں رائج تھیں، کیونکہ فقہاء نے مضاربت کی ان قسموں کی تفصیل بیان کی ہے کہ کب وہ فاسد ہوگی اور کب صاحب سرمایہ نفع کا مستحق ہوگا اور کیونکر وہ صرف اجرت ہی کا حقدار ہوگا، یہ ساری باتیں اس کا ثبوت ہیں کہ مضاربت کی یہ شکلیں معاشرے میں رائج تھیں۔

احناف نے صنعت کاری سے تعلق رکھنے والی مضاربت کی اس قسم کو بھی صحیح قرار دیا ہے کہ

صاحب سرمایہ اپنا مال مضاربت پر کسی کو دے جو اس سے خام مال خرید کر سامان تیار کرے اور پھر اسے فروخت کرد ے، اس طرح جو نفع ہوگا وہ دونوں آپس میں برابر برابر بانٹ لیں۔ امام محمد نے کتاب الاصل میں اس کی صورت بیان کی ہے جسکی تشریح کرتے ہوئے امام سرخسی لکھتے ہیں:

''اگر کسی شخص کو مضاربت پر ایک ہزار درہم اس لئے دیئے جائیں کہ وہ اس سے کپڑے خرید کر خود ہی سلائی کرے گا اور اس کاروبار میں اللہ کی جانب سے جو نفع حاصل ہوگا وہ دونوں کا نصف نصف ہوگا تو یہ صورت جائز ہے کیونکہ کوئی بھی مشروط کام جو منفعت کی غرض سے کیا جائے اور وہ تاجروں کے درمیان معروف ہو تو اس کی حیثیت بھی بیع کی طرح ہے جس کو اللہ نے حلال قرار دیا ہے۔''(۱)

اس قسم کے معاملہ کو ہم صنعتی مضاربت سے تعبیر کر سکتے ہیں لیکن اس کا پتہ نہیں چلتا کہ اس طرح کے معاملات جو مالیاتی اور صنعتی حیثیت سے بڑی اہمیت کے حامل ہیں اسلامی ممالک میں عہد وسطیٰ کے شروع میں کس حد تک رواج پذیر تھے۔ (ص ۱۸۶)

اس معاملہ میں مالکی اور شافعی مذہب کا موقف یہ ہے کہ مضاربت صرف تجارت کو فروغ دینے کے لیے ہوتی ہے اس طرح مضارب کے سامان بنا کر فروخت کرنے کی صورت صحیح نہیں ہوگی بلکہ یہ معاملہ استئجار (کرایہ پر لینے) کا ہوگا اس میں عامل صرف اجرت کا مستحق ہوگا اور نفع و نقصان کی تمام ذمہ داری صاحب سرمایہ کے ذمہ ہوگی (۲)

مال موجود ہونے کی شرط: (۱۸) شرکت وجوہ کے سوا شرکت کی اور قسموں میں یہ شرط ہوتی ہے کہ راس المال موجود ہو لیکن مضاربت میں اس شرط کے اندر کسی حد تک تخفیف اور نرمی کر دی گئی ہے چنانچہ حنفی مسلک کے رو سے صاحب سرمایہ اگر مضارب سے یہ کہے کہ فلاں سے میرا قرض لے کر اس سے مضاربت پر تجارت کر لو تو یہ جائز ہے اور یہ معاملہ مضاربت کے ساتھ حوالہ کا بھی ہو جائے گا دور دراز جگہ یا غیر ملک میں اس طرح کی تجارت سے بہت فائدے حاصل ہوتے ہیں مثلاً ایک شخص روپے یا تجارتی سامان لے کر کسی دوسرے شہر کا رخ کرے اور جس جگہ وہ جا رہا ہے وہاں کسی صاحب سرمایہ یا کسی کے ذمہ کوئی قرض باقی ہو اس لئے وہ تاجر سے چلتے وقت اگر یہ کہے کہ فلاں سے میرا قرض وصول کر کے لوٹتے وقت اس رقم سے مضاربت پر سامان خرید لینا تو یہ شکل جائز و درست ہوگی (ص ۱۸۷)

(۱) المبسوط، جلد ۲۲ ص ۵۴۔ (۲) المدونۃ، سحنون، جلد ۱۲ ص ۸۹۔

لیکن یہ معاملہ مقروض سے نہیں کیا جاسکتا کہ میرا جو قرض تم پر عائد ہوتا ہے اس سے مضاربت پر تجارت کرلو اس کی وجہ امام محمد نے اپنی کتاب الاصل میں یہ لکھی ہے کہ "قرض میں ذمہ داری مقروض پر ہوتی ہے لیکن مضاربت میں مضارب ضامن نہیں ہوتا ہے"۔ اس کے علاوہ اس کے عدم جواز کی ایک اور وجہ یہ بھی ہے جس کو گو احناف نے ذکر نہیں کیا ہے لیکن مالکیہ نے اس کی وضاحت کی ہے کہ اس طریقہ سے سودی قرض کو بآسانی معاملے کی آڑ میں چھپایا جاسکتا ہے (۱) اسی اندیشے کے پیش نظر مالکیہ مضاربت کے ساتھ کسی اور معاملہ کو درست نہیں سمجھتے چنانچہ ان کے نزدیک صاحب سرمایہ کی کوئی امانت یا اس کا کوئی قرض جو دوسرے کے ذمہ ہو مضارب اس کو اس سے لیکر مضاربت نہیں کرسکتا بلکہ اگر اس طرح کی صورت حال پیدا ہو جائے تو صاحب سرمایہ کے قرض یا اس کی امانت کی وصولی کے عوض مضارب اجرت کا مستحق ہوگا۔

مضارب کو مال دیے جانے کی شرائط: (۱۹) یوڈوتش نے مضارب کو مال دیے جانے کی شرائط کا بھی ذکر کیا ہے (صفحہ ۱۸۹) اور یہ بھی وضاحت کی ہے کہ نہ مضاربت کے عام نفع کے تناسب میں صاحب سرمایہ اور مضارب کا کوئی حصہ متعین کیا جاسکتا ہے اور نہ کسی بھی صورت میں کوئی رقم یا مقدار متعین کی جاسکتی ہے کیونکہ نفع ہمیشہ یکساں نہیں ہوتا بلکہ کم و بیش بھی ہوسکتا ہے اس صورت میں اگر کسی کے لیے نفع کی مقدار متعین کردی گئی تو وہ اپنا حصہ لیکر دوسرے فریق کو اس سے محروم کرسکتا ہے ظاہر ہے یہ طریقہ ظلم پر مبنی ہوگا (ص ۱۹۰-۱۹۲) البتہ عام نفع کی تقسیم مضارب کی کارکردگی اور صاحب سرمایہ کی لاگت کے حساب سے ہوگی۔ (ص ۱۹۴)

طریقۂ مضاربت: (۲۰۔) (صفحہ ۱۹۶-۲۰۳) یوڈوتش نے معاہدہ مضاربت کی شرائط اور اس کے جو طریقے بیان کئے ہیں وہ امام محمدؒ کی کتاب الاصل اور امام طحاوی کی کتاب الشروط الکبیر سے منقول ہیں ان کے خیال میں ان طریقوں سے ظاہر ہوتا ہے کہ اسلامی فقہ تمام معاملات کے بارے میں کوئی واضح طریقۂ کار نہیں رکھتی چنانچہ مضاربت کے متعلق بھی اس کا کوئی متعین طریقہ اس میں نہیں ہے۔

مطلق اور مقید مضاربت میں مضاربت کے اختیارات: (۲۱) (صفحہ ۲۰۳-۲۱۰) اس عنوان کے تحت مؤلف نے ان وسیع اختیارات کا خلاصہ پیش کیا ہے جو حنفی مسلک کی رو سے مطلق مضاربت میں مضارب کو حاصل ہوتے ہیں مثلاً نقد یا ادھار مختلف نوعیت کے سامان کی خرید

(۱) المدونہ ج ۱۲ ص ۸۸

فروخت مضاربت کا سامان گروی رکھ دینا یا اجرت پر مزدور رکھ لینا اور سامان یا بار برداری کے جانور خرید لینا وغیرہ اسی طرح اس کو سفر خرچ میں مضاربت کا مال استعمال کرنے کا حق حاصل ہے اور وہ مضاربت کے مال کے ساتھ اپنا ذاتی مال بھی ملا کر رکھ سکتا ہے یا کسی دوسرے شخص سے مضاربت یا شرکت کا معاملہ بھی کر سکتا ہے لیکن اس کو یہ حق حاصل نہیں ہے کہ کوئی اور شخص اس سے مال لیکر مضاربت کرے اس کے علاوہ جس جگہ وہ تجارت کر رہا ہو اگر وہاں کے تاجروں کے خلاف نہ ہو تو وہ مضاربت کے سرمایہ سے بار برداری کے جانور اور کشتیاں وغیرہ خرید بھی سکتا ہے الغرض اس کو وہ تمام اختیارات حاصل ہوں گے جو تاجروں کے معمول اور ان کی عادت میں شامل ہوں (ص ۲۰۷۔۲۰۸)

اس کے برعکس مالکی مسلک میں مضارب کے اختیارات صرف خرید وفروخت تک ہی محدود ہیں ان دونوں فقہی اسکولوں (حنفی اور مالکی) کے اس اختلاف کی یہ توجیہ کی جا سکتی ہے کہ دونوں کے حالات اور ماحول جداگانہ تھے مالکی مسلک سے عراق شام اور جنوبی یمن کے ساتھ مدینہ و مکہ کے لوگوں کے تجارتی تعلقات کی نشاندہی ہوتی ہے ان شہروں کے درمیان تجارتی مراکز نہیں تھے اس لئے تاجر اپنا سامان تجارت لے کر اصل منڈی میں پہونچ جاتا اور نفع کی متعین رقم لے کر وہاں سے واپس ہو جاتا تھا اس کے مقابلہ میں عراق میں حنفی مذہب کا بول بالا تھا اور وہاں کے تجارتی حالات مکہ و مدینہ سے بہت مختلف تھے یہاں کے جو تجارتی قافلے روانہ ہوتے تھے یا جو اس جگہ سے ہو کر گزرتے تھے وہ شام بیزنطیہ ایشیائے وسطی اور مشرق بعید کی مختلف منڈیوں کا رخ کرتے تھے اور ان کے راستے میں متعدد تجارتی مرکز واقع تھے اس بنا پر ان کو جہاں بھی تجارتی نفع کی توقع ہوتی تھی وہاں سے وہ مضاربت سے فائدہ اٹھانے میں دریغ نہیں کرتے تھے اور یہ تجارتی نقطۂ نظر سے ضروری بھی ہوتا ہے۔

مضاربت کے سلسلہ میں شافعی مسلک میں اقتصادی حالات وضرویات کا زیادہ لحاظ نہیں کیا گیا ہے بلکہ اس میں فقہی اصول ونظریات کو زیادہ مدنظر رکھا گیا ہے مضاربت کے احکام حنفی اور مالکی مسلک کے مقابلہ میں اس میں بہت محدود ہیں جو تجارتی ضرورتوں کا ساتھ دینے سے قاصر رہیں (ص ۲۱۰)

۲۲۔اس کے بعد صاحب سرمایہ کی جانب سے مضارب پر عائد قیود وشرائط کا ذکر ہے (ص ۲۱۰۔۲۱۵)

خرید وفروخت کی مختلف قسموں میں مضارب کے اختیارات اور اس کی ذمہ داریاں:

۴۳۔ یوڈوتش نے لکھا ہے کہ فقہاء بیع کی قسموں میں مساومت کو سب سے رائج قسم بتاتے ہیں اس بیع میں بائع اور مشتری دونوں کسی دام پر متفق ہوتے ہیں لیکن اس کے ساتھ مزید تین اور اقسام پر بھی تفصیل سے بحث کرتے ہیں یہ قسمیں حسب ذیل ہیں:۔

۱۔ بیع تولیہ۔ نفع یا نقصان سے قطع نظر محض اصل لاگت پر خرید وفروخت

۲۔ بیع وضیعہ۔ نقصان برداشت کر کے بیچنا۔

۳۔ بیع مراجہ۔ نفع کے ساتھ بیچنا، خواہ یہ نفع متعین مقدار کے لحاظ سے ہو یا اس کا تعین فیصد کے اعتبار سے کیا گیا ہو۔

اس موقع پر یوڈوتش نے جوزف شاخت کا یہ اعتراض نقل کیا ہے کہ:۔

''خرید وفروخت کی یہ تینوں ہی قسمیں بالخصوص بیع مراجہ اقتصادی نقطہ نظر سے غیر واضح ہیں''

جوزف شاخت کے اس اعتراض کے جواب میں یوڈوتش نے امام مرغینانی کی یہ عبارت نقل کی ہے۔

''بیع کی ان تینوں قسموں خصوصاً تولیہ اور مراجہ میں مشتری کے فائدہ کی رعایت کی گئی ہے کیونکہ وہ عدم واقفیت کی بنا پر بائع کے دھوکہ و فریب میں آ سکتا ہے''(۱)

یوڈوتش نے امام مرغینانی کی رائے کو مزید مدلل کر کے پیش کیا ہے اور بتایا ہے کہ حنفی فقہ میں بائع کو دھوکہ دہی سے سختی سے منع کیا گیا ہے اور اس میں اس کی اس حد تک وضاحت کر دی گئی ہے کہ سامان کی اصل لاگت میں کیا کیا چیزیں شمار کی جائیں گی اور کن کن چیزوں کا شمار نہیں ہوگا۔ (ص ۲۲۰)

۴۴۔ یوڈوتش نے مضاربت کے سلسلہ میں صاحب سرمایہ اور مضارب کے حقوق اور مضاربین کی تعداد پر بھی بحث کی ہے اور یہ بھی بتایا ہے کہ اگر مضارب اور صاحب سرمایہ کے دین مختلف ہوں تو کیا حکم ہوگا۔ (ص ۲۲۲۔۲۲۹)

مضارب کا خرچ: (۴۵) مضاربت میں سامان فروخت کئے جانے کے بعد پہلے صاحب سرمایہ کو راس المال واپس کیا جائے گا پھر مضارب کا خرچ بھی اسی سے وضع کیا جائے گا اس

(۱) ہدایہ، ج ۳ ص ۵۶ ط، القاہرۃ۔

کے بعد جو رقم بچے گی وہی نفع تصور کی جائے گی اس سے ثابت ہوا کہ مضاربت میں مضارب کے خرچ کی تعیین واضح طور پر کردینی نہایت ضروری ہوتی ہے اس کا وہی معیار ہوگا جو جائز تصرف کا ہوتا ہے البتہ اس سلسلہ میں دو باتوں کا لحاظ ضروری ہے (۱) عادت وعرف (۲) حصول نفع مضارب کا جو بھی تصرف تاجروں کے عرف کے مطابق اور حصول نفع کی خاطر ہوگا، وہ جائز قرار پائے گا اور اس کا خرچ مضاربت سے دیا جائے گا۔

یوڈوتش نے مسئلے کے متعلق امام محمد الشیبانی کی الاصل اور علامہ سرخسی کی المبسوط کی عبارتیں بھی نقل کی ہیں (ص ۲۳۱) اور ان کی توضیح کرتے ہوئے یہ تحریر کیا ہے کہ

> ''مضاربت کی یہ خاص خوبی ہے کہ فقہاء نے راس المال ہی سے مضارب کے اخراجات دیے جانے کی صراحت کردی ہے اس طرح سے غیر علاقائی تجارت میں اس کا بہت مفید اور سودمند ہونا پوری طرح ظاہر ہوجاتا ہے''۔

البتہ یہ خرچ تجارتی رواج اور عرف کے مطابق متعین ہوگا اور اس میں مضارب کے معاشرتی معیار کا اعتبار کیا جائے گا مطلب یہ ہے کہ اس کو مضاربت کے مال سے طعام لباس اور اخراجات سفر کا جو حق حاصل ہوگا اس کی نوعیت اس کی معاشرتی حالت وحیثیت کے لحاظ کے متعین کی جائے گی۔ (ص ۲۳۳)

اس کے بعد موئف نے خرچ کی مختلف قسموں اور صورتوں پر بحث کرکے یہ بھی بتایا ہے کہ خرچ کا باقاعدہ حساب کتاب ہونا چاہئے۔ (ص ۲۳۴۔۲۳۸)

مضارب کی ذمہ داری اور نفع کی تقسیم: (۲۶) مضارب کی حیثیت امین کی ہوتی ہے اس پر خسارہ کی صورت میں کوئی مالی ذمہ داری عائد نہیں ہوتی کیونکہ وہ مال کا امین ہوتا ہے ضامن نہیں ہوتا (ص ۲۴۰) البتہ کسی تیسرے شخص سے معاملہ کی صورت میں اس کے اوپر بھی ذمہ داری ہوگی گو اس کا تعلق مضاربت ہی کے مال سے ہوگا۔ (ص ۲۴۲)

مضارب صاحب سرمایہ سے صرف مضاربت کی متعینہ رقم ہی لے سکتا ہے اس سے زیادہ رقم بطور قرض بھی لینا اس کے لیے جائز نہیں ہے کیونکہ مضاربت میں صاحب سرمایہ صرف متعینہ مقدار ہی کو دئے جانے کا ذمہ دار ہوتا ہے (ص ۲۴۳) البتہ اگر صاحب سرمایہ خود مضارب کو فاضل رقم دیدے تو یہ درست ہے لیکن اس کا شمار مضاربت میں نہ ہوگا بلکہ اس کی نوعیت ان دونوں کے درمیان شرکت وجوہ کی قرار پائے گی مضاربت کے ساتھ شرکت کی یکجائی اس بات کا ثبوت ہے کہ

اسلامی فقہ میں تجارتی لین دین کا میدان بہت وسیع ہے۔

صاحب سرمایہ اور مضارب کے درمیان نفع کی تقسیم کے حساب میں بھی اس امر کا خاص خیال رکھا جاتا ہے کہ کیا مضاربت کا یہ معاملہ فریقین کے درمیان مسلسل جاری رہے یا ایک کے دوران ہی یہ ختم ہوجائے گا کیونکہ عارضی مضاربت کے بعد ممکن ہے ازسرنو کوئی دوسری مضاربت فریقین کے درمیان شروع ہوجائے۔

... اور آخری فصل میں نظریہ وعمل کی کسوٹی پر اسلامی قانون کو پرکھنے کی کوشش کی گئی ہے اس سلسلہ میں ان فقہی کتابوں کے بارہ میں جن کا ذکر پہلے ہوچکا ہے یہ سوال اٹھایا ہے کہ کیا وہ عہد وسطی کے ابتدائی مرحلہ میں اسلامی تجارت کے اصول ونظریات کی عکاسی کرتی ہیں یا نہیں؟ یوڈوتش کا جواب یہ ہے کہ وہ ان کتابوں اور خاص طور پر حنفی مسلک کی کتابوں کو واقعیت پر مبنی سمجھتے ہیں ان کا کہنا ہے کہ

> ''کتب فقہ کے علاوہ دوسرے متاخر معتبر مراجع سے بھی یہ ثبوت بہم پہونچتا ہے کہ فقہ حنفی کی صراحت کے مطابق شرکت ومضاربت عہد وسطی میں عالم اسلام کے تجارتی قانون (Law Merchant) کے اہم رکن تھے یہ تجارتی قانون تاجروں کے خودساختہ تھے جو ان کی تجارتی ضرورت کے تحت وضع کیے گئے تھے اور وہ عملی طور پر ان کے پابند ہوتے تھے(۱) (ص ۲۵۰)

حقیقت یہ ہے کہ شرکت ومضاربت کے عام رواج کی وجہ سے حنفی فقہاء اپنے عہد وماحول کے اقتصادی حالات سے بخوبی واقف تھے اس بنا پر تجارتی اور کاروباری معاملات میں حالات وضروریات کے تحت ان کا رویہ نرم ہوتا تھا چنانچہ شرکت ومضاربت کی بہت سی صورتیں جن کو قیاس کی رو سے فاسد ہونا چاہئے تھا مگر ان کو انھوں نے استحسان اور مصالح مرسلہ کے اصول کا اعتبار کرکے جائز قرار دیا ہے (۲) اس طریقہ سے حنفی فقہا نے اسلامی شریعت کے حدود کا لحاظ رکھتے ہوئے تجارتی

(۱) تجارتی قانون (Law Merchant) تجارتی معاملات سے متعلق ان اصطلاحات ومبادی کے مجموعہ کو کہا جاتا ہے جو خود تاجر تجارتی معاملات حل کرنے کے لئے وضع کرتے ہیں اور اسی کے مطابق اپنے فیصلے کرتے ہیں یہ سلسلہ پہلے یورپ میں شروع ہوا اور رفتہ رفتہ پورے براعظم میں پھیل گیا اور وہاں کے بے شمار تاجر زبان وملک کے اختلاف کے باوجود اس کو اپنانے لگے دیکھئے (Encyclopedia Britanica 1981 E.D.) یوڈوتش اسلامی شرکت ومضاربت کو بھی اسی مفہوم کا حامل قرار دیتے ہیں (۲) المبسوط، ج ۱۱ ص ۱۵۹۔

وسائل وذرائع کو فروغ دیا ہے۔ (ص ۲۵۱)

۲۸۔ غرض یوڈوتش نے بڑی تفصیل سے شرکت ومضاربت کے احکام بیان کر کے دکھایا ہے کہ ان میں اور عہد وسطیٰ میں مسلمانوں کی زندگی کے درمیان مکمل ہم آہنگی اور مطابقت پائی جاتی تھی مزید براں اس نے ''جنیز ہ'' (۱)(Geni yah) کی فائلوں کا حوالہ بھی دیا ہے جن کے مطالعہ کے بعد ہر قسم کا شک وشبہہ رفع ہو جاتا ہے اس میں گیارہویں اور بارہویں صدی عیسوں کے جو کاغذات پائے جاتے ہیں وہ شرکت اور مضاربت سے متعلق ہیں اور یہ معاملات مصر کے یہودی تاجروں کے تھے حیرت انگیز بات یہ ہے کہ ان میں کوئی قانونی پہلو ایسا نہیں ملتا ہے جس کا ذکر آٹھویں صدی عیسوی یعنی دوسری صدی ہجری کی حنفی کتب فقہ میں نہ ہو بلکہ لطف تو یہ ہے کہ ان کاغذات کی بعض تجارتی گتھیاں حل کرنے اور پیچیدہ عبارتیں سمجھنے میں بھی فقہاء ہی کی بحث وتفریع سے مدد ملتی ہے (ص ۲۵٦) آٹھویں صدی عیسوی کے اواخر میں مرتب کی گئی ان قانونی صورتوں کا گیارہوں وبارہویں صدی عیسوی کے دستاویزات ''جنیز ہ'' سے اس قدر مشابہت حیرت ناک ہے تجارت کے جن پہلوؤں کو ''جنیز ہ'' کے تاجروں نے اہم قرار دیا ہے وہ بعینہ وہی ہیں جن کا فقہ کی کتابوں میں مفصل اور مبسوط تذکرہ ہے۔ (ص ۲۵۷)

یہ بات بھی قابل ذکر ہے کہ ''جنیز ہ'' کا ریکارڈ صرف یہودیوں کے واقعات ومعاملات کا مجموعہ ہے لیکن اس سے یہ پتہ چلتا ہے کہ یہود اکثر مواقع پر اسلامی شریعت ہی کے مطابق معاملہ کرنا پسند کرتے تھے اسی طرح اس کی بھی شہادتیں ملتی ہیں کہ اسلامی عہد حکمرانی میں عیسائی تاجر بھی اسلامی طریقۂ تجارت کے مفید اور قابل عمل ہونے کی بنا پر اسی کی پیروی کرتے تھے۔

فقہ حنفی میں استحسان اور شرعی حیلوں کا استعمال: (۲۹) شرعی قیود وضوابط کو کاروباری ضروریات سے ہم آہنگ کرنے کے لئے فقہ حنفی نے استحسان اور حیلہ شرعی کو بھی بنیاد بنایا ہے اسی راہ سے اس میں تجارتی عرف ودستور داخل ہوا اور مضاربت کے سلسلے میں حیلوں کے استعمال کی وضاحت کی

(۱) ''جنیز ہ'' عبرانی زبان کا لفظ ہے یہ کنیسہ سے متصل وہ عمارت کہلاتی تھی جس میں دینی کتابیں محفوظ رکھی جاتی تھیں یہ کتابیں متروک الاستعمال ہونے کے باوجود دستبرد سے بچائی جاتی تھیں کیونکہ ان میں اسم باری درج ہوتا تھا (Encyclopedia Judica Ed 1971 Genizah) یوڈوتش یہاں ''جنیز ہ'' کے ان دستاویزات کا ذکر کر رہے ہیں جو قاہرہ میں تھیں اور انیسویں صدی کے آخر میں ان کی بڑی مقدار جو کہ مصر کے یہودیوں کے دینی اور اجتماعی حالات سے متعلق تھیں انگلینڈ منتقل ہو گئی، ان میں سب سے قدیم ریکارڈ دسویں صدی کا ہے۔

جا چکی ہے یہی حیلے متاخرین فقہاء کے یہاں آ کر بالکل ختم ہو گئے اور وہ عام فقہی احکام کی حیثیت سے معروف و مشہور ہو گئے

۳۰۔ فقہائے احناف اپنے عہد کے تجارتی عرف و عادت اور نفع رسانی کا اتنا لحاظ کرتے تھے کہ یہ امور ان کے نزدیک بنیادی اہمیت کے حامل ہو گئے درحقیقت نفع ہی تجارتی سرگرمیوں کا اصل محرک بھی ہے چنانچہ فقہائے احناف نے شرکت و مضاربت کا بنیادی مقصد حصول منفعت ہی کو قرار دیا ہے مضارب کے اختیارات کے باب میں ان کا یہ کہنا ہے کہ تجارتی عرف و عادت کے ساتھ حصول نفع بھی مضارب کے اختیارات کا معیار ہوگا یوڈوتش اس کی مزید وضاحت اس طرح کرتے ہیں۔

> ''فقہائے احناف مضاربت و شرکت کے احکام کی تفصیلات میں عرف و عادت کو مرکزی اور بنیادی چیز قرار دیتے ہیں ان کا یہ نقطۂ نظر عہد وسطی کے مغربی طریقہ تجارت سے مشابہ ہے اس میں بھی عرف کو بہت نمایاں جگہ دی گئی ہے فقہائے احناف کا یہ رویہ حیرت انگیز ہے کیونکہ اسلام میں عرف و رواج فقہ کا کوئی بنیادی اصل و مرجع نہیں ہے گو یہ بھی حقیقت ہے کہ اسلامی شریعت نے اپنے ابتدائی مرحلوں میں اپنے زیرنگیں ملکوں کی عادات اور دستور وغیرہ کا لحاظ ضرور کیا تھا لیکن اس نے ان پر اسلامی رنگ کی چھاپ بھی لگا دی تھی'' (ص ۲۵۴)

عرف و عادت کی یہ تبدیلی یا اس کا لحاظ ہر جگہ یکساں طور پر نہیں ہوا بلکہ مسائل کی نوعیت کے لحاظ سے اس میں فرق رہا میرا خیال ہے کہ شرکت، مضاربت کے بیشتر ان معاملات میں اسلام نے تبدیلیاں کم کی ہیں جو اس وقت زیر بحث ہیں مثلاً محض تمول اور ذخیرہ اندوزی سے روکنے کے لئے شریعت نے لوگوں کو بلا کسی مناسب سبب کے دولت اکٹھا کرنے پر پابندی عائد کر دی جیسے سود کی حرمت یا دھوکہ اور فریب کی بنا پر بہت سے معاملات پر بھی پابندی عائد کر دی۔

۳۱۔ مذکورہ بالا خصوصیات کی روشنی میں یہ نتیجہ اخذ کیا جا سکتا ہے کہ عہد وسطی میں مشرق قریب کے مبنی بر عرف و عادت تجارتی قانون کی سب سے جدید شکل فقہ حنفی ہے یہ یہودی نصرانی اور ساسانی ماخذ میں مذکورہ تجارتی اصول و ضوابط کی ناسخ بھی ہے۔ (ص ۲۵۸)

اس کے باوجود تو یہ کہا جا سکتا ہے کہ فقہ حنفی میں درج تمام تفصیلات پر تاجروں کا عمل

تھا اور نہ ہی یہ دعوی کیا جا سکتا ہے کہ تجارت کے تمام عملی طریقوں کا فقہ حنفی میں احاطہ کر لیا گیا ہے کیوں کہ فقہاء کا مقصد تجارتی عرف و دستور کی تفصیل بیان کرنا اور اس کی وضاحت کرنا نہیں تھا بلکہ ان کا اصل مقصد اس سے بہت بلند یہ تھا کہ دینی امور پر مشتمل نظام زندگی میں خدائی قانون کی وضاحت کر کے ہر مسلمان کے لئے صراط مستقیم پر چلنا آسان کر دیں (ص ۲۵۹) اسی مقصد کی وضاحت کے ضمن میں فقہاء کی جانب سے کچھ ایسی باتیں بھی آ گئی ہیں جن کو ہم تجارتی اصول وطریقہ یا تجارتی عرف و عادت سے تعبیر کرتے ہیں اس طرح فقہی کتابوں کے بعض اجزاء کو تاریخی مآخذ و مراجع بھی قرار دیا جا سکتا ہے کیوں کہ ان میں عہد وسطی کے اوائل کے مسلمانوں کی اجتماعی اور اقتصادی زندگی کی تفصیل درج ہے۔

اجرت پر کاروبار کی سہولت فراہم کر کے اس مسلک نے تجارت کے علاوہ علاقائی صنعت وحرفت کو بھی فروغ دیا اس سے پہلے اجرت پر کاروبار کا عام رواج نہ تھا بلکہ صرف گھٹیا کاموں ہی میں اس کا عام استعمال تھا اس طرح اس مسلک کی وسعت اور لچک کی بدولت مختلف قسم کے صنعتی اور حرفتی کام کرنے والوں کو اس کا موقع ملا کہ وہ ایک ساتھ کاروبار کر سکیں۔

غیر ملکوں میں ہونے والی تجارت کے سلسلہ میں ان اصولوں سے نقصان کی اجتماعی تلافی وتدارک کی شکلیں بھی پیدا ہوئیں اور ان سے نفع ونقصان کی تقسیم میں بھی وسیع تنوع پیدا ہوا، اسلامی فقہ نے ایجنسی کے ترقی یافتہ نظام کے ذریعہ بہت سے انتظامی مسائل کا کامیاب حل پیش کیا، اسی طرح الیضاع، (۱) ودیعت، شریک ومضارب کے تصرف میں وسیع اختیارات اور دوسروں کو اپنے اختیارات کی منتقلی جیسے اہم وسائل بھی فراہم کئے۔

ان باتوں سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ آٹھویں صدی عیسوی سے پہلے ہی مسلمان تاجروں کے تجارتی معاملات کس قدر ترقی یافتہ تھے عہد وسطی کے ابتداء میں عالم اسلام کو تجارتی میدان میں جو سیادت حاصل ہوئی اس کا سبب اسلام کے اصول تجارت کے تفوق و برتری کے علاوہ عام تجارتی اصول سے ان کی ہم آہنگی وموافقت بھی ہے فقہ اسلامی میں مذکور یہ تجارتی اصول وضوابط

---

(۱) الیضاع اس تجارت کو کہتے ہیں جس میں کسی شخص کو تجارت کے لئے اس شرط پر مال دیا جاتا ہے کہ نفع کی کل رقم صاحب سرمایہ کو ملے اور تجارت کرنے والے کی حیثیت محض بطور تبرع کام کرنے والے وکیل کی ہوگی اس قسم کا معاملہ تاجر یا تو ایسے شخص سے کرتے ہیں جو بذات خود نفع حاصل کرنے کی صلاحیت نہیں رکھتا، یا یہ معاملہ وہ آپس میں ایک دوسرے کی مدد کے طور پر کرتے ہیں۔

آٹھویں صدی عیسوی کے اخیر ہی میں ترقی کے منازل طے کر چکے تھے اور صدیوں کے بعد اس قسم کے اصول یورپ میں رونما ہوئے۔ (ص ۲۶۱)

یوڈوتش کی اس کتاب کی بعض خوبیاں: یوڈوتش کی یہ کتاب، جس کی تلخیص گزشتہ صفحات میں پیش کی گئی ہے اس کے مطالعہ کے بعد قارئین کو یہ اندازہ ہو گیا ہوگا کہ یہ کتاب چند اہم خوبیوں کی حامل ہے اس میں دقت نظر و باریک بینی اور گہرائی سے کام لے کر صحیح شرعی احکام نقل کیے گئے ہیں علاوہ ازیں اس کی عبارت چست اور زبان سلیس و شگفتہ ہے نیز اس میں معیشت و اقتصاد کے شرعی احکام کی حکمتوں و مصلحتوں کا ذکر بھی ہے میرے خیال میں اس کتاب کی سب سے اہم خوبی یہی ہے کہ اس میں جا بجا فقہی احکام و مسائل کو اقتصادی حیثیت سے بھی مبنی بر حکمت بتایا گیا ہے جب کہ موجودہ زمانہ میں فقہ کے موضوع پر لکھی جانے والی کتابیں بالعموم اس کے ذکر سے خالی ہوتی ہیں اسلام میں تجارتی ضمانت صنعتی مضاربت کا جواز مضاربت کی اہمیت اور اس کے فوائد مضارب کے اختیارات اور غیر ملکی یا دور دراز کی تجارت میں مضاربت کی حکمتوں کو اس کتاب میں نمایاں طور پر ثابت کیا گیا ہے اس میں فقہ کی کتابوں سے بکثرت طویل اقتباسات بھی نقل کیے گئے ہیں اور ان کا انگریزی ترجمہ بھی بہت صاف اور واضح کیا گیا ہے جس میں غلطیاں بہت کم ہیں (۱)

کتاب کے بعض نقائص: گو یوڈوتش کی اس کتاب میں فقہی احکام و مسائل بڑی باریک بینی اور عرق ریزی سے بیان کیے گئے ہیں اور ان مسائل کے اقتصادی فوائد بھی ذکر کر دیے گئے ہیں تاہم بعض مسائل کی تشریح اور ان کی وضاحت میں غلط بیانی سے بھی کام لیا گیا ہے ذیل میں اس کا جائزہ لیا جاتا ہے۔

فقہ کی نشو و نما پر سنت نبوی کا اثر: فقرہ ۲ کے ذیل میں یوڈوتش کی یہ رائے نقل کی جا چکی ہے کہ ''عباسی دور تک فقہ ترقی پذیر اور متحرک رہی لیکن اس کے بعد وہ جامد و ساکن ہو گئی اس جمود اور تعطل

(۱) اس کتاب میں ص ۲۷ پر امام سرخسی کی المبسوط میں مذکور ایک لفظ ''حرج'' یعنی مشقت کا ترجمہ Offence کیا گیا ہے لیکن اس کا مطلب مخالفت ہوتا ہے جو درست نہیں صحیح ترجمہ Hard Ship ہوگا اسی طرح المبسوط ہی میں ایک لفظ ''متاع'' درج ہے اس سے امام سرخسی نے صنعت و حرفت کے آلات مراد لیے ہیں لیکن اس کا ترجمہ Merchandise کیا گیا ہے جب کہ اس کا صحیح ترجمہ Tools ہوگا اس کے علاوہ ص ۲۱۸ پر درج ایک لفظ ''غبن یسیر'' کا ترجمہ Slightdeception یعنی ہلکا دھوکا کیا گیا ہے۔ یہی غلطی جوزف شاخت نے بھی اپنی کتاب An Introduction of Islamic law (ص ۱۱۷، ۲۹۸) میں کی ہے فقہی اصلاح میں ''غبن یسیر'' غبن کے معروف معنی میں استعمال نہیں کیا جاتا ہے بلکہ بازار کے نرخ سے زیادہ پر بائع اور مشتری کے متفق ہو جانے کو کہتے ہیں اس لئے اس کا صحیح ترجمہ Overcharging یا Overpricing ہوگا۔

کی وجہ یہ ہوئی کہ اس عہد میں فقہ پر سنت نبوی کو غلبہ حاصل ہو گیا''۔

اس کتاب میں متعدد جگہوں پر ضمناً بھی یہ بات دہرائی گئی ہے مگر پھر بھی اس قسم کی غلط بیانیاں اور دل آزاری کی باتیں بہت کم ہیں یوڈوتش کی مذکورہ بالا عبارت نیز اسی نوعیت کی بعض دوسری عبارتوں کا حاصل یہ ہے کہ سنت نبویؐ کی تدوین سے پہلے فقہا صرف عملی زندگی کی ضرورتوں کے لحاظ سے احکام و مسائل کی وضاحت کیا کرتے تھے اسی بنا پر کہیں کہیں انھوں نے شرعی نصوص و روایات تک کی پابندی نہیں کی ہے لیکن سنت نبویؐ کی تدوین کے بعد وہ نصوص کے مقید ہو کر رہ گئے اور اس طرح فقہ کا ارتقاء رک گیا۔

یوڈوتش کے مذکورہ بالا خیال پر تبصرہ کرنے سے پہلے مناسب ہوگا کہ ان کی کتاب کے اصل موضوع شرکت و مضاربت پر پہلے گفتگو کی جائے اور اس مسئلہ میں فقہ حنفی اور فقہ حنبلی کے درمیان موازنہ کیا جائے اس سے یوڈوتش کے اس دعوے کی حقیقت ظاہر ہو جائے گی کیوں کہ اول الذکر ان کا پسندیدہ مسلک ہے، اس کی وسعت و فراخی، اس کے فقہاء کے نرم اور لچک دار رویے اور اس میں استحسان اور حیلہ شرعی کا استعمال وغیرہ ایسی باتیں ہیں جو ان کی نگاہ میں اس مسلک کی اہم خوبیاں ہیں اس کے برخلاف حنبلی مسلک فقہ اور سنت نبویؐ دونوں کا جامع ہے اور یہ بات ماننے میں کسی کو تامل نہ ہوگا کہ امام احمد بن حنبلؒ (۱۶۴-۲۴۱ھ) فقہ کے علاوہ سنت نبویؐ کے بھی امام تھے اور وہ سنت نبویؐ کی واقفیت میں تمام ائمہ کے مقابلہ میں زیادہ اہمیت رکھتے تھے اس کی وجہ یہ تھی کہ ان کے عہد میں سنت نبویؐ کی تدوین مکمل ہو چکی تھی چنانچہ ان کو وہ روایتیں بھی ملیں جو ان سے پہلے کے بزرگوں کو نہ مل سکی تھیں۔

پہلے ہم چند ایسے مسائل کا ذکر کریں گے جو احناف اور حنابلہ دونوں کے یہاں متفقہ طور پر جائز اور درست ہیں پھر ایسے مسائل کا تذکرہ ہوگا جن کے بارے میں ان کا اختلاف ہے اور اخیر میں اس موازنہ کے نتیجہ کی روشنی میں یوڈوتش کے مذکورہ بالا خیال کا جائزہ لیا جائے گا۔

۱۔ احناف اور حنابلہ دونوں شرکت ابدان کو جائز قرار دیتے ہیں خواہ شرکاء کے پیشے الگ الگ ہی کیوں نہ ہوں البتہ مالکیہ کے نزدیک جواز کے لئے یہ شرط ضروری ہے کہ شرکاء کا پیشہ ایک ہی ہو لیکن شوافع کے نزدیک یہ شرکت کسی بھی صورت میں درست نہیں ہے۔(۱)

۲۔ دونوں مسلکوں میں شرکت وجوہ کا جواز پایا جاتا ہے جب کہ مالکیہ اور شوافع اس کے

(۱) المغنی، ج ۴، ص ۵ اور المبسوط ج ۱۱، ص ۱۵۵

جواز کے قائل نہیں ہیں (۱)

۳۔ اسی طرح ان دونوں مسلکوں میں مسلمان کو اجازت دی گئی ہے کہ وہ نصرانی و یا یہودی سے مضاربت پر کاروبار کر سکتا ہے بشرطیکہ عامل وہی ہو کیونکہ غیر مسلم سے معاملات میں شرعی قیود و ضوابط کی پابندی کی توقع نہیں کی جا سکتی مالکیہ بھی اس نوعیت کو جائز قرار دیتے ہیں لیکن شوافع کے نزدیک یہ مکروہ ہے (۲)۔

۴۔ حنبلی مسلک کی رو سے کسی صنعت کے ماہر اور خام اشیاء کے مالک کے درمیان بھی شرکت کا معاملہ کیا جا سکتا ہے جیسے کوئی شخص کسی درزی کو اس شرط پر کپڑا دے کہ وہ سل کر اسے فروخت کر دے اور اس کا نفع دونوں کے درمیان نصف نصف ہوگا امام شافعی اور امام مالکؒ کے نزدیک یہ شرکت جائز نہیں ہے لیکن امام سرخسی کی تصریح کے مطابق احناف کے نزدیک اسی نوعیت کی ایک شرکت جائز قرار دی گئی ہے۔ (۳)

۵۔ امام احمدؒ اور امام ابو حنیفہؒ دونوں کا اس امر پر اتفاق ہے کہ نفع کا استحقاق مندرجہ ذیل تین باتوں سے کسی بھی ایک وجہ سے ہوگا (۱) مال (۲) عمل (۳) ضمانت جب کہ امام مالکؒ اور امام شافعیؒ نیز حنفی فقہاء میں امام زفرؒ اس استحقاق کے لیے ضمانت کو بنیاد بنائے جانے کو تسلیم نہیں کرتے ہیں (۴)

(۱) المغنی، جلد ۵ صفحہ ۱۲، البدایۃ المجتہد جلد ۲ صفحہ ۲۵۲ (۲) یوڈوتش نے خود یہ مسئلہ امام سحنون کی المدونۃ (جلد ۱۲ ص ۱۰۷) کے حوالہ سے اپنی اسی کتاب میں (ص ۲۲۹) پر نقل کیا ہے امام سرخسی نے بھی المبسوط (ج ۲۲ ص ۱۲۵) میں اور ابن قدامہ نے المغنی (ج ۵ ص ۳) میں یہ مسئلہ درج کیا ہے امام شافعی کے نزدیک اس کاروبار کے مکروہ ہونے کی بات ابن قدامہ نے لکھی ہے لیکن مطیعی نے تکملہ المجموع (ج ۱۳ ص ۵۹ و ۸۰) یہ وضاحت کر دی ہے کہ شوافع کے نزدیک بھی اس صورت میں کراہت باقی نہیں رہتی جب کہ خرید و فروخت مسلم سے ہو یا اس کی موجودگی میں ہو اس طور پر جمہور کے نزدیک مسلم کے اہل کتاب کے ساتھ کاروبار کرنے کی اجازت ملتی ہے بشرطیکہ عامل مسلم ہی ہو۔ (۳) خود یوڈوتش نے اسی کتاب میں احناف کے نزدیک اس شرکت کے جواز کو امام سرخسی کی المبسوط (ج ۲۲ ص ۵۴) کے حوالہ سے نقل کیا ہے ملاحظہ ہو ہماری تلخیص کا فقرہ ۱۷، البتہ اس شرکت کا نام اس نے صنعتی مضاربت رکھا ہے لیکن ہمارے خیال میں اس شرکت کا یہی نام یعنی کسی صنعت کے ماہر اور خام اشیاء کے مالک کے درمیان شرکت ہی صحیح ہے ملاحظہ ہو معجم الفقہ الحنبلی ج ۱ ص ۴۸۲۔ (۴) الشرکات فی الشریعۃ والقانون الوضعی، عبدالعزیز خیاط، جلد ۱ ص ۱۵۷، ۱۵۸ اور مجلۃ الاحکام الشرعیۃ علی مذہب الامام احمد بن حنبل، احمد بن عبداللہ قاضی، مادہ ۱۸۸۹۔

٦۔اسی طرح ان دونوں حضرات کے یہاں مضاربت کے ساتھ ہی ساتھ شرکت کا بھی معاملہ کیا جاسکتا ہے یعنی صاحب سرمایہ اور مضارب دونوں سرمایہ لگائیں اور محنت تنہا مضارب کرے البتہ اس شرط کے ساتھ کہ نفع میں دونوں شریک مساویانہ حقدار نہ ہوں گے اس مسئلہ میں امام مالکؒ کا مسلک ان سے مختلف ہے(۱)

۷۔اسی طرح یہ دونوں حضرات اس امر پر بھی متفق ہیں کہ اگر مضاربت کا معاملہ کسی متعین مدت تک کے لیے کیا گیا ہو تو مدت پوری ہو جانے کے بعد یہ معاملہ خود بخود ختم ہو جائے گا اس مسئلہ میں امام شافعیؒ کا مسلک ان سے مختلف ہے(۲)

۸۔حنفی اور حنبلی دونوں ہی مسلک کی رو سے شرکت عنان میں شریکین کا نفع ان کے سرمایوں کے برابر ہونے کے باوجود بھی کم و بیش تقسیم کیا جاسکتا ہے اسی طرح سرمایوں کے برابر نہ ہونے کی صورت میں بھی نفع کی تقسیم مساویانہ ہوسکتی ہے امام شافعیؒ اور امام مالکؒ کے نزدیک یہ صورت درست نہیں ہے بلکہ نفع کی تقسیم سرمایہ ہی کے لحاظ سے ہوگی۔(۳)

مذکورہ بالا مثالوں سے بخوبی واضح ہو جاتا ہے کہ امام احمد بن حنبلؒ جو کہ فقہ کے علاوہ سنت نبویؐ کے بھی امام تھے ان کا مسلک امام ابوحنیفہؒ کے مسلک سے کس قدر ہم آہنگ ہے جس کو یوڈوتش نے سنت نبویؐ سے بعد اور دوری کی وجہ سے متحرک اور ترقی پذیر بتایا ہے ان کے علاوہ شرکت و مضاربت کے معاملات سے متعلق کچھ صورتیں ایسی ہیں جن کو فقہائے احناف نے بھی باطل قرار دیا ہے لیکن حنابلہ ان کو درست اور صحیح سمجھتے ہیں۔مثلاً

۱۔شکار کرنے یا لکڑیوں کے چننے میں دو آدمیوں کی شرکت حنبلی فقہاء کے نزدیک جائز ہے جب کہ امام ابوحنیفہؒ اس بنیاد پر اس شرکت کو درست نہیں سمجھتے کہ مباح اشیاء کے جمع کرنے میں شرکت جائز نہیں ہے اور امام شافعیؒ کے نزدیک چونکہ شرکت ابدان جائز ہی نہیں ہے اس لئے اس کی یہ قسمیں بھی ان کے نزدیک درست قرار نہیں پاتی ہیں(۴)

(۱) المغنی ج ۵ص ۲۲و۱۲۴ احناف کے نزدیک یہ معاملہ شرکت عنان کی ایک قسم قرار پاتا ہے بعض شافعی فقہا بھی اس شرط کے ساتھ اس شرکت کو جائز قرار دیتے ہیں کہ اس صورت میں شرکت اور مضاربت کا معاملہ الگ الگ نہ کیا جائے بلکہ دونوں معاملے ایک ہی ساتھ کئے جائیں دیکھئے تکملۃ المجموع ج ۱۳ص ۹۷ (۲) کتاب الام ج ۳ ص ۲۳۵ اور المغنی ج ۵ص ۵۰ (۳) المغنی جلد ۵ص ۲۳ اور تکملۃ المجموع ج ۱۳ص ۸۳، ۸۶ البتہ خسارہ کی صورت میں سب کا یہ اتفاق ہے کہ ہر شریک کو صرف اپنے سرمایہ ہی کے بقدر نقصان برداشت کرنا ہوگا۔(۴) المغنی جلد ۵ص ۴، ۵ اور المبسوط جلد ۱۱ص ۲۱۶۔

۲۔ امام احمد اس شرکت کو بھی جائز قرار دیتے ہیں کہ ایک فریق کی جانب سے کوئی ثابت وجامد راس المال مثلاً چوپایہ یا شکار کا جال وغیرہ اور دوسرے شخص کی محنت ہو امام شافعیؒ اور فقہائے احناف کے نزدیک یہ شکل درست نہیں ہے (۱)

۳۔ حنابلہ کے نزدیک یہ بھی جائز ہے کہ صاحب سرمایہ بھی عامل کے ساتھ محنت اور کام میں شریک ہوسکتا ہے لیکن احناف اور مالکیہ اس کو درست نہیں سمجھتے (۲)

۴۔ حنابلہ کے نزدیک مضاربت کی مدت پوری کرنے کی کوئی شرط نہیں ہے بلکہ ان کے نزدیک اس کے ساتھ کوئی شرط بھی رکھی جاسکتی ہے اور مدت کی توسیع بھی کی جاسکتی ہے لیکن احناف کے نزدیک راجح قول اس کے عدم جواز کا ہے البتہ شوافع کے نزدیک مدت کی توسیع تو کی جاسکتی ہے لیکن ان کے ساتھ کوئی شرط نہیں عائد کی جاسکتی (۳)

۵۔ حنابلہ کے نزدیک شرکت وجوہ میں بھی نفع کا تناسب شرکا کے سرمایوں کے تناسب سے مختلف ہوسکتا ہے، (۴) جبکہ احناف کا مسلک اس صورت میں دیگر ائمہ کی طرح یہی ہے کہ اس شرکت میں نفع سرمایوں ہی کے لحاظ سے تقسیم کیا جائے گا۔ (۵)

غرض وہ تمام فقہا جنھوں نے مسالک اربعہ کا تقابلی مطالعہ کیا ہے ان کا اس امر پر اتفاق ہے کہ معاملاتی قیود وشرائط میں سب سے نرم اور آسان حنبلی مسلک ہے۔ اس مسلک میں بہت سی ایسی صورتیں صحیح اور درست ہیں جو دوسرے تمام مسالک میں ممنوع قرار دی گئی ہیں۔ مذکورہ بالا مثالیں جو کہ مشتے از خروارے کی حیثیت رکھتی ہیں، اس کا واضح ثبوت ہیں، ان کے علاوہ معاملات سے متعلق مالی معاوضہ کے باب میں اس کی مثالیں بکثرت ملتی ہیں، اگر صرف مذکورہ بالا مثالوں ہی کی روشنی میں فقہ حنفی اور فقہ حنبلی کا جائزہ لیا جائے تو یہ حیرتناک نتیجہ سامنے آتا ہے کہ شرکت و مضاربت سے متعلق اکثر وبیشتر احکام ومسائل احناف وحنابلہ کے درمیان مشترک ہیں، شرکت یا

(۱) المغنی جلد ۵ ص ۸، ۹ اور المبسوط جلد ۱۱، ص ۲۱۹، البتہ فقہائے احناف اسی نوعیت کی ایک شرکت کو استحساناً جائز قرار دیتے ہیں اس کی صورت یہ ہے کہ وہ شریک جس کا راس المال ہے وہ عامل کے کام کے نفاذ کی ضمانت اپنے ذمہ لے لے پھر اپنا سامان عامل کو دے، علامہ سرخسی نے المبسوط (جلد ۱۱ ص ۱۵۹) میں یہ صورت امام محمدؒ سے نقل کرکے بیان کیا ہے (۲) المغنی جلد ۵، ص ۲۴ اور معجم الفقہ الحنبلی، جلد ۲ ص ۸۹٦ (۳) المغنی جلد ۵ ص ۵۳، ڈاکٹر رفیق مصری نے اپنی کتاب مصرف التنمیۃ الاسلامی (ص ۱٦۵) میں بعض حنفی فقہاء کی یہ رائے نقل کی ہے کہ مضاربت میں مدت کی توسیع کی جاسکتی ہے لیکن انھوں نے اس کی بھی وضاحت کردی ہے کہ ان کی یہ رائے حنفیہ کے راجح قول کے خلاف ہے (۴) المغنی جلد ۵ ص ۲۳ (۵) اللباب فی شرح الکتاب، عبدالغنی المید انی ج ۲ ص ۱۲۸۔

مضاربت کی کوئی بھی ایسی عملی صورت نہیں ہے جو حنفیہ کے نزدیک تو جائز ہو لیکن حنابلہ اس کے جواز کے قائل نہ ہوں۔ بلکہ اس کے برعکس حنابلہ کے نزدیک مزید وسعت پائی جاتی ہے جیسا کہ گذشتہ مثالوں میں اسکی وضاحت کی جا چکی ہے، اگر ہم مذاہب اربعہ کے درمیان صرف شرکت و مضاربت سے متعلق معاملات کے بارہ میں مختلف النوع فقہی احکام و مسائل میں اجازت اور توسع کے لحاظ سے کوئی ترتیب مقرر کرنا چاہیں تو ہمارے خیال میں یہ ترتیب یوں ہوگی۔(۱)

(وسعت و اجازت) ۱۔فقہ حنبلی ۲۔فقہ حنفی ۳۔فقہ مالکی ۴۔فقہ شافعی (ضیق و تشدد)

البتہ اگر اس بنیاد پر مسالک اربعہ کی ترتیب دی جائے کہ کون سا مسلک مدرسہ اہل حدیث سے زیادہ قریب ہے اور کون اہل رائے سے تو ہمیں اکثر فقہاء کی اس ترتیب سے مکمل اتفاق ہے جو انھوں نے مرتب کی ہے، وہ ترتیب اس طرح ہے۔(۲)

(اہل رائے) ۱۔فقہ حنفی ۲۔فقہ مالکی ۳۔فقہ شافعی ۴۔فقہ حنبلی (اہل حدیث)

مذکورہ بالا دونوں ترتیبوں پر غور و تامل کے بعد یہ بات بخوبی واضح ہوتی ہے کہ کسی بھی مسلک کا اہل حدیث یا اہل رائے کے اسکول سے قریب ہونا اس مسلک کے توسع یا اس کے تشدد کا باعث نہیں ہے، خاص طور پر شرکت و مضاربت کے باب میں تو یہ بات ضرور کہی جا سکتی ہے۔ چنانچہ یوڈوتش کا یہ خیال کہ سنت نبویؐ کی جانب شدت اعتناء ہی فقہ کے جمود کا سبب ہے، واضح طور پر غلط ہے، ہمارے خیال میں یوڈوتش سے یہ غلطی سرزد ہونے کی وجہ غالباً یہ ہے کہ انھوں نے حنبلی مسلک اپنے مطالعہ سے الگ رکھا ہے، کیوں کہ وہ فقہاء جنھوں نے مسالک اربعہ کا گہرائی اور دقت نظر سے مطالعہ کیا ہے ان کی رائے اس سے مختلف ہے، چنانچہ امام ابن تیمیہؒ یہ کہتے ہیں کہ:

''امام احمد بن حنبل کی کثرت معلومات اور سنت نبویؐ کے آثار و روایات کا گہرا علم ہی معاملاتی شرائط کے باب میں ان کے مسلک کی وسعت و فراخی کا سبب ہے۔''(۳)

البتہ یہ واقعہ ضرور ہے کہ ساتویں صدی ہجری کے اواخر سے فقہ عمومی جمود اور تعطل کا شکار ہو گئی تھی لیکن علمائے محققین کی نگاہ میں اس جمود کے اسباب دوسرے ہیں، ان کی نگاہ میں اس کا

(۱) صرف شرکت و مضاربت ہی سے متعلق فقہی احکام و مسائل کی روشنی میں ترتیب مرتب کی گئی اور یہ اس موضوع پر ہمارے مطالعہ کا نتیجہ ہے شرکت کے علاوہ دوسرے فقہی موضوعات میں یہ ترتیب مختلف بھی ہو سکتی ہے (۲) قدماء اور اکثر معاصر فقہاء کے نزدیک یہی ترتیب ہے (۳) المدخل الفقہی العام، زرقاء یہی رائے امام محمد ابو زہرہ کی بھی ہے ملاحظہ ہو ان کی کتاب ابن حنبل۔

سب سے بڑا سبب یہ تھا کہ اس عہد سے فقہ کے طلبہ کسی متعین مسلک کے فقیہ کی کتابوں کے اسیر ہو کر رہ گئے تھے، جب کہ اس سے پہلے وہ قرآن مجید، سنت نبویؐ اور شریعت کے اصول و مقاصد کا براہ راست مطالعہ کرتے تھے۔(۱) اس سے ثابت ہوتا ہے کہ سنت نبویؐ سے دوری فقہ کے جمود اور تعطل کا سبب ہے نہ کہ اس کی قربت۔

شرکت و مضاربت پر اسلام کا اثر: فقرہ ۱۲ کے ذیل میں یوڈوتش کی یہ رائے نقل کی گئی تھی کہ "مضاربت اصلاً جزیرۂ عرب ہی کا طریقۂ تجارت تھا اور اسلام سے پہلے ہی عربوں کے تجارتی قافلوں نے اس کو ترقی یافتہ صورت دے دی تھی" چنانچہ اسی بنیاد پر وہ یہ بھی لکھتے ہیں کہ "اسلام نے شرکت و مضاربت کے علاوہ قدیم عرف و دستور میں بھی بہت کم تبدیلیاں کی ہیں۔" (فقرہ۔۳۰)

یہاں ہم صرف شرکت و مضاربت ہی کے متعلق یوڈوتش کے مذکورہ بالا خیال کا جائزہ لینے پر اکتفا کریں گے۔ ہمارے خیال میں یوڈوتش کا یہ دعویٰ واقعہ کے خلاف ہے کہ اسلامی شریعت نے شرکت و مضاربت کے دائرہ میں تبدیلی بہت محدود پیمانہ پر کی ہے بلکہ اس کے برعکس اسلامی شریعت نے شرکت کے باب میں عموماً اور مضاربت میں خاص طور پر بہت ہی موثر اور نمایاں تبدیلیاں کی ہیں، قوت تاثیر یا قوت استدلال کے لئے لمبی چوڑی عبارتیں یا صفحات کی زیادتی معیار نہیں ہوا کرتی ہے بلکہ اس کا اصلی پیمانہ انداز بیان اور مرکزی موضوعات سے اس کا تعلق ہے، چنانچہ اسلام نے شرکت و مضاربت کے بنیادی موضوعات سے تعرض کر کے اس میں زبردست تبدیلیاں کی ہیں، اس کی وضاحت کے لئے شریعت اسلامی کے بعض بنیادی احکام درج کئے جاتے ہیں جو تمام ائمہ کے نزدیک متفق علیہ ہیں۔

۱۔ اسلامی شریعت کے تمام معاملات میں بشمول شرکت و مضاربت شرکاء کا باہم رضامند ہونا اولین شرط ہے، یہی بنیادی شرط زراعتی میدان میں شرکت کے تحت کام کرنے والے کاشت کار اور زمین کے مالک کے درمیان یورپ کے اس نظام کاشت کاری کے خاتمہ کا سبب بنتی ہے، جس کے تئیں مزدور مالک زمین کی ملکیت سے اپنے آپ کو الگ کرنے کا حق کھو دیتا ہے، اسی طرح وہ کسی دوسری زمین میں بھی کاشت نہیں کر سکتا، یا کوئی دوسرا کاروبار بھی اپنا نہیں سکتا اور اس طرح وہ اپنی مرضی کے خلاف خاندانی غلام بننے پر مجبور ہو جاتا ہے۔

۲۔ اسلامی شریعت کی رو سے شرکت میں نفع کی تقسیم کے وقت محنت اور کارکردگی کا بھی

(۱) المدخل الفقہی، زرقاء۔

حصہ لگایا جائے گا چنانچہ کسی معاملہ میں اگر دو شریک ہوں اور دونوں کا سرمایہ برابر ہو لیکن محنت تنہا ایک ہی شخص کی ہو تو ایسی صورت میں جمہور ائمہ کا یہ اتفاق ہے کہ فریق ثانی کے نفع کا حصہ فریق اول کے حصہ سے کم کرنا کسی بھی حال میں جائز نہیں ہے (۱)

۳۔ اسلامی شریعت نے مضاربت میں اس شرط کو بھی ممنوع قرار دیا ہے کہ مضارب یا صاحب سرمایہ کا نفع کسی متعین رقم کی صورت میں طے کر دیا جائے شرکت کی بھی تمام قسموں میں یہ ممانعت بنیادی اصل کی حیثیت رکھتی ہے اس پر تمام فقہا کا اجماع ہے (۲) یہی نہیں بلکہ اس سلسلہ میں اسلامی شریعت کی جانب سے یہ اصول متعین کیا گیا ہے کہ کسی فریق کے لیے نفع کی کوئی ایسی شکل متعین نہیں کی جا سکتی جس کی وجہ سے وہ فریق ثانی سے نمایاں معلوم ہوتا ہو (۳)

۴۔ شرکت و مضاربت کی تمام قسموں میں اسلامی شریعت نے مالی خسارہ کا بار صرف صاحب سرمایہ کے ذمہ کیا ہے مضارب پر اس کی کوئی ذمہ داری عائد نہیں کی ہے بلکہ وہ صرف اپنی محنت کا زیاں برداشت کرے گا اہل علم فقہاء کا اس مسئلہ میں کوئی اختلاف نہیں ہے (۴)

۵۔ اسی طرح اسلامی شریعت میں مضارب کو راس المال کے ضامن بنائے جانے کی شرط کو بھی ممنوع قرار دیا گیا ہے کسی بھی اہل علم فقیہ کا اس میں اختلاف نہیں ہے (۵) کیونکہ مضارب کو راس المال کا ضامن بنائے جانے کی صورت میں راس المال کی حیثیت قرض کی ہو جائے گی اور ظاہر ہے اس صورت میں جو نفع حاصل ہوگا اس میں اگر صاحب سرمایہ کا کوئی حصہ رکھا گیا تو وہ کھلا ہوا سود ہوگا اور یہ حرام ہے۔

٦۔ اس کے علاوہ اسلامی شریعت کی جانب سے دھوکہ وفریب کی بنا پر بہت سے معاملات پر پابندی عائد کی گئی ہے یا سودی کاروبار کی ممانعت کی گئی ہے۔ جس کا اعتراف یوڈوتش نے بھی کیا ہے (فقرہ ۳۰) یہ بجائے خود اس بات کی دلیل ہے کہ اسلام نے شرکت و مضاربت کے قدیم عرف دستور میں غیر معمولی تبدیلیاں کی ہیں اور یہی وجہ ہے کہ اسلامی طریقۂ مضاربت اور یورپ کے طریقۂ تجارت ''کومنڈا'' (commenda) میں بظاہر ہم آہنگی اور یکسانی پائے جانے کے باوجود اول الذکر میں شرعی قیود وضوابط کی پابندی اور ثانی الذکر میں ان قیود وضوابط کے نہ پائے جانے کی وجہ سے بہت ہی نمایاں فرق اور اختلاف ہے۔

(۱) المغنی ج ۵ ص ۲۴ (۲) ایضاً ص ۲۸ و ۴۸ (۳) الاشراف علی مسائل الخلاف، قاضی عبدالوہاب، جلد ۲ ص ۵٦
(۴) المغنی جلد ۵ ص ۲۷ و ۲۸ (۵) ایضاً ص ۴۸۔

یورپ کا یہ تجارتی طریقہ کومنڈا (commenda) گو اسلامی طریقہ مضاربت سے اس طور پر مشابہت رکھتا ہے کہ اس میں بھی دو فریق یعنی صاحب سرمایہ (Commendator) اور عامل (Tractator) ہوتے ہیں اور مضاربت ہی کے طرز پر اس میں بھی صرف صاحب سرمایہ لاگت لگاتا ہے اور عامل تنہا محنت کرتا ہے لیکن اس طریقہ تجارت میں اور اسلامی طریقہ مضاربت میں بنیادی فرق یہ ہے کہ کومنڈا میں صاحب سرمایہ کی جانب سے جو رقم لگائی جاتی ہے وہ قرض پر مبنی ہوتی ہے اور یہ قرض تجارت کی عام قسموں کے بجائے صرف بحری تجارت میں فراہم کیا جاتا ہے چنانچہ یہی وجہ ہے کہ اس میں صاحب سرمایہ صرف اسی صورت میں خسارے کا ذمہ دار ہوتا ہے جب کہ سامان سمندر میں ڈوب جائے (۱) اس کے علاوہ عامل کو صاحب سرمایہ کے راس المال کا ضامن بھی بننا پڑتا ہے اور اس کے لیے اس کو معاملہ ختم ہونے تک اپنی کوئی قیمتی چیز رہن کے طور پر صاحب سرمایہ کے پاس رکھنی ہوتی ہے یہی نہیں بلکہ عامل کو سرمایہ تاخیر سے واپس کرنے پر ۲۰ فیصد جرمانہ بھی ادا کرنا ہوتا ہے (۲) اس کے باوجود صاحب سرمایہ کا تعلق صرف اپنے مال سے ہوتا ہے اس کے سوا کوئی اور ذمہ داری اس پر نہیں ہوتی جب کہ عامل ذمہ داریوں کے بندھن میں جکڑا رہتا ہے (۳)

غرض کومنڈا ایک ایسا طریقہ تجارت ہے جس میں شرکت کے ساتھ سودی قرض کا بھی معاملہ شامل ہوتا ہے اور اس قسم کا طریقہ تجارت اسلام میں حرام ہے اس کی حرمت پر کسی بھی فقہی مسلک کا کوئی اختلاف نہیں ہے (۴)

نیز اقتصادی نقطہ نظر سے کومنڈا یا اسی نوعیت کے دوسرے تجارتی طریقوں کا مضر پہلو یہ ہے کہ ان میں تمام تر نفع قرض پر مبنی معاملات کی طرح صرف ان ہی لوگوں کو حاصل ہوتا ہے جن کے پاس مال و دولت پہلے ہی سے موجود ہو کیونکہ وہ اپنی ذاتی دولت ہی کی بنا پر راس المال کے ضامن

(۱) Limited Liability Mediterranean Tarade from the 12th to the15th century By mnaria (۲) مرجع سابق ص ۱۲۶، ۱۲۹ (۳) Changes in Attitude to limited Liabillity the European Exserience - By David Perrot page 92 - 93

(۴) یوڈوتش نے اپنی اس کتاب میں اسلامی طریقہ مضاربت کے مقابلہ میں کومنڈا کو پیش کیا ہے جب کہ یہ مقابلہ ہرگز صحیح نہیں ہے نیز اس نے ان دونوں طریقوں کے بنیادی فرق کی بھی وضاحت نہیں کی ہے کومنڈا کے طرز پر رائج اس زمانے میں شرکت توصیہ ہے اس شرکت اور اسلامی طریقہ مضاربت کے درمیان تفصیلی فرق اور امتیاز کے لئے ملاحظہ ہو ڈاکٹر رفیق مصری کا غیر مطبوعہ رسالہ ''الجامع فی اصول الربا'' ص ۲۴۵، ۲۵۰۔

بن سکیں گے اس کے برخلاف اسلامی طریقۂ مضاربت کا فائدہ شرکت کے اور معاملات کی طرح ان لوگوں کے حصہ میں آتا ہے جو کام کرنے کی صلاحیت اور قابلیت رکھتے ہیں امانتدار ہوتے ہیں اور ایسی تجارت کو اپناتے ہیں جس میں ان کو کامیابی کی توقع ہوتی ہے اور ان تمام باتوں میں ان کی اپنی دولت کا کوئی حصہ نہیں ہوتا ہے کیونکہ راس المال کی کوئی ذمہ داری ان کے ذمہ نہیں ہوتی ہے یہی وجہ ہے کہ اسلامی طریقۂ مضاربت میں اس امر کی بالکل گنجائش نہیں ہے کہ نفع اور فائدہ صرف اہل ثروت ہی میں محصور ہو کر رہ جائے اس کا سہرا اسلامی شریعت میں عامل کو راس المال کا ضامن بنائے جانے کی حرمت اور ممانعت کے سر بندھتا ہے یہی وہ بنیادی بات ہے جو تجارتی معاملات میں نفع یا فائدہ کا صرف اہل ثروت میں محصور ہو کر رہ جانے کی راہ میں حائل ہے اور یہ ایسی خطرناک بیماری ہے جس سے معاشرہ میں اقتصادی طور پر بہت غلط اثر پڑتا ہے چنانچہ شرکت ومضاربت کے تفصیلی احکام ومسائل میں فقہاء کے فروعی اختلاف کے باوجود ہمارا یہ پختہ یقین ہے کہ اسلام نے ان دونوں طریقوں پر اپنی زبردست چھاپ لگائی ہے اور اس سلسلہ میں اس نے ان کے تاریخی پس منظر یا ان کے قدیم علاقائی عرف دستور کی کوئی پرواہ نہیں کی ہے یوڈوتش کا یہ خیال کہ شرکت و مضاربت پر اسلام کا اثر اور اس کی گرفت کافی کمزور ہے واقعہ کے بالکل خلاف ہے۔

حیلہ شرعی یوڈوتش کی نظر میں: یوڈوتش بار بار فقہائے احناف کے حیلوں کا تذکرہ کرتے ہیں گو وہ اس کا تذکرہ کسی غلط مفہوم میں نہیں کرتے ہیں بلکہ اس کو وہ اس مسلک کے فقہاء کی واقعیت پسندی کی دلیل سمجھتے ہیں اور اس پر اپنی خوشی اور مسرت کا اظہار بھی کرتے ہیں تاہم اس سے یہ بدگمانی پیدا ہو سکتی ہے کہ فقہائے احناف کا یہ رویہ زہد وتقوی کے منافی ہے کیونکہ عملی زندگی کی ضرورتوں سے شرعی اصول ونظریات کے ٹکراؤ کی صورت میں جابجا حیلوں کا استعمال اگر زہد وتقوی کے منافی نہ بھی قرار دیا جائے تب بھی کم از کم شرعی احکام سے گریز یا ان کی خلاف ورزی پر تو اس کو ضرور محمول کیا جا سکتا ہے۔

شرکت ومضاربت کے باب میں سب سے اہم حیلہ یوڈوتش کی نگاہ میں سامان تجارت کو مضاربت کا راس المال بنائے جانے کے تعلق سے ہے (فقرہ ١٦) اس کو انھوں نے کافی اہمیت دیکر بار بار دہرایا ہے سطور ذیل میں اسی حیلہ کا جائزہ لیا جاتا ہے۔

فقہاء کا یہ متفقہ فیصلہ ہے کہ مضاربت کا راس المال صرف درہم یا دینار یعنی نقد سکے ہی بنائے جا سکتے ہیں فقہاء کی یہ بات شرعی اور اقتصادی دونوں ہی نقطۂ نظر سے حکیمانہ اور دور اندیشانہ

ہے اور اس حکمت اور دوراندیشی کی وضاحت بھی ان کے یہاں ملتی ہے چنانچہ وہ کہتے ہیں:۔

''راس المال کو نقد سکوں کی صورت میں متعین کر دینے کی وجہ سے نفع اور نقصان کی تحدید کی جاسکتی ہے مضاربت کا معاملہ ختم کیے جانے کے وقت اس کے سبب کسی التباس یا نزاع کا خدشہ نہیں رہتا ہے کیونکہ خرید و فروخت نقد پیسوں ہی کی صورت میں ہوتی ہے چنانچہ معاملہ ختم کئے جانے کے وقت جو رقم راس المال سے زائد ہو وہ نفع متصور ہوگی اور کمی کی صورت میں اسی سے خسارے کا تعین کیا جائے گا۔''

اسی طرح سامان کو مضاربت کا راس المال بنائے جانے کے سلسلہ میں فقہائے احناف کا یہ حیلہ کہ صاحب سرمایہ پہلے مضارب کو اپنا سامان فروخت کرنے کے لیے وکیل بنا دے اور پھر اس سامان کی جو قیمت متعین ہوگی وہ راس المال قرار پائے گی یہ انتہائی پاکیزہ اور صاف ستھرا حیلہ ہے کیونکہ یہ صاحب سرمایہ اور مضارب کے درمیان کسی قسم کے التباس یا نزاع کے خاتمہ کا سبب بنتا ہے اور یہی شریعت کا مقصد ہے کہ معاملہ ختم ہونے کی صورت میں نفع یا نقصان کے تعین میں کسی قسم کی لاعلمی یا نزاع حائل نہ ہو سکے۔

اور یہی وجہ ہے کہ اس صورتِ حال میں یہ شکل تمام ہی مسلکوں میں جائز اور درست ہے یہاں تک کہ جن مذاہب میں حیلوں کی کوئی گنجائش نہیں ہے جیسے مالکیہ اور حنابلہ وغیرہ وہ بھی اس شکل کو درست قرار دیتے ہیں اور اسے حیلہ کے بجائے ایک عام شرعی حکم سمجھتے ہیں (۱)

اسی طرح وہ حیلہ بھی ہے جو یوڈوتش نے فقہ حنفی کی کتابوں میں ابواب الحیل کے حوالے سے نقل کیا ہے کہ پہلے صاحب سرمایہ اپنا یہ سامان کسی معتبر شخص کو فروخت کر دے اور اس کی قیمت مضارب کو دیدے پھر مضارب اس شخص سے سامان خرید لے اس حیلہ میں بھی کسی شرعی حکم کی خلاف

(۱) موطا، امام مالکؒ جلد۳ ص ۲۵۲ اور المغنی جلد ۵ ص ۱۱۳ ابن قدامہ نے صرف امام احمد ابن حنبلؒ کی رائے نقل کی ہے لیکن احمد بن عبداللہ القاری نے اپنی کتاب مجلۃ الاحکام الشرعیۃ (مادہ ۱۸۵۸) میں حنبلی مسلک کے متاخرین فقہاء کے نزدیک بھی اس حکم کے جواز کی متعدد روایتیں نقل کی ہیں حالانکہ نہ ہی حنبلی مسلک میں حیلوں کی کوئی گنجائش ہے (المغنی ج ۵، ص ۳۲) اور نہ ہی مالکی مسلک میں (مقاصد الشریعۃ الاسلامیہ ص ۱۱۵) ناظرین پر ہم بھی یہ واضح کر دینا چاہتے ہیں کہ ہماری نگاہ میں بھی وہ حیلے پسندیدہ نہیں ہیں جن کا استعمال نظری اور عقلی دلائل کے حق میں غلو کی حد تک ہوتا ہے اور اس کے سبب بعض شرعی حدود بھی متاثر ہوتے ہیں تاہم زیر بحث مسئلہ میں یوڈوتش نے حیلوں کے استعمال کو کافی اہمیت دی ہے۔

ورزی نہیں ہے بلکہ اس عمل سے سامان کی قیمت متعین ہو جاتی ہے جس کا فائدہ یہ ہوتا ہے کہ نفع یا نقصان کے تعین کے وقت کسی نزاع کا ڈر نہیں رہتا ہے۔

حیلوں کے سلسلہ میں شیخ طاہر بن عاشور کی یہ رائے بہت اہم ہے یہاں اس کا ذکر بے جا نہ ہوگا وہ کہتے ہیں:۔

''کسی ممنوع فعل کو مواخذہ سے بچنے کے لیے جائز صورت میں پیش کرنے کو حیلہ کہتے ہیں حیلے دو طرح کے ہوتے ہیں حرام اور مشروع۔

وہ حیلے جن سے کوئی شرعی مقصد ساقط ہوتا ہو اور اس کا کوئی دوسرا جائز مقصد بدل نہ ہو تو وہ حرام ہیں اسی طرح کسی کا حق غصب کرنے کے لیے یا اسی قسم کی کسی برائی کے لیے جو حیلے اختیار کیے جاتے ہیں وہ سب کے سب حرام اور ناجائز ہیں۔

اور حیلہ مشروع یہ ہے کہ کسی جائز طریق کو چھوڑ کر دوسرا ایسا جائز راستہ اپنایا جائے جو پہلے کی بہ نسبت نرم اور آسان ہو جیسے کوئی شخص وضوء میں پانوں کو دھونے سے بچنے کے لئے موزہ پہن لے یا موسم گرما میں روزہ سے بچنے کے لیے سفر پر چلا جائے اور معتدل موسم میں اس کی قضاء کرلے وغیرہ.....الخ (۱)

فقہاء کی نگاہ میں نفع کا تصور: یوڈوتش کی اس کتاب میں اس کا بھی ذکر ہے کہ ''فقہاے احناف نے اپنے عہد میں رائج تجارتی عرف و عادت سے متاثر ہو کر حصول منفعت ہی کو شرکت و مضاربت کا بنیادی مقصد قرار دیا ہے'' (فقرہ ۳۰)

اگر اس کا مفہوم یہ ہے کہ فقہاے احناف نفع کی اہمیت اور معاشرہ میں اس کے مفاد کے پیش نظر اس کو شرکت و مضاربت کا بنیادی مقصد قرار دیتے ہیں جو شرعاً ''جائز بھی ہے بشرطیکہ اس کے حصول کے لیے شرعی اوامر و نواہی کی پابندی کی جائے اور اسلامی اخلاق و عادات کا بھی اس میں پورا لحاظ رکھا جائے تو درست ہے لیکن یوڈوتش کا یہ کہنا غلط ہے کہ فقہاء نے اپنے عہد میں رائج تجارتی عرف و عادت سے متاثر ہو کر اس کو مقصد یا بنیاد بنایا ہے دراصل فقہاء کے اس خیال کی بنیاد وہ روایتیں ہیں جن میں رزق حلال کے حصول کی تعریف و تحسین کی گئی ہے اور یہ بتایا گیا ہے کہ شرعی قیود و ضوابط اور اسلامی اخلاق و آداب کی پابندی کرتے ہوئے اگر نفع حاصل کیا جائے تو نفع حلال اور رزق طیب ہوگا چنانچہ اسلامی شریعت میں تجارت کا بنیادی مقصد بھی یہ بتلایا گیا ہے کہ

(۱) مقاصد الشریعۃ الاسلامیۃ، ابن عاشور، ص ۱۱۵، ۱۱۹

''انسان دست سوال دراز کرنے اور بھیک مانگنے کی لعنت سے محفوظ رہے اور اپنے اہل وعیال کی کفالت کر سکے'' (۱) ظاہر ہے ایسی صورت میں تجارت کرنے والا شخص اجر وثواب کا مستحق ہوگا۔

لیکن یوڈوتش کی عبارت کا مفہوم اگر یہ ہے کہ فقہاء تجارتی معاملات میں نفع کا اس حد تک لحاظ رکھتے ہیں کہ اس کے حصول کے لیے شرعی اوامر ونواہی اور اسلامی اخلاق کی خلاف ورزی میں بھی کوئی مضائقہ نہیں خیال کرتے تو یہ رائے اسی مسئلہ میں نہیں بلکہ فقہی احکام کی تمام تفصیلی جزئیات میں اصولی طور پر غلط ہے کیونکہ اس کا مطلب تو یہ ہوا کہ فقہاء اگر کسی امر کو بنیادی مقصد قرار دیتے ہیں تو اس کے حصول کے لیے دینی اور اخلاقی قدروں کو بھی پامال کرنے کی اجازت دیتے ہیں حالانکہ یہ صحیح نہیں فقہائے تو ایک ایک جزیہ میں دینی اور اخلاقی تعلیمات کو اولین شرط قرار دیا ہے خواہ ہر جگہ اس کی وضاحت نہ کی گئی ہو شریعت کے اصول وضوابط اس کے معاشرتی قواعد اور اس کے بنیادی مقاصد اور اس کی اخلاقی تعلیمات ہر ہر مسئلہ میں فقہاء کے پیش نظر رہتی تھیں اور یہ تمام اصولی باتیں ان کے نزدیک ''شرائط ملحوظہ'' کہلاتی تھیں جن کا درجہ ان شرائط سے کسی بھی طرح کم نہ تھا جن کا ذکر وہ بعض جزئیات میں کر دیا کرتے تھے چنانچہ امام احمد بن حنبلؒ کے نزدیک ''شرائط ملحوظہ'' التزامی حیثیت سے ''شرائط ملفوظ'' ہی کا درجہ رکھتی ہیں (۲)

اسی طرح صدق وامانت اور شریعت کے عام مصالح کا خیال نیز ایک صاحب امر کا وجود جو شرعی حدود اور اسلامی اخلاق کے مطابق معاملات طے کرائے اور خلاف ورزی کرنے والوں کو تنبیہ کرے یہ ساری باتیں بھی تجارتی معاملات میں بنیادی شرائط کا درجہ رکھتی ہیں اور فقہاء کے نزدیک ان شرطوں کا لحاظ ہر قسم کے معاملات میں خواہ وہ انفرادی نوعیت کے ہوں یا مشترکہ ضروری تھا اور انھوں نے کبھی بھی ان حدود کو توڑ کر نفع حاصل کرنے کی اجازت نہیں دی ہے اس کی وضاحت کے لیے چند مثالیں پیش کی جاتی ہیں یہ مثالیں زیادہ تر فقہ حنفی سے ماخوذ ہیں کیونکہ یوڈوتش نے یہ خیال فقہ حنفی ہی کے مطالعہ کے بعد قائم کیا اور اس کی وضاحت بھی انھوں نے متعدد مقامات پر کی ہے۔

اسلامی شریعت کی رو سے ہر قسم کے معاملہ میں امانت ودیانت ضروری ہے اور امانت کی ایک قسم یہ بھی ہے کہ انسان اپنی ذمہ داریوں کو ٹھیک طور پر ادا کرے اور معاملات کی تمام شرائط کی پابندی کرے، گو عام معاملات میں عدالت بھی کافی موثر ہوتی ہے تاہم بعض صورتوں میں عدالت بھی عاجز اور بے بس ہو جاتی ہے، جیسے کسی معاملہ میں مدعی دلیل پیش نہ کر سکے یا دعویٰ کی سماعت ہی

(۱) موعظۃ المؤمنین من احیاء علوم الدین، جمال الدین القاسمی، ص ۸۵ (۲) المدخل الفقہی ف ۲۲٦۔

میں کوئی رکاوٹ پیدا ہو جائے وغیرہ، ان صورتوں میں صرف دینی اور اخلاقی داعیہ ہی فیصلہ کن ہو سکتا ہے کہ ایسی صورت میں کوئی بھی فقیہ اس بات کی اجازت نہیں دے سکتا کہ عدالتی طور پر گرفت میں نہ آنے کی وجہ سے اخلاقی اور دینی حدود توڑ کر نفع حاصل کیا جائے، تمام فقہاء اس پر متفق ہیں کہ انسان کو دینی اور اخلاقی قیود وضوابط کا بھی اسی طرح پابند ہونا چاہئے جس طرح وہ شرعی عدالت کے فیصلوں کا پابند ہوتا ہے۔ اس طرح عدالت اور دیانت کے فیصلوں میں فرق ہو جاتا ہے۔ (۱)

صدق گوئی اسلامی اخلاق کا جزء ہے اور یہ ہر مسلمان پر واجب ہے، دروغ گوئی یا دھوکا اور فریب سے نفع حاصل کرنے کی اجازت اسلامی شریعت میں بالکل نہیں ہے۔ مثلاً خرید وفروخت میں اصولی طور پر قیمت زیادہ طلب کرنا معاملہ کو ختم کیے جانے کا کوئی سبب نہیں ہے، معاملات کے بقاء اور استمرار کے علاوہ انسان بالطبع اس حرکت سے گریز کرتا ہے لیکن قیمت میں غیر معمولی اضافہ کے ساتھ اگر قولی اور عملی دھوکہ دہی بھی شامل ہو تو مغبون یعنی مشتری کو معاملہ فسخ کرنے کا حق حاصل ہو جاتا ہے۔ (۲)

اسی طرح بیع کی وہ قسمیں جن میں اصل لاگت کی صراحت کردی جاتی ہے ان کی تشریح فقرہ ۲۳ میں گذر چکی ہے، ان قسموں میں اگر بائع سامان کی اصل لاگت غلط بتائے تو خواہ وہ مشتری سے زیادہ دام نہ طلب کرے بلکہ بازار میں اس کی جو عام قیمت ہو اسی کو اصل لاگت بتا کر اسی پر سودا کرے، جب بھی مشتری کو دروغ گوئی کی بنا پر معاملہ ختم کردینے یا پھر صحیح لاگت کے مطابق قیمت ادا کرنے کا حق ہوگا اور اگر بائع دروغ گوئی کا مرتکب نہ ہو بلکہ سامان کی اصل لاگت کو پوشیدہ رکھے اور اس کی وضاحت نہ کرے کہ وہ ثمن مؤجل سے خریدا گیا ہے یا ثمن عاجل سے، تب بھی مشتری کو معاملہ فسخ کرنے کا حق حاصل ہوگا۔ (۳)

اسلامی شریعت کے عام مصالح کا خیال اور ان کی رعایت بھی شرائط ملحوظہ کا ایک اہم جزء ہے اور فقہاء نے ہمیشہ اسلامی معاشرہ میں اقتصادی فوائد کی اہمیت کو تسلیم کیا ہے، انھوں نے بیع وشراء،

(۱) المدخل الفقہی، ف ۳، ۴ (۲) یوڈوتش کو اس جگہ تسامح ہوا ہے انھوں نے فقہ کی کتابوں میں بیوع کے ابواب میں لفظ "غبن" کو دھوکہ سمجھ لیا ہے حالانکہ اس سے مراد قیمتوں کی زیادتی اور اضافہ ہے چنانچہ جب انھیں یہ نظر آیا کہ فقہاء معمولی غبن یعنی قیمتوں میں معمولی اضافہ کی بنیاد پر کسی معاملہ کو باطل قرار نہیں دیتے ہیں تو انھوں نے یہ سمجھ لیا کہ فقہاء تجارتی معاملات میں معمولی دھوکہ وفریب کو جائز سمجھتے ہیں نیز انھوں نے اس کا تعلق اس سے جوڑ دیا کہ فقہاء کا یہ طرز عمل ان کے اپنے عہد کے تجارتی عرف وعادت سے متاثر ہونے کے نتیجہ میں تھا (۳) بدایۃ المجتہد ج ۲ ص ۲۱۳۔

شرکت ومضاربت، اور زراعت وصنعت کو ان کا اہم وسیلہ بتایا ہے۔ اسلامی نقطۂ نظر سے بھی یہ تجارتی ذرائع معاشرہ میں بہت اہم اور ضروری ہیں جن کو اسلامی شریعت نے اجتماعی زندگی کی بنیاد کو مستحکم اور مضبوط رکھنے کے لئے فرض کفایہ کے درجہ میں رکھا ہے، لیکن کسی معاشرہ میں ان وسائل کو استعمال میں لانے والے افراد اگر محدود ہوں تو ان کی حیثیت فرض عین کی ہو جاتی ہے اور صاحب امر حضرات لوگوں کو انھیں اختیار کرنے کے لئے مجبور بھی کر سکتا ہے۔ البتہ افراد کو یہ حق نہ ہوگا کہ وہ عام نفع سے زیادہ کے طلبگار ہوں۔ (۱)

دراصل یہ تجارتی وسائل پورے معاشرہ سے وابستہ ہوتے ہیں مگر ان کا رشتہ چند مخصوص افراد کی منفعت اور رزق کے حصول سے بھی ہوتا ہے لیکن عام مصالح کے تحت ناگزیر حالات میں افراد کے شخصی فائدے نظر انداز بھی کئے جا سکتے ہیں، مثلاً بیع میں طرفین یعنی بائع اور مشتری کی باہمی رضامندی ایک اہم بنیاد ہے، یہ رضامندی متعین نفع پر بھی ہو سکتی ہے اور اس نفع پر بھی جو بائع اور مشتری کے درمیان طے پا جائے لیکن فقہاء نے بعض حالتوں میں عام مصالح کے تحت اس اہم بنیاد کو ساقط کر دیا ہے۔ مثلاً

۱۔ فقہائے احناف کے نزدیک بیع میں قیمت کا معمولی اضافہ معاملہ کو فسخ کئے جانے کا سبب نہیں بن سکتا لیکن اضافہ اگر غیر معمولی ہو اور اس کے ساتھ ہی دھوکہ اور فریب سے بھی کام لیا گیا ہو تو معاملہ فسخ کیا جا سکتا ہے مگر اس عام قاعدہ سے یتیم، وقف اور بیت المال کی ملکیت کی چیزیں مستثنیٰ ہیں کیوں کہ اس میں معمولی اضافہ بھی معاملہ کو ختم کر دینے کا باعث ہو سکتا ہے، اسی طرح اگر دھوکہ اور فریب بھی ظاہر نہ ہو جب بھی معاملہ ختم کر دیا جائے گا کیوں کہ شرعی مصالح کی وجہ سے یہ تینوں قسمیں زیادہ حمایت اور ہمدردی کی مستحق ہیں۔ (۲)

۲۔ اگر اسلامی معاشرہ ایسے حالات سے دوچار ہو جائے جن میں لوگوں کے لئے اسباب معیشت مہیا نہ ہوں تو ایسی حالت میں بائع صرف عام قیمت ہی پر اپنا سامان فروخت کر سکتا ہے اور مشتری کی رضامندی کے باوجود بھی اس کے لئے زیادہ نفع لینا جائز نہیں ہے۔ (۳)

۳۔ اسی طرح اگر اسلامی معاشرہ میں ذخیرہ اندوزی ناگزیر ہو جائے تو قاضی ہی اشیاء کی قیمتوں کا تعین کرے گا۔ (۴)

۴۔ فقہائے احناف نے محض اضطراری حالت میں شرعی مصلحت کی وجہ سے اشیائے خورد

(۱) الحسبۃ فی الاسلام، ابن تیمیہ ص ۵۵، ۵۹ (۲) المدخل الفقہی ف ۱۹۰ (۳) فتاویٰ ابن تیمیہ ج ۲۹ ص ۳۰۰ (۴) بدائع الصنائع ج ۵ ص ۱۲۹

ونوش کی قیمتیں متعین کردینے کے جواز کا فتویٰ دیا ہے لیکن بعض مالکی اور شافعی فقہاء نیز علامہ ابن تیمیہ اور علامہ ابن قیم نے تو ضرورۃ ''ہر قسم کے تجارتی مال واسباب کی عادلانہ قیمت اور اجرت متعین کرنے کا فتویٰ دیا ہے۔(۱)

۵۔مشتری مرسل یعنی ایسا خریدار جو بازار کا عام نرخ نہ جانے اور بائع کی بات مان لے پس اگر اس سے قیمت زیادہ لی گئی ہو تو یہ بیع فاسد ہوگی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے ''مسترسل سے جو قیمت زیادہ لی جائے گی وہ سود ہے۔'' (۲)

اسی طرح اسلامی معاشرہ میں ایک صاحب امر کا وجود نہایت ضروری ہے تاکہ وہ معاملات ومسائل کو شرعی احکام اور اسلامی اخلاق کے مطابق انجام دینے کے لیے لوگوں کو آمادہ کرسکے فقہاء کے نزدیک اس کا وجود فرض کی حیثیت رکھتا ہے اسی لیے اسلام میں نظام احتساب کو ضروری قرار دیا گیا ہے اور محتسب کے لیے بعض مستقل فقہی ابواب کی جو تخصیص کی گئی ہے اس کا تعلق بھی صاحب امر ہی سے ہے (۳) نیز اکثر فقہاء نے یہ بھی صراحت کی ہے کہ خرید وفروخت کا معاملہ کرنے والے کو پہلے شریعت کے ان بنیادی احکام ومسائل کی واقفیت حاصل کرنی چاہیے جو اس کو بار بار پیش آئیں گے تاکہ وہ لاعلمی کی وجہ سے کسی غلطی کا ارتکاب نہ کرسکے (۴) غرض فقہاء حصول نفع کو اسی وقت مناسب اور جائز قرار دیتے ہیں جب وہ شرعی احکام اور صدق امانت وغیرہ اسلامی اخلاق کے دائرہ میں ہو اور اس کی وجہ سے شریعت کے بنیادی مقاصد مجروح نہ ہوتے ہوں۔

ان امور ومقاصد کی حفاظت اور معاملہ کرنے والوں کی نگرانی ایک صاحب امر کے ذمہ ہوگی فقہاء نے معاملات کی بعض صورتوں کو صرف اس بنا پر مکروہ قرار دیا ہے کہ انھیں اختیار کرنے کے نتیجہ میں غیر مشروع افعال کا اندیشہ اور احتمال رہتا ہے مثلاً ایک مسلمان کے کسی غیر مسلم سے مضاربت کا معاملہ کرنے کی صورت میں وہ غیر مسلم کو عامل بنانے کی اجازت نہیں دیتے کیونکہ وہ سود بھی لے سکتا ہے اور لاعلمی میں اس سے شریعت کے احکام کی خلاف ورزی بھی ہوسکتی ہے امام مالکؒ کے نزدیک ان مسلمانوں کو بھی مضاربت میں عامل بنانا مکروہ ہے جو خرید وفروخت کے معاملہ میں زیادہ محتاط اور شریعت کے احکام کے پابند نہیں ہوتے (۵) یہ تمام باتیں خود یوڈوتش نے

(۱) الملکیۃ فی الشریعۃ الاسلامیۃ، عبدالسلام العبادی جلد ۲ ص ۳۰۳ (۲) کنز العمال ج ۴ ص ۷۵ (۳) الحسبۃ فی الاسلام، ابن تیمیہ (۴) مسائل السماسرۃ للابیانی، مقالہ، از ڈاکٹر ابوالاجفان ص ۲ و ۵ (۵) المبسوط ج ۲۲، ص ۱۲۵

بھی اپنی کتاب میں نقل کی ہے۔(۱)

یوڈوتش کا یہ قول درست ہے کہ "مضاربت میں عامل کے تصرف کے صحیح اور درست ہونے کے لیے ایک بنیادی معیار حصول نفع بھی ہے"۔(فقرہ ۲۵) فقہاء کا حصول نفع کو معیار بنانا مصلحت پر مبنی ہے جس کا مقصد دوسرے شریک یعنی صاحب سرمایہ کے مال کا تحفظ ہے اس لیے اگر عامل کو نفس سرمایہ سے صدقہ وخیرات کرنے یا عام قیمت سے کم پر سامان فروخت کرنے کا اختیار دیدیا جائے تو اس سے صاحب سرمایہ کا نقصان ہوگا یہاں یہ بات بھی ملحوظ رہنی چاہئے کہ مشترکہ نوعیت کے تمام معاملات میں اسلامی شریعت کا یہی عام اور بنیادی اصول ہے چنانچہ جب کوئی شخص کسی کے مال کا ولی ہو تو اسے صرف ایسے ہی موقع پر مال خرچ کرنا چاہئے جہاں صاحب مال کے فائدہ کا امکان ہو اسی طرح اگر کوئی شخص کسی یتیم کا ولی یا موقوفہ جائیداد کا متولی بنایا جائے تو اس کو ہرگز یہ حق حاصل نہیں ہے کہ وہ اس مال میں سے صدقہ وخیرات کرے یا اس کو عام نفع سے کم پر فروخت کرے اس سلسلہ میں نفع کا اس درجہ لحاظ رکھا گیا ہے کہ قاضی کو بھی اس قسم کے مال میں کسی طرح کا حکم صادر کرنے کا حق حاصل نہیں ہے۔

فقہ میں عرف کا درجہ: اسلامی فقہ میں عرف ورواج کی حیثیت اور اس کے مقام ومرتبہ کی وضاحت میں بھی یوڈوتش کو دھوکہ ہوا ہے اوپر ان کی یہ رائے نقل کی جاچکی ہے کہ "فقہ حنفی میں استحسان کی راہ سے عرف و دستور کا نفوذ ہوا"۔(فقرہ ۲۹) یوڈوتش کے نزدیک فقہاء احناف کا یہ رویہ مستحسن ہے چنانچہ وہ لکھتے ہیں کہ "فقہی اصول ونظریات کی رو سے عرف ورواج فقہ کی کوئی بنیادی اصل نہیں ہے"۔(فقرہ ۳۰)

اسلامی شریعت میں عرف کا کیا درجہ ہے اور فقہاء نے کن حالتوں میں اس کا لحاظ کئے جانے کو پسندیدہ قرار دیا ہے اور کن صورتوں میں اس کو کوئی اہمیت نہیں دی ہے ان تمام باتوں کی وضاحت کے لیے عرف کے متعلق چند بنیادی اصول بیان کئے جاتے ہیں۔(۲)

ا۔تمام فقہاء اس بات پر متفق ہیں کہ اسلام میں عرف کو بذات خود شرعی امر یا نہی کا درجہ حاصل نہیں ہے البتہ اگر قرآن مجید اور سنت نبویؐ سے اس کی تائید ہوتی ہو تو اس کا لحاظ کیا جائے گا لیکن یہ خود امر ونہی کی اصل نہیں قرار پائے گا بلکہ قرآن وسنت کے تابع ہوگا اس لئے حقیقی اصل

(۱) ص ۲۲۸-۲۹۔ (۲) یہ اصولی باتیں کچھ حذف واضافہ کے ساتھ المدخل الفقہی کے باب نظریۂ عرف (ص ۸۳۰،۹۳۷) سے ماخوذ ہیں۔

و بنیادی وہی ہوں گے چنانچہ نبی کریمؐ کے عہد مبارک میں جو چیزیں عرفاً رائج تھیں ان میں سے جن کو قرآن وسنت نے برقرار رکھا ہے یہ ان کے مباح اور جائز ہونے کی ایک شرعی دلیل ہے مضاربت کا بھی معاملہ اسی نوعیت کا ہے۔ ''یہ طریقہ زمانہ جاہلیت میں بھی موجود تھا اور اسلام نے بھی اس کو برقرار رکھا''۔(۱) البتہ قرآن وسنت کی واضح ہدایت کی روشنی میں احکام کی تطبیق وتفصیل عرف سے کی جائے گی جیسے شریعت کے رو سے بیوی کا نفقہ اس کے شوہر پر واجب ہے یا کوئی محتاج اور ضرورت مند ولی اگر یتیم کے مال سے کچھ لے لے تو اس کے لیے مباح ہے اسی طرح اسلامی شریعت میں دست سوال دراز کرنے کی ممانعت کی گئی ہے لیکن اگر کوئی فقر وفاقہ سے دوچار ہو جائے تو اس کے لئے اس کی اجازت ہے یہ تمام بنیادی فیصلے (وجوب، اباحت یا ممانعت) اسلامی شریعت کے بنیادی مصادر قرآن وسنت سے ماخوذ ہیں لیکن ان کی تطبیقی صورتیں عرف سے متعین ہوں گی مثلاً نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں ایک خاتون حاضر ہوئیں اور انھوں نے یہ شکایت کی کہ ان کے شوہر بخیل ہیں اپنے اہل وعیال کی کفالت نہیں کرتے آپؐ نے ان کو یہ اجازت مرحمت فرمائی کہ وہ اپنے اور اپنے بچوں کی کفالت کے لیے اپنے شوہر کے علم میں لائے بغیر ان کا مال مناسب مقدار میں لے سکتی ہیں (۲) اسی طرح یتیم کے ولی کے بارہ میں قرآن مجید کا یہ عام حکم ہے۔

مَنْ كَانَ غَنِيًّا فَلْيَسْتَعْفِفْ وَمَنْ كَانَ فَقِيرًا فَلْيَأْكُلْ بِالْمَعْرُوفِ (نساء ٦)۔	جو شخص مستغنی ہو سو وہ تو اپنے کو بالکل بچائے اور جو شخص حاجت مند ہو تو وہ دستور کے مطابق کھائے۔

لیکن آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فقر وفاقہ کی وجہ سے دست سوال دراز کئے جانے کی تعیین یوں کی ہے۔

حتى يقول ثلاثة من ذوي الحجا من قومه: قد اصابت فلانا فاقة (۳)	(آدمی کو سوال کرنے کی اجازت نہیں ہے) تا آنکہ اسی کی قوم کے تین ذی عقل افراد یہ نہ کہدیں کہ فلاں فاقہ زدہ ہے۔

۲۔ شریعت کی نگاہ میں عرف کا زیادہ تر اعتبار مختلف نوعیت کے معاملات اور ان کے حق

(۱) بدایۃ المجتہد، ج ۲ ص ۲۳۳ اور اللباب فی شرح الکتاب المیدانی، ج ۲ ص ۱۳۱ (۲) صحیح مسلم ج ۵ ص ۱۳۱ (۳) ایضاً ص ۹۷ و ۹۸۔

تصرف میں ہوتا ہے کیونکہ اس طور پر فریقین کے تفصیلی معاملات کی تعیین اور ان کے حقوق و اختیارات کی حد بندی کی جاتی ہے اصولی حیثیت سے یہ حد بندیاں شریعت میں ممنوع نہیں ہیں (۱) چنانچہ فقہاء کے اکثر اختلافات مسلمہ اصولوں کے تحت تفصیلی جزئیات ہی میں ہوتے ہیں، مثلاً مضارب مضاربت کا سامان ادھار فروخت کرسکتا ہے یا نہیں؟ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک فروخت کرسکتا ہے لیکن امام مالکؒ اور امام شافعیؒ کے نزدیک نہیں کرسکتا، اس اختلاف کی توضیح کرتے ہوئے علامہ ابن رشد رقم طراز ہیں۔

"یہ اختلاف ظاہری نوعیت کا ہے کیونکہ تمام فقہاء اس بات پر متفق نہیں ہیں کہ مضارب کو مضاربت کے سامان میں اسی قدر تصرف کا حق حاصل ہے جو عرف اور دستور کے مطابق ہو اور جس کے کرنے کے عموماً لوگ عادی ہوں چنانچہ جو فقہاء سامان کو ادھار فروخت کرنے کو عام تصرف سے خارج قرار دیتے ہیں وہ مضاربت کے معاملہ میں بھی اس کو خارج از تصرف قرار دیتے ہیں اور اس کو جائز نہیں سمجھتے ہیں۔" (۲)

مضارب کے اختیارات کے باب میں فقہاء کا اختلاف اسی نوعیت کا ہے جس کی تفصیل اس "تلخیص کے فقرہ ۲۱ میں پیش کی جا چکی ہے۔

۳۔ بسا اوقات عرف کے سبب شریعت کے کسی عام حکم کی علت کا خاتمہ بھی ہو جاتا ہے اور اس حکم کی نوعیت بھی بدل جاتی ہے جیسے فقہائے احناف کے نزدیک معاملہ بیع کے ساتھ کوئی شرط نہیں رکھی جاسکتی کیونکہ حدیث نبویؐ میں اس کی ممانعت وارد ہوئی ہے لیکن اگر اس طرح کی شرط ہو جو لوگوں میں عام طور پر رائج ہو تو وہ اس کی اجازت دیتے ہیں اور اس کی بنیاد ان کے نزدیک یہ ہے کہ حدیث شریف میں وارد ممانعت کی علت نزاع کا سد باب ہے اور کسی متعین اور معروف شرط میں نزاع کا خدشہ ہی نہیں ہوتا ہے اس لیے اس صورت میں ممانعت کی علت نہیں پائی جاتی ہے۔ (۳)

۴۔ بعض عرف عام ضرورت یا کسی جائز مصلحت پر مبنی ہوتے ہیں پس اگر یہ کسی شرعی حکم سے متصادم نہ ہوں اور ان سے عام روایتوں اور اجماع کی مخالفت بھی نہ ہوتی ہو تو فقہائے احناف اور مالکیہ کے نزدیک یہ قیاس سے بھی زیادہ اہمیت کے حامل ہوتے ہیں، اس لیے تعارض کے وقت وہ

(۱) المدخل الفقہی (ف ۴۹۶-۴۹۹) (۲) بدایۃ المجتہد ج ۲، ص ۲۳۹ (۳) المدخل الفقہی ص ۴۴ (ف ۵۲۴، ۵۲۰)

اس کو قیاس پر ترجیح دیتے ہیں اور یہ ترجیح استحسان کے قبیل سے ہوتی ہے(١) ان کے خیال میں اس نوعیت کے عرف کا اعتبار نہ کرنا لوگوں کو حرج اور مشقت میں مبتلا کرنا ہے جس سے قرآن مجید میں روکا گیا ہے۔

فقہائے حنفیہ اور مالکیہ کی یہ رائے ہمارے نزدیک قابل قبول ہو یا نہ ہو تاہم اس میں شبہہ نہیں کہ انھوں نے شریعت کے عام مصالح اور اس کے ان نصوص کی پابندی کو ملحوظ رکھا ہے جن کو فقہاء نے اپنے استدلال میں اصولی حیثیت دی ہے ان کے متعلق یہ خیال کرنا بالکل غلط ہوگا کہ انھوں نے محض مروجہ عرف ودستور کی رعایت میں اپنی رائے قائم کی ہے اور وہ بھی ایسے موقع پر جب ان کے لیے ان کے سوا کوئی اور چارۂ کار نہ تھا۔

یہاں اس بات کی وضاحت ضروری ہے کہ عرف ودستور یا عام ضرورت کے تحت اگر قیاساً ممنوع فعل کو جائز بھی قرار دیا جاتا ہے تو اس کا درجہ مباح ہی کا ہوتا ہے جو شریعت کی نگاہ میں مطلوب اور پسندیدہ نہیں ہے۔

ہمارے خیال میں اسلامی شریعت نے عرف کا جو درجہ ومرتبہ متعین کیا ہے اس کا صحیح تصور یوڈوتش کی نگاہ سے اوجھل ہو گیا ہے درحقیقت فقہاء نے عرف کی بنیاد پر بھی جو باتیں کہی ہیں وہ قرآن وسنت ہی کے موقف کی تعبیر وتشریح پر مبنی ہیں، اس امر کو ملحوظ نہ رکھنے کی وجہ سے ان کو فقہا کے طرز عمل میں تناقض نظر آتا ہے۔

اس کتاب کا منہج واسلوب: یوڈوتش کی زیر بحث کتاب میں بہت ہی مرتب اور واضح انداز میں بحث وگفتگو کی گئی ہے فقہاء کے اقوال اصل ماخذ سے نقل کر کے دلیل وبنیاد کی حیثیت سے پیش کیے گئے ہیں اور اس کی سب سے بڑی خوبی یہ ہے کہ ان اقوال کو باہم مربوط قرار دے کر ان کو سمجھنے کی پوری کوشش کی گئی ہے اور پھر ان کی روشنی میں معنی خیز نتائج نکالے گئے ہیں گو بعض نتائج سے اتفاق نہیں کیا جا سکتا تاہم اس قدر مسلم ہے کہ یہ نتائج نہ تو خود ساختہ ہیں اور نہ پہلے سے طے کردہ ہیں جن پر خواہ مخواہ کے لیے دلیلیں مہیا کر دی گئی ہوں بلکہ بڑی محنت اور دقت نظر کے بعد ان نتائج تک پہونچنے کی کوشش کی گئی ہے مصنف کا یہ انداز بھی عمدہ اور پسندیدہ ہے کہ وہ عموماً حق وانصاف کی

(١) الدخل (ف ۵۳۱) اقتصادی نقطۂ نظر سے اس کی ایک مثال یہ ہے کہ مشہور حنفی فقیہ محمد بن مسلمہ نے دلال کی اجرت کو جائز قرار دیا ہے حالانکہ قیاس کی رو سے احناف کے نزدیک یہ فاسد ہے مگر چونکہ عام معاملات اسی طور پر انجام پاتے ہیں اور لوگوں کو اس کی ضرورت بھی پڑتی ہے اس لئے اس کی اجازت دی گئی ہے۔

شاہراہ پر گامزن رہ کر معتدل و متوازن نتائج سامنے لاتے ہیں۔

مصنف اپنے پیش رو بعض مستشرقین کی رائیں نقل کر کے ان پر مناسب تبصرے بھی کرتے ہیں (فقرہ اور ۳۳) گو اس کتاب کی پہلی فصل میں اسلامی شریعت سے متعلق مستشرقین کی بعض غیر منصفانہ اور غلط رائیں نقل کی گئی ہیں مگر ان پر کوئی خاص تبصرہ کرنے کے بجائے صرف اسی قدر لکھنے پر اکتفا کیا گیا ہے کہ یہ باتیں اعادہ و نظر ثانی کی محتاج ہیں لیکن کتاب کی آخری فصل میں نتائج کے بیان میں انھوں نے مستشرقین کی ان رایوں کی پرزور تردید کی ہے اس سے ان کے فکر کی صحت و پختگی کا بھی پتہ چلتا ہے اور یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ وہ اپنے پیش رو مستشرقین سے مرعوب نہیں ہیں بلکہ حسب موقع ان کی تردید و مخالفت سے گریز نہیں کرتے۔

ان خوبیوں کے باوجود اس کتاب میں اسلوب اور طرز تحریر کی جو خامیاں پائی جاتی ہیں ان کی جانب توجہ دلانا بھی ضروری معلوم ہوتا ہے۔

فقہ کے بنیادی مصادر سے پہلوتہی: یوڈوتش کے اسلوب کی سب سے بڑی اور زبردست خامی یہ ہے کہ انھوں نے اسلامی شریعت کے الٰہی ماخذ یعنی قرآن و سنت کو نظر انداز کر دیا ہے، جس کی بنا پر فقہی احکام و مسائل کی توضیح و تعلیل میں ان سے جابجا لغزشیں سرزد ہو گئی ہیں چونکہ انھوں نے ان بنیادی مصادر کو نظر انداز کر دیا ہے اس لئے ان کو مجبوراً اسلامی شریعت کے جغرافیائی ماحول اور تاریخی پس منظر کو زیادہ اہمیت دینی پڑی ہے حالانکہ اس بات سے ہر مسلمان بہ خوبی واقف ہے کہ اسلامی فقہ کے تمام بنیادی احکام و مقاصد قرآن مجید اور سنت نبوی میں مذکور ہیں البتہ فقہ کے فروعی مسائل قرآن و سنت کی روشنی میں فقہاء کے اجتہاد و استنباط پر مبنی ہیں یہ بات بھی واضح ہے کہ استنباط و استنتاج ایک انسانی عمل ہے جس میں وقت ماحول اور دوسرے اثرات کا بھی دخل ہو سکتا ہے اس کے برعکس شریعت کے الٰہی مصادر (قرآن و سنت) میں اس کی کوئی گنجائش نہیں ہے اسی بنیاد پر تمام فقہائے اسلام اس بات پر متفق ہیں کہ فقیہ کا اجتہاد و استنباط صحیح بھی ہو سکتا ہے اور غلط بھی یعنی اس میں وقت ماحول ناقص و محدود ادراک اور شخصی میلان کا بھی اثر ہو سکتا ہے یہی وجہ ہے کہ کسی بھی مسئلہ میں کسی فقیہ کے فہم و ادراک اس کے استنباط کو تعلیم خداوندی کی حقیقی تعبیر نہیں قرار دیا جا سکتا ہے علماء کو آغاز اسلام ہی سے اس کا احساس تھا چنانچہ انھوں نے عملی احکام میں ہدایت خداوندی کی حقیقت تک رسائی کے لیے مختلف وسائل اور طریقے اختیار کیے تاکہ وہ شخصی یا تاریخی عوامل کی کارفرمائی سے خالی رہیں اسی کوشش کے نتیجہ پر فقہ اصول فقہ اور اصول حدیث وغیرہ متعدد شرعی علوم وجود میں آئے۔

اسلامی عقائد اور قرآن وسنت کی تعلیمات میں بھی اصحاب علم اور فقہا کو بار بار اخلاص اور دیانت داری کی تلقین کی گئی ہے اور شخصی عوامل اور طبعی میلان سے دور رہنے کی تاکید کی گئی ہے اور اس بات پر سخت عذاب کی دھمکی دی گئی ہے کہ کوئی عالم جان بوجھ کر اجتہاد و استنباط میں اپنے داخلی میلان سے کام لے کر اس کو شریعت کی جانب منسوب کر دے۔

ہمارے خیال میں اس سلسلہ میں صحیح نقطۂ نظر یہ ہے کہ گو فقہا کے اجتہادات تمام تر شخصی اور تاریخی عوامل سے خالی نہیں ہوتے تاہم ان کی کوئی خاص حیثیت واہمیت اس لئے نہیں ہوتی کہ خود فقہا کے اختلافات سے ان کا اثر زائل ہو جاتا ہے مگر وہ عامل جس کا اثر تمام ہی فقہا پر سب سے گہرا اور دور رس ہے وہ قرآن وسنت کی شکل میں الٰہی ہدایت ہے اس طور پر فقہ کے الٰہی مصادر کو نظر انداز کرنا فقہ کے سب سے اہم اور موثر عامل کو نظر انداز کرنا ہے۔

یوڈوتش نے اس کتاب میں اسلامی فقہ کا جس انداز میں ذکر کیا ہے اس سے پتہ چلتا ہے کہ یہ ایک خالص انسانی عمل ہے گو اس نوعیت کی کوئی صریح عبارت ان کی کتاب میں نہیں ہے تاہم ان کے انداز بحث و گفتگو اور احکام و مسائل کی تفسیر و وضاحت کے طرز سے یہی بات مترشح ہوتی ہے یہی وجہ ہے کہ جن مسائل میں فقہا نے قرآن وسنت سے دلیلیں پیش کی ہیں ان کو وہ بہت کم نقل کرتے ہیں اسی طرح فقہا کے اختلاف کا سبب وہ شرعی نصوص وروایات میں ان کے فہم و تفسیر کے اختلاف کو نہیں بتلاتے بلکہ عام طور پر وہ ان کے اختلافات کو ان کے اقتصادی ماحول اور ان کے علاقے کی تجارتی سرگرمیوں میں فرق واختلاف کا نتیجہ بتلاتے ہیں اسی طرح وہ حنفی مسلک میں شرکت ومضاربت کے اصول کو تاجروں کے خود ساختہ تجارتی قانون سے تعبیر کرتے ہیں (فقرہ۔۲۷) اس طرح دوسرے لفظوں میں یہ کہا جا سکتا ہے کہ اس کتاب کا مطالعہ کرنے والے کو مصنف یہ باور کرانا چاہتے ہیں کہ فقہائے اسلام اپنے اختلافات اور اجتہادات یا مختلف نوعیت کے معاملات کی حرمت وحلت کے سلسلہ میں اس اس ہدایت کے پابند نہیں ہیں جو قرآن مجید اور سنت مطہرہ میں بتائی گئی ہے(۱)

فقہ حنفی میں استحسان کی حقیقت: یوڈوتش کی اس کتاب میں متعدد مقامات پر اس کا بھی ذکر آیا ہے کہ فقہائے احناف ظاہر قیاس کو چھوڑ کر عملی ضرورت کی رعایت کے لیے استحسان کو بنیاد بناتے ہیں اس سے ان کا مقصود یہ ہوتا ہے کہ شریعت کے عام بنیادی احکام عموماً فقہا کے عہد و

(۱) اس کی وضاحت کے لئے تلخیص کا فقرہ ۳۱ ملاحظہ فرمائیں۔

ماحول کے تجارتی عرف ودستور یا ان کے دور کے لوگوں کی تجارتی سرگرمیوں سے متصادم تھے جس سے بچنے کے لیے انھوں نے استحسان کا اصول وضع کیا یوڈوتش کے اس خیال پر تبصرہ کرنے سے پہلے لفظ استحسان کے معنی ومفہوم اوراس کی اصل وبنیاد پر مختصر گفتگو کر لینا مناسب ہوگا۔ یہ قسم جس کا یوڈوتش نے بار بار ذکر کیا ہے فقہاء احناف کے نزدیک استحسان ضرورت کہلاتی ہے(۱) اور وہ یہ ہے کہ ناگزیر حالات میں مصلحت وضرورت کے پیش نظر کسی ایسے حکم پر عمل نہ کیا جائے جو ازروئے قیاس صحیح اور درست ہوتا کہ ضرورت بھی پوری جائے اور مشقت بھی نہ اٹھانی پڑے استحسان کی یہ قسم ایسے احکام اور مسائل پر مشتمل ہوتی ہے جو مبنی بر مصلحت ہونے کے ساتھ فقہی اصول وضوابط اور شریعت کے عام مصالح سے بھی ہم آہنگ ہوتے ہیں اوراس سے اس لیے کام لینا پڑتا ہے کہ بعض اوقات قیاس پر عمل کرنے میں بڑی دشواریاں ہوتی ہیں غرض استحسان کی یہ قسم صحیح معنوں میں مصالح مرسلہ ہی کی ایک قسم ہے(۲)۔

مالکیہ نے استحسان کو ''غلو قیاس'' کا جواب اور حل کہا ہے کیونکہ غلو قیاس میں شدت غلو سے جب مشقتوں کا سامنا کرنا ہوتا ہے تو ان سے بچنے کے لیے فقہا کسی مناسب استثنائی شکل کو اختیار کرتے ہیں اس مسلک میں استحسان کی تعریف یوں کی گئی ہے۔

''مندرجہ ذیل تین باتوں میں کسی بھی ایک وجہ سے ظاہر قیاس پر عمل کرنا ممکن نہ ہو اس کو ترک کرنے کا نام استحسان ہے(۱) کوئی مشہور عرف ظاہر قیاس سے متصادم ہو(۲) کوئی اہم مصلحت درپیش ہو(۳) حرج اور مشقت کا اندیشہ لاحق ہو''۔

حنفی مسلک میں استحسان ضرورت کی نوعیت ہو بہو یہی ہے۔ حنبلی مسلک میں بھی مصالح مرسلہ کا اسی طرح اعتبار کیا گیا ہے جس طرح مالکی مسلک میں کیا گیا ہے اور استحسان دراصل مصالح مرسلہ ہی کا ایک جزء اور حصہ ہے چنانچہ اس مسلک میں بھی احکام ومسائل کے اثبات کے لیے استحسان ہی کا سہارا لیا جاتا ہے۔(۳)

غرض وہ استحسان جو شریعت کے بنیادی مقاصد کا پابند ہو اور جس میں شریعت کے عام مصالح کا لحاظ بھی رکھا گیا ہو اس کے بارہ میں اگر فقہائے احناف اور مالکیہ کا یہ کہنا ہے کہ تعارض

(۱) حنفیہ کے نزدیک استحسان کی ایک قسم اور بھی ہے اور وہ ہے استحسان قیاسی یعنی کسی مسئلہ میں کئی قیاس جمع ہو جائیں اور ان میں کسی ایک قیاس کو ترجیح دی جائے (المدخل الفقہی ف ۱۵) فقہائے مالکیہ کے نزدیک یہ صورت بھی استحسان کی نہیں ہے بلکہ قیاس ہی کی ایک قسم ہے (۲) المدخل، ف ۱۷، ۱۸ (۳) ایضاً ف ۳۰۔

کے وقت اس کو قیاس پر ترجیح حاصل ہوگی تو ان کا یہ قول بیجا اور حیرت انگیز نہیں ہے کیونکہ قیاس کا سارا دارو مدار محض عقل پر ہوتا ہے فقہاے مالکیہ تو یہ بھی کہتے ہیں کہ تعارض کے وقت عام اور ظنی روایتوں کی تخصیص بھی مصالح مرسلہ سے کی جائے گی گویا مالکیہ کے نزدیک عام اور ظنی روایتوں کی تخصیص و تعیین مصالح مرسلہ سے، کی جاسکتی ہے اس سلسلہ میں فقہاے احناف کا موقف بھی بعینہ یہی ہے اس تفصیل سے بات واضح ہوتی ہے کہ استحسان اور مصالح مرسلہ کو حنفی مالکی اور حنبلی تینوں ہی مسلکوں میں بنیاد بنایا گیا ہے اور اسلامی شریعت وقانون کی تبیین وتوضیح کے اہم ذرائع میں شمار کیا گیا ہے اس بنا پر یوڈوتش کا یہ خیال صحیح نہیں کہ یہ محض حنفی مسلک کی خصوصیت ہے یا فقہاء نے صرف عام مصلحتوں اور ناگزیر حالتوں میں اس کو قیاسی احکام پر فوقیت اور ترجیح دی ہے کیونکہ اس سے عرف و رواج اور اسلامی شریعت کے درمیان تصادم کا احتمال رہتا ہے اور یہ خیال ہوتا ہے کہ تصادم کے وقت شریعت کو عام مصالح یا درپیش حالات کے مطابق بنایا جاسکتا ہے۔ حالانکہ یہ غلط ہے۔ صحیح بات یہ ہے کہ فقہاء کی نگاہ میں قیاس ظاہر بالعموم ایک ہی علت پر مبنی ہوتا ہے اور اس علت پر مبنی بعض ایسی صورتیں بھی سامنے آجاتی ہیں جو شریعت کے بعض ایسے اہم مقاصد سے متصادم ہوتی ہیں جن کا لحاظ زیادہ اہم اور ضروری ہوتا ہے پس ان ہی حالتوں میں استحسان استصلاح اور مصالح مرسلہ پر اعتماد کیا جاتا ہے جس کی صراحت آیات میں کی گئی ہے جن میں مصلحت وضرورت کے اقتضا اور مشقت وتکلیف کو دفع کرنے کا حکم دیا گیا ہے جیسے اللہ تعالےٰ کا ارشاد ہے۔

یُرِیْدُ اللّٰهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيْدُ بِكُمُ الْعُسْرَ (بقرہ۔۱۸۵)	اللہ تعالیٰ کو تمھارے ساتھ آسانی کرنا منظور ہے اور تمہارے ساتھ دشواری منظور نہیں۔
وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّيْنِ مِنْ حَرَجٍ۔ (حج۔۷۸)	اور تم پر دین میں کسی قسم کی تنگی نہیں کی۔

نیز سنت نبویؐ سے بھی اس عام اصول کی تائید ہوتی ہے اس سے معلوم ہوا کہ اصل استحسان اور مصالح مرسلہ وغیرہ اسلامی شریعت کی نمایاں خصوصیات ہیں جن کو محض کسی خاص فقہی اسکول اور مکتب فکر کی ایجاد سمجھنا غلط ہے۔

تقابلی مطالعہ میں حنبلی مسلک کا عدم ذکر: یوڈوتش نے اس کتاب کی پہلی ہی فصل میں اس کی صراحت کردی ہے کہ تقابلی مطالعہ کے سلسلہ میں حنبلی مسلک کو اس کتاب میں شامل

نہیں کیا گیا ہے اس کے مقابلہ میں انھوں نے باقی تینوں فقہی مذاہب کو خاطر خواہ اہمیت دی ہے اور اس کی وجہ یہ بتائی ہے کہ ابتدائی دور میں یعنی دوسری صدی ہجری کے اواخر اور تیسری صدی ہجری کے اوائل میں نہ حنبلی مسلک کی زیادہ اشاعت ہوئی تھی اور نہ اس زمانہ میں اس کے مآخذ و مراجع ہی موجود تھے، ان کا دعوی ہے کہ انھوں نے اسی متعین زمانہ کے مراجع ہی کو اپنی کتاب میں جگہ دی ہے مگر ہمارے نزدیک یوڈوتش کا نہ یہ دعوی ہی صحیح ہے اور نہ ان کا عذر ہی معقول ہے۔ کیونکہ خود امام احمد بن حنبلؒ کی زندگی اسی عہد میں گذری ہے (۱۶۴ھ۔۲۴۱ھ) اس لئے امام صاحب کے اقوال وآراء کو تو ماخذ بنایا جاسکتا تھا گو ان کی رائیں اس عہد میں پوری طرح مدون نہ ہوسکی تھیں لیکن متاخرین فقہائے حنابلہ کی کتابوں میں یہ رائیں نہایت تفصیل سے نقل کی گئی ہیں، جیسے ابن قدامہ المقدسی کی المقنع اور المغنی جن سے مدد لینے میں کوئی مضائقہ نہ تھا جب کہ فقہ حنفی کے سلسلہ میں خود انھوں نے اپنے بیان کردہ متعینہ عہد کے مآخذ و مراجع کی پابندی نہیں کی ہے چنانچہ انھوں نے امام سرخسی (متوفی ۴۸۳ھ) کی المبسوط اور علامہ کاسانی (متوفی ۵۸۷ھ) کی بدائع الصنائع کے حوالے دیے ہیں اس لیے وہ حنبلی مسلک کے سلسلہ میں بھی ایسا کرسکتے تھے جس کے بعد وہ ان بہت سی غلطیوں سے محفوظ رہتے جن کے وہ مرتکب ہوگئے ہیں ہمارے خیال میں اسلامی فقہ سے متعلق ان کی بعض غلط رائیں دراصل حنبلی مسلک سے ان کی ناواقفیت ہی کا نتیجہ ہیں اگر اس مسلک کا انھوں نے باقاعدہ مطالعہ کیا ہوتا تو یہ غلطیاں ان سے نہ سرزد ہوتیں مجموعی حیثیت سے گو یہ کتاب مفید ہے لیکن اس میں جو خامیاں رہ گئی ہیں ہم کو امید ہے کہ ان کو فاضل مصنف اپنی انصاف پسندی سے آئندہ اڈیشن میں اصلاح فرمادیں گے۔

سیرت نبویؐ اور مستشرقین
منٹگمری واٹ کے افکار کا تنقیدی جائزہ

از
ڈاکٹر عماد الدین خلیل
المعہد الحصاری، الموصل، عراق
ترجمہ: عبید اللہ کوٹی ندوی، رفیق دار المصنفین، اعظم گڑھ

سب سے پہلے ہمیں اس حقیقت کا ادراک ہونا چاہئے کہ ایک مسلمان خواہ اس کی تعلیمی استعداد کچھ بھی ہو، وہ سیرت نبویؐ کے بارے میں اپنے نقوش و تاثرات کو ایک بدیہی حقیقت سمجھتا ہے، اس کے ان تاثرات کا سرچشمہ وہ تاریخی روایات نہیں ہیں جن میں سے ایک حصہ ضعیف ہے تو دوسرا حصہ شک وریب کی حالت میں ترتیب دیا گیا ہے، ممکن ہے مسلمانوں میں سے کسی نے سیرۃ نبویؐ پر کوئی ایک کتاب بھی باقاعدہ نہ پڑھی ہو لیکن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے بارے میں اس کے تاثرات جن ذرائع سے حاصل ہوئے ہیں وہ ان زمینی سرچشموں کے مانند ہیں جن سے پانی گر کر ایک دریا کی شکل اختیار کر لیتا ہے، اپنے گردوپیش قرآن وحدیث سے حاصل ہونے والی معلومات اور اپنی ایمانی زندگی کے سچے تجربات کی راہ سے وہ سیرت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے اچھی طرح واقف ہو جاتا ہے، واقعات سیرت کے بارے میں اس کی واقفیت اسی اجتماعی شعور کا نتیجہ ہے جو ایک نسل سے دوسری نسل تک سیرت کے واقعات کو منتقل کرتا رہا ہے، سیرت نبویؐ کے ساتھ گہری وابستگی اور اس کا احترام ایک مسلمان کے قلبی تاثرات کا حقیقی سرچشمہ ہے، ان تاثرات میں اس وقت اور اضافہ ہو جاتا ہے جب وہ تاریخی حقائق کا مطالعہ کرتا ہے، تاہم مذکورہ بالا محرکات

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

میں شکست وریخت کے عمل کو اپناتا ہے، اور اس طرح مذہبی جذبات سے تصادم مول لے کر ثابت شدہ حقیقتوں سے متعلق آشفتہ بیانی سے کام لیتا ہے۔ وہ اپنے وضع کردہ اصولوں اور عقلی ضابطوں کی روشنی میں سیرت کے جسم سے اس کی روح اور معنویت کو جدا کرنے کی بے سود کوشش کرتا ہے۔ گویا کہ یہ بھی کوئی مادی جسم ہے جس پر تجربات کرنے کے لئے بحث وجدال کی صلاحیتوں کا مظاہرہ کرنا ضروری ہو۔

مذکورہ بالا دونوں نکتوں کی روشنی میں کسی بھی مستشرق کے لئے یہ ممکن نہیں کہ وہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی سیرت طیبہ کے بارے میں خالص اسلامی طرز عمل یا کوئی سنجیدہ موقف اختیار کر سکے۔

سیرت کے موضوع کو سنجیدگی سے سمجھنے کے لئے جن باتوں کی ضرورت ہے اس کی بنیاد تین مرحلوں پر ہے، پہلے بنیادی مرحلے میں اس غیبی سرچشمہ پر ایمان یا کم از کم اس کا احترام ضروری ہے جس سے پیغام محمدیؐ اور حقیقت وحی کا تعلق ہے۔

دوسرا مرحلہ یہ ہے کہ موضوع کے دائرہ میں رہ کر اپنے موقف پر مضبوطی سے قائم رہے، ایسا نہ ہو کہ کسی پیشگی فیصلہ یا تصور کی وجہ سے فہم کی راہ میں جو موانع پیش آئیں ان کی روشنی میں اصل موضوع ہی کے اجزا میں کتر بیونت ہونے لگے۔

تیسرا مرحلہ خالص اصولی طریق بحث کا ہے جس میں تحقیق کے تمام وسائل کا احاطہ کر لیا جائے تو زبان سے واقفیت اور بنیادی مواد کی فراہمی سے تحقیق کی ابتداء ہوتی ہے، اور تقابل اور موازنہ اور تنقید اور ترکیب وغیرہ پر تحقیق اپنے اختتام کو پہنچتی ہے۔

اہل مغرب اصول تحقیق کے تیسرے مرحلہ میں تو پختگی اور کمال کی آخری سرحدوں پر نظر آتے ہیں، لیکن وہ سیرت کے موضوع پر صحیح علمی کارنامے انجام نہیں دے سکتے، وہ موضوع کو پورے طور پر سمجھ بھی نہیں سکتے کیونکہ غیبی سرچشمہ کا احترام اور موضوع کے دائرہ میں محدود رہنے کے لئے خالص علمی طرز سے ہم آہنگ ہونا ضروری تھا اور ان کے یہاں یہی چیز مفقود ہے۔

تحقیق کے اولین مرحلہ کے بارے میں یہ بات کہی جا سکتی ہے کہ اہل مغرب خصوصاً نصاریٰ اور مادہ پرستوں سے ایمان راسخ کا مطالبہ نہیں کیا جا سکتا، یہ ان کے لئے ممکن نہیں، لیکن چونکہ سیرت کے واقعات غیبی پس منظر رکھتے ہیں، ایک آسمانی مذہب جو بالاتر قوت سے تعلق رکھتا ہو، اور وہ انسان کے زمینی یا مادی تجربوں کا نتیجہ نہ ہو، اس کو سمجھنے کے لئے اس کے حقیقی سرچشمہ کا

ادراک بھی ضروری ہے۔

دوسرا مرحلہ وہ ہے جس میں مغربی محقق پر یہ گرفت کی جاسکتی ہے کہ وہ بار بار اپنے موضوع سے ہٹ جاتا ہے، اگر وہ اس کا پابند ہوتا، زمان و مکان، مسالک اور نفسیاتی پیچیدگیوں سے اپنی عقل کو آزاد کر لیتا، ان انسانی رجحانات اور اصل موضوع میں کنٹریبونٹ سے اپنے آپ کو محفوظ کر لیتا تو یقیناً اس کی یہ تحقیقات سیرت کی روح اور اس کے مزاج سے زیادہ قریب ہوتیں اور ان میں پختگی بھی زیادہ پائی جاتی۔

مغربی مورخ یا مستشرق کا طرز تحقیق سیرت کے واقعات اور اسکی فطری ترتیب کو پورے طور پر سمجھنے میں رکاوٹ بن جاتا ہے مستشرقین نے اگر سیرت کے موضوع پر کوئی کام کیا ہے تو اس میں ان سے تاریخی جزئیات یا عقائد کی تفصیلات پر بحث و گفتگو بے فائدہ ہے ان پر تنقید وقتی فائدہ کی حامل ہوسکتی ہے اس لیے ان کے مقابلہ میں جزئیات کو زیر بحث لانے کے بجائے ان بنیادی امور پر گفتگو کرنی چاہئے جن سے وہ شک وریب کے خارزار تک پہنچے ہیں۔

اب وقت آگیا ہے کہ سیرت کے موضوع پر ایک ایسا عادلانہ طریق بحث ونظر اختیار کیا جائے جس میں یہ بات ملحوظ رکھی گئی ہو کہ ایک نبی کی سیرت دوسرے انسانی افراد کی سوانح سے واضح طور پر مختلف اور جداگانہ چیز ہے۔

یہ مستشرقین اگر سیکولر اور مادہ پرست ہیں تو غیب پر ان کا ایمان نہیں ہے اور اگر یہودی ہیں تو ان کو اپنی نسل سے باہر کوئی نبی تسلیم نہیں اور اگر عیسائی ہیں تو ان کو اپنے بعد کسی کی نبوت ورسالت کا یقین نہیں ہوتا۔

سیرت طیبہ نے غیب وشہود کی یکجائی کے ساتھ اسلامی عقیدہ کے اثر ونفوذ میں ایک تاریخی کردار ادا کیا ہے، اس نے تحریف شدہ مسیحیت کی راہیں مسدود کر دیں جس کی وجہ سے سیرت اور مستشرقین کے درمیان حد فاصل قائم ہوگئی اور وہ فہم سیرت سے محروم ہوگئے وہ بار بار اپنی غیر جانب داری اور معروضیت کا دعوی کرتے ہیں مگر اپنے منطقی تجزیہ اور معلومات کی کثرت کے باوجود ان کی تحقیقات کو صف اول میں جگہ نہیں دی جاسکتی ان میں سے کچھ لوگوں کے کاموں کو دوسری تیسری بلکہ شاید دسویں صف میں جگہ دی جائے۔

ایک مستشرق لامانس کی طرح تعصب کا شکار ہو یا بندلی جوزی کی طرح کائنات اور زندگی کے بارہ میں مادی تصورات رکھتا ہو، ان کی تحریروں کو تحقیق کا نام دیا جانا ممکن نہیں ہے ان

کا مقصد تو صرف یہ ہے کہ مغرب کی تنقیدی عقل کو تجربہ کے لیے ایک میدان فراہم کر دیا جائے کوئی سنجیدہ مسلمان اپنے عقیدہ کو ان کی زد میں لانا پسند نہیں کریگا۔

مستشرقین کی تحقیقات شائع ہوتی رہتی ہیں ان میں تاریخی تحقیق کے ضمن میں سیرت کے مختلف گوشوں پر بحث کی جاتی ہے، اور تحقیقی اداروں اور مختلف اکاڈمیوں میں انکے وقار اور وزن کو محسوس کیا جاتا ہے ان میں کچھ تحقیقات وہ ہیں جن میں فہم سیرت کے لئے جدید وسائل سے کام لیا گیا ہے اس لئے ان میں طریق بحث معتبر اور پسندیدہ نہ ہو تب بھی مطالعہ سیرت کے وقت ان کو نظر انداز نہیں کیا جا سکتا، مستشرقین کی واضح یا پس پردہ غلطیوں کی نشاندہی اور ان کے منحرفانہ انداز تحقیق کو نمایاں کرنے کے لیے بھی یہ ضروری ہے کہ ہم ان کا تنقیدی مطالعہ کریں۔

منٹگمری واٹ نے اس بات کی بڑی حد تک کوشش کی ہے کہ وہ اپنے پیشرو اور معاصر محققین کی غلطیوں سے بچ کر ایک نئے محقق کی طرح سامنے آئے بلکہ اس نے اپنے دور کے مصنفین کے مقابلہ میں پہلی بار یہ التزام کیا ہے کہ سیرت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے واقعات وحقایق کے پس پردہ غیبی بنیادوں کا تذکرہ کرتے ہوئے احترام اور غیر جانب داری کو برقرار رکھے چنانچہ وہ اپنی کتاب محمد ایٹ مکہ کے مقدمہ میں لکھتا ہے کہ

> ''میں نے ان فقہی مسائل میں جو مسیحیت اور اسلام کے درمیان چھڑ گئے ہیں، ایک غیر جانبدارانہ موقف اختیار کرنے کی کوشش کی ہے، اسی طرح یہ جاننے کے لیے کہ قرآن کلام اللہ ہے یا کلام رسول نہیں ہے، میں نے ہر بار قرآن سے دلیل پیش کرتے ہوئے ''ارشاد الٰہی ہے،'' یا محمد صلی اللہ علیہ وسلم فرماتے ہیں'' کے الفاظ سے احتراز کیا ہے، میں سادہ طور پر صرف اتنا کہوں گا کہ ''قرآن کہتا ہے'' اور اپنے مسلمان قارئین کے لیے ایسے ہی ملتے جلتے الفاظ ادا کروں گا مغرب میں تاریخ کے جن اصولوں پر اعتماد کیا جاتا ہے ان کی صحت اور افادیت کے حق میں مخلص ہونے کے باوجود میں نے اس پابندی کو قبول کر لیا ہے کہ امکانی حد تک کوئی ایسی بات نہیں کہوں گا، جو اسلام کے بنیادی عقیدوں سے متصادم ہو''۔

مشہور برطانوی مستشرق سر ہملٹن گب نے واٹ کی کتاب پر رائے دیتے ہوئے یہ لکھا ہے کہ۔

''یہ کتاب اپنے قاری کے ذہن میں یہ شعور پیدا کرتی ہے کہ اس کا مؤلف ایک ایسا شخص ہے جس نے کسی بھی سابق مؤلف سے بڑھ کر اپنے فکر و خیال میں مکہ میں محمدؐ کے تجربہ کے ساتھ وقت گزارا ہے مزید برآں تحقیقی معلومات میں دقیق ترتیب اور ہم آہنگی ہے، جس کی وجہ سے یہ کتاب اصول اسلام کے مطالعہ کے سلسلہ میں ایک جدید اور قابل قدر اضافہ کی حیثیت رکھتی ہے اس کتاب نے اقتصادی و اجتماعی صورت حال اور قرآن کے مذہبی افکار سے ان کے تعلق کو خاص طور پر اپنا موضوع بنایا ہے اور اسی لیے یہ توقع ہے کہ مغرب میں گذشتہ دوسرے لوگوں کے مقابلہ میں اس عظیم قائد (صلی اللہ علیہ وسلم) کی حق شناسی کے سلسلہ میں یہ کتاب زیادہ موثر ہوگی''۔(۱)

منٹگمری واٹ کی کتاب کو مطالعہ و تجزیہ کے لیے منتخب کرنے کی وجہ یہی ہے کہ دوسرے مستشرقین سنجیدہ تحقیق سے دور ہیں، ان کی کتابیں لائق اعتناء نہ تھیں تاہم گذشتہ دہائیوں میں ان پر بہت زیادہ تنقیدیں کی جا چکی ہیں،

واٹ نے سیرت پر دو کتابیں لکھی ہیں لیکن میں نے دونوں کتابوں کو اپنے تجزیہ اور تنقید کا موضوع نہیں بنایا، ایک وجہ تو یہ تھی کہ اس طرح بہت سی باتوں کی تکرار ہو جاتی، چونکہ دونوں کتابوں کا انداز تحقیق ایک ہے، اس طریق تحقیق کا نقص بھی ایک ہی ہے جو دونوں کتابوں میں پایا جاتا ہے، اس لیے اس کتاب کا جائزہ لینے کے بعد یہ ضرورت باقی نہیں رہتی کہ دوسری کتاب کو بھی اپنا موضوع بنایا جائے۔

واٹ نے اپنی کتاب محمدؐ ایٹ مکہ کے مقدمہ میں جس خواہش کا اظہار کیا ہے، کیا وہ پوری ہوسکی ہے؟ اس کا جواب دینے سے پہلے یہ ضروری ہے کہ ہم سیرت رسول صلی اللہ علیہ وسلم کے بارے میں تحریک استشراق کی تاریخ کا جائزہ لیں؛ اور یہ دیکھیں کہ مختلف مراحل میں اس کی کیا کیا خصوصیات رہی ہیں، اس کے جائزہ کے بعد ہی ہمیں صحیح طور پر یہ اندازہ ہو سکے گا کہ اس تحریک میں منٹگمری واٹ کی کیا حقیقت ہے، اور اس کا انداز تحقیق کس قدر جداگانہ ہے۔؟

رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے بارہ میں اہل مغرب کے موقف کا تعین مذہبی اغراض

(۱) دیکھئے محمدایٹ مکہ کے ٹائٹل پیج پر گب کی رائے۔

کے لئے ہوا تھا، اس میں ان کے یہاں تعصب، کبیدگی، نفرت اور غصہ کے جذبات کارفرما تھے، ناواقفیت نے کہیں دانستہ اور کہیں نادانستہ طور پر رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے اوران کے درمیان ایسے دبیز پردے ڈال دیئے تھے، جن کی وجہ سے خالص علمی وتاریخی یا معروضی تحقیقات وجود میں نہیں آسکیں، نصرانی کلیسا کے اغراض ومقاصد کی تکمیل کے لیے ان کے مذہبی نمایندوں نے ایک بے پناہ سیلاب کی کیفیت پیدا کررکھی تھی، اس کے بعد یہی کام ان کے سیکولر افراد نے انجام دیا، ان کا کلیسا سے کوئی تعلق نہیں، مگر نفرت اور تعصب کی گذشتہ روایت آج تک برقرار ہے۔

ان لوگوں کے خیالات ہمارے لیے خوشگوار نہیں، مگر نقل کفر کفر نہ باشد، ہم قریبی دور کے چند لوگوں کے خیالات پیش کرتے ہیں، ان میں سے کچھ لوگ تو ابھی زندہ ہیں، لیکن ہم یہاں تنقید کی غرض سے اختصار سے کام لیں گے۔

مونیس نیور کورلی اپنی کتاب ''دین حق کی جستجو'' میں لکھتا ہے کہ

> ''مشرق میں ایک نیا دشمن ظاہر ہوا یعنی اسلام جس کی بنیاد طاقت اور سخت ترین تعصب پر رکھی گئی تھی، محمدؐ نے اپنے پیرووں کو تلوار دی، انھوں نے مقدس اخلاقی روایات کے بارہ میں نرمی برتی اور اپنے متبعین کو بدی اور لوٹ کی اجازت دی، جنگ میں ہلاک ہونے والوں سے جنت میں دائمی لطف ولذت کے وعدے کیے کچھ ہی عرصہ میں ایشیائے کوچک، افریقہ اور اسپین ان کا شکار ہوگئے اٹلی تک کو خطرہ ہوگیا، اس آندھی نے آدھے فرانس کو اپنی لپیٹ میں لے لیا، شہر پر آفت آچکی تھی، پھر دیکھو نصرانیت نے شارل مارٹل کی تلوار کے ذریعہ بواتیہ کے نزدیک (٧٥٢ء) فتوحات اسلام کی راہ روک دی، تقریباً دو صدیوں (١٠٩٩ء-١٢٥٤ء) تک مذہب کے لیے یہ صلیبی جنگ جاری رہی یورپ مسلح ہوگیا، نصرانیت نجات پا گئی، اور صلیبی علم کے سامنے ہلالی پرچم سرنگوں ہوگیا، انجیل کو قرآن اور اس کے عام اخلاقی اصولوں پر فتح حاصل ہوئی۔(١)

(١) ان اقتباسات کے لیے ملاحظہ ہو، ڈاکٹر محمد البہی: الفکر الاسلامی الحدیث ص ٥٠٧، ٥٢١، محمد اسد لیو پولڈ ویلس: الاسلام علی مفترق الطرق، ص ١٦، عمر فروخ و مصطفی خالدی: التبشیر والاستعمار فی البلاد العربیہ، توفیق الحکیم: تحت شمس الفکر ص ١٨، مجلہ البلاغ کویت عدد ٥٨ ص ١٢، مجلۃ البعث الاسلامی ہند عدد ٩ سال ١٨۔

موسیو کیمون اپنی کتاب اسلام کی میتھالوجی میں یہ خیال ظاہر کرتا ہے کہ

''محمدؐ کا مذہب ایک کوڑھ ہے جو لوگوں میں پھیلا اور ان کو تباہ کرتا چلا گیا، یہ خوفناک مرض، ایک عمومی فالج اور دماغی پاگل پن ہے جو انسان کو گم نامی اور سست روی پر آمادہ کرتا ہے اور ان میں صرف خوں ریزی ہی کے لیے بیداری لاتا ہے مے نوشی کی عادت میں پختگی پیدا کرتا اور برائیوں پر جماتا ہے، مکہ میں محمدؐ کی قبر(؟) گویا بجلی کی ایک لہر ہے جو مسلمانوں کے سروں میں جنون پھیلاتی ہے اور ان کو ہسٹریا کے مظاہروں پر دماغی غفلت، لفظ اللہ اللہ کی تکرار اور بے شمار باتوں پر مجبور کر دیتی ہے، اسلام چند عادتوں کو فطرت ثانیہ بنا دیتا ہے جیسے خنزیر کے گوشت اور نبیذ اور موسیقی سے نفرت، طبیعتوں میں سختی اور تعیش کی زندگی میں بدی کو پیوست کر دیتا ہے''۔(۱)

جولیان اپنی کتاب ''تاریخ فرانس'' میں کہتا ہے کہ

''محمد (صلی اللہ علیہ وسلم) مسلمانوں کے دین کے بانی ہیں، انھوں نے اپنے پیروؤں کو یہ حکم دیا کہ وہ دنیا کو فتح کریں اور تمام مذاہب کی جگہ دین اسلام لے آئیں، ان میں اور بت پرستوں اور نصاریٰ میں کتنا زبردست فرق ہے، ان عربوں نے قوت کے بل پر اپنے دین کو نافذ کیا اور لوگوں سے یہ کہا کہ اسلام قبول کرو ورنہ مر جاؤ، جب کہ مسیح کے ماننے والوں نے حسن سلوک اور نیکی کے ذریعہ لوگوں کو سکون بخشا، عرب ہم پر غالب آجاتے تو دنیا کا کیا حال ہوتا؟ تب تو ہم بھی الجزائر، اور مراکش والوں کی طرح کے مسلمان ہوتے،(۲)

(۱) حوالہ مذکورہ

(۲) ایضاً

ڈاکٹر گلوور نے ''عالمی عیسائی مشنریوں کی ترقی'' کے نام سے ایک کتاب لکھی ہے جو ۱۹۶۰ء میں نیویارک سے شائع ہوئی ہے، اس کتاب کے باب چہارم کے آخر میں درج ذیل باتیں کہی گئی ہیں:۔

''محمد کی تلوار اور قرآن، تمدن، آزادی اور صداقت کے سخت ترین دشمن ہیں، اور دونوں ان تباہ کن وسائل میں سے ہیں جن سے دنیا اب تک واقف ہوئی ہے، قرآن سچائیوں، بے سروپا باتوں، مذہبیات اور بے بنیاد کہانیوں کا عجیب وغریب مجموعہ ہے، اس میں غلط تاریخی واقعات اور فاسد خیالات پائے جاتے ہیں، اس میں اس قدر غموض وابہام ہے کہ کسی خاص تفسیر کے بغیر اس کو کوئی سمجھ نہیں سکتا، مسلمانوں کا عقیدہ یہ ہے کہ اللہ ایک ہے، بے نیاز ہے، وہ کسی کا باپ نہیں اور نہ ہی وہ کسی کی اولاد ہے، اور یہ عقیدہ بھی ہے کہ اللہ بادشاہ ہے، زبردست ہے، غالب ہے، اس کا اپنی مخلوق اور رعایا سے کوئی رشتہ ناتا نہیں ہے، اس کے باوجود اسلام خالق اور مخلوق کے درمیان رابطہ کا بھی ذکر کرتا ہے۔''

گلوور نے رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی شخصیت پر تنقید کرتے ہوئے لکھا ہے:

''محمد صلی اللہ علیہ وسلم ایک مطلق العنان حاکم تھے، وہ یہ سمجھتے تھے کہ بادشاہ کا یہ حق ہے کہ قوم اس کی خواہشوں کی تابعداری کرے اور وہ جو چاہے کرتا رہے، ان کی طبیعت میں یہ خیالات پیوست تھے، ان کا یہ عزم تھا کہ جو ان کی مخالفت کرے اس کا سر قلم کر دیا جائے، ان کا عربی لشکر دھمکی اور زیادتی کے لئے بے چین رہتا، رسول نے ان کو ہدایت دی تھی کہ ہر اس آدمی کو قتل کر دیں جو ان کی بات نہ مانے یا ان سے دور رہے۔''(۱)

سفاری نے ۱۷۵۲ء میں قرآن مجید کا ترجمہ کیا ہے، مگر اس کا خیال یہ ہے کہ

''محمدؐ نے خداوندی اقتدار کا سہارا لیا تا کہ وہ لوگوں کو اپنا معتقد بنا سکیں، چنانچہ انھوں نے یہ مطالبہ کیا کہ ان کو رسول اللہ تسلیم کیا جائے حالانکہ یہ عقیدہ ان کی عقلی ضرورت نے پیدا کیا تھا۔(۲)

مندرجہ بالا اقوال اسلام اور صلیبی قوتوں کے درمیان تصادم کا فطری نتیجہ تھے، صلیبی

(۱) حوالۂ سابق (۲) ایضاً

جنگوں کے اثرات اہل مغرب کے لئے ہمیشہ تلخ رہے ہیں، چنانچہ محمد اسد (لیوپولڈ ویلس) اس تجربہ کا ذکر کرتے ہیں جو اہل مغرب کے انداز تحقیق میں ایک مشکل اور پیچیدہ گتھی بن کر رہ گیا ہے، وہ لکھتے ہیں کہ:

"اسلام کے بارہ میں روایتی تحقیر نے گروہی عصبیت کی شکل اختیار کر لی اور پھر دھیرے دھیرے یہ عصبیت اہل مغرب کی علمی تحقیقات میں سرایت کر گئی، صلیبی جنگوں کے وقت سے یورپ اور عالم اسلام میں تاریخی حالات نے جو خلیج پیدا کر دی ہے اس پر کوئی پل قائم نہیں کیا جا سکا، اسلام سے نفرت یورپی فکر کا اساسی جز ہو گئی، دراصل ابتدائی مستشرقین وہ مسیحی مبلغین تھے جو عالم اسلام میں تبلیغی مقاصد کے لئے کام کر رہے تھے، اسلامی تاریخ اور اسلامی تعلیمات کی جو بگڑی ہوئی شکل انھوں نے تیار کی تھی وہ بت پرست یورپ کے موقف میں تاثیر اور قوت پیدا کرنے کے لئے تھی، ان کے یہاں یہ عقلی انحراف برقرار رہا، حالانکہ استشراق بعد میں عیسائی مشنریوں سے آزاد ہو چکا تھا اور اب ان میں مذہبی جاہلیت اور اس کی حمیت باقی نہ رہ گئی تھی لیکن اسلام پر ان کے حملے ایک مزاجی خصوصیت اور موروثی روایت کی طرح صلیبی جنگوں کا نتیجہ تھے جس نے اہل یورپ کے ذہنوں میں مزید نئے برگ و بار پیدا کر دئے تھے۔"(۱)

دراصل صلیبی جنگوں کے علاوہ خود اسلام بھی اہل یورپ کے لئے بقول لورلیس براؤن ایک خطرہ تھا، چنانچہ براؤن نے اپنی کتاب میں جو ۱۹۴۴ء میں شائع ہوئی ہے، لکھا ہے کہ:

اسلام کا یہ خطرہ اس کے نظام حیات میں چھپا ہوا ہے اور اس پروپیگنڈے میں کہ اس میں پھیلنے غالب آنے اور تازہ دم رہنے کی صلاحیت ہے، یورپی سامراج کے مقابلہ میں تنہا وہی ایک دیوار حائل ہے۔(۲)

مغربی دنیا پر اسلام کی طرف سے جو خوف طاری ہے اس کا ایک سبب یہ ہے کہ اسلام مکہ میں ظاہر ہوا تو تعداد کے اعتبار سے اس کی قوت میں اضافہ ہی ہوتا گیا اور اس کی اشاعت بڑھتی گئی، اس کا ایک رکن جہاد بھی ہے، چنانچہ ایسا نہیں ہوا کہ کوئی قوم مسلمان ہونے کے بعد پھر عیسائی ہو گئی ہو،

(۱) حوالہ سابق (۲) ایضاً

یہی بات جرمن مستشرق بیکر نے اس طرح کہی ہے کہ:

''عیسائیت کو اسلام سے اس لئے عداوت ہے کہ قرون وسطیٰ میں اشاعت اسلام نے عیسائیت کی راہ روک دی پھر اسلام ان علاقوں میں پھیل گیا جہاں کلیسا کا اثر و اقتدار تھا۔''(۱)

یورپ کا ایک دور تو وہ تھا جب تعصب کے طوفان میں اسلام کی حقیقت اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی شخصیت کے بارے میں صحیح تعارف حاصل کرنے کا کوئی جذبہ ہی نہ تھا، اس کے بعد یورپ کے دینی افکار میں اصلاح ہوئی، روشن خیالی کا دور آیا، مذہب کو اسٹیٹ سے الگ کر دیا گیا اور بیسویں صدی کے حالات آئے اس عرصہ میں علوم اسلامیہ اور خصوصاً سیرت رسول صلی اللہ علیہ وسلم پر یورپ نے کئی نسلوں سے مسلسل کام کیا ہے، ان کو مستشرقین کہا جاتا ہے، ان میں سے ایک تعداد تو کلیسا سے وابستہ ہے اور مذہبی لباس پہنتی ہے، لیکن زیادہ تر لوگ عام شہری تھے، کلیسا سے وظیفہ یاب نہ تھے ان سے توقع تھی کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے بارے میں ان کا لب ولہجہ کچھ نرم پڑے گا اور آپ کی شخصیت، تاریخ اور تعلیمات کے معاملہ میں ان کے خیالات میں کچھ تبدیلی آئے گی، یہ تبدیلی آئی مگر صرف اس قدر کہ فحش انداز اور سب وشتم کے الفاظ ترک کر دئے گئے کچھ تہذیب ومتانت پیدا ہوگئی، لیکن تحقیق کا معیار واسلوب اب بھی وہی رہا جو پہلے تھا، ان کی تحقیقی خامیوں میں تین باتیں خاص طور پر نمایاں ہیں:

مستشرقین کی پہلی غلطی: شک وشبہہ پیدا کرنے میں مبالغہ سے کام لینا، بہت سی باتیں اپنی طرف سے فرض کر لینا اپنے مخصوص ذوق اور رجحان طبع کی وجہ سے روایتوں کا انکار اور اور ضعیف اور شاذ روایتوں پر اعتماد مستشرقین کا یہ وہ بنیادی وصف ہے جو ان میں مشترک طور پر پایا جاتا ہے، وہ شک کی فضا پیدا کرتے ہوئے دور تک نکل جاتے ہیں اور ایسی باتیں فرض کر لیتے ہیں جن کے لئے کوئی تاریخی سند موجود نہیں ہوتی، وہ اپنے مفروضہ کو بنیاد بنا کر بہت سی روایتوں کا انکار کر دیتے ہیں اور ان کے مقابلہ میں ضعیف اور شاذ روایتوں کو تسلیم کر لیتے ہیں چنانچہ درمنگھم نے (جو خود بھی ایک مستشرق ہے) مستشرقین کے طرز عمل پر درج ذیل تبصرہ کیا ہے:

''واقعی یہ بات افسوسناک ہے کہ مستشرقین میں سے کچھ ماہرین تنقید میں غلو سے کام لیتے ہیں مثلاً موریر، ماگولیتھ، نولدیکی، اسپرنگر، ڈوزی،

(۱) حوالہ سابق

کیتانی، مارسین، گریم، گولڈزیہر، اور گولڈ فرو وغیرہ ان کی کتابیں خاص طور پر تخریبی ہیں، مستشرقین جن نتائج تک پہنچے ہیں وہ سلبی ہیں حالانکہ سلبی انداز سے کوئی سوانح مرتب نہیں کی جاسکتی ہے، میری کتاب کا یہ مقصد نہیں ہے کہ اس کو سلسلہ وار متناقض بحثوں کا مجموعہ بنا دیا جائے، یہ رنج کی بات ہے کہ پادری لامانس سخت متعصب ہے، حالانکہ وہ دور جدید کے بہتر مستشرقین میں شمار کیا گیا ہے اس نے اپنی بہتر تحقیقی کتابوں کو بھی اسلام اور پیغمبر اسلامؐ سے نفرت کی بنا پر داغدار کر دیا ہے، اس مسیحی عالم کے نزدیک حدیث اگر قرآن کے مطابق ہو تو وہ قرآن ہی سے ماخوذ سمجھی جائے گی حالانکہ دونوں کو ایک دوسرے کا مؤید بھی قرار دیا جاسکتا تھا مگر وہ لازمی طور پر دونوں کے توافق کو دونوں کے ناقابل اعتبار ہونے کا ثبوت قرار دیتا ہے، اس انداز کی تحقیق سے تاریخ کی کوئی کتاب کیسے لکھی جاسکتی ہے؟(۱)

کچھ مستشرقین نے قرآن مجید کو سیرت کا ایک بنیادی مآخذ قرار دیا ہے مگر اس طور پر کہ انھوں نے قرآن کو اپنے مقاصد کے لئے دودھاری تلوار بنانے کی کوشش کی ہے، اس کا سلبی رخ تو یہ ہے کہ انھوں نے سیرت کے ان تمام واقعات کو قلم زد کر دیا ہے جن کا تذکرہ قرآن مجید میں نہیں ہے، گویا کہ قرآن مجید کوئی تاریخی کتاب ہے جو رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی سوانح نگاری کے لئے مرتب کی گئی ہو، ان کی مذکورہ بالا تخریبی ذہنیت سیرت کے ہر ایسے واقعہ میں شک پیدا کرتی، یا اس کا انکار کر دیتی ہے جس پر قرآن مجید میں کوئی تائیدی بیان نہ ہو، خاص طور پر اس وقت جب کہ اس واقعہ سے رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی عظمت ثابت ہوتی ہو یا اس واقعہ کا انکار کر دینے سے استشراقی رجحانات کو تقویت ملے۔ مثلاً اسپرنگر کا خیال ہے کہ "نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا اسم گرامی قرآن مجید کی چار سورتوں (آل عمران، احزاب، محمد اور فتح) میں وارد ہوا ہے اور یہ سورتیں مدنی ہیں لہذا ہجرت سے پہلے رسول کے لئے محمد کا لفظ علم کے طور پر نہیں تھا، عیسائیوں سے روابط پیدا ہونے اور انجیل کا مطالعہ کرنے کے بعد انھوں نے یہ نام اختیار کر لیا تھا۔(۲) اسپرنگر سے ہمارا سوال یہ ہے کہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے انجیل کی پیشین گوئیوں کو پڑھنے کے بعد اپنے لئے نام محمد چن لیا تو اصلی محمد جس کی عہد نامہ قدیم و جدید نے بشارت دی تھی وہ کہاں ہے؟

(۱) حیاۃ محمد مقدمہ ص ۸، اف ا۔ (۲) جواد علی: تاریخ العرب ج اص ۸۷ مع حواشی۔

اس سلسلہ کی ایک اور مثال یہ ہے کہ یہودی قبیلہ بنونضیر پر حملہ کی ایک وجہ عرب مورخین یہ بیان کرتے ہیں کہ انھوں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پر شب خون مارنے کی کوشش کی تھی لیکن اسرائیل ولفنسون بشیر کہتا ہے کہ مستشرقین مذکورہ روایت کو صحیح قرار نہیں دیتے کیونکہ اس کا سورہ حشر کی ان آیتوں میں کوئی تذکرہ نہیں ہے جو بنونضیر کو جلاوطن کیے جانے کے بعد نازل ہوئیں ۔(١)

روایتوں میں تشکیک یا ان کو رد کر دینے کا مذکورہ اصول منٹگمری واٹ کے یہاں بھی زیر بحث آیا ہے، وہ لکھتا ہے:

ان غلطیوں کی اصلاح کے لئے جو ہمیں ماضی سے وراثت میں ملی ہیں یہ ضروری ہے کہ ہم تمام حالات میں محمد کی سچائی پر سختی سے قائم رہیں جب تک کہ اس کے خلاف کوئی دلیل قاطع نہ پائی جائے، ہمیں یہ بھی نہ بھولنا چاہئے کہ قطعی دلیل کے لئے اس کا صرف امکان ہی کافی نہیں ہے، سیرت جیسے موضوع پر اس کا حصول تو اور بھی زیادہ دشوار ہے،(٢)

مستشرقین نے جن بے شمار واقعات کا انکار کیا ہے ہم اس کی سیکڑوں مثالیں پیش کر سکتے ہیں، مثلاً مدینہ پر یہود کی طرف سے مختلف عرب قبائل کو حملہ پر آمادہ کرنے کا بروکلمان نے کوئی ذکر نہیں کیا ہے، وہ غزوۂ خندق کے نازک حالات میں رسول اکرمؐ کے ساتھ بنوقریظہ کی عہد شکنی کو بھی نظرانداز کر دیتا ہے اور صرف یہ لکھتا ہے کہ:

پھر مسلمانوں نے بنوقریظہ پر حملہ کر دیا جن کا رویہ بہرحال واضح نہ تھا۔"(٣)

اسی طرح اسرائیل ولفنسون نے غزوۂ خندق میں نعیم بن مسعود کے کردار کا کوئی ذکر نہیں کیا جس کی وجہ سے مشرکوں اور یہودیوں میں بے اعتمادی پیدا ہوگئی،(٤) غالباً یہ یقین دلانے کے لئے کہ یہود نے دھوکہ نہیں دیا، مستشرقین ضعیف اور شاذ روایتوں پر اعتماد کرتے ہیں جو تنقید کی کسوٹی پر بے بنیاد ثابت ہوتی ہیں، بقول ڈاکٹر جواد علی ان مستشرقین نے اکثر ضعیف خبروں کو قبول کر کے ان کے مطابق فیصلے کیے ہیں۔ مشہور اور معروف روایتوں کے مقابلہ میں شاذ اور غریب روایتوں کو ترجیح دی ہے،

(١) تاریخ الیہود فی العرب فی الجاہلیۃ وصدر الاسلام ص ١٣٥، ١٣٧۔ (٢) محمد ایٹ مکہ ص ٩٤ (٣) تاریخ الشعوب الاسلامیہ ص ٥٣، ٥٤ (٤) تاریخ الیہود فی بلاد العرب ص ١٤٥، ١٤٦۔

اس روایت کو جو متاخر ہو، یا ماہرین نقد نے اس کی غرابت کا حکم دیا اور اس کے شذوذ کا فیصلہ کیا ہے، مگر یہ مستشرقین عمداً اسی کو اختیار کرتے ہیں کیونکہ شبہات کی فضا پیدا کرنے میں وہی ان کا ایک تنہا وسیلہ ہیں۔(۱)

دوسری غلطی یہ ہے کہ تاریخی واقعات پر مصنوعی سیکولر حالات اور معاصر ماحول کا عکس ڈالنے کی کوشش کی، اتیین دینیہ لکھتا ہے کہ "مستشرقین کے لئے اپنے جذبات، ماحول اور مختلف رجحانات سے کنارہ کشی یا اجتناب تقریباً ناممکن ہے، نبی (صلی اللہ علیہ وسلم) اور آپ کے صحابہ کے حالات میں ان مستشرقین نے اس قدر تحریف سے کام لیا ہے کہ ان کی حقیقی تصویر نظروں سے اوجھل ہوگئی، وہ اگرچہ تنقید کے منصفانہ اسلوب اور تحقیق کے سنجیدہ علمی اصولوں کی پیروی کا دم بھرتے ہیں، لیکن ان کی تحریروں کو پڑھ کر ہمیں یہ محسوس ہوتا ہے کہ اگر مؤلف جرمن ہے تو محمد صلی اللہ علیہ وسلم جرمن اسلوب میں کلام کرتے تھے اور مؤلف اطالوی ہے تو آپ گویا اٹلی والوں کے طرز پر گفتگو کیا کرتے کیونکہ ہر ایسے مقالہ نگار کی شہریت تبدیل ہونے کی وجہ سے محمد (صلی اللہ علیہ وسلم) کی تصویر بھی بدلتی چلی جاتی ہے، چنانچہ ان تحریروں کے آئینہ میں محمد صلی اللہ علیہ وسلم کی حقیقی تصویر دیکھنا چاہیں تو ہمیں اس بارہ میں مایوسی ہوگی، مستشرقین ہمارے سامنے خیالی تصویریں پیش کرتے ہیں جنھیں حقیقت سے کوئی واسطہ نہیں ہوتا، اتنا تعلق بھی نہیں جتنا ان تاریخی کہانیوں کے کردار میں ہے جن کو والٹر اسکاٹ یا اسکندر دیماس وغیرہ نے ترتیب دیا ہے کیونکہ ان لوگوں نے اپنے ہم وطنوں کے حالات تحریر کیے ہیں جن میں صرف زمانی فرق کا لحاظ رکھنا ضروری تھا، مگر مستشرقین سیرت نبویؐ کی شخصیتوں کو ان کے حقیقی رنگ میں نہیں دیکھ سکے۔ انھوں نے اپنے مغربی خطہ اور عصری خیالات کی روشنی ہی میں سیرت کے افراد کو پیش کیا ہے، اتیین دینیہ ایک برعکس مثال دے کر اپنے خیال کی وضاحت کرتے ہوئے مزید لکھتا ہے کہ

> "اگر اقصائے چین کا کوئی عالم ان تضادات کا جائزہ لے جو فرانسیسی مؤرخوں کے یہاں کثرت سے ملتے ہیں اور مشرق بعید کے آئینہ میں ان کی چھان بین کرے اور کارڈینال ریشلیو کی کہانی کی ان بنیادوں کو جن سے ہم واقف ہیں ختم کردے اور ریشلیو کو ہمارے سامنے اس طرح پیش کرے جیسا بیکن نے کیا ہے ایک کاہن کی صفات، طبیعت اور مزاج رکھنے

(۱) تاریخ العرب فی الاسلام، ج ا ص ۸، ۱۱۔

والا تو یورپ والے ریشیلو کی یہ تصویر دیکھ کر کیا رائے قائم کریں گے؟ واقعہ یہ ہے کہ دورِ جدید کے مستشرقین نے رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی سیرت بیان کرتے ہوئے ایسے ہی غلط نتائج اخذ کیئے ہیں ان کو پڑھ کر یہ خیال ہوتا ہے کہ محمد صلی اللہ علیہ وسلم مستشرقین کی تحریروں میں جرمن، انگلش یا فرنچ لب ولہجہ اور محاورات میں گفتگو کرتے رہے ہوں ہمیں یہ محسوس نہیں ہوتا کہ وہ عربی زبان کے مزاج اور محاوروں کے مطابق عربوں سے ہم کلام رہے ہوں۔''

یہ فرانسیسی مستشرق ایتین دینیہ جس نے اسلام قبول کر لیا تھا آخر میں لکھتا ہے کہ

''ہمارے جلیل القدر نبیؐ کی شخصیت، اسلامی روایات کی رو سے نہایت ہی بلند اور ارفع ہے اس مصنوعی شخصیت کے مقابلہ میں جس کی روشنی کو اہل مغرب نے اپنی درس گاہوں میں بڑی جدوجہد کے بعد کم کر دیا ہے۔''(۱)

کیتانی ان بڑے مستشرقین میں سے ہے جنھوں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی سیرت پر ابتداء میں بہت کچھ لکھا ہے لیکن بقول ڈاکٹر جواد علی ''وہ تحقیق میں مخالفانہ طرز عمل اختیار کرتا ہے تاریخ اسلامی کے میدان میں ان جدید ماہرین فن کی طرح جو غلط بنیادوں پر اپنی تحقیق کو استوار کرتے ہیں یہ لوگ پہلے ہی سے ایک خیال کو جنم دیتے ہیں پھر تاریخی واقعات کی چھان بین کرتے ہیں تاکہ اپنے نظریہ کو ثابت کر سکیں اور دوسرے خیالات کو قریب بھی نہ آنے دیں'' کیتانی نے تدوین سیرت کا کام کرنے سے پہلے ہی اپنا ایک نظریہ وخیال گھڑ لیا اور پھر اس کی تائید کے لئے اپنی کتاب میں ایسی روایات درج کیں جن سے اس کو کچھ بھی مدد ملتی ہو، وہ روایات قوی ہوں یا ضعیف، اس کو اپنی رائے کو ثابت کرنے سے غرض تھی نہ کہ اس بات سے کہ وہ روایت ضعیف ہے بلکہ وہ ضعیف روایتوں کی توثیق کرتا اور ان کو حجت قرار دیتا ہے ان کی روشنی میں فیصلے کرتا ہے، اہل علم کے یہاں صحیح اور غلط روایتوں کے جو سلسلے مشہور ہیں ان کو وہ جانتا ہوگا لیکن ضعیف روایتوں کو قبول کرتے ہوئے وہ علماء کے خیالات سے صرف نظر کر لیتا ہے اس نے چونکہ پہلے سے ایک خیال اپنے دل ودماغ میں پیدا کر لیا ہے اس لئے ہر طرح اسی کو ثابت کرنے پر تلا ہوا نظر آتا ہے وہ اگر

(۱) محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم مقدمہ، ص ۲۷، ۲۸، ۴۳، ۴۴۔

بحث کے جدید طریقوں کے مطابق ان روایتوں پر نقد و جرح سے کام لیتا تو اپنے مزعومہ خیالات کو ثابت کرنا اور انھیں درج کتاب کرنا اس کے لئے مشکل ہو جاتا۔ (۱)

اتیین دینیہ نے اپنی کتاب "الشرق کما یراہ الغرب" کے آخر میں مذکورہ طرز تحقیق پر کچھ آرا و افکار بھی شامل کر دئے ہیں چنانچہ وہ کہتے ہیں کہ

ڈاکٹر ہیر گرنجہ نے صحیح لکھا ہے کہ "محمد صلی اللہ علیہ وسلم کے جدید سوانح سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ وہ تاریخی تحقیقات بے اثر اور بے نتیجہ ہیں جن کو کسی خاص نظریہ یا پیشگی تصورات کا تابع بنا دیا جائے۔" یہ بات اس زمانہ کے مستشرقین کو پیش نظر رکھنی چاہئے تاکہ وہ گزشتہ طرز عمل کی ان بیماریوں سے محفوظ رہیں جن میں ساری توانائی صرف کرنے کے بعد بھی ان کی رسائی غلط نتائج ہی تک ہو پاتی ہے وہ کسی خیال کی تائید کے لئے پہلے تو کچھ واقعات کی تردید کرتے ہیں جو کہ آسان نہیں، پھر ان سے پیدا ہونے والے خلا کو پر کرنے کے لئے ایسی نئی نئی باتیں پیدا کرتے ہیں جو ناممکن ہوں، بیسویں صدی میں دنیائے علم کو اصل حقائق تک رسائی کے لئے چند بنیادی اسباب وعوامل سے واقف ہونا ضروری ہے مثلاً زمانہ، ماحول، علاقہ، رسوم و روایات، ضرورتیں، رجحانات اور حوصلہ مندانہ جذبات وغیرہ خاص طور پر ان داخلی صلاحیتوں اور قوتوں کا علم بھی ضروری ہے جن کو منطق کے پیمانہ سے ناپا نہیں جا سکتا، مگر انھیں سے متاثر ہو کر مختلف افراد اور گروہ عمل کے میدان میں رواں دواں ہوتے ہیں۔ (۲)

مزید براں مصنوعی سیکولر کردار اور اس مخصوص نقطۂ نظر کی وجہ سے جس نے ہماری تاریخ کے بارے میں مغربی رویہ کو متاثر کیا ہے مستشرقین ایک اور غلطی میں مبتلا ہو گئے ہیں ان کے خیال میں یہ بات ہرگز نہ تھی کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو اپنے اقدامات کے ممکن نتائج کا پہلے سے علم رہتا ہو بلکہ وہ اپنے سامنے کے حالات اور ان کے تقاضوں ہی کو دیکھ کر اپنی دلچسپیوں کے کاموں کا انتخاب کر لیا کرتے تھے چنانچہ اس دعوی کا ایک نمایاں ثبوت غالباً وہ بحث ہے جو فلہاوزن اور اس کے رفقائے کار نے چھیڑی ہے وہ مکی دور میں تحریک اسلامی کے مقامی اثرات کا جائزہ لے کر یہ

(۱) تاریخ العرب فی الاسلام ج ۱ ص ۹۵ (۲) محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم، مقدمہ ۴۳، ۴۴۔

ثابت کرنا چاہتے ہیں کہ چونکہ اسلام ابھی مدنی دور میں داخل نہیں ہوا تھا جو اسلام کی بین اقوامی دعوت وتحریک کا زمانہ ہے اس لئے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان حالات کے بارے میں بھی نہیں سوچا تھا جو ابھی تک پردۂ خفا میں تھے ان کے خیال میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے مکی دور میں عدم تشدد کا طریقہ اختیار کیا تھا لیکن جب مدینہ میں منتقل ہو کر انھوں نے حکومت قائم کر لی اور ان کے اردگرد جنگباز اکٹھا ہو گئے تو ان کے اسلوب میں سختی اور طاقت آ گئی، فلہاوزن کا خیال یہ ہے کہ محمد صلی اللہ علیہ وسلم اپنے عقیدہ کے ذریعہ خونی رشتہ کے حصار سے نکل کر اپنے معتقدین کے حلقہ کو وسیع کر سکتے تھے کیوں کہ خونی رشتہ عصبیت اور تنگی کا رشتہ تھا جس میں دوسروں کے لئے کوئی کشش نہ تھی لیکن اس رشتہ کو نظر انداز کر کے خالص دینی رشتہ کی وسعتوں کا محمد صلی اللہ علیہ وسلم کو اندازہ نہ تھا چنانچہ یہی وجہ ہے کہ ایک طبقہ جو اس رشتہ سے وابستہ نہ تھا اس کو محمد صلی اللہ علیہ وسلم اپنے قریب نہ کر سکے۔ (۱)

فلہاوزن کے نظریہ کو سر ٹامس آرنلڈ نے اپنی کتاب ''دعوت اسلام'' میں غلط قرار دے کر نظر انداز کر دیا ہے اور لکھا ہے کہ

> ''یہ ایک عجیب بات ہے کہ کچھ مورخوں نے اس بات کا دعویٰ کیا ہے کہ ابتداء میں دین اسلام کے عالمی ہونے کا تخیل، پیغمبر اسلام کے ذہن میں نہ تھا حالانکہ قرآن مجید کی متعدد آیات اس دعوی کی تردید کرتی ہیں (۲)

سر ولیم میور کا بھی یہی دعوی ہے کہ نبیؐ کو اپنے پیغام کے بارے میں عالمی ہونے کا خیال بعد میں آیا جب کہ بہت سی آیتوں اور حدیثوں میں یہ خیال موجود تھا لیکن اس بارہ میں محمدؐ نے غور نہیں کیا اور اگر غور کیا بھی ہو تو یہ زیادہ واضح نہیں تھا، اس لیے کہ وہ جس دنیا میں رہ کر غور وفکر کرتے تھے وہ عرب کی سرزمین تھی اور دین جدید اسی علاقے کے لیے وضع کیا گیا تھا، محمدؐ نے آغاز بعثت سے اپنی وفات تک صرف عربوں ہی کو اپنا مخاطب بنایا تھا دوسروں کو نہیں چنانچہ ہمارا خیال یہ ہے کہ اسلام میں بین اقوامیت کی جو بنیاد پڑی اور پھر وہ برگ وبار لائی تو یہ کسی منصوبہ کے تحت نہیں بلکہ حالات اور ماحول کا نتیجہ تھا (۳) سر ولیم میور کے خیال پر نقد کرتے ہوئے آرنلڈ نے یہ جواب دیا ہے

(۱) الدولة العربیہ وسقوطہا ص ۴ (۲) آرنلڈ نے درج ذیل آیتوں سے استدلال کیا ہے سورۃ ۳۶ آیت ۶۹، ۷۰، سورہ ۲۱ آیت ۱۰۷، سورہ ۲۵ آیت ۱، سورہ ۲۵ آیت، سورہ ۲۴ آیت ۷، سورہ ۶۱ آیت ۹۔ (۳) ارنلڈ۔ الدعوۃ الی الاسلام حاشیہ نمبر ۳ ص ۴۹، ۵۰

کہ اسلام کا پیغام عربوں تک محدود نہ تھا اس میں پوری دنیا شریک تھی صرف ایک اللہ اور ایک ہی دین کی طرف تمام لوگوں کو دعوت دی گئی تھی۔(۱)

مستشرقین کی مذکورہ غلطی پر آرنلڈ کے علاوہ گولڈزیہر نولدیکی اور سخاؤ نے بھی گرفت کی ہے سخاؤ نے اس بات پر زور دیا ہے کہ

پیغام الٰہی عرب تک محدود نہ تھا مشیت الٰہی ساری مخلوق کو محیط ہے اس لیے ساری انسانیت کو اس کے سامنے سرنگوں رہنا تھا اللہ کی طرف سے رسول ہونے کی بنا پر محمدؐ اپنے اس مطالبہ میں حق بجانب تھے ان پر یہ فریضہ عائد ہوتا تھا۔ انھیں جن اصولوں پر عمل کرنا تھا، وہ جزئی حیثیت سے ابتداء ہی میں منظر عام پر آچکے تھے"۔(۲)

کچھ مستشرقین اور خصوصاً سر ولیم میور نے ولہاسن سے مستفید ہو کر غزوہ بنو قریظہ کے ذکر میں یہ لکھا ہے کہ حالات ساز گار ہوتے ہی محمدؐ نے طاقت کا سہارا لے لیا(۳) آرنلڈ نے اس خیال کی تردید تو کی ہے، مگر وہ خود ایک غلطی کا شکار ہو گیا، یہ لکھ کر کہ

"محمدؐ ایک دین جدید کی تاسیس کے خواہاں تھے جس میں وہ کامیاب رہے، لیکن اسی کے ساتھ انھوں نے ایک ایسا سیاسی نظام بھی دیا جو اپنی واضح خوبیوں کی وجہ سے بالکل ہی نیا تھا، ابتدا میں ان کی خواہش صرف یہ تھی کہ اپنے ہم وطنوں کو توحید الٰہی کی دعوت دیں۔(۴)

مطالعہ سیرت کے لیے بنیادی شرط: سیرت فہمی کے لیے یہ حقیقت پیش نظر رہنی چاہئے کہ اسلامی تحریک قدم بہ قدم اللہ تعالی کے بنائے ہوئے کامل منصوبہ کے مطابق اور قرآنی تعلیمات کی روشنی میں آگے بڑھتی رہی ہے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس پروگرام کو صرف عملی شکل دی اور اس سلسلہ میں انھوں نے جو طریقہ اختیار کیا اس میں آپؐ کی صلاحیتیں، آپؐ کے اخلاق آپ کی ذہانت آپ کی منصوبہ بندی اور قوت تنفید پوری طرح جلوہ گر ہوئی قرآن مجید کی آیتیں مختلف وقتوں میں خاص خاص مقدار میں نازل ہوتی رہیں تاکہ مختلف واقعات اور حالات میں ان پر عمل کیا جاسکے مگر قرآن نظریاتی عقیدہ کی جن تفصیلات کو پیش کر رہا تھا، وہ پیشگی طور پر علم الٰہی کے موافق کامل اور متعین اصولوں پر مبنی تھیں ان کی روشنی میں سیرت پاک کی تشکیل بھی منصوبہ الٰہی کے مطابق ہوئی

(۱) آرنلڈ، الدعوة الی الاسلام ۲ ص ۴۸ (۲) ایضاً حاشیہ ۱ ص ۵۴ (۳) ایضاً حاشیہ ۱ ص ۵۴ (۴) ایضاً حاشیہ ۲ ص ۵۲

اس لیے سیرت پر" حالات اور ماحول" کے اثر کا افسانہ غلط ہے تحریک اسلامی کی رفتار اور رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے اقدامات کا جائزہ لینے سے پہلے یہ ضروری ہے کہ ہم اس مقصد کو اہمیت دیں جس کے لیے زمانہ کے عرف اور حالات سے معرکہ آرائی اور ماحول سے کشمکش کا سامنا کرنا پڑا، یہ بات اور زیادہ واضح ہو جاتی ہے اگر ہم یہ دیکھیں کہ جاہلیت پر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا پہلا حملہ اس وقت ہوا جب آپ نے لا الہ الا اللّٰہ کی دعوت دینی شروع کی وہ کون سے حالات تھے جن کی وجہ سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ایسا انقلابی اور مکمل نعرہ دیا جو جاہلیت کے سارے وجود کو اس کی تمام قدروں، بنیادی مقاصد، امتیازات، رسوم وروایات اور اسکی معنویت ہی کو ختم کیے دے رہا تھا؟ ٹامس آرنلڈ نے اس حقیقت کو بڑی وضاحت کے ساتھ یوں لکھا ہے

> یہ حقیقت نظر انداز نہیں کی جا سکتی کہ اسلام واضح طور پر بت پرست عربی خطہ میں ایک جدید تحریک بن کر ظاہر ہوا، دونوں کی پیدا کردہ سوسائٹیوں میں اخلاقی قدروں کے درمیان کس قدر تضادات تھے عربی معاشرہ میں اسلام کی آمد سے چند جاہلانہ رسموں ہی پر زد نہیں پڑی بلکہ زندگی کی گذشتہ ساری روایتوں اور قدروں میں مکمل انقلاب آ گیا، واقعہ یہ ہے کہ محمدؐ کی دعوت کے بنیادی مقاصد اس وقت تک عربوں کے نقطۂ نظر اور طرز زندگی کے برعکس تھے عرب اپنے نظریات اور رسوم کی تعظیم اور تقدیس کرتے تھے اور انھیں اس بات کی اچھی طرح خبر تھی کہ پہلے وہ جن کاموں کو نظر حقارت سے دیکھتے تھے اسلام لانے کے بعد ان کو اب احترام کی نظر سے دیکھنا ہوگا۔(۱)

قرآن ایک بلند اور بالاتر ہدایت نامہ ہے، اس کی آیتیں ہر زمان ومکان اور ہر نئے دور کے لیے انسانوں کی رہنمائی کا فرض انجام دیتی ہیں قرآن مجید سلبی یا ایجابی طریقہ سے کسی صورت حال سے متاثر نہیں ہوتا ہے حالانکہ مسیحی اور مادہ پرست مستشرقین کی اکثریت اسی خام خیالی میں مبتلا ہے قرآن مجید کسی ردعمل کا آئینہ نہیں ہے وہ تو زندگی کے تمام گوشوں پر محیط ہے دراصل یہی وہ پہلو ہے جس کو پوری طرح نہ سمجھنے کی وجہ سے استشراقی تحقیقات لغزشوں اور غلطیوں کے خارزار

(۱) الدعوۃ الی الاسلام ص ۶۱، ۶۲، تفصیل کے لئے دیکھئے گولڈ زیہر کی کتاب Mohammedanishe Stidien, VOL.1

میں الجھ کر رہ گئی ہیں۔

مغربی محققین سے ہمارا یہ مطالبہ نہیں ہے کہ وہ قرآن کو کتاب اللہ اور محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو رسول اللہ تسلیم کر کے اپنی تحقیق کا آغاز کریں لیکن ان سے ہماری یہ خواہش ضرور ہے کہ وہ اپنے ذاتی رجحانات سے مجرد ہو کر خالص معروضی طریقہ اختیار کریں اور پھر سیرت رسول کا ایک کامل وحدت کی صورت میں اور قرآن مجید کا ایک عقیدہ پر استوار ایسے ہم آہنگ پروگرام کی طرح مطالعہ کریں جو وقتی حالات سے بالاتر تھا، اس میں اگرچہ زمان ومکان کے وقتی حادثات کا ذکر ہے لیکن ان کے پس منظر میں جو قدریں اور ہدایات ہیں ان کی جامعیت اور عمومیت سے مستشرقین کو غفلت نہیں برتنی چاہئے۔

مستشرقین کی تیسری غلطی: سیرت طیبہ کے افادی پہلوؤں کو مسیحی یا یہودی ماخذ کی طرف منسوب کرنا یہ تیسری غلطی بھی مستشرقین کے یہاں عام ہے انھوں نے اپنے اسی خیال خام کی روشنی میں واقعات سیرت اور نبوت کا مطالعہ کیا ہے چنانچہ ڈاکٹر جواد علی نے اس کے درج ذیل اسباب بیان کئے ہیں۔

> مسیحی مستشرقین کی اکثریت مذہبی طبقہ سے تعلق رکھتی ہے یا مذہبی درس گاہوں کی تعلیم یافتہ ہے وہ اسلام کے بنیادی موضوعات پر گفتگو کرتے ہوئے اس بات کی کوشش کرتے ہیں کہ ان کا اصل ماخذ مسیحیت کو قرار دیں اسی طرح اسرائیلی حکومت کے قیام اور صیہونیت کے غلبہ کے بعد یہودی مستشرقین کی بھی یہی کوشش رہی کہ عربی اور اسلامی روایات وامتیازات کو یہودی الاصل ثابت کریں اپنے طرز عمل میں دونوں گروہ اپنے ذاتی رجحانات اور مذہبی جذبات کے زیر اثر نظر آتے ہیں۔(۱)

اسلام اور مسیحیت کا فرق: طیباوی نے استشراقی ذہنیت اور اس کے مذہبی محرکات پر روشنی ڈالتے ہوئے یہ لکھا ہے کہ اسلام کا مطالعہ کرتے ہوئے پہلی نظر میں یہ محسوس ہوتا ہے کہ اسلام اور مسیحیت میں کئی موقعوں پر یکسانیت پائی جاتی ہے لیکن گہری نظر سے دیکھا جائے تو دونوں کے درمیان بنیادی فرق واضح ہو جاتا ہے ماضی میں عیسائی مشنریاں اور زمانہ حال میں اکاڈمیوں کی سطح پر مستشرقین نے اس یکسانیت کو اپنے مقصد کے لیے استعمال کیا ہے وہ محمد صلی اللہ علیہ وسلم پر نکتہ چینی

(۱) تاریخ العرب فی الاسلام ج۱ص۹، ۱۱۔

کرتے ہوئے یہ بھول جاتے ہیں کہ دیندار مسلمان مسیح کی کس قدر تعظیم کرتے ہیں پینگن کے سلسلہ کی ایک کتاب میں ایک مستشرق نے جو پادری ہے تقابلی مطالعہ کرتے ہوئے یہ ظاہر کیا ہے کہ اسلام مسیحیت ہی کی صحیح یا تحریف شدہ تصویر ہے ایک اور مذہبی شخص (ولفرڈ کینٹول اسمتھ) نے سرسری انداز میں اسلام اور مسیحیت کے درمیان یکسانیت کا ذکر کرتے ہوئے اس بات کی طرف اشارہ کیا ہے کہ

> "مسلمانوں اور عیسائیوں میں دوری کی وجہ یہ ہے کہ دونوں نے ایک دوسرے کے عقیدہ کو اپنے ایمان وعقیدہ کی روشنی میں پرکھنے کی کوشش کی ہے۔(۱)

لیکن یہ تجزیہ درست نہیں کیونکہ صدیوں سے عیسائیوں ہی نے اپنے مذہبی اصولوں کی روشنی میں اسلام کو سمجھنے یا دوسرے لفظوں میں اسے غلط طور پر سمجھنے کی کوشش کی ہے عیسائیت کے بارے میں مسلمانوں کا نقطۂ نظر ابتدا ہی سے ایک رہا ہے اس میں کوئی تبدیلی نہیں ہوئی کیونکہ ان کی رائے قرآن سے ماخوذ تھی جو وحی الٰہی ہے اس کے برعکس عیسائیوں کی مذہبی کتابوں میں جو تصریحات ہیں وہ ایک مسلمان کا نقطۂ نظر قبول کرنے میں حائل نہیں ہیں مگر مسیحیت یا اسلام دونوں کے بارہ میں ایک مسلمان کے نقطۂ نظر کو یہ مستشرقین رد کر دیتے ہیں، چنانچہ لندن یونیورسٹی میں لکچر دیتے ہوئے ایک مسیحی مبلغ، انصاف اور معروضیت کے دعویٰ کے ساتھ یہ اعلان کرتا ہے کہ وہ اسلام کے بارے میں صحیح معلومات پیش کر رہا ہے، اس کے باوجود وہ کہتا ہے کہ

> "اس بارہ میں اب کوئی شک نہیں رہا کہ محمدؐ نے تلمود اور کئی تحریف شدہ مصادر سے اپنے خیالات اخذ کئے ہیں، مسیحیت کے بارے میں بھی یہ بات کہی جا سکتی ہے کہ غالباً محمد نے اس سے بھی استفادہ کیا ہے۔"

اس مبلغ مسیحیت کی معروضیت بے نقاب ہو جاتی ہے اگر ہم اس کے لکچر کا یہ اختتامی فقرہ بھی پڑھ لیں:

> "ایک تعلیم یافتہ آدمی کو اس بات پر غور کرنا چاہئے کہ کروڑوں مسلمانوں کے نقطۂ نظر کے مطابق اگر زندہ مسیح کی انجیل کو پیش کیا

(۱) ڈاکٹر محمد البہی: الفکر الاسلامی الحدیث ص ۵۹۳، ۶۰۱۔

جائے تو اس کا نتیجہ کیا ہوگا (۱)۔

تو کیا تبلیغی ضرورت سے انجیل میں ترمیم وتغیر کا جواز پیش کرنے والے کی حقیقت پسندی اور معروضیت کا یہی معیار ہے وہ انجیل کے ساتھ جو بھی طرز عمل اختیار کریں مگر مسلمان قرآن کو مقدس امانت الٰہی سمجھتا ہے جس میں تحریف اور ترمیم کا نہ پہلے کوئی امکان تھا اور نہ آئندہ کوئی مسلمان اس کی جرأت کر سکتا ہے۔

استشراق کا مخالفانہ طرز عمل: استشراقی فکر جس مذہبی پیچیدگی کا شکار ہے اس میں مزید اضافہ اس طرح ہوا کہ وہ اسلام اور پیغمبر اسلام کی مخالف قوتوں کا ہر موقع پر ساتھ دیتے ہوئے نظر آتے ہیں، اس کی وجہ سے غیر جانب داری کے ساتھ صحیح فیصلہ تک پہنچنا ان کے لیے ممکن نہیں رہتا، مارگولیتھ ولہاسن اور بروکلمان کے یہاں اس کی مثالیں کثرت سے ملتی ہیں مثلاً بروکلمان کہتا ہے کہ

> کچھ ہی مدت کے بعد محمدؐ اور علماے یہود کے درمیان اختلافات پیدا ہو گئے، ان کے پاس اگر چہ اس دور دراز علاقہ میں زیادہ علم نہیں تھا تاہم وہ رسمی علوم اور ذکاوت میں نبی امی سے بڑھکر تھے۔ (۲)
>
> احد میں محمدؐ کی فوجی مہارت پر ضرب پڑنے کی وجہ سے جو نقصان ہوا اس کی تلافی کے لیے دوسرا راستہ اختیار کرنا ضروری تھا چنانچہ انھوں نے یہودیوں کو ختم کرنے کا فیصلہ کیا اور ایک معمولی سبب کی وجہ سے بنو نضیر پر حملہ کر دیا، (۳)۔

ولہاسن نے بھی یہی بات لکھی ہے کہ

> غزوۂ بدر کے بعد اسلام نے رواداری ترک کردی اور مدینہ میں اپنی دہشت پسندی کا آغاز کر دیا منافقوں کا مسئلہ سیاست میں ایک نئے موڑ کی علامت تھا، یہود کے بارے میں یہ تاثر دیا گیا کہ انھوں نے عہد شکنی کی ہے اور چند ہی سالوں میں مدینہ کے گرد وپیش مختلف بستیوں میں آباد یہودی گروہوں کو جلاوطن کر دیا گیا یا ان کو ختم کر دیا گیا، حالانکہ وہ عربی قبائل کی طرح

(۱) ڈاکٹر محمد البہی، الفکر الاسلامی الحدیث ص ۵۹۳، ۶۰۱ (۲) کارل بروکلمان تاریخ الشعوب الاسلامیہ، ص ۴۷ ترجمہ فارس اور بعلبکی طبع پنجم دار العلم للملایین بیروت ۱۹۶۸ء۔ (۳) تاریخ الشعوب الاسلامیہ ص ۴۷ ترجمہ فارس اور بعلبکی ص ۵۲۔

وہاں یکجا آباد تھے، مگر ان کے خلاف کاروائی کرنے کے لئے معمولی اسباب ہی کو کافی سمجھ لیا گیا۔(۱)

مارگولیتھ بھی یہودیوں پر مہربان ہے وہ یہ سمجھتا ہے کہ خیبر کے یہودیوں پر حملہ ظالمانہ کارروائی تھی اور اس کو کسی طرح جائز نہیں کہا جا سکتا اس کا بیان یہ ہے کہ محمدؐ نے ہجرت کے بعد چھ سال غارت گری میں صرف کئے مکہ پر غارت گری کا جواز تو یہ ہے کہ وہ ان کا وطن اور جائے پیدائش تھا وہاں ان کی املاک کو برباد کیا گیا اور ان کو وہاں سے نکال دیا گیا، مدینہ کے یہودی قبائل کا بھی یہی معاملہ تھا کہ حقیقی یا فرضی اسباب کی وجہ سے ان سے انتقام لیا گیا، مگر خیبر مدینہ سے کافی فاصلہ پر تھا انھوں نے محمدؐ یا مسلمانوں کے ساتھ کوئی ایسی بات نہیں کی جس کو ان سب کی طرف سے زیادتی تصور کیا جائے ان میں سے کسی ایک کا محمدؐ کے بھیجے ہوئے قاصد کو قتل کر دینا ان سب کے حق میں انتقامی کارروائی کو جائز قرار دینے کیلئے کافی نہیں ہے، یہ کارروائی محمدؐ کی سیاست میں بڑی تبدیلی کی نشاندہی کرتی ہے مدینہ میں تو شروع میں انھوں نے یہود کے ساتھ مسلمانوں کی طرح برتاؤ کرنے کا اعلان کیا، مگر چھ سال بعد ان کا طرز عمل بالکل ہی تبدیل ہو گیا، اب کسی گروہ پر حملہ آور ہونے کے لیے صرف یہ بات کافی تھی کہ وہ غیر مسلم ہے مسلسل حملہ آور ہونے کے بارہ میں محمدؐ کے جذبات وہی ہو گئے تھے جو ہم ان سے پہلے سکندر یونانی میں یا ان کے بعد نپولین میں دیکھتے ہیں خیبر پر محمدؐ کے قبضہ سے یہ بات واضح ہو گئی کہ پوری دنیا کے لیے اسلام کس حد تک خطرہ بن چکا تھا،(۲)

یہ مستشرقین اسلام کے خلاف بت پرست عربوں کے لیے مہربانی اور شفقت کے جذبات رکھتے ہیں حالانکہ بت پرستی اول و آخر رجعت پسندی کی علامت بن گئی تھی مگر مستشرقین کا رویہ دیکھ کر ہمیں یہ سوچنے پر مجبور ہونا پڑتا ہے کہ وہ اپنے اسلاف یعنی یہود خیبر کے نقش قدم پر جمے ہوئے ہیں، انھوں نے قریش کے لیڈروں کے ساتھ مل کر یہ حلفیہ بیان دیا تھا کہ دین محمدؐ (صلی اللہ علیہ وسلم) کے مقابلہ میں بت پرستوں کا مذہب بہتر ہے اور وہی حق پر ہیں۔(۳)

یقیناً یہود خیبر کا موقف اور مستشرقین کا طرز عمل دونوں یکساں اور واضح ہیں، بروکلمان کی رائے یہ ہے کہ

(۱) ولہاسن: الدولۃ العربیۃ وسقوطھا ص ۱۵، ۱۶ ترجمہ محمد عبدالہادی قاہرہ ۱۹۶۸ء (۲) محمد اینڈ دی رائز آف اسلام ص ۳-۳۶۲ (۳) ابن ہشام: تہذیب ص ۱۲-۲۱۱، الواقدی: المغازی ص ۴۲-۲۴۱ تحقیق مارسڈن جونس آکسفرڈ یونیورسٹی پریس ۱۹۶۶ء۔

''مشرکین پر براہ راست اور مسلسل حملوں کا آغاز کرنے میں رسولؐ کے سامنے حالات نے چند رکاوٹیں کھڑی کر دیں قریش کا قدیم نسبی شرف مہاجرین کو ان پر حملہ آور ہونے سے روکے ہوئے تھا، اور مدنی باشندوں کو اپنے طاقتور پڑوسیوں سے چھیڑ چھاڑ کرنے میں بدامنی اور انتشار کا خطرہ تھا، اس لئے ان کو بھی قریش سے جنگ کرنے میں زیادہ دلچسپی نہ تھی مگر رجب کا محترم مہینہ آیا تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے خفیہ طور پر ہدایات دے کر غازیوں کا ایک دستہ تجارتی قافلہ کو اچانک لوٹ لینے کے لیے روانہ کیا جو فوجی دستہ اس قافلہ کے تحفظ کے لیے ساتھ تھا وہ اس ماہ کی حرمت کی وجہ سے مطمئن ہو کر آگے بڑھ گیا تھا، چنانچہ غازیوں کو بہت زیادہ مال غنیمت ہاتھ آیا، اور وہ اس کو لے کر مدینہ آئے قبائلی اخلاقی قانون کی اس خلاف ورزی پر مدینہ میں جب مخالفت کا طوفان اٹھ کھڑا ہوا تو اگر چہ مذکورہ کاروائی محمدؐ کی خواہش پر ہوئی تھی مگر انھوں نے اپنے پیرووں کی کارگزاری پر نکیر کی اور یہ تاثر دیا کہ انھوں نے ہدایات کا مفہوم اچھی طرح نہیں سمجھا تھا۔(۱)

نولدیکی یہ تمنا کرتا ہے کہ کاش عرب قبائل اپنی روایات ورسوم اور اپنی آزادی کی طرف سے دفاع کرنے کے لیے محمدؐ کے خلاف آپس میں کوئی اہم معاہدہ کر لیتے تو ان کے خلاف محمدؐ کا جہاد بے اثر ہو جاتا مگر مختلف قبیلوں کو یکجا اور متحد کرنے میں کسی بھی عرب کی ناکامی کا یہ نتیجہ ہوا کہ ان تمام قبیلوں کو ایک ایک کر کے شکست دینے اور خود فتحیاب ہونے کا موقع مل گیا، کہیں طاقت کے بل پر اور کہیں دوستی اور امن کے معاہدوں کے ذریعہ۔(۲)

چند مستشرقین نے تاریخ اسلام کے بعض مخفی گوشوں کو واضح کیا ہے مگر چونکہ ان کا تحقیقی پس منظر صحیح نہ تھا اس لئے ان کے تحقیقی انکشافات لغزشوں کوتاہیوں اور غلطیوں کے انبار میں دب گئے ہیں مگر تمام مستشرقین یکساں نہیں ہیں ان میں ایک تعداد ان لوگوں کی بھی ہے جنھوں نے حق اور انصاف کی خاطر اپنی آواز بلند کی ہے اپنے ہم پیشہ مستشرقین کا بہتر انداز میں تنقیدی جائزہ لیا اور ان کی غلطیوں کی نشاندہی کی ہے جیسا کہ ہم نے ڈینیہ' واٹ، در منگھم اور آرنلڈ کے مختلف اقتباسات میں اس کی مثالیں پیش کی ہیں مگر اس کے باوجود ان کے نقطۂ نظر کو ہم پورے طور پر پاکیزہ علمی

(۱) تاریخ الشعوب الاسلامیہ ص ۴۴ (۲) تاریخ العالم للمؤرخین ج ۸ ص ۱۱۔

اسلوب کا نمونہ قرار نہیں دے سکتے اور ان کے لیے یہ بات ممکن بھی نہیں ہے۔

ایک اور نقطۂ نظر: موجودہ صدی کی ابتدا اور روس میں کمیونسٹ انقلاب کے بعد رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم اور اسلامی تاریخ کے بارہ میں ایک نیا نقطۂ نظر پیدا ہوا، سیرت کے واقعات کو تاریخ کی مادی تعبیر اور اس کے اصولوں کا تابع بنا دیا گیا، حالات اور واقعات ان اصولوں کے مطابق ہوئے تو ان کو قبول کر لیا گیا، اور جو واقعات متصادم معلوم ہوئے ان کو نظر انداز کرنے یا رد کرنے کی کوشش کی گئی نتیجہ یہ ہوا کہ جن پہلوؤں یا واقعات کو چھوڑ دیا گیا ہے وہ قابل قبول حصہ کے مقابلہ میں $\frac{9}{10}$ سے زیادہ ہیں واقعات سیرت کی توجیہ و تاویل اور ان کی اپنے اصولوں کے مطابق تشریح کرنے میں اگر ناکامی ہوئی تو انھوں نے قطع و برید سے کام لیا، اور دور از کار تاویلات کے ذریعہ اپنی مطلب برآری کی کوشش کی اپنے فلسفہ اور اصل واقعات کے درمیان تطبیق دینے کے لیے انھوں نے یک طرفہ انداز میں جن خیالات کا اظہار کیا ہے ان میں وہ ایک دوسرے سے بھی قطعی مختلف ہیں حالانکہ سب ایک ہی مکتب فکر سے تعلق رکھتے ہیں اور تاریخ کے بارے میں ان کا نقطۂ نظر یکساں ہونے کی غالباً وجہ یہ ہے کہ جدلیاتی فلسفہ پر ایمان کی وجہ سے ان میں ہر شخص دوسرے کے برعکس رائے رکھتا ہے وہ ایک دوسرے سے اختلاف و جدال کے بعد شاید متوقع اتحاد اور موہوم یکسانیت کی طرف رواں دواں ہیں بہرحال اس موقع پر ہم بطور مثال سیرت رسولؐ کے بارہ میں ان کے چند اقوال پیش کر رہے ہیں۔

روسی استشراق کے کچھ نمائندوں کی رائے یہ ہے کہ مکہ مکرمہ اور مدینہ طیبہ میں عربوں نے ایک ایسے معاشرہ کی تشکیل کا ابتدائی منظر دیکھا جو غلامی کا قائل تھا بیجل فسکائی کے خیال میں قرآن مجید کو اس بات کا شعور ہے کہ غلامی کے رواج کو ایک مرحلہ میں قائم رکھا جائے مگر بیجل فسکائی آگے جا کر بلائیف کی اس بات سے متفق ہو جاتا ہے کہ عربوں میں جاگیرداری کا دور دوسری قوموں سے ان کے روابط کا نتیجہ ہے گر بعض روسی اہل قلم یہ لکھتے ہیں کہ عملی طور پر اسی زمانہ میں جاگیردارانہ معاشرہ کی تشکیل ہونی شروع ہوئی یہ اہل قلم اپنے خیال کی وضاحت کرتے ہوئے انتشار کا شکار ہو جاتے ہیں ان میں سے ایک طبقہ جس میں کلائی مودیگ بھی شامل ہے یہ سمجھتا ہے کہ اسلام ملکیت اور جاگیردارانہ تعیش کے ذریعہ جدید استحصال کرنے والوں کے لیے سازگار ہے ایک طبقہ کا یہ خیال ہے کہ یہ سازگاری صرف غلامی سے انتفاع کی حد تک ہے لیکن بلائیف وغیرہ کی رائے یہ ہے کہ چونکہ قرآنی اسلام حکمراں طبقوں کے سیاسی اور اجتماعی مفادات کے لیے سازگار نہیں ہے اس لئے

جدید طبقاتی استحصال کو گوارا بنانے کے لیے مسلمانوں کو وضع حدیث کا سہارا لینا پڑا روسی مستشرقین کے ایک طبقہ کے نزدیک تعیش پسندی نے اپنے مقاصد کی تکمیل کے لیے عرب قبیلوں کو متحد کر دیا تھا، جب کہ ایک دوسرے طبقہ کا خیال یہ ہے کہ عربی قبائل اتحاد کے لئے، جست لگانے ہی والے تھے کہ اسلام نے آ کر ان کی امنگوں کو پورا کیا اور ان کو متحد کر دیا تاریخ عالم میں زمانۂ اسلام کا ذکر آتے ہی روس کے ان مستشرقین کا رویہ پراگندہ ہو جاتا ہے، کلائی مونگ کا دعویٰ ہے کہ محمدؐ ان چند نبیوں میں ہیں جنھوں نے توحید کی خوش خبری دی اس توحید سے ان کا مقصد قبیلوں میں اتحاد پیدا کرنا تھا، دوسری طرف ٹالس ٹوف، نبی عربی صلی اللہ علیہ وسلم کے وجود کی نفی کرتا اور آپ کو ایک خیالی شخصیت قرار دیتا ہے دوسرے اہل قلم ظہور اسلام کے واقعہ کو تسلیم کرتے ہیں، مگر کلائی مونگ کا دعویٰ یہ ہے کہ اسلامی شریعت کا بڑا حصہ بعد میں اور جاگیرداروں کے مفاد میں وجود پذیر ہوا ہے اس کے نزدیک محمد صلی اللہ علیہ وسلم کے معجزانہ اثرات کی وجہ سے اصول اسلام کی ترتیب عمل میں آئی ہے، ٹالس ٹوف کا کہنا یہ ہے کہ حکمران طبقہ کو فائدہ پہنچانے کے لیے دور خلافت میں جو خیالی افسانے گھڑ لئے گئے تھے انھیں کے تانے بانے سے اسلام کی نشو ونما ہوئی یہ خیالی افسانے گذشتہ عقیدوں سے ماخوذ تھے جن کو حنفیت کا نام دیا جاتا تھا۔(۱)

روسی استشراق کے مذکورہ بالا نمونے پڑھکر یہ اندازہ ہوتا ہے کہ وہ بھی ایک نیا مذہب ہے جو اسلام اور پیغمبر اسلامؐ سے اپنی نفرت اور واقعات کا تجزیہ کرتے ہوئے اصول تحقیق سے روگردانی میں نصرانیت سے کسی طرح کم نہیں تاریخ اسلام اور رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے بارے میں ان جدید راہبوں نے دراصل صرف اپنا چولا تبدیل کیا ہے ورنہ وہ جدید مادی پناہ گاہوں میں بھی اسی فکر ونظر کے حامل ہیں جس نے نصرانیت کو تاریکیوں میں ڈھکیل دیا تھا اس نئے مادی کلیسا کا ایک فرزند بندلی جوزی ہے(۲) وہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے طرز عمل کا تجزیہ کرتے ہوئے لکھتا ہے کہ

(۱) عبد العزیز دوری وغیرہ: تفسیر التاریخ ص ۱۴، ۱۶ مکتبۃ النہضہ بغداد (۲) بندلی جوزی (۱۸۷۱ـ۱۹۴۲ء) قدس کا باشندہ اور عیسائی ہے اس نے سامی زبانوں اور مشرقی علوم میں قازان (روس) سے ڈگری لی، مسیحی راہبوں کے ایک ادارہ معہد الرہبان میں اور پھر قازان یونیورسٹی اور بعد ازیں بادیونیورسٹی میں اپنی وفات تک تدریسی خدمات انجام دیتا رہا روسی مستشرقین اپنی تحقیقات میں اس کو اپنا ماخذ تسلیم کرتے ہیں دیکھئے۔ نجیب عقیقی کی کتاب المستشرقون ج ۳ ص ۹۳۱ـ مطبع دار المعارف القاہرہ ۱۹۶۴ء۔

''مدینہ میں پہنچ کر اہل مکہ کے ساتھ نبیؐ کے طرز عمل میں بڑی تبدیلی آگئی یہاں بدلے ہوئے ماحول نے نئے حالات واسباب پیدا کر دیئے تھے وہ اثر انداز ہوئے نبی کی اپنے وطن اصلی سے محبت اس کے باشندوں سے پیار اور نئے سیاسی محرکات اور نفسیاتی عوامل جن کا بدر واحد اور مدینہ کے محاصرہ کے بعد اظہار ہوا ہے ان ہی کا یہ اثر تھا کہ نبیؐ نے اپنے مکی بھائیوں کے ساتھ نرمی کی سیاست اپنائی، دوسری طرف مکہ کے اصحاب اقتدار نے بھی معرکہ بدر اور اپنے تجارتی نقصانات کی وجہ سے یہ طے کیا کہ کعبہ، حج اور عکاظ کے تحفظ اور ان کے بارہ میں قبل اسلام کی روایتوں کو باقی رکھنے کی شرط پر بہت سے معاملات میں نبیؐ کے ساتھ نرمی اور درگذر کا رویہ اختیار کریں اس طرح وہ متوقع تھے کہ نبی بھی ان کے ساتھ درگذر کا معاملہ کریں گے اور ان کو اپنے جدید منصوبوں کے فوائد میں شریک کرلیں گے غالباً مفاہمت کی شرطوں میں یہ بات بھی رہی ہو(۱) کہ نبی مدینہ میں قیام کریں گے اور ان کے مالی امور میں چھیڑ چھاڑ نہیں کریں گے، اسی وجہ سے حدیبیہ میں صلح ہوئی ولداری کی سیاست اپنائی گئی یا دوسرے لفظوں میں یہ کہنا چاہئے کہ عفوو درگذر اور نرمی کی سیاست لین دین یا باہمی مفاہمت کا نتیجہ تھی، چنانچہ لوگ دین اسلام میں فوج در فوج داخل ہوتے چلے گئے اس کی وجہ یہ نہیں تھی کہ وہ دین جدید کی صحت پر یقین رکھتے تھے جس کے بارہ میں ان کی معلومات معمولی تھیں وہ اقتدار کے جدید نمایندوں سے تقرب حاصل کرنے اپنے قدیم مرکز کی حفاظت کرنے اور اپنی کئی کئی نسلوں کی جمع پونجی کو بچانے کے لیے دین جدید کے قریب آئے تھے میرا گمان یہ ہے کہ حدیبیہ میں یا کسی دوسرے وقت اور کسی اور جگہ طرفین میں جن شرطوں پر اتفاق ہوا تھا، ان میں یہ بات بھی تھی کہ محمدؐ سرداران مکہ پر معترض نہ ہوں گے ورنہ مرکز حجاز کے غلام اور فقراء کو ان کے خلاف جنگ چھیڑنے پر آمادہ کردیں گے، میرے خیال میں مدنی سورتوں اور خصوصاً دور آخر میں نازل ہونے والی آیتوں میں اہل

(۱) یہ کس مفاہمت کا ذکر ہے؟ یہ کس جگہ اور کب ہوئی؟ کس تاریخی روایت میں اس کا ذکر کیا گیا ہے؟ یا کس ماخذ سے اس کا علم ہوا ہے؟

مکہ پر اعتراضات یا ان کے بارہ میں سخت آیتوں کی عدم موجودگی کی بڑی وجہ بھی ہے(۱) اس کے علاوہ ایک اور اہم وجہ یہ ہے کہ مدینہ میں نبی کے اجتماعی حالات نمایاں طور پر بدل چکے تھے جن کی وجہ سے نبی کے مزاج وطبیعت میں تبدیلی آگئی تھی اس تبدیلی اور بعض ان اسباب کی وجہ سے جن میں سے بعض کا ہم نے ذکر کیا اور بعض کا ہم نے تذکرہ نہیں کیا ہے(؟) یہ نتیجہ نکلا کہ نبی کی بعض اجتماعی اور دینی اصلاحات ناقص رہ گئیں اور ان میں وہ باتیں پیدا ہوئیں جس کو اہل یورپ مداہنت یا ڈھیلا پن قرار دیتے ہیں۔(۲)

بندلی جوزی یہ بھی لکھتا ہے کہ مکی دور تمہید اور تیاری کا دور تھا، قوم کے تمام طبقوں میں نئی دعوت کی نشر واشاعت کا دور، ایک ایسا زمانہ جس میں اپنے عقیدہ پر ثابت قدم اور اپنے عمل میں مخلص ایک شخص ان لوگوں سے برسرِ پیکار، اور کلامی نزاعات میں الجھا ہوا تھا، جنھوں نے اپنی دولت اور ملک میں اپنی قیادت کے لیے خطرہ کی بو سونگھ لی تھی چنانچہ ان لوگوں نے مقاومت اور مقابلہ کا فیصلہ کرلیا، یہ تگ ودو اور ایسی تمناؤں کا زمانہ تھا کہ اگر وہ ہر طرح پوری ہو جاتیں تو ملک میں ایک کامل انقلاب رونما ہو جاتا کتنا خوبصورت اور عظیم تھا وہ زمانہ اور کس قدر شیریں تھے وہ خواب اور کس قدر خوشگوار تھی وہ جد وجہد جو ان خوابوں کی تکمیل میں صرف ہوئی دوسرا دور عمل اور تنظیم کا اور جنگ آزمائی کا دور تھا، یہ سیاست اور حقیقت پسندی کا زمانہ تھا جس میں طرفین نے نرمی اور مداہنت کا رویہ اپنایا، اور ایسے اجتماعی انقلابات میں مداہنت کا مطلب یہ ہے کہ کچھ اغراض ومقاصد سے دست برداری یا ان کے مطالبہ میں نرمی برتی جائے کچھ خیالات سے رجوع کیا جائے یا ان کے لیے ایسا موقع ومحل متعین کر دیا جائے جس سے دونوں فریق مطمئن ہوں چونکہ مکہ کی جمہوریہ کے صدر ابوسفیان سردار ان مکہ کے نمائندے اور ایک تجربہ کار اور باخبر فرد تھے، اس لئے ان کے اور نبی عربیؐ کے درمیان مذکورہ بالا طریقہ پر مفاہمت ہوگئی تھی وہ نبی کی روحانی اور عالمی سیادت کو تسلیم کر لیتے اور بت پرستی کو چھوڑ دیتے ہیں، نماز قائم کرتے اور زکوۃ دیتے ہیں، اور نبیؐ یہ عہد کرتے ہیں کہ مکہ عرب کے دینی

(۱) علمی تحقیق کے بنیادی تقاضوں سے روگردانی اور تاریخ کے تسلیم شدہ واقعات کے ساتھ کھلواڑ کی یہ بدترین مثال ہے ورنہ بندلی جوزی کو یہ بتانا چاہئے تھا کہ مذکورہ بالا شرطیں کب اور کہاں طے ہوئیں، حالانکہ صلح حدیبیہ کی شرطیں اپنے اصل لفظوں کے ساتھ تمام مصادر وماخذ میں موجود ہیں مؤلف کی بیان کردہ شرطیں کہاں درج کی گئی ہیں؟

(۲) تاریخ الحرکات الفکریہ فی الاسلام، ص ۴۹، ۵۰۔

مرکز کی حیثیت سے برقرار رہے گا مکہ کے سرداروں اور اس کے فکری رہنماؤں کو سلطنت یا جدید روحانی جمہوریہ کے انتظامی امور میں حصہ دیا جائے گا اور ان کو اپنی مرضی کے مطابق گذر بسر اور کاروبار کی آزادی حاصل رہے گی ، ایک تیسرا فریق غریبوں اور محتاجوں کا تھا اور دراصل ان ہی کے لیے جنگ بھڑکی تھی اور ان ہی کے حالات کو بہتر بنانے کے لئے دعوت اسلامی کا آغاز ہوا تھا، ابتدا میں ان کو کچھ تو زکوۃ وصدقات کے ذریعہ راضی کر لیا گیا اور پھر نبی کی وفات اور ان کے خلفاء کی رحلت کے بعد لوگ فقرا کے حق کو بھول گئے اور یا پھر اس حق کو نظر انداز کر دیا گیا، چنانچہ ان فقرا کی حالت وہی ہوگئی جو پہلے تھی بلکہ اس سے بھی زیادہ بدتر صورت حال پیدا ہوگئی۔(۱)

یہی بندلی جوزی ایک اور جگہ کہتا ہے کہ

یہ ایک واقعہ ہے کہ نبی عربی نے مکہ اور مدینہ میں اپنے اقوال واعمال کے ذریعہ کبھی بھی بدی کے اجتماعی اسباب اور اس کے تمام جراثیم کی بیخ کنی کا ارادہ نہیں کیا جب کہ آج کمیونسٹ پارٹیاں اپنے ناموں اور رجحانات میں فرق کے باوجود یہی کام انجام دے رہی ہیں نبی عربی کا بڑا مقصد یہ تھا کہ بعض طبقوں کی ان مصیبتوں میں کسی قدر کمی کر دیں جنھوں نے تقسیم رزق کے بعد جنم لیا ہے، یا حالات کا مقابلہ نہ کر پانے کی وجہ سے وہ غلامی اور فقر میں مبتلا ہو گئے ہیں، نبی عربی تمام اجتماعی بیماریوں کے جراثیم کا خاتمہ کرنا چاہتے تو جزیرۃ العرب میں صاحب اقتدار ہونے کے بعد مذکورہ طریقوں کے علاوہ وہ دوسرے وسائل سے بھی کام لیتے۔

گذشتہ تمام نبیوں کی طرح نبی عربی نے بھی چند نادر موقعوں کے سوا تمام حالات میں ادبی وسائل کے اختیار کرنے کو ترجیح دی ان طریقوں کو نہیں جن کے اختیار کرنے پر ہمارے زمانے میں یورپ کے مصلحین اور ماہرین سیاست لینن اور مسولینی وغیرہ مجبور ہوئے ہیں اسی وجہ سے ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ محمدؐ نے عربوں کے اجتماعی امراض کی تشریح اور ان کی تعداد کے بیان کرنے میں زیادہ بہتر کارکردگی کا ثبوت دیا ہے، ان کے علاج اور جراثیم کی بیخ کنی کے معاملہ میں یہ ثبوت نہیں دیا۔(۲)

(۱) تاریخ الحرکات الفکریۃ فی الاسلام، ص ۵۱، ۵۲، (۲) تاریخ الحرکات الفکریۃ فی الاسلام ص ۴۴، ۴۵۔

بندلی جوزی کے علاوہ مستشرقین کی ایک بڑی تعداد بھی ان ہی خیالات کی علمبردار ہے ان کے بہت سے شاگرد مشرقی ممالک میں پھیلے ہوئے ہیں اور ان کے فکر و فلسفہ کی بنیاد پر مختلف مکاتب فکر قائم ہیں مگر سرزمین اسلام سے ناواقفیت اور تحقیق کے سچے اصولوں سے بے گانگی ان کا مشترک سرمایہ ہے یہی وجہ ہے کہ کلیسا کی پرفریب تحقیقات تاریخی مادیت یا سیکولرزم پر مبنی استشراق کو زیادہ مقبولیت حاصل نہیں ہوئی ان کی تحقیقات کا مسلمانوں پر بھی زیادہ اثر نہیں ہوا، چنانچہ استشراق کو اپنے قدیم رنگ و آہنگ کے نقصانات کا اندازہ ہو چکا ہے اب وہ اپنی تحقیقی بحثوں میں اعتدال اور معروضیت کا مظاہرہ کرنے پر مجبور ہوئے ہیں اور منٹگمری واٹ اسی طبقہ کی نمائندگی کرتا ہے۔

منٹگمری واٹ کا طرز تحقیق: منٹگمری واٹ دوسرے مستشرقین کے مقابلہ میں اصول تحقیق کے معیار کو قائم رکھنے میں ممتاز نظر آتا ہے اس کو تحقیق کے لازمی تقاضوں کا شعور حاصل ہے اور اس نے تنقیدی موازنہ کا بہتر اور پسندیدہ اسلوب اختیار کیا ہے یہی وجہ ہے کہ سیرت کے باب میں اس نے اپنی تحقیق کے ذریعہ کئی قابل قدر چیزیں پیش کی ہیں، لیکن اپنے پیشرو اور معاصر مستشرقین کی طرح وہ اکثر اپنے تنقیدی ذوق کی طرف واپس ہو جاتا ہے اور سیرت پاک کی مسلمہ حقیقتوں سے بہت بڑی حد تک انکار کر بیٹھتا ہے۔

منٹگمری واٹ نے یہ دعوی کیا ہے کہ وہ اپنی تحقیق میں معروضیت کا پابند رہے گا لیکن وہ مخالفانہ جذبات کے دباؤ سے آزاد نہیں رہ سکا، اس نے بارہا اصول تحقیق سے انحراف کیا ہے تاہم تاریخ میں گروہ بندی کے اس دور میں اس کے حق میں یہ بات کہی جا سکتی ہے کہ وہ کئی اعتبار سے دوسروں پر فائق ہے اس کے یہاں دوسرے مستشرقین کے برعکس زیادہ معروضیت پائی جاتی ہے، وہ تاریخی واقعات کے ساتھ ساتھ آگے بڑھتا ہے پیشگی مفروضوں کا سہارا نہیں لیتا ہے وہ واقعات کے تانے بانے ہی سے اپنے لیے نظریں تلاش کرتا ہے اور ان سے نتائج اخذ کرتا ہے لیکن اس کا مطلب یہ بھی نہیں ہے کہ اس کے بارے میں ہمارا حسن ظن زیادہ دیر تک باقی رہ گیا ہو، وہ واقعات کی زبان حال سے ایسی باتیں لکھ جاتا ہے جو زمانہ کی عمومی روش اور اس دور کے وسیع اور عمیق مزاج سے کوئی مناسبت نہیں رکھتیں، واٹ نے تاریخی عصریت کے حوالہ سے جن خیالات کو درج کتاب کیا ہے ان سے اس زمانہ کی تسلیم شدہ اور بدیہی حقیقتیں بھی اپنی جگہ قائم نہیں رہتی ہیں ہم اس بارہ میں اپنے ذاتی رجحانات یا کسی پیشگی فیصلہ سے بچنے کے لیے یہ مناسب سمجھتے ہیں کہ واٹ کے تحقیقی نتائج کا مطالعہ کریں اور یہ دیکھیں کہ سیرت کے میدان میں مستشرقین کی اکثریت نے جو اصولی

غلطیاں کی ہیں وہ واٹ کی تحریروں میں کس حد تک پائی جاتی ہیں، ہم واقعات کی جزئیات اور تفصیلات پر تردید و مناقشہ کے بجائے معروضیت اور اصول تحقیق سے واٹ کے انحراف کی نشاندہی کریں گے اس لیے کہ یہاں ہمارا موضوع سیرت کے حقائق (۱) کے بجائے وہ طرز عمل ہے جو سیرت کے بارے میں مستشرقین نے اختیار کر رکھا ہے۔

واٹ کی کتاب ''محمد ایٹ مکہ'' میں اصول تحقیق کی دو غلطیاں نمایاں طور پر محسوس ہوتی ہیں ایک تو یہ کہ محض ذوق تنقید سے کام لے کر مختلف روایتوں کو رد کر دیا گیا ہے یا ان کی صحت کو مشکوک قرار دینے کی کوشش کی گئی ہے، اور دوسری غلطی یہ ہے کہ ماضی کے تاریخی واقعات پر آج کے نسل و نسب پر مبنی تخیلات اور معاصرانہ نقطۂ نظر کی روشنی میں غور کیا گیا ہے اس بارہ میں واقعات کے پس پردہ اسباب کی کھوج لگانے اور ان میں باہمی وحدت کی جستجو کے لیے منطق کے وضعی اصولوں پر اعتماد ہی کو سب کچھ سمجھ لیا گیا ہے۔

واٹ کی اس کتاب میں اور بھی قابل گرفت باتیں ہیں جن کی بنیاد اس مفروضہ پر ہے کہ واقعات سیرت کا ایک حصہ یہودیت یا مسیحیت کے قدیم مذہبی مصادر سے ماخوذ ہے۔

واٹ کی تحقیق کا پہلا نقص: بہرحال اب ہم تحقیقی مباحث میں واٹ کی لغزشوں اور کوتاہیوں کا جائزہ لیں گے اس کی پہلی غلطی یہ ہے، تنقید میں غلو، اپنے مخصوص ذوق اور رجحان طبع کی وجہ سے روایتوں کا انکار، شبہات کی تخم ریزی اور ضعیف اور شاذ روایتوں پر اعتماد۔

بحیرا راہب اور شق صدر کا واقعہ: رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی ولادت اور حضرت خدیجہؓ سے آپ کے نکاح کے درمیانی عرصہ میں جو اہم واقعات رونما ہوئے واٹ نے ان کا جائزہ لیا ہے اور پھر لکھتا ہے کہ:۔

> یہ واقعات نکاح سے پہلے محمد کی زندگی پر اثر انداز ہوئے ہیں ایک مورخ کے نقطۂ نظر سے ان میں سے چند واقعات بحث طلب ہیں ان کے ساتھ بڑی تعداد میں ایسی روایات بھی ہیں جن کو فقہی نوعیت کی روایتیں کہا جا سکتا ہے، لیکن ایک مورخ کے نزدیک وہ صداقت پر مبنی نہیں ہیں ان میں جو واقعات ہیں ان کو محمد کی زندگی کے مختلف ادوار کی طرف منسوب کیا جا سکتا ہے،

(۱) حقائق سیرت کے بارے میں تفصیلی بحثوں کے لئے دیکھئے دراسۃ فی السیرۃ مولفہ عماد الدین خلیل طبع پنجم موسسۃ الرسالۃ بیروت ۱۹۸۱ء۔

البتہ اپنے مفہوم کے اعتبار سے ایمان دار مسلمانوں کے لیے یہ روایات محمدؐ کے مقصد کو پورا کرتی ہیں اور اس طرح وہ برمحل کہی جاسکتی ہیں، وہ ان کے نبی کی زندگی کے شایان شان ایک ضمیمہ ہوسکتی ہیں وہ نگاہ عقیدت کی پیدا کردہ ہیں ورنہ ان واقعات کے دوسرے شواہد بھی موجود ہوتے بہر حال ہم یہاں ابن اسحاق کی روایت کے مطابق وہی واقعات ذکر کریں گے جو زیادہ مشہور ہیں۔(۱)

واٹ نے ابن اسحاق کی روایت کے مطابق دو فرشتوں اور بحیرا راہب کے واقعہ کا ذکر کیا ہے اور پھر یہ تنقید کرتا ہے، کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی ولادت اور نکاح کے درمیان ۲۵ سال کے عرصہ میں جو واقعات پیش آئے ہیں، ان کے زمانۂ وقوع کے بارے میں ایک عام قاری تذبذب اور پریشانی میں مبتلا ہوجاتا ہے۔

اگر بحیرا راہب کا واقعہ بحث طلب ہے، اور تنقید کی کسوٹی پر پورا نہیں اترتا ہے (۲) تو شق صدر کے واقعہ کا انکار بھی دشوار ہے صرف اس لیے نہیں کہ ابن ہشام (۳) ابن سعد (۴) اور بلاذری (۵) اور دوسرے ابتدائی مورخوں کے علاوہ اس کی روایتیں صحیح مسلم (۶) اور مسند احمد (۷) میں بھی موجود ہیں، بلکہ اس واقعہ کا انکار اس لیے بھی دشوار ہے کہ یہ واقعہ غیبی سرچشمہ رکھنے والے نبی کی شخصیت سے براہ راست تعلق رکھتا ہے، جس کے بعد اب نبی کی ذات تاریخ کے آئینہ میں عقلی تجزیہ کے دائرہ سے بالاتر ہوجاتی ہے، یہاں نبی کی زندگی میں غیب اور شہود دونوں ایک ہوجاتے ہیں، اس لیے اب دو ہی راستے رہ جاتے ہیں، یا تو ہم اس وصف کا اعتراف کرلیں جو محمد صلی اللہ علیہ وسلم کو ایک نبی کی حیثیت دیتا اور نفسیاتی نشو و نما کے وسائل پر نبوت کے اثرات ڈالتا ہے۔ اور یا سرے سے اس وصف کا انکار کر کے وحی کو ایک تجزیاتی چیز قرار دیں، لیکن اگر وحی انسان کا کوئی اختیاری تجربہ نہیں ہے، تو پھر یقیناً اس کا رشتہ ان روایات کے ساتھ سمجھ میں آجائے گا جو فقہی نوعیت کی ہیں، اور جو ایک مورخ کی نظر میں حقیقی نہ ہوں تاہم مسلمانوں کے نقطۂ نظر سے وہ صداقت پر مبنی ایک واقعہ ہیں۔

(۱) محمد ایٹ مکہ ص ۶۶ عربی ترجمہ از شعبان برکات مطبوعہ المکتبۃ العصریہ بیروت (۲) دراسۃ فی السیرہ ص ۲-۲۷۱
(۳) تہذیب سیرت ابن ہشام ص ۳۲، ۳۱ عبدالسلام ہارون، طبع دوم، موسسۃ عربیۃ حدیثۃ، قاہرہ ۱۹۶۴ء
(۴) طبقات کبیر لابن سعد ص ۱/۷۰، ۷۴ تحقیق ایڈورڈ سخاؤ مطبوعہ عکسی از نسخۂ بریل ۱۹۶۴ء (۵) انساب الاشراف البلاذری ج ۱ ص ۸۱، ۸۲ تحقیق ڈاکٹر محمد حمید اللہ، معہد المخطوطات لجامعۃ الدول العربیۃ، دار المعارف، قاہرہ ۱۹۵۹ء
(۶) صحیح مسلم ج ۱ ص ۱۰۲، ۱۰۱ (۷) مسند احمد ج ۳ ص ۱۲۱۔

حضرت خدیجہ کی عمر: ایک تاریخی واقعہ کو اس کی حقیقی شکل میں نہ دیکھنے کا یہی نتیجہ ہو سکتا ہے، کہ سرے سے اس کی تاریخی حقیقت ہی کا انکار کر دیا جائے چنانچہ محمد صلی اللہ علیہ وسلم نے نکاح کیا اور آپ کی بیوی حضرت خدیجہؓ سے سات بچے ہوئے اس پر بھی واٹ اپنے مفروضہ کو بیان کرتے ہوئے لکھتا ہے کہ

''اگر حضرت خدیجہؓ سے ہر سال ایک بچہ کی پیدائش ہوئی تو اس کا مطلب یہ ہوا کہ آخری بچہ کی ولادت کے وقت وہ اڑتالیس برس کی ہو گئی تھیں، یہ بات ناممکن تو نہیں ہے مگر ایسی حیرت انگیز بات ہے۔ جس پر رائے زنی کی جاتی، یہ ایسی قابل قبول بات ہے، جسے بعد میں معجزہ قرار دیا جاسکتا ہے۔ (۱)

مذکورہ بالا مسئلہ میں پیچیدگی کی کوئی بات نہیں ہے، اگر چہ حضرت خدیجہؓ اپنے نکاح کے وقت چالیس برس سے کچھ کم رہی ہوں یا چالیس برس کی ہو چکی ہوں کیونکہ پچاس برس کی عمر تک صلاحیت تولید کا پایا جانا ممکن نہیں ہے لیکن واٹ نے اس مسئلہ پر جو موقف اختیار کیا ہے، وہ یہ ہے کہ

''ہم کو اس موقع پر ابن ہشام ابن سعد اور طبری میں کوئی رائے زنی نہیں ملی۔ (۲)

تو کیا واٹ کے نزدیک مذکورہ مؤرخین میں تنقیدی حس موجود نہیں تھی؟ وہ اسی فقرہ میں اپنا موقف بدل کر یہ بھی لکھ جاتا ہے، کہ:۔

یہ ایسی قابل قبول بات ہے جسے بعد میں معجزہ قرار دیا جاسکتا ہے کیونکہ رسولؐ کے پیروکاروں اور عمومی حیثیت سے مسلمان نسلوں میں یہ صلاحیت بخوبی پائی جاتی ہے کہ ہر ایسے واقعہ کو معجزہ بنا دیں جو مانوس طریقہ سے وجود میں نہ آیا ہو۔

دعوت اسلامی کی ابتدا کن حالات میں ہوئی اس پر واٹ کا جائزہ بڑا دلچسپ ہے وہ کہتا ہے کہ:

''محمدؐ کی دعوتی سرگرمیوں کے زمانہ کے جو حالات ہیں ان کے بارہ میں بڑی بے اطمینانی کا احساس ہوتا ہے قدیم ترین روایات کی چھان بین کر کے ہم کوئی قابل اعتماد عمومی تصویر بنا سکتے ہیں، اگر چہ مختلف تفصیلات

(۱) واٹ: محمد ایٹ مکہ ص ۲۷ عربی ترجمہ، شعبان برکات مطبوعہ مکتبہ عصریہ بیروت (۲) ایضاً

اور خصوصاً تاریخی وسائل کمزور اور ناپختہ حالت میں ہیں۔(۱)

پہلی وحی: واٹ اس زمانہ کی حقیقی صورت حال کی کوئی قابل اعتماد تصویر بنا سکتا ہوتا تو دعوت اسلامی کے زمانہ کے تاریخی حالات کے بارہ میں آغاز کار کے طور پر ہم اس کے پیش کردہ شبہات کو قبول کر سکتے ہیں ہمیں اس پر کوئی اعتراض بھی نہیں ہوگا، مگر کیا واٹ اس زمانہ کی حقیقی تصویر پیش کرنے میں کامیاب ہوا ہے وہ سیرت کا مطالعہ کرنے والے دوسرے مستشرقین کے مقابلہ میں اس مہم جوئی کی زیادہ صلاحیت رکھتا ہے، لیکن اسلام کے خالص اور وسیع نقطہ نظر سے یوں محسوس ہوتا ہے کہ واٹ شک و ریب کی جھاڑیوں ہی میں پھنس کر رہ گیا ہے اس زمانہ کی ایک نئی تصویر اس کے ہاتھ آئی مگر اس طرح کہ اس کے حقیقی خدوخال گم ہیں اور اسکی طرف وہ باتیں منسوب کر دی گئی ہیں جن کا سرے سے کوئی وجود ہی نہ تھا، مثلاً وحی کے بارہ میں واٹ لکھتا ہے۔

''تاریخ کی روشنی میں ایک ذرا سی دشواری ہمارے سامنے یہ ہے کہ پہلی وحی کے اختتامی الفاظ (عَلَّمَ بِالْقَلَمِ عَلَّمَ الْاِنْسَانَ مَالَمْ يَعْلَمْ) کا گذشتہ وحی سے تعلق ہے۔ مسلمانوں نے اس کی تفسیر یہ کی ہے کہ اللہ نے انسان کو قلم کے استعمال کرنے کا حکم دیا مگر یہ تفسیر بے فائدہ ہے کیونکہ محمدؐ پڑھنے لکھنے سے واقف نہیں تھے۔ اور جن لوگوں سے آپ وابستہ تھے، ان میں ورقہ ابن نوفل مسیحیت کی مقدس کتابوں سے واقفیت کی بنا پر نمایاں ہیں اس لئے مذکورہ وحی کے آخری لفظوں کو محمدؐ نے جو بار بار دہرایا ہے تو اس کی وجہ یہ ہے کہ وہ ورقہ کے مرہون منت تھے، یہ سوچنا تو ایک فریب ہوگا کہ ناموس (جبرئیل امین) کی آمد پر ورقہ نے جو رائے دی تھی وہ ممنونیت کا اصل سبب تھی، مگر ''اقرأ'' سے پہلے ایسی پیش رو وحی کا تقاضا ضرور پیدا ہوتا ہے، جس نے ورقہ کی رائے میں قوت اور زور پیدا کر دیا ہو، اسی لیے یہ فرض کر لینا بہتر ہوگا کہ محمدؐ نے ورقہ سے بہت پہلے مسلسل تعلقات پیدا کر رکھے تھے۔ اور ان سے بہت سی باتیں سیکھی تھیں چنانچہ بعد کی اسلامی تعلیمات ورقہ کے افکار سے بہت کچھ متاثر ہوئی ہیں اس بات سے محمدؐ پر نازل ہونے والی وحی اور گذشتہ وحی کے درمیان تعلق کی گتھی دوبارہ ہمارے سامنے آجاتی ہے۔(۲)

(۱) محمد ایٹ مکہ ص ۹۳۔ (۲) محمد ایٹ مکہ ص ۹۳۔

ورقہ سے استفادہ اور آیندہ اسلامی تعلیمات میں اس کے افکار سے اثر پذیری کا ہم بعد میں جائزہ لیں گے البتہ اس موقع پر ہم یہ مناسب سمجھتے ہیں کہ وحی کے ابتدائی لمحوں کے متعلق واٹ کی طرف سے شک پیدا کرنے کی پیہم کوششوں کی طرف بھی اشارہ کر دیں وحی کا ابتدائی واقعہ بالکل واضح ہے اور وہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کے بیان کے مطابق درج ذیل معروف طریقہ سے پیش آیا وہ فرماتی ہیں کہ:۔

> (اس زمانہ میں) محمد صلی اللہ علیہ وسلم کو آبادی سے باہر رہنا پسند تھا، چنانچہ غار حرا میں تنہا رہتے اور وہیں (کئی کئی رات) عبادت کرتے اور اس کے لیے اپنا توشہ ساتھ رکھتے، ختم ہو جاتا تو حضرت خدیجہؓ کے پاس آ کر پھر توشہ ساتھ لیجاتے یہاں تک کہ وہ غار حرا ہی میں تھے کہ حق کی آمد ہوئی فرشتہ آپؐ کے پاس آیا، اور اس نے کہا پڑھ! فرمایا میں ان پڑھ ہوں، فرمایا کہ اس فرشتہ نے مجھے پکڑا اور زور سے بھینچا جس سے میں تھک گیا، پھر اس نے مجھے چھوڑ دیا اور کہا پڑھ! تو میں نے پھر کہا کہ میں ان پڑھ ہوں اس نے مجھے پکڑ لیا، اور تیسری بار بھی مجھے زور سے دبایا اور چھوڑ دیا پھر اس نے کہا کہ پڑھ اپنے رب کا نام جس نے پیدا کیا، انسان کو خون کے لوتھڑے سے پیدا کیا پڑھ اور تیرا رب بڑا مہربان ہے جس نے قلم کے ذریعہ علم سکھایا ہے اس واقعہ کے بعد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم واپس ہوئے تو آپ کا دل دھڑک رہا تھا، حضرت خدیجہؓ کے پاس پہنچے تو فرمایا، مجھے اڑھا دو مجھے اڑھا دو لوگوں نے آپ کو اڑھا دیا تو خوف جاتا رہا، پھر آپ نے حضرت خدیجہؓ سے پورا واقعہ بتایا اور فرمایا کہ مجھے اپنی جان کا خوف ہے تو حضرت خدیجہؓ نے کہا کہ ہرگز نہیں، اللہ کی قسم! اللہ آپ کو کبھی بے سہارا نہیں چھوڑے گا، آپ رشتہ جوڑتے ہیں (دوسروں کا) بوجھ اٹھاتے ہیں مفلس کو دیتے ہیں مہمان کی ضیافت کرتے اور حق پر آئی ہوئی مصیبتوں میں (دوسروں کی) مدد کرتے ہیں پھر خدیجہؓ آپ کو لے کر اپنے چچازاد بھائی ورقہ بن نوفل بن اسد بن عبدالعزیٰ کے پاس گئیں وہ دور جاہلیت میں عیسائی ہو گئے تھے، اور انجیل سے عبرانی تحریریں جس قدر ہو سکتا لکھ لیا کرتے تھے بوڑھے اور آنکھوں سے

معذور ہو چکے تھے خدیجہؓ نے کہا اے برادر عم زاد! اپنے بھتیجہ کی بات سن لیجئے تو ورقہ نے آپ سے کہا کہ اے بھتیجے کیا بات ہے؟ آپ نے جو کچھ دیکھا تھا وہ ان کو بتلایا، تو ورقہ نے کہا کہ یہ تو وہ ناموس (روح مقدس یعنی حضرت جبرئیل) ہے جس کو اللہ نے حضرت موسیٰ کے پاس بھیجا تھا، کاش میں اس وقت تک جوان رہتا کاش میں زندہ رہتا جب کہ آپ کو آپ کی قوم نکال دے گی اس پر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کیا یہ لوگ مجھے نکال دیں گے، ورقہ نے کہا کہ ہاں! جس آدمی نے بھی وہ چیز پیش کی جو تم لائے ہو اس کو اذیت دی گئی ہے، تمھارا وہ دن اگر مجھے ملا تو میں پوری طرح تمھاری مدد کروں گا، اس کے بعد تھوڑے ہی عرصہ میں ورقہ کا انتقال ہو گیا، اور وحی کچھ دنوں تک نازل نہیں ہوئی۔ (۱)

واٹ نے گذشتہ وحی کا جو ذکر کیا ہے، مذکورہ تفصیلات میں اس کا وجود کہاں ہے؟ پھر ورقہ کے ساتھ سابق میں اور اس کے بعد مسلسل تعلقات کی بنیاد کیا ہے؟ ابتدائی وحی کے جن واقعاتی پہلوؤں پر تمام مورخین اور محدثین کا اتفاق ہے واٹ ان کا تو بڑی ڈھٹائی کے ساتھ انکار کرتا ہے، اور اپنی طرف سے مفروضوں کی بنیاد پر ایسے پہلو بیان کرتا ہے جن کا کسی مورخ یا محدث نے کوئی تذکرہ نہیں کیا، پھر اپنے شک پیدا کرنے والے تنقیدی انداز کی طرف مائل ہو جاتا ہے، یہ لکھ کر کہ ''یہ سوچنا تو ایک فریب ہوگا کہ'' وہ مبالغہ آرائی کے ساتھ یا بڑے عمومی انداز میں یہ نتیجہ نکالتا ہے کہ ''بعد کی اسلامی تعلیمات بہت کچھ ورقہ کے افکار سے متاثر ہو گئی تھیں'' واٹ نہ تو ان مواقع کی وضاحت کرتا ہے جہاں ورقہ کے افکار اثر انداز ہوئے اور نہ ہی اس بارہ میں تعین کے ساتھ اپنے دلائل پیش کرتا ہے۔

مستقبل کا اثر روایات پر: واٹ کے نزدیک روایت میں شک پیدا ہونے کی ایک وجہ مستقبل کے زمانی اثرات بھی ہیں جو روایت کی تفصیلات اور بعد میں پیش آنے والے واقعات کے درمیان یکسانیت پیدا کر دیتے ہیں، یہ ایک طرح کی مفاہمت ہے جو عمداً وجود میں آتی ہے تاکہ کوئی فائدہ حاصل کیا جا سکے، یا کسی شخص کے تقدس کو ثابت کرنے یا اس کے خیالات کو عملاً تشکیل دینے میں اس سے مدد لی جا سکے واٹ نے اس کی مثال پیش کرتے ہوئے لکھا ہے کہ

(۱) صحیح بخاری، ج ۱ ص ۱۶، ص مطبوعہ ۱۳۲۱ھ

اسلام میں بنیادی طور پر شرافت کا معیار یہ ہے کہ امت اسلامیہ کے معاملہ میں اخلاص برتا جائے اس لئے مسلمانوں نے شرافت اور عزت کے بارہ میں اپنے اجداد کے حقوق کا استحصال کیا ہے چنانچہ ہمیں ابتدائی مسلمانوں کے حالات کی احتیاط سے چھان بین کرنی چاہیئے اگر کسی شخص کے عقیدت مند یا اس کی نسل کے لوگ یہ دعویٰ کریں کہ ان کا ممدوح ابتدائی دس مسلمانوں میں تھا، تو احتیاط کی وجہ سے ہمیں یہ فرض کر لینا چاہیئے کہ غالباً وہ ابتدائی پینتس مسلمانوں میں سے ایک رہا ہو، مثلاً طبری کہتا ہے کہ ''مذکورہ تینوں افراد کے بعد جو سب سے پہلے اسلام سے وابستہ ہوئے ایک بڑی تعداد ان لوگوں کی بھی دائرہ اسلام میں داخل ہوئی جن کو ابو بکرؓ لیکر آئے تھے'' مگر طبری کا یہ بیان مشکوک ہے کیونکہ مذکورہ افراد درحقیقت علیؓ کو ملا کر پانچ تھے جو عمرؓ کی وفات پر مسلمانوں کے رہنما قرار پا گئے تھے ان کو عمرؓ ہی نے چھ آدمیوں کی مجلس شوریٰ میں انتخاب خلیفہ کے لیے نامزد کر دیا تھا، یہ کہنا مشکل ہے کہ بیس سال پہلے ابتداء اسلام میں یہ لوگ خود ہی یکجا ہو کر محمدﷺ کی خدمت میں حاضر ہو گئے ہوں ان کے نام درج ذیل ہیں عثمانؓ بن عفان، زبیرؓ بن العوام، عبدالرحمٰنؓ بن عوف سعد بن ابیؓ وقاص، طلحہؓ بن عبیداللہ''(١)

آئندہ خلیفہ کی نامزدگی کے لیے مذکورہ چھ افراد کے انتخاب کی وجہ یہ بھی تو ہو سکتی ہے کہ حضرت ابو بکر رضی اللہ عنہ کے بعد انھوں نے سب سے پہلے اسلام قبول کیا تھا، اس کی وجہ سے مسلمانوں کے دلوں میں ان کا احترام تھا، اور قبول اسلام کے شرف کے علاوہ ان کو اس عرصہ میں کافی تجربہ اور علم بھی حاصل ہو چکا تھا، مگر ابتدا میں مسلمان ہونے والوں اور انتخاب خلیفہ کے لیے نامزد کیے جانے والے لوگوں کا پانچ کی تعداد میں ہونا، واٹ کے نزدیک وہ یکسانیت ہے جس کی وجہ سے وہ اس طرح کی روایتوں میں شک پیدا کرنا چاہتا ہے، جب کہ یہ دو روایتیں الگ الگ واقعات سے تعلق رکھتی ہیں اور تاریخی حیثیت سے دونوں ثابت شدہ ہیں ان کو بے بنیاد شبہ کی وجہ سے رد نہیں کیا جا سکتا، کسی خاص گروہ کے نقطۂ نظر کی حمایت اور اس کی شہرت یا فایدہ کے لیے واٹ کے نزدیک کچھ روایتیں بعد میں وضع کی گئی تھیں اس لیے اور بھی روایتوں میں وہ اپنے مفروضہ

(١) محمد ایٹ مکہ (ترجمہ عربی) ص ١٤٥، ١٤٦۔

قیاسات کے بل پر شک یا انکار کی فضا پیدا کرنا چاہتا ہے مگر دلیل و ثبوت کی عدم موجودگی کی وجہ سے وہ ان روایتوں کو رد نہیں کرتا ہے، البتہ ان میں شبہ پیدا کرنے کے لیے مفروضہ امکان ہی پر اپنی عمارت تعمیر کرنا چاہتا ہے۔

مثلاً ایک امکان یہ ہے کہ طائف سے واپسی کے بعد محمدؐ سے بنی ... کے سردار مطعم بن عدی کی حمایت کے بارے میں ہم یہ فرض کرلیں کہ وہ شرطوں پر ہوئی تھی اور ممکن ہے کہ اس سلسلہ میں مختلف مصادر میں ہم کو کوئی حدیث بھی مل جائے اگر ایسا ہو تو یہ کوئی حیرت انگیز بات نہیں ہوگی، کیونکہ یہ داستان قبیلہ بنو نوفل کی عظمت کو بتانے کے لیے بیان کی جاتی ہے مگر چونکہ اس سے بنو ہاشم کے بارے میں بدگمانی پیدا ہوئی تھی اس لئے وہ روایت بعد میں نظر انداز کردی گئی یہی وجہ ہے کہ ابن اسحاق نے اس کا تذکرہ نہیں کیا (جب کہ ابن ہشام کے یہاں وہ روایت موجود ہے (۱) دوسری مثال یہ ہے کہ اسلامی حکومت میں عروہؓ اس سیاسی گروہ میں تھے جو محمد کے زمانہ میں برسر اقتدار پارٹی سے تعلق رکھتا تھا، وہ ابوبکرؓ، عمرؓ، اور ابو عبیدہؓ کے اتحاد پر مشتمل تھا، پھر عروہؓ کا سیاسی تعلق عائشہؓ، طلحہؓ، اور زبیرؓ کے گروہ سے رہا جس نے ۳۶ھ میں علیؓ اور معاویہ دونوں کا مقابلہ کیا امویوں کے خلاف ۶۲ھ میں جو گروہ بغاوت کا ذمہ دار تھا، اس سے عروہ کا بھی تعلق تھا، (یہ پارٹیاں یکساں مقاصد کی حامل نہ تھیں تاہم ان میں ایک طرح کا تسلسل ضرور پایا جاتا ہے) مذکورہ بالا صورت حال کی روشنی میں یہ بات حیرت انگیز نہیں کہ عروہ کے روایت کردہ واقعات میں ایسے اشارے موجود ہیں جو اموی قبیلہ کی بری تصویر پیش کرتے ہیں، اور ان ہی کو محمدؐ اور ابوبکرؓ کی مخالفت کا ذمہ دار ثابت کرتے ہیں، چنانچہ بنی عبد مناف کے رویہ پر محمدؐ کا تاسف، مخالفت کے بڑے رہنماؤں کا ذکر، ابوجہل کی طرف سے بدکلامی اور جنگ پر آمادگی کے لیے اصرار عروہ ہی کی بیان کردہ روایات ہیں (۲) یہاں مثال کے طور پر ایک بات کا ذکر ضروری ہے اور وہ یہ کہ مکی دور میں محمدؐ نے جو

(۱) محمد ایٹ مکہ، ص ۲۲۲ (۲) محمد ایٹ مکہ، ص ۲۶۷۔

ابتدائی کامیابیاں حاصل کیں ان کی اہمیت کو بھی کم کرنے کی کوشش کی گئی ہے کیونکہ عروہ کی آئندہ نسلیں جو ایک عرصہ تک ان کی ہم خیال تھیں اور جنھوں نے بعد میں عروہ کے مسلک سے علیحدگی اختیار کرلی تھی وہ محمدؐ کی ابتدائی کامیابیوں کا تذکرہ پسند نہیں کرتی تھیں (اس لیے کہ ان کامیابیوں میں عروہ کا بھی حصہ تھا) (۱) یہ بات بھی اہم ہے کہ عروہ (جو تاریخی واقعات کے بیان کرنے والوں میں خاص طور پر مشہور ہیں) زبیر کے خانوادہ سے ہیں جو اس زمانہ میں امیہ کے خانوادہ کا مخالف تھا اس لئے عروہ کی خاندانی روایات میں اس مخالفت کا اثر پڑا، اس میں محمدؐ کے مخالفین اور قریش کی طرف سے دباؤ کا مبالغہ کے ساتھ ذکر کیا گیا ہے کیونکہ اموی قبیلہ محمدؐ کے مخالفین میں تھا۔ (۲)

حضرت عروہؓ پر اعتراض: قریش مکہ کے دباؤ اور زور زبردستی کے بارہ میں واٹ کے طرز عمل کا ابھی ہم جائزہ لیں گے مگر یہاں اہم بات یہ ہے کہ مذکورہ بالا اقتباس میں واٹ کے قیاسات کا سارا دارومدار عروہؓ پر ہے، اگر قریش کی زیادتیوں کے بارے میں صرف عروہؓ ہی نے واقعات بیان کئے ہوتے تو اس شبہ کی گنجائش تھی کہ بنو امیہ سے انتقامی جذبات نے ان کو مبالغہ آرائی پر آمادہ کردیا ہو، مگر یہی واقعات ان مورخین اور راویوں نے بھی بیان کئے ہیں جن کا قدیم خاندانی رنجشوں سے کوئی تعلق نہ تھا۔

رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے عم محترم حضرت عباسؓ نے عقبۂ کبریٰ کی بیعت کے وقت اور فتح مکہ کے موقع پر جو کردار ادا کیا ہے وہ تاریخ کی کتابوں میں محفوظ اور معروف ہے، یہ بھی ایک معلوم حقیقت ہے کہ حالت شرک میں بھی انھوں نے دعوت اسلامی کا مقابلہ نہیں کیا اور نہ ہی اذیت رسانی میں حصہ لیا حالانکہ ان کے بھائی ابولہب کی کارگزاریاں اس کے برعکس تھیں، حضرت عباسؓ کا رویہ اس زمانہ میں ایسا تھا کہ انھیں رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے دوسرے چچا ابوطالب کے انتقال کے بعد ان ہی کی طرح رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے مشیروں اور حمایتیوں میں شمار کیا جاسکتا ہے، ایسی روایات بھی موجود ہیں (جن کی صحت کے بارہ میں ہم کوئی یقینی بات نہیں کہہ سکتے) کہ حضرت عباسؓ دور اول ہی میں کسی وقت مسلمان ہوگئے تھے، وہ مکہ میں مقیم تھے تاکہ وہیں رہ کر اپنے

(۱) ایضاً ص ۱۷۱ (۲) ایضاً ص ۲۳۱۔

خاندانی وقار کے ذریعہ دعوت اسلامی کی خدمت کرتے رہیں، ان کے قبول اسلام کا زمانہ جو بھی ہو مگر واٹ نے بیعت عقبہ میں ان کی موجودگی تک سے قطعی انداز میں یہ کہکر انکار کیا ہے کہ:

> عباسؓ کے ساتھ جو واقعہ پیش آیا اس کو نظر انداز کر دینا ضروری ہے کیونکہ وہ بعد کے راویوں کا اضافہ ہے جس کا مقصد یہ تھا کہ اس زمانہ میں بنو ہاشم کے ذریعہ محمدؐ کے ساتھ جو بد سلوکی کی گئی اس کو نظروں سے اوجھل کر دیا جائے، طائف سے واپسی کے بعد محمد صلی اللہ علیہ وسلم کو بنو نوفل کے سردار کی طرف سے تحفظ حاصل ہو گیا تھا، مگر بیعت عقبہ میں عباسؓ کی طرف داری اور حمایت کا واقعہ بے اصل ہے، کیونکہ ان کی جس بات چیت کا حوالہ دیا جاتا ہے، اس وقت تو وہ کافر تھے۔(۱)

شرک کی اہمیت کو کم کرنے کی کوشش: اپنی اس تحریر میں واٹ جس نتیجہ تک پہنچا ہے، وہ یہ ہے:

> شرک پہلی صدی ہجری کے آخر میں اپنے مخالفوں کی نظر میں ایک معمولی سا عیب سمجھا جاتا تھا، وہب بن منبہ کی طرف منسوب وہ روایت جو الہروی کے اوراق میں محفوظ ہے اس سے ہماری گذشتہ رائے کی تصدیق ہوتی ہے، اس میں یہ ہے کہ عباسؓ محمدؐ کی مدح کرتے ہیں پھر محمد مدینہ کے ایک شخص کو اس بات کی اجازت دیتے ہیں کہ وہ عباسؓ کی اور ان کی قابل گرفت باتوں کی تردید کریں اور یہ واضح کر دیں کہ مدینہ کے باشندے ان سے زیادہ محمدؐ سے حسن ظن رکھتے ہیں، یہاں ہمیں یہ محسوس ہوتا ہے کہ جیسے عباسیوں کے پروپیگنڈہ کے خلاف کوئی تردیدی بیان ہمارے سامنے پیش کر دیا گیا ہو، یہ فرض کر لینا زیادہ قابل قبول اور بہتر معلوم ہوتا ہے کہ عقبۂ ثانیہ میں عباسؓ کی شرکت ایک بے اصل داستان ہے جس سے عباسی پروپیگنڈہ نے فائدہ اٹھانے کی کوشش کی ہے۔(۲)

ہجرت کا سبب: مسلمانوں پر مشرکانہ قیادت کی طرف سے جو شدید دباؤ پڑا وہ اس قدر معروف اور مشہور روایت سے ثابت ہے کہ اس کو مزید ثابت کرنے کی کوشش بے فائدہ ہوگی مگر تاریخی ماخذ میں قریش کے جس ظلم کا ذکر کیا گیا ہے واٹ نے اس پر اپنے شک کا اظہار کیا ہے، اس نے اس

(۱) محمد ایٹ مکہ (عربی ترجمہ) ص ۲۳۲ (۲) ایضاً ۲۳۲، ۲۳۳

تشدد کا انکار کیا ہے، جس سے نسل در نسل لوگ واقف ہوتے رہے، وہ ظلم وتشدد کے واقعات کو مبالغہ آرائی قرار دے کر مذکورہ روایتوں کو مشکوک قرار دیتا ہے اور واقعات کو ایسا رنگ دینے کی کوشش کرتا ہے جس کی وجہ سے اس کے خیال میں ایک معتدل خاکہ نظر آئے، وہ لکھتا ہے کہ:

تاریخی مصادر مسلمانوں کے ابتلاء کا ذکر کرتے ہیں تو ان کا اشارہ ابوجہل کی جیسی کارگذاریوں اور حالات کی طرف ہوتا ہے، مگر یہ ابتلاء زیادہ سخت نہ تھا، ابن ہشام، طبری اور ابن سعد کی کتابوں کو دقت نظر سے مطالعہ کرنے کے بعد یہی بات زیادہ صحیح معلوم ہوتی ہے، ان کتابوں میں یقیناً بدترین واقعات کا ذکر کیا گیا ہے، لیکن ساری تفصیلات کو دیکھنے کے بعد ہم اس نتیجہ تک پہنچتے ہیں کہ قریش کی طرف سے حریفانہ دباؤ معمولی تھا، ممکن ہے اس ظالمانہ دباؤ کو مبالغہ آرائی کے ساتھ بیان کرنے کی وجہ یہ ثابت کرنا ہو کہ اس کے باوجود کسی شخص نے بھی دین اسلام کو ترک نہیں کیا، ابن اسحاق کے حوالہ سے جو تاریخی شواہد ہمیں مل سکے ہیں ان میں تو صرف یہ کہا گیا ہے کہ محمدؐ پر سب وشتم کیا گیا، اور ان کے ساتھ معمولی طرز کے توہین آمیز واقعات پیش آئے، مثلاً پڑوسیوں کا کوڑا کرکٹ ان کے گھر کے سامنے ڈال دیا گیا، ابوطالب کی وفات کے بعد غالباً زچ کرنے کے واقعات میں اضافہ ہو گیا تھا، ابوبکرؓ مسلمان ہوئے تو ان کے پاس چالیس ہزار درہم تھے جو ہجرت کے وقت صرف پانچ ہزار درہم رہ گئے تھے، ابن سعد کے بیان کے مطابق اس کی وجہ یہ تھی کہ ابوبکرؓ (مسلمان) غلاموں کو خرید لیا کرتے تھے، مگر زیادہ امکان اس بات کا ہے کہ ابوجہل کی طرف سے اقتصادی دباؤ ہی ابوبکرؓ کے سرمایہ میں کمی کا سبب بنا ہو کیونکہ ایک غلام کی قیمت اس زمانہ میں تقریباً چار سو درہم سے زیادہ نہ تھی غلاموں پر جسمانی سزاؤں کی مشہورترین مثالیں وہ ہیں جو بلالؓ اور عامرؓ بن فہیرہ کے ساتھ پیش آئیں عاص بن وائل نے خباب بن ارت کے قرض کی ادائیگی روک دی تھی ظالمانہ دباؤ کی ایک چوتھی قسم کا بھی ہم ذکر کر سکتے ہیں، اور یہ وہ کارروائیاں ہیں جو باپ چچا یا بھائیوں کی طرف سے خاندان یا قبیلہ کے

افراد کے ساتھ کی گئیں۔(۱)

واٹ کی ساری بحث کا خلاصہ اس کے اپنے لفظوں میں یہ ہے کہ ''مسلمانوں پر معمولی سا دباؤ تھا، کیونکہ مکہ میں مختلف قبیلوں کی طرف سے اپنے آدمیوں کی حمایت کا نظام ایک ایسی رکاوٹ ثابت ہوا، جس کی وجہ سے ایک مسلمان کو دوسرے قبیلہ کے کسی شخص کی طرف سے اذیت نہیں دی جاتی تھی ورنہ اس مسلمان کا قبیلہ ابھی مسلمان نہ ہوا ہوتب بھی قبائلی حمایت کا یہ نظام اس کے حق میں حرکت میں آجاتا، دوسروں سے اختلاف کے موقع پر اگر اپنا خاندان حمایت نہ کرے تو یہ بات قبیلہ کی عزت کو مجروح کر دیتی اسی لئے مسلمانوں پر دباؤ کی صرف درج ذیل صورتیں ہی باقی رہ گئی تھیں۔

۱۔جب قبائلی تعلقات متاثر نہ ہوں اور کسی مسلمان پر اسی کے قبیلہ کے لوگوں کی طرف سے دباؤ ڈالا جائے یا وہ ایسا فرد ہو جس کو کسی بھی قبیلہ کی حمایت حاصل نہ ہو۔

۲۔ایسی کارروائیاں جو عزت اور شرف کے روایتی قانون کے ذیل میں نہ آتی ہوں مثلاً اقتصادی معاملات یا لفظی سب وشتم جس کا نشانہ کوئی خاص فرد ہو، اور قبیلہ اس کی زد میں نہ آتا ہو۔

مذکورہ بالا دباؤ نئے دین کی ترقی کے لیے تو کافی تھا لیکن کسی مسلمان کو دین اسلام سے ہٹا دینا اس کے بس میں نہیں تھا۔(۲)

واٹ کا یہ خیال درست نہیں ہے کہ مسلمانوں پر حریفانہ دباؤ معمولی تھا، اس بارہ میں ہم تفصیلی گفتگو کے بجائے صرف ان حالات کی طرف اشارہ کریں گے جو مسلمانوں اور ان کے حریفوں کے درمیان پیش آئے۔

ہر ایک قبیلہ اپنی حد تک ان مسلمانوں پر ٹوٹ پڑا تھا، جو اس سے تعلق رکھتے ہوں یہ آزاد ہوں یا غلام قبیلہ کے لوگ ان کو قید کر دیتے مار پیٹ کرتے بھوک پیاس سے اور گرمی بڑھ جاتی تو مکہ کی سخت دھوپ میں رکھ کر ان کو اذیت دیتے ان میں سے کچھ لوگ تو بے پناہ سختیوں کی تاب نہ لاتے اور فتنہ کا شکار ہو جاتے، اور جو ڈٹے رہتے ان کو اللہ تعالےٰ ان کی دست درازیوں سے محفوظ فرماتا ایک راوی مجاہد کا یہ بیان ہے کہ کمزور اور ناتوان مسلمانوں کو لوہے کی زرہ پہنا کر دھوپ میں ڈال دیا جاتا، اور ان کی تکلیف اپنی انتہا کو پہنچ جاتی۔(۳)

(۱) محمد ایٹ مکہ ۱۹۰-۱۹۱ (۲) ایضاً ص ۱۹۲ (۳) البلاذری (م ۲۷۹ھ) انساب الاشراف ج ا ص ۱۵۸ تحقیق ڈاکٹر محمد حمید اللہ معہد المخطوطات لجامعۃ الدول العربیۃ دار المعارف، قاہرہ ۱۹۵۹ء۔

دوپہر میں جب دھوپ تیز ہوجاتی تو بنومخذوم کا قبیلہ حضرت عمار بنؓ یاسر اوران کے والدین کو مکہ کی تپتی ہوئی ریت پر ڈال کر تکلیف پہنچاتا، رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم وہاں سے گزرتے ہوئے یہ منظر دیکھتے تو فرماتے کہ اے خاندان یاسر! صبر کرو تمھارے لیے جنت کا وعدہ ہے عمارؓ کی والدہ اسلام پر جمی رہیں تو ان کو قتل کردیا گیا، یہ بھی روایت ہے کہ انھوں نے ابوجہل کو سخت سے جواب دیا تو اس نے ان کے شکم پر نیزہ سے وار کیا...عمارؓ کو اس قدر تکلیف دی جاتی کہ انھیں اس بات کا بھی ہوش نہ رہ جاتا کہ وہ زبان سے کیا کہہ رہے ہیں۔(۱)

خبابؓ بن ارت کو پکڑ کر زمین پر گرم چٹانوں سے ان کی پشت کو لگا دیا جاتا جس سے ان کی چربی پگھل کر ختم ہوجاتی، خبابؓ کا بیان یہ ہے کہ ایک دن لوگوں نے آگ جلائی پھر اس پر مجھے ڈال دیا اور ایک آدمی نے میرے سینہ پر اپنا قدم رکھدیا، میں پشت کے بل زمین پر پڑا تھا، رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا تھا کہ ''تم میں سے کوئی بھی موت کی تمنا نہ کرے'' اگر میں نے آپ سے یہ ارشاد نہ سنا ہوتا تو اس دن میں اللہ سے موت مانگ لیتا۔(۲)

مسلمانوں پر زیادتیاں اس قدر بڑھ گئی تھیں کہ کچھ مسلمان ان مصیبتوں سے ڈانواں ڈول ہوگئے تھے وہ اس ظلم کے مقابلہ میں برداشت کی طاقت کھو بیٹھتے یہاں تک کہ مسلمانوں سے اللہ تعالے نے جس مدد کا وعدہ کیا ہے اس پر ان کے دلوں میں شک پیدا ہونے لگا انھوں نے اس کا تذکرہ کیا تو سورہ حج کی درج ذیل آیتیں نازل ہوئیں، جن میں ایسے لوگوں پر عمومی انداز میں موثر طریقہ سے تنبیہ کی گئی ہے۔(۳)

وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَّعْبُدُاللّٰهَ	اور لوگوں میں سے کوئی کوئی آدمی اللہ
عَلٰى حَرْفٍ فَاِنْ اَصَابَهٗ	کی عبادت کرتا ہے کنارہ رہ کر پھر
خَيْرُ اِطْمَاَنَّ بِهٖ وَاِنْ اَصَابَتْهُ	اگر اس کو کوئی فائدہ ہوا تو مطمئن رہا اور
فِتْنَةُ اِنْقَلَبَ عَلٰى وَجْهِهٖ	کچھ آزمائش ہوگئی تو منھ اٹھا کر چل
خَسِرَ الدُّنْيَا وَالْاٰخِرَةَ ذٰلِكَ	دیا، دنیا وآخرت دونوں کو کھو بیٹھا یہ کھلا
هُوَالْخُسْرَانُ الْمُبِيْنُ.	ہوا نقصان ہے (سورۃ الحج ۱۱۔)

(۱) انساب الاشراف ج ۱ ص ۱۵۸، ۱۵۹ (۲) محمد عزت دروزہ، سیرت الرسولؐ (صور مقتبسۃ من القرآن الکریم) طبع دوم ج ۱ ص ۲۸۳،۸۴ مطبع عیسی البابی قاہرہ ۱۹۶۵ء (۳) البلاذری (م ۲۷۹ھ) انساب الاشراف ج ۱ ص ۱۵۸ تحقیق ڈاکٹر محمد حمید اللہ معہد المخطوطات لجامعۃ الدول العربیۃ دار المعارف، قاہرہ ۱۹۵۹ء ج ۱ ص ۱۷۸۔

سعید بن جبیر نے عبداللہ بن عباسؓ سے یہ پوچھا کہ کیا مشرکین رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھیوں کو اس قدر سزائیں دیتے تھے جن پر ان مسلمانوں کو دین سے اظہار برأت پر معذور قرار دے دیا جاتا تھا؟ انھوں نے فرمایا اللہ کی قسم یہی بات تھی، یہ لوگ مسلمانوں کو اتنا مارتے اور بھوکا اور پیاسا رکھتے کہ وہ اس کی وجہ سے ٹھیک سے بیٹھ بھی نہیں سکتے تھے۔(۱)

ہجرت حبشہ کی [illegible] واٹ اپنے نقطہ نظر کے مطابق مکہ مکرمہ میں سیرت طیبہ کے ایک مشہور واقعہ کا [illegible] چاہتا ہے اس بات کا انکار کہ مسلمانوں نے مشرکین کے دباؤ سے مجبور ہو کر حبشہ کی طرف ہجرت کی تھی وہ اس ہجرت کا دوسرا سبب بیان کرتا ہے اور وہ یہ کہ مسلمان دو گروہوں میں تقسیم ہو گئے تھے اور ان کے اس اختلاف کی وجہ سے ایک طبقہ کو ہجرت حبشہ کا حکم دیا گیا تاکہ مسلمانوں میں باقاعدہ دو پارٹیاں وجود میں نہ آسکیں۔

ہجرت حبشہ اور پھر وہاں ایک طویل عرصہ تک مسلمانوں کے قیام کا تجزیہ کرنے میں واٹ پانچ اسباب کے درمیان سرگرداں اور پریشان نظر آتا ہے یہ اسباب درج ذیل میں

۱۔ظالمانہ دباؤ سے بچ نکلنے کی کوشش (۲) ارتداد کے خطرہ سے دور ہو جانے کی خواہش (۳) تجارتی دلچسپیوں کو برقرار رکھنے کا جذبہ (۴) حبشہ کے باشندوں سے جنگی امداد کے حصول کے لیے جدوجہد

واٹ کو مذکورہ بالا چاروں اسباب پر اعتماد کر لینے میں کوئی افادیت نظر نہیں آئی اس لیے وہ ان سے مطمئن نہیں ہے اور ان پر اپنی بے اطمینانی کا اظہار کرتے ہوئے لکھتا ہے کہ

> اس خیال کو رد کر دینا بڑا مشکل ہے کہ ہجرت حبشہ کی پانچویں وجہ ہی لازمی طور پر اطمینان بخش ہے یعنی یہ بات کہ اسلام کی نوخیز امت کے اندرونی معاملات میں فکری حیثیت سے بڑی تفریق پیدا ہو گئی تھی (۲) (اس سے پہلے واٹ اپنا یہ خیال بھی بیان کر چکا ہے کہ) حبشہ میں خالد بن سعید کے طویل قیام سے یہ اشارہ بھی ملتا ہے کہ ان کو محمدؐ کی سیاست سے اختلاف تھا، وہ اسلام کی بڑھتی ہوئی سیاسی نوعیت سے متفق نہیں تھے محمدؐ کی نبوت کی وجہ سے وہ ان کے سیاسی کردار کی اہمیت سے بھی اختلاف رکھتے تھے خالد کو رسالت کے سیاسی پہلوؤں کا لحاظ و اہتمام ہوتا تو وہ محمدؐ کے ساتھ اپنے اختلاف کو نظر انداز کر کے ۶ھ سے پہلے ہی مکہ واپس آجاتے۔(۳)

(۱) ابن ہشام، تہذیب ص ۷۲، البلاذری انساب ج ۱ ص ۱۹۷ (۲) محمد ایٹ مکہ ص ۱۸۲،۱۸۹ (۳) محمد ایٹ مکہ ص ۱۶۲۔

واٹ نے چند واقعات سے یہ نتیجہ نکالا ہے کہ مسلمانوں کے درمیان اختلاف رائے پیدا ہو گیا تھا اس کے نزدیک یہ اختلاف خاص طور پر حضرت ابو بکرؓ سے تھا، جن کو رسول اکرم صلی اللہ وسلم کے یہاں طاقت ور پوزیشن حاصل تھی واٹ کے خیال میں اس اختلاف سے پیدا ہونے والے امکانی خطروں کے بدلہ میں رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت ابو بکرؓ کے مخالفوں کو حبشہ کی طرف ہجرت کر جانے کا مشورہ دیا، مگر واٹ کی طرف سے اس بارہ میں جو دلیلیں پیش کی گئی ہیں وہ ناکافی اور کمزور ہیں حضرت عثمان اور حضرت طلحہؓ یا بعض اور دوسرے حضرات جنھوں نے حبشہ کی طرف ہجرت کی تھی وہ تو حضرت ابو بکرؓ ہی کے رفقاء کار تھے مہاجرین اولین میں ایک تعداد ان لوگوں کی ہے جو نمایاں شہرت کے مالک نہ تھے بعد میں اور خصوصاً صدیق اکبرؓ کے دور میں بھی سیاسی حیثیت سے ان کا کوئی اہم حصہ نہیں تھا، اس کو اختلاف کا شاخسانہ قرار دینا ممکن نہیں ہے بلکہ اس کی وجہ یہ تھی کہ وہ زندگی کے دوسرے مشاغل میں لگے ہوئے تھے حقیقی صورت حال تو یہ ہے کہ حضرت ابو بکر رضی اللہ عنہ نے بڑی تعداد میں ایسے لوگوں سے بھی تعاون لیا جو فتح مکہ کے موقع پر یا اس کے بعد ایمان لائے تھے ان لوگوں سے بھی جن کے خاندانی بزرگوں نے اسلام سے معرکہ آرائی کی تھی حضرت ابو بکر کسی کو اس کے ماضی کی وجہ سے نظر انداز کرتے تو ان لوگوں کو یقیناً نظر انداز کر دیتے ان کو فوجوں کی قیادت بھی نہ دیتے مگر فوجی مناصب ان کو دیئے گئے اور انھوں نے یہ خدمات بحسن وخوبی انجام دیں۔

قرآنی آیات (۱) سے ثابت ہوتا ہے، کہ ہجرت کی وجہ وہ شدید دباؤ تھا جس سے مسلمان دوچار ہوئے مشرکین کی طرف سے اذیت رسانی کے ایسے طریقے اختیار کئے گئے جن کی وجہ سے مسلمان ہجرت پر مجبور تھے اور اسی وجہ سے رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو ہجرت کرنے کا مشورہ دیا (۲) حضرت ابو بکرؓ بھی ہجرت پر مجبور اور آمادہ ہو چکے تھے مگر ایک قبیلہ کے سردار نے ان کو اپنی پناہ میں لے لیا۔ (۳)

مکہ میں دعوت اسلامی کا بنیادی امتیاز: سیرت اور تاریخ کی کتابوں میں بہت سے ایسے واقعات ہیں جن میں کسی چون وچرا کی گنجائش نہیں ہے مگر واٹ نے ان میں بھی صداقت سے روگردانی کر کے صحیح صورت حال کا انکار کیا ہے اور شک وشبہہ پیدا کرنے کی کوشش کی ہے تاکہ وہ اپنے مفروضہ تخیل کی مدد سے واقعات کا تجزیہ کر سکے، اس کا خیال یہ ہے کہ

(۱) دیکھئے سورہ عنکبوت آیت ۲۳، بروج ۱۰، قصص ۵۷، زمر ۱۰، نحل ۴۱، ۱۱۰ (۲) ڈاکٹر صالح احمد علی، محاضرات فی تاریخ العرب ج ۱ ص ۳۶۸ مطبع الزعیم بغداد ۱۹۶۱ء (۳) البلاذری، انساب ج ۱ ص ۲۰۵، ۲۰۶۔

"رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے کعبہ میں مورتیوں کی پوجا پر براہ راست تنقید کبھی نہیں کی البتہ مکہ کے اطراف میں جو مورتیاں نصب تھیں آپ نے ان کو نام زد کر کے تنقیدی باتیں کہیں اس لئے مکہ میں آپ کی مخالفت کی بنیادی وجہ یہ نہیں تھی کہ مکہ کے لوگوں کو اسلام قبول کرنے پر یہ اندیشہ تھا کہ اس کے نتیجہ میں گردوپیش کے عرب زیارت کعبہ کا سفر بند کر دیں گے اور مکہ کی تجارت تباہ ہو جائے گی، مخالفت کی یہ وجہ قابل قبول نہیں ہے، قرآن مجید میں کعبہ کے بتوں پر کوئی تنقید نہیں کی گئی ہے البتہ گردوپیش کے بتوں کا ذکر کیا گیا ہے مگر ان بتوں سے دست برداری کے بعد مکہ کی تجارت کو کیا نقصان پہنچا" (اس تفصیل کے بعد واٹ نے یہ نتیجہ اخذ کیا ہے کہ فتح مکہ کے ذریعہ مکہ میں جو تبدیلیاں ہوئیں ان کی حیثیت ثانوی تھی۔)(۱)

مگر شروع میں اور پھر فتح مکہ کے موقع پر اور بتوں کی شکست وریخت کے وقت بھی کیا رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف سے علی الاعلان بت پرستی کی مخالفت نہیں کی گئی، یہ بت مکہ میں ہوں یا اس کے اطراف میں، بہر حال آپ کی مخالفت واضح تھی (اور اس پر آپ نے جب عمل درآمد کیا تو اس کی وجہ سے مکہ میں بنیادی تبدیلیاں واقع ہوئیں ان تبدیلیوں کو ثانوی حیثیت دینا کیونکر درست ہو سکتا ہے) واٹ نے دوسرے مستشرقین کی تقلید میں جو تجزیہ کیا ہے وہ تاریخ اور عقیدہ دونوں کے لحاظ سے ناقابل قبول ہے۔

اسلام نے توحید خالص کی دعوت دی تھی، اس نے ابتدا ہی سے شرک اور بت پرستی کا انکار کیا، قریش مکہ کی قیادت کو اس کا بخوبی احساس تھا اور یہی وجہ ہے کہ توحید کی اس دعوت کو ترک کر دینے پر وہ آپ کے ہر ایک مطالبہ کو منظور کرنے کے لئے تیار تھے، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بھی ان سے ہر معاملہ پر گفتگو کے لئے آمادہ تھے مگر توحید الٰہی کی قیمت پر آپ کو کوئی سمجھوتہ منظور نہیں تھا۔

تاریخ کا مطالعہ کرنے والوں کے سامنے ایک طرف تو واٹ کا دعویٰ ہے اور دوسری طرف تاریخی حقائق ہیں، بلاذری کی روایت یہ ہے کہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے قریش کے بتوں اور ان کے دوسرے معبودوں پر اپنی تنقیدوں میں شدت پیدا کر دی تو قریش کی طرف سے دعوت

(۱) محمد ایٹ مکہ ص ۱۴۳،۲۱۳۔

اسلامی کی مخالفت میں بھی شدت پیدا ہوگئی (۱) بن ہشام (۲) اور طبری (۳) کی روایت ہے کہ ایک مرتبہ مشرکین نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی چادر پکڑ لی اور پوچھا کہ کیا آپ ہی نے ہمارے دین اور معبودوں کی مذمت میں ایسی ایسی باتیں کہی ہیں؟ فرمایا ہاں! میں نے ہی یہ باتیں کہی ہیں، ابن ہشام نے یہ لکھا ہے کہ سرداران قریش یکجا ہوئے اور انھوں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو گفتگو کے لئے مدعو کیا، اور آپ سے یہ کہا کہ واللہ! ہمارے علم کی حد تک عربوں میں کوئی ایسا نہیں گزرا جس نے آپ کی طرح اپنی قوم کو آفت میں مبتلا کیا ہو، آپ نے ہمارے بزرگوں کو غلط کار بتایا ہمارے دین کی مذمت کی، معبودوں کو بے وقار کہا، عقلمندوں کو نا سمجھ قرار دیا اور ہمارے اتحاد کو ختم کردیا، اگر ایسی باتوں سے آپ کا مقصد حصول دولت ہے تو ہم اتنا دیں گے کہ آپ سب سے بڑھ کر دولت مند ہو جائیں گے، اور اگر جاہ و منزلت درکار ہو تو ہم آپ کو اپنا سردار تسلیم کرلیں گے (ان کی ساری گفتگو سن کر) رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو جواب دیا کہ جو پیغام میں نے تمہارے سامنے پیش کیا ہے اس کا مقصد دولت، جاہ و منزلت یا بادشاہت کا حصول نہیں ہے، مجھے تمھارے پاس اللہ نے رسول بنا کر بھیجا ہے، تم میرے پیغام کو قبول کروگے تو دنیا و آخرت میں اپنا حصہ پاجاؤ گے، اور اگر اسے رد کردو گے تو میں امر الٰہی پر صبر کروں گا، یہاں تک کہ اللہ میرے اور تمہارے درمیان کوئی اور فیصلہ فرمادے (۴)

ابن سعد نے یہ واقعہ بیان کیا ہے کہ سرداران قریش کا ایک وفد ابو طالب کے پاس یہ درخواست لے کر گیا کہ وہ اپنے بھتیجے کو باز رکھیں، انھوں نے آپ کو طلب کیا اور کہا کہ اے برادر زادے! یہ لوگ تمھارے باپ کے بھائی بند اور قوم کے سردار ہیں اور تم سے انصاف کے طالب ہیں، رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: آپ لوگ اپنی بات کہیں میں غور کروں گا، ان لوگوں نے کہا، تم ہم کو اور ہمارے معبودوں کو چھوڑ دو ہم تمھیں اور تمھارے معبود کو چھوڑ دیں گے۔" ابو طالب نے قوم کی یہ بات سنی تو آپ سے کہا: قوم نے تم سے انصاف کی بات کہہ دی ہے اس کو منظور کرلو، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: آپ لوگوں کا کیا خیال ہے، میں یہ معاہدہ کرلوں گا مگر اس کے بدلہ میں آپ سب میری ایک بات مان لیں، وہ بات ایسی ہے کہ اگر آپ لوگ اس کا اقرار کرلیں گے تو سارے عرب پر آپ کی حکمرانی ہوگی اور عجم آپ لوگوں کے سامنے سرنگوں ہوجائے گا۔"

(۱) انساب ج ۱ص ۱۱۵، ۱۱۶ (۲) تہذیب ابن ہشام ص ۶۴۔۸، (۳) طبری تاریخ الرسل والملوک، تحقیق محمد ابوالفضل ابراہیم، دارالمعارف، قاہرہ ۶۲، ۱۵۶۱ء، دیکھئے ج ۲ ص ۳۳۲، ۳۳۳ (۴) تہذیب ابن ہشام ص ۶۴، ۶۸۔

یہ بات سن کر ابو جہل نے کہا، تمھارے باپ کی قسم! یہ تو بڑے فائدہ کی بات ہے، ہم یہ بات ضرور مانیں گے بلکہ اس جیسی دس باتیں اور ہوں تو وہ بھی ہمیں منظور ہیں، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: آپ لوگ یہ ایک بات تسلیم کرلیں، ''لا الٰہ الا اللہ'' (اللہ کے علاوہ کوئی عبادت کے لائق نہیں ہے) یہ بات سنتے ہی ان کے چہرے بدل گئے اور تکدر اور ناراضگی کے ساتھ یہ کہہ کر انھوں نے مجلس برخاست کردی کہ چلو اور اپنے معبودوں پر قائم رہو، بھلا یہ بھی کوئی مطلب کی بات ہوئی۔'' (۱)

واٹ نے اپنی کتاب میں کئی جگہ یہ بات لکھی ہے کہ ''تحریک اسلامی کے ذریعہ جو مذہبی تبدیلیاں ہوئیں وہ محض سیاسی اقتصادی یا سماجی نوعیت کی تھیں'' حالانکہ اس کو منطقی انداز میں یہ بتانا چاہیئے تھا، کہ نئی دعوت اسلامی کے ذریعہ مکہ کے حالات کے مطابق کامل تبدیلیوں کی کیا صورت ممکن تھی، جو وجود میں نہیں آئی مگر چونکہ واٹ کا رویہ تعمیری اور مثبت نہیں ہے اس لئے وہ ایک ہی بات پر زور دینا چاہتا ہے کہ ''فتح مکہ کے ذریعہ جو تبدیلیاں ہوئیں وہ ثانوی درجہ کی تھیں'' وہ اس بات کو تسلیم نہیں کرتا کہ اسلام قبول کرنے کی صورت میں اہل مکہ کو اقتصادی نقصانات کا اندیشہ تھا (۲) مگر وہ یہ بھی تسلیم کرتا ہے کہ مکہ مکرمہ میں دعوت اسلامی کے ذریعہ سماجی زندگی میں جو تبدیلیاں ہوئیں ان میں اقتصادی ترقیاں بھی شامل ہیں، حالانکہ دونوں باتوں میں تضاد ہے۔

قریش کے منصوبہ قتل کا انکار: طبری اور ابن ہشام کی ایک مشہور روایت میں یہ ہے کہ ہجرت مدینہ سے کچھ پہلے مکہ میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے بارہ میں اپنا آخری موقف طے کرنے کے لئے ایک مشاورتی اجتماع ہوا، اس اجتماع میں سرداران قریش یکجا تھے واٹ نے اس روایت پر بھی اپنے شبہات کا ذکر کیا ہے اس کا خیال یہ ہے کہ اس موقع پر ان لوگوں نے محمد صلی اللہ علیہ وسلم کو قتل کردیئے جانے سے اتفاق نہیں کیا تھا، واٹ نے اس کے بجائے حسب عادت ایک دوسرا مفروضہ پیش کیا ہے اور وہ یہ ہے کہ غالباً اس اجتماعی مشورہ کے بعد محمد صلی اللہ علیہ وسلم پر سنگ باری ہوئی تھی۔

> ''یہ ایک واقعہ ہے کہ (سرداران قریش کی طرف سے) ایک مشاورتی اجتماع ہوا تھا، اس کے شرکاء نے یہ محسوس کیا کہ محمدؐ ان کے بارہ میں مخالفانہ منصوبے بنارہے ہیں جیسا کہ ابن اسحاق کی روایت سے معلوم ہوتا ہے بعد میں پیش آنے والے واقعات سے یہ واضح ہوجاتا ہے کہ مشورہ کی

(۱) طبقات ابن سعد ۱/۱/۱۳۵ (۲) محمد ایٹ مکہ، ص ۲۱۴۔

اس نشست میں محمدؐ کو قتل کر دینے کے خیال سے لوگ متفق نہیں تھے تاریخی مصادر کی تصریحات کے برعکس یہ ایک حقیقت ہے کہ اجتماعی نشستوں میں قتل کے منصوبوں پر کوئی اتفاقی فیصلہ نہیں ہوتا غالباً اس خطرہ کے جلد ہی پیش آجانے کا خوف تھا جس کی وجہ سے محمدؐ نے سفر میں عجلت کی لیکن محمدؐ اور ان کے پیروکاروں کو جو خطرہ درپیش تھا، اس کی صحیح نوعیت کو ٹھیک ٹھیک بیان کرنا مشکل ہے ہجرت کی داستان کو آراستہ کرنے کے لیے اس میں بہت سے اضافے کر دیے گیے ہیں یہاں تک کہ تاریخ کے ابتدائی مصادر میں اضافے موجود ہیں مگر یہ بات بعید از قیاس نہیں ہے کہ محمدؐ پر قریش کے مشاورتی جلسہ کے بعد سنگ باری کی گئی ہو'' (۱)

''واٹ کی کتاب کا یہ اقتباس بھی تحقیقی کاوش کے بجائے ظن اور تخیل پر مبنی ہے ایک بات فرض کر لی گئی اور اس کی روشنی میں تاریخی حقائق کو نظر انداز کر دیا گیا اپنی بات کو ثابت کرنے کے لیے کسی دلیل وثبوت کی ضرورت بھی نہیں سمجھی گئی قریش کی طرف سے محمد صلی اللہ علیہ وسلم کی روز افزوں مخالفت اور آپ کی طرف سے ان کے عقائد ورسوم کی علی الاعلان تردید کے بعد آپ کو قتل کر دینے کا منصوبہ بنایا گیا، جس کا تاریخی شواہد میں ذکر موجود ہے قتل کا یہ منصوبہ جن لوگوں نے بنایا تھا، وہی جب بعد میں مسلمان ہو گیے تو انھوں نے بھی پچھلے منصوبوں کی تردید نہیں کی بلکہ مزید تائیدی بیانات فراہم کر دیئے ایسی صورت میں واٹ کی طرف سے ایک ''غالباً'' کا سہارا استشراقی تحقیقات کا کوئی اچھا نمونہ نہیں ہے اس کے ذریعہ تو خود واٹ کی نیت بے نقاب ہو جاتی ہے مگر وہ بڑی جرأت کے ساتھ سرداران قریش کی نیت پر پردہ ڈالنے کی کوشش کرتا ہے۔'' (۲)

قیاس اور تخیل کی مدد سے واٹ کی واقعات آفرینی: واٹ نے اپنے خیال کی مدد سے ایسے واقعات اور طے شدہ نتائج فرض کر لیے ہیں جن کا سیرت وتاریخ کے واقعات میں کوئی وجود ہی نہیں ہے، وہ کبھی تو کسی کمزور روایت کو صحیح ثابت کرنے کی کوشش کرتا ہے اور کبھی کسی ایسی بات پر زور دیتا ہے جو سرے سے بے اصل ہو اگرچہ تاریخ اسلامی کے ابتدائی دور کے عام رجحانات اور اس زمانہ کے رنگ اور مزاج سے وہ روایت ذرا بھی میل نہ کھاتی ہو۔

وہ اس روایت میں تو شک پیدا کرتا ہے جس کے صحیح ہونے کے امکانات ہوں اور اس

(۱) محمد ایٹ مکہ، ص ۱۴۷ (۲) اضافہ از مترجم

روایت کی تائید کرنا چاہتا ہے جس کے غلط اور دروغ ہونے کے سارے قرائن موجود ہوں واٹ کا طرز عمل دونوں صورتوں میں ایک سکہ کی طرح ہے جس کے دورخ ہوں مگر دونوں ہی صورتوں میں تخریب کاری اور توڑ پھوڑ کی ذہنیت کام کر رہی ہے

مثلاً قرآن کی جس آیت میں سجدہ تلاوت کو چھوڑ دینے پر تنبیہ کی گئی ہے۔(۱) اس پر اپنی تحریر کا آغاز واٹ نے اس فقرہ سے کیا ہے کہ ہمارا خیال یہ ہے کہ غالباً یہ آیت اس بات کی طرف اشارہ کر رہی ہے کہ.....''اس فقرہ کے بعد وہ اپنا یہ مفروضہ بیان کرتا ہے کہ یہ مسلمانوں کی صف میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی مخالفت یا دین سے ارتداد کا ایک واقعہ ہوسکتا ہے جس کی طرف آیت میں اشارہ کیا گیا ہے(۲) اسی طرح طائف سے واپسی کے بعد نخلہ میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو جو ایک تجربہ ہوا، اور جس کا تذکرہ سورۂ احقاف (۲۹۔۳۲) میں کیا گیا ہے (۳) اس واقعہ سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو روحانی طور پر تقویت ملی تھی مگر واٹ کا خیالی مفروضہ یہ ہے ''دراصل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم انسانی معاشرہ کے بارہ میں بے اعتمادی کا شکار ہو گئے تھے اور جب مذکورہ آیتیں نازل ہوئیں تو آپ کی اعصابی گراوٹ ختم ہوئی اور آپ مطمئن اور پرسکون ہو گئے'' (۴) مگر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی ثابت قدمی، استقلال اور آپ کی حوصلہ مندی کی صفات اس قدر نمایاں ہیں کہ ان کو ثابت کرنے کی کوئی ضرورت نہیں ہے رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو انسانی معاشرہ پر ہمیشہ اعتماد رہا، اور دعوت اسلامی کا کام کرتے ہوئے آپ کے اعصاب کبھی بھی روبہ زوال نہیں ہوئے آپ نے طائف سے واپسی کے بعد اپنا یہ مشہور جملہ ارشاد فرمایا تھا کہ

ان لم یکن بک غضب علیّ فلا ابالی۔	اے اللہ اگر آپ مجھ سے ناراض نہیں ہیں تو پھر مجھے (لوگوں کی طرف سے ایسے سلوک کی) کوئی پرواہ نہیں ہے۔

(۱) سورۂ انشقاق ۲۱ (وَاِذَا قُرِئَ عَلَیْهِمُ الْقُرْآنُ لَا یَسْجُدُوْنَ) ان مشرکوں کے سامنے جب قرآن کی آیتیں پڑھی جاتی ہیں تب بھی یہ سجدہ نہیں کرتے (شرک اور بت پرستی میں مبتلا رہتے ہیں) (۲) محمد ایٹ مکہ ص ۲۱۱ (۳) ان آیتوں کا ترجمہ یہ ہے اور جب ہم جنات کی ایک جماعت کو آپ کے پاس لے آئے جو قرآن سننے لگے تھے وہ قرآن سنتے ہوئے کہنے لگے کہ خاموش رہو، قرآن پڑھا جا چکا تو وہ اپنی قوم کے پاس جا کر کہنے لگے کہ اے بھائیو! ہم ایک کتاب سن کر آئے ہیں جو موسیٰ کے بعد نازل کی گئی ہے جو اپنے سے پہلی کتابوں کی تصدیق کرتی ہے اور حق اور راہ راست کی طرف رہنمائی کرتی ہے اے بھائیو! تم اللہ کی طرف بلانے والے کا کہنا مانو اور اس پر ایمان لے آؤ اللہ تعالیٰ تمہارے گناہ معاف کر دے گا اور دردناک عذاب سے محفوظ رکھے گا اور جو اللہ کی طرف بلانے والے کا کہنا نہ مانے گا وہ زمین میں کسی کو ہرا نہیں سکتا اللہ کے سوا کوئی اور اس کا حامی بھی نہیں ہوگا ایسے لوگ صریح گمراہی میں ہیں (۴) محمد ایٹ مکہ، ص ۲۱۷۔

رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ فقرہ حالات کے مقابلہ میں آپ کی اعصابی قوت کو بتا رہا ہے اور یہ بھی کہ آپ کو نصرت الٰہی پر کتنا اعتماد تھا، اور دعوتی سفر کو تکمیل تک پہنچانے کے لئے آپؐ کے اندر کس قدر صلاحیت اور قوت برداشت موجود تھی۔

حضرت خدیجہؓ کے بعد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی دوسری زوجہ محترمہ حضرت سودہؓ بنت زمعہ تھیں ان کے بارہ میں واٹ لکھتا ہے کہ

> محمدؐ کے ساتھ ان کے تعلقات کے بارہ میں ہم یہ فرض کئے لیتے ہیں کہ وہ اپنے مخدوم کے ساتھ خادمانہ نوعیت کے تھے، مگر یہ تعلقات کس طرح کے تھے اس کو کوئی نہیں جانتا اس مجہول تخیل کے تائیدی واقعات کیا ہیں ان کی بھی کسی کو خبر نہیں ہے (۱)

واٹ کا ایک مفروضہ خیال یہ ہے کہ ۷ھ میں رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے مہاجرین حبشہ کو مدینہ طیبہ میں اس لیے بلالیا تھا کہ ''وہ اس چھوٹے سے گروہ کے بل پر مدینہ میں اپنی مرکزی پوزیشن کو طاقتور بنانا چاہتے تھے''۔ (۲)

واٹ کے مذکورہ بالا بیانات بے اصل ہیں اس نے اپنے تخیل کی مدد سے صحیح صورت حال کو بگاڑنے کی کوشش کی ہے وہ واقعات کو بیان کرتے ہوئے اپنے قیاس سے تاریخ سازی کرنے لگتا ہے اور اس پر دلیل وثبوت کے بغیر ہی اپنی عمارت تعمیر کرتا چلا جاتا ہے دراصل ظن اور تخیل کے پیدا کردہ فرضی واقعات اور شاذ اور ضعیف روایتوں پر اعتماد مستشرقین کی تحقیقات کا بنیادی امتیاز ہیں واٹ نے ایسی ہی باتوں کو اپنے پسندیدہ اسلوب میں توثیق اور اعتماد کی سند دی ہے اس پر بڑا زور صرف کیا ہے مگر جب وہ تاریخ کے ثابت شدہ حقایق کو بیان کرتا ہے تو اس کا اسلوب درماندگی کا شکار ہو جاتا ہے تا کہ ان میں شک پیدا کرنے یا ان کا انکار کرنے میں اسے زیادہ جدوجہد نہ کرنی پڑے تحریر میں زور اور قوت پیدا کرنے والے الفاظ کو دھیان میں رکھتے ہوئے، واٹ کا درج ذیل بیان پڑھئے:۔

> ''ہم کو دو واقعات ملتے ہیں ہم ان دونوں کو ثابت شدہ تسلیم کر سکتے ہیں، پہلا یہ ہے کہ محمدؐ نے کسی وقت قرآن کا جزء سمجھ کر چند آیتیں پڑھ دیں جو شیطان کی طرف سے کہی گئی تھیں یہ بات ممکن نہیں ہے کہ غیر مسلموں یا

(۱) محمد ایٹ مکہ، ص ۲۱۷ (۲) ایضاً ص ۱۸۱۔

بعد کے مسلمانوں نے یہ کہانی اپنی طرف سے گڑھ لی ہو، محمدؐ نے بعد میں یہ اعلان کیا کہ ان فقروں کو قرآن کا حصہ نہ سمجھا جائے بلکہ ان کی جگہ ایسی آیتیں پڑھی جائیں جو اپنے مفہوم میں ان سے بالکل ہی مختلف ہیں ابتدائی روایتوں سے یہ زمانہ متعین نہیں ہوتا جس میں ایسا واقعہ ہوا تھا، قرین قیاس یہ ہے کہ یہ چند ہفتوں یا چند مہینوں کے بعد ہوا ہوگا یہاں ایک تیسرا واقعہ بھی ہوا ہے ہم کئی واقعات کا مجموعہ بھی کہہ سکتے ہیں اور اس کی صحت پر ہمیں اتفاق بھی ہے وہ یہ کہ محمدؐ اور ان کے مکی معاصرین کے لیے یہ ضروری تھا کہ وہ قرآن میں چند معبودوں کی نشاندہی کریں لات جس کی طائف میں پوجا کی جاتی تھی عزیٰ جس کی مکہ کے قریب بطن نخلہ میں پوجا ہوتی تھی اور مناۃ جس کی جگہ مکہ اور مدینہ کے درمیان واقع تھی تو شیطانی فقروں کا مفہوم یہ تھا کہ مکہ کے گردو پیش عبادت خانوں میں یکجا ہونا پسندیدہ بات ہے لیکن جو آیتیں ان مقامات میں پوجا کو ناپسندیدہ کہتی ہیں وہ کعبہ میں پوجا کو حرام قرار نہیں دیتیں۔

ہم کو لازمی طور پر یہ تسلیم کرنا ہوگا کہ جن آیتوں کے ذریعہ سورہ نجم کی تصحیح کی گئی تھی وہ دوسرے عبادت خانوں کے بدلہ میں کعبہ (میں پوجا) کی تقدیس بیان کرتی ہیں، البتہ اگر ہم یہ فرض کرلیں کہ اس سے پہلے چند ایسی آیات موجود تھیں جو کعبہ میں پوجا کو حرام قرار دے رہی تھیں اور بعد میں انھیں قرآن سے نکال دیا گیا تب کعبہ میں پوجا کی اجازت کا ہمارا خیال درست نہیں ہوگا، لیکن ہمارے پاس کوئی ایسی دلیل نہیں ہے جس سے ہم اس طرح کی بات کو ثابت کرسکیں یہاں ہمیں یہ پیش نظر رکھنا چاہئے کہ محمدؐ کا ستارۂ اقبال بلند ہوا تو گردو پیش کے یہ عبادت خانے ڈھا دیئے گئے۔

بہرحال شیطانی فقروں کی اہمیت قابل لحاظ ہے کیا محمدؐ نے ان کی صحت کو اس لئے مان لیا تھا کہ وہ مدینہ طائف اور پڑوسی قبائل میں اپنے حامیوں میں اضافہ کرنا چاہتے تھے؟ کیا وہ اپنے پیرو کاروں کی تعداد بڑھا کر قریش کے مخالف لیڈروں کے اثرات کو کم کرنا چاہتے تھے؟ مذکورہ عبادت خانوں

کا تذکرہ اس بات کی دلیل ہے، کہ محمدؐ کا نقطہ نظر اب وسیع ہو چلا تھا''۔

اس کے بعد واٹ نے یہ نتیجہ نکالا ہے:

''شیطانی فقروں کی تنسیخ کا تعلق محمدؐ اور سرداران قریش کے درمیان حالات کو ہموار کرنے کی کوششوں کی ناکامی سے ہے ہمارے لیے یہ یقین کر لینے کا کوئی جواز نہیں ہے کہ محمدؐ اہل مکہ کے فریب میں آگئے تھے البتہ ان کو یہ احساس ہو گیا تھا کہ اللہ کی ان بیٹیوں کو (تینوں مورتیاں جن کو مشرکین مکہ اللہ کی بیٹیاں سمجھتے تھے) تسلیم کرنے کا مطلب یہ ہوگا کہ اللہ کو ان کے معیار پر رکھ دیا جائے جبکہ نخلہ، طائف اور قدید کی طرح کعبہ میں بھی پوجا ہوتی تھی اس کے معنی یہ ہوئے کہ محمدؐ اور وہاں کے کاہنوں (پجاریوں) میں زیادہ فرق نہیں تھا ان کے دل میں ایسا کوئی جذبہ نہیں تھا کہ وہ ان پجاریوں سے زیادہ اثر پیدا کرلیں اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ انھوں نے پوری توجہ سے جس اصلاح کے لیے کوشش کی تھی وہ وجود میں نہیں آسکی محمدؐ نے اہل مکہ کے پیش کیے ہوئے ساز و سامان کو وقتی اسباب کے بجائے خالص مذہبی وجہوں سے رد کر دیا تھا، اس کی وجہ مثلاً یہ نہیں تھی کہ آپ کو ان پر اعتماد نہ رہا ہو یا آپ کی ذاتی امنگوں اور آرزوؤں کی تکمیل میں اب مزید کسی چیز کی کمی نہ رہ گئی ہو ان کی پیش کش کو رد کر دینے کی وجہ یہ تھی کہ ان کے معبودوں کو تسلیم کر لینے سے آپ کی مہم ناکام ہو جاتی اور وہ کام نہ ہو پاتا جس کی ذمہ داری آپ کو اللہ کی طرف سے سپرد کی گئی تھی اس بارے میں کوئی شک نہیں کہ وحی نے ان کو اس بات سے آگاہ کیا تھا، مگر یہ بھی ممکن ہے کہ ان کو اسی عرصہ میں وحی کے نازل ہونے سے پہلے ہی اپنی غلطی کا احساس ہو گیا ہو''۔(۱)

واٹ نے اپنی مذکورہ بالا بحث کا خلاصہ درج ذیل لفظوں میں یہ بیان کیا ہے کہ:

''محمدؐ نے سرداران قریش کے مقابلہ میں اس قدر کامیابی تو یقیناً حاصل کر لی تھی کہ وہ آپ کی بات پر فکر مند ہو گئے تھے چنانچہ ان کی طرف سے اس بات کی کوشش ہوئی کہ آپ کسی بھی صورت میں پڑوسی عبادت خانوں

(۱) محمد ایٹ مکہ، (عربی) ص ۱۶۶، ۱۷۲۔

میں پوجا کو رہنے دیں، آپ مادی فائدوں کی وجہ سے شروع میں تو اس بات پر آمادہ تھے آپ کا یہ خیال بھی تھا کہ یہ طرز عمل مقصد کی تکمیل میں آسانیاں فراہم کردے گا مگر اللہ کی طرف سے نصیحت اور تنبیہ ہونے کے بعد آپ کو دھیرے دھیرے یہ احساس ہوگیا کہ مذکورہ بالا طریقہ پر باہمی مفاہمت تباہ کن ہوگی چنانچہ انھوں نے اصل حقیقت کو قائم رکھنے کے لیے وسائل کو بہتر بنانے کا منصوبہ تیار کیا اور تب شرک سے دست برداری کا ایسے سخت لفظوں میں اعلان کیا کہ مفاہمت اور سمجھوتے کے تمام راستے بند ہو گئے۔''(۱)

دراصل یہ داستان جس کو واٹ نے امر واقعہ کی حیثیت دی ہے تاریخ اسلامی میں ایک من گھڑت روایت ہے جو مشرکین نے پھیلائی تھی اس داستان میں جو تضاد اور انتشار پایا جاتا ہے، وہ خود اس داستان کے بے سروپا ہونے کی نشان دہی کررہا ہے کتابوں میں اس کہانی کو قصۃ (۲) الغرانیق بھی کہا جاتا ہے، اس کہانی کا مقصد مشرکین مکہ کی طرف سے یہ ثابت کرنا تھا کہ محمد صلی اللہ علیہ وسلم سے غلطی کا امکان ہے یا یہ کہ آپ غلط بات کو بھی قبول کرسکتے ہیں اور وہ بھی اللہ کی توحید جیسے واضح اور اہم معاملہ میں جس پر آپ کسی مفاہمت کو قبول کرنے کے لیے آمادہ نہیں تھے اور شرک جیسے اہم مسئلہ میں جس کو آپ نے قطعی انداز میں ترک کردیا تھا، اس سے پہلے واٹ نے بھی اسی بات پر زور دیا تھا مگر چونکہ یہاں اسے نسخ قرآن ثابت کرنا ہے اس لیے مذکورہ بے اصل کہانی کو غلط یا مشکوک قرار دینے کے لیے وہ تیار نہیں جب کہ اس کے پاس اپنی بات کو ثابت کرنے کے لیے کوئی اطمینان بخش دلیل یا قرینہ بھی موجود نہیں ہے۔

واٹ کا اپنے طرز تحقیق کے بارے میں دعویٰ: واٹ نے اپنی اس کتاب کے مقدمہ میں یہ اعلان کیا تھا کہ وہ ''ارشاد الٰہی ہے'' یا ''محمدؐ نے یہ کہا ہے'' جیسے الفاظ سے احتراز کرتے ہوئے صرف اتنا کہے گا کہ ''قرآن کہتا ہے'' مگر مذکورہ بالا اقتباسات میں وہ اپنے گذشتہ دعوی کے برعکس ایسی تعبیرات اور الفاظ استعمال کرتا ہے جن سے یہ اشارہ ملتا ہے کہ محمد صلی اللہ علیہ وسلم حالات کے مطابق قرآنی آیات ترتیب دے لیا کرتے تھے، مثلاً اس کی درج ذیل عبارتیں۔

(۱) محمد ایٹ مکہ ص ۱۰۶، ۱۰۷، ۱۷۷، (۲) عربی زبان میں غرانیق خوبصورت لڑکیوں کو بھی کہا جاتا ہے چونکہ مشرکین مکہ مذکورہ تینوں مورتیوں کو خداوند کی بیٹیاں سمجھتے تھے اس لئے ان کے بارہ میں مذکورہ کہانی بھی قصہ الغرانیق کے نام سے مشہور ہوئی (مترجم)

(۱) محمدؐ نے یہ اعلان کیا کہ ان آیات کو قرآن کا جزء تسلیم کرنا ضروری نہیں ہے بلکہ اس کے برعکس مفہوم رکھنے والی دوسری آیتوں کو ان کی جگہ پڑھنا چاہیے۔

(۲) محمدؐ پر یہ لازم تھا کہ قرآن میں لات (وغیرہ) معبودوں کا ذکر کریں۔

(۳) شیطانی فقروں میں (مذکورہ) عبادت خانوں کا تذکرہ اس بات کی دلیل ہے کہ محمدؐ کے نقطۂ نظر میں اب وسعت پیدا ہو چلی تھی۔

واٹ کے یہ بیانات ایک دوسرے سے متصادم ہیں اس لیے کہ فوراً ہی اس نے مذکورہ طرز عمل کی غلطی کو واضح کرتے ہوئے یہ لکھا ہے کہ قصۃ الغرانیق والی روایت اسلام کے بنیادی موقف سے میل نہیں کھاتی کیونکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو اللہ تعالیٰ کی طرف سے توحید کی دعوت دینے کی ذمہ داری سپرد کی گئی تھی ذاتی حیثیت سے بھی یہ کہانی محمدؐ کے شایان شان نہیں ہے کیونکہ دیگر معبودان عرب کو تسلیم کر لینے کے بعد تو (واٹ کے نزدیک) محمدؐ نبوت کے امتیازی مقام سے نکل کر عرب کے ایک عام پجاری (کاہن) کی طرح ہو جاتے مگر دعوت توحید سے واضح طور پر پسپائی اختیار کر کے واٹ یہ بھی لکھتا ہے کہ محمدؐ ان معبودوں کو تسلیم کرنے کی طرف مائل ہو گئے تھے اور پھر یہ دعویٰ بھی کرتا ہے کہ اس طرح ان کے نقطۂ نظر میں وسعت پیدا ہو چلی تھی وہ استشراقی مقاصد اور تاریخی حقائق کے درمیان اعتراف وانکار میں سے کسی ایک پہلو کو اختیار کرتے ہوئے تضاد بیانی میں مبتلا ہو جاتا ہے۔

شیطانی فقروں کی بے اصل کہانی: شیطانی فقروں یا خداوند کی بیٹیوں سے متعلق کہانی کو ابن سعد، طبری اور چند مفسرین نے بیان کیا ہے، مگر ابن کثیر نے اپنی تفسیر میں یہ صراحت کی ہے کہ یہ تمام روایتیں اپنی سند کے اعتبار سے مرسل ہیں، ان میں درمیانی راویوں کے نام گم ہیں کوئی ایسی روایت نہیں ہے جو صحیح سند کے ساتھ چشم دید راویوں کی نشاندہی کرتی ہو، رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم پر کم سے کم افترا پردازی اور غلط بیانی کرنے والی روایت جس میں سب سے زیادہ تفصیلات دی گئی ہیں، وہ ابن ابی حاتم کی بیان کردہ ہے، اس کی سند کا حال یہ ہے کہ اس کے راویوں کی آخری کڑی ابن شہاب ہیں، اس کے بعد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یا ان لوگوں کے ناموں کا کوئی ذکر نہیں جو مذکورہ واقعہ کے چشم دید گواہ ہوں، اس روایت میں یہ کہا گیا ہے کہ "سورہ نجم نازل ہوئی، مشرکین یہ کہا کرتے تھے کہ یہ (رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم) ہمارے معبودوں کا اچھے لفظوں میں تذکرہ کر دیں تو ہم ان کو اور ان کے ساتھیوں کو رہنے دیں گے، وہ ہمارے معبودوں کا جس برے انداز میں ذکر

کرتے ہیں، اس طرح وہ یہود ونصاریٰ کا ذکر نہیں کرتے، حالانکہ وہ بھی ان کے دین کے خلاف ہیں، سورہ نجم نازل ہوئی تو آپ نے اس کی یہ آیت پڑھی: اَفَرَأَیْتُمُ اللّٰتَ وَالْعُزّٰی وَمَنٰوۃَ الثَّالِثَۃَ الْاُخْرٰی (۱)، (اب ذرا بتاؤ تم نے کبھی لات اور عزیٰ اور تیسری دیوی منات کی حقیقت پر کچھ غور کیا ہے) اس موقع پر کسی شیطان نے درج ذیل الفاظ بھی پڑھ دیے: وانھن لھن الغرانیق العلی وان شفاعتھن لھی التی ترتجی (یہ بلند مرتبہ دیویاں ہیں اور ان ہی کی سفارش قبول کی جائے گی) اس موقع پر مشرکوں نے یہ الفاظ سنے تو انھیں یہ بات پسند آئی، اس کا ان میں چرچا ہونے لگا، اور وہ یہ سمجھے کہ محمد صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے پہلے دین سے رجوع کرلیا ہے، اور ان کے دین میں شامل ہوگئے ہیں، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے سورہ نجم کی آخری آیت پر سجدہ کیا اور وہاں مسلم ومشرک جو بھی تھے سب نے سجدہ کیا، ہر فریق کو دوسرے کے سجدہ کرنے پر حیرت ہوئی مسلمانوں کو مشرکین کے سجدہ کرنے پر تعجب ہوا، کیونکہ وہ ابھی تک ایمان نہیں لائے تھے، مسلمانوں نے وہ الفاظ بھی نہیں سنے تھے جو شیطان کی طرف سے مشرکین کو سنائی دیے تھے، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف سے تلاوت آیات کے درمیان جو شیطانی فقرے مشرکوں نے سنے، ان سے مشرکوں کو بڑا سکون ملا، شیطان نے ان کے جی میں یہ خیال پیدا کردیا کہ یہ الفاظ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے پڑھے، اسی لیے وہ اپنے معبودوں کی تعظیم میں سجدہ ریز ہوگئے، مگر اللہ تعالیٰ نے شیطانی فقروں کی قلعی کھول دی، واضح آیتیں نازل کرکے دجل وفریب سے قرآن کی حفاظت کا یہ کہہ کر اعلان کردیا کہ وَمَآ اَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِکَ مِنْ رَّسُوْلٍ وَّلَا نَبِیٍّ الی آخرہ اللہ تعالیٰ کی طرف سے قرآن مجید میں اس امر کی مکمل وضاحت اور شیطانی فقروں کی تردید کے بعد مشرکوں کی بے راہ روی اور مسلمانوں سے عداوت میں اور زیادہ اضافہ ہوگیا۔

مذکورہ روایت کے مقابلہ میں کچھ دوسری روایات وہ ہیں جن میں مزید افترا پردازی کی گئی ہے اور یہ کہا گیا ہے کہ وہ فقرے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی زبان سے ادا ہوئے تھے، ان روایات کا مقصد یہ ثابت کرنا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے قریش مکہ کے ساتھ مصالحت اور خوشگوار تعلقات پیدا کرنے کے لیے یہ سب کچھ کیا تھا۔

مذکورہ بالا کہانی کی تمام ہی روایات سرے سے بے اصل ہیں، کیونکہ نبوت اور کلام الٰہی

(۱) سورہ نجم، آیت ۱۹، ۲۰۔

دونوں کو اللہ تعالیٰ نے دوسروں کی دست درازی اور تحریف سے محفوظ رکھا ہے، مگر ان روایتوں کے بے اصل ہونے کی ایک بڑی دلیل یہ بھی ہے کہ سورہ میں سیاق کلام ہی ایسا ہے جس کی روشنی میں مذکورہ کہانی بے جوڑ اور من گھڑت معلوم ہوتی ہے، ان آیتوں میں معبودان باطل اور بے حقیقت اوہام کے بارہ میں مشرکوں کے عقیدہ کی خرابی اور بے اعتباری کو واضح کیا گیا ہے، اس لیے ان آیتوں میں مذکورہ دونوں شیطانی فقرے کسی طرح بھی شامل نہیں کیے جاسکتے، سیاق کلام کی روشنی میں یہ روایت بھی بے جوڑ ہے کہ شیطان کی طرف سے مسلمانوں کے بجائے مشرکین کو یہ فقرے سنائی دیے تھے، ان مشرکین کے لیے بھی غلط فہمی کی گنجایش نہ تھی، وہ عرب اور اپنی زبان کے مزاج شناس تھے۔ مذکورہ فقروں کے فوراً بعد ہی یہ آیتیں ہیں:

اَلَکُمُ الذَّکَرُ وَلَهُ الْاُنْثٰی تِلْکَ اِذًا قِسْمَةٌ ضِیْزٰی اِنْ هِیَ اِلَّا اَسْمَآءٌ سَمَّیْتُمُوْهَآ اَنْتُمْ وَاٰبَآؤُکُمْ مَّآ اَنْزَلَ اللّٰهُ بِهَا مِنْ سُلْطٰنٍ اِنْ یَّتَّبِعُوْنَ اِلَّا الظَّنَّ وَمَا تَهْوَی الْاَنْفُسُ وَلَقَدْ جَآءَهُمْ مِّنْ رَّبِّهِمُ الْهُدٰی اَمْ لِلْاِنْسَانِ مَا تَمَنّٰی فَلِلّٰهِ الْاٰخِرَةُ وَالْاُوْلٰی وَکَمْ مِّنْ مَّلَکٍ فِی السَّمٰوٰتِ لَا تُغْنِیْ شَفَاعَتُهُمْ شَیْئًا اِلَّا مِنْۢ بَعْدِ اَنْ یَّاْذَنَ اللّٰهُ لِمَنْ یَّشَآءُ وَیَرْضٰی اِنَّ الَّذِیْنَ لَا یُؤْمِنُوْنَ بِالْاٰخِرَةِ لَیُسَمُّوْنَ الْمَلٰٓئِکَةَ تَسْمِیَةَ الْاُنْثٰی وَمَا لَهُمْ بِهٖ مِنْ عِلْمٍ اِنْ یَّتَّبِعُوْنَ اِلَّا الظَّنَّ۔

(نجم ۲۱-۲۸)

کیا تمہارے لیے تو بیٹے ہوں اور اللہ کے لیے بیٹیاں، یہ تو بہت بے ڈھنگی تقسیم ہوئی، یہ نرے نام ہی نام ہیں جن کو تم نے اور تمھارے باپ دادوں نے رکھ لیا ہے، اللہ تعالیٰ نے تو ان کی کوئی دلیل بھیجی نہیں، یہ لوگ صرف بے اصل خیالات پر اور اپنے نفس کی خواہش پر چل رہے ہیں حالانکہ ان کے پاس ان کے رب کی جانب سے ہدایت آچکی ہے کیا انسان کو اس کی ہر تمنا مل جاتی ہے، دنیا و آخرت کا مالک تو اللہ ہی ہے، اور بہت سے فرشتے آسمانوں میں موجود ہیں، ان کی سفارش ذرا بھی کام نہیں آسکتی جب تک کہ اللہ جس کے لیے چاہیں، اجازت نہ دے دیں اور راضی ہوں، جو لوگ آخرت پر ایمان نہیں رکھتے، وہ فرشتوں کو بیٹی کے نام سے نامزد کرتے ہیں حالانکہ ان کے پاس اس پر کوئی دلیل نہیں صرف بے اصل خیالات پر چل رہے ہیں۔

مشرکین مکہ سیاق کلام کی ان آیتوں کو سن کر غلط فہمی میں مبتلا نہیں ہو سکتے تھے، کیونکہ اس جگہ شیطانی فقرے بے جوڑ ہیں، ان کے معبودوں کی تعریف اور خداوند کے یہاں ان کی سفارش کو قبول کیے جانے کی توقع کا ذکر بھی ان آیتوں کے درمیان شامل کیے جانے سے بات بے ربط ہو جاتی ہے، یہ مشرکین اس قدر نادان نہیں تھے جیسے وہ لوگ جنھوں نے یہ بے اصل داستان بنائی ہے اور جس کو لقمۂ تر سمجھ کر ان مستشرقین نے اپنی غرض مندی یا ناواقفیت کی وجہ سے قبول کر لیا ہے۔(۱)

ابن شداد کی روایت: واٹ نے دیانت داری، معروضیت، غیر جانبداری اور خلوص کے ساتھ سیرت نبوی کا مطالعہ کرنے کی کوشش کی ہے، مگر اس کے بلند بانگ دعویٰ کا انجام کیا ہوا، سیرت کے قطعی اور صحیح واقعات کو بیان کرتے ہوئے تو اس کا اسلوب بڑا ہی کمزور اور ناتواں ہو جاتا ہے مگر اپنی خام خیالی کو ثابت کرنے میں اس کے یہاں زور اور قطعیت پائی جاتی ہے، جس کی جھلک یہاں بھی موجود ہے، وہ لکھتا ہے کہ "فرشتہ کی طرف سے اقرأ (پڑھ) کہنے پر محمدؐ کے جوابی فقرہ ما اقرأ کا یہ مطلب لینا ضروری ہے کہ میں پڑھنے پر قادر نہیں ہوں اس مفہوم کی اس روایت سے تصدیق ہوتی ہے جس میں یہ جواب نقل کیا گیا ہے کہ ما أنا بقارئ (میں ان پڑھ ہوں) حالانکہ ابن ہشام میں ما اقرأ (میں کیا پڑھوں) اور ماذا اقرأ (میں کیا چیز پڑھوں) کے الفاظ نقل کیے گئے ہیں، ما اقرأ کے لفظ سے بھی سادہ طریقہ سے یہی دوسرا مفہوم نکلتا ہے کہ میں کیا پڑھوں؟ مگر یقینی طور پر یہ معلوم ہوتا ہے کہ بعد کے تقلیدی ذہن رکھنے والے مفسرین ان لفظوں کے سادہ مفہوم سے بچتے ہیں، تاکہ وہ اپنے اس بنیادی خیال کو قائم رکھ سکیں کہ محمد صلی اللہ علیہ وسلم کتابت نہیں جانتے تھے، تفسیر طبری میں ابن شداد کی روایت ہے جس میں ما کا لفظ ماذا کے معنی میں سمجھنا چاہیے، (یعنی نفی کے بجائے استفہام کے معنی لیے جائیں) کیونکہ اس سے پہلے "ذ" کا حرف موجود ہے، اس روایت کو اگر درست تسلیم کر لیا جائے تو قرآن کے معجزانہ اسلوب و مزاج کا ایک نمونہ یہ آیت بھی ہے"۔(۲)

واٹ نے اس موقع پر بھی ایک شاذ روایت کا سہارا لیا ہے، حالانکہ ابن شداد کی ایک اور روایت جو ابن جریر طبری نے مذکورہ شاذ روایت سے پہلے درج کی ہے(۳) وہ بخاری شریف وغیرہ کی معروف روایتوں کے مطابق ہے، پھر واٹ نے ابن شداد کی شاذ روایت میں ما اقرأ سے پہلے جو "ذ" ہے، اس پر اپنے خود ساختہ اصول کی مدد سے معنوی تحریف کی کوشش کی ہے، جب کہ عربی زبان و

(۱) سید قطب: فی ظلال القرآن پارہ ۲۷، ص ۶۳۴، ۶۳۶ ج ۷ طبع پنجم، دار احیاء التراث العربی بیروت ۱۹۶۷ء
(۲) محمد ایٹ مکہ ص ۸۵، ۸۶ (۳) تفسیر ابن جریر طبری ج ۳۰، ص ۱۳۸ مطبوعہ مصر ۱۳۰۶ھ۔

ادب میں ایسا کوئی قاعدہ موجود نہیں ہے، کہ اگر ''ما'' سے پہلے ''و'' ہو تو نفی کے بجائے استفہام مراد ہوگا، مگر واٹ نے اپنے فرضی مفہوم کو بڑے اعتماد کے ساتھ پیش کیا ہے، جب کہ بخاری کی روایت نے اس لفظ کے مفہوم کو بالکل واضح کر دیا ہے، اس میں ما انا بقاری (میں ان پڑھ ہوں) کے الفاظ موجود ہیں، اور معروف نحویوں نے یہ تصریح کی ہے کہ ''ما'' کے بعد اگر حرف جر ''ب'' ہو تو اس سے نفی ہی کے معنی مراد ہوں گے، (۱) اس لیے رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے جواب کا مطلب یہ ہوگا کہ میں پڑھنا نہیں جانتا ہوں، البتہ یہاں ایک بات اور بھی کہی جا سکتی ہے، اور وہ یہ ہے کہ اس لفظ کو اگر استفہام تسلیم کر لیا جائے تب بھی اس سے یہ ثابت نہیں ہوتا کہ آپ پڑھ بھی سکتے تھے، کیونکہ تاریخی شواہد سے اس بات کی تردید ہو جاتی ہے، اور قرآن مجید میں بھی آپ کو امی کہا گیا ہے، اس لیے فرشتہ کی طرف سے اقرأ (پڑھ) کے جواب کو استفہامیہ تسلیم کرنے کے بعد بھی یہ ثابت نہیں ہوتا کہ آپ کسی تحریر کو پڑھ بھی سکتے تھے، کیونکہ فرشتہ نے آپؐ کے سامنے کوئی تحریر پیش نہیں کی تھی، اس نے زبانی فرمائش کی تھی، اس لیے اس کے جواب میں ''میں کیا پڑھوں'' کا مفہوم صرف یہی ہوگا کہ فرشتہ جو الفاظ پڑھوانا چاہتا تھا وہ کیا ہیں؟ چنانچہ یہی ہوا بھی کہ فرشتہ نے جو الفاظ کہے وہ آپؐ نے اپنی زبان سے ادا کر دیے، لہذا استفہام کے معنی لینے کے بعد بھی واٹ کی مراد پوری نہیں ہوتی، وہ ایک ایسی بات ثابت کرنا چاہتا ہے جس کے لیے اس کے پاس کوئی بھی دلیل یا ثبوت موجود نہیں ہے۔ (۲)

دور جاہلیت میں بعض مشرکین مکہ کو یہ وہم تھا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اہل کتاب سے حصول علم کیا ہے، یا کم از کم یہ بات ضرور ہے کہ آپؐ نے اپنی تعلیمات میں ان کا اثر قبول کیا ہے، اور ان سے استفادہ کیا ہے، مگر مشرکین مکہ نے اس خیال کو بھی اہمیت نہیں دی، اس لیے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی زندگی ان کے سامنے تھی، اور اہل کتاب سے استفادہ کو وہ بے اصل بات سمجھتے تھے، مگر واٹ نے اپنے خاص انداز میں یہی بات اس طرح لکھی ہے جیسے کہ وہ کوئی ثابت شدہ واقعہ ہو، وہ لکھتا ہے:

> ''اس بارہ میں کوئی شک نہیں ہے کہ ورقہ بن نوفل سے (جو آخر عمر میں عیسائی ہو گئے تھے) خدیجہؓ متاثر تھیں، اور ہو سکتا ہے کہ محمدؐ نے ورقہ کے جذبات وخیالات کو قبول کر لیا ہو۔'' (۳)

(۱) فتح الباری ج ۱ ص ۲۲ ط بولاق مصر ۱۳۰۰ھ (۲) اضافہ از مترجم (۳) محمد ایک کاہن (اردو ترجمہ) ص ۷۵۔

ورقہ کی طرف سے حوصلہ افزائی ایک اہم واقعہ ہے، ناموس کے لفظ کے ساتھ جو فقرہ نقل ہوا ہے، اس کی صحت کے بارہ میں بھی کسی شبہہ کی گنجائش نہیں ہے۔ قرآنی لفظ توراۃ کے بجائے اس لفظ کا نقل کیا جانا روایت کے صحیح ہونے کا ثبوت ہے۔ ورقہ بن نوفل سے محمد کی ملاقات کا ذکر جس روایت میں کیا گیا ہے وہ اس روایت سے زیادہ بہتر ہے جس میں دونوں کی ملاقات کا ذکر نہیں ہے۔ ناموس کا لفظ یونانی زبان کے لفظ (Nomos) سے بنا ہے، اس لیے اس سے شریعت یا کتب مقدسہ (بائبل) مراد ہیں، روایت میں موسیٰ کے تذکرہ سے یہ بات پوری طرح میل کھاتی ہے، محمدؐ وحی حاصل کرنے لگے تو ورقہ نے جو رائے دی ہے، اس کا یہی مفہوم ہے کہ محمدؐ پر یہود و نصاریٰ کی کتب مقدسہ کی طرح کی چیز نازل ہوئی تھی محمدؐ نے جو کچھ سنا تھا اس کی وجہ سے انھیں یہ خیال ہوا کہ وہ ایک نئی امت کے بانی اور صاحب شریعت ہیں، مگر ایسا معلوم ہوتا ہے کہ چونکہ وہ اپنے مزاج و طبیعت کی وجہ سے (؟) تذبذب کا شکار تھے، اس لیے اس سے پہلے کہ وہ اپنے تجربات کی روشنی میں کوئی بڑا تعمیری قدم اٹھاتے، ورقہ کی طرف سے ان کی حوصلہ افزائی کو ان کے اندرونی انقلاب میں بڑی اہمیت حاصل ہو جاتی ہے۔(۱)

گذشتہ مذہبی کتابیں اور قرآن مجید: دور جاہلیت میں جس طرح وحی کو سمجھنے سے کچھ لوگ قاصر رہے، اسی طرح واٹ بھی حقیقت وحی سے بے خبر ہو کر مختلف باتیں فرض کرتا چلا جاتا ہے، وہ یہ تو کہتا ہے کہ اگر ہم یہ فرض کریں تو بہتر ہوگا کہ محمدؐ نے بہت پہلے سے ورقہ سے تعلقات استوار کر لیے تھے۔(۲) اور پھر وہ اپنے اس مفروضہ پر کوئی دلیل بھی پیش نہیں کرتا، واقعہ یہ ہے کہ وہ ایسا کر بھی نہیں سکتا، اس لیے کہ کسی بھی تاریخی روایت یا دلیل سے یہ بات ثابت نہیں ہوتی کہ رسول اللہ امی نہیں تھے، دور جاہلیت کے متعلق بیان کرتے ہوئے بھی واٹ جانبدارانہ تعصب میں مبتلا ہو گیا ہے، وہ تاریخی شواہد پیش کرنے کے بجائے پہلے چند مفروضات قائم کرتا ہے اور ان ہی پر اپنی عمارت تعمیر کرتا چلا جاتا ہے، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے امی ہونے پر قرآن مجید نے جو واضح اور قطعی انداز بیان اختیار کیا ہے اس کے خلاف مشرکین مکہ کوئی ثبوت پیش نہیں کر سکے، اس لیے قرآن ہی کا فیصلہ وہ واضح اور یقینی ثبوت ہے جو اس مسئلہ کو آخری طور پر حل کر دیتا ہے کہ آپؐ نے کس سے استفادہ کیا، اور آپؐ کا ذریعۂ معلومات کیا تھا، قرآن مجید میں یہ کہا گیا ہے:

(۱) محمد ایٹ مکہ ص ۷۵۔ (۲) ایضاً ص ۵۳۔

وَلَقَدْ نَعْلَمُ اَنَّهُمْ يَقُوْلُوْنَ اِنَّمَا يُعَلِّمُهٗ بَشَرٌ، لِسَانُ الَّذِيْ يُلْحِدُوْنَ اِلَيْهِ اَعْجَمِيٌّ وَّهٰذَا لِسَانٌ عَرَبِيٌّ مُّبِيْنٌ.
(نحل۔۱۰۳)

ہمیں معلوم ہے یہ لوگ تمھارے متعلق کہتے ہیں کہ اس شخص کو کوئی آدمی سکھاتا پڑھاتا ہے، حالانکہ ان کا اشارہ جس آدمی کی طرف ہے اس کی زبان عجمی ہے اور یہ صاف عربی زبان ہے

قرآن مجید اور گذشتہ مذہبی کتابوں میں اگر کہیں کہیں کچھ مسائل کے حل کے سلسلہ میں یکسانیت پائی جاتی ہے تو اس کی وجہ یہ ہے کہ وہ حل ایک ہی سرچشمہ یعنی ذات الٰہی سے مستفاد ہے، توراۃ وانجیل کے ذریعہ جس تعمیری کام کا آغاز ہوا تھا اس کی تکمیل کے لئے قرآن مجید نازل کیا گیا ہے:

وَمَا كَانَ هٰذَا الْقُرْآنُ اَنْ يُّفْتَرٰى مِنْ دُوْنِ اللّٰهِ وَلٰكِنْ تَصْدِيْقَ الَّذِيْ بَيْنَ يَدَيْهِ وَتَفْصِيْلَ الْكِتَابِ لَارَيْبَ فِيْهِ مِنْ رَّبِّ الْعَالَمِيْنَ
(یونس:۳۷)

اور یہ قرآن وہ چیز نہیں ہے جو اللہ کی وحی وتعلیم کے بغیر تصنیف کر لیا جائے بلکہ یہ تو جو کچھ پہلے آچکا تھا اس کی تصدیق اور الکتاب کی تفصیل ہے، اس میں کوئی شک نہیں کہ یہ رب کائنات کی طرف سے ہے۔

وَهٰذَا كِتَابٌ اَنْزَلْنَاهُ مُبَارَكٌ مُّصَدِّقُ الَّذِيْ بَيْنَ يَدَيْهِ.....(انعام۔۹۲)(۱)

یہ ایک کتاب ہے جسے ہم نے نازل کیا ہے، بڑی خیر وبرکت والی ہے۔ اس چیز کی تصدیق کرتی ہے جو اس سے پہلے آئی تھی

اس جگہ یہ بات بھی پیش نظر رکھنا ضروری ہے کہ قرآن مجید کی بے شمار آیتوں نے توراۃ وانجیل میں تحریفات کی صراحت کی ہے، بہت سی جگہ ان کے برعکس دوسرے احکام وواقعات دیے ہیں یا توراۃ وانجیل کے بہت سے بیانات کی تردید کی ہے، کئی ایسی حقیقتوں کا انکشاف کیا ہے جن کو توراۃ وانجیل نے سرے سے نظر انداز کر دیا تھا۔

واٹ نے سیرت نبوی میں اپنے خیالات کی آمیزش اس طرح کی ہے کہ (پہلی نظر میں)

(۱) مزید دیکھئے سورہ بقرہ:۴۱، ۸۹، ۹۱، ۹۷، ۱۰۱، آل عمران: ۳، ۳۰، ۸۱، یوسف:۱۱۱، احقاف:۱۲، ۳۰، نساء:۴۷، مائدہ:۴۶، ۴۸، فاطر:۳۱۔

مطالعہ کرنے والا اس سے بے خبر رہتا ہے، وہ اپنی تحریروں میں جذباتی انداز کے بجائے دقیقہ سنجی، تاثیر اور گہرائی پیدا کرنے کے لئے چونکا دینے والا انداز بیان اختیار کرتا ہے، ممکن ہے کہ اس نے ایسا عمداً نہ کیا ہو، مگر اس کا انداز بیان ایسا ہے جس سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ وہ سیرت نبویؐ کے دور رس اثرات اور امتیازی اوصاف کو مسلمانوں اور غیر مسلموں کی نظروں میں کم کرنے کی کوشش کر رہا ہے، اس کے طرز بیان کے متعدد نمونے اس سے پہلے پیش کئے جا چکے ہیں، مثلاً مشرکین مکہ کی طرف سے مسلمانوں پر دباؤ کو کمتر ثابت کرنا، یا ہجرت حبشہ کا سبب کچھ اور ہی قرار دینا یا مکہ میں رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے بارہ میں منصوبۂ قتل سے انکار یا مسلمانوں کے درمیان مکہ مکرمہ ہی میں دو گروہوں کو ثابت کرنے کی کوشش یا واٹ کی طرف سے اس بات پر اصرار کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم مکہ میں دعوت توحید کو ترک کرنے اور مشرکانہ طور وطریق اختیار کرنے پر آمادہ ہو گئے تھے، یہ تمام باتیں اس بات کا ثبوت ہیں کہ واٹ سیرت نبوی کو اس کے اصلی رنگ میں پیش کرنے کے بجائے اپنے محدود تصورات اور فرضی خیالات کو پیش کرنے سے زیادہ دلچسپی رکھتا ہے، گذشتہ صفحات میں مستشرقین پر واٹ کا تبصرہ گزر چکا ہے، لامانس پر اس نے بڑی سخت تنقید کی ہے اور یہ تک لکھ دیا ہے کہ:

> ''لامانس کا یہ شرارت انگیز فرضی خیال ہے کہ'' مکہ کی طاقت وقوت حبشی غلاموں کی ایک فوج کے بل بوتہ پر قائم تھی، حالانکہ یہ خیال بے بنیاد ہے،''(۱)

ٹیوڈر نولدیکی نے لامانس کے مطالعہ پر اپنے خیالات پیش کئے تو اس پر واٹ نے یہ رائے دی کہ:

> ''اب یہ ممکن ہو گیا ہے کہ اس کتاب سے غلو پسند لامانس کے بہت سے خیالات میں ترمیم کر لی جائے۔''(۲)

واٹ نے کائے تانی پر بھی تنقید کی ہے، اور پھر تحقیق کے تعمیری انداز بحث پر اظہار خیال کرتے ہوئے لکھتا ہے کہ:

> ''یہ بات یقینی ہے کہ جو کتابیں ہمیں دستیاب ہوئی ہیں ان کے مصنفین کے پاس تاریخ کا صحت مند ذخیرہ موجود تھا جس کو انھوں نے اپنی

(۱) محمد ایٹ مکہ (عربی ترجمہ) ص ۹۳۔ (۲) محمد ایٹ مکہ (مقدمہ) ص ۱۰۲۹۔

کتابوں میں ذہانت کے ساتھ استعمال کیا ہے۔''(۱)

واٹ کے دو رخ: سیرت کے مباحث پر واٹ نے قلم اٹھایا تو وہ مستشرقین پر اپنے اعتراضات کو بھول گیا اور ان ہی کی ڈگر پر چل پڑا، وہ سیرت طیبہ کے مکی دور کے بارہ میں ہر ایک تاریخی روایت کو تنقید کا نشانہ بناتا ہے، ان کا انکار کرتا یا ان میں شک پیدا کرنے کی کوشش کرتا ہے اور ان کو بیان کرتے ہوئے درمیان میں اپنے فرضی خیالات بھی شامل کر دیتا ہے، وہ اگر کسی روایت کو صحیح قرار دیتا ہے تو اس میں گومگو کی کیفیت پیدا کر دیتا ہے، مثلاً اس کے درج ذیل فقرے:

''یہ بات صحیح معلوم ہوتی ہے، اگر چہ اسے بعد کے افکار سے ہم آہنگ بنانے کے لیے ہی (تاریخ میں) درج کیا گیا ہو''۔(۲)

''اگر ہم ان روایات کو صحیح تسلیم کر لیں تب بھی''۔(۳)

''قریش کے لیڈروں کی طرف سے پیش کش کی داستانیں اگر صحیح ہیں''۔(۴)

''ایسی صورت میں یہ ہوسکتا ہے کہ ہم تقلیدی روایتوں کی بیان کردہ نمایاں باتوں کو قبول کر لیں''۔(۵)

''ان میں صحت کی علامتیں پائی جاتی ہیں''۔(۶)

اسی طرح واٹ ''غالباً یہ ہے'' ''ہوسکتا ہے'' ''ممکن ہے کہ'' جیسے الفاظ سے اپنے خیالات پیش کرتا ہے، اور پھر بعد میں انھیں تسلیم شدہ حقائق کی طرح منوانے کی کوشش کرتا ہے، واٹ کے تحقیقی انداز بحث کا یہ مثبت پہلو ہے، منفی پہلو کے لحاظ سے اس نے اگر چہ لامانس کی طرح سیرت طیبہ کے مکی دور کے تمام واقعات کو بعید از قیاس قرار نہیں دیا ہے، تاہم وہ اس دور میں سیرت نبویؐ کے مختلف اثرات اور کئی خصوصیات کا انکار کرتا ہے۔ ایک مؤرخ اپنے ظن و قیاس کے بل پر کسی دلیل و ثبوت کے بغیر اگر چند واقعات کا انکار کرتا ہے تو وہ اس طرح پوری تاریخ ہی کو خلاف واقعہ ثابت کر سکتا ہے اگر وہ تحقیق و بحث کے اصول کا پابند نہیں ہے تو وہ تسلیم و انکار دونوں صورتوں میں کہیں بھی رک سکتا ہے، اور کسی بھی سمت میں جا سکتا ہے۔

اس موقع پر، ہمارا مقصد یہ ثابت کرنا نہیں ہے کہ ایک مسلمان مورخ کو ہر ایک تاریخی روایت

(۱) محمد ایٹ مکہ ص ۲۱۳ (۲) ایضاً ص ۱۶۳ (۳) ایضاً (۴) ایضاً ص ۱۷۰ (۵) ایضاً ص ۲۳۲
(۶) ایضاً ص ۰۰

کے سامنے سرنگوں ہو جانا چاہیے، یا اسے روایتوں میں نقد و تجزیہ اور قیاس و تخیل سے ہر حال میں احتراز کرنا چاہیے، ہمارا مقصد یہ ہے کہ بحث و تحقیق کرتے ہوئے ہر ایک چیز کے بارہ میں شک میں مبتلا ہو جانا اور تنقیدی رجحان میں غلو سے کام لینا تاریخی صداقتوں سے روگردانی کا سبب بھی بن سکتا ہے، تاریخ کا مطالعہ یا تاریخی صداقتوں کا جائزہ لیتے ہوئے ہمیں یہ کوشش کرنی چاہیے کہ ہم تاریخ کو اس کی حقیقی صورت میں دیکھ لیں، اس بارہ میں کسی مورخ کے پابند نہ ہوں، (۱) تاریخی روایتوں کو پرکھنا ضروری ہے، اس سلسلہ میں محدثین نے ہمارے لیے قابل قدر نمونہ پیش کیا ہے، اس راہ میں ہمیں ابن خلدون جیسے صاحب نظر مورخ کو بھی پیش نظر رکھنا چاہیے، جس نے گذشتہ دور کے کئی مورخوں پر یہ تبصرہ کیا ہے کہ وہ ہر ایک روایت کو قبول کر لیتے ہیں، ان روایتوں کو بھی جو کسی طرح قابل قبول نہیں۔

اس لیے تاریخ کی کتابوں میں درج ہر ایک بات کو قبول کر لینا غلط ہے، مگر پوری تاریخ ہی پر شک کرنا اور ہر تاریخی روایت کو نظر انداز کر دینا بھی درست نہیں ہے، دونوں صورتوں میں ہم تاریخی صداقتوں سے محروم ہو جائیں گے، اور تاریخ کے بنیادی سرمایہ کو گم کر دیں گے۔

سیرت طیبہ کو سمجھنے کے لیے اس زمانہ کا مطالعہ ضروری ہے: ایک اور بات جو سب ہی مستشرقین میں پائی جاتی ہے یہ ہے کہ وہ سیرت طیبہ کے واقعات کی صحیح نوعیت سمجھنے کے لیے اس زمانہ کے عربی ماحول سے تو صرف نظر کر لیتے ہیں، اور پھر خود اپنے ہی زمانہ کے آئینے میں، اپنے ہی رسوم و قیود سے بندھے ہوئے ماحول میں ان واقعات کو سمجھنے اور اپنے خیالات کا ان پر عکس ڈالنے کی کوشش کرتے ہیں، مغربی محققین نے سیرت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پر جو کام کیا ہے، ان میں تحقیق کی یہ خامی ہر جگہ موجود ہے۔

ان تحقیقات میں مغرب کی ذہنی پیچیدگیاں اور ان کی تہ میں مذہبی جذبات ایک ساتھ کارفرما ہیں، مزید برآں سیکولر رجحانات، مادہ پرست زندگی کے اصول، ان کا مصنوعی نقطۂ نظر اور ہر چیز کو اسی کی روشنی میں جانچنے کی خواہش، روحانی اور غیبی امور میں بھی اسی نقطۂ نظر کی عکاسی اور یہ خیال کہ تجربہ اور نظر میں نہ آنے والی ہر چیز بے اصل اور وہم ہے، یہ باتیں استشراقی تحقیقات میں یکساں طور پر پائی جاتی ہیں۔

(۱) تاریخی روایات کے بارے میں معتدل تنقیدی انداز تحقیق پر دیکھیے مؤلف (عماد الدین خلیل) کی کتابیں "فصول فی المنهج والتحليل" اور حول منهج التاريخ الاسلامي۔

سماجی علوم اور خصوصاً تاریخ انسانی کے بارہ میں اہل مغرب احساس برتری میں مبتلا ہیں، وہ اپنی عظمت کے نشہ میں چور ہوکر یہ سمجھتے ہیں کہ ہر ایک مسئلہ کو سمجھنے اور ہر گتھی کو سلجھانے پر انہیں قدرت حاصل ہے، مستشرقین کی تحقیقات میں ان کے یہ احساسات وجذبات پہلو بہ پہلو نظر آتے ہیں زمان ومکان کے فرق کی وجہ سے ایک ہی بات کے اثرات یا اس کے بارے میں سوچنے کا انداز مختلف ہوجاتا ہے، کسی بات پر ایک ماحول میں لوگ چونک پڑتے ہیں، لیکن دوسرے ماحول میں عرف ورواج کے مطابق ہونے کی وجہ سے اس پر کوئی ردعمل نہیں ہوتا، ایک واقعہ جو کبھی حالات کے تقاضے کے مطابق نظر آرہا تھا، اگر حالات بدل جائیں تو اب وہ بے موقع اور بے محل معلوم ہوگا، بیسویں صدی میں کسی حادثہ پر کسی خاص ماحول میں عمل اور ردعمل کا جو سلسلہ نظر آئے گا، ضروری نہیں کہ اس پر ہر زمانہ میں اور ہر ایک ماحول میں لازمی طور پر وہی ردعمل پیدا ہو، مگر یہ مستشرقین سیرت نبوی کا مطالعہ کرتے ہوئے تاریخ کی کتابوں میں اسی ردعمل کی تلاش وجستجو میں مصروف نظر آتے ہیں، جو مغرب میں ان کے اپنے ماحول میں ظاہر ہوسکتا تھا، اہل مغرب اپنے ردعمل کو عربوں کی تاریخ میں تلاش کرتے ہیں، اور اگر اس کی ہلکی سی جھلک بھی نظر آجائے تو اسی کے اردگرد پوری تاریخ کو گردش دینے کی کوشش کرتے ہیں۔

واٹ کا تضاد: واٹ نے سیرت کا مطالعہ کرتے ہوئے اگرچہ تاریخ کے مادی نقطۂ نظر کو رد کردینے کا دعوی کیا ہے، مگر وہ کبھی شعوری طور پر اور کبھی غیر شعوری طور پر اسی راہ پر گامزن ہے جو راہ دوسرے مستشرقین نے اختیار کی ہے۔

اس کا دعوی تو یہ ہے کہ وہ فرقہ وارانہ جذبات سے علحدہ ہوکر خالص معروضی طریقہ پر بحث وتحقیق میں حصہ لے گا، چنانچہ وہ لکھتا ہے کہ ''میں نے ان فقہی مسائل میں جو مسیحیت اور اسلام کے درمیان چھڑ گئے ہیں، ایک غیر جانبدارانہ موقف اختیار کرنے کی کوشش کی ہے، اسی طرح یہ جاننے کے لیے کہ قرآن کلام اللہ ہے یا کلام رسول نہیں ہے، میں نے ہر بار قرآن سے دلیل پیش کرتے ہوئے ''ارشاد الہی ہے'' یا ''محمد صلی اللہ علیہ وسلم فرماتے ہیں'' کے الفاظ سے احتراز کیا ہے، میں سادہ طور پر صرف اتنا کہوں گا کہ ''قرآن کہتا ہے'' لیکن مورخ کی غیر جانبداری کو برقرار رکھنے کے لیے میں یہ سمجھتا ہوں کہ مادی نقطۂ نظر کو اختیار کرنا بھی میرے لیے کوئی لازمی شرط نہیں ہے، اس کے برعکس میں ایک صراحت پسند اور توحید پر ایمان رکھنے والے شخص کی طرح اظہار خیال کروں گا''۔(۱)

(۱) محمد ایٹ مکہ (عربی ترجمہ) مقدمہ ص ۵۔

(اس کے بعد واٹ نے سلسلہ کلام کو جاری رکھتے ہوئے یہ لکھا ہے کہ) ''میرا یہ تحقیقی کام یقیناً ایک پہلو سے ناقص رہے گا، کیونکہ اسلام کے ساتھ مسیحیت کے جو روابط ہیں ان میں عیسائیوں پر ایک فرض یہ بھی عائد ہوتا ہے کہ محمدؐ کے بارہ میں وہ اپنے رویہ کو متعین کریں، اس رویہ کو فقہی مسائل کی روشنی میں طے کرنا ہوگا، لہذا اس پہلو سے میری کتاب میں جو کمی رہ جاتی ہے اس کا مجھے اعتراف ہے، لیکن میرا خیال یہ ہے کہ اس کتاب میں تاریخ کا وہ ضروری حصہ یکجا کردیا گیا ہے جس کی روشنی میں عیسائیوں کے لیے (محمدؐ کے بارہ میں) فقہی اور قانونی رویہ متعین کرنے میں مدد ملے گی''۔(۱)

مذکورہ بالا یقین دہانی کے بعد واٹ نے اپنے مسلمان مطالعہ کرنے والوں کو یہ اطمینان دلایا ہے کہ:

> ''مغرب میں تاریخ کے جن اصولوں پر اعتماد کیا جاتا ہے ان کی صحت اور افادیت کے حق میں مخلص ہونے کے باوجود میں نے اس پابندی کو قبول کیا ہے کہ امکانی حد تک کوئی ایسی بات نہیں کہوں گا جو اسلام کے بنیادی عقیدوں سے متصادم ہو، اب یہ کہنے کی ضرورت نہیں ہے کہ مغرب کے علم اور اسلامی عقیدہ کے درمیان بڑا تفاوت ہے، اگر مغربی علماء کے کچھ خیالات مسلمانوں کے لیے ناقابل فہم ہیں تو اس کی وجہ یہ ہے کہ مغرب کے یہ اہل علم اپنے علمی اصولوں کے حق مین ہمیشہ مخلص نہیں رہے، وقیقہ رس تاریخی زاویہ سے ان کے خیالات پر نظر ثانی کرنے کی ضرورت ہے''۔(۲)

مستشرقین کے بارہ میں واٹ کی مذکورہ بالا رائے قابل قدر ہے، مختلف ملکوں میں مستشرقین کی طرف سے اسلام کے خلاف کتابوں کا ایک انبار لگ گیا ہے، مگر ان میں واٹ کے نزدیک بنیادی تحقیق کے علمی اصول وضوابط کے بجائے غلطی کا سرچشمہ یہ ہے کہ ان اصولوں کو اپنے مقصد کے لیے صحیح ڈھنگ سے استعمال نہیں کیا گیا۔

مذکورہ اعتراف کے باوجود واٹ مغربی ماحول کے دیگر اثرات سے اپنے آپ کو محفوظ نہیں رکھ سکا ہے، وہ اپنی کتاب کے مقدمہ میں تو غیر جانب داری کا مدعی ہے، مگر چند ہی سطروں کے بعد مکی دور کی تاریخ کے ایک اہم ماخذ کی حیثیت سے وہ قرآن مجید کا مطالعہ کرتا ہے تو اس کے رویہ میں دو باتیں نمایاں طور پر نظر آتی ہیں وہ قرآن مجید کے تاریخی بیانات کے برمحل ہونے سے مطمئن

(۱) محمد ایٹ مکہ (مقدمہ) (۲) ایضاً ص ۶۔

نہیں ہے، اور قرآن مجید نے جو نتائج اخذ کیے ہیں، واٹ ان کے اردگرد شبہات پیدا کرنا چاہتا ہے، وہ مقدمہ کتاب ہی میں لکھتا ہے کہ:

''کسی وقت یہ رسمی خیال تھا کہ مکی دور کو سمجھنے کے لیے قرآن ایک اہم ماخذ ہے، اس مدت کے لیے قرآن ایک معاصر ضرور ہے، مگر جانبدارانہ حیثیت سے اس کے مختلف اجزا کے درمیان ایک تو زمانی تسلسل کو قائم رکھنا دشوار ہے، اور اس کوشش سے جو نتائج برآمد ہوں گے، ان کے اردگرد شک منڈلاتا ہوگا، قرآن مکی دور میں محمدؐ یا مسلمانوں کی زندگی کا مکمل خاکہ پیش کرنے میں ہمارے لیے کسی طرح بھی معاون نہیں ہے، مکی دور کی نمایاں باتوں کے متعلق سیرت میں جو خاکہ پیش کیا گیا ہے مغرب کے سیرت نگاروں نے صرف اسے ہی تسلیم کیا ہے، اور اس کے دائرہ میں رنگ بھرنے کے لیے قرآنی بیانات کے زیادہ سے زیادہ ممکن حصہ سے انھوں نے استفادہ کیا ہے، بہتر راستہ یہ ہے کہ قرآن اور ابتدائی حدیثوں کو ماخذ کی حیثیت دی جائے جس سے مذکورہ مدت کی تاریخ کو سمجھنے میں یہ دونوں مشترکہ طور پر ایک دوسرے کے خلاء کو پر کریں قرآن نے ہمیں یکجا طریقہ سے ان تبدیلیوں کے فکری پہلو سے باخبر کیا ہے جو مکہ اور اس کے اطراف میں رونما ہوئیں لیکن ایک موزوں خاکہ بنانے اور خود فکری پہلو کو بھی اچھی طرح سے سمجھنے کے لئے سیاسی، سماجی، اور اقتصادی پہلوؤں کو اہمیت دینا ضروری ہے۔''(۱)

قرآن مجید کو جانب دار قرار دینا اس کے بیانات کو بے محل بتانا اور اس کے ذکر کردہ تاریخی نتائج کی صداقت میں شک کرنا واٹ جیسے مستشرق کا کام ہوسکتا ہے، ہم اس پر یہ فرض تو عائد نہیں کر سکتے کہ وہ قرآن کو اللہ تعالیٰ کی طرف سے نازل شدہ کتاب تسلیم کرے مگر ہم مسلمانوں کی طرف سے واٹ کے اس انداز کے تبصروں کو لائق اعتنا نہیں سمجھتے، قرآن مجید کو ایک تاریخی ماخذ تسلیم کرلیا جائے تب بھی قرآن مجید کے بے محل بیانات یا اس کے مشکوک نتائج پر واٹ نے کوئی ایک دلیل بھی نہیں دی، اس کی کتاب اول سے آخر تک ایسی کسی مثال یا دلیل سے خالی ہے۔

قرآن مجید اللہ تعالیٰ کی طرف سے نازل ہوا ہے، اس لئے وہ ہر شک وریب سے بالاتر

(۱) محمد ایٹ مکہ، ص ۱۲، ۱۳۔

ہے، اس کی کلامی اور معنوی خوبیوں کا اعتراف کیا گیا ہے اور وہ اپنی اعجاز بیانی میں بے مثل ہے عہد نامہ قدیم و جدید جس کے مجموعہ کو کتاب مقدس اور بائبل کہا جاتا ہے وہ حضرت موسیٰؑ اور حضرت عیسیٰؑ کے زمانوں کے بعد مختلف موقعوں پر مرتب ہوا ہے ان کی طرح قرآن مجید کا یہ مقصد نہیں تھا کہ وہ لمحہ بہ لمحہ تاریخی تفصیلات اور روزانہ کے جزئی واقعات کو ایک تاریخ کی کتاب کی طرح تفصیل سے بیان کرے، لیکن اس کے باوجود کئی محققین نے قرآن مجید سے مکی اور مدنی دور کے بارے میں ایک قابل قدر تاریخی حقائق مستنبط کیے ہیں، انھوں نے تاریخی انداز رکھنے والی آیتوں کو یکجا کر کے سیرت نبوی کا ایک خاکہ ترتیب دیا ہے، یہ کتابیں دقیقہ سنجی اور نکتہ رسی کا اعلیٰ نمونہ ہیں، چنانچہ دروزہ کی کتاب ''سیرۃ الرسولؐ: صور مقتبسۃ من القرآن الکریم'' صالح احمد العلی کی ''محاضرات فی تاریخ العرب'' اور سید قطب کی کتاب فی ظلال القرآن میں مختلف سورتوں (انفال، آل عمران، احزاب، توبہ، محمد، الفتح وغیرہ) کی تفسیریں اگر ہم مثال کے طور پر پڑھیں تو ہم کو یہ اچھی طرح اندازہ ہو جائے گا کہ قرآن مجید میں سے سیرت رسولؐ پر کس قدر اہم معلومات حاصل ہو سکتی ہیں۔

قرآن مجید ایک عقیدہ کی کتاب اور ایک عظیم تحریک کا لائحہ عمل ہے، اس کے بیانات میں تاریخی واقعات کے کسی پہلو سے اگر گفتگو کی گئی ہے تو اس کا مقصد یہ نہیں تھا کہ کسی زمانہ کے تمام واقعات و حالات کا مرتب اور مکمل خاکہ پیش کر دیا جائے، ان واقعات کو بیان کر کے ان پر تبصرہ کا مقصد یہ ہے کہ ایک فرماں بردار انسان یا اطاعت گذار جماعت اس کی روشنی میں اپنا طرز عمل درست کر سکے، قرآن تاریخی واقعہ سے تربیت کا کام لیتا ہے، اور ان موقعوں پر قرآن مجید کا اسلوب اپنی طاقت و تاثیر میں نہایت ہی عظیم اور بلند ہو جاتا ہے، واقعات سے قرآن مجید میں استدلال کا یہ طریقہ امت اسلامیہ میں تحریکی ذہن اور متحرک اور فعال زندگی کی نشو و نما کرتا ہے، امت اسلامیہ خلاء میں رہنے والے نظریات یا بے نتیجہ لاہوتی مناظروں سے پیدا ہونے والے خیالات پر انحصار کرنے کے بجائے زندگی کے واقعات سے سبق حاصل کرتی ہے، زندگی کے واقعات سے استدلال کا یہ طریقہ قرآن مجید کا ایک نمایاں اور منفرد اسلوب ہے۔

تضاد کی ایک اور مثال: واٹ نے مکہ مکرمہ کے سیاسی، سماجی اور اقتصادی حالات کو بیان کرنے کے لیے قرآن مجید کے ساتھ دور اول کی احادیث نبویؐ پر اعتماد کو ضروری قرار دیا ہے، تاکہ مکی دور کو سمجھنے کے لیے قرآنی رہنمائی کی تکمیل کی جا سکے، وہ قرآن کے ساتھ حدیثوں کو بھی تاریخ کا اہم ماخذ سمجھتا ہے، مگر تھوڑی ہی دیر بعد وہ اس کے برعکس دوسری بات کہنے لگتا ہے، دلیل و ثبوت کے طور

پر احادیث کو قبول کرنے میں اپنے شک کا اظہار کرتے ہوئے لکھتا ہے کہ:۔

''غالباً اکثر موقعوں پر یہ احساس ہوگا کہ میں نے عملاً احادیث سے ان لوگوں کے مقابلہ میں کم ہی تعلق رکھا ہے، جن کو حدیثوں پر مجھ سے زیادہ شک ہے''۔(۱)

حالانکہ واٹ نے اپنی کتاب کے مقدمہ میں حدیث پر زیادہ معتدل طرز عمل کا یقین دلاتے ہوئے یہ لکھا تھا کہ:

''جب میں محمدؐ کی زندگی کے پس منظر اور اس کے مکی دور پر بحث و جستجو میں مصروف تھا تو میں اس خیال کی روشنی میں آگے بڑھا کہ احادیث کو عمومی حیثیت سے قبول کر کے انھیں احتیاط کے ساتھ لینا چاہیے، خودغرضانہ اضافہ کے پائے جانے کی وجہ سے جن امور میں ہمیں شک ہے ان میں امکانی حد تک تصحیح کی کوشش کرنی چاہیے، البتہ یہ ضروری ہے کہ اگر حدیثوں میں داخلی طور پر تناقض پایا جائے تو ہم انھیں بالکل ہی نظر انداز کر دیں''۔(۲)

تدریجی ارتقاء کا نظریہ: واٹ نے تمام مغربی اسکالرس کی تقلید میں مذاہب کے تدریجی ارتقاء کے جدید مغربی نظریہ کو قبول کر لیا ہے، یعنی تاریخ کے ہر ایک دور میں نبی یا رسول نے اس وقت کے تقاضوں کے مطابق عمل درآمد کیا، اس لیے مذہب کے بارے میں واٹ کا نقطۂ نظر یہ ہے کہ مذہب اپنے ہی زمانہ کے تقاضوں کی پیداوار ہوتا ہے، وہ ایک نبی کی حیثیت سے اس کی کارکردگی کی وسعتوں کو اور ایمان وعقیدہ کے آخری نقوش کو پوری طرح سمجھنے سے قاصر ہے، حالانکہ نبی کی آمد ایک عقیدہ وایمان کی تلقین کے لیے ہوتی ہے، مثلاً واٹ کے نزدیک محمد صلی اللہ علیہ وسلم مکی دور میں اس حقیقت سے بے خبر تھے کہ دعوت اسلامی کی نوعیت عالمی ہے، بلکہ ان کو تو یہ بھی معلوم نہیں تھا کہ یہ پیغام تمام عربوں کے لیے ہے، وقتاً فوقتاً جیسے جیسے تاریخی حالات سے گذرتے گئے ان کی دعوت کے حدود میں توسیع اور اس کے پیغام میں عمومیت اور وسعت پیدا ہوتی چلی گئی۔

دین کا مذکورہ مصنوعی اور غلط مفہوم ایک ایسی مکمل پارٹی کا تصور ہے جو ابتداً میں چند مقاصد کے لیے بنی ہو مگر یہ مفہوم مذاہب کی تاریخ میں اس بڑی حقیقت کو اچھی طرح نہ سمجھنے کا نتیجہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کی طرف سے ہر ایک دین پہلے ہی مرحلہ میں یکبارگی نازل نہیں ہوا، اور یہ بھی نہیں ہوا

(۱) محمد ایٹ مکہ (مقدمہ) ص ۱۳ (۲) ایضاً ص ۱۱، ۱۲۔

کہ پہلی بار ہی اس کے عقیدت مندوں کو تمام فرائض اور ممنوعات کی پابندی کا حکم دے دیا گیا ہو، دین تھوڑا تھوڑا نازل ہوتا ہے اور تدریجی طور پر کم وبیش مدت کے بعد پایۂ تکمیل کو پہنچتا ہے، اپنے نزول کی اس مدت میں منزل بہ منزل وہ تاریخی کروٹیں لیتا ہوا اثر انداز ہوتا چلا جاتا ہے، اس دوران میں ذہنی رشتوں کو استوار کرنے کی اور افہام وتفہیم کے مرحلوں سے گذرنے کی ضرورت پڑتی ہے، وہ متحرک ہو کر ایمان وتفہیم کی تخم ریزی کرتا ہے جس سے مثبت نتائج برآمد ہوں، نئی مذہبی اور اخلاقی قدریں وجود میں آئیں اور فکر وخیال میں نئی تبدیلیاں ہوں، ظاہر ہے کہ پورے دین کے اچانک آجانے کی صورت میں یہ مقاصد پورے نہیں ہوسکتے اسی وجہ سے قرآن مجید بھی مرحلہ وار نازل ہوا ہے، اس میں واضح طور پر یہ بات کہہ دی گئی ہے کہ:

وَقُرْاٰنًا فَرَقْنٰهُ لِتَقْرَاَهٗ عَلَى النَّاسِ عَلٰى مُكْثٍ وَّنَزَّلْنٰهُ تَنْزِيْلًا۔	اور قرآن میں ہم نے جا بجا فصل رکھا، تا کہ آپ اس کو لوگوں کے سامنے ٹھہر ٹھہر کر پڑھیں اور ہم نے اس کو تدریجاً (تھوڑا تھوڑا) ہی نازل کیا ہے۔
(بنی اسرائیل: ۱۰٦)	

قرآن مجید کا نزول مختلف مرحلوں میں ہوتا رہا، اس عرصہ میں قدم بہ قدم اور خشت درخشت اطاعت گزار افراد اور جماعت کی تشکیل ہوتی رہی تا کہ تشکیل کا کام پورا ہونے کے ساتھ ہی اسلامی تعلیمات اور اسلامی تاریخ دونوں کی فطری رفتار برقرار رہے، اور قرآن مجید زندگی کی چلتی پھرتی تصویر بن کر اپنے نصب العین کو نگاہوں کے سامنے کھڑا کردے، اس نے اپنی تعلیم وتبلیغ کے لیے فلسفیانہ اور الہیاتی بحثوں کا طومار نہیں باندھا۔

یہ بات درست نہیں ہے کہ انبیاء کرامؑ اپنی راہ کے نقوش سے واقف رہتے تھے، جیسا کہ تدریجی ارتقاء کا مغربی نظریہ بتاتا ہے اور یہ کہنا بھی غلط ہوگا کہ انبیاے کرامؑ جس دور سے گذرتے تھے ان کو صرف اسی دور کے تقاضوں کی خبر رہتی تھی، مغربی فکر کے اس انداز بحث ونظر کو قبول کرنے کی وجہ یہ ہے کہ واٹ اپنے تہذیبی ماحول ہی کا پروردہ ہے اور مغربی نظریہ کو اپنی کتاب میں کئی جگہ استعمال کر کے وہ بہت سی غلطیوں میں مبتلا ہو گیا ہے، مثلاً وہ قریش کی تینوں مورتیوں (لات، عزیٰ اور منات) کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف سے تسلیم کرنے والی بے سروپا کہانی کا ذکر کرتا ہے، ہم اس سے پہلے قریش کے ساتھ افہام وتفہیم کی کوششوں اور شیطانی فقروں کے بارہ میں تفصیل سے بحث کر چکے ہیں، یہاں ان کے اعادہ کی ضرورت نہیں، تاہم واٹ نے مغربی نظریہ کی روشنی

میں اس پر جو حاشیہ آرائی کی ہے اس کا ذکر کرنا ضروری ہے، اس کا خیال ہے کہ:

> تدریجی ارتقاء کے جدید مغربی نظریہ سے مسلمان فقہاء ناواقف تھے، اس لیے ان کی رائے یہ تھی کہ محمدؐ اسلامی عقیدہ کے پورے مفہوم سے ابتدا ہی سے باخبر تھے، ان کے لیے یہ بات قابل قبول نہیں تھی کہ محمدؐ نے شیطانی فقروں کو (ابتداء میں) اسلامی عقیدہ کے خلاف نہیں سمجھا اور نہ واقعہ یہ ہے کہ محمدؐ کا عقیدہ توحید ان کے تعلیم یافتہ معاصرین کے عقیدۂ توحید کی طرح اصل میں غیر واضح تھا، انھیں اس وقت تک یہ خیال نہیں آیا تھا کہ خداوند کی ان مخلوقات (؟) کو تسلیم کر لینا توحید کے منافی ہوگا، وہ لات وعزیٰ اور منات کو اس وقت تک خداوند سے کمتر مگر آسمانی مخلوق سمجھتے تھے جس طرح یہودیت اور عیسائیت میں فرشتوں کے وجود کو تسلیم کیا گیا ہے، قرآن نے مکی دور کے آخر میں (؟) ان کا تذکرہ ''جن'' کہہ کر کیا ہے، لیکن مدنی دور میں وہ ان کو بے حقیقت اور نام محض قرار دیتا ہے، اگر یہ سب کچھ ہوا ہو تو پھر یہ ضروری نہیں رہ جاتا کہ ہم شیطانی فقروں کا کوئی دوسرا سبب دریافت کریں، کیونکہ یہ واقعہ توحید سے شعوری طور پر پسپائی کو ثابت نہیں کرتا، بلکہ اس کے ذریعہ ان نظریات کی ترجمانی ہوتی ہے جن کی طرف سے محمدؐ نے ہمیشہ مدافعت کی ہے''۔(۱)

واٹ کا مذکورہ فکری انتشار بھی قابل دید ہے، اس کا طرز فکر نہ تو مادی ہے جس کی وجہ سے وہ مذہبی صداقتوں کو رد کرتا ہو اور نہ ہی وہ مومنانہ نقطۂ نظر رکھتا ہے جس کی بنا پر وہ مذہبی حقائق کو تسلیم کرتا ہو، مذہب کے بارے میں وہ دراصل پریشان خیالی میں مبتلا ہے۔

عقیدۂ توحید: دوسرے تمام نبیوں کی طرح رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک واضح عقیدہ پیش کیا، جو صریح اور صاف لفظوں میں بیان کیا گیا ہے، اس کو آپ نہ تو ملتوی کر سکتے تھے اور نہ ہی اس سے دستبردار ہو سکتے تھے، اس میں کسی ترمیم یا تدریجی ارتقاء کا امکان ہی نہ تھا، اور وہ دعوت اسلامی کے پہلے ہی مرحلہ میں پوری طرح پیش کر دیا گیا تھا، ایک اللہ پر ایمان اور ہر شکل میں ان ہستیوں کا انکار جن کو کارخانۂ عالم میں شریک ٹھہرا لیا گیا تھا، یہ وہ بنیادی عقیدہ ہے جو قرآن مجید میں ابتدا ہی سے

(۱) محمد ایٹ مدینہ، ص ۱۷۰۔

بار بار پیش کیا گیا ہے، حضرت نوح، ہود، صالح، شعیب موسیٰ وعیسیٰ علیہم السلام نے اپنی قوموں کے سامنے عقیدۂ توحید کو واضح کیا (۱) ایک ہی نبی و رسول کا یہی پیغام تھا۔

وَمَا اَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَّسُوْلٍ اِلَّا نُوْحِيْٓ اِلَيْهِ اَنَّهٗ لَآ اِلٰهَ اِلَّآ اَنَا فَاعْبُدُوْنِ. (انبیاء:۲۵)

اور ہم نے آپ سے پہلے کوئی ایسا پیغمبر نہیں بھیجا جس کے پاس ہم نے یہ وحی نہ بھیجی ہو کہ میرے سوا کوئی معبود (ہونے کے لائق) نہیں، پس میری ہی عبادت کیا کرو۔

دین اسلام کی طرف دعوت دیتے ہوئے ابتدائی لمحوں ہی میں محمد صلی اللہ علیہ وسلم کو اپنے اقدامات کی گہرائیوں کا پورے طور پر احساس تھا، انھیں یہ خبر تھی کہ ان کے دعوتی مشن کا دنیا والوں پر کیا اثر پڑے گا، اور انھیں اپنے مقاصد کی تکمیل میں کس کشمکش اور مقابلہ سے دوچار ہونا پڑے گا چنانچہ انھوں نے یہ اعلان کر دیا تھا کہ مجھے اللہ تعالیٰ کی طرف سے یہ حکم دیا گیا ہے کہ میں لوگوں کی طرف سے جنگ کے چیلنج کو قبول کر لوں (۲) آپ کی طرف سے توحید کی جو دعوت دی گئی وہ واضح تھی اور شرک کی تردید کے بارے میں بھی کسی رعایت یا نرمی اور لچک کا رویہ اختیار نہیں کیا گیا۔ (۳)

رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے جاہلیت کے ساتھ معرکہ آرائی میں توحید الٰہی کا تحفظ کیا اور اس کے بارہ میں کسی مفاہمت یا سمجھوتہ کو قبول نہیں کیا، آپ اس بات کو اچھی طرح جانتے تھے کہ توحید الٰہی سے معمولی انحراف بھی اسلامی عقیدہ کے اصل امتیاز کو ختم کر دے گا، کیونکہ نبوت کی ذمہ داریوں اور دین اسلام کے امتیازات میں عقیدۂ توحید ہی کو بنیادی اہمیت حاصل ہے، قرآن مجید کی جو آیتیں بعد میں نازل ہوئیں ان میں توحید کے اساسی عقیدہ کی وسعتوں کو بیان کیا گیا ہے اور زندگی کے مختلف پہلوؤں پر اس کے اثرات کی نشان دہی کی گئی ہے، مگر اس کا یہ مطلب ہرگز نہیں ہے کہ مغرب کے تدریجی ارتقاء کے تصور کے مطابق عقیدہ میں ارتقاء یا ترمیم وتغیر اور اضافہ کا عمل ہو رہا تھا کیونکہ عقیدۂ توحید کی وہی اساس آخر تک برقرار تھی جس کی ابتداء میں تعلیم دی گئی، اور رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم اسی اساس پر قائم ودائم رہے، بعد میں آپ نے اس عقیدہ کے تقاضوں اور اس کی وسعتوں ہی کو بیان کیا ہے۔

(۱) تفصیل کے لئے دیکھئے قرآن مجید کی درج ذیل سورتیں: اعراف ۵۹، ۶۵، ۷۳، ۸۵، ہود: ۵۰، ۶۱، ۸۴، ۵۴، نمل: ۶۰ تا ۶۴، نحل: ۲، ۵۱ (۲) بخاری: تجرید ج ۱ ص ۱۳ ط ۱۹۳۱ء (۳) مثال کے طور پر دیکھئے قرآن مجید کی درج ذیل سورتیں، توبہ: ۱۲۹، رعد: ۳۰، کہف: ۱۱۰، انبیاء ۱۰۸، قصص ۸۸، ص ۶۵ محمد ۱۹، مزمل: ۹، بقرہ: ۱۳۳، توبہ: ۳۱۔

عقیدہ اور شریعت: اس موقع پر عقیدہ اور شریعت کے درمیان فرق کو پیش نظر رکھنا ضروری ہے، عقیدہ ہی شریعت کی بنیاد ہے، اور شریعت کے تمام احکام عقیدہ ہی کی عملی تفسیر ہیں، مگر احکام کی تفصیلات اور جزئیات سے نبی کو پیشتر آگاہ نہیں دی جاتی بلکہ جیسے جیسے ان کا نزول ہوتا جاتا ہے نبی کو ان سے واقفیت ہوتی جاتی ہے، اس لئے شریعت کا معاملہ عقیدہ سے جداگانہ ہے، نبی کو ابتدا ہی سے عقیدہ کی گہرائیوں اور وسعتوں کا علم ہوتا ہے، عقیدہ کا تعلق کائنات، زندگی اور انجام کے بارہ میں ایک کامل اور بنیادی صداقت سے ہے، اس لئے نبی کو اس کے حدود، امتیازات اور بنیادی امور سے پیشگی واقفیت نہ ہو تو وہ انسان اور دنیا کے روبرو اور عالم فطرت اور تاریخ کے سامنے اپنی دعوتی سرگرمیوں کا آغاز کس طرح کرے گا؟

واٹ شیطانی فقروں کا بار بار ذکر کرتا ہے اور یہ ثابت کرنا چاہتا ہے کہ مشرکین مکہ کی طرف سے ایک اللہ کو تسلیم کرنے کے بدلہ میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم مورتیوں کو برقرار رکھنے پر آمادہ ہو گئے تھے، اگرچہ واٹ کی اس پراگندہ خیالی کا جائزہ لیا جا چکا ہے مگر وہ دوبارہ اسی کو ثابت کرنے پر مصر ہے، اس کی یہ کوشش ناپاک عزائم کا نتیجہ ہو یا اس کے پس پردہ تدریجی ارتقاء کا مغربی نظریہ کام کر رہا ہو، بہرحال ہم تدریجی ارتقاء کی روشنی میں بھی اس کا جائزہ لینے پر مجبور ہیں، اس کا خیال یہ ہے کہ لات وعزیٰ اور منات کی دیویوں کو تسلیم کر لینے پر محمد صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھیوں کو یہ حق نہیں تھا کہ وہ اس پر اظہار حیرت کرتے، کیونکہ محمد صلی اللہ علیہ وسلم اپنے طرز عمل کو اسلامی عقیدہ کے خلاف نہیں سمجھتے تھے، اصحاب رسولؐ کو شروع ہی میں اس بات کا شعور حاصل ہو جانا چاہئے تھا کہ محمدؐ اسلامی عقیدہ کے پورے مفہوم سے اس وقت تک واقف نہیں تھے، توحید کے بارہ میں آپ کے تصورات مبہم اور پیچیدہ تھے، اور مذکورہ بالا مورتیوں کے تسلیم کر لینے کو آپ توحید کے منافی نہیں سمجھتے تھے واٹ کا یہ بھی دعویٰ ہے کہ محمد صلی اللہ علیہ وسلم لات، عزیٰ اور منات کو اللہ سے کمتر مگر آسمانی مخلوق سمجھتے تھے۔

واٹ کو اپنی تحقیق کے مذکورہ بالا اور انوکھے اور خام افکار کو پیش کرتے ہوئے یہ احساس نہیں رہا کہ یہ خیالات اسلام کی واضح تعلیمات اور دعوت توحید کی ان بنیادوں سے متصادم ہیں جن کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ابتداء ہی میں پیش کر دیا تھا، اور ان ہی کی پاکیزگی اور انفرادیت کو باقی رکھنے کے لئے آپ کو جلد ہی سارے عرب سے معرکہ آرائی کے لئے مجبور ہونا پڑا تھا۔

واٹ اسلام کی واضح اور قطعی بنیادوں کو تو رد کر دیتا ہے اور ایک ناقابل اعتبار اور عوامی روایت کو قبول کر لیتا ہے، پھر وہ حالات کا صحیح طور پر تجزیہ کرنے کے بجائے ساری بحث کو یہ کہہ کر

خلط ملط کر دیتا ہے کہ

''محمد لات وعزیٰ اور منات کو خداوند سے کمتر مگر آسمانی مخلوق سمجھتے تھے، جس طرح یہودیت اور عیسائیت میں فرشتوں کے وجود کو تسلیم کیا گیا ہے۔'' (۱۷۰)

مورتیوں اور فرشتوں کے درمیان باہمی رشتہ کیا ہے؟ اس جگہ یا کسی بھی دوسرے موقع پر وہ کیا ضرورت پیش آئی جس کی وجہ سے واٹ نے مورتیوں کے ساتھ فرشتوں کا بھی تذکرہ کیا ہے؟ دونوں کے درمیان فرق کو واضح کرنے کے لئے، یا اس بنا پر کہ پہلی مثال تحریف دین کی ہے اور دوسری مثال ایک ایسے غیبی وجود کی ہے جس کی حقیقت قطعی اور واضح ہے، پہلی مثال معصیت الٰہی کی ہے اور دوسری مثال ایمان واطاعت اور فرماں برداری کا نمونہ ہے۔

واٹ نے اسلامی عقیدہ کے بارے میں رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے سنجیدہ موقف میں شک پیدا کرنے کی کوشش کی ہے، وہ مورتیوں اور فرشتوں کے درمیان غیر منطقی رابطہ پیدا کرنا چاہتا ہے اور ایک من گھڑت واقعہ کا سہارا لیتا ہے، اس نے کئی بے جوڑ افسانے تراشے ہیں، اور یہ تک لکھ دیا ہے کہ مکہ کے آخری دور میں قرآن مجید نے خداوندی مخلوق یعنی مورتیوں کا ''جن'' کہہ کر تذکرہ کیا ہے، اگرچہ مدنی دور میں ان ہی کو قرآن مجید نے بے حقیقت اور نام محض قرار دیا ہے۔

مورتیوں کا قرآن مجید میں ''جن'' کے نام سے کہیں بھی تذکرہ نہیں کیا گیا ہے، اسی طرح ان کو خداوندی مخلوق قرار دینا بھی واٹ کی ایک ایجاد ہے، جس کو ثابت کرنے کے لئے قرآن وحدیث اور تاریخ سے کوئی ثبوت پیش کرنا اس کے لئے ممکن نہ تھا اس لئے وہ کسی دلیل وثبوت کو پیش کرنے کے بجائے اپنے بے بنیاد خیال ہی کو پیش کر دینا کافی سمجھتا ہے، جب کہ قرآن وحدیث نے ہر جگہ شرک کی مذمت بیان کی ہے۔

مکی دور میں اور مدینہ میں اگر ان مورتیوں کو خداوندی مخلوق قرار دیا گیا ہوتا، جیسا کہ واٹ کا دعویٰ ہے تو پھر بت پرست قیادت اور مسلمانوں کے درمیان سخت معرکہ آرائی کی وجہ کیا تھی؟ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا ایک مشہور تاریخی فقرہ ہے جس کو اگرچہ واٹ نے نظر انداز کر دیا ہے مگر وہ فقرہ آج بھی تازہ اور اپنے اسلوب وانداز کے لحاظ سے اچھوتا ہے، آپ نے ایک مرتبہ فرمایا کہ ''اے چچا! اگر لوگ میرے ایک ہاتھ میں سورج اور دوسرے ہاتھ میں چاند رکھ دیں (یعنی اگر ان کے اختیار میں ہو اور وہ ان دونوں کو میرے حدود سلطنت میں شامل کر سکیں) اس شرط پر کہ

میں اس بات کو چھوڑ دوں تب بھی میں اس کو ترک نہیں کروں گا، یہاں تک کہ یا تو اللہ تعالیٰ اسے غالب کر دیں، اور یا میری گردن جدا ہو جائے، اس فقرہ میں ھٰذا الامر (اس بات) کا مفہوم بالکل واضح تھا، رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم شرک کی ہر ایک قسم کو ترک کرنے اور توحید خالص کو اپنانے کی تعلیم دیا کرتے تھے، مگر واٹ تمام صداقتوں سے روگردانی کرتے ہوئے یہ کہتا ہے کہ:

''یہ واقعہ توحید سے شعوری طور پر پسپائی کو ثابت نہیں کرتا، بلکہ اس کے ذریعہ ان نظریات کی ترجمانی ہوتی ہے جن کی طرف سے محمدؐ نے ہمیشہ مدافعت کی ہے۔''

مگر واٹ کے یہ پراگندہ خیالات اور اس کے خام اور ناتواں افکار حقائق کا سامنا کرتے ہی ہوا ہو جاتے ہیں، اس لئے ان کے بارے میں اب کسی تفصیلی بحث کی ضرورت نہیں ہے۔

شبہات کی تخم ریزی: واقعات سیرت کو مغرب کے غلط تصورات کے آئینہ میں دیکھنے کی وجہ سے واٹ نے اپنے خام نتائج فکر اور ناقص تجزیوں پر بھروسہ کیا ہے، اس کے یہاں اگرچہ دوسرے مستشرقین کے مقابلہ میں کام و دہن کی تلخی زیادہ نہیں ہے تاہم حقائق نبوت کو اس نے بھی توڑ مروڑ کر پیش کرنے کی کوشش کی ہے، اس کی ان کوششوں کو یا تو سادگی اور کم علمی کا نام دیا جاسکتا ہے یا انھیں بدنیتی اور عیاری پر محمول کیا جائے گا، مشرق و مغرب کے تحقیقی اداروں میں مستشرقین نے اسلام اور اس کے عقائد پر اپنے ظن و تخمین کی مدد سے جو بحثیں کی ہیں ان میں سنجیدگی کا فقدان ہے، ان میں بے مقصد کھلواڑ کے ذریعہ سچائی سے انحراف کیا گیا ہے، واٹ کا بھی یہی طرز عمل ہے چنانچہ وہ لکھتا ہے کہ:

محمدؐ پر نزول وحی کے وقت پہلے تجربہ کی جو نازک صورت حال گزری اس کے باوجود ابتداء ہی سے ان کا یہ خیال ہو گیا تھا کہ ان پر جو الفاظ وارد ہو رہے ہیں وہ وحی الٰہی ہیں، یقین کی یہ کیفیت ان کی عمومی دعوت میں ابتداء ہی سے ظاہر ہو چکی تھی۔''(۱)

وہ یہ بھی لکھتا ہے کہ:

''ایک مورخ کو یہ بات تسلیم کر لینی چاہئے کہ محمدؐ اپنے اس خیال میں سچے ہیں کہ آپ کے پاس بیرونی سرچشمہ سے وحی کی آمد ہوتی تھی، اور

(۱) محمد ایٹ مکہ (عربی ایڈیشن) ص ۲۰۳۔

یہ بات بھی کہ وحی کی آمد سے پہلے آپؐ نے ممکن ہے کہ کچھ لوگوں سے ان واقعات کا ایک حصہ سنا ہو جن کا قرآن نے ذکر کیا ہے، اور تب مورخ کو یہ موضوع ماہرین فقہ کے سپرد کر دینا چاہئے جو ان دونوں باتوں میں کسی طرح تطبیق دیں۔(۱)

اسی طرح آخرت کے بارہ میں محمدؐ سے جب یہ سوال کیا گیا کہ وَيَسْئَلُوْنَكَ عَنِ السَّاعَةِ اَيَّانَ مُرْسَاهَا (یہ لوگ آپ سے قیامت کے متعلق پوچھتے ہیں کہ وہ کب واقع ہوگی) تو ہمیں اس کے جواب میں شک کی علامتیں ملتی ہیں، اور قرآن اس سوال کو رد کر دیتا ہے، یا جواب سے پہلو تہی کرتا ہے، کیونکہ یہ ممکن تھا کہ اس کا جواب محمدؐ کے لئے پریشانی کا سبب بن جاتا، ان سے سوال پوچھنے کا مقصد بھی یہی تھا۔''(۲)

دین اسلام کے بارہ میں محدود تصورات: واٹ کے مذکورہ خیالات تدریجی ارتقاء کے مغربی نظریہ ہی کا نتیجہ ہیں، وہ یہ سمجھتا ہے کہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی دور کے آخری دنوں تک اپنے پیغام کے وسیع حدود سے ناواقف تھے، انھیں یہ معلوم نہ تھا کہ یہ پیغام صرف قریش یا عربوں ہی کے لئے نہیں بلکہ ساری دنیا کے لئے ہے، حالانکہ دوسرے مستشرقین کی طرح واٹ نے بھی قرآن مجید کی ان تصریحات سے آنکھیں چرالی ہیں جن میں مکی دور کے آغاز ہی میں قطعی انداز میں یہ بات کہہ دی گئی تھی کہ دعوت اسلامی کا خطاب پوری دنیا سے ہے، انھوں نے یہ حقیقت بھی نظر انداز کر دی ہے کہ انبیائے کرام علیہم السلام بے خبری کے ساتھ اپنے قدم نہیں اٹھاتے، وہ جس رخ پر چلتے ہیں اس میں وہ اپنے نصب العین اور اپنی راہ کے تمام فاصلوں کا پورا شعور رکھتے ہیں، روشن ہدایتوں کی موجودگی میں ان کے قدم بصیرت اور اعتماد کے ساتھ آگے بڑھتے ہیں، ان کے برعکس دوسرے لیڈر اور رہنما اپنی ذہانت اور دور اندیشی ہی کا سرمایہ لے کر آگے آتے ہیں اور اپنے ہی اندازوں کے مطابق پروگرام بناتے ہیں، ان کے لئے یہ ضروری نہیں ہوتا کہ ان کے یہ اندازے مستقبل میں درست ثابت ہوں، یا ان کے منصوبے مستقبل کے نقشہ میں بھی پوری طرح فٹ ہو جائیں، لیکن اللہ تعالیٰ کی طرف سے دنیا کی ہدایت کے لئے بھیجے جانے والے انبیاء مستقبل پر نظر رکھتے ہیں، دعوت کے ابتدائی مرحلوں ہی میں اللہ تعالیٰ کی مرضی اور رہنمائی کی وجہ سے انبیائے کرام کے ہاتھوں میں

(۱) محمد ایٹ مکہ (عربی ایڈیشن) ص ۲۰۵ (۲) ایضاً ص ۲۰۰

مستقبل کی باگ ڈور ہوتی ہے، چنانچہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا ہر قدم بصیرت کے ساتھ مستقبل کے حالات کے پیش نظر اٹھتا تھا، قرآن مجید کی ابتدائی آیتوں ہی میں دعوت اسلامی کی عالمی نوعیت کو واضح کر دیا گیا تھا، مثلاً:

قُلْ لا اَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ اَجْراً اِنْ هُوَ اِلَّا ذِكْرٰى لِلْعَالَمِيْنَ (انعام۔۹۱)	آپ کہہ دیجئے کہ میں تم سے اس پر کچھ معاوضہ نہیں چاہتا، یہ تو صرف تمام جہان والوں کے لئے ایک نصیحت ہے۔
وَمَا تَسْأَلُهُمْ عَلَيْهِ مِنْ اَجْرٍ اِنْ هُوَ اِلَّا ذِكْرٌ لِّلْعَالَمِيْنَ۔ (یوسف۔۱۰۴)	اور آپ ان سے اس پر کچھ معاوضہ تو چاہتے نہیں، یہ تو صرف تمام دنیا جہان والوں کے لئے ایک نصیحت ہے۔
وَمَا اَرْسَلْنَاكَ اِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِيْنَ۔ (انبیاء۔۱۰۷)	اے نبی! ہم نے تو آپ کو دنیا والوں کے لئے رحمت بنا کر بھیجا ہے۔
تَبَارَكَ الَّذِيْ نَزَّلَ الْفُرْقَانَ عَلٰى عَبْدِهٖ لِيَكُوْنَ لِلْعَالَمِيْنَ نَذِيْراً۔ (فرقان۔۱)	بڑی عالی شان ذات ہے جس نے یہ فیصلہ کی کتاب اپنے بندۂ خاص پر نازل فرمائی تا کہ وہ تمام دنیا جہان والوں کے لئے ڈرانے والا ہو۔
اِنْ هُوَ اِلَّا ذِكْرٌ لِّلْعَالَمِيْنَ۔ (ص۔۸۷)	یہ قرآن تو جہان والوں کے لئے ایک نصیحت ہے۔
وَمَا هُوَ اِلَّا ذِكْرٌ لِّلْعَالَمِيْنَ۔ (قلم۔۵۲)	حالانکہ یہ قرآن تمام جہان کے لئے نصیحت ہے۔
فَاَيْنَ تَذْهَبُوْنَ؟ اِنْ هُوَ اِلَّا ذِكْرٌ لِّلْعَالَمِيْنَ۔ (تکویر۔۲۶،۲۷)	تو تم لوگ کدھر چلے جا رہے ہو، یہ تو دنیا جہان والوں کے لئے ایک بڑا نصیحت نامہ ہے۔
وَمَا اَرْسَلْنَاكَ اِلَّا كَآفَّةً لِّلنَّاسِ بَشِيْراً وَّ نَذِيْراً۔ (سبا۔۲۸)	اور ہم نے آپ کو تمام ہی انسانوں کے لئے بشیر و نذیر بنا کر بھیجا ہے۔

واٹ کی تحریروں میں قطعیت اور یقین کا لب ولہجہ نہیں ملتا تاہم اس موقع پر بڑی قطعیت کے ساتھ وہ لکھتا ہے کہ:

"ہمیں یہ یقین ہے کہ محمدؐ نے اسی وقت (طائف سے واپسی کے بعد) دیہاتی قبیلوں کو اسلام میں داخل ہونے کی دعوت دینی شروع کی، اس [illegible] پردہ تمام عربوں کو متحد کرنے کا مبہم خیال چھپا ہوا تھا۔(۱)

اپنے آپ کو محمدؐ نے ابتداء میں قریش ہی کے لئے خاص طور پر رسول قرار دیا تھا، ہمارے پاس ایسا کوئی ذریعہ موجود نہیں ہے جس سے ہم یہ سمجھ سکیں کہ محمدؐ نے ابو طالب کی وفات سے پہلے یا اس کے بعد اپنے پیغام کی حدوں کو اس قدر وسیع کر دیا تھا کہ اُس کے دائرہ میں پورا عرب شامل ہو جاتا، صورت حال کی ابتری نے ان کو اپنی دعوت کی توسیع کے لئے مجبور کر دیا، چنانچہ یہی وجہ ہے کہ مکہ کے آخری تین سالوں میں ہم انھیں دیہاتی قبیلوں اور طائف اور یثرب کے باشندوں سے ہی رابطہ قائم کرتے ہوئے دیکھتے ہیں۔"(۲)

دین وسیاست میں فرق: واٹ نے ایک جگہ محمد صلی اللہ علیہ وسلم کی یہ تصویر پیش کی ہے کہ وہ دین وسیاست کے درمیان فرق سے ناواقف تھے، انھیں یہ خبر نہیں تھی کہ ایسا پیغام لازمی طور پر انھیں قیادت کے مرکز تک پہنچا دے گا، وہ مغربی تصور کے مطابق خالص مذہبی کردار ادا کرنے کے علاوہ کسی اور حیثیت اور کردار کے بارے میں نہیں سوچا کرتے تھے۔

وہ صرف ایک آگاہی دینے والے شخص تھے اپنی مذہبی تجویزوں کو پیش کرتے ہوئے ان پر یہ لازم تھا کہ سیاسی پہلوؤں سے بھی آگاہ کرتے (۳) (اس کے ساتھ ہی واٹ یہ بھی لکھتا ہے کہ) مذکورہ حالات میں پیغام نبوت اور سیاسی رہنما کی ذمہ داری کے درمیان کا فاصلہ جاری اور برقرار رہنا ممکن نہیں تھا، یعنی چونکہ عربوں کی نظر میں حکمرانی کے لئے لازمی صفات اور صلاحیتیں متعین تھیں اس لئے ایسا طرز سیاست اختیار کرنا کسی انسان کے بس میں نہیں تھا جس کی بعد میں اللہ یا اس کے نبی کے ارشاد سے تردید

(۱) محمد ایٹ مکہ (عربی) ص ۲۲۳۔ (۲) ایضاً ص ۲۱۹۔ (۳) ایضاً ص ۱۷۷۔

ہو جائے، اسی طرح قریش سے سخت کشمکش کا آغاز ان کے معبودوں کی طرف اشارہ کرنے پر شروع ہو گیا، جیسا کہ سورۂ کافرون اگر چہ خالص مذہبی نوعیت کی معلوم ہوتی ہے، مگر اسی نے محمدؐ کو فتح مکہ پر آمادہ کیا۔'' (۱)

اس بحث کو طول دیتے ہوئے واٹ یہ بھی کہتا ہے کہ:

''اس بارہ میں کوئی شبہہ نہیں کہ کشمکش کا بنیادی سبب سرداران قریش کا یہ احساس تھا کہ محمدؐ کا یہ یقین کہ وہ نبیؐ ہیں سیاسی نتائج کا سبب ہوگا، قدیم عربی رواج یہ تھا کہ عقل وحکمت اور ہوشیاری میں جو شخص سب سے زیادہ ممتاز ہو قبیلہ میں وہی سردار بنایا جائے، مکہ کے باشندے اگر محمدؐ کے انذار و وعید پر ایمان لے آتے اور ان تدبیروں کو معلوم کرتے جن کے ذریعہ ان معاملات کا انتظام کیا جاتا تھا تو (اعلان نبوت کے بعد) محمدؐ کے سوا ان کی خیر خواہی کا مستحق دوسرا اور کون ہو سکتا تھا؟'' (۲)

سیاسی قیادت کے لئے قریش کے سامنے کوئی اہم رکاوٹ کھڑی نہ ہو جاتی اگر سرداران قریش کو مذہب، سیاست اور دعوت اسلامی اور سیاسی قیادت کے درمیانی رشتہ کا ادراک تھا تو محمد صلی اللہ علیہ وسلم کو اس کا شعور وادراک کیوں نہ ہوتا؟ جب کہ خود واٹ نے یہ اعتراف کیا ہے کہ محمد صلی اللہ علیہ وسلم عقل وحکمت کے لحاظ سے قریش میں ہر ایک سے بڑھ کر تھے۔

مکی اور مدنی دور میں فرق: واٹ مسلم معاشرہ کے مرحلہ وار ارتقاء کو بھی اپنی تنقید کا نشانہ بناتا ہے، حالانکہ ایک بہتر سماج کی تشکیل میں کئی مرحلوں کا وجود ایک لازمی امر ہے، مگر وہ اس مسئلہ کا ذکر کرتے ہوئے ایک عام قاری کے ذہن میں یہ خیال پیوست کرنا چاہتا ہے کہ قرآن مجید نے قریش کے ساتھ کسی پیچیدگی یا الجھن سے بچنے کے لئے مختلف تدبیریں کیں، سود مکہ کی اقتصادی سرگرمیوں کا ایک اہم ستون تھا، قرآن مجید نے ہجرت کے بعد بھی ایک طویل عرصہ تک اس کی ممانعت میں تاخیر کی اور دولت کے بارہ میں قریش کے شخصی رویہ ہی پر تنقید کی، واٹ کے بقول:

''سرداران مکہ کی نگاہ اس قدر دور رس تھی کہ انھوں نے اس تناقض کو سمجھ لیا تھا جو قرآنی تعلیمات اور اس تجارتی سرمایہ کے درمیان موجود تھا، جس پر ان کی زندگی کا دار و مدار تھا، اسی وجہ سے ہجرت کے طویل عرصہ کے بعد ہی سود کی ممانعت کا حکم آیا، جب کہ واقعہ یہ ہے کہ دولت کے بارہ میں قریش کے شخصی رویہ پر تنقید ابتدا ہی سے سامنے آچکی تھی۔'' (۳)

(۱) محمد ایٹ مکہ ص ۷۷ ۱۸۰، ۱۷۷ (۲) ایضاً ص ۲۱۴ (۳) ایضاً ص ۲۰۵۔

اسلامیات کا مطالعہ کرنے والا کوئی شخص اس بات کو تسلیم کرنے میں دشواری محسوس کرے گا کہ واٹ جیسا باخبر مستشرق اسلام میں عقیدہ اور شریعت کے فرق سے بے خبر ہے، اور اس بات سے بھی کہ اسلامی تاریخ میں مکی دور، مدنی دور سے مختلف تھا، پہلے دور میں تحریک اسلامی کی توجہ عقیدہ کی تشکیل اور استحکام پر مرکوز تھی جب کہ دوسرے دور میں عقیدہ کے استحکام کے ساتھ ہی قانون و شریعت کا مرحلہ درپیش تھا، ایک اسلامی حکومت وجود میں آچکی تھی اور اس کی وجہ سے قانونی اور تنظیمی اداروں کی تشکیل کی ضرورت تھی، اس دور ثانی میں جو کچھ ہوا وہ اسلام کی بنیادوں میں ترمیم و تغیر کا معاملہ نہ تھا، بلکہ تنظیم میں بتدریج ترجیحات کا مسئلہ تھا، جس کی طرف توجہ رہی، مدینہ میں اسلامی معاشرہ اور اسلامی حکومت وجود میں آچکی تھی، مگر واٹ اس کے باوجود یہ لکھتا ہے کہ:

> ہم یہ بات کہہ سکتے ہیں کہ ہجرت کے وقت اپنے اہم خطوط کار کے لحاظ سے اسلام ڈھل چکا تھا، اس کے زیادہ تر ادارے ابتدائی مرحلہ میں تھے، ابھی تک نماز کی اور اسی طرح عبادت کی حد بندی نہیں ہو سکی تھی، اسلام کے دوسرے ارکان روزہ، زکوٰۃ، حج اور شہادت کا ابھی کامل ظہور نہیں ہوا تھا اس کے باوجود اللہ، آخرت، جنت، دوزخ اور نبیوں کی بعثت کے بنیادی افکار پوری طرح واضح تھے۔'' (۱)

اسلام کے زیادہ تر ادارے وجود کے مرحلہ میں تھے یا یہ ادارے ابتدائی مرحلہ میں تھے، دونوں باتوں میں نمایاں فرق ہے، ہجرت کے وقت یہ تنظیمی ادارے وجود میں نہیں آئے تھے، مگر مدینہ کی طرف ہجرت کے بعد اسلامی معاشرہ اور اسلامی حکومت کے وجود میں آجانے کی وجہ سے ان تنظیمی اداروں کی ضرورت پڑی، ہجرت سے قبل ان اداروں کے ابتدائی مرحلہ کا کوئی موقع ہی نہ تھا، اس وقت تو معاشرہ کی تربیت اور اصلاح عقیدہ ہی کی طرف ساری توجہ تھی، مگر واٹ نے دونوں عہد کے بنیادی امتیازات سے صرف نظر کر کے ایسے الفاظ استعمال کیے ہیں جو اس کے تدریجی ارتقاء کے مغربی تصور سے ہم آہنگ ہوں۔

تاریخ اسلامی پر اقتصادی حالات کا اثر: تاریخ پر اقتصادی حالات کے اثر کا انیسویں اور بیسویں صدی میں کافی چرچا ہوا ہے، کارل مارکس اور انجلز کی وجہ سے تاریخ انسانی کے ارتقاء میں اقتصادی محرک کو اصل قرار دے دیا گیا، اور مذہب و اخلاق یا فنون لطیفہ تک میں جو بھی تغیرات

(۱) محمد ایٹ مکہ ص ۲۳۸، ۲۳۹۔

ہوئے ان کے پیچھے اقتصادی صورت حال کو بنیادی عنصر تسلیم کرلیا گیا، جن مورخوں نے تاریخی مادیت کے نظریہ کو قبول نہیں کیا انھیں بھی اس بات پر اصرار تھا کہ ہر ایک تاریخی واقعہ کو اقتصادی محرک ہی کی روشنی میں دیکھا جائے لیکن مزید تحقیقات کے نتیجہ میں یہ تسلیم کیا جانے لگا کہ اقتصادی عنصر کے علاوہ تاریخ میں دوسرے اسباب کی وجہ سے بھی تغیرات رونما ہوئے ہیں، مستشرقین نے بھی مذکورہ نظریہ کو قبول کرنے میں احتیاط سے کام لیا ہے، یورپ کے تاریخی واقعات کے مقابلہ میں مستشرقین کو تاریخ اسلامی کا مطالعہ کرتے ہوئے شاید یہ بات زیادہ محسوس ہوئی کہ صرف تاریخی مادیت ہی کے ذریعہ ان کی توجیہ ممکن نہیں، چنانچہ واٹ ان مستشرقین میں شمار کیا جاتا ہے جنھوں نے تاریخ کی مادی توجیہ کو رد کردیا ہے۔

تاریخ انسانی پر اقتصادی حالات کا بھی اثر پڑتا ہے، مگر ان کو تاریخی تغیرات کا اصل سبب قرار نہیں دیا جاسکتا، واٹ کے نزدیک تاریخ کی حرکت میں مادی حالات عمومی حیثیت سے اور اقتصادی حالات خاص طور پر اثر انداز ہوتے ہیں، چنانچہ وہ کہتا ہے:

''مورخین کا انداز تحقیق و بحث موجودہ صدی کے نصف آخر میں تبدیل ہوا، انھوں نے خاص طور پر تاریخ میں پیوست مادی عوامل کو بہتر طور پر سمجھا ہے، مطلب یہ ہے کہ اس مدت میں وہ مذہبی پہلو کو نظر انداز کرنے یا اس کی اہمیت کو کم کرنے کے بجائے بہت سے اقتصادی، سماجی اور سیاسی مسائل کے اثر کو متعین کرنے کے لیے فکر مند رہے ہیں، مجھ جیسے لوگوں نے تو یہ خیال بھی ترک کردیا ہے کہ یہ محرکات عمومی حیثیت سے حالات کی رفتار کی تشریح بھی کرسکتے ہیں، مورخین کو ان اسباب و محرکات کی اہمیت کا اعتراف بھی کرنا چاہیے مگر محمد کی سیرت کی یہ خصوصیت نہیں ہے کہ اس کے مصادر و مآخذ کا جائزہ لیا جائے جس قدر اہمیت اس بات کی ہے کہ مادی محرکات کی طرف توجہ کی جائے، اور ان کی روشنی میں ان متعدد سوالوں کا جواب دیا جائے جو ماضی میں کم ہی اٹھائے گئے ہیں''۔(۱)

واٹ نے بظاہر اپنی طرف سے محتاط رویہ اپنانے کا اعلان کیا ہے، مگر وہ اس کے باوجود تحقیق کا جو انداز اختیار کرتا ہے اس میں اقتصادی عنصر کو اہمیت ہی نہیں بلکہ بنیادی حیثیت حاصل

(۱) محمد ایٹ مکہ (مقدمہ) ص ۶، ۷۔

ہوگئی ہے، اس نے مادی حالات کا تجزیہ کرتے ہوئے اپنی بحث و تحقیق کی جو مثالیں پیش کی ہیں، وہ صرف اقتصادی امور سے تعلق رکھتی ہیں، اور ان ہی کی روشنی میں وہ واقعات سیرت کی تشریح کرتا ہے، چنانچہ مکی دور میں جن لوگوں نے اسلام قبول کیا ان کے بارے میں گفتگو کرتے ہوئے واٹ نے طبقاتی کشمکش کا سہارا لیا ہے، اس کا یہ خیال ہے کہ

> ''اسلام نے اجتماعی سطح پر نچلے طبقہ سے مدد نہیں لی، بلکہ ان لوگوں سے طاقت حاصل کی، جو درمیانی طبقہ سے تعلق رکھتے تھے، یہ لوگ بلند درجوں پر فائز افراد کے اور اپنے درمیان فرق کو محسوس کرتے تھے، اور یہ کہہ کر اپنے کو مطمئن کر لیتے تھے کہ انھیں بلند حیثیت لوگوں سے کچھ ہی کم حیثیت حاصل ہے، چنانچہ جاگیرداروں اور تنگ دستوں کے درمیان کشمکش نہیں ہوئی بلکہ جاگیرداروں سے اس طبقہ کی کشمکش رہی جو ان سے حیثیت میں کچھ ہی کم تھا''۔(۱)

نئے دین یا کسی جدید عقیدہ کو مسلمانوں یا غیر مسلموں نے اگر قبول کیا ہے، تو اس کی وجہ کا تعین کرنے کے لیے مادی نقطۂ نظر درست نہیں ہے، کیونکہ تجربات سے اس کی تردید ہوتی ہے، شکم سیری اور معدہ کی خانہ پری کے بجائے اس کی وجہ انسان کی پیچیدہ نفسیات میں چھپی ہوئی ہے، روحانی تشنگی، فکری آسودگی اور ذاتی اطمینان کی وجہ سے دین و عقیدہ کو قبول کیا جاتا ہے، یہی بنیادی محرکات ہیں ان کے علاوہ احساس و شعور پر جسمانی لذتیں بھی اثر انداز ہوتی ہیں، مگر ان کی حیثیت ثانوی ہے۔

اسلامی تاریخ میں قبول اسلام کے واقعات کا جائزہ لینے سے مادی نقطۂ نظر کی بالکل ہی تردید ہو جاتی ہے، دور اول کے مسلمانوں میں درمیانی حیثیت کے لوگ اور تاجر بھی تھے اور کمزور مسلمان اور دوسروں کی پناہ میں رہنے والے افراد بھی، یہ لوگ طبقاتی کشمکش میں اقتصادی اسباب کی وجہ سے مسلمان نہیں ہوئے، انھیں ظلم و جور کا شکار ہونا پڑا، اور ترک اسلام کی صورت میں انھیں بہت سی چیزوں کی لالچ دی گئی، مگر وہ دین جدید پر ثابت قدم رہے اس لیے اقتصادی امور کے بجائے ان کے لیے اسلامی عقیدہ ہی کشش کا اصل سبب تھا، ان میں سے کئی افراد کے مسلمان ہونے کی وجہ تاریخی روایات میں موجود ہے، مثلاً حضرت عثمانؓ بن مضعون ظہور اسلام سے پہلے ہی

محمد ایٹ مکہ ص ۱۶۰۔

دین حق کی جستجو کرنے والوں میں شامل تھے، حضرت سعیدؓ بن زید کے والد موحد تھے، اور دین ابراہیمی کو معلوم کرنے کی فکر میں رہتے تھے، خالدؓ بن سعید بن العاص نے اسلام قبول کیا جس کی وجہ یہ تھی کہ انھوں نے خواب میں یہ دیکھا کہ وہ آتشیں گڑھے کے کنارہ پر ہیں، جس کی طرف ان کے باپ انھیں ڈھکیل رہے ہیں، مگر کوئی دوسرا شخص ان کو بچانے کے لیے دوسری طرف ہٹا رہا ہے، کچھ عرصہ بعد حضرت عمرؓ بن خطاب نے قرآن مجید کی آیتیں سنیں اور یہ دیکھا کہ اذیت رسانی کے باوجود ان کی بہن اسلام پر ثابت قدم رہیں تو وہ بھی متاثر ہوئے اور مسلمان ہوگئے، ایک بڑی تعداد قرآن مجید کی آیتیں سن کر مسلمان ہوئی، قرآن مجید کے معجزانہ طرز بیان اور اس کی موثر آیتوں کو سن کر ان کے اندرون میں ہلچل پیدا ہوگئی، ان کے ضمیر پاک ہوگئے ان کے دلوں کی کجی دور ہوگئی، ان کے اندر بصیرت، یقین وایمان اور سلامت روی پیدا ہوگئی اور ان کے اندر جو انقلابی ہلچل پیدا ہوئی کیا وہ معدہ وشکم کا خود غرضانہ طوفان تھا جو بھوک اور مفلسی نے پیدا کر دیا تھا، حضرت عثمانؓ بن عفان کو ہر طرح کا اعزاز ملا ہوا تھا، دولت مند تھے، با اثر تھے، اپنی قوم میں محبوب اور مقبول تھے، پر امن زندگی گذار رہے تھے، دعوت اسلامی اپنے ابتدائی مرحلے میں تھی، انتہائی پیچیدہ، دشوار اور نازک مرحلہ میں انھوں نے جاہلیت کے خلاف بغاوت کی، اپنی قوم اور خاندان کے مقابلہ میں راحت و تنعم اور عزت وآسودگی کو چھوڑ کر انھوں نے اس زندگی کو قبول کرلیا جس میں نفرت اور خوف اور فقر و تکلیف کا سروسامان موجود تھا، ان کے چچا نے اپنے آبائی دین کی طرف واپس لے جانے کے لیے انھیں سزا دی، کوڑوں سے ان کو مارا، مگر وہ دین اسلام پر جمے رہے، کیا وجہ تھی کہ حضرت ابوبکرؓ اور دوسرے مسلمان اپنی گاڑھی کمائی اور نجی دولت دو اسلام کی راہ میں خرچ کرتے رہے، یہاں تک کہ ایک بار رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت ابوبکرؓ سے یہ پوچھا کہ اے ابوبکر! اپنے گھر والوں کے لیے کیا چھوڑ کر آئے ہو؟ وہ جواب دیتے ہیں کہ ان کے لیے میں نے اللہ اور اس کے رسول کو رکھ چھوڑا ہے، حضرت سعدؓ بن ابی وقاص خوش حال اور خوش لباس تھے، ان کو ان کی ماں نے رسیوں سے باندھ رکھا تھا، اور دین اسلام کو ترک کرنے کے لیے مختلف تدبیریں اختیار کی تھیں، مگر سعدؓ بن ابی وقاص نے ان کو صرف یہ جواب دیا کہ "اے میری ماں! اللہ کی قسم اگر آپ سو مرتبہ بھی مر کر جی اٹھیں تب بھی میں اسلام پر ثابت قدم رہوں گا"، ایسے واقعات اور بھی بہت سے صحابۂ کرام کے ساتھ پیش آئے مگر وہ کیوں مسلمان ہوئے تھے اور کیوں کر اسلام پر ثابت قدم رہے؟ واٹ ہی نے یہ لکھا ہے کہ:

"بہترین خاندانوں کے نوجوان اسلام سے وابستہ ہوگئے تھے،

خالد بن سعید اس جماعت کا سب سے بہتر نمونہ ہیں لیکن ان کے سوا اور لوگ بھی ہیں، یہ سب سے زیادہ طاقتور خاندانوں اور سب سے زیادہ مشہور قبیلوں سے نکل کر آرہے تھے، مکہ کے صاحبان اقتدار سے ان کے رابطے بڑے گہرے اور مضبوط تھے، اور وہ لوگ محمدؐ کے دشمنوں میں پیش پیش تھے، ہمارے لیے اس بات کی طرف بھی اشارہ کرنا ضروری ہے کہ معرکہ بدر میں ایسے بھائیوں، باپوں، بیٹوں اور چچا اور بھتیجوں کی بہت سی مثالیں ہیں جو دونوں صفوں میں آمنے سامنے ایک دوسرے سے جنگ کر رہے تھے"۔(۱)

واٹ اپنے خیالات کی آپ ہی تردید کر رہا ہے، مکہ کے خوش حال دولت منداور درمیانی طبقہ کے یہ افراد جو اقتدار اور حیثیت کے لحاظ سے مکہ کے بلند اور مشہور ترین قبیلوں سے تعلق رکھتے تھے انھوں نے کس دین کو قبول کیا تھا؟ اس دین کو جس میں قرآن مجید کی ابتدائی آیتوں ہی کے ذریعہ (سورہ علق اور سورہ قلم وغیرہ میں (۲)) ان کے لیڈروں اور دولت مندوں پر بجلیاں گرائی جارہی تھیں، ان آیتوں میں ان دولت مندوں کی مذمت کی گئی تھی جو پریشان حال اور ضرورت مند طبقوں پر خرچ کرنے سے اپنے ہاتھوں کو روکے رکھتے ہیں قرآن مجید نے انھیں خرچ کرنے کی تعلیم دی اور اس سرکش قیادت کے خلاف جنگ چھیڑ دی جو اپنی طاقت کے نشہ میں مست ہو کر حق اور صداقت سے بغاوت پر آمادہ تھی۔(۳)

واٹ نے حضرت عمرؓ بن الخطاب کے قبول اسلام کی وجہ بیان کرتے ہوئے بھی مادی نقطۂ نظر کا سہارا لیا ہے، اس کے نزدیک ان کا قبیلہ زوال اور افراتفری سے دوچار تھا اور وہ اسلام قبول کر کے اپنے قبیلے کو بلندی تک پہونچانا چاہتے تھے، ان کا قبول اسلام مفاد پرستی پر مبنی تھا، واٹ کا یہ بیان ہے کہ:

"ہمیں (حضرت عمرؓ کے قبول اسلام کے پس پردہ) کچھ بھی اقتصادی محرکات نظر نہیں آتے، مگر اس کے باوجود عمرؓ کو اگرچہ قبیلہ میں اپنی حیثیت پر اعتماد تھا، مگر مکہ میں اپنے قبیلہ کی حیثیت کی وجہ سے وہ تنگی محسوس

(۱) واٹ مکہ میں ۱۰۵ (۲) دیکھئے سورۂ زخرف ۲۲، ۲۳، ہود: ۱۱۶، مزمل: ۱۱، ۱۲، بنی اسرائیل ۱۶، واقعہ: ۴۱، حاقہ: ۲۵، ۲۹، ہمزہ: ۱، ۴، سبا: ۳۱، ۳۷، غافر ۴۷، ۴۸، ابراہیم ۲۱، احزاب ۶۶، ۶۷، اعراف: ۳۶، ۴۰، فرقان: ۲۱، انعام: ۱۲۲، جاثیہ ۳۱، جن: ۲۴، نازعات: ۲۸، ۲۹، نبأ: ۲۱، ۳۰، مزید دیکھئے محاضرات صالح احمد العلی ج ۱ ص ۳۵۷، ۳۵۹ (۳) دروزہ: سیرۃ الرسولؐ ج ۱ ص ۱۶۵۔

کرتے تھے، یہ بات بعید از قیاس نہیں ہے کہ اسی احساس کی وجہ سے ان کی نفرت اپنے ان ساتھیوں کے خلاف بڑھ گئی ہو جن کے ہاتھ میں قبیلہ کا اقتدار تھا، اس اندیشہ کی وجہ سے اگر یہ لوگ مسلمان ہوگئے، تو قبیلہ کی عام حالت غیر متوازن ہو جائے گی'' (۱)

مکہ میں مسلمانوں کے بائیکاٹ کی وجہ: شعب ابو طالب میں مسلمانوں کا مشہور بائیکاٹ اور پھر اس کی ناکامی کو بھی واٹ نے اقتصادی مفادات ہی کی روشنی میں دیکھا ہے، اس کے خیال میں:

(''بائیکاٹ کی دستاویز پر دستخط کرنے سے) عبد شمس کے علاوہ دوسرے شرکاء کی غیر حاضری کی اہمیت نہ تھی، مگر اس کی وجہ سے یہ یقین ہو جاتا ہے کہ یہ قبیلہ اپنے مشترکہ مفادات کی وجہ سے بنی مخزوم سے گہرے روابط استوار کرنے کے لیے کوشاں تھا، اس لیے یہ ضروری تھا کہ قدیم معاہدوں کے مقابلہ میں یہ مفاد اس کی سیاست کا رخ متعین کردے، بائیکاٹ کی کارروائی میں توقف پیدا کر دینے والے اسباب کے بارے میں اگر ہمارے لیے کوئی رائے دینا درست ہو تو ہم یہ کہیں گے کہ ان کو وقت گذرنے کے ساتھ ہی یہ احساس ہوگیا تھا کہ بڑا معاہدہ اور بائیکاٹ ان طاقتور قبیلوں کی حیثیت کو اور زیادہ مضبوط کر دے گا جو مکہ کی تجارت اور تمام قبیلوں کو بے حیثیت کر دینے کے کاموں پر نظر رکھتے ہیں''۔ (۲)

یہ بائیکاٹ جن حالات میں ختم ہوا ان کی تفصیلات معروف ہیں (۳) دراصل ظلم کے مقابلہ میں انسانی غیرت وحمیت اور مظلوموں کے تحفظ کا جذبہ انسانی فطرت میں ودیعت کر دیا گیا ہے، انسان میں اخلاقی قدروں کا احساس نہ ہو یا انسانی معاشرہ کے بجائے کیڑوں مکوڑوں کا جمگھٹ ہو تو پھر ذاتی مفادات سے ہٹ کر بلند اخلاقی قدروں کا تصور ہی ناممکن ہو جائے گا، قدیم عربوں کے اخلاقی اصول ایک اٹل اور تاریخی حیثیت رکھتے تھے، بائیکاٹ کا خاتمہ ہوا تو اس کے پس پشت انسانی ہمدردی کے جذبات کارفرما تھے، اقتصادی حالات یا مادی اسباب کا وہاں کوئی وجود ہی نہ تھا، واٹ نے لامانس کا ایک اقتباس نقل کیا ہے جو یہ ثابت کرتا ہے کہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم

(۱) محمد ایٹ مکہ ص ۱۶۳، ۱۶۴ (۲) محمد ایٹ مکہ ص ۱۹۶ (۳) تفصیل کے لئے دیکھئے تہذیب ابن ہشام ص ۸۹، ۹۱، تاریخ طبری ج ۲ ص ۳۴۱، ۳۴۳، انساب للبلاذری ج ۱ ص ۲۳۵، طبقات ابن سعد ۱، ۱۴۱ کامل ابن اثیر ج ۲ ص ۸۷، ۹۰

نے اقتصادی نفع اندوزی کو دعوت اسلامی کے حامیوں کی جستجو میں قربان کر دیا تھا، مگر واٹ نے لا مانس کی توجیہ کو قبول نہیں کیا، بلکہ وہ لکھتا ہے کہ:

''محمدؐ نے عبد یالیل اور ان کے بھائی سے رابطہ قائم کیا، یہ لوگ عمر بن عمیر کے قبیلہ سے تھے، جو قریش کے حلیف قبائل میں تھا، اس طرح یہ لوگ قریش کے حامی اور مددگار تھے، غالباً (؟) بنو مخزوم کے مالی غلبہ سے ان کو آزاد کر دینے کی لالچ دے کر محمدؐ کو یہ توقع ہوئی، کہ اس طرح وہ ان کو اپنی طرف مائل کر لیں گے۔(۱)

ایک اور جلہ واٹ نے ظہور اسلام کو بدویانہ اقتصادیات سے نکال کر تجارتی اقتصادیات کے دور میں منتقل کرنے والا ایک رابطہ قرار دیا ہے، مگر اس سے پہلے اس نے اس بات پر زور دیا ہے کہ ''تمام باتوں کی طرح اس زمانہ کی بے چینیاں بھی خالص مذہبی نوعیت کی تھیں''، اس کے بعد آخر میں وہ یہ سوال کرتا ہے ''پھر کیا وہاں کوئی تضاد تھا یا یہ بات ہے کہ دونوں نظریے باہم یکجا ہو سکتے ہیں''؟ (۲) ایک اور موقع پر واٹ یہ خیال ظاہر کرتا ہے کہ ''دونوں نظریوں کا یکجا ہونا ممکن ہے''۔(۳)

صحیح نقطۂ نظر: اسلام نے مادی اسباب اور اقتصادی محرکات کو یقیناً ایک اہم حیثیت دی ہے، سیرت کے کچھ واقعات وہ ہیں جن کو ان ہی محرکات کی روشنی میں سمجھا جا سکتا ہے، مگر اسلام انسانیت کے لیے اللہ تعالیٰ کا آخری پیغام ہے، اور اللہ کی طرف سے بھیجا ہوا دین ہے، جو ہر طرح کے حالات اور تبدیلیوں میں اپنی افادیت اور ضرورت کو برقرار رکھے گا، وہ ایک انقلابی دعوت ہے جس کے اثرات مادی یا اقتصادی حالات کے مقابلہ میں کہیں زیادہ گہرے اور دور رس ہیں، عقیدہ اور تاریخ انسانی پر اسلام نے جو ہمہ گیر اثرات ڈالے ہیں، انھیں محدود اقتصادی یا مادی اصطلاحات کے ذریعہ بیان نہیں کیا جا سکتا، چنانچہ واٹ نے اقتصادی محرک پر گفتگو کرتے ہوئے زیادہ معروضیت پسندی کا ثبوت دیا ہے، وہ کبھی تو اس محرک کی اولین حیثیت کا انکار کرتا ہے اور کہیں اسلامی نقطۂ نظر سے ہم آہنگ ہو جاتا ہے، جس میں تمام سیاسی، سماجی اور اقتصادی تبدیلیوں کی حقیقی بنیاد مذہب کو قرار دیا گیا ہے، واٹ کا یہ تجزیہ تاریخ کے مادی تجزیہ سے بالکل ہی مختلف ہے، وہ کہتا ہے کہ:

''ہم اپنے موقف کو یہ کہہ کر متعین کر سکتے ہیں کہ محمدؐ اگرچہ اپنے زمانہ میں اور اپنے ملک میں سیاسی، سماجی اور اقتصادی امراض کا وسیع علم

(۱) محمد ایٹ مکہ ص ۱۳۲۱ (۲) ایضاً ص ۱۳۴، (۳) ایضاً ص ۱۶۲۔

رکھتے تھے تاہم وہ مذہبی گوشہ کو اصل اور بنیاد قرار دیتے تھے، اس لیے اسی گوشہ پر انھوں نے اپنی توجہ مرکوز کر دی، اس طرح انھوں نے نئی امت کے اخلاق کو بھی متعین کر دیا چنانچہ ابتدائی مسلمانوں نے اپنے عقائد اور مذہبی امتیازات کی طرف سختی سے دھیان دیا، مکی دور میں خصوصاً جب کہ مخالفین کے ساتھ مقابلہ میں تیزی آگئی اور محمدؐ کی نبوت اختلاف کا بنیادی موضوع بن گئی اس وقت بھی اگر کوئی شخص سیاست کی طرف متوجہ ہوتا تو وہ مسلمانوں کے درمیان اطمینان سے نہ رہ پاتا، کیونکہ مسلمانوں کے خیالات کا رخ مذہب کی طرف ہو گیا تھا، اسی لیے مذہب ہی کی بنیاد پر لوگوں کو اسلام کی دعوت دی گئی اسلام قبول کرنے میں بھی شعوری طور پر سیاسی یا اقتصادی امور کا تقریباً کوئی اثر نہیں پڑا، یہ ہماری رائے ہے، اور ہمیں یہ یقین ہے کہ محمدؐ اور ان کے روشن خیال متبعین کو اپنے پیغام کی سیاسی اور سماجی اہمیت کا احساس تھا، ان کے لحاظ سے یہ خیالات مسلمانوں کے معاملات کی تنظیم میں اثر انداز ہوئے۔'' (۱)

تاریخ کے مادی تجزیہ نے اگرچہ جا بجا واٹ کے مذکورہ بالا نظریہ کو متاثر کیا ہے، تاہم وہ ایک اور جگہ اپنے خیال کی وضاحت کرتے ہوئے لکھتا ہے کہ:

''محمدؐ نے جس دشواری کا مقابلہ کیا اس میں سیاسی، سماجی، فکری اور اقتصادی پہلو موجود تھے، مگر ان کا پیغام بنیادی طور پر مذہبی تھا، اور وہ اس طرح کہ اس پیغام نے اصل دشواری میں پوشیدہ مذہبی اسباب کا علاج کرنے کی کوشش کی، مگر اس کے نتیجہ میں دوسرے گوشوں کا حل بھی نکل آیا، اسی وجہ سے مخالفت نے مختلف شکلیں اختیار کر لیں'' (۲)

یہ نقطۂ نظر مادی سبب کو نظر انداز نہیں کرتا، بلکہ اس کو مناسب اہمیت بھی دیتا ہے، چنانچہ واٹ اس نقطۂ نظر پر زور دیتے ہوئے کہتا ہے کہ ''مادی اسباب مذہبی اسباب کی نفی نہیں کرتے یہ دونوں ایک دوسرے کی تکمیل کرتے ہیں، سچ تو یہ ہے کہ مذہبی افکار کا وجود ضروری ہے، تاکہ لوگوں کو اس صورت حال کا شعور حاصل ہو، جس میں وہ زندگی گذارتے ہوں ان مقاصد کا ادراک ہو جن کے لیے وہ جدوجہد کریں، فکر و نظر مذہبی ہو تو سیاسی، اقتصادی اور سماجی مظاہر میں بھی اس کا اثر نمایاں ہوگا

(۱) محمد ایٹ مکہ (عربی ایڈیشن) ص ۱۶۴، ۱۶۵ (۲) ایضاً ۲۱۶۔

مشرق قریب میں یہی ہوا، مگر اہل مغرب کی نظروں میں یہ عجیب وغریب صورت حال تھی، ہمیں اس بارہ میں بے بصر نہیں ہونا چاہیے کہ محمدؐ نے جس تحریک کی قیادت کی اس میں مذہبی پہلو ہمیشہ نہایت ہی صحت اور مضبوطی کے ساتھ دوسرے پہلوؤں سے وابستہ رہا ہے''(۱)

واٹ نے یہاں اقتصادی محرکات کے بارہ میں مغرب کی تقلیدی گرفت سے آزاد ہو جانے کی صلاحیت کا ثبوت فراہم کیا ہے اور اسی وجہ سے وہ اپنی کتاب کے مقدمہ میں یہ سوال کرتا ہے:

''کیا اس گفتگو کا مطلب یہ ہے کہ حجاز میں نئے دین کا ظہور اور پھر ایران، شام اور شمالی افریقہ میں اس کی اشاعت کا کسی اہم اقتصادی تبدیلی سے تعلق تھا؟''

اس سوال کا جواب خود واٹ ہی نے دیا ہے وہ یہ لکھتا ہے کہ'' کچھ لوگوں نے مذکورہ سوال کے جواب میں یہ نشاندہی کی ہے کہ جزیرۃ العرب کے صحرا میں قحط تھا، اور بھوک کی وجہ سے یہ عرب فتوحات کی راہ پر چل پڑے تھے، لیکن اقتصادی تغیر کے عام اصول کو یہاں وقتی طور پر چھوڑ کر ہمارے لیے یہ اشارہ کر دینا کافی ہوگا، کہ صحرا میں موسمی حالات کی خرابی کے بارہ میں ہمارے پاس کوئی قابل اعتماد ثبوت موجود نہیں ہے''(۲)''اس ریگستان میں زندگی گذارنا ان کو پسند تھا، محمدؐ کے صحابہ کے متعلق ہمیں یہ معلوم ہے کہ جزیرۃ العرب کے باہر فتوحات کے دوران میں وہ صحراء میں اپنی پسندیدہ زندگی کی طرف بار بار واپس آجایا کرتے تھے، اس سے ہم کو یہ احساس بھی ہو جاتا ہے کہ ماضی کے مقابلہ میں دیہاتی عربوں کی حالت اب زیادہ خراب نہیں تھی، بلکہ مکہ کی روز افزوں ترقی کی وجہ سے ان کو استفادہ کا موقع مل رہا تھا، اس لیے وہ اب زیادہ بہتر زندگی گذار رہے تھے حجاز میں چھوٹی چھوٹی صنعتیں موجود تھیں جن کا مقصد خاص طور پر دیہاتی اور شہری عربوں کی ضرورتوں کو پورا کرنا تھا، چمڑے کا سامان بھی تیار ہوتا جس کا مرکز طائف تھا، لیکن محمدؐ کی سیرت نگاری میں ان صنعتوں کی اہمیت اس قدر نہیں ہے کہ ہم انھیں موثر عامل تسلیم کر لیں''۔(۳)

تاریخ کی مادی تشریح کے دلدادہ ہر ایسی بات کو مضبوطی سے پکڑ لیتے ہیں جو ان کے اقتصادی نقطۂ نظر کو کچھ بھی سہارا دیتی ہو، مثلاً چمڑے کی صنعت یا انگور جو سرکہ اور شراب بنانے میں کام آتا، یا اسی طرح کی دوسری صنعتیں، یہ ماہرین اقتصادیات حقائق کو نظر انداز کر کے نبوت،

(۱) محمد ایٹ مکہ (عربی ایڈیشن) ص ۲۳۹، ۲۴۰، (۲) دیکھئے آرنلڈ ٹوائن بی کی کتاب: دراسۃ التاریخ (عربی ترجمہ) ج ۳ ص ۴۳۹، ۴۴۵، ۴۵۳، ۴۵۴۔ (۳) محمد ایٹ مکہ، ص ۱۹۔۲۰

شعروشاعری اور حکمت وفلسفہ کو اپنے مادی اصولوں کی زمین میں ڈھونڈتے رہ جاتے ہیں، پھر وہ اپنے تجزیہ کی جانفشانی سے حیرت انگیز نتیجے برآمد کر لیتے ہیں، واٹ نے مادی نقطۂ نظر کو رد کر دیا ہے، اس نقطۂ نظر کے مطابق پیش کردہ نتائج کو وہ تضادات کا مجموعہ قرار دیتا ہے، وہ اگرچہ خود بھی کئی جگہ تضادات میں مبتلا ہوا ہے مگر مادی نقطۂ نظر کے بارے میں اس کے خیالات واضح ہیں، چنانچہ وہ لکھتا ہے کہ:

"کمزور اور ناتواں افراد نے زیادہ تر اپنے داخلی اور خارجی اختلاف ہی کی وجہ سے اسلام کو قبول کیا تھا، وہ اقتصادی اور سیاسی مفاد سے زیادہ متاثر نہیں ہوئے اگر کچھ لوگوں کو اسلام کے سیاسی واقتصادی پہلو نے اسلام کو قبول کرنے پر آمادہ کیا ہو تو یہ کوئی تعجب کی بات نہیں ہے، مگر اس کے باوجود ایسے لوگوں کی تعداد زیادہ معلوم نہیں ہوتی ہے۔"(١)

واٹ نے اپنی کتاب کے مقدمہ میں تاریخی واقعات کی تشریح میں مادی محرک کی طرف بہت زیادہ توجہ کرنے کی دعوت دی تھی، مگر اس نے اس سلسلہ میں منطقی اصولوں، تاریخی صداقتوں اور تاریخ میں انسانی کردار کی پیچیدگیوں کو نظر انداز نہیں کیا ہے، اس نے مادی محرک کا زیادہ دور تک ساتھ نہیں دیا، اس طرح اس نے یہ ثابت کر دیا ہے کہ وہ ان تمام لوگوں کے مقابلہ میں کہیں زیادہ معروضیت پسند ہے جو مادی محرکات کے فریب میں آ گئے، اور بہت سی غلطیوں میں پڑ گئے، البتہ واٹ مغربی ذہنیت کے نفسیاتی اثرات سے آزاد نہیں ہو سکا اس کی وجہ سے وہ اپنے توازن کو بھی قائم نہیں رکھ سکا، ہم اگرچہ یہ بات نہ بھی کہیں کہ اس نے غلطیوں کا ارتکاب کیا ہے، مگر یہ بھی ایک واقعہ ہے کہ وہ بار بار غلط فہمی کی سرحد میں داخل ہو گیا ہے۔

عمومی تبصرہ: مستشرقین کی تحقیقات کو پرکھنے کے بعد ہم اس نتیجہ تک پہونچے ہیں، کہ ان میں سیرت طیبہ کے مقام ومعیار کا لحاظ کیا گیا ہے، ہم اگر جذباتی انداز سے بالاتر ہو کر سوچیں تو عقلی طور پر ان کے لیے ایسا ممکن بھی نہیں ہے، وہ نفسیاتی پیچیدگیوں سے آزاد رہ کر اور مذہبی تعصب، تاریخی کشمکش اور اپنے مادی نظریات سے ماورا ہو کر ہی سیرت طیبہ کا منصفانہ طور پر مطالعہ کر سکتے ہیں، اور عام حالات میں یہ ان کے لیے ممکن بھی نہیں ہے، اسی لیے سیرت پاک کے امتیازات اور اس کی گہرائیوں سے وہ بے خبر رہتے ہیں، ان مستشرقین میں بھی بڑا فرق ہے، مثلاً واٹ کا لامانس یا ولہاوزن سے تقابل کریں تو ان میں سے ایک کے یہاں ہمدردانہ نقطۂ نظر ملے گا، تو دوسرا مستشرق تمسخر کرنے والا معلوم ہوگا، جس کو سنجیدہ بحثوں سے کوئی مناسبت ہی نہیں، وہ سب وشتم ہی کو اپنا شیوہ

(١) محمد ایٹ مکہ ص ١٦٤۔

بنائے ہوئے ہے، بہرحال دونوں طرح کے مستشرقین میں مخالفانہ جذبات یا احساس غیریت میں کمی بیشی کا فرق تو ہوسکتا ہے، لیکن ان کی نوعیت میں کوئی فرق نہیں ہے، واٹ دوسرے مستشرقین کے برعکس زیادہ تر غیر جانب دار ہے اس نے اپنی کتاب کے مقدمہ میں اس کا تذکرہ کیا ہے، اور دوسرے لوگوں نے بھی اس کے بارے میں یہی رائے دی ہے اس کے متعلق برطانوی مستشرق گب کی رائے گذر چکی ہے فرانسیسی مستشرق میکسم روڈنسن نے یہ لکھا ہے کہ:

> ''یہ بڑی نادر بات ہے کہ تمھارے سامنے وہ صاحب علم ہے جو صرف تحقیقی مواد کو اکٹھا کرنے ہی کا اہتمام نہیں کرتا ہے بلکہ نئے نئے سوال سامنے لاتا اور پھر علمی انداز میں ان کے جوابات بھی دیتا ہے، مزید برآں وہ سچائی کے مقابلہ میں کسی فکر، حیلہ، گریز سے کام لینے کے بجائے علمی طور پر سخت دیانت دار ہے کشادہ خیالی، علمی دیانت اور حقیقت کی جستجو میں مہارت واٹ کا امتیاز ہے اور یہی امتیاز نے پیغمبر اسلام کا مطالعہ کرنے کے سلسلہ میں اس کی کتاب کو ایک تاریخی واقعہ بنادیا ہے''۔(۱)

ہم نے واٹ کی کتاب کا تفصیلی جائزہ لے کر یہ بتایا ہے کہ اس کے انداز تحقیق میں چند در چند خامیاں پائی جاتی ہیں، وہ شک وشبہہ کی فضا تیار کرتا ہے یہاں تک کہ بعض تسلیم شدہ حقائق اور تاریخی صداقتوں کے بارے میں بھی شبہات کی تخم ریزی کرتا ہے، وہ ان کیفیتوں کا انکار کر بیٹھتا ہے جن کا تذکرہ ماحول اور مذاق طبیعت کی وجہ سے اسلامی تاریخ کے ابتدائی دور میں کیا گیا ہے وہ اپنے مفروضات کی روشنی میں مشتبہ اور خیالی باتوں کو ایک واقعہ کی طرح قطعی انداز میں بیان کرتا ہے، وہ اپنے ماحول کے مخصوص طرز فکر کی روشنی میں قدیم تاریخی واقعات کو جانچنے پرکھنے کی کوشش کرتا ہے، اور ان احساسات وجذبات کو بھی منطق کے اصولوں کا تابع بنانا چاہتا ہے جو منطق کی دسترس سے باہر ہیں۔

بہرحال یہ مستشرقین اپنی غیر جانب داری، معروضیت اور وسیع مطالعہ کے باوجود سیرت طیبہ پر کوئی بہتر اور معیاری تحقیق پیش نہیں کرسکے، سیرت نبوی کی روح اور مزاج سے ناواقفیت اور مادی طرز فکر کی وجہ سے وہ واقعات سیرت کا صحیح طور پر تجزیہ بھی نہیں کرسکے، ان کی تحقیقات سے سیرت طیبہ کی اصلی روح مجروح ہوئی ہے اور دانستہ یا نادانستہ انھوں نے صداقتوں کا انکار کیا، غلط فہمیوں کی تخم ریزی کی اور اپنے مادی طرز فکر سے نبوت کے چہرہ کو داغ دار کیا ہے۔

(۱) محمد ایٹ مدینہ (عربی ترجمہ: شعبان برکات) مکتبہ عصریہ بیروت، ٹائٹل پیج، روڈنسن کی رائے کا ایک اقتباس۔

اسلام کی معاشرتی زندگی مستشرقین کی نظر میں

از

ڈاکٹر عبدالوہاب ابوحدیبہ، ڈائرکٹر مرکز الدراسات والابحاث الاقتصادیہ والاجتماعیہ، تونس
ترجمہ: حافظ محمد عمیر الصدیق ندوی دریابادی، رفیق دارالمصنفین

مستشرقین نے اسلامی تہذیب وتمدن اور مسلمانوں کے رسوم اور رواجوں کے بارے میں جو کچھ لکھا ہے اس کی روشنی میں اگر اسلام کے حقیقی تمدن اور مسلمانوں کی تہذیب وثقافت کا جائزہ لیا جائے تو ان مستشرقین کے خیالات اور ان کی تحریروں کی تصدیق نہایت دشوار ہوگی۔

ہمارے اور مستشرقین کے نقطۂ نظر میں فرق اور اختلاف کا ہونا اس لحاظ سے فطری ہے کہ ہم اپنے ماحول اور اپنی تہذیبی قدروں اور ثقافتی روایتوں سے مانوس ہیں اور وہ مادی فکری اور معاشرتی اعتبار سے ہم سے جدا ہیں وہ ہماری تہذیب کا مطالعہ اور تجزیہ بھی دور سے کرتے ہیں لیکن ہمارے لئے ان مستشرقین کی رایوں اور تحریروں کی اہمیت اس لئے ہے کہ اس طرح ہم کو اپنی تصویر پر ایک نظر ڈالنے کا موقع مل جاتا ہے اس سے قطع نظر کہ یہ تصویر کتنی سچی اور صحیح ہے اور کس قدر مسخ اور غلط ہے۔

مختلف تہذیبوں کے درمیان موازنہ کیا جاتا رہا ہے اور جب تہذیبیں ایک دوسرے سے قریب ہوتی ہیں تو موازنہ کا یہ عمل تیز تر ہو جاتا ہے اسلامی تہذیب وثقافت کا بھی جب جانب داری اور تعصب سے ہٹ کر علمی اور اصولی لحاظ سے تجزیہ کیا گیا تو وہ ایک صاف شفاف قالب میں روشن نظر آئی لیکن جب تحلیل وتنقید کے اس عمل کی تہہ میں نفرت، عداوت اور باطنی کدورت کی کارفرمائی ہوئی تو اسلامی تہذیب کے خط وخال کو داغدار کر کے پیش کیا گیا۔

مستشرقین نے اپنے مغربی ماحول میں جب اسلام اور اس کی تہذیب اور اس کی معاشرتی

زندگی کا موازنہ دوسری تہذیبوں سے کیا تو وہ خود کو تعصب اور باہمی آویزش کے اثرات سے آزاد نہیں رکھ سکے، نتیجہ یہ ہوا کہ انھوں نے باقاعدہ ایک منصوبہ کے تحت حقائق کو دوسرے زاویہ نگاہ سے دیکھا سچائیوں کو غبار آلود کیا اور اسلامی طرز زندگی فکر اسلامی کے عناصر اور اسلام کے عائلی نظام پر مختلف جہتوں سے الزام تراشی کی عجیب بات یہ ہے کہ تلبیس و تحریف کا یہ انداز ذہنوں میں جلد جاگزیں ہو جاتا ہے یہ مشاہدہ کی بات ہے کہ ہمارے خلاف جو کتابیں اور تحریریں تیار کی جاتی ہیں ان کی اشاعت اور ان کا اثر و نفوذ ان کتابوں سے کہیں زیادہ ہے جو ہمارے مصنفین کی محنت کا نتیجہ ہیں، عوام کے علاوہ خواص بھی ایسی کتابوں سے زیادہ متاثر ہو جاتے ہیں حتی کہ ایسے علمی حلقے جن کا عالم اسلام سے گہرا تعلق ہے وہ بھی ایسے غلط، بے بنیاد اور خرافات قصے کہانیوں اور روایتوں سے متاثر نظر آتے ہیں جن کو مستشرقین اپنی خواہش اور اغراض کے تحت اسلامی تہذیب کے نام پر پیش کرتے ہیں، ہمارے علمی حلقوں کا اس طرح متاثر ہونا ایک بڑے خطرہ کی علامت ہے اسی لئے اس بات کی ضرورت ہے کہ مستشرقین کے خیالات اور ان کی تحریروں کا سنجیدگی اور گہرائی سے جائزہ لیا جائے تاکہ اسلام پر لگائے گئے ان الزاموں کا جواب دیا جا سکے اور اصل حقیقت کو بھی علمی دنیا کے سامنے پیش کیا جا سکے ہمارے نوجوان تعلیم یافتہ طبقہ نے ان مستشرقین کی کتابوں کو اوروں کی بہ نسبت زیادہ پڑھا ہے اور اس کے نتیجہ میں ان کے ذہنوں میں اپنی تہذیب و ثقافت سے متعلق شکوک و شبہات بلکہ نفرت و بیزاری کے جذبات پیدا ہوئے ہیں اس لئے ان مستشرقین کے خیالات کا محاسبہ اور بھی ضروری ہے تاکہ ہماری یہ نئی نسل اپنی قومی حمیت، اپنی تہذیب کی شائستگی و شرافت اور اپنے تاریخی ورثہ کی اصالت اور سچائی پر اپنے ایمان کو تازہ اور پختہ کر سکے۔

اس میں شک نہیں کہ اس وقت عالم اسلام کی سب سے بڑی ضرورت ہے کہ پورے استشراق کے لٹریچر کو مکمل اور باضابطہ طور پر علمی اصولوں کی کسوٹی پر پرکھا جائے اس کے ادب کی تمام قسموں اور مختلف زبانوں میں متنوع موضوعات پر اس کی جتنی بھی کتابیں شائع ہوتی ہیں ان سے باخبر رہا جائے اسی طرح ایسے بہت سے مسلمان مصنفین ہیں جن کی تحریروں اور طرز فکر میں مستشرقین کے خیالات کا عکس جھلکتا ہے تو ایسے مسلمان اہل قلم اور مصنفین کی کتابوں کا بھی سنجیدگی سے جائزہ لیا جانا ضروری ہے۔

استشراق کیا ہے؟ یہ درحقیقت مختلف بلکہ متضاد افکار و نظریات کے مجموعہ کا نام ہے وقت اور ماحول کی مناسبت سے اس پر کبھی موضوعیت، کبھی غیر جانبداری، کبھی تحقیق اور صاف گوئی اور کبھی علم کے ناموں کے خوبصورت غلاف چڑھا دئے جاتے ہیں ان پردوں کا مقصد یہ ہوتا ہے کہ قاری

کوحقیقت کے اصل چہرہ سے بے خبر رکھا جائے چنانچہ تنقید و تجزیہ کے نام پر موضوع سے جو انحراف کیا جاتا ہے اور مستند معلومات کا جو فقدان رہتا ہے اور غیر اہم واقعات سے اہم نتائج کو اخذ کرنے میں جو عجلت کی جاتی ہے ان تمام علمی نقائص سے قاری کو ناواقف رکھنے میں یہ علمی غلاف بڑی حد تک کامیاب ہو جاتے ہیں لیکن مستشرقین کی تحریروں کے یہ نقائص اور کمزوریاں اب اس طرح کھل کر سامنے آرہی ہیں جس سے اس خیال کو تقویت ملتی ہے کہ مستشرقین کی کتابیں اور تحریریں صحیح اور غلط معلومات کا مرکب ہیں اب مستشرقین کے لئے یہ آسان نہیں رہا ہے کہ وہ یورپ کے تنگ آسمان کے نیچے تعصب اور جانبداری کے ساتھ ایک ہی محور پر گردش کرتے رہیں اور پھر اس عمل کو وہ علمی موضوعیت کا نام بھی دیں۔

یورپ کی کئی نسلوں نے اسلام اور اسلامی تہذیب کے بارے میں جو واقفیت حاصل کی وہ ان ہی مستشرقین کی تحریروں کے ذریعہ حاصل کی، بعض مستشرقین کی کتابیں بار بار شائع ہوئیں، دوسری زبانوں میں ان کے ترجمے بھی ہوئے، عربی زبان میں بھی بہت سی کتابوں کا ترجمہ ہوا ایسی ہی ایک کتاب ''قیم الاسلام الجنسیہ'' ہے جس کے مصنف جارج بوسکی ہیں یہ وہ کتاب ہے جس کو ایک تہائی صدی سے قارئین پڑھتے چلے آرہے ہیں یہ یورپ کے نامور محققین کی نگرانی میں شائع ہوئی ہے اور اس کا ترجمہ انگریزی، اسپینی اور ہالینڈ کی زبانوں میں بھی ہو چکا ہے اس کتاب کا موضوع مسلمانوں کی معاشرتی زندگی کے کسی ایسے پہلو سے متعلق نہیں ہے جس کے بارے میں یہ کہا جائے کہ وہ ایک دشوار، مشکل اور پیچیدہ اور بحث طلب مسئلہ ہے اور اسلامی تہذیب کے کسی طالب علم کے لئے اس موضوع کو سمجھنے اور اس کے تحلیل و تجزیہ میں ایک مدت صرف ہوتی ہے بلکہ اس کے برعکس اس نہایت اہم کتاب کا موضوع مسلمانوں کی جنسی زندگی ہے اس کے بارے میں مصنف کا یہ دعویٰ ہے کہ انھوں نے اس موضوع پر بہت محنت کی ہے اور بہت زیادہ مواد اور معلومات فراہم کئے ہیں اور اس سلسلہ میں فقہ اسلامی کی کئی بنیادی کتابوں سے مدد لی ہے ان کے قول کے مطابق ان کی نظر فقہ اسلامی کے ایک ماہر اور باخبر عالم کی نظر ہے ان کا یہ بھی دعویٰ ہے کہ چونکہ اب فقہ اسلامی سے اعتنا نہیں کیا جاتا اور اس کی حیثیت ایک فراموش شدہ باب کی ہو چکی ہے اور مسلمانوں کے جدید متمدن طبقہ میں اسے طاق نسیان پر رکھ دیا گیا ہے اس لئے ان کی یہ کتاب علم الاجتماع اور علم نفسیات کے ماہرین کے لئے بنیادی مرجع کی حیثیت رکھتی ہے ان باتوں کے نتیجہ میں اس کتاب کو مطلوبہ اہمیت حاصل ہوگئی اور اب اس موضوع پر کام کرنے والوں کے لئے خواہ وہ

مستشرق ہوں یا مسلمان اہل قلم ہوں اس کتاب پر ایک نظر ڈالنا ضروری ہوگیا ہے اور افسوس یہ ہے کہ ایسا بہت کم ہوا ہے کہ لوگوں نے اس کتاب کی ان خامیوں اور غلط اور غیر مستند باتوں پر تنقید کی نگاہ ڈالی ہو جن کو بڑی خوبصورتی اور چابک دستی سے اس کتاب میں چھپا دیا گیا ہے مسلمانوں کی جنسی زندگی ان کے عہد شباب کے میلانات، ان کی لذت اندوزی اور اس کے لئے ان کی تگ ودو وغیرہ کا ذکر اس طرح کیا گیا ہے جس سے صرف یہ معلوم ہوتا ہے کہ مسلمان کو اپنے نفس پر قابو نہیں رہتا ہے وہ جنسی لحاظ سے بے صبر اور بے قید ہے اور اس کے لئے وہ خود قانون واخلاق کے دائرے بناتا اور سمیٹتا ہے جارج بوسکی اپنے اس نتیجہ تحقیق کو فقہ اسلامی کی روشنی میں ثابت کرنے کا دعویٰ کرتے ہیں حالانکہ اس کتاب میں علم کے نام پر تحریف اور اس کے بعد واقعات کے مسخ کرنے کا عمل اور اس کے بعد مذاق اور استہزاء کا مظاہرہ کیا گیا ہے اور آخر کار بات اس پر ختم ہوئی ہے کہ اسلامی تہذیب و ثقافت کی صورت انتہائی گھناونی اور بدترین ہے۔

جب نامور مستشرق کی نامور ترین کتاب کا یہ عالم ہے تو پھر علم، انصاف اور سچائی کا تقاضا یہ ہے کہ ان مستشرقین کے کارناموں کا نہایت سنجیدگی سے جائزہ لیا جائے اور خالص علمی تنقید و تجزیہ کے ذریعہ ان کے طرز فکر اور انداز تحقیق کا محاسبہ کیا جائے علم وعدل پر یہ احسان ہوگا کہ ان مستشرقین کی تدلیسات کا پردہ فاش ہو اور ان کی کتابوں اور ان کے مراجع ومصادر میں ان کی غلطیوں اور تحریفوں کی نشان دہی کی جائے۔

— مستشرقین کی کتابوں پر تنقید و تجزیہ کرتے وقت ان کے سماجی اور تاریخی پس منظر پر بھی توجہ دینا بہت ضروری ہے مثلاً یہ کہ یورپ میں سماجی علوم کب رائج ہوئے اور کب ان کو اسلامی معاشروں پر منطبق کرنے کی کوشش کی گئی انیسویں صدی کے اوائل میں فرانس، برطانیہ اور جرمنی میں جو فکری انقلاب رونما ہوا اس کی تاریخ پر جن کی نظر ہے وہ یہ جانتے ہیں کہ اس زمانہ میں یورپ کا دامن اقتصادی اور جغرافیائی دونوں طرح سے وسیع اور کشادہ ہوا اور اس کے سایہ میں سماجی علوم کے نئے نئے نظریات کا ظہور ہوا یورپ کی یہ نئی کروٹ کوئی اتفاقی واقعہ نہیں تھی اس کا آغاز اسی وقت ہوگیا تھا جب یورپ نے دوسرے براعظموں پر حملے شروع کر دئے تھے اور خالی اور غیر آباد علاقوں پر اس کا تسلط قائم ہونے لگا تھا اور ان پر نئی دنیاؤں کا انکشاف شروع ہوگیا تھا اس کے بعد قبضہ و تسلط برقرار رکھنے اور نوآبادی قائم کرنے کے لئے خود ان میں آپس میں کشمکش شروع ہوئی اور اس طرح نوآبادیوں کی تقسیم ہوئی ان میں نئی بستیاں بسائی جانے لگیں اس عمل کے لئے گو محض اقتصادی

اور عسکری قوت ہی کافی تھا تاہم یورپ نے یہ ضروری سمجھا کہ وہ اپنے اس قبضہ اور تسلط اور سامراجی حرکت کو کسی اور رنگ وروغن سے بھی مزین کر کے پیش کرے ان کے فلسفۂ جمہوریت اور فلسفۂ حریت میں مفتوح قوموں کے لئے جاذبیت نہیں تھی اس لئے کہ سامراجی ارادوں کے ساتھ یہ فلسفے بے معنی تھے اس حقیقت کے پیش نظر انھوں نے دوسری راہوں سے مفتوح قوموں کو مرعوب کرنے کی کوششیں شروع کیں، ان ہی کوششوں میں سے ایک کوشش فلسفۂ تہذیب یا سماجی علوم کے نئے اصولوں کی تدوین تھی اس وقت سے لے کر آج تک ذہنوں کو یہ باور کرانے کی ہر ممکن کوشش کی جاتی ہے کہ مختلف تہذیبیں اور ثقافتیں اور معاشرے اور مذاہب ایک دوسرے سے ممتاز ہیں اور یہ سب ارتقاء اور فنا کے مرحلوں سے گزرتے رہے ہیں اور ان سب کے آخر میں نظریۂ عقل ہے جو دوسری عالمگیر جنگ کے بعد گویا تہذیب کا قول فیصل ہے اور یہ بات ثابت ہوچکی ہے کہ انسانیت اپنے تاریخی ارتقاء کے مراحل میں مختلف تہذیبوں سے ہو کر گذرتی رہی ہے اور اب مغربی تہذیب انسانیت کے اس سفر کی منزل مقصود ہے کیوں کہ اس سے پہلے کے معاشرے اور تہذیبیں ابتدائی اور ناقص حالت میں تھیں جن میں جنگل کی زندگی، قتل وغارت گری، قبائلی زندگی، جہالت، فقر اور پس ماندگی وغیرہ جیسی غیر مطلوب اشیاء کا عمل دخل تھا یورپ کے اس فلسفہ کے دو پہلو ہیں ایک تو عملی دوسرا نظری، عملی پہلو سے یہ بات ظاہر ہے کہ یورپ کا تمدن اور ان کی تہذیب وثقافت ہی نمائندہ ثقافت ہے اور وہ نہ صرف یہ کہ اپنے ضمیر بلکہ پوری تاریخ کے سامنے دوسری پس ماندہ اقوام کے بارے میں جواب دہ ہیں، اور اس فریضہ کی ادائیگی کے لئے ان کے لئے یہ ضروری ہے کہ وہ ان قوموں کو اپنے قبضہ میں لے کر ان کو تہذیب کے معانی سے آگاہ کریں اور اس کے بعد ان قوموں کو اقتصادی، اجتماعی اور تہذیبی بلندیوں سے ہم کنار کریں۔

یہی وہ فلسفہ ہے جس کو رڈیوارڈ کپلن نے ''سفید آدمی کا بوجھ'' کے الفاظ سے تعبیر کیا ہے اور اسی فلسفہ کو فرانسیسی اساتذہ اپنے شاگردوں کو استعمار کے نام گریجویشن کے درجات میں پڑھاتے تھے مگر یہ بات بھی واضح ہے کہ یہ ساری کاوشیں دراصل اپنے نفس کے اطمینان اور ضمیر کی راحت کا سامان تھیں، ساتھ ہی مقبوضہ قوموں کے لئے یہ ایسی پرفریب تھیں کہ یورپ کی فوجیں ان پر مسلط رہیں اور سرمایہ دار اور کمپنی کے صاحب بہادر ان کا استحصال کرتے رہیں اور ان محکوم قوموں کو یورپ کی اس زہرناکی کا احساس ہی نہ ہو۔

لیکن یورپ کی اس نام نہاد تہذیب کے علمبرداروں کی نگاہوں سے یہ بات پوشیدہ رہی

کہ اسلامی قومیں خواہ وہ عربی ہوں یا غیر عربی، وہ اپنی قدیم وراسخ تہذیبوں کا قابل فخر سرمایہ رکھتی ہیں جو یورپ کی جدید تہذیب وثقافت سے کسی طرح کم نہیں، یورپ کی نگاہیں اس سے بھی بے خبر ہیں کہ یہ تہذیبیں اپنے کرداراوراپنی ساخت کے اعتبار سے ایک دوسرے پر فائق ہیں بعض تہذیبوں کے ذکر سے کتابوں کے صفحات بھرے ہوئے ہیں بعض معاشروں نے حیرت ناک کارنامے انجام دئے ہیں، بعض تہذیبیں اپنی معرفت کی منزل میں ہیں اس لئے صحیح موقف یہ ہونا چاہئے تھا کہ تہذیبوں اور تمدنوں میں جوفرق ہوتا ہے اور جزئیات میں جواختلاف ہوتا ہے علم تہذیب کے یہ ماہرین تفصیل سے ان کوواضح یاایک دوسرے سے موازنہ اور بنیادی اور ضمنی دونوں طرح سے ان کا مطالعہ باریک بینی سے کرتے ،مگراس کے بجائے ان تہذیبوں کا صرف مغربی تہذیب سے موازنہ کیا گیا، جس کا نتیجہ یہ ہوا کہ ان مغربی دانشوروں محققوں اور تمدن کے علمبرداروں کے درمیان اوران کے مقبوضہ ممالک کے معاشروں اور تہذیبوں کے درمیان اورایک خلیج کا احساس عام ہونے لگا۔

اسی احساس کا یہ ثمرہ تھا کہ اسلامی قومیں گو یورپ سے مغلوب ہوئیں اورفوجی لحاظ سے شکست سے دوچار ہوئیں تاہم وہ ذہنی اور عقلی لحاظ سے یورپ کے سامنے سپرانداز نہیں ہوئیں، انھوں نے اپنے ماضی وحال کی تہذیب اور معاشرت سے رشتہ قائم رکھا، گو یہ رشتہ کہیں کہیں کمزور بھی ہوا،لیکن مجموعی حیثیت سے اپنے تہذیبی ورثہ کی حفاظت کے احساس نے ان کومغربی تہذیب و طاقت کا مقابلہ کرنے میں مدد بھی کی اوراب تو یہ حقیقت عام ہے کہ اسلام پسپانہیں ہوا، مسلمانوں نے سرتسلیم خم نہیں کیا اور مغرب ومشرق کے درمیان یہ کشمکش کوئی آخری، حتمی اور فیصلہ کن چیز نہیں تھی بلکہ یہ یورپ اور عالم اسلام کے درمیان قدیم آویزش کامحض ایک حصہ تھی۔

مستشرقین نے بھی اس حقیقت کو پالیا کہ ان کی راہ میں سب سے بڑی رکاوٹ اسلام ہے جو ہر مقابلہ کی طاقت رکھتا ہے اور سمندر پار کے ممالک میں جب تک اس کی جڑیں مضبوط رہیں گی اس وقت تک مغربی سامراج کودوام نہیں حاصل ہوسکتا، اسی لئے ان مستشرقین نے یہ ضروری سمجھا کہ وہ اپنے سماجی علوم اوراس کے نظریات کو''اسلامی قوموں کے مطالعہ'' کے نام سے منتقل کریں اور اسلامی تہذیب کا جائزہ لیں تاکہ اس کو ابتدائی تہذیبوں کی فہرست میں رکھا جاسکے۔

مستشرق رینی مونی نے''علم الاجتماع الجزائری'' میں اپنے اس منصوبے کوواضح کیا، انھوں نے یہ لکھا ہے کہ ان کی یہ کوشش اس تحقیق ومطالعہ سے بنیادی طور پر مختلف نہیں ہے جوان سے

پہلے کے مستشرقین مثلاً مستشرق صاباتیہ نے ''علم الاجتماع الاھلی'' کے عنوان کے تحت پیش کی ہے۔

ان ہی مستشرق رینی مونی نے اپنی مذکورہ کتاب میں یہ لکھا ہے کہ ''نظری اور عملی دونوں طرح کا مفاد اس میں ہے کہ ہم الجزائری قوم کے طرز بود و باش سے بخوبی واقف ہوں، نظری طور پر اس لئے کہ ہم فرانسیسیوں کا یہ فرض اور حق ہے کہ ہم ان تمام قوموں کے حالات سے واقف اور باخبر ہوں جن کی حفاظت ہمارا کام ہے اور جن کے انتظام کی ذمہ داری ہم پر آتی ہے ہمیں اس معاملے میں ذرا بھی کوتاہی نہیں کرنا چاہئے، فرانسیسی استعمار ہی نے سوشیالوجی کا علم پیش کیا اور ہمارے مشنریز لافیٹو اور چارل فیو نے امریکا میں علم الاجتماع کے مطالعاتی مراکز قائم کئے۔''

رینی مون یہ بھی لکھتے ہیں کہ ''الجزائر میں ماسکرای اور ڈوٹ نے عمدہ کارنامے انجام دئے، ہماری خواہش ہے کہ علم الاجتماع اور علم احوال الانسان کے مطالعہ کے لئے ویسے ہی ادارے قائم کئے جائیں جیسے یہ امریکہ میں قائم ہیں یا خود فرانس نے مغرب اقصیٰ میں جس طرح کے ادارے قائم کر رکھے ہیں اس قسم کی تنظیموں کے قیام سے عملی فائدے اس طرح حاصل ہوتے ہیں کہ علم ہی قوت کے نفاذ اور حکومت کے رسوخ کا سرچشمہ ہے علم ایک ایسا وسیلہ ہے جس پر عمل ناگزیر ہوتا ہے ہم سے بہت سی غلطیاں اور جرائم صرف اس لئے سرزد ہوتے ہیں کہ ہم کو اپنے عائلی اور خاندانی خیر و بہبود کا علم نہیں ہوتا ہے یہ علم اگر ہو تو بہت سی غلطیوں اور مجرمانہ حرکتوں سے ہم احتراز کر سکتے ہیں۔'' (ص ۴۳)

اس خوبصورت تمہید کے بعد یہ مستشرق الجزائر کی مسلم تہذیب اور قدیم تہذیبوں کے درمیان چند باتوں کا فرق ظاہر کرتے ہیں اور اس کے فوراً بعد ہی یہ رائے صادر کرتے ہیں کہ الجزائر کے قوانین اور یورپ کے قوانین میں بنیادی اختلاف ہے۔ (ص ۴۹) اسلامی عقیدہ کو وہ مقامی مذہبی معتقدات کے نام سے یاد کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ ان معتقدات میں جنات اور ارواح پر ایمان وغیرہ شامل ہو گیا ہے، اسی لئے وہ یعنی اسلام دین حقیقی کے مقابلہ میں ابتدائی دور کی طوطیت یعنی جانور پرستی، شجر پرستی یا پتھر ستارہ پرستی وغیرہ سے زیادہ قریب ہے، رینی مون کے نزدیک ظاہر ہے کہ دین حقیقی سے مراد دین مسیحی ہی ہے، مستشرقین کے طرز تحریر کی یہ خاص بات ہے کہ ذکر خواہ تہذیب کا ہو یا تعلیم کا، بات اسلام سے بیزاری کے جذبات تک پہونچ ہی جاتی ہے ان کی تحریروں کی شتر گربگی اب علمی دنیا کے سامنے کوئی مخفی چیز نہیں ہے، مستشرق رینی مونی بھی اپنی بحث کے حدود اور دائروں کے تعین میں بے یقینی اور تذبذب کا شکار ہیں ایک طرف تو ان کا یہ کہنا کہ الجزائر میں

ایسی شے کا وجود تو ہے جسے (تہذیب) کا نام دیا جا سکتا ہے انھوں نے تہذیب کو قوسین میں لکھا ہے مگر پھر وہ یہ کہتے ہیں کہ قوسین میں بند یہ تہذیب صرف چند قبائلی اقلیتوں کے پاس ہے یہ وہ قبائل ہیں جن کو قوم کا نام تو نہیں دیا جا سکتا مگر یہ اپنی وحدت، اپنے رسوم ورواج اور اپنے مخصوص قوانین ضرور رکھتے ہیں ان لوگوں کی تہذیب دلچسپ ہے اور ان ہی سے مخصوص ہے اس تہذیب کی وجہ سے ان لوگوں میں نئی رسمیں نہیں پھیلنے پاتی ہیں (ص ۵۰) مصنف کا یہ کنایہ ظاہر ہے کہ اسلام کی تہذیب سے عبارت ہے اسی لئے وہ اس دلچسپ تہذیب کو قدیم قبائلی تہذیبوں کے مماثل قرار دیتے ہیں اور اس کے بعد آخر میں وہ دل کی بات اس طرح کہتے ہیں کہ ''اس بحث کا ماحصل یہ ہے کہ اسلام اور بت پرستی میں کوئی قابل ذکر فرق نہیں ہے بلکہ اسلام بت پرستی کا تتمہ ہے'' اس کے بعد وہ اس یقین کا اظہار کرتے ہیں'' بحر متوسط ہمیشہ بحر یونان اور بحر لاطینی ہی رہے گا اس لئے کہ نور اول اور فکر قدیم کے سوتے کبھی وہاں خشک نہیں ہوئے ہیں اور یہ فرانس کی ذمہ داری ہے کہ وہ ان روشنیوں کو شمالی افریقہ میں دوائم رکھنے کے لئے سخت جدوجہد کرے۔'' (ص ۵۳)

رینی موفی کا یہ حرف آخر جسے انھوں نے نہایت معصومیت اور سادگی سے پیش کیا ہے یہ اصلاً سارے مستشرقین کے مطالعہ اور تحقیق وتصنیف کا سچا اصول اور حقیقی طرز فکر ہے اسلامی معاشروں اور تہذیبوں کے بارے میں یہ سب ہم آواز ہیں رینی موفی بار بار اپنے مسلک موضوعیت کا ذکر کرتے ہیں کیوں کہ وہ ڈورکایم کے نامور ترین شاگردوں میں سے ایک ہیں ہم کو ان دونوں کے حسن نیت یا اصل نیت پر کوئی شک نہیں، لیکن استشراق کی حقیقت یہی ہے کہ وہ اپنے اور اسلام کے درمیان ایک فصل قائم رکھنا ضروری سمجھتا ہے اس کے موضوع اور مطالعہ کی غرض وغایت کا اگر علم رہے تو پھر مطالعہ کے نتائج سے زیادہ حیرت نہیں ہوتی، خواہ یہ نتائج حقیقتوں کو کتنا ہی مسخ کر دینے والے اور تصویر کا غلط رخ پیش کرنے والے ہی کیوں نہ ہوں۔

ان مستشرقین کی نظر میں خود علم الاجتماع، علوم استعماری (SCIENCES COLONIALES) کے اہم ابواب میں سے ایک باب ہے، کیوں کہ اس کا موضوع صرف یہ ہے کہ وہ ان تہذیبوں اور معاشروں کا جائزہ لے جن پر یورپ کی اقوام حاکم وقابض ہیں اس کے مقاصد بھی لیل ونہار کی گردش سے متاثر نہیں ہوتے، پہلے مقصد یہ تھا کہ فرانسیسی شہنشاہیت کے مفاد کی خدمت کی جائے آج یہ فرانسیسی جمہوریت کی مذمت کر رہا ہے، یہ کہنا برحق ہے کہ علم الاجتماع کا یہ فن خواہ بظاہر دلکش نظر آئے لیکن یہ محض ایک وسیلۂ استحصال ہے جسے صرف ایسے مقاصد کے لئے وضع کیا گیا ہے جن

کا تعلق نہ علم سے ہے نہ معرفت سے، اور نہ ہی مقبوضہ قوموں کے مفاد سے اس کو دلچسپی ہے۔

ہم نے اوپر ریني موني کی ایک کتاب کا جائزہ لیا ہے مگر سچائی یہ ہے کہ اس پورے عرصہ میں اسلام اور مسلمانوں کے بارے میں جو کچھ لکھا گیا اس کا جائزہ لیا جائے تو چند استثنائی مثالوں کو چھوڑ کر سارے مستشرقین آخر میں وہی نتیجہ پیش کرتے ہیں جو ریني موني نے پیش کیا، موضوعات میں تنوع ہوتا ہے لیکن غرض وغایت میں سب ایک نقطۂ خیال پر متفق نظر آتے ہیں اور اسلام دشمنی ان کے تمام مطالعات ودراسات کے آخری نتیجہ اور ماحصل کی شکل میں سامنے آتی ہے۔

یہ بات پوری ذمہ داری کے ساتھ کہی جاسکتی ہے کہ حقیقی معنی میں علم الاجتماع کے ماہرین بہت کم ہیں اس موضوع پر لکھنے والے زیادہ تر یا تو تنظیموں کے تنخواہ یاب ہیں یا پھر فرانسیسی فوج کے عہدیدار ہیں، جن کا وظیفہ یہی ہے کہ وہ اپنی مرضی کے مطابق اسلام کا انکشاف کریں اور پھر خالی اوقات میں اس پر داد تحقیق دیں، ان لوگوں کی حیثیت دراصل معلومات، دستاویزات اور اہم و غیر اہم واقعات کو جمع کرنے والوں کی طرح ہے یہ لوگ بدسلیقگی سے ان معلومات کو جمع کر کے پیش کر دیتے ہیں اور ان کو ایسے محققین کے تصرف میں خام مال کی حیثیت سے سونپ دیتے ہیں جو اصل سے رجوع نہیں کرتے اور اندھے اعتماد پر اپنی تحریروں کو ان معلومات سے لبریز کر دیتے ہیں بحث وتحقیق کا یہ طریقہ ہمیں اگرچہ عجیب وغریب معلوم ہوتا ہے لیکن اتھنوگرافی یعنی علم طبقات الانسان کے جاننے والوں کے یہاں اس وقت یہی طریقہ رائج ومقبول تھا۔

ایک مستشرق ہنری لیوی برول (HENRY LAVY BRUHL) ہیں جو ابتدائی عقلیت کے نظریہ کو پیش کرنے والے کی حیثیت سے معروف ہیں انھوں نے اس موضوع پر دس سے زیادہ کتابیں لکھیں اور سربون یونیورسٹی میں ایک تہائی صدی تک اسی موضوع پر درس دیا، لیکن حیرت کی بات یہ ہے کہ انھوں نے جن معاشروں پر داد تحقیق دی اور جن پر ان کو درجۂ اختصاص حاصل ہوا ان میں سے کسی ایک معاشرہ یا تہذیب کا انھوں نے خود جا کر کبھی مشاہدہ نہیں کیا اس لئے کہ میدانی اور عملی تحقیقات مثالوں اور نظیروں کے پیش کرنے والی تحقیقات سے کہیں مختلف ہوتی ہیں کبھی کبھی کوئی محقق یہ زحمت محض اتفاقی طور پر برداشت کرتا تھا اس طرح پیرس کے یہ نامور مستشرقین کنج عزلت میں بیٹھ کر دور دراز کے ملکوں اور قوموں کی تہذیبوں کا مطالعہ کرتے تھے اور داد تحقیق دیتے تھے۔

زیر بحث قوموں اور تہذیبوں کے علاقہ میں جا کر تحقیق کرنے والوں کو عینی شاہد کا درجہ

حاصل ہے مگر یہ بات ملحوظ رکھنا چاہئے کہ ایسے محققین میں اکثر عربی زبان سے ناواقف تھے ان کی معلومات کا دارومدار زیادہ تر ترجمانوں پر تھا اس طرح براہ راست ان کا تعلق اور ربط اصل آبادی سے نہیں ہو پاتا تھا، ترجمانوں کو گرچہ مکمل طور پر غیر تعلیم یافتہ نہیں کہا جاسکتا لیکن ان کی [illegible] صلاحیتیں بہر حال [illegible] تھیں اور تحقیق کے رموز واسرار سے نا آشنا تھیں، ان مستشرقین میں رینی مونی کے علاوہ [illegible] کا ہم نے اوپر ایک مختصر جائزہ پیش کیا ہے چارلس [illegible]

(CHARLES [illegible]) ماسکرای (MASQUERAY)

برتھولون (BERTHOLAN) گوئٹے (E.F. GAUTIER)

وغیرہ شامل ہیں اس سلسلہ کی آخری کڑی جان ڈوڈینو (J. DOVIGNAU) ہیں ان لوگوں نے علم الاجتماع کو بازیچۂ اطفال بنادیا اور انھوں نے استشراق کو اتنا ہی نقصان پہونچایا جس قدر اسلام اور عربی معاشروں کو۔

ہم کو اس پر ذرا بھی حیرت نہیں کہ ان مستشرقین کے ورثہ کو ہم مختلف قسم کی کہانیوں، قصوں اور بے سروپا واقعات سے بھرا ہوا پاتے ہیں ان کو جس طرح کی معلومات فراہم ہوئیں انھوں نے بغیر کسی احتیاط وتفتیش کے ان سب کو اپنی تحریروں میں سمودیا انھوں نے ان ثانوی اور غیر معیاری معلومات کے سلسلہ میں اس کی ضرورت محسوس نہیں کی کہ وہ واقعہ اور مفروضہ میں فرق کرنے کے ذمہ دار بھی ہیں البتہ ان کو ایسی تحریروں پر اپنے ان قارئین سے مدح وستائش ملی جو اپنے قومی پندار و تفوق میں مبتلا تھے، تکبر اور تفوق کے اس احساس کو استشراق نے بہت زیادہ اہمیت دی، یورپ کو ایسی تحریروں کا انتظار رہا اور مستشرقین کی کتابوں سے اس کو اپنے احساس برتری کے لئے غذا فراہم ہوتی رہی۔

کچھ مثالیں ایسی بھی ہیں جو احقاق حق کی صورت میں سامنے آئیں مثلاً ایک مفکر آلین (ALAIN) نے مستشرقین کے اس علمی نقص کو محسوس کیا انھوں نے ان کی تحریروں کے جواب میں مضمون لکھے، آلین علم الاجتماع کے ان ماہرین کا مذاق اڑاتے تھے وہ کہتے تھے کہ یہ مستشرقین حقیقی تنقید کے سادے اور عام اصولوں سے بھی نا آشنا ہیں اور ان کی تحریریں ان کے جہل اور علمی فقر کو واضح کرتی ہیں انھوں نے ایک جگہ لکھا کہ ''اگر میں اپنے قلم کو مخاطب کر کے یہ کہوں کہ اے میرے پیارے قلم اور اس جملہ کو علم الاجتماع کے یہ ماہرین اپنی تحقیق میں شامل کرلیں تو وہ اس جملہ کو روحانیات سے منسوب دیں گے اور یہ کہیں گے کہ میں نے اپنے قلم میں ایک

چھوٹا دیوتا دیکھ لیا تھا۔"

لیکن آلین جیسے مستشرقین کی تعداد بہت کم ہے اکثریت ان ہی لوگوں کی ہے جو اپنے علم و قلم کے رشتہ کو دجل و مکر اور فریب کے معائب سے قائم کرتے ہیں درحقیقت استشراق کا میدان ان ہی کے لئے ہموار اور کشادہ ہے۔

ان مستشرقین کی تحریروں میں ایک عیب یہ بھی ہے کہ مثالوں اور واقعات کو پیش کرنے میں یہ لوگ اصل کی مطابقت کا لحاظ نہیں کرتے ہیں، اسلامی معاشرہ سے وہ ایسی بہت سی باتیں منسوب کر دیتے ہیں جن کا وجود ہی اس معاشرہ میں نہیں ہے، یہ مثالیں اور واقعات دوسری تہذیبوں سے لئے جاتے ہیں اور پھر ان کو اسلامی تہذیب کے نام سے پیش کر دیا جاتا ہے، ان لوگوں کے اصول اور ان کا زاویۂ نگاہ یورپ کے معاشروں کی روشنی میں اپنا ایک رخ متعین کرتا ہے، اور پھر وہ اسی روشنی میں دوسری تہذیبوں کو دیکھنا چاہتے ہیں، اصول اور مبادی۔ کے لحاظ سے ان کا علم الاجتماع، مغربی معاشرہ اور تہذیب کے محور کے گرد ہی گردش کرتا ہے، ان ماہرین علم الاجتماع کو اس کا احساس ہو یا نہ ہو، ہونا یہی چاہئے کہ علم الاجتماع کے اپنے اصول و قوانین اور آداب و شرائط ہوں، ان پر وقتی طور سے کسی تہذیب کے اثرات کا غلبہ نہیں ہونا چاہئے، مستشرقین کی اصولی غلطیوں کی نشاندہی کرتے وقت ان کی عجیب و غریب مثالیں ہمارے سامنے آئیں، مثلاً ہم نے ایسے محققین کو دیکھا جو اس راز سے واقف ہونے کے لئے بیچین ہیں کہ اسلامی معاشرہ اور ثقافت میں تھیٹر، ناٹک اور ڈرامہ کی ترقی کیوں نہیں ہوتی؟ اسی طرح بعض ماہرین علم الاجتماع ایسے اسباب و علل کی تلاش میں سرگرداں ہیں، جن کی وجہ سے اسلامی معاشرہ میں سرمایہ داری فروغ نہیں پاتی ہے، ایسے محققین جب اپنی خواہش کے مطابق کوئی وجہ تلاش نہیں کر پاتے ہیں تو پھر وہ ایسی جزئی باتوں اور ایسی بے سروپا کہانیوں کی دریافت میں مصروف ہو جاتے ہیں جن کو وہ بحیثیت علت و سبب کے پیش کر سکیں، اور پھر وہ اپنے قلم کی ساری توانائیوں کو اس طرح صرف کرتے ہیں کہ گویا معاشروں اور ثقافت کی تکمیل اس وقت تک نہیں ہو سکتی جب تک کہ ان میں تھیٹروں، ڈراموں اور ناٹکوں کا وجود نہ ہو، یا جب تک اسلامی معاشرے راس المالیت اور سرمایہ داری کے فیضان سے محروم رہیں گے، اس وقت تک ان کی تہذیب و ثقافت کا پایۂ اعتبار ساقط رہے گا۔

یہ اہل قلم اپنی مغربی تہذیب کا موازنہ دوسری تہذیبوں سے اس طرح کرتے ہیں کہ یہی ایک اصل کسوٹی ہے جس پر کھرے اور کھوٹے کی تمیز ممکن ہے، ان میں سے اکثر مستشرقین اپنی

برتری اور تفوق کے احساس میں اس طرح سرشار رہتے ہیں کہ ان کی نظر میں دنیا کا کوئی بھی معاشرہ اور ثقافت مغربی تمدن کی ہمسری نہیں کرسکتا، یہ حضرات ہر غیر معاشرہ کو غیر منظم اور غیر معیاری ثابت کرنا ہی اپنی موضوعیت کا فرض اولین سمجھتے ہیں، دوسرے معاشروں خصوصاً اسلامی تہذیب و تمدن کے نقائص اور عیوب اس طرح بیان کئے جاتے ہیں جس سے ان معاشروں کی انسانیت ہی مشکوک ہوجاتی ہے، ایسے موقعوں پر وہ اسلامی قوموں اور تہذیبوں کا براہ راست نام لینے سے گریز کرتے ہیں، اور اسلامی قوموں کے بجائے وہ قبیلوں کا لفظ استعمال کرتے ہیں، اسلامی اخلاقی قدروں کی جگہ وہ رسوم کے لفظ سے اپنے ضمیر کو مطمئن کرتے ہیں، اور حد تو یہ ہے کہ وہ عقیدۂ اسلامی کو صحیح لفظ و معنی سے محروم کرکے محض معتقدات کے لفظ سے اپنے قاری کو مغالطہ میں رکھنے کی کوشش کرتے ہیں۔

اس طرح صاف طور پر یہ واضح ہوجاتا ہے کہ ان کی تحریر و تحقیق کا محور صرف مغربی معانی و مفاہیم کے دائرہ میں محدود رہے، جس میں ہر لحہ ان کے احساس برتری اور انصاف سے ان کی چشم پوشی کا مشاہدہ ہوتا رہتا ہے، واقعات کی تصویر کشی میں کہیں بھی ان کی موضوعیت ظاہر نہیں ہوتی، ان مستشرقین کی سرشت کو دیکھتے ہوئے شائد ان خامیوں کا احساس یا شکوہ نہ ہوتا، مگر افسوس اس وقت ہوتا ہے جب یہ سب ایسے علمی حلقوں کی جانب سے ظہور میں آتا ہے جو علم، موضوعیت، دقیقہ رسی، سنجیدگی پر ایمان رکھتے اور شک و یقین میں فرق کرنے کا دعویٰ کرتے ہیں۔

ہم اوپر بھی بیان کرچکے ہیں کہ اس قسم کی فضول اور لایعنی تحریروں کا ایک انبار ہمارے سامنے ہے، ہم یہاں صرف ایک مثال پیش کریں گے جس کو ہم نے اسی دور سے منتخب کیا ہے، فرانس کے ایک مشہور مستشرق ریمنڈ چارلس ہیں، ان کا علمی مرتبہ اس سے متعین کیا جاسکتا ہے کہ ان کو فرانس میں اسلامی شریعت کے اسرار کا سب سے بڑا ماہر اور فقہ کی باریکیوں کا سب سے بڑا واقف اور عربی تہذیب و ثقافت سے سب سے زیادہ باخبر تصور کیا جاتا ہے، انھوں نے مسلسل تیس سال تک کتابیں لکھیں ہیں، یونیورسٹیوں میں ان کے لکچر ہوتے رہے، انھوں نے جج کے فرائض بھی انجام دئے اور فرانسیسی حکومت کے مشیر بھی رہے، ان کی ایک کتاب ''الروح الاسلامیہ'' علمی حلقوں میں بہت معروف و متداول ہے۔

ہم نے اس کتاب کا مطالعہ کیا تو اندازہ ہوا کہ یہ ان ہی پامال اور روایتی مضامین و خیالات کا مجموعہ ہے، جن کا اظہار صدیوں سے وقتاً فوقتاً اسلام اور مسلمانوں کے خلاف کیا جاتا رہا

ہے،فرق صرف یہ ہے کہ یہ کتاب اپنے قالب کے لحاظ سے زیادہ خوش سلیقہ، جاذب نظر اور دلفریب ہے،انداز بیان دلکش ہے اور غیر جانب داری اور موضوعی ہونے کا مدعی بھی ہے، یہی وجہ ہے کہ فرانس کے ایک نامور اور قابل احترام پروفیسر پی،گوئیے نے اس کتاب کا شمار المکتبۃ الفلسفیۃ العالمیۃ (فلسفہ کے عالمی ذخیرۂ کتب) میں کیا ہے(۱) یہ وہ سنجیدہ ترین سلسلۂ کتب ہے جو نہایت جلیل القدر فلسفیوں، عالموں، مورخوں اور طب اور ریاضی کے ماہرین کی کتابوں کو شائع کرتا ہے۔

لیکن کس درجہ حیرت وافسوس کا مقام ہے کہ ایسے مستشرق کی کتاب بھی عام استشراقی جذبات سے الگ نہ ہوسکی، پوری کتاب کے مطالعہ کے بعد ایسے تین الزام قاری کے ذہن میں جاگزیں ہوجاتے ہیں جو ریمنڈ چارلس نے اسلام پر لگائے ہیں، ایک تو فقہی ہے، دوسرے کا فقہی تعصب سے ہے، اور تیسرا قضا وقدر کے عقیدہ سے متعلق ہے، ان تینوں باتوں کی تکرار کتاب میں اس طرح کی گئی ہے جس سے یہی باور ہوتا ہے کہ گویا اسلام میں یہی تین چیزیں بنیادی ہیں اور مسلمانوں کی پوری معاشرتی زندگی اور تہذیب وثقافت ان ہی تین چیزوں میں محدود ہے، مصنف کی نظر میں مسلمانوں کی معاشرتی اور روزمرہ کی زندگی، فقہ کی تعلیمات اور ہدایتوں کی ایسی پابند ہے کہ اس سے مفر کی کوئی سبیل نہیں، فقہ نے زندگی کی چھوٹی اور معمولی باتوں کو بھی اتنا جامد اور پابند کردیا ہے کہ مسلمانوں کی زندگی میں کسی آزادی کا امکان نہیں ہے، اپنی باتوں اور اپنے شعور اور اپنے خیالات کی دنیا میں وہ بس وہی کرسکتے ہیں جس کی اجازت ان کو فقہ سے حاصل ہے، فقہا اور اصحاب فکر ورائے نے اپنی تعلیمات کو معاشرہ کی عام زندگی میں اس طرح راسخ اور رائج کردیا ہے کہ اب مسلمان معاشرہ ان کے بغیر حرکت ہی نہیں کرسکتا، فرد اور خاندان دونوں ہی اس کے شکنجے میں جکڑے ہیں، معاشرتی بودوباش ہو یا فکر ونظر کی بات ہو، اقتصادی معاملات ہوں یا سیاسی تعلقات ہوں، فقہ کا عمل دخل ہر جگہ ہے، اسی لئے فقہ ایک مسلمان اور اس کی زندگی کے درمیان ایک رکاوٹ اور حجاب بن کر رہ گئی ہے اور اس کی زندگی قطعی غیر فطری ہوگئی ہے، اسی لئے چارلس اپنے مطالعہ کی روشنی میں کہتے ہیں کہ فقہ وجود کو سلب کرنے والی، حریت کی نفی کرنے والی اور بصیرت کو زائل کردینے والی چیز ہے۔

چارلس کی نظر میں اسلام عملی لحاظ سے اپنے معاشرہ کو ہر قسم کی آزادی اور ارادہ وخواہش

(۱) عجیب بات یہ ہے کہ خود پروفیسر گوئیے اسلام اور مسلمانوں کے تعلق سے معمولی معلومات بھی نہیں رکھتے ہیں۔

[illegible]

[illegible] ہے کہ شریعت [illegible] جب کہ انسان اپنے شعور [illegible] کے مطابق قانون چاہتا ہے تو جب شعور قانون کو اسی قانون کے معیار پر [illegible] جانچا جاتا ہے تو [illegible] شریعت [illegible] اور یہ حاصل ہوگا۔

مسٹر چارلس یہ بھی کہتے ہیں کہ مسلمانوں کا اصل قانون قرآن ہے، خدا اور انسان کا یہ مرتب قانون ایک منفرد صورت پیش کرتا ہے، اس لیے انسان کے اعمال و افکار سے جوڑ دیا گیا ہے، نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ کسی چیز کی تائید ہوتی ہے تو کسی کی مخالفت، اور کسی کے بارے میں کوئی حکم ہی نہیں ہوتا۔ ایک چیز کو یہ قانون جائز قرار دیتا ہے تو دوسری کو حرام، اسی طرح یہ ضابطۂ الٰہی اعمال کے نتائج اور واجبات کو بھی تقسیم کرتا ہے، حالت یہ ہے کہ اگر استنباط اور موازنہ کے کچھ اصول وضع نہ کر لیے جائیں تو اس ضابطے کو سمجھنا ہی دشوار ہے۔ چارلس اپنے ان خیالات کے اظہار کے بعد پھر یہ کہتے ہیں کہ فقہا کے لیے یہ کام دشوار ہی نہیں ناممکن ہے کہ وہ حقیقت کی روشنی میں مسلمانوں کی معاشرتی

اور اقتصادی زندگی کے تقاضوں کو سمجھیں، کیونکہ وہ مسائل کے استنتاج اور استدلال میں نصوص کے پابند ہیں اور نصوص کو زمانہ کے تقاضوں سے مطلب نہیں ہے (ص ۱۹۴)

آگے چل کر ریمنڈ چارلس ان ہی خیالات کو بار بار دہراتے ہیں، لکھتے ہیں کہ یہی وہ بندشیں ہیں جنھوں نے اسلام کو یورپ کے فطری قانون کی برکتوں اور فائدوں سے محروم کر رکھا ہے۔ اس قانون کے بارہ میں آخرکار یہی کہنا پڑتا ہے کہ اسلام میں عدل وانصاف وہی ہے جسے اللہ کی مشیت کا نام دیا جاتا ہے، اس سے یہ بھی واضح ہو جاتا ہے کہ یورپ میں قانون کا دارومدار اخلاق پر ہے، اور اسلام میں اس کی بنیاد شریعت کے اصول ہیں (ص ۱۹۴)

ریمنڈ چارلس کی تحریروں سے صاف ظاہر ہوتا ہے کہ ان کا ذہن یک طرفہ اور جانب دارانہ واقع ہوا ہے وہ اسلام کے کامیاب نظام زندگی اور اس کے نظریات کی جانب سرے سے کوئی اعتنا نہیں کرتے، اور بار بار یہ کہتے ہیں کہ نظریۂ اجتماعیات کو اسلامی فقہ نے شروع سے جامد کر رکھا ہے، اس لیے وہ جدید عصری تقاضوں سے ہم آہنگ نہیں ہو سکتا، ان کا خیال ہے کہ مسلمان غیر قوموں سے متعلق قوانین کا لحاظ نہیں کرتے اور ان پر بھی اسلامی قوانین کو منطبق کرتے ہیں، فقہ اسلامی کا دعویٰ تو یہ ہے کہ وہ زندگی کے ہر شعبہ کو محیط وشامل ہے، لیکن سیاسی اور تنظیمی اداروں کے بارہ میں وہ کوئی اہتمام اور رہنمائی نہیں کرتی ہے، تجارت اور سزاؤں کے معاملات کے ایک بڑے حصہ سے وہ صرف نظر کرتی ہے۔

چارلس اپنے اس مطالعہ میں فقہ اسلامی کی خامیوں کی اصل وجہ یہ بیان کرتے ہیں کہ مسلمان ہر حالت میں اپنی شریعت یا اسلام کا تحفظ چاہتے ہیں، ان کے اس اصرار کی وجہ سے فقہ اور اس کے اصول وقواعد میں انتشار کی کیفیت پیدا ہوگئی ہے، اور وہ مختلف عیوب ونقائص کا مجموعہ ہوگئی ہے، اور اس کا نتیجہ یہ ہے کہ وہ جامد، بے حس اور زندگی سے محروم ہے۔

چارلس نے اپنے نظریات کے اثبات اور واقعات کو مسخ کر کے پیش کرنے میں مبالغہ آرائی سے کام لیا ہے، فقہ اسلامی کے مختلف دور گذرے ہیں اور مسلمانوں کا معاشرہ زمانہ کے ساتھ ارتقاء اور تبدیلیوں کی مختلف منزلوں سے گذرتا رہا ہے، ان باتوں کا جائزہ انھوں نے اپنی فہم و معرفت اور خاص نقطۂ نظر کے مطابق لیا ہے، لیکن یہ کس درجہ حیرت کی بات ہے کہ فقہ کی ازسرنو تشکیل کی جو مجددانہ کوششیں کی گئیں اور تاریخی اور جغرافیائی لحاظ سے نئے پیدا ہونے والے مسائل کا جو حل تلاش کیا گیا ان کا انھوں نے کوئی جائزہ نہیں لیا اور سب سے بڑھ کر یہ کہ انھوں نے

اسلام کی روح اور اس کے مزاج کو انصاف سے سمجھنے کی کوشش نہیں کی بلکہ اس کے بجائے وہ صرف فقہ اسلامی کی خامیوں سے آگاہ اور متنبہ کرتے ہیں، کیونکہ ان کی رائے کے مطابق، ترقی اسی وقت ممکن ہے، جب دین اور زندگی کو دو حصوں میں تقسیم کر کے دونوں میں مکمل فصل قائم کر دی جائے۔

اسلام کے مزاج اور مسلمانوں کی خصوصیات کی وجہ سے انھیں اس کی بالکل امید نہیں ہے کہ زندگی اور دین میں یہ دوری قائم ہو سکتی ہے، چنانچہ وہ کہتے ہیں کہ ''اللہ کی شریعت اور انسانوں کی شریعت کو نئے سرے سے سمجھنے کی راہ میں بڑی رکاوٹیں حائل ہیں'' ان کے نزدیک دین اور زندگی میں تفریق اور دوری کی صرف ایک ہی صورت ہے، اور وہ یہ ہے کہ مسلمان اسلام کے نظام زندگی سے پوری طرح دستکش ہو کر پیروی مغرب کو اپنا شعار بنائیں، لیکن ان کو مسلمانوں کے 'اندھے تعصب' سے اس کی توقع نہیں ہے کہ وہ اپنی حالت میں کوئی تبدیلی گوارا کریں گے' اس لئے وہ پھر مسلمانوں کو نصیحت کرتے ہیں کہ 'وہ اپنی حالت پر قائم رہیں' آگے چل کر وہ کہتے ہیں کہ ''ہم کو اصلاحات کے فوری نفاذ سے باز رہنا چاہئے......لاکھوں کروڑوں مسلمانوں کے طرز زندگی اور طریقہ فکر کو فوری طور پر بدل دینے یا ختم کر دینے کے نتائج بہت خوفناک اور تباہ کن ہو سکتے ہیں، اس سے صرف یہ ہوگا کہ مسلمان ذہنی لحاظ سے اور پستی میں چلے جائینگے۔'' (ص ۲۱۸) اس طرح انھوں نے اپنا آخری فیصلہ یہ صادر کیا ہے کہ ''اسلامی معاشرہ ابھی عرصۂ دراز تک فقہ کی پیچیدگیوں میں الجھا رہے گا اور نئے اصول اور زمانہ کے نئے تقاضوں سے وہ متصادم ہوتا رہے گا، خواہ وہ مغرب کے اصول ہوں یا کسی اور جدید قوم کے'' ان کے یہ خیالات ظاہری طور پر سنجیدہ بلکہ دردمندی پر مبنی معلوم ہوتے ہیں، لیکن ان کی حیثیت اس سچ کی طرح ہے جس میں باطل کی آمیزش ہوتی ہے۔ اور اس سے باطل ہی کا اثبات بھی مقصود ہوتا ہے اس لئے کہ وہ اپنے الفاظ و خیالات کا اظہار ایسے پس منظر میں کرتے ہیں جس میں نہ واقعیت ہوتی ہے اور نہ حقیقت اور جو علم و عدل کے معمولی معیار تک بھی نہیں پہونچتا ہے، اسلام فقہ اسلامی اور مسلمانوں کے بارہ میں ان کے الزامات کا مقصد واضح ہے، جیسا کہ ہم پہلے بھی بیان کر چکے ہیں کہ شمالی افریقہ میں فرانس کے جابرانہ اور غاصبانہ قبضہ اور ان علاقوں کے ناجائز استحصال کو وہ جواز عطا کرنا چاہتے ہیں، اور ہر خطا کو درست ثابت کرنے کی کوشش کرتے ہیں، اسلامی شریعت کو بوسیدہ اور فرسودہ قرار دینے کا مقصد یہی ہے کہ ان مقبوضہ علاقوں کے عوام اپنی شریعت اور اپنے قانون سے بیزار اور دست بردار ہو کر اسے مسخ اور برباد کرنے کی فرانسیسی کوششوں کو استحسان کی نظر سے دیکھیں اور آسانی کے ساتھ فرانسیسی قانون

کو اپنے معاشرہ میں قبول کرلیں۔

لیکن ریمنڈ چارلس کی نظروں سے یہ حقیقت پوشیدہ رہی کہ فقہ اسلامی کے آغاز، اس کے نشو ونما اور اس کے عروج کی تاریخ وہ نہیں ہے جو انھوں نے پیش کی ہے، اس سے کون صاحب انصاف انکار کرے گا کہ وحی الٰہی نے جو تعلیمات پیش کیں اور جو اصول ومبادی قائم کئے انہی کی بنیادوں پر مسلمان ائمہ، علماء اور مفکرین نے زندگی اور معاشرہ کے لئے قوانین وضوابط مرتب کئے ہیں، چارلس کی نظر اس بنیادی بات پر نہیں گئی کہ اللہ تعالیٰ نے اپنے بندوں کے لئے مشکلات کے بجائے آسانیوں کو پسند کیا ہے، اور خیر وبہبود کے عام پہلو اس کے مدنظر رہتے ہیں، اپنی اصل کے لحاظ سے فقہ، استنباط اور استدلال کا ایسا عمل ہے، جس کے اثرات معاشرہ کے تمام شعبوں پر حاوی ہیں، یہ شعبے خواہ دینی واقتصادی ہوں یا مادی، جغرافیائی اور نفسیاتی ہوں، فقہ کا رشتہ سب سے ہے، یہ قانون کا ایسا ادارہ ہے، جو الٰہیاتی قدروں کو روزمرہ کی زندگی میں قائم کرکے اور زمانہ کے تقاضوں سے ان کو ہم آہنگ کرکے ختم نہیں ہو جاتا، بلکہ ہر زمانہ میں اور ہر جگہ، انسان کی مختلف ضرورتوں اور تبدیلیوں کو مدنظر رکھتا ہے، اسلام کا نظام ایسے معاشرہ کا ضامن ہے، جو ملکوتی شان کا حامل ہو، اور اس میں کینہ، بغض، عداوت، حسد، افتراق اور فتنوں کا کہیں گزر نہ ہو، بے شبہ صدیوں سے دنیا کے کسی حصہ میں اسلام کے نظام جیسی پاکیزہ اور صالح کوششوں کا کوئی سراغ نہیں ملتا ہے۔

یہ بھی پیش نظر رہنا ضروری ہے کہ فقہ اسلامی کے نتائج اور ثمرات میں فرق اور تفاوت ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ چودہ سو برسوں سے وہ جن ملکوں اور قوموں کا احاطہ کئے ہوئے ہے، ذہنی استعداد، رسم ورواج اور اپنے مخصوص ماحول کے لحاظ سے ان میں ایک دوسرے سے بڑا فرق ہے، اس فطری فرق واختلاف میں چارلس کو انارکی اور انتشار کی کیفیت نظر آتی ہے، لیکن زبان ومزاج کے قدرتی اختلاف کے باوجود بنیادی قدروں کے اتحاد میں ہم کو توافق اور ہم آہنگی کی فضا نظر آتی ہے، جب چارلس اس خلط ملط کو دیکھتے ہیں تو پھر ان کے لیے یہ ضروری ہے کہ وہ حقیقت کے ساتھ جدلیت کے عمل کو بھی ملحوظ رکھیں، جب وہ فقہیت کی بات کرتے ہیں تو پھر ان کو ضمیر کی آزادی کا خیال بھی رکھنا چاہئے۔

مسلمان فقہاء کی تعداد بیشمار ہے، ان میں سے کچھ عبقری ہیں، بعض ان سے کم تر ہیں، ایسے بھی ہیں جن سے اجتہادی خطائیں سرزد ہوئی ہیں، بعضوں نے اجتہاد میں راہ صواب پائی ہے،

مگر ان سب کے باوجود اسلامی معاشرہ محض کسی ایک مسلک اور کسی ایک فرقہ کا پابند کبھی نہیں رہا، ناگزیر اہمیت کے باوجود فقہ کو اسلام کی معاشرتی زندگی کے صرف ایک اہم حصہ کی حیثیت حاصل رہی، اس کو کبھی مکمل اسلام سے تعبیر نہیں کیا گیا۔

یہ عین ممکن ہے کہ بعض فقہاء نے تحلیل و تجزیہ میں غلطیاں کی ہوں اور بعض صورتوں میں حالات کو جوں کا توں سمجھنے پانے اور ان کا حل نکالنے میں ان سے کوتاہی ہوئی ہو، یہ بھی ممکن ہے کہ چند فقہاء نے اپنی رائے کے اظہار میں شدت سے کام لیا ہو اور اپنی عقل کا زیادہ سہارا نہ لیا ہو اور اس کی وجہ سے فقہ پر وقتی طور سے جمود بھی طاری ہو گیا ہو، لیکن اس قسم کی جزوی اور استثنائی مثالوں کی وجہ سے ہم تمام جلیل القدر فقہاء کی خدمات سے بے نیاز نہیں ہو سکتے، جو فکر اسلامی کے مضبوط ترین ستون ہیں، اور جنھوں نے فقہ کو عقلی اور نفسیاتی طور پر اعلیٰ ترین قانون اور علم کی حیثیت بخشی اور مسلمانوں کے مختلف طبقوں پر اور معاشروں پر ان کا گہرا، پائدار اور وقیع اثر قائم ہوا، ان فقہاء کی اصلاحی و تجدیدی کوششوں کے اثرات صدیوں سے جاری ہیں، ان کے کارناموں سے نہ صرف نظر کیا جا سکتا ہے، بلکہ وہ فقہاء جن کے بارہ میں یہ فرض کر لیا گیا ہے کہ وہ مسائل میں بڑے متشدد پسند تھے، اور جنکی وجہ سے فقہ میں جمود کی کیفیت پیدا ہوئی، ان کے موقف کو بھی ہم اختلاف کے باوجود احترام کی نظر سے دیکھتے ہیں، اس لئے کہ ان کی احتیاط دین کی حمایت اور اس میں بیجا قیاس آرائی سے احتراز کا نتیجہ تھی اور اس سے ان کی عظمت اور ذمہ داری کا پتہ چلتا ہے، یہی وجہ ہے کہ مسلمان ایسے مستشرقین سے جو غاصب اور جارح سامراج کی ہمنوائی کرتے ہیں ان سے یہ توقع نہیں کر سکتے ہیں، کہ وہ اسلامی معاشرہ میں کوئی انقلاب لائیں گے۔ ریمنڈ چارلس اور جارج بوسکی کے مقابلہ میں وہ بہر حال محمد عبدہ اور رشید رضا پر اعتماد کو زیادہ پسند کریں گے۔

فقہ اسلامی کو اپنی تنقید کا ہدف بناتے وقت ریمنڈ چارلس نے اس حقیقت کو بھی نظر انداز کر دیا ہے کہ اس میں کسی مسئلہ کے بارہ میں کثرت آرا کا ہونا، ایک پسندیدہ شے ہے، فقہاء کے علمی اختلاف کو اسلام نے رحمت سے تعبیر کیا ہے، کیوں کہ اس سے اس مسئلہ میں زیادہ آسان، معقول اور قابل عمل شکلیں سامنے آتی ہیں، جو فقہاء کی وسعت قلب و نظر کا ثبوت ہے، اس کی نظیر نہ یورپ کی قدیم تاریخ میں ملتی ہے، اور نہ موجودہ یورپ میں اس کی کوئی مثال ہے، جہاں اگر پاکیزہ اور مقدس افکار کا کبھی ظہور ہوتا ہے تو آئیڈیالوجیز کے نام پر ان کے خلاف ایک طوفان برپا ہو جاتا ہے، اسلامی معاشرہ پر اسلامی اصول و قوانین کا صرف عکس نہیں ہے، بلکہ فقہی علوم کی وجہ سے اس میں

اسلام کے اعلیٰ اخلاقی اصول کارفرما دکھائی دیتے ہیں، یہ نہایت افسوس کی بات ہے کہ اسلامی معاشرہ کی تاریخ کا مطالعہ اس قدر محدود زاویہ نظر سے کیا جائے۔

ریمنو چارلس نے اپنی کتاب میں فقہ پر مشق ستم کرنے کے بعد، اسلامی معاشرہ کے دوسرے بڑے عیب تعصب کی نشاندہی کی ہے، حالانکہ اس کے متعلق انصاف یہ کہتا ہے کہ اسلام ایسے معاشرہ کو وجود میں لانا چاہتا ہے جو دینی ذمہ داریوں پر قائم ہو، یہ ذمہ داریاں حریت اور ذاتی ارادہ و اختیار کے بغیر ممکن نہیں ہوتی ہیں، اسلام نے دوسرے آسمانی مذاہب کو ان کی حالت پر چھوڑ دیا، اور لوگوں کو ایمان و اعتقاد کی آزادی دی، اور اس بات پر زور دیا کہ دین میں کوئی جبر اور زیادتی نہیں، مگر مستشرقین نے حسب عادت ذمیوں کا مسئلہ اٹھا کر غلط فہمی پیدا کرنے کی کوشش کی اور اپنے مزاج کے مطابق مسلمانوں اور ان کے زیر اقتدار ذمیوں اور غیر مسلموں کی درجہ بندی اور اکثریت اور اقلیت کی بحث کھڑی کردی، حالانکہ اسلامی معاشرہ میں نہ طبقہ داریت ہے، اور نہ اکثریت و اقلیت کا کوئی قضیہ ہے، یہ تفریق صرف ان معنوں میں ہے کہ ایک طبقہ نے قرآن و حدیث کی تصدیق کی اور ان کو اس حیثیت سے قبول کیا کہ یہ دونوں دنیا و آخرت کی فلاح کے ضامن، رشد و ہدایت اور عدل و انصاف کا سرچشمہ ہیں، اس کے برعکس ایک دوسرے طبقہ نے اس عقیدہ پر ایمان رکھا جو ان کو اپنے آباواجداد سے ورثہ میں ملا تھا، خود مسلمان خواہ اکثریت میں ہوں یا اقلیت میں، مسند اقتدار پر فائز ہوں یا اس سے محروم ہوں، اس سے ان کے دین اور اس کے تقاضوں پر کوئی اثر نہیں پڑتا، دوسروں کی معقول باتوں کو قبول کرنے میں جس رواداری کی ضرورت ہے، اس پر بھی کوئی زد نہیں آتی، اور یہ وہ حقیقت ہے جسے ہم دوسرے قدیم یا جدید معاشروں میں نہیں دیکھتے ہیں۔

اس کے باوجود ریمنڈ چارلس کے نزدیک اسلامی معاشرہ کا متنازعہ فیہ مسئلہ یہی رواداری ہے، جس کا رشتہ وہ تعصب سے قائم کرتے ہیں، اپنی تائید میں وہ ایک اور مستشرق کلاڈلیوی اسٹراس (Clavdelevy Strauss) کے اس قول کو نقل کرتے ہیں کہ ''حقیقت یہ ہے کہ غیر مسلموں سے ربط و ضبط کا تصور ہی مسلمانوں کے لئے اذیت ناک ہے، کیونکہ زندگی کے نئے طور وطریق کے مشاہدہ سے قدیم طرز کی ان کی روایتی زندگی میں خلل پڑتا ہے۔'' (ص ۸۰) وہ آگے لکھتے ہیں کہ ''ان کی رواداری اگر اس کا کوئی وجود ہے، حقیقت میں صرف اپنی ذات کی بڑائی کے احساس کا دوسرا نام ہے، حریت مساوات اور رواداری کے نام پر مسلمان صرف ان قدروں پر فخر کرتے ہیں جن کی تلقین قرآن کرتا ہے، پھر یہ لوگ تنہا اپنے آپ کو یہ حق دیتے ہیں کہ وہ اپنے اصولوں کو

دوسروں پر بھی منطبق کریں، رواداری کا حق بھی وہ اپنے لئے محفوظ رکھتے ہیں، دوسرے کے لئے اس رواداری کے ہر امکان کو وہ فراموش کرتے ہیں، اس طرح یہ لوگ رواداری کے لفظ کو اس کے حقیقی معنی سے محروم کردیتے ہیں۔''

ریمنڈ چارلس نے اس باب میں ایک طرف تو لیوی اسٹراس کے اقوال کی شہادت پیش کی ہے اور دوسری طرف انھوں نے ایک اور مستشرق گوبنیو (Gobgneau) سے بھی استفادہ کیا ہے، حالانکہ لیوی اسٹراس، اسلام اور مسلمانوں کے بارہ میں ابتدائی معلومات سے بھی ناواقف ہیں، لیکن اس ناواقفیت یا جہالت کے باوجود انھوں نے اپنی کتاب بئس المدارین (Tristes Tropiques) میں اسلام اور مسلمانوں پر سخت حملے کئے ہیں، اس میں ایک جگہ وہ لکھتے ہیں کہ ''اسلام وحی کے قطعی اور یقینی ہونے پر جتنا زور دیتا ہے، اس سے زیادہ وہ اس بات کو اہمیت دیتا ہے کہ بیرونی دنیا سے تعلقات استوار کرنے پر اس کو کوئی طاقت حاصل نہیں ہے، ہم جب بودھوں یا عیسائیوں سے اس کا موازنہ کرتے ہیں تو اسلام کا تعصب کھل کر سامنے آجاتا ہے، اس کی وجہ یہ ہے کہ مسلمان ہمیشہ یہ کوشش کرتے ہیں کہ دوسروں کو تشدد آمیز طریقوں سے اپنے حقائق کے اعتراف پر مجبور کریں، اس سے بھی بڑھ کر یہ بات ہے کہ وہ غیر کے وجود کو بحیثیت غیر کے تسلیم ہی نہیں کرتے ہیں، خود کو شک اور گمان کی ذلت سے محفوظ رکھنے کے لئے ان کے سامنے صرف ایک ہی طریقہ باقی رہتا ہے، اور وہ یہ کہ دوسروں کو وہ کالعدم قرار دیں، وہ اپنے ایمان و عقیدہ کی موجودگی میں کسی دوسرے کے عقیدہ کو برداشت نہیں کر سکتے، اسلامی اخوت کا مطلب، کفار کی نفی کے ساتھ دوسرے کا خاتمہ کرنا ہے، اس کے لئے وہ واضح اعتراف کو ضروری نہیں سمجھتے ہیں، کیونکہ اعتراف کے بعد پھر غیر کا وجود بھی ثابت ہو جاتا ہے، خواہ ضمنی طور ہی پر سہی، مگر مسلمان اس کے لئے بھی تیار نہیں۔'' (ص ۴۳۷)

اس طرح ریمنڈ چارلس نے یورپ کی رواداری کے نام پر اسلامی رواداری کے خلاف فیصلہ صادر کردیا، مگر یہ عجیب بات ہے کہ لیوی اسٹراس کے ساتھ ساتھ انھوں نے گوبنیو کے اقوال سے بھی اپنی کتاب کو مزین کیا ہے، گوبنیو کو نسل پرست نظریات کا امام کہا جاتا ہے جس کے اثرات نازی اور فسطائی تباہ کاریوں کی شکل میں ظاہر ہوئے، اور جنوبی افریقہ میں ابھی تک اس کے مضر اثرات تک قائم ہیں، گوبنیو نے وسط ایشیا کے مذاہب اور فلسفوں کے سلسلہ میں لکھا ہے کہ ''لوگوں کے عقیدہ کو سب سے کم اہمیت دیجئے۔ مذہب، اسلام سے قرآن کی تعلیمات کیا ہیں؟

ان کی حقیقت بس اس قدر ہے کہ کسی بھی حالت میں انسان کے ارادہ واختیار کی اہمیت نہیں ہے، اہمیت صرف اللہ کے ارادہ ومشیت کی ہے، اور اسی کے مطابق وہ ہدایت وگمراہی کی راہیں دکھاتا ہے، تو جب یہی اصول ہے تو پھر مسیحیوں اور یہودیوں کو تبدیل مذہب کے لئے کیسے مجبور کیا جا سکتا ہے۔''

گوبنیو کے ان خیالات کی تحسین کرتے ہوئے ریمنڈ چارلس کہتے ہیں کہ ''ان سے غیر مسلموں کے بارہ میں مسلمانوں کے رویہ اور موقف کو سمجھنے میں بڑی مدد ملتی ہے، جو حد درجہ منفی اور سلبی ہونے کے علاوہ گمراہوں کو راہ راست پر لانے میں بالکل بے بس ہے،،،،، اور آخری بات یہ ہے کہ قرآن اپنی رواداری کو مشروط طور پر پیش کرتا ہے، یعنی پہلے قرآن پر ایمان لاؤ پھر اس کی دی ہوئی رواداری کے مستحق بنو، بعض لوگوں کا یہ خیال ہے کہ مسلمان ایک ہی وقت میں روادار بھی ہیں اور متعصب بھی۔'' (ص ۸۲)

ہم یہاں پھر اس حقیقت کا اظہار کرتے ہیں کہ واقعات کی غلط ترجمانی کرنے اور باہم متضاد صورتوں کو اپنی مرضی کے مطابق ایک ہی موقع پر پیش کرنے میں ریمنڈ چارلس اور ان کے ہمنوا ذرا بھی جھجک محسوس نہیں کرتے ہیں، اپنے خیالات کے اثبات میں وہ ایسی روایتوں کو بھی آسانی سے قبول کرتے ہیں جن کا علمی درجہ نہایت فروتر اور غیر مستند ہوتا ہے، اس کی وجہ بھی وہی ہے جو ہم پہلے بیان کر چکے ہیں، یعنی وہ مغرب کی موجودہ تہذیب وتمدن کے معیار پر اسلامی معاشرہ اور اسلامی تہذیب وتمدن کو پرکھتے ہیں اور مغرب کی مادی ترقی کی روشنی میں مسلمانوں کی تہذیب کو پسماندہ اور کم حیثیت قرار دیتے ہیں، اور پھر مسلمانوں پر یہ الزام عائد کرتے ہیں کہ فلسفۂ جدید اور دانش نو کی اس مغربی تہذیب کی وہ تقلید نہیں کرتے ہیں، ہم مستشرقین کے اس موازنہ کو غیر علمی اس لئے کہتے ہیں کہ وہ اس تاریخی حقیقت کو یکسر نظر انداز کر دیتے ہیں کہ اسلام ہی وہ مذہب ہے جس نے ابتدا سے حریت رواداری اور احترام آدمیت کی بنیادوں پر اپنے معاشرہ کی دیواروں کو استوار کیا ہے اور انسانیت کی ان اعلیٰ قدروں کو صحیح مقام عطا کیا ہے، اس نے ان اقدار کو نظر انداز کرنے کی یا مٹا دینے کی کبھی کوشش نہیں کی، تاریخ شاہد ہے کہ انسانیت کی ایسی شریف اور پاکیزہ ترین قدریں اتنی مکمل صورت میں یورپ بلکہ دنیا کی کسی تہذیب وثقافت کے ماضی وحال میں نہیں ملتی ہیں، یہ محض دعویٰ نہیں ہے بلکہ قدیم زمانہ سے آج تک مشرق ومغرب کے نامور فلاسفر ومفکرین نے اس کا اعتراف کیا ہے، اسلام کی تہذیب انسانیت کے مزاج وخمیر سے اس درجہ ہم آہنگ ہے کہ صدہا برس گزرنے کے بعد بھی وہ آج کے معاشرہ میں ہمارے لئے روشنی کا منارہ ہے، لیکن ریمنڈ چارلس اور

لیوی اسٹراس کا علمی پندار اس حقیقت کو سمجھنے سے قاصر ہے۔ اسلام کی رواداری اور میانہ روی سادہ اور عام فہم ہے۔ لیکن یہ مستشرقین اس کو الفاظ اور تعبیرات کی پیچیدگیوں میں گم کردینا چاہتے ہیں، اسی لئے وہ اس قسم کے خیالات کا اظہار کرتے ہیں کہ "اسلامی رواداری اصل میں تعصب ہے۔" اور غیر مسلموں کی حریت کا اعتراف دراصل ان کو ختم کردینے کا ایک بہانہ ہے۔" اس قسم کے خود ساختہ اور مبہم جملے ان کے مبلغ علم کی خود شہادت دیتے ہیں۔

ریمنڈ چارلس نے اسلامی معاشرہ کے تجزیہ میں جن جزئیات کو شامل کیا ہے اگر ان پر بحث کی جائے تو یہ داستان درازتر ہوجائے گی، روزمرہ کی زندگی، دینی وسیاسی فرائض، قضاوتجارت کے معاملات اور خاندان کے مسائل جیسے موضوعات کے ضمن میں انھوں نے ہر جگہ اسی انداز سے بحث کی ہے جس کی نشاندہی ہم اوپر کرچکے ہیں، لیکن خاندان کے مسائل، شادی بیاہ اور عورت کی حیثیت پر انھوں نے زیادہ شوق اور جوش سے بحث کی ہے۔

کتاب کا پانچواں باب اسی موضوع پر مشتمل ہے جس میں خاندان کے افراد اور قریب اور دور کی رشتہ داریوں پر بحث کرتے ہوئے عام زندگی میں ان رشتوں کی اہمیت اور خاندان ومعاشرہ کے وجود وتحفظ کے لئے ان کی موجودگی کو بیان کیا گیا ہے، اس میں ریمنڈ چارلس اس نتیجہ پر پہنچتے ہیں کہ اسلامی خاندان باپ اور شوہر کی ذمہ داریوں پر قائم ہے، لیکن قاری کو اس بات کا انتظار ہی رہتا ہے کہ خاندان میں مختلف لوگوں کے جو فرائض اور واجبات اسلام نے مقرر کردئے ہیں، اور معاشرہ کے ہر فرد پر جو ذمہ داری عائد کی ہے، ریمنڈ چارلس اس کو بیان کریں گے، اسی طرح قرابت داری، صلہ رحمی، اولاد کی پرورش اور تربیت، اقتصادی ومعاشی مسائل، اور ان کا حل اور خاندان کے تہذیبی وثقافتی تقاضوں کو بھی وہ پیش کریں گے، یا زمانۂ جاہلیت کے معاشرہ سے اسلام کو ورثہ میں جو مسائل ملے تھے، ان پر کیسے قابو پایا گیا، اور پھر جب نئے معاشروں سے اسلام کا سابقہ ہوا تو ان کی ثقافتی خوبیوں اور برائیوں سے اسلام کیسے عہدہ برآ ہوا، ان تمام سوالات کو نظر انداز کرکے انھوں نے اسلامی معاشرت کا مقابلہ فرانسیسی طرز بود وباش سے شروع کردیا۔ اس ضمن میں وہ ایک جگہ لکھتے ہیں کہ "ہمارے قدیم قانون میں یہ بات تھی کہ عورت مرد کی مطیع وفرمانبردار رہے، لیکن انقلاب فرانس نے عورت کو قانونی مساوات دی اور بیوی کے حقوق کی تعین کی، اور آخر کار فرانسیسی عورت نے مسلسل جدوجہد کے بعد اپنے حقوق کو حاصل کرلیا۔ لیکن اسلام کا نظام ازدواج اپنی پرانی شکل پر ہی قائم رہا جو زن وشوہر کے مفادات کو جدا جدا رکھتا ہے۔ چنانچہ بیوی

اپنے شوہر کے خاندان میں شامل نہیں ہوسکتی ہے۔ دونوں کے مالی معاملات بھی الگ الگ ہیں، سچ بات تو یہ ہے کہ عورت اور مرد کی اس دوئی اور تفریق میں غلبہ اور اقتدار صرف مردوں کا ہوتا ہے، خاندان کے سربراہ اعلیٰ ہونے کی حیثیت سے مرد خاندان پر مکمل حاوی رہتے ہیں، عورت کا وجود ضمنی ہوتا ہے، خاندان کا سربراہ باہر کے معاملات کے ساتھ گھر کی اندرونی ذمہ داریوں کو بھی دیکھتا ہے، گھر کے مالی حالات کا وہی نگہبان ہوتا ہے، اسی مطلق العنانی کی وجہ سے مسلمان خواتین کو سختیوں اور قربانیوں کی زندگی گوارہ کرنی پڑتی ہے، اور انھیں میراث سے بھی محروم کردیا جاتا ہے۔ (ص ٢٢۵)

ریمنڈ چارلس کے مذکورہ بالا خیالات سے یہ ظاہر نہیں ہوتا ہے کہ وہ مسلمان معاشرہ کی کسی وقتی یا محدود خامی اور کوتاہی کا ذکر کررہے ہیں، بلکہ وہ اسلام کے مکمل نظام معاشرت کے بارہ میں یہ باور کرانا چاہتے ہیں کہ یہ معاشرہ انتہائی سخت گیر ہے اور عورتیں اس میں گویا پابہ زنجیر ہیں، جبکہ فرانسیسی عورتیں ان کے مقابلہ میں پوری طرح شاد اور آزاد ہیں، حالانکہ ہونا تو یہ چاہئے تھا کہ اسلامی اصولوں کی روشنی میں وہ معاشرہ کے خاندانی اور مالی مسائل اور ذمہ داریوں کی تقسیم پر بحث کرتے مگر وہ اسلام کے پیش کردہ حلال اور حرام امور میں بھی فرق نہیں کرتے ہیں، وہ اپنی بحث کے علمی اور غیر جانب دارانہ ہونے کے مدعی ہیں، لیکن یہی دونوں خوبیاں ان کی کتاب میں یکسر مفقود ہیں، اسلامی معاشرہ کو اس درجہ بدترین اور مکروہ صورت میں پیش کرنے کی وجہ اس کے سوا اور کیا ہے کہ اصلا وہ سامراجی قوموں کے غلبہ اور تسلط کے استحکام کے لئے راہیں ہموار کرتے ہیں، ان قوموں کا مقصد ہی یہی تھا کہ اسلامی ملکوں پر قبضہ کے بعد وہ اسلامی معاشرہ کے تقدس کو پامال کریں، لیکن اس کوشش میں ان کو مسلمانوں سے سخت مزاحمت کا سامنا کرنا ہوتا تھا، مستشرقین اس حقیقت سے بخوبی واقف ہیں کہ اس مزاحمت کا اصل سبب اسلام کی تعلیمات اور پاکیزہ مذہبی روایات ہیں اور شرم وحیا، عفت وعصمت کا تصور اور جسم وروح کی پاکیزگی ہے، لیکن اس کا اعتراف مستشرقین کے لئے اپنی شکست کا اعتراف ہے اس لئے انھوں نے اسلامی معاشرہ کی اس قدر مکروہ تصویر پیش کی، اور شرم وحیا اور عفت وعصمت کی پاکیزہ قدروں کے اعتراف کے بجائے انھوں نے فقہ کی کتابوں اور ان کے حواشی سے کچھ شاذ اور استثنائی مفروضہ صورتوں کو منتخب کیا، سوقیانہ اور غیر معیاری افسانوں کی کتابوں سے چند واقعات کو اخذ کیا، اور ان کی مدد سے انھوں نے اسلامی معاشرہ کے خدوخال کو داغدار کرکے پیش کیا، کیا یہی عادلانہ اور منصفانہ علمی تحقیق ہے؟

فقہ اسلامی کا ہر طالب علم یہ جانتا ہے کہ فقہا نے مسائل اور ان کے حل کی تدوین میں ایسے بہت سے مسائل اور مفروضوں کو پیش کیا ہے، جو انسانی زندگی میں حقیقتاً بہت کم پیش آتے ہیں، اصول وضوابط کی تشکیل میں امکانی حالات کو مدنظر رکھا جاتا ہے، جس کا مقصد یہ ہوتا ہے کہ کسی قاضی یا حاکم یا صاحب امر یا ایک عام مسلمان کو ایسی صورتوں سے واقفیت رہے، جن میں قرآن وسنت کی روشنی میں حالات اور زمانہ کی رعایت اور عرف وعادت کی مصلحت کے مطابق فیصلے کیے جاسکیں، گو روزمرہ کی زندگی میں اس طرح کے مسائل اور شاذ ونادر حالات کم ہی پیش آتے ہیں، تاہم ان کے امکانات کو نظر انداز نہیں کرنا چاہئے۔

مگر ہمارے مستشرقین مثلاً بوملاؤ، میو اور چارلس وغیرہ نے چند شاذ اور مفروضہ مسائل کو دیکھ کر یہ ثابت کرنے کی کوشش کی کہ یہی واقعات اسلام کی معاشرتی زندگی کی سچی تصویریں ہیں، چنانچہ کسی کتاب کے حاشیہ میں جب ان کو یہ مسئلہ نظر آیا کہ ایک ادھیڑ یا بوڑھے شخص کی شادی کسی شیر خوار بچی سے کردی گئی، اور اس کی قانونی حیثیت پر کسی فقیہ نے اپنی کسی رائے کا اظہار کیا تو یہ مستشرقین یہ سمجھنے لگے کہ اسلام میں اس قسم کی شادی جائز اور عام طور سے رائج ہے، حالانکہ ان کو معلوم ہونا چاہئے کہ اسلام نے ازدواج کے لئے بلوغ کو بھی ایک شرط قرار دیا ہے، اسی طرح کسی کتاب میں نکاح متعہ کے بارہ میں رائے زنی کی گئی تو ان مستشرقین نے سارے مسلمانوں کے بارہ میں یہ رائے قائم کرلی کہ یہ لوگ تو جانوروں کی طرح اپنی خواہشات کے اسیر ہیں، اس قسم کے الزامات عائد کرنے سے خود ان مستشرقین کی پست ذہنیت اور رکیک طبیعت کا اندازہ ہوتا ہے، ایک جگہ ریمنڈ چارلس لکھتے ہیں کہ

''جو عورت شوہر کی زیادہ قربت واتصال سے اذیت محسوس کرے وہ قاضی سے اوقات کی تعیین وتحدید کے لئے مدد کی طالب ہوسکتی ہے، اب اگر شوہر اس تحدید پر قناعت نہ کرے تو عورت کے لئے طلاق کا مطالبہ جائز ہو جاتا ہے۔'' اس مسئلہ پر چارلس یہ تبصرہ کرتے ہیں کہ ''ایسے معاملات میں قاضی سے رجوع کرنا یہ ثابت کرتا ہے کہ مسلمان کس درجہ شہوات کے تابع ہوتے ہیں اور اس میں وہ شرم وحیا کا بالکل لحاظ نہیں کرتے ہیں۔ (ص ۲۲۹) پھر وہ لکھتے ہیں کہ ''مسلمان محبت اور مباشرت میں تمیز نہیں کرتا ہے، خالی پیٹ سے اٹھنے والی گرمی ایسے لوگوں کی طبیعت میں اور جوش پیدا کردیتی ہے، جو اپنی شہوانیت پر قابو نہیں رکھ پاتے، آج حالت یہ ہے کہ تمام اسلامی ملکوں میں فقر وفاقہ عام ہے۔'' پھر وہ پوچھتے ہیں کہ کیا عشق ومحبت کا یوروپی نمونہ مسلمانوں کو ان کی بہیمیت

سے نجات دلاسکتا ہے؟ (ص ۲۴۱) چارلس کی ایسی تحریروں کو دیکھ کر ناطقہ سر بگریباں ہے، جن کو دیکھ کر مستشرقین کے ذہنی افلاس پر ماتم کے علاوہ اور کیا کیا جاسکتا ہے۔ یورپ کی جنسی انارکی کو عشق و محبت کا مثالی نمونہ فرانسیسی استشراق کا حسن کرشمہ ساز ہی قرار دے سکتا ہے، اسلام کی معاشرتی زندگی پر بحث کرتے ہوئے چارلس نے یہ بھی لکھا ہے کہ ''اسلام ایک مستبد اور ظالمانہ مذہب ہے،'' (ص ٦٠) ''اسلام کی نظر میں انسان کی کوئی قیمت نہیں''، اور ''قرآن کی تعلیمات، فلسفہ نسبیت پر مبنی ہیں،'' اسلام میں کبھی حرام کام بھی جائز ہوجاتا ہے، اور بعض صورتوں میں تو وہ واجب بھی ہوجاتا ہے، اس سے مسلمانوں کی قساوت قلبی کا اندازہ ہوتا ہے،'' (ص ٦٦) ''مسلمان وحشی ہیں، قتل کرنا ان کا شیوہ ہے، ذبح کرنا ان کی عادت ہے، وہ ایذا رساں ہیں حتی کہ دشمنوں کا گوشت کھاتے ہیں،'' (ص ٦٧)

ریمنڈ چارلس نے اپنے مطالعہ و تجزیہ میں کہیں بھی اسلامی تہذیب و ثقافت کی کسی خوبی یا امتیاز یا کسی خوبصورت مثال کا مشاہدہ نہیں کیا، وہ لکھتے ہیں کہ ''اسلام نے زندگی کو وجدانیات سے محروم کردیا ہے، اس لیے ثقافت کا مسلمانوں کے معاشرہ میں گذر ہی نہیں۔'' وہ اسلامی فلسفہ کے وجود کے منکر ہیں، اور انھیں عربی ادب کا کوئی قابل ذکر نمونہ اور امتیاز دکھائی نہیں دیتا ان کی نظر میں یہ ادب نہایت درجہ لغو ہے وہ کہتے ہیں کہ عربی ادب میں کسی جدید اور نادر خیال کا وجود ہی نہیں ہے، (ص ۱۱۹) اسلام کی عدالت و سیاست کو وہ امراء و حکام کی مطلق العنانی بتاتے ہیں، (ص ۱۷۱) اسلامی جمہوریت ایک فرضی چیز ہے، کیونکہ حکومت اور قانون سازی کا سرچشمہ اللہ کی ذات ہے۔ وہی تنہا حاکم و کارساز ہے، حکومت اسی کی ہے وہ جسے چاہے دے (اس میں جمہور کا کیا دخل؟) (ص ۱۷۲) اسلامی مساوات صرف اللہ کے سامنے صف بستہ کھڑے ہونے کا نام ہے اس میں اور واقعی مساوات میں فرق ہے، اسلامی مساوات سے دینی جوش ضرور پیدا ہوتا ہے، مالداروں اور غریبوں میں برادرانہ تعلقات کا وجود ہوسکتا ہے، لیکن ان تعلقات سے غریبوں کو کوئی فائدہ نہیں حاصل ہوتا، یہ مساوات ظاہری جسمانی حدوں سے آگے نہیں بڑھتی ہے، دنیا کے سارے مذاہب میں اسلام ہی وہ مذہب ہے، جس میں جمہوریت سب سے کم ہے،'' (ص ۱۷۲) مستشرقین کی ایک خاص بات یہ بھی ہے کہ وہ اپنی تحریروں میں ایک دوسرے کے اقوال نقل کرتے ہیں، اور اپنے ہم مشرب مستشرق کے بارہ میں یہ ظاہر کرتے ہیں کہ اس موضوع پر اس کا مطالعہ اور اس کی رائے کی حیثیت حرف آخر کی ہے، ریمنڈ چارلس فخر کے ساتھ لیوی اسٹراس کے اقوال نقل کرتے ہیں بدلہ میں لیوی اسٹراس اپنی کتابوں میں چارلس کی رایوں اور خیالات کو تحسین آمیز کلمات کے

ساتھ درج کرتے ہیں۔

ریمنڈ چارلس نے اپنی مذکورہ کتاب میں مسلم معاشرہ کی پستی ونکبت کے تین اہم اجزاء کی نشان دہی کی تھی، ایک تو فقہ دوسرے تعصب اور تیسرے تقدیر اور خدا کی مشیت پر مسلمانوں کا ایمان، ہم نے فقہ اور تعصب پر ان کی بعض رایوں سے قارئین کو روشناس کرایا ہے، تقدیر کے متعلق ریمنڈ چارلس نے پہلے تو یہ تمہید باندھی کہ پس ماندگی فقر جہالت تہذیب کی بے مائگی جیسے معاشرتی امراض کی اصل وجہ اسلام ہے، پھر انھوں نے تائید میں ایک اور مستشرق جبرالڈ ڈی برنس کے اس قول کو نقل کیا کہ ''مسلمانوں کے معاشرہ کی پستی کے دو اسباب واضح ہیں ایک تو قضاو تقدیر پر ان کا ایمان دوسرے سرمایہ داری سے مکمل اجتناب، ان دونوں باتوں سے ایسے نتائج سامنے آتے ہیں جو اسلام کی اقتصادی ترقی کی راہ میں سب سے بڑی رکاوٹ ہیں دراصل اسلام اقتصادی روابط کی اہمیت کو سمجھنے سے قاصر ہے اسی لیے وہ اقتصادی ترقی کے فیوض سے ناآشنا ہے،'' (ص ۱۰۷)

جبرالڈ ڈی برنس کے اس قول کو پیش کرنے کے بعد ریمنڈ چارلس نے ایک دوسرے مستشرق رینی جنڈریم کے خیالات سے بھی استفادہ کیا ہے جنڈریم نے الجزائر میں فرانسیسی استعمار کے وجود کو ستائش کی نظروں سے دیکھا ہے، انکا خیال ہے کہ الجزائر کے قدرتی اور معدنی وسائل سے مسلمان اپنی پست ہمتی کی وجہ سے فائدہ نہیں اٹھا سکتے'' وہ بس خدا کی مشیت پر قانع ہیں جتنا میسر ہے اسی پر صابر وشاکر ہیں، جنڈریم لکھتے ہیں کہ جب تک بندہ کی مشیت پر خدا کی مشیت غالب رہے گی، اس وقت تک انسانی معاشرہ میں ترقی ممکن ہی نہیں ہے،'' (ص ۲٦٦)

فقہ اسلامی عصبیت اور مسئلہ قضاوقدر پر ان مستشرقین کے خیالات اس قدر سطحی ہیں کہ انکی تردید کے لیے بھی طبیعت آمادہ نہیں ہوتی کہ اسلام علم وعمل کا مذہب ہے، ماضی میں اور آج کے زمانہ میں بھی اسلامی تہذیب وثقافت، انسانی عظمت وشرف کا مثالی نمونہ ہے، پس ماندگی کی اصل وجہ اگر اسلام ہوتا تو مسیحیت، بودھ مت، ہندو دھرم اور مارکسزم کے زیر سایہ ملکوں میں کیوں پس ماندگی ہے، اسلام کے معاشرتی نظام کی بنیادیں حریت، مساوات، اخوت، قرابت کے پاس ولحاظ اور تمام افراد کے حقوق وفرائض پر استوار ہیں، یقیناً ایسا ہی معاشرہ انسانی فوز وفلاح کا ضامن ہوسکتا ہے، لیکن اسلامی تعلیمات اور اسلام کے مزاج کو سمجھے بغیر اسلامی معاشرہ کے تجزیہ کی کوشش کی جائے گی، تو اس کا نتیجہ وہی ہوگا جو ان مستشرقین کی کتابوں میں نظر آتا ہے۔

اندلس کا اسلامی تمدن مستشرقین کی نظر میں

از

ڈاکٹر مصطفیٰ الشکعۃ صدر دراسات علیا و بحث علمی جامعہ امارات عربیہ

ترجمہ: محمد عارف اعظمی عمری رفیق دار المصنفین

۱۹۷۶ء کی فصل خریف کے اواخر میں اسپین کی حکومت کے زیر اہتمام ایک عظیم الشان علمی کانفرنس منعقد ہوئی تھی، یہ ہسپانوی تاریخ پر پہلی کانفرنس تھی، اور گو اس کا موضوع اسپین کی عام تاریخ تھا تاہم اس میں اسلامی عہد حکمرانی کی تاریخ کو زیادہ اہمیت دی گئی۔

ہسپانوی حکومت نے اس کانفرنس کے لئے بڑا اہتمام کیا تھا، اس کے پانچ روزہ اجلاس اندلس کے تاریخی شہروں، اشبیلیہ، قرطبہ، غرناطہ اور مالقہ کی یونیورسٹیوں میں ہوئے، کانفرنس کے لئے ان شہروں کے انتخاب سے یہ پتہ چلتا ہے کہ اب بھی ہسپانوی حکومت اپنی تاریخ کا پر عظمت اور زریں زمانہ اسلامی عہد حکومت ہی کو سمجھتی ہے، ورنہ وہ موجودہ دور کے بڑے اور اہم شہروں کا انتخاب کرسکتی تھی، یا کم از کم موجودہ راجدھانی ''میڈرڈ'' یا جدید تمدن اور ثقافت کے مرکز ''برشلونہ'' ہی میں اس کے ایک دو اجلاس کردیتی۔

کانفرنس میں شریک ہونے والے مسلمان عجیب اضطراب اور کشمکش میں مبتلا رہے کیونکہ جن شہروں میں اجلاس ہوئے ان سے ان کا جذباتی لگاؤ اور تعلق تھا، اس لئے ان پر حسرت و مسرت، وحشت وانسیت اور عبرت وموعظت کی ملی جلی کیفیتیں طاری رہیں، ان کو رہ رہ کر یہ خیال ہو رہا تھا کہ انھیں کی غفلتوں نے یہ دن دکھایا کہ ان کے ایسے بے نظیر، پر شوکت اور عظیم الشان شہر کھنڈروں میں تبدیل ہوگئے ہیں۔

کانفرنس میں مسلم دانشوروں کی تعداد بہت کم تھی جب کہ یورپ اور امریکہ کے مستشرقین بڑی تعداد میں شریک تھے، پہلے تو ہم کو خیال ہوا کہ کانفرنس کا اہتمام کرنے والوں نے قصداً مسلمانوں کو نظر انداز کیا ہے، مگر ہمارا یہ گمان اس وقت غلط نکلا جب منتظمین نے ہم کو ان مسلم دانشوروں کی ایک طویل فہرست دکھائی جن کے نام دعوت نامے جاری کیے گئے تھے، یہی نہیں بلکہ جن ممالک سے وہ وابستہ تھے ان کی حکومتوں کو بھی مدعو کیا گیا تھا۔

اس کانفرنس میں شیکاگو یونیورسٹی سے وابستہ ایک مستشرق ڈاکٹر سمیتھ بھی شریک ہوئے تھے، یہ وہ سمیتھ نہیں ہیں جن کی مشہور کتاب ''الاسلام والعصر الحدیث'' ہے اور نہ یہ اسلامی آثار کے مشہور عالم ''سمیتھ'' ہیں جو درسگاہ سمیتھ سونیان سے وابستہ ہیں، اور جن کے اسلامی علوم وفنون سے متعلق لیکچروں نے امریکہ کے تعلیم یافتہ طبقہ کی ایک بڑی تعداد کو قبول اسلام پر آمادہ کیا ہے بلکہ یہ ان کے علاوہ کوئی تیسرے شخص تھے ان کا پورا مقالہ اسلام اور مسلمانوں کے خلاف نفرت وعداوت سے بھرا ہوا تھا جس کو انھوں نے نہایت کریہ لب ولہجہ سے پڑھا، مقالہ کا اختتام اس جملہ پر ہوا تھا۔

''اپنے ملک سے عربوں اور مسلمانوں کو نکال بھگانا، ہسپانوی قوم کا سب سے بڑا اور عظیم کارنامہ ہے۔''

ڈاکٹر سمیتھ کی باتیں اگر ایک طرف تاریخی حقائق کے خلاف تھیں تو دوسری طرف وہ کانفرنس، اور اس کے شرکاء کے لئے اہانت آمیز بھی تھیں، انداز گفتگو کی ناشائستگی اس پر مستزاد تھی جو قطعاً کسی علمی کانفرنس کے شایان شان نہ تھی۔

ڈاکٹر سمیتھ کے اس رویہ کو دیکھ کر مجھے اسلامی علوم وفنون پر منعقد ہونے والی ایک دوسری کانفرنس کا ایک واقعہ یاد آ گیا جو اسی صدی کی پچاسویں دہائی کے اخیر میں کراچی میں منعقد ہوئی تھی، اور اس میں ایک یہودی مستشرق ''جرونباوم'' شریک ہوا تھا، اس شخص کا مقالہ بھی مذہب اسلام اور پیروان اسلام کے خلاف نفرت وعداوت کا مظہر تھا، اس کی وجہ سے کانفرنس کے شرکاء بہت برہم ہوئے اور انھوں نے اس کی سخت مذمت کی، گو کچھ لوگ اس کے لئے نرم گوشہ بھی رکھتے تھے مگر حکومت پاکستان نے انتہائی ناگواری کے ساتھ اس شخص کو کانفرنس سے اٹھا دیا تھا اور اسے اپنے وطن واپس ہو جانے پر مجبور کر دیا تھا۔

ظاہر ہے قرطبہ میں یہ صورت ممکن نہ تھی، لیکن اتنا ضرور کیا جا سکتا تھا کہ اس شخص کے خلاف سخت احتجاج کیا جاتا، اس کی رائے کی تردید کی جاتی اور اس کے ناشائستہ انداز بیان کی

مذمت کی جاتی، لیکن ہمیں ان باتوں کی تردید کی ابھی توفیق بھی نہیں ہوئی تھی کہ اچانک اسٹیج پر اسپین ہی کے ایک مشہور مستشرق ڈاکٹر بدرو مونتایث استاد مڈریڈ یونیورسٹی نمودار ہوئے اور انھوں نے بڑے سخت اور درشت لب ولہجہ میں اس امریکی مستشرق کی تردید کی اور اسے جاہل مطلق قرار دیتے ہوئے کہا کہ نہ اس شخص نے تاریخ کا مطالعہ کیا ہے اور نہ اسے اس کا کوئی فہم وادراک ہی حاصل ہے ڈاکٹر بدرو مونتایث نے اپنی بات اس پر ختم کی کہ:

''اسپین کی ثقافت وتمدن کی تاریخ ان آٹھ صدیوں کو شامل کیے بغیر ممکن نہیں ہوسکتی جو اس نے اسلام اور اسلامی تمدن کے سایہ میں گذاری ہیں، اسی زرریں دور میں اسپین نے اپنے قریب کے ان یوروپین ممالک کو بھی ثقافت، تمدن اور تہذیب کا چراغ دکھایا تھا، جب وہ علمی حیثیت سے نہایت پس ماندہ اور جہالت اور لاعلمی کی تاریکیوں میں بھٹک رہے تھے۔''

ڈاکٹر مونتایث کے پرزور لب ولہجہ میں اس قدر مدلل جواب کے بعد ہمیں تردید کی کوئی ضرورت ہی باقی نہیں رہی، اور اس کانفرنس اور اس کے شرکاء پر بہت اچھا اثر بھی ہوا کہ ایک مستشرق کی تردید خود ایک مستشرق نے اتنے خوبصورت انداز میں کردی، تاہم ایک مستشرق کا یہ طرز عمل ہمارے لئے باعث حیرت وحیرت ضرور ہے، اس کی وجہ یہ ہے کہ یہ انصاف پسند مستشرق ڈاکٹر بدرو مونتایث اسپین کے مشہور مستشرق فرانسکو کوڈیرا کے مکتب فکر سے تعلق رکھتے ہیں، جس سے وہاں کے معتدل اور انصاف پسند مستشرقین کی ایک بڑی تعداد وابستہ تھی جو''بنی کوڈیرا'' کے لقب سے مشہور ہیں، انھوں نے اپنی تصانیف میں اسپین کی اسلامی تاریخ کو نمایاں حیثیت دی ہے۔

حق وانصاف پسند مستشرقین کے اور بھی بہت سے ایسے واقعات ہیں جن سے ان کی میانہ روی اور علم وتحقیق کے میدان میں عدل پسندی کا ثبوت بہم پہنچتا ہے، چنانچہ مغربی برلن یونیورسٹی کے استاد اور اسلامک اسٹڈیز کے شعبہ کے صدر ڈاکٹر فرٹز اسٹیپاٹ کو ۱۹۸۰ء میں جرمن مستشرقین کی ایک کانفرنس میں شرکت کی دعوت دی گئی یہ کانفرنس برلن ہی کی پبلک لائبریری میں منعقد ہوئی تھی، عموماً مستشرقین کی کانفرنسوں کا موضوع اسلامی عقائد وتعلیمات، اسلامی تہذیب و ثقافت اور اس کی تاریخ ہوا کرتا ہے، اور اکثر ان میں ان امور پر نکتہ چینی ہی کی جاتی ہے، اس کانفرنس میں، ڈاکٹر اسٹیپاٹ نے موجودہ مسلم معاشرہ کی سیاسی، اجتماعی اور ثقافتی حالت کا جائزہ لے کر انتہائی تلخ حقائق پیش کیے تھے، اس سے ان کے ان رفقاء کو سخت حیرت ہوئی جو ان کے طریقہ

بحث و گفتگو کی متانت اور ان کی اعتدال پسندی سے واقف تھے، مگر ان کے اختتامیہ کلمات نے سامعین کی حیرت کو خوشی میں بدل دیا، انھوں نے کہا کہ:

''حضرات! میں نے موجودہ مسلم معاشرہ کا تجزیہ صرف اس لئے پیش کیا ہے کہ موجودہ پراگندہ خیال مسلمانوں کے طرز عمل پر اسلام کو نہ قیاس کریں کیونکہ انھوں نے اپنے مقصد و منصب سے منہ موڑ لیا ہے۔ اسلام تو دراصل تدبر، علم، ثقافت، تمدن، عدل، انصاف اور ترقی کا مذہب ہے جن سے موجودہ مسلمانوں کا کوئی واسطہ نہیں رہ گیا ہے، اب بھی اگر وہ صحیح معنوں میں اسلام پر عمل پیرا ہو جائیں تو ان کی اصلاح ممکن ہے اور ان کے حالات بدل سکتے ہیں اور وہ دوبارہ دنیا کی قیادت کے اہل ثابت ہو سکتے ہیں۔''

جرمنی ہی کا ایک اور واقعہ یہ ہے کہ وہاں کی بون یونیورسٹی کے علوم و آداب کے صدر شعبہ ڈاکٹر فریڈرک فیشر نے اپنے ایک ماتحت پروفیسر لونلج کو صرف اس بنیاد پر ان کے عہدے سے برطرف کر دیا تھا کہ وہ اپنے لیکچروں میں قرآن مجید پر سخت اور ناروا تنقیدیں کیا کرتا تھا، لونلج نے اپنی برطرفی کا معاملہ جرمنی کی ایک عدالت میں پیش کیا، اس نے بھی ڈاکٹر فیشر ہی کے حق میں فیصلہ دیا۔

لیکن اس قسم کے مستشرقین بہت کم ہیں جو انگلیوں پر گنے جا سکتے ہیں، ان کے مقابلہ میں ایسے مستشرقین بہت زیادہ ہیں جن کا مطمح نظر ہی اسلام دشمنی اور اسلامی تعلیمات کی غلط ترجمانی، حقائق اور مسلمات کا انکار اور ان میں التباس و اشتباہ پیدا کرنا اور مسلمانوں کے اہم اشخاص و افراد کی سیرتوں کو مجروح کرنا ہے۔

اعتدال و انصاف پسند مستشرقین میں برطانیہ کے سر تھامس آرنلڈ، آربری، گلیوم اور ماسینیون، جاک بیرک اور بلاشیر کے نام سرفہرست ہیں، اس فہرست میں دو اور فرانسیسی مفکرین ڈاکٹر روجیہ جارودی اور موریس بوکائی کے ناموں کا اضافہ بھی کیا جا سکتا ہے، جنھوں نے اپنی سلامت روی اور انصاف پسندی کی وجہ سے اپنے لئے اسلام اور مسیحیت کا راستہ اختیار کیا۔

اسپین کے انصاف پسند مستشرقین کی فہرست میں سب سے پہلا نام فرانسسکو کوڈیرا ۱۸۳۰ء ـ 1917ء کا ہے پھر اس کے وہ شاگرد جنھوں نے اپنے لئے بنی کوڈیرا کا لقب اختیار کرنا پسند کیا تھا جیسے جولیان ریبیر، اسپین پلاشیوس مانخل جنثالث پالنشیا اور جارنیا جومس وغیرہ۔

مستشرقین کی اس مختصر سی جماعت کے علاوہ ان کا بڑا طبقہ اسلامی عقائد و تعلیمات اور

اسلامی ثقافت وتمدن کے تئیں سخت نفرت وعداوت رکھتا ہے، چنانچہ اسلام کے پیچیدہ اور نازک مباحث کو اپنی بحث وگفتگو کا موضوع بناتے ہیں اگر اس سے بھی ان کا مطلب نہیں نکلتا ہے تو وہ خود اپنے جی سے بھی فرضی واقعات گھڑ لیا کرتے ہیں، غلط بیانی اور غلط ترجمانی تو ان کا عام شیوہ ہے۔

یہاں پہنچ کر یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ علم وتحقیق کے میدان میں کام کرنے والے دانشوروں کے اس طبقہ میں یہ غلط انداز کیوں پایا جاتا ہے، اس کا صحیح اور سہل جواب یہ ہے کہ سلسلۂ استشراق اصلا مذہب اسلام کے دو اہم دشمنوں کی پیداوار ہے، صلیبی مشنریاں اور استعمار، ان دونوں سے وابستہ اشخاص سلامت روی پر قائم نہیں رہ سکتے، خواہ مسند علم وتحقیق ہی پر کیوں نہ فائز ہوں، متعصب مستشرقین کے حق میں یہ کچھ زیادتی اور ناانصافی کی بات نہیں ہے، اس لئے کہ وہ حقائق کی غلط تعبیر کرتے اور پسندیدہ امور کا گلا گھونٹتے ہیں، اور ہمارے خیال میں یہ لوگ سخت مجرم ہیں اور ان کا جرم انسانی خونریزی سے کسی طرح کم نہیں ہے۔

اسلامی تاریخ کے متعلق عام مستشرقین کا طریقہ یہی ہے لیکن اندلس اور جنوبی یورپ کی تاریخ کے بارہ میں ان کا رویہ کسی قدر مختلف ہے، یہی وجہ ہے کہ اس بارہ میں خود ان کے درمیان اختلاف ہے، اور اس اختلاف کی بنیادی وجہ یہ ہے کہ اس موضوع پر بحث وتحقیق کرنے والے مستشرقین کی نشو ونما دو مختلف مکتبۂ فکر کے زیر اثر ہوئی ہے جس کے نتیجہ میں یہ دو فرقوں میں تقسیم ہو گئے ہیں، تاہم یہ کوئی قاعدہ کلیہ نہیں ہے کہ دونوں فرقوں کے درمیان عام اسلام تاریخ یا صرف اندلس کے دور حکومت کے واقعات اور تمدنی اور فکری امور ومباحث میں ضرور اختلاف ہی ہو بلکہ یہ اختلاف نقطۂ نظر کی بنیاد پر بھی ہوسکتا ہے، اس لئے ان کے ایک فریق کے خیال میں ہسپانوی تاریخ میں مسلمانوں کا آٹھ سو سالہ دور بڑی اہمیت کا حامل ہے جس کو جزیرہ نما ایریہ کی تاریخ میں نظر انداز نہیں کیا جاسکتا ہے، اس فریق کا یہ بھی کہنا ہے کہ ہسپانوی قوم کی ایک بڑی تعداد اپنے طبقاتی اور نسلی تحفظ کے باوجود مذہب اسلام کی تابع رہی ہے۔

اس نقطۂ نظر کے حامل مستشرقین کی بحث وگفتگو سنجیدہ وعلمی ہوتی ہے مگر ان کی تعداد بہت مختصر ہے، اسی طبقہ کے سرخیل مدرسۂ بنی کوڈیرا کے لوگ ہیں جو اسپین کی تاریخ میں اسلامی عہد حکمرانی کو خاص اہمیت دیتے ہیں اور اس کو نظر انداز کئے جانے کو اپنی تاریخ کا زبردست زیاں تصور کرتے ہیں۔

اس کے برعکس اسلام دشمن نقطۂ نظر رکھنے والے اسپین کے اسلامی عہد کو سامراجی بتا کر

اس کو اس کی تاریخ سے جدا قرار دیتے ہیں، مستشرقین کا ایک بڑا طبقہ اسی نقطۂ نظر کا حامی ہے، چنانچہ یہ طبقہ اپنے موقف کی تائید میں تمام ممکن وسائل استعمال کرتا ہے، یہاں تک کہ فرضی واقعات کو بھی بنیاد بنانے میں کوئی مضائقہ نہیں سمجھتا، خواہ وہ تاریخی حقائق کے خلاف ہی کیوں نہ ہوں، اس طبقہ کا سب سے اہم سربراہ مستشرق رینہارٹ ڈوزی تھا، جو اسپین کے بجائے ہالینڈ کا رہنے والا تھا اور اس کا ہم نوا ایک ہسپانوی مستشرق فرانسسکو سیمونیٹ تھا جس کے بعض خیالات پر تفصیل سے تبصرہ کیا جائے گا۔

مستشرقین کے حلقہ میں اسپین کی اسلامی تاریخ پر بحث وگفتگو اور نقد وتبصرہ کا آغاز اس وقت ہوا جب بارہویں صدی عیسوی کے مورخ جوان انڈرس کی کتاب ''یوروپین آداب کے اصول وارتقاء'' شائع ہوئی، یہ اسپین ہی کا ایک پوپ تھا اور اس نے اپنی یہ کتاب جو آٹھ جلدوں پر مشتمل تھی اطالوی زبان میں لکھی تھی، اس کتاب میں متعدد ادبی، فکری اور تاریخی مباحث زیر بحث آئے ہیں جن کے ضمن میں ہسپانوی تاریخ کے تعلق سے یوروپین تہذیب پر عربوں اور مسلمانوں کے اثرات بھی دکھائے گئے ہیں، اس سے خاص طور سے اس کے معاصر اطالوی مستشرقین اس پر سخت برہم ہوئے اور اس کی تردید میں لگ گئے، یہیں سے اندلس کی اسلامی تاریخ کے مطالعہ کا سلسلہ ان کے یہاں چل پڑا اور انیسویں صدی کے آتے آتے یہ سلسلہ استشراق کا ایک اہم موضوع ہوگیا، چنانچہ مستشرقین کی پوری ایک جماعت نے اس موضوع کو اپنا لیا اور اس بارہ میں ان کے کئی مکتب فکر بھی ہوگئے۔

پہلے ذکر آچکا ہے کہ مستشرقین کا وہ طبقہ جس کا مطمح نظر ہی اسلام دشمنی ہے اس میں سرفہرست مستشرق رینہارٹ ڈوزی ہے، گو ہمیں اس کا بھی اعتراف ہے کہ اس کے طریقۂ تحریر اور اسلوب بیان میں تاریخی تسلسل ہے مگر اس کے پیش کردہ نتائج صحیح نہیں ہوتے بلکہ یہ نہایت غیر منصفانہ اور اور پہلے سے طے کردہ ہوتے ہیں، جس کی وجہ یہ ہے کہ یہ اکثر ایسے فرضی واقعات پر مبنی ہیں جن کی متداول تاریخی مآخذ سے کوئی تائید نہیں ہوتی۔

اس شخص کی اسلام دشمنی کی وجہ یہ بتائی جاتی ہے کہ یہ دین بیزار تھا، اس کو کلیسا اور مذہبی پیشواؤں سے سخت نفرت تھی یہی وجہ ہوئی کہ مذہب اسلام سے بھی اس کو عداوت ہوگئی، مگر ہمارے خیال میں یہ بات صحیح نہیں، کیونکہ کسی شخص کی مسیحیت سے بیزاری تمام ہی مذاہب سے اس کے بعد ونفرت کی وجہ نہیں بن سکتی بلکہ اصل بات یہ ہے کہ یہ شخص نفسیاتی مریض تھا اس کو اسلام سے صرف

اس وجہ سے نفرت تھی کہ اس کے ملک کے تمدن کے بجائے کیوں اس کا تمدن ہسپانوی قوم کی فضیلت وترقی کا سبب بنا۔

یوں تو ڈوزی کی اکثر باتیں غلط ہیں، مگر اس کا سب سے غلط رویہ یہ ہے کہ اس نے ملوک طوائف خصوصاً اشبیلیہ کے حکمران بنی عباد کی نہایت مدح سرائی کی ہے، اوران کے مقابلہ میں مرابطین پر سخت تنقید کر کے ان کو متہم و مجروح کیا ہے، جب کہ تاریخ اندلس کے غیر جانبدارانہ مطالعہ سے اس کی تردید ہوتی ہے اور اس سے اتفاق نہیں کیا جاسکتا، کیونکہ اندلس کی اسلامی حکومت ملوک طوائف کی باہمی کشمکش اور سرکشی کے نتیجہ میں نہایت کمزور ہوگئی تھی اس نازک دور میں مرابطین نے پوری جدوجہد اور نہایت جانفشانی سے اندلس کو ازسرتو متحد و منظم کرنے کی کوشش کی اس طرح انھوں نے نااہل ملوک طوائف کے اقتدار کو ختم کر کے دوبارہ اس سرزمین پر اسلامی ثقافت وتمدن کا احیا کیا تھا، تاریخ اندلس پر ڈوزی کی کئی کتابیں ہیں جن میں سب سے مشہور ''تاریخ مسلمانان اسپین'' ہے جو خود اسی نے ۱۸۸۱ء میں شائع کی تھی اس کتاب کا دوسرا ایڈیشن ۱۹۳۲ء میں مستشرق لیوی پروفنسال کے ہاتھوں شائع ہوا ہے اور اس کی دوسری اہم کتاب ''تاریخ بنی عباد'' ہے جو ۱۸۴۶ء میں شائع ہوئی ہے ان کے علاوہ اس نے اندلس کے مندرجہ ذیل قدیم ادبی وتاریخی مآخذ بھی شائع کیے ہیں۔

(۱) البیان المغرب لابن عذاری۔ (۲) المعجب لعبدالواحد المراکشی (۳) الحلۃ السیراء لابن ابار (صرف وہ حصہ جو اندلس سے متعلق ہے) (۴) نزہۃ المشتاق لادریسی (صرف ایک حصہ (۵) شرح قصیدہ ابن عبدون لابن بدرون، وغیرہ۔

اندلس نے اسلامی علوم وفنون کی جو شاندار خدمت انجام دی ہے ڈوزی نے بلاشبہ ان کی تحقیق میں کافی عرق ریزی کی ہے خصوصاً مآخذ کی نشاندہی اوران کے متون کی ترتیب واشاعت اس کا بہت اہم اور قابل قدر کارنامہ ہے مگر اس کے مقدمے میں جس غلط بیانی سے کام لیا گیا ہے اور اس نے اسلامی تہذیب وتمدن کی جو بدنما تصویر پیش کی ہے اس سے اس کے مذموم ارادہ اور بدنیتی کا پورا اندازہ ہوتا ہے۔

ڈوزی کی ہمنوائی اس کے بعض معاصر ہسپانوی مستشرقین نے بھی کی ہے چنانچہ انھوں نے بھی تاریخی واقعات کی غلط ترجمانی اور من گھڑت افسانے وضع کر کے مسلمانوں اور مسلم سربراہوں کو مجروح کرنے کی کوشش کی ہے ان مستشرقین میں ایزدردو الباجی اور خوسیہ انطونیوں کے نام خاص طور پر قابل ذکر ہیں، گو ثانی الذکر کا رویہ کسی حد تک غنیمت ہے تاہم اس کی بھی کتاب ''ہسپانیہ

میں عرب سامراج'' اسلامی دشمنی ہی پر مبنی ہے، جس میں اس نے ہسپانیہ کی اسلامی تاریخ وتمدن کے ابواب میں بڑی غلط بیانیاں کی ہیں، تاہم اس نے جابجا ڈوزی کے خیالات اور طریقہ بحث وگفتگو پر تنقید کر کے اس کی علمی خیانیت اور موضوع سے اس کے انحراف کو بھی ثابت کیا ہے۔

اسی ضمن میں ایک اور ہسپانوی مستشرق جافیر سیمونیٹ کا بھی نام آتا ہے، جس نے اندلس پر دو ضخیم کتابیں لکھی ہیں اس کی ایک کتاب ''گلوساریو'' کی حیثیت ایک ڈکشنری کی ہے جس میں اس نے ایبیری اور لاطینی زبانوں کے وہ الفاظ اور جملے اکھٹا کر دئے ہیں، جو اندلس کے عرب مسلمانوں میں رائج تھے، اس سے اس کا مقصد یہ ثابت کرنا ہے کہ اندلس کے عرب مسلمان خود ہی لاطینی تہذیب وتمدن سے متاثر تھے اس لئے کہ اس پر ان کے اثر انداز ہونے کا کوئی سوال ہی نہیں پیدا ہوتا، یہ کتاب ۱۸۸۸ء میں مڈریڈ سے شائع ہوئی تھی اس کی دوسری کتاب ''اسپین کے عرب مسلمانوں کی تاریخ ہے'' اس میں اس نے مذہب اسلامی ثقافت وتمدن کے خلاف اپنی شدید نفرت کا اظہار کیا ہے، اور مسلمانوں کے تمام تمدنی کارناموں کو مہمل اور لغو قرار دیا ہے یہ کتاب بھی مڈریڈ ہی سے ۱۸۹۷ء میں شائع ہوئی تھی اس مقالہ کے آخیر میں اس پر تبصرہ کیا جائے گا۔ انیسویں صدی عیسوی ہی میں جب کہ مستشرقین کا یہ پورہ گروہ اسلامی کی ثقافت وتمدن کے خلاف زہر افشانی میں مشغول تھا، اسی زمانہ میں خود اسپین میں ایک وسیع النظر اور ذی علم مستشرق باسکوائل دگیانگوس (۱۸۰۹۔۱۸۹۷ء) بھی گذرا ہے یہ دنیا کی کئی رائج زبانوں سے واقف اور ان کا ماہر تھا عربی سے بھی اس کو مکمل واقفیت تھی اس بنا پر اسے یہ اچھی طرح معلوم تھا کہ اسپین میں اسلامی افکار ونظریات اور اسلامی ثقافت وتمدن کے اثرات کسقدر وسیع اور گہرے ہیں۔

دگیانگوس نے گوناگوں علمی کام انجام دئے، اس کا سب سے اہم کارنامہ ''اسپین میں اسلامی مملکتوں کی تاریخ'' ہے، یہ کتاب انیسویں صدی کی چالیسویں دہائی کے اوائل میں لندن سے شائع ہوئی تھی، اس کے علاوہ اس نے اپنے دور کے ترقی یافتہ ممالک کو ہسپانوی مسلمانوں کی تاریخ اور ان کے تمدنی کارناموں سے روشناس کرانے کے لئے ''نفح الطیب'' کا انگریزی ترجمہ کیا جو اندلس کی تاریخ پر سب سے اہم اور مستند کتاب خیال کی جاتی ہے، اس کتاب کا ترجمہ وہ ہسپانوی زبان میں بھی کر سکتا تھا مگر اس نے انگریزی کو اس لئے ترجیح دی کہ یہی زبان اس وقت یورپ کے اکثر ملکوں میں بولی اور سمجھی جاتی تھی پس اس کتاب کے عام فائدہ کے لئے اس کا انگریزی ترجمہ ہی مناسب اور سود مند ہو سکتا تھا۔

جایا نجوس کا دوسرا اہم کارنامہ یہ ہے کہ اس نے اپنے تلامذہ میں علمی بحث و تحقیق کا رجحان پیدا کیا، جس کے نتیجہ میں عربی علوم وفنون کو فروغ حاصل ہوا، اس کا ایک شاگرد مدرسہ بنی کوڈیرا کا بانی فرانسسکو کوڈیرا تھا (۱) یہ نام اندلس کی تاریخ سے ادنی دلچسپی رکھنے والوں کے لئے بھی نامانوس اور غیر معروف نہیں ہے۔

کوڈیرا کا پورا نام ''فرانسسکو ڈیرا زیدین'' تھا۔ اس کو عربوں سے بہت محبت تھی، کہا جاتا ہے کہ اسپین کے بعض گھرانوں کی طرح اس کے بھی آبا و اجداد عرب تھے، وہ اپنے نام میں کوڈیرا کو عربی تلفظ کے مطابق قدرہ کہلانا زیادہ پسند کرتا تھا، امیر شکیب ارسلان مرحوم جب اس کا نام لیتے تھے تو اس کو قدیرہ کہتے تھے۔

انیسویں صدی میں مستشرقین کی ایک بڑی تعداد نے اندلس کو اپنا موضوع بنالیا تھا مگر کوڈیرا کی شخصیت ان سب میں نمایاں اور منفرد تھی، اس کے ذاتی کتب خانے میں عربی کے نادر اور بیش قیمت مخطوطات کا ایک ذخیرہ تھا جس کا بڑا حصہ اندلس کی اسلامی تاریخ سے متعلق تھا، اندلس کی عرب سلطنتوں مین رائج سکوں کو بھی اس نے کافی مقدار میں جمع کر رکھا تھا جن کا ذکر اس نے اپنی ایک کتاب میں بہت تفصیل سے کیا ہے، مدریڈ یونیورسٹی میں استاذ تھا، اپنی بے سروسامانی کے باوجود بھی اس نے اپنے لائق شاگرد جولیان ریبرا کے تعاون سے زر کثیر صرف کر کے اندلس کی تاریخ کے متعدد مراجعات کو اہتمام سے شائع کیا جن کے نام مندرجہ ذیل ہیں۔

(۱) الصلۃ لابن بشکوال (۲) التکملۃ لابن ابار (۳) المعجم فی اصحاب ابن علی الصدفی (۴) بغیۃ الملتمس للضبی (۵) تاریخ علماء الاندلس لابن الفرضی (٦) فہرست مارواہ ابن حاجی الخلیفۃ عن شیوخہ۔

وہ ان کتابوں کو اندلس کا کتب خانہ کہتا تھا اور اس امر سے کس کو اختلاف ہوسکتا ہے کہ یہ تمام کتابیں اندلس کی تاریخ کا مستند اور بہتر مآخذ ہیں جن سے اس موضوع پر کام کرنے والا کوئی بھی محقق بے نیاز نہیں رہ سکتا۔ کوڈیرا نے ان کو شائع کرنے کے علاوہ خود بھی تاریخ اندلس پر کئی کتابیں لکھیں اور یہ سب کی سب غلط بیانیوں سے خالی ہیں۔

ہمارے خیال میں مستشرقین کی پوری جماعت میں کوڈیرا ہی تنہا ایسا فرد واحد ہے جس نے مسلمانوں کے عظیم الشان کارناموں کا نہ صرف فراخ دلی سے اعتراف کیا بلکہ اس نے اس کی

---

(۱) مجلۃ فصول، بحث الاندلس فی شعر شوقی، از ڈاکٹر محمود مکی، ص ۲۰۰، ۲۳۴۔

تعریف وتحسین بھی کی ہے اور انھیں بہت اچھے انداز میں پیش کیا ہے، چنانچہ وہ کھل کر اعتراف کرتا ہے کہ ثقافت وتمدن اور آثار کی حفاظت مسلمانوں نے کی ہے۔ وہ اپنی کتاب ''اندلس کی اسلامی تاریخ'' جلد دوم میں لکھتا ہے:

> ''عہد وسطیٰ اور اس کے قبل دنیا کی تمام قوموں میں سب (مسلمان) علم کے سب سے زیادہ شیدائی تھے اور اس عہد میں انھوں نے علم وفن کے ہر میدان میں بکثرت کتابیں لکھی ہیں،''

اس سے بڑھ کر کوڈیرا کی انصاف پسندی کا ثبوت اور کیا ہوسکتا ہے کہ اس نے خود یورپ کو عربی ثقافت وتمدن اختیار کرنے کا مشورہ دیا ہے چنانچہ جیمس مونرو نے اس کا یہ قول نقل کیا ہے:

> ''اسپین کو یورپ کی تہذیب وتمدن کو نہیں اپنانا چاہئے بلکہ خود یورپ کو عربی ثقافت وتہذیب اختیار کرنی چاہئے، اسی صورت میں اسپین اپنی قدیم تاریخی روایت کو دہرا سکتا ہے۔''(۱)

کوڈیرا کی چند اہم کتابیں یہ ہیں:۔(۱) تاریخ مسلمانان زربونہ جرندو برشلونہ (۲) سلطنت مرابطین کا اضمحلال اور سقوط (۳) تاریخ اندلس کا ایک تنقیدی مطالعہ۔

بنی کوڈیرا اسکول: کوڈیرا کا عظیم الشان اور خراج تحسین پیش کئے جانے کے لائق کارنامہ یہ ہے کہ اس نے تاریخ اندلس پر ایک خاص مکتب فکر اور مستقل اسکول قائم کیا جس سے وابستہ ہوکر مستشرقین کے حلقہ نے اندلس کی اسلامی تاریخ کو اپنا موضوع قرار دیا، یہ لوگ کوڈیرا کے نقش قدم کا تتبع کرتے تھے اور اس کی جانب انتساب کے باعث باہم اس طرح متحد اور مربوط ہوگئے تھے گویا یہ سب ایک خاندان کے بھائی بند ہوں، اور جیسا کہ پہلے گذر چکا ہے کہ انھوں نے اپنے امتیاز اور تشخص کے لئے بنی کوڈیرا کا لقب بھی اختیار کرلیا تھا۔

کوڈیرا کے سب سے محبوب اور چہیتے شاگرد جولیان ریبیرا (۱۸۵۸ء۔۱۹۳۵ء) تھے، یہ اندلس کے مشہور تاریخی شہر بلنسیہ میں پیدا ہوئے، ایک زمانے تک سرقسطہ یونیورسٹی پھر مڈریڈ یونیورسٹی میں عربی زبان وادب کے استاد رہے، ۱۹۲۷ء میں وہ اپنے وطن بلنسیہ چلے آئے اور وہاں بھی علم وفن کی خدمت میں لگے رہے، اور یہیں ان کا انتقال ہوا۔

پہلے ذکر آچکا ہے کہ کوڈیرا نے اندلس کے مآخذ سے متعلق کتابوں کی تحقیق واشاعت ریبرا

---

(۱) الاسلام والعرب فی دراسات العلماء الاسبان، سوانح کوڈیرا۔

کے تعاون سے کی تھی، ہمارے خیال میں اس عظیم کارنامے میں ریبیرا ایک شریک غالب کی حیثیت سے شامل تھے، ان کے علمی مذاق کا اندازہ اس سے بھی ہوتا ہے کہ ان کی تحویل میں اطالوی مستشرق لیون کائے تانی کے متفرق مضامین کا وہ مجموعہ بھی تھا جو اندلس کے مسلمان علما اور ادبا کے حالات زندگی پر مشتمل ہے۔(۱)

ریبیرا کے علمی کارناموں میں ''قضاۃ قرطبہ'' للخشنی اور دیوان ابن قزمان کی تحقیق کے علاوہ ابن القوطیہ کی کتاب ''تاریخ افتتاح الاندلس'' کی تحقیق اور اس کا ہسپانوی زبان میں ترجمہ بھی شامل ہے، اندلسی اشعار و موسیقی سے بھی اس کو خاص دلچسپی تھی اور اس موضوع پر بھی اس نے متعدد مقالات لکھے ہیں۔

بنی کوڈیرا اسکول کے دوسرے اہم شخص آسن بلاثیوس تھے، یہ عیسائیوں کے لاہوتی طبقہ کے ایک پوپ تھے اور اسی وجہ سے ان کو مسلم فلاسفہ اور صوفیہ کے سوانح کے مطالعہ کا زیادہ شوق تھا، چنانچہ ان کی اکثر کتابیں اسی موضوع پر ہیں، جیسے ''ابن باجہ سرقسطی''، ''ابن میسرہ اور ان کا مکتب فکر''، ''محی الدین بن عربی'' اور ''ابن حزم قرطبی اور ان کے دینی رجحانات'' وغیرہ۔

ان کے علاوہ اپنے بزرگوں کے تتبع میں انھوں نے بھی کافی قدیم کتابیں شائع کی ہیں اور ان کے ترجمے کئے ہیں، چنانچہ انھوں نے ۱۹۲۸ء میں علامہ ابن حزمؒ کی کتاب ''الاخلاق والسیر فی مداواۃ النفوس'' کو مڈریڈ سے شائع کیا پھر ۱۹۴۰ء میں ابن سید بطلیوسی کی کتاب الحدائق بھی طبع کرائی اور اس پر ہسپانوی زبان میں مقدمہ لکھا۔

لیکن بلاثیوس کا شاہکار کارنامہ ان کی کتاب ''ڈیوائن کامیڈی کے اسلامی مصادر'' ہے۔ یہ کتاب دو مرتبہ ۱۹۱۹ء پھر ۱۹۴۳ء میں مڈریڈ سے شائع ہو چکی ہے، اس میں انھوں نے عہد وسطی کے مشہور مسیحی شاعر دانتے کی شہرۂ آفاق رزمیہ نظم ''ڈوائن کمیڈی'' کا جائزہ لیا ہے، یہ نظم یورپ میں بڑی قدر و منزلت کی نگاہ سے دیکھی جاتی ہے اور یہ سمجھا جاتا ہے کہ یہ دانتے کا نتیجۂ فکر ہے، مگر بلاثیوس نے اپنی اس کتاب میں اس کو غلط ثابت کیا ہے اور یہ واضح کیا ہے کہ یہ نظم ہر اعتبار سے واقعۂ اسراء اور معراج سے ماخوذ ہے، گو دونوں کے مقاصد جدا جدا ہیں، اور اس امر پر انھوں نے کافی دلیلیں فراہم کی ہیں، انھوں نے نظم کے تمام واقعات و مناظر پر بہت تفصیل سے گفتگو کی ہے اور ہر واقعہ اور منظر کی مطابقت قصۂ معراج سے دکھلائی ہے۔

(۱) الاعلام، الزرکلی، مادہ لیون کائے تانی۔

اس اسکول کے تیسرے فرد انخل جنالث پالنشیا تھے، ان کے کارنامے بہت تھوڑے ہیں وہ بھی بہت جامع اور قابل قدر ہیں، یہ بھی اپنے مرشد کوڈیرا اور اپنے دونوں ساتھیوں کے مانند اسپین کی تاریخ کا زریں عہد اسلامی عہد ہی کو سمجھتے تھے، پہلے ذکر آچکا ہے کہ ۱۹۲۷ء میں جولیان ربیرا اٹدریڈ یونیورسٹی سے علحدہ ہو گئے تھے، ان کی علحدگی کے بعد یہ ان کی جگہ وہاں استاد مقرر ہوئے، کیونکہ ان کو علمی بحث و تحقیق کے علاوہ درس و تدریس سے بھی خاص دلچسپی تھی۔

علمی بحث و تحقیق کے میدان میں انھوں نے گوناگوں کارنامے انجام دئے ہیں جن میں قدیم کتابوں کی تحقیق، ان کے ترجمے اور ان کی نشر و اشاعت کے علاوہ خود ان کی کئی کتابیں شامل ہیں، چنانچہ مشہور فلسفی ادیب اور اپنے وقت کے نامور طبیب ابوبکر بن طفیل کی کتاب ''قصہ حی بن یقظان'' کا انھوں نے اسپینی زبان میں ترجمہ کیا، اس کے علاوہ ابی الصلت امیہ بن عبدالعزیز الدانی کی کتاب ''تقویم الذھن فی المنطق'' بھی انہی نے مڈریڈ سے ۱۹۴۵ء میں شائع کی ہے۔

البتہ ان کی اپنی کتابیں ہمارے علم میں صرف دو ہیں، ۱۔ ''اسپین کی اسلامی تاریخ'' اس کتاب کے کئی اڈیشن شائع ہو چکے ہیں، اس کا آخری ایڈیشن ۱۹۴۵ء میں برشلونہ سے شائع ہوا۔ ۲ ''اسپین کے عربی ادب کی تاریخ'' اس کتاب کا ترجمہ اندلسی تاریخ کے عظیم محقق ڈاکٹر حسین مونس نے عربی میں کیا ہے اور یہ کتاب ''تاریخ الفکر الاندلسی'' کے نام سے شائع ہوئی ہے، انھوں نے کتاب کا نام بدل دیا کیونکہ ان کی رائے میں یہ کتاب صرف ادبی موضوعات ہی تک محدود نہیں ہے بلکہ اس میں اندلس کی پوری تاریخ پر بحث و گفتگو کی گئی ہے، جس میں فلسفہ، تصوف، طب، سفرنامے کے علاوہ علم نباتات، علم الافلاک اور ریاضی وغیرہ متنوع موضوعات شامل ہیں (۱) اس جامعیت کی وجہ سے یہ کتاب صرف ادب ہی کے دائرہ تک محدود نہ رہی بلکہ اندلس کے افکار و نظریات پر ایک تاریخی دستاویز ہو گئی ہے جس میں پالنشیا نے اندلس کے افکار کی بہت عمدہ ترجمانی کی ہے، گو اس کتاب کے بعض مباحث سے ہم کو اتفاق نہیں ہے تاہم یہ اعتراف بھی ہے کہ ان میں نہ تعصب سے کام لیا گیا ہے اور نہ ہی یہ خودساختہ ہیں۔

اس سلسلہ کی آخری کڑی جارسیا جومس پر ختم ہوتی ہے، یہ ۱۹۰۵ء میں پیدا ہوئے، کوڈیرا کے انتقال کے وقت یہ صرف بارہ برس کے تھے، اس طرح وہ کوڈیرا کے براہ راست شاگرد نہیں تھے لیکن جولیان ربیرا سے ان کو شرف تلمذ حاصل تھا، انھوں نے بھی اپنے بزرگوں کے نقش قدم کی

(۱) الفکر الاندلسی، مقدمہ، ص د

پیروی کرتے ہوئے اندلس کی اسلامی تاریخ کا تعارف کرایا ہے اور متعدد قدیم مراجع کا ہسپانوی زبان میں ترجمہ بھی کیا ہے، ان کی بعض اہم کتابیں یہ ہیں:

(۱) اندلسی اشعار کے منتخب قصائد، مطبوعہ ۱۹۴۰ء (۲) قرطاجنی کے قصیدہ مقصورہ پر تعلیقات و حواشی، مطبوعہ ۱۹۴۳ء (۳) ابو اسحاق البیری کے دیوان کی تحقیق مع تعلیقات اور ترجمہ، مطبوعہ از غرناطہ ۱۹۴۲ء (۴) علامہ ابن حزمؒ کی کتاب الاخلاق والسیر کا ترجمہ، مطبوعہ از مڈریڈ ۱۹۵۳ء (۵) ابن سعید کی رایات المبرزین وشارات الممیزین کی تحقیق واشاعت اور ترجمہ مطبوعہ از مڈریڈ ۱۹۴۲ء (۶) الشقندی کے رسالہ فی فضل الاندلس کا ترجمہ، مطبوعہ از مڈریڈ ۱۹۳۳ء۔

اندلس کے اسلامی تمدن کی تاریخ لکھنے والے انصاف پسند ان مستشرقین کی فہرست میں عہد حاضر کے ایک مستشرق امیریکو کاسترو کا بھی نام لیا جاسکتا ہے جو کوڈیرا اور دگیانگوس ہی کے ہم خیال نظر آتے ہیں، ابھی چند برسوں پہلے ان کا انتقال ہوا ہے، ان کی سب سے اہم کتاب ''اسپین کی تاریخی حقیقت'' ہے۔ اس کتاب کے عنوان ہی سے ان کے منصفانہ اور اعتدال پسندانہ مزاج کی تائید ہوتی ہے اور خود کتاب بھی اس کی شاہد ہے، چنانچہ وہ لکھتے ہیں:

> ''اسپین میں سب سے پہلے وطنی شعور اندلسی مسلمانوں ہی نے بیدار کیا اور ان ہی کی بدولت اس ملک کی انفرادی حیثیت قائم ہوئی اور وہ دنیا کے متمدن ملکوں میں شمار کیا جانے لگا۔ اس لئے یہ کہنا صحیح نہیں کہ اسپین صرف عہد وسطیٰ میں مسلمانوں سے متاثر تھا، بلکہ اس ملک کی موجودہ تاریخ پر بھی ان کے اثرات ہیں۔''

کاسترو کے یہ تاثرات دراصل ایک معاصر مستشرق کلورڈیوسانشیز البرنس کے جواب میں ہیں، جو ابھی تک بقید حیات ہیں اور انھوں نے اسپین کی اسلامی تاریخ پر ایک کتاب لکھی ہے جس میں عربوں اور مسلمانوں کو نہ صرف یہ کہ نظر انداز کیا ہے بلکہ ان کے آٹھ سو سالہ عہد حکمرانی کو بیک قلم مہمل اور لغو قرار دیا ہے اور نہایت تعصب آمیز اور غیر سنجیدہ لب ولہجہ میں یہ باور کرانے کی کوشش کی ہے کہ ہسپانوی ثقافت وتمدن کی بنیاد مسلمانوں کے دور پر نہیں ہے بلکہ اسپین کے ان رومی قبائلی باشندوں پر ہے جو لاطینی کیتھولک مذہب سے تعلق رکھتے تھے۔

ایک اور مستشرق: اندلس کی اسلامی تاریخ سے دلچسپی رکھنے والے مستشرقین کی تعداد بہت ہے، ان میں وہ بھی ہیں جو اسپین کے علاوہ دوسرے ممالک کے باشندے ہیں، اس مقالے میں ان

سب کا احاطہ ناممکن ہے مگر اس موضوع کے خاتمہ پر ایک مستشرق لیوی پروفنسال کا ذکر ناگزیر ہے۔
یہ ایک جزائری النسل یہودی تھا مگر اس کا طریقہ بحث وتحیص عرب کے ان اہل قلم سے ملتا جلتا ہے جو پہلے مستشرقین کے طرز اسلوب کا مطالعہ کرتے ہیں پھر خود بھی ان ہی کی طرح اسلام کشی اور مسلم معاشرہ کی تنقیص میں مصروف ہو جاتے ہیں اور وہ یہ نہیں سوچتے کہ مغربی معاشرے کی یہ چمک اصل میں مشرق ہی کی پیداوار ہے۔

پروفنسال کی زندگی کا آخری زمانہ تھا کہ ۱۹۵۷ء میں الجزائر کی مشہور جنگ شروع ہو گئی انھوں نے اس میں مسلمانوں کی تائید کی تاہم یہ بات ذہن میں رہنی چاہئے کہ یہ رینہارٹ ڈوزی کے شاگرد ہیں اور ان ہی کی روش کے پابند ہیں بلکہ ان کی حیثیت پروفیسر ڈوزی کے ضمیمہ اور تتمہ کی ہے۔

پروفنسال نے اسپین کی اسلامی تاریخ پر کئی کتابیں لکھی ہیں اور تاریخ اندلس کے کئی اہم مراجع کی تحقیق اور اشاعت بھی ان کے ہاتھوں عمل میں آئی ہے، ان کی مشہور کتابیں یہ ہیں:

(۱) اسلامی اسپین کی تاریخ، مطبوعہ ۱۹۵۱ء از پیرس (۲) اسلامی اسپین دسویں صدی عیسوی میں، مطبوعہ ۱۹۳۲ء از پیرس (۳) جزیرہ نما ابیریہ، مطبوعہ ۱۹۳۸ء (۴) اسپین کا عربی تمدن، مطبوعہ ۱۹۳۲ء از پیرس۔

انھوں نے جو مآخذ شائع کئے ہیں وہ یہ ہیں:

(۱) ابن عذاری کی البیان المغرب کا تیسرا حصہ، مطبوعہ ۱۹۳۰ء اس کے پہلے دو حصے پروفیسر ڈوزی نے شائع کئے تھے، لیوی پروفنسال نے انھیں دوبارہ شائع کیا

(۲) الروض المعطار للحمیری، اصل متن کے ساتھ اس کا فرانسیسی ترجمہ بھی شائع کیا، مطبوعہ لائیڈن ۱۹۳۶ء۔

(۳) جمہرۃ انساب العرب لابن حزم، ۱۹۴۸ء از قاہرہ۔

(۴) اعمال الاعلام لابن الخطیب، ۱۹۳۴ء از رباط۔

(۵) تاریخ قضاۃ الاندلس للنباہی ۱۹۴۸ء از قاہرہ۔

البتہ مآخذ کی یہ اشاعت تنہا پروفنسال کا کارنامہ نہیں ہے بلکہ اس میں ان کے عرب شاگردوں کا تعاون بھی شامل ہے اور وہ مخطوطات ایسے مختلف ذرائع سے حاصل کرتے تھے جو عام محققین کی دسترس سے باہر تھے۔

باشندگان اندلس کے طبقے: لیوی پروفنسال نے اسلامی عہد میں اندلسی باشندوں کا جہاں ذکر کیا

ہے اس سے ان کی پراگندہ خیالی کا ثبوت ملتا ہے کیونکہ اس بارہ میں خود ان کے خیالات مختلف اور متضاد ہیں چنانچہ ایک جگہ وہ انھیں چار طبقوں میں تقسیم کرتے ہیں۔ ۱عرب ۲بربر ۳ملک کے وہ باشندے جنھوں نے اسلام قبول کر لیا تھا، اور ۴وہ یہود جو مسلمان ہو گئے تھے، اپنی اس تقسیم کی تائید میں انھوں نے ایک ایسی کتاب کا حوالہ دیا ہے جس کا مصنف نامعلوم ہے(۱) مگر دوسری جگہ انھوں نے کچھ اور قسمیں بتائی ہیں جو مذکورہ طبقوں سے مختلف ہیں یعنی وہ ہسپانوی باشندے جنھوں نے عربوں سے صلح کر لی اور اسلام میں داخل ہو گئے، دوسرے وہ جنھوں نے مجبوراً اسلام قبول کر لیا کہ وہ زیردست ہو گئے تھے اور ان کی حیثیت قیدیوں سی ہو گئی تھی، اس ذلت وخواری سے چھٹکارے کا واحد راستہ یہ تھا کہ وہ اسلام قبول کر لیں، تیسری قسم ان کے بعد کی وہ نسلیں ہیں جو اندلس فتح ہو جانے کے بعد مسلمان ہوئیں اور آخری طبقہ میں وہ عیسائی ہیں جو جنگوں میں قید کر لئے گئے تھے اور بعد میں مسلمان ہو گئے تھے، پروفنسال نے اس تقسیم کو صحیح قرار دیا ہے، کیونکہ ان کے خیال میں یہ واقعہ سے زیادہ مطابقت رکھتی ہے(۲)

لیوی پروفنسال کا شمار مستشرقین کے اس طبقہ میں ہوتا ہے جس نے تاریخ اندلس کا وسیع مطالعہ کیا ہے، اگر انھوں نے دقت نظر و باریک بینی اور علمی دیانتداری سے کام لیا ہوتا تو ان سے یہ غلطی نہ ہوتی کیونکہ انھوں نے پہلی تقسیم میں عیسائیوں کے اس طبقہ کو فراموش کر دیا ہے جو اپنے مذہب ہی پر باقی تھا اور جو ملک کے باشندوں میں اکثریت میں تھا، اسی طرح انھوں نے ان یہودیوں کو بھی نظرانداز کر دیا جو اپنے دین پر قائم رہے، اندلس کے باشندوں کی تو ایک مختصر تعداد نے اسلام قبول کیا تھا، اندلس کی پوری اسلامی تاریخ میں یہ دونوں گروہ یعنی جو اسلام لا چکے تھے یا اپنے دین پر قائم تھے، اپنے اپنے مذہب وعقیدہ میں مکمل طور پر آزاد تھے اور دونوں بلا استثناء ملک کے اعلیٰ مناصب ہی پر نہیں منصب وزارت تک پر فائز تھے۔

پروفنسال نے جو دوسری تقسیم کی ہے اور جس کو انھوں نے صحیح بھی بتلایا ہے اس میں انھوں نے عرب اور بربر قوموں کو قطعی نظرانداز کر دیا ہے، انھوں نے اندلس کے مسلمان باشندوں کو دو فرقوں میں تقسیم کر دیا ہے، یعنی ایک وہ جو صلح سے اسلام میں داخل ہوئے اور دوسرے وہ جو

(۱) ڈاکٹر حسین مؤنس کی تحقیق یہ ہے کہ یہ کتاب ''ذکر مشاہیر اہل فاس فی القدیم'' ہے البتہ اس کے مؤلف کے بارے میں یہ دونوں احتمال ہے کہ یہ یا تو ابوالولید اسماعیل بن الاحمر (متوفی ۸۰۷ھ) ہیں جن کی ایک کتاب روضۃ النسرین بھی ہے یا یہ عبدالقادر الفاسی (متوفی ۱۰۵۰ھ) ہیں دیکھئے فجر الاندلس حاشیہ ص ۳۳-۲۳۴۔ (۲) اسپین کی اسلامی تاریخ صفحہ ۱۷۲، ۱۷۳

بجبر واکراہ داخل کیے گئے، یہ بھی صحیح نہیں ہے، اسی طرح ان کا یہ الزام بھی حقیقت سے دور ہے کہ فاتح مسلمان ملکی معاملات میں ان دونوں طبقوں کے درمیان فرق وامتیاز کرتے تھے، مشہور محقق ڈاکٹر حسین مونس اس پر تبصرہ کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ:

> ''اندلس کے مسلمان یہ جانتے ہی نہ تھے کہ ان کے ملک کے کون سے حصے صلح سے حاصل ہوئے ہیں اور کہاں کہاں جنگیں ہوئی ہیں، اس ملک کے تمام مسلمان خواہ وہ عرب فاتح رہے ہوں یا وہاں کے نومسلم سب یکساں حقوق رکھتے تھے، البتہ جنھوں نے اسلام نہیں قبول کیا تھا اور اپنے دین ہی پر باقی رہ گئے تھے وہ حکم شرعی کے مطابق ذمی قرار دئے گئے۔ چنانچہ ان پر ذمیوں کے احکام نافذ ہوتے تھے، مگر اس میں بھی ان کے ساتھ عدل وانصاف کا وہی معاملہ کیا جاتا تھا جس کی شریعت مطہرہ نے تاکید کی ہے۔''(۱)

لیوی پروفنسال نے اندلس کے عرب مسلمانوں پر یہ الزام بھی عائد کیا ہے کہ انھوں نے وہاں اپنے لئے عزت کی زندگی کو خاص کرلیا تھا، یہ بات نہ صرف واقعہ کے خلاف ہے بلکہ حقیقت اس کے برعکس ہے، یعنی عربوں کے بجائے ان کے زیر نگیں اندلس کے باشندے انتہائی پرشوکت زندگی گزارتے تھے اور یہ حقیقت آخر آخر تک قائم رہی، پروفنسال نے اگر ابن القوطیہ کی تاریخ افتتاح الاندلس کا مطالعہ کیا ہوتا تو شاید وہ ایسی غلط بات کی ترجمانی نہ کرتے، اس کتاب میں ایسے بہت سے واقعات ہیں جو اس الزام کو غلط ثابت کرنے کے لئے کافی ہیں، مثلاً ایک عرب سردار صمیل بن حاتم تھا، اس کا ایک واقعہ یہ نقل کیا گیا ہے کہ وہ عربی قبائل کے دس سرداروں کے ہمراہ اندلس کے ایک عجمی مالدار ارطباس کے پاس گیا اور سبھوں نے اس سے اپنے اپنے لئے زمینیں مانگیں ارطباس نے انھیں سو آراضی کے قطعات دئے، چنانچہ ہر ایک کو دس دس قطعے ملے، اسی طرح میمون بن عابد کا بھی واقعہ ہے کہ وہ ارطباس کے یہاں پہنچا اور یہ کہہ کر اس سے کچھ زمین طلب کی کہ اس کی نصف پیداوار وہ ارطباس کو دے دیا کرے گا مگر ارطباس نے بغیر کسی شرط کے اسے زمین دیدی اور اپنے ایک منشی کو بلاکر کہا کہ اس شخص (میمون) کو وادی شوش کی پوری چراگاہ مع بکریوں، گایوں اور غلاموں کے دیدو اور قلعہ جیان بھی اس کے حوالے کردو، یہی مشہور قلعہ حزم ہے

(۱) فجر الاندلس ص ۳۶ ۴، مطبوعہ قاہرہ

چنانچہ میمون نے یہ تمام چیزیں لے لیں۔(۱)

حقیقت یہ ہے کہ عربوں نے اندلس میں کبھی بھی عیش وعشرت کی زندگی بسر نہیں کی بلکہ وہ وہاں کے عام باشندوں کی طرح محنت، جدوجہد اور جانفشانی کی زندگی گذارتے تھے، غالباً پروفنسال نے یہ بات اس قیاس کی بنیاد پر لکھ دی ہے کہ جس طرح مشرق کے مفتوحہ ملکوں میں عربوں کے شاندار اور پرافتخار معاشرے قائم ہو گئے تھے ایسا ہی کچھ اندلس میں بھی ہوا ہوگا مگر تاریخی حیثیت سے یہ صحیح نہیں ہے۔

اس بہتان تراشی میں لیوی پروفنسال تنہا نہیں ہیں بلکہ مستشرقین کی ایک بڑی تعداد ان کی ہم نوا ہے جو صرف بہتان تراشی ہی پر اکتفا نہیں کرتے بلکہ اندلس کے عرب فاتحین کو غاصب اور خائن تک قرار دیتے ہیں، ان میں مستشرق ایزید ورودلاس کا نیجاس اور فرانسسکو سائمنٹ سر فہرست ہیں۔

فتح اندلس کے باب میں پروفنسال نے ایک غلط بات یہ بھی لکھی ہے کہ عرب فاتحین اس بات کو پسند نہیں کرتے تھے کہ اسلام کا دائرہ وسیع ہو کیونکہ اس سے بیت المال کو نقصان پہنچتا تھا(۲) جبکہ مستشرقین کی اکثریت یہ الزام عائد کرتی ہے کہ عربوں نے اسلام کو بزور شمشیر پھیلایا ہے۔ لیکن پروفنسال کے خیال میں عرب فاتحین اسلام کے پھیلنے کو اس لئے پسند نہیں کرتے تھے کہ اس سے ان کے خزانہ میں غیر مسلموں سے زیادہ سے زیادہ جزیہ وصول نہ ہو سکے گا۔

صحیح بات یہ ہے کہ یہ دونوں ہی باتیں غلط ہیں، اللہ تعالیٰ نے حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم کو محصل جزیہ نہیں بنا کر بھیجا تھا بلکہ ساری دنیا کے لئے ہادی اور مرشد بنا کر آپ کو مبعوث فرمایا تھا، اور جہاں تک اسلام کے پھیلنے کا تعلق ہے وہ محض اس کے اصول وضوابط کی ہمہ گیری اور پھر لوگوں کی اثر پذیری پر منحصر ہے۔

عہد مرابطین اور پروفیسر ڈوزی: اندلس کی کئی اہم اسلامی شخصیتوں پر پروفیسر ڈوزی نے کافی ناروا تنقیدیں کی ہیں، ان میں سرفہرست سلطنت مرابطین کے بانی سلطان یوسف بن تاشفین ہیں، جنھوں نے فرنگی تسلط سے اندلس کو بچایا اور وہاں کے ملوک طوائف نے جو فتنہ وفساد بپا کر رکھا تھا اس کا خاتمہ کیا اور اندلس کو دوبارہ متحد ومنظم کیا۔

پروفیسر ڈوزی نے براہ راست اس بلند خصال سلطان کی ہجو تو نہیں کی ہے البتہ انھوں نے

(۱) تاریخ افتتاح الاندلس، ابن القوطیہ، ص ۲۹ مطبوعہ قاہرہ، (۲) اسپین کی اسلامی تاریخ جلد اول ص ۴۷۔

عبدالواحد مراکشی کی کتاب المعجب سے جابجا ایسی عبارتیں نقل کی ہیں جو مرابطین کی بدنما تصویر پیش کرتی ہیں، یہ کتاب عبدالواحد مراکشی کی کوئی باقاعدہ تصنیف نہیں ہے بلکہ اس میں اس کے زبانی بیانات کو مرتب کر دیا گیا ہے، اس میں مرابطین کے بارہ میں یہ درج ہے کہ:

''دورِ حکومت کے اواخر میں امیر المومنین کا اقتدار بھی کافی کمزور ہو گیا جس کے نتیجہ میں بدامنی کی ابتداء ہوگئی، وجہ یہ تھی کہ مرابطین کے بڑے بڑے سردار ملک کے اکثر حصوں پر قابض ہو گئے اور انھوں نے خودمختاری کا اعلان کر دیا، نیز عورتیں با اختیار ہونے لگیں اور معاملات کا تعلق انہی سے ہو گیا، ان حالات کی طرف توجہ نہ کرنے کی وجہ سے امیر المومنین کا اقتدار دن بدن کمزور ہوتا گیا اور وہ صرف نام ہی کے امیر رہ گئے، البتہ خراج کی کچھ رقمیں ان کو مل جاتیں وہ اسی پر اکتفا کر لیتے اور اپنا وقت عبادت الٰہی میں گذار دیتے، اس کی وجہ سے ملک کے بیشتر حصوں کا نظام درہم برہم ہو گیا، تقریباً پہلے جیسے حالات پیدا ہو گئے۔''

عبدالواحد مراکشی کی یہ باتیں سلطان علی بن یوسف بن تاشفین کے بارہ میں کہی گئی ہیں، پروفیسر ڈوزی نے ان عبارتوں کو بار بار نقل کیا ہے اور انھیں کافی مبالغہ سے پیش کیا ہے اور یہ باور کرانے کی کوشش کی ہے کہ مرابطین کا پورا دور بربریت اور پسماندگی کا دور تھا۔

پروفیسر ڈوزی اس بات پر بھی اپنے افسوس اور تاسف کا اظہار کرتے ہیں کہ مرابطین کے عہد میں عربی شاعری میں بھی انحطاط آ گیا تھا، وہ لکھتے ہیں:

''اس عہد میں عربی اشعار طاقت وقوت اور زور واثر کھو چکے تھے کیونکہ ان میں لطف وتفریح کا سامان نہ ہوتا تھا اور وہ بے فکری اور آزادروی سے خالی ہوتے تھے، اور بزدلی، دون ہمتی اور غم واندوہ کے جذبات پر مشتمل ہوتے تھے نیز ان میں دینی رجحانات کی عکاسی زیادہ ہونے لگی تھی۔''(۱)

پروفیسر ڈوزی جیسے عظیم محقق کے خیال میں اشعار کا ہلکا پھلکا ہونا اور لہو ولعب پر مبنی ہونا اس کے طاقتور اور موثر ہونے کی دلیل ہے، یہ عناصر چونکہ ملوک طوائف کے دور کی شاعری میں موجود تھے اس لئے وہ اس عہد کی شاعری کی تعریف میں رطب اللسان ہیں، اس کے برعکس اشعار میں

(۱) تاریخ الفکر الاندلسی ص ۲۰

کرب و بے چینی اور دین داری کا اظہار ان کے نزدیک عیب کی بات ہے، یہ خصوصیات مرابطین کے عہد کی شاعری میں پائی جاتی ہیں، اس وجہ سے وہ مرابطین کو اپنی تنقیدوں کا نشانہ بناتے ہیں۔

واقعہ یہ ہے کہ پروفیسر ڈوزی کی نگاہ میں ملوک طوائف کا دور صرف اس وجہ سے پسندیدہ ہے کہ وہ سیاسی اعتبار سے کمزور اور بے وزن تھا، اس زمانہ کے حکمرانوں میں باہم خانہ جنگی بھی ہوتی رہتی تھی، اس لئے وہ ایک دوسرے کے خلاف فرنگیوں سے مدد کے طالب ہوتے تھے، اس کی وجہ سے ملک کی حالت ابتر تھی، اور اندلس میں امت مسلمہ زبردست اضطراب وانتشار کا شکار تھی، اس کے برخلاف مرابطین سے پروفیسر ڈوزی کی ناراضگی کی وجہ یہ ہے کہ انھوں نے اس انتشار کو ختم کر کے ملک میں امن وامان قائم کرنے اور مسلمانوں کو متحد ومنظم کرنے کی کوشش کی، ان کا یہ بھی کارنامہ ہے کہ ملوک طوائف کے دور کے استبداد سے اندلس کے مسلمانوں کو آزاد کرایا اور اسلام دشمن مسیحی فوجوں کو شکست دی۔

ہم نے جو کچھ عرض کیا ہے اس کی عقل وقیاس اور تاریخ کے غیر جانبدارانہ مطالعہ سے بھی تائید ہوتی ہے، علاوہ ازیں خود کئی ہسپانوی مستشرقین نے بھی پروفیسر ڈوزی کی تردید کی ہے اور اس سلسلہ میں ان کے خیالات پر نقد وتبصرہ کرتے ہوئے ان کے اس دعویٰ کو غلط اور مہمل قرار دیا ہے۔ مشہور ہسپانوی مستشرق جارثیا جوس ملوک طوائف کے دور کے حکمرانوں کا تذکرہ کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

> "یہ سب دوطرف سے اپنے دشمنوں کے نرغہ میں تھے، ان کے شمال میں مسیحی اور جنوب میں بربر تھے اور خود وہ بہت کمزور اور بے بس تھے، اس کی وجہ فارغ البالی اور خود مختاری تھی، وہ مختلف چھوٹی چھوٹی ریاستوں میں تقسیم ہو گئے تھے اور ان کا حال یہ تھا کہ کسی بھی ریاست کا حکمراں اپنی سرحد سے باہر قدم نکالنے کی جرأت نہ کرتا تھا، ان کی ریاستوں کا حال اٹلی کے مشرقی حصے کی سلطنتوں سے مشابہ تھا، دراصل یہ جھوٹی شان وشوکت، بے جا اسراف، قتل وخوں ریزی اور تباہی وبربادی کا دور تھا۔"(۱)

مستشرق آنخل جنثالث پالنشیا بھی اس بات کا اعتراف کرتے ہیں کہ اندلس میں مسلمانوں کا اقتدار ملوک طوائف کے دور میں کمزور ہوا، اسی زمانہ میں یہ ملک صحیح معنوں میں مسلمانوں کے

(۱) تاریخ الفکر الاندلسی، ص ۷۷، ۷۸۔

قبضہ سے نکلا کیونکہ یہ حکمراں شدید باہمی اختلافات میں مبتلا تھے اور ریاستوں میں بٹے ہوئے تھے، اس کی وجہ سے وہ کسی بھی طرح ان عیسائیوں کے مقابلہ کے لائق نہیں رہ گئے تھے جو مکمل طور پر متحد و منظم تھے، ۴۷۸ھ میں افونش ششم نے جب طلیطلہ پر قبضہ کرلیا تھا تو اس کو ایک مرکز ہاتھ آگیا جہاں سے وہ ان کے باہمی نزاع کے وقت ایک دوسرے کی معاونت کرتا تھا، پھر وہ ریاست بلنسیہ کے انتظامی امور میں کافی دخیل ہوگیا، رفتہ رفتہ اس کی طاقت اس قدر بڑھ گئی کہ مسلمان اس سے خطرہ محسوس کرنے لگے، بادشاہ المعتمد نے محض اس کے خوف کی بنا پر اس کو اپنا حلیف بنالیا اور اس سے اپنی ایک لڑکی کی شادی کردی، ایسے نازک وقت میں جب فقہائے اسلام نے دیکھا کہ اندلس میں اسلام کا دائرۂ اثر دن بدن کم ہوتا جارہا ہے تو انھوں نے مرابطین کے سرگروہ یوسف بن تاشفین کا رخ کیا تاکہ اس سے اندلس کے حالات بیان کریں، وہ جانتے تھے کہ یوسف بن تاشفین اندلس کے حکمرانوں کو پسندیدہ نگاہ سے نہیں دیکھتا ہے مگر اس کے باوجود بطلیوس اور غرناطہ کے قاضیوں پر مشتمل ایک وفد یوسف بن تاشفین کی خدمت میں افریقہ پہنچا جس میں مشہور اندلسی شاعر ابوالولید زیدون کا ایک وزیر لڑکا ابوبکر بھی تھا، ان لوگوں نے اس سے عیسائیوں کے مظالم کی شکایت کی، یوسف بن تاشفین نے ان کا پرتپاک خیر مقدم کیا اور ان کی درخواست پر لگاتار تین مرتبہ سمندر عبور کرکے اندلس میں افونش پر حملہ کیا جس میں افونش اور اس کے اتحادیوں کو زبردست شکست ہوئی، ان حملوں کے دوران یوسف بن تاشفین نے اندلس کے مختلف قبیلوں کو متحد اور منظم کرنے کی بھی کوشش کی، فقہائے اسلام کو جب یہ اچھی طرح اندازہ ہوگیا کہ اندلس پر یہ ساری مصیبت ان ہی حکمرانوں کی وجہ سے آئی ہے، کیونکہ یہ پراگندہ اور منتشر ہیں اور نصرانی افواج کے مقابلہ کی ان میں ہمت نہیں ہے تو انھوں نے یہ فتویٰ صادر کردیا کہ یہ بادشاہ معزول کردیے جائیں (١) چنانچہ اسی کے بعد سے اندلس میں یوسف بن تاشفین کی قیادت میں ایک پرشوکت اور باعزت اسلامی دور کا آغاز ہوا، اور رفتہ رفتہ پورا اندلس اور شمالی افریقہ کا ایک بڑا حصہ اسلامی حکومت کے زیر سایہ آگیا۔

یہ اندلس کے دو عظیم مستشرقین کے خیالات ہیں جو ہمارے خیال میں پروفیسر ڈوزی کی باتوں کو غلط ثابت کرنے کے لئے کافی ہیں، البتہ انھوں نے یوسف بن تاشفین پر جو یہ اعتراض عائد کیا ہے کہ وہ کم عقل تھے، اس پر گفتگو کرنی ابھی باقی ہے، کیا واقعتاً یوسف بن تاشفین کم عقل تھے؟ اگر یہ بات غلط ہے تو پھر یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ کیا ایسے شخص کے لئے جو علم کا مدعی بھی ہو اور

(١) تاریخ الفکر الاندلسی، ص ١٧، ١٨۔

مستشرقین کے اعلیٰ طبقہ میں اس کا شمار بھی ہوتا ہو یہ بات مناسب ہے کہ تاریخ نویسی میں وہ بدگوئی اور بدکلامی کو اپنا شیوہ بنائے۔

کیا ایسے شخص کو کم عقل کہا جا سکتا ہے جس سے ملوک طوائف کے دور کے لاپرواہ اور بد بخت حکمراں خود مدد کے طلبگار ہوں اور وہ مراکش سے اپنی فوجیں لا کر اندلس میں حملہ آور ہو جائے اور قدم قدم پر ہر میدان میں مسیحی افواج کو پسپا کرتا چلا جائے، یوسف بن تاشفین کی قیادت میں جو جنگیں ہوئیں ان میں سب سے مشہور جنگ زلاقہ ہے جو ۴۷۹ھ میں ہوئی تھی، اس جنگ میں حکمراں المعتمد بن عباد جو بلند پایہ شاعر بھی تھا بہ نفس نفیس ایک فوجی کی حیثیت سے شریک ہوا تھا۔

کیا وہ شخص کم عقل کہے جانے کا مستحق ہے جس کے ہاتھ پر اس دور کے تیرہ بادشاہوں نے خود آگے بڑھ کر بیعت کیا تھا، اور اس کو امیر المسلمین کا لقب دیا تھا، حالانکہ اس سے قبل وہ صرف ایک سردار کی حیثیت سے معروف تھا۔

یوسف بن تاشفین اندلس پر اپنے حملوں کے بعد مراکش لوٹ آیا مگر اندلس سے وہ غافل نہ رہا چنانچہ اس نے اپنی فوجوں کو پھر تیار کر کے اسی سال براہ راست غرناطہ پر فوج کشی کی اس وقت غرناطہ میں صنہاجیوں کا آخری بادشاہ عبداللہ ابن بلکین تخت نشین تھا رفتہ رفتہ اندلس کے تمام شہر اس کے ہاتھوں فتح ہوتے گئے اور اس کی حکومت کا دائرہ جزیرۂ اندلس کے علاوہ مراکش کے وسط بلکہ اس کے آخری حصوں تک پھیل گیا۔ کیا ایسا عظیم بادشاہ کم عقل ہو سکتا ہے؟ صحیح بات یہ ہے کہ پروفیسر ڈوزی اس بلند اوصاف وکمالات کے مالک بادشاہ کی شخصیت کو مجروح کرنے میں تو بالکل ناکام رہے ہیں مگر اس کوشش کے نتیجہ میں انھوں نے خود اپنی ذات کو ضرور مجروح کر لیا ہے، تمام انصاف پسند مورخین یوسف بن تاشفین کا وصف یوں بیان کرتے ہیں:

كان حازما ضابطاً للنفس	وہ بہت ہوشیار، متحمل مزاج اور بلند
ماضى العزيمة اسمر	ہمت تھا، اس کا بدن گندمی رنگ کا تھا،
اللون، رقيق الصوت،	اور آواز نرم تھی۔

شاید پروفیسر ڈوزی کو یوسف بن تاشفین کی جو بات زیادہ بری لگی ہے اور جسکی بنا پر وہ غصہ میں اپنا توازن کھو بیٹھے ہیں وہ یہ ہے کہ اس عظیم الشان بادشاہ نے اپنے عہد کے رائج سکوں پر کلمۂ طیبہ اور قرآن مجید کی یہ آیت کندہ کرائی تھی:

وَمَنْ يَّبْتَغِ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِيْنًا فَلَنْ يُّقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِي الْاٰخِرَةِ مِنَ الْخَاسِرِيْنَ۔ (آل عمران ۸۵)

اور جس نے اسلام کے علاوہ کوئی دین چاہا، وہ اس سے قبول نہ کیا جائے گا، اور وہ آخرت میں گھاٹا اٹھانے والوں میں ہوگا۔

پروفیسر ڈوزی جیسے بے دین اور معاند اسلام شخص کو یہ طریقہ پسند نہ آیا اور اس لئے چراغ پا ہو کر یہ انداز و اسلوب اختیار کیا۔

پروفیسر ڈوزی مرابطین کے دور کو فکری و ادبی حیثیت سے پسماندہ بتاتے ہیں، ہم اس کی تردید کے لئے مستشرق پالنشیا کے حوالہ سے انکے استاد جولیان ربیرا کے خیالات نقل کر دینا کافی سمجھتے ہیں، انھوں نے مشہور زجل گو ابن قزمان پر ایک مفصل مضمون لکھا ہے، اس میں لکھتے ہیں:

''مرابطین کے عہد کے بارے میں لوگوں میں ایک عام خیال یہ پیدا ہو گیا جس کا حقیقت سے کوئی تعلق نہیں ہے کہ یہ عہد فلسفہ دشمنی اور ظلم و بربریت کا دور تھا، جب کہ مشہور شاعر ابن قزمان کا تعلق اسی عہد سے ہے جس کے اشعار میں تر و تازگی، جدت و ابتکار اور معاشرے کے ہر طبقہ کی تصویر کشی کی گئی ہے، اور ان سے یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ اس وقت پورا معاشرہ خود پسند اور اپنی ادبی روایتوں پر نازاں تھا۔''

اسی مضمون میں ربیرا یہ بھی لکھتے ہیں کہ:

''ہسپانوی تاریخ میں مشکل ہی سے کوئی ایسا دور مل سکتا ہے جس میں اس درجہ کے بلند پایہ مفکرین، شعراء، ادباء اور اہل علم پیدا ہوئے ہوں، گو اس عہد میں ہسپانوی باشندوں نے اپنی سیاسی اور دفاعی سربراہی افریقہ کے مرابطین کے ہاتھوں میں دے دی تھی مگر اس عہد میں بھی اندلسی ہی یورپ کی وہ واحد قوم تھے جن کی آغوش میں علوم و آداب اور فکر و فلسفہ وغیرہ کی نشو و نما ہوئی، یہ قوم اس دور میں بھی مرجع خلائق تھی، علم و معرفت کے شیدائی فکر و فلسفہ اور تہذیب و تمدن کی طلب میں وہیں کا رخ کرتے تھے، بارہویں اور تیرہویں صدی عیسوی میں جب یورپ نے علم و فن، فلسفہ و منطق اور ادب کے میدانوں میں ترقی شروع کی اس وقت اندلسی قوم ہی فلسفہ، علم الفلک، طب، ناول، افسانہ اور شاعری وغیرہ میں یورپ کی تمام قوموں میں

سب سے زیادہ سرمائے کی حامل تھی۔''(۱)

مستشرق پالنشیا نے اپنے استاد جولیان ریبیرا کی یہ عبارت جو پروفیسر ڈوزی کے اعتراضات کی مکمل تردید کرتی ہے، نہایت تفصیل سے مدلل طور پر نقل کی ہے، اور یہ ثابت کیا ہے کہ ادب کے جملہ فنون نے مرابطین ہی کے عہد میں ترقی کے اعلیٰ منازل طے کئے ہیں، اس کے ثبوت میں انھوں نے اس عہد کے اہم اور ممتاز اشخاص کے نام بھی گنائے ہیں جیسے فن نقد و تبصرہ میں فتح بن خاقان اور ابن بسام، فن تاریخ میں ابن بشکوال اور ضبی، تذکرہ وتراجم میں ابن جبیر، علم جغرافیہ میں ابو حامد غرناطی اور ادریسی، فلسفہ میں ابن باجہ، ریاضی میں ابن مسعود، ابن سہل نابینا اور جبیر ابن افلح اشبیلی، طب میں ابو الصلت الدانی، ابن باجہ، اس کا معاون سفیان اندلسی اور خاندان زہرہ کے ابو مروان اور ابو العلاء، فقہ میں ابن ابی الخصال اور قاضی عیاض، علوم حدیث میں تشاطی اور قاضی عیاض، اور علوم دینیہ میں ابو بکر بن العربی۔

عہد مرابطین کے یہ چند نام ہی اس دور کے علمی وفنی عروج کی ضمانت ہیں، ان سب نے اپنے علمی کارنامون، فکری کاوشوں اور اپنی گراں قدر کتابوں کے ذریعہ اپنی قوم کی علمی وفکری نشو ونما میں نہایت اہم حصہ لیا ہے۔

پالنشیا کی اس فہرست میں مزید کچھ ناموں کا اضافہ کیا جا سکتا ہے۔ جیسے اس عہد کے شعراء میں ابن حمدیس الصقلی، جو معتمد بن عباد کا درباری شاعر تھا، معتمد جب جلاوطن ہو کر اغمات آیا تو یہ بھی اس کے ساتھ تھا، پھر یہ مرابطین کے شعراء میں شمار کیا جانے لگا، اسی طرح ابن عبدون، ابو بکر عبد العزیز بن قبطورنہ اور محمد بن عبد اللہ شنترینی بھی اسی عہد کے ممتاز شعراء میں تھے۔ ابن عبدون اور ابن قبطورنہ بنوافطس کے درباری شاعر تھے بعد میں مرابطین سے ان کا تعلق ہو گیا، ابن خفاجہ اور ابن زقاق بھی اسی عہد کے نامور شاعر تھے جو منظر نگاری میں خاص امتیاز رکھتے تھے، ابو الصلت امیہ بن عبد العزیز کو بھی اس فہرست میں شامل کیا جا سکتا ہے، گو ان کا بڑا وقت مشرقی ملکوں کی سیاحت میں گذرا۔

اس عہد کے مورخین میں ابو بکر یحیٰ بن محمد المعروف بہ ابن الصیرفی بھی ہیں، جو ''اخبار لمتونہ'' کے مصنف اور ابو حامد بن تاشفین کے درباری کاتب بھی تھے، الیسع بن عیسیٰ بن حزم الغافقی، مصنف ''فضائل اہل المغرب'' اور ''المغرب فی محاسن المغرب'' کا بھی تعلق اسی عہد سے رہا ہے،

(۱) تاریخ الفکر الاندلسی ص ۲۱، ۲۲، بحوالہ مقالہ ریبیرا ابن قزمان۔

مؤخر الذکر کتاب انھوں نے ۵۶۰ھ میں اپنے قیام مصر کے دوران لکھی تھی، اور اس کو سلطان صلاح الدین ایوبی کی خدمت میں پیش کیا تھا۔ اس عہد کے مورخین میں ابو عامر محمد بن یحییٰ بن یتیق بھی ہیں جو "کتاب فی طبقات الاندلس والاعیان والشعراء بہا" کے مصنف ہیں۔

فن حدیث میں امام ابو علی سکرہ الصدفی، ان کے رفقاء اور تلامذہ بھی اسی عہد سے تعلق رکھتے تھے، محدثین کا اتنا بڑا اجتماع اس وقت پورے عالم اسلام میں یہاں کے علاوہ اور کہیں نہیں تھا اس عہد کے مشہور محدثین میں ابوالحسن رزین بن معاویہ بن عمار العبدری ہیں جو مندرجہ ذیل کتابوں کے مصنف تھے (۱) تجرید الصحاح الستۃ (۲) اخبار مکۃ والمدینۃ وفضلہما (۳) کتاب فی جمع ما یتضمنہ مسلم والبخاری والموطاء والسنن والنسائی والترمذی، اور ابوبکر محمد بن خلف بن سلیمان المعروف بہ ابن فتحون الاوریولی مؤلف "الذیل علی کتاب الاستیعاب" و "اوہام کتاب الصحابۃ" اور ابو العباس احمد بن معد بن عیسیٰ التجیبی المعروف بہ ابن الاقلیشی مصنف "النجم من کلام سید العرب والعجم" خاص طور پر قابل ذکر ہیں۔

اس عہد میں مشہور اور بلند پایہ مفسر عبدالحق غالب بن عطیہ گزرے ہیں اور فقہاء کی تعداد کا شمار تو مشکل ہے، مشہور فلسفی ابن سید بطلیوسی کا بھی یہی زمانہ ہے جو فلسفی ہونے کے ساتھ فن نحو کے بھی ماہر تھے، ان کی مشہور کتاب "الحدائق" ہے، تصوف میں ابو العباس بن العریف الصنہاجی کا یہی دور ہے جو "محاسن المجالس" کے مصنف ہیں۔

اس عہد میں علم ریاضی اور علم الافلاک کے بھی متعدد ماہرین پیدا ہوئے جن میں ابن مسعود اشبیلی، جابر بن افلح اشبیلی، ابن سہل نابینا اور ابو اسحاق البطروجی کے نام سرفہرست ہیں، مؤخر الذکر نے علم نجوم میں ایک جدید نظریہ کا اختراع کیا ہے جو آج بھی یورپ میں "Aleptrogia" کے نام سے معروف ہے۔

اس بنا پر پروفیسر ڈوزی کا یہ کہنا صحیح نہیں کہ مرابطین کا دور علمی و ادبی حیثیت سے جمود و تعطل اور پسماندگی کا دور تھا، بلکہ دراصل یہ ادب، فلسفہ اور جملہ علوم وفنون کے ارتقاء کا دور تھا۔

فرضی واقعات کا اختراع اور حقائق وشواہد کی غلط تعبیر وتشریح: اندلس کی اسلامی تاریخ کا مطالعہ کرنے والے اکثر مستشرقین کا ایک مذموم رویہ یہ بھی ہے کہ وہ مسلمانوں کے مختلف طبقوں مثلاً قائدین، فاتحین اور علماء وغیرہ کی شخصیتوں کو متہم اور مجروح کرنے کے لئے فرضی واقعات گھڑ لیا کرتے ہیں اور ان کی بنیاد پر وہ ہر اس چیز کو بھی مورد الزام ٹھہراتے ہیں جن کا کوئی تعلق اسلام یا

مسلمانوں سے ہوتا ہے۔

تاریخ شاہد ہے کہ اندلس کے فاتح موسیٰ بن نصیر اور ان کے دست راست اور سپہ سالار طارق بن زیاد نے اپنی فتوحات کے دوران کوئی ایسا قدم نہیں اٹھایا جو اصول جنگ کے منافی رہا ہو، اگر کوئی شہر مزاحمت کے بغیر ان کے قبضہ میں آگیا تو انھوں نے اس میں امن وامان کی منادی کرادی اور اگر مزاحمت کی نوبت آئی تو فتح یابی کے لئے انھوں نے وہی طور طریقے اختیا کئے جو بالعموم جنگوں میں اختیار کئے جاتے ہیں، اندلس کے اکثر بڑے بڑے شہر تو بہت آسانی سے ان کے ہاتھوں فتح ہو گئے تھے، البتہ چند شہروں میں انھیں زبردست مزاحمت کا سامنا کرنا پڑا تھا، مگر جب وہ بھی بزور شمشیر فتح ہو گئے تو ان کے باشندوں کے ساتھ بھی شرافت اور اسلامی اخلاق کا برتاؤ کیا گیا، جن شہروں میں فاتحین کو مزاحمت کا سامنا کرنا پڑا تھا ان کے سلسلہ میں بعض مستشرقین نے فاتحین کی جانب بعض فرضی واقعات منسوب کر دئے ہیں لیکن ان کا وہ کوئی ماخذ نہیں بتاتے ہیں، جیسے مستشرق ایزدروالباجی نے بلاحوالہ یہ لکھا ہے کہ ''موسیٰ بن نصیر نے سرقسطہ بزور شمشیر فتح کیا'' آگے وہ اس اجمال کی یہ تفصیل بیان کرتے ہیں:

> ''موسیٰ نے شہر کے لوگوں پر بڑے ظلم ڈھائے، انھیں تلواروں سے ذبح کیا، شہر میں آتش زنی کی، نوجوانوں یہاں تک کہ شیرخوار بچوں کو بھی قتل کر ڈالا، غرض پورے علاقہ میں سخت تباہی آئی اور قحط بھی پھیل گیا'' (۱)

یہ واقعہ سرے سے غلط اور بے بنیاد ہے کیونکہ ان مسلمانوں نے فتوحات کے دوران کہیں بھی ایسا بے رحمانہ سلوک نہیں کیا بلکہ ہمیشہ شریعت مطہرہ کے ان احکام وہدایات کو مدنظر رکھا جو معلوم ومشہور ہیں اور جن کی صراحت حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ کے اس خط میں بھی موجود ہے جو انھوں نے حضرت یزید ابن ابی سفیان کو بھیجا تھا، اس لئے کسی صاحب کردار مسلمان کے ان واضح احکام کو نظر انداز کر دینے کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔

از روئے تحقیق بھی یہ واقعہ باور کئے جانے کے لائق نہیں ہے کیونکہ ہماری دانست میں ایزیدروالباجی نے کوئی ماخذ ہی تحریر نہیں کیا ہے، پس وہ کسی طرح قابل وثوق نہیں، اس کے برخلاف مسلمان مورخین اپنی تمام روایتوں کو سنداً بیان کرتے ہیں اور بڑی دیانت داری کے ساتھ

(۱) فجر الاندلس، حاشیہ ص ۲۴۳ بحوالہ انسائیکلوپیڈیا کوذیراج ۸، ص ۲۰۴۔

واقعات کو مراجع کی تعیین کے ساتھ نقل کرتے ہیں۔

اسی طرح خوسیہ کونڈی اور لوئیس دیارد نے بھی اپنی کتاب ''اسپین میں عربوں کی تاریخ'' میں من گھڑت روایتوں کو بنیاد بنا کر موسیٰ بن نصیر کو مطعون و مجروح کرنے کی کوشش کی ہے، یہ دونوں مستشرقین لکھتے ہیں کہ موسیٰ بن نصیر نے قطلونیہ، نبرہ اور ارغون کے مضافات میں بڑی تباہی مچائی کیونکہ ان جگہوں کے باشندوں نے ان کا سخت مقابلہ کیا تھا لیکن ان دونوں نے بھی کسی ماخذ کا ذکر نہیں کیا ہے، چنانچہ اسی وجہ سے مستشرق کوڈیرا نے اس روایت کو لغو قرار دینے کے بعد اس کو مذموم مبالغہ آرائی پر محمول کیا ہے۔

ہسپانیہ کے ان متعصب اور حاسد مستشرقین نے محض اسی پر اکتفا نہیں کیا ہے بلکہ ان واقعات کو درست اور صحیح باور کرانے کے لئے من گھڑت دلائل اور شواہد بھی وضع کئے ہیں تاکہ اسلامی تاریخ اور مسلمانوں کو مجروح کرسکیں یا پھر ان کے پیش رووں نے جو غلط بنیادیں قائم کی ہیں ان پر نئی عمارتیں تیار کیں حالانکہ وہ اس حقیقت سے اچھی طرح واقف تھے کہ یہ لغو اور باطل چیزیں ہیں، مثلاً وہ عبدالرحمان الداخل کی نسبت سے ایک فرضی صلح نامہ پیش کر کے یہ کہتے ہیں کہ یہ عہد اس نے قشتالہ کے باشندوں سے کیا تھا جبکہ اس کے پس منظر اور پیش منظر دونوں سے اس کے بے بنیاد ہونے کا ثبوت ملتا ہے، نیز عربی کی کسی بھی تاریخی کتاب اور معتبر ماخذ میں اس کا کوئی تذکرہ نہیں ملتا جبکہ عبدالرحمان الداخل کی شخصیت ایسی معمولی نہ تھی کہ مورخین اس کے اس درجہ اہمیت کے حامل واقعہ کا کوئی تذکرہ نہ کرتے، اس معاہدہ کو مشہور ہسپانوی مستشرق فرانسکو سیمونیٹ نے نقل کیا ہے جو مستشرقین کے پورے حلقہ میں عرب اور اسلام دشمنی میں معروف اور مشہور ہیں، اس صلح نامہ کا متن یوں ہے۔ (۱)

بسم الله الرحمان	بسم اللہ الرحمان الرحیم جلیل القدر
لرحيم كتاب امان	بادشاہ عبدالرحمان کی جانب سے قشتالہ
الملك العظيم عبد	کے پادریوں، راہبوں، اہم اشخاص
الرحمان للبطارقة	اور شہر کے عیسائیوں نیز ان کے علاوہ
والرهبان والاعيان	بقیہ دوسرے شہروں کے عیسائیوں کے
والنصارى الاندلسيين	لئے یہ معاہدہ امن وسلامتی ہے۔

(۱) فجر الاندلس، حاشیہ ص ۲۴۵۔

اهل قشتاله ومن تبعهم من سائر البلدان كتاب امان وسلام وشهد 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 والف بيضة ومثلها من الرماح فى كل عام الى خمس سنين، كتب بمدينة قرطبة من صفر عام اثنين واربعين وماة۔	اپنے آپ کو گواہ بنا کر بادشاہ کہتا ہے کہ یہ معاہدہ اس وقت تک باقی رہیگا جب تک یہ لوگ دس ہزار اوقیہ سونا، دس ہزار رطل چاندی، دس ہزار عمدہ قسم کے گھوڑے، اتنے ہی خچر، ایک ہزار زرہیں، ایک ہزار خود، اور ایک ہزار تیر سالانہ پانچ برسوں تک ادا کرتے رہیں، یہ معاہدہ شہر قرطبہ میں ماہ صفر ۱۴۲ھ کو لکھا گیا۔

اس صلح نامہ کے پہلے ہی جملہ سے اس کا فرضی ہونا ثابت ہوتا ہے، عبدالرحمان الداخل اندلس میں صقر قریش (قریش کا باز) کے لقب سے یاد کیا جاتا تھا، اس نے اپنے لئے بادشاہ کا لقب کبھی اختیار نہیں کیا اور نہ وہ اسے پسند کرتا تھا چہ جائیکہ وہ اپنے کو عظیم بادشاہ خود لکھے۔

اندلس میں ذمیوں کے ساتھ مسلمانوں کے سلوک اور رویہ کو بھی ہسپانوی مستشرقین نے خاص اہمیت دی ہے اور اس بارہ میں کافی من گھڑت دلائل پیش کئے ہیں یہاں تک کہ انھوں نے اس سلسلہ میں مستشرق بیلن کے اس فرضی صلح نامہ کو بھی ماخذ قرار دیا ہے جس کے متعلق خود ان کی رائے ہے کہ یہ فرضی اور من گھڑت ہے جو جرنل ایشیاٹک کی اٹھانیسویں جلد میں ''حضرت عمر بن الخطابؓ کا نصرانیوں کے ساتھ ایک معاہدہ'' کے عنوان سے شائع ہوا ہے، اس میں عیسائیوں کو اس بات پر مجبور کیا گیا ہے کہ وہ مسلمانوں کے جیسے لباس مثلاً ٹوپی اور عمامہ استعمال کریں، گھوڑوں پر سواری نہ کریں، غرض اس معاہدہ میں وہ تمام باتیں درج ہیں جن کی نسبت حضرت عمرؓ جیسے جلیل القدر مدبر

اور انصاف پسند خلیفہ کی جانب ممکن نہیں ہے، ڈاکٹر حسین مونس اس پر تبصرہ کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ ''اس میں جن ملبوسات کا ذکر ہے ان میں سے بعض تو حضرت عمرؓ کے عہد میں مسلمانوں کے درمیان رائج بھی نہ تھے۔''(۱)

اس معاہدہ کو بنیاد بنا کر بعض مستشرقین نے اسلام کے متعلق بڑی غلط فہمیاں پھیلائی ہیں جب کہ ان باتوں سے اسلام کا کوئی تعلق سرے سے نہیں ہے۔

مسلمان فاتحین کے معاہدے اور ان کا عفوودرگذر: اندلس کے عیسائیوں کے ساتھ مسلمان فاتحین کا رویہ فتوحات کی ابتداء ہی سے انتہائی شریفانہ رہا، جس کی کوئی مثال اندلس کی مسیحی تاریخ میں نہیں مل سکتی، اسی سے اس بات کا اندازہ بھی ہوسکتا ہے کہ اسلامی عقیدہ مسلمانوں کے دلوں میں کس قدر راسخ اور جاگزیں ہوتا ہے کہ وہ جنگ کے میدان میں بھی اسلامی تعلیمات سے انحراف گوارا نہیں کرتے، اس کی مزید وضاحت کے لئے ذیل میں تین صلح ناموں کا ذکر کیا جاتا ہے جو مسلمان فاتحین اور اندلس کے عیسائیوں کے درمیان ہوئے تھے۔

(۱) موسیٰ بن نصیر نے ماروہ کی فتح کے وقت وہاں کے باشندوں سے جو معاہدہ کیا تھا اس کی تفصیل خود ایک ہسپانوی مستشرق کے الفاظ میں حسب ذیل ہے:

> ''شہر کے لوگ موسیٰ بن نصیر کے پاس آکر خود کہنے لگے کہ ہم جنگ کے دوران ہلاک اور زخمی ہو جانے والوں کی تمام ملکیتیں اور کلیسا کا سارا مال ومتاع آپ کے حوالہ کردیں گے، موسیٰ بن نصیر اس پر راضی ہو گئے۔ چنانچہ اس پر فریقین کے درمیان معاہدہ ہوگیا اور انھوں نے شہر کے دروازے کھول دئے اور اس کو مسلمانوں کے حوالہ کردیا، مسلمانوں نے شہر کے عیسائیوں کو ذرہ برابر بھی کوئی تکلیف نہیں دی اور نہ ان لوگوں سے کسی قسم کا کوئی تعرض کیا جو شہر چھوڑنا چاہتے تھے۔''(۲)

یہاں تین باتیں بڑی قابل غور ہیں جن کی طرف توجہ دلانا ضروری معلوم ہوتا ہے، ایک تو یہ صلح نامہ کا وہ ترجمہ ہے جس کو ایک ہسپانوی مستشرق پاسکوئل دگیانگوس نے اپنی مادری زبان میں کیا ہے، ہمارے خیال میں اگر اس کی اصل عربی زبان میں دریافت ہوتی تو وہ اس سے کہیں زیادہ واضح اور عیاں ہوتی، دوسرے یہ کہ موسیٰ بن نصیر سے خود وہاں کے شہریوں کی یہ پیشکش تھی، موسیٰ بن نصیر

(۱) فجر الاندلس، حاشیہ ص ۴۴۳۔ (۲) فجر الاندلس، ص ۴۴۲۔

نے ہرگز یہ چیزیں ان سے طلب نہیں کی تھیں، تیسرا امر یہ کہ نہ موسیٰ بن نصیر نے اور نہ ان کے فوجیوں نے شہر کے عیسائیوں کے ساتھ کوئی بدسلوکی کی، بلکہ ان میں سے جنھوں نے کوچ کرنا چاہا ان سے کوئی تعرض بھی نہیں کیا گیا، موسیٰ بن نصیر اور ان کے فوجیوں کے اس حسن سلوک کے مقابلہ میں جب اسپین کے عیسائیوں نے اندلس پر دوبارہ قبضہ کیا تو انھوں نے وہاں کے مسلمانوں پر جو شدید مظالم کئے ان کے ذکر سے آج بھی رونگٹے کھڑے ہو جاتے ہیں، جن کی تفصیل ہماری کتابوں کے علاوہ خود ان کی کتب تاریخ میں بھی موجود ہے۔

(۲) طارق بن زیاد نے جب شہر اشتجہ پر حملہ کیا اس وقت وہاں راڈرک کا ایک معتمد والی تھا، اس معرکہ میں بڑی گھمسان کی لڑائی ہوئی اور بہت سے مسلمان شہید اور زخمی ہوئے، مورخین کا کہنا ہے کہ اس کے بعد مسلمانوں کو کہیں ایسی سخت جنگ کا سامنا نہیں کرنا پڑا، یہ پورا شہر قلعہ بند تھا اور طارق اس کا محاصرہ کئے ہوئے تھا، اس اثناء میں شہر کا والی کسی ضرورت سے دریا کے کنارے آنکلا، اتفاق سے طارق بھی وہیں پہنچ گیا، گو طارق اس کو پہچانتا نہ تھا تاہم اس کو کچھ شبہہ ضرور ہوا، وہ دریا میں کود پڑا، طارق نے بھی جست لگا کر اسے پانی میں ہی دبوچ لیا اور پھر وہاں سے اسے لشکر گاہ میں لایا، اس کی شکل و شباہت سے ظاہر ہوتا تھا کہ وہ کوئی معزز شخص ہے، چنانچہ جب طارق نے کرید کرید کر حالات پوچھے تو پتہ چلا کہ وہ شہر کا والی ہے، یہ معلوم ہو جانے کے بعد طارق نے اس سے صلح کی، علامہ شہاب الدین ابوالعباس المقری کے الفاظ ملاحظہ ہوں:

فصالحه طارق على ما احب وضرب الجزية وخلى سبيله فوفى بما عاهد عليه۔(۱)	طارق بن زیاد نے اس سے اپنے حسب منشا مصالحت کی اور اس پر جزیہ عائد کر کے اس کو آزاد کر دیا، والی اس معاہدہ کا پابند رہا۔

(۳) اور تیسرا صلح نامہ عبدالعزیز بن موسیٰ بن نصیر اور تھیوڈمیر کے درمیان اس وقت ہوا تھا جب ان دونوں کی فوجیں ایک دوسرے کے مدمقابل ہوئی تھیں، اس صلح نامہ کی صحت و وثوق پر تمام مستشرقین بھی متفق ہیں، البتہ اس کے ترجمہ میں قدرے اختلاف ہے جس کو ان کے ذوق و فہم کے تفاوت پر محمول کیا جا سکتا ہے، اس کا متن حسب ذیل ہے:

(۱) نفح الطیب ج ۱، ص ۱۴۲۔

بسم الله الرحمان الرحيم

من عبد العزيز
الى تدمير انه نزل على
الصلح وانه له عهد الله
وذمته ان لا ينزع عنه
ملكه ولا احد من
النصارى عن املاكه
وانهم لا يقتلون ولا
يسبون اولادهم ولا
نسائهم ولا يكرهون على
دينهم ولا تحترق
كنائسهم ، ماتعبد وما
نصح وانا الذى اشترط
عليه انه صالح على سبع
مدائن اوريولة وبلنتله
ولقنت ومولة وبقسره
ودانيه ولورقه وانه لا
ياوى لنا عدوا ولا يخون
لنا آمنا ولا يكتم خبرا
علمه وانه عليه وعلى
اصحابه دينار كل سنة
واربعة امداد شعير واربعة
اقساط طلا واربعة اقساط
خل وقسط عسل وقسط
زيت وعلى العبد نصف
ذلك كتب فى رجب سنة

بسم اللہ الرحمان الرحیم، عبدالعزیز کی
جانب سے تھیوڈ میر کے نام یہ پیغام
ہے کہ وہ صلح کی نیت سے آیا ہے اس
لئے اس کے ساتھ یہ اللہ کے عہد اور
میثاق کے مطابق معاملہ کیا جائے
گا یعنی اس کی ملکیت اس سے نہیں لی
جائے گی اور نہ کسی عیسائی کا مال ومتاع
ضبط کیا جائے گا، نہ وہ، ان کی اولاد اور
عورتیں قتل کی جائیں گی اور نہ وہ قید
کئے جائیں گے نہ ان کے دین کے معاملہ
میں جبر کیا جائے گا اور نہ ان کی وہ
عبادت گاہیں جلائی جائیں گی جن میں
اخلاص سے عبادت ہوتی ہو، اور اس
شرط کا اطلاق ان سات شہروں پر ہوگا
اوریولہ، بلنتلہ، لقنت، مولہ، بقسرہ،
دانیہ، اور لورقہ، وہ نہ ہمارے کسی دشمن
کو پناہ دیں گے اور نہ ہمارے کسی امن
خواہ کے ساتھ بدعہدی کریں گے، اور
ہم سے کوئی خبر پوشیدہ نہ رکھی جائے گی
جس کا انھیں علم ہو، اس کے علاوہ ان
پر اور ان کے ساتھیوں پر سالانہ ایک
دینار، چار مد گیہوں، اسی کے بقدر جو،
چار قسط (دو صاع) دودھ اتنا ہی سرکہ
ایک قسط (نصف صاع) شہد اور ایک
قسط زیتون کا تیل واجب الاداء ہوگا

اربع وتسعين وشهد على ذالك عثمان بن ابى عبدة القرشى وحبيب بن عبيدة النفهرى وعبد لله ابن ميسرة النفهمى وابو قائم الهذلى.(١)	اور غلام اس کا نصف ادا کریں گے، رجب ۹۴ھ میں یہ معاہدہ لکھا گیا اور عثمان بن عبدۃ القرشی، حبیب بن عبیدۃ الفہری، عبد اللہ بن میسرۃ الفہمی اور ابو قائم الہذلی اس کے گواہ ہیں۔

یہ معاہدہ بدستور قائم رہا، عبد العزیز نے اس میں نہ کوئی ردوبدل کیا اور نہ اس علاقہ میں کبھی کسی ذمی کو جان و مال کا کوئی نقصان پہنچایا، اس نے ان کے مذہب سے بھی کوئی تعرض نہیں کیا۔

مسلمانوں کا انصاف اور ان کی میانہ روی: اوپر اس کی وضاحت ہو چکی ہے کہ مسلمانوں نے جنگ کے دوران بھی اپنے مدمقابل لڑنے والوں اور اندلس کے عام باشندوں کے ساتھ کیسا شریفانہ برتاؤ کیا، وہ عہد و میثاق کے پابند، معاملات میں انصاف پسند اور باہم مساویانہ حقوق کا لحاظ کرتے تھے، یہی نہیں بلکہ وہاں کے عیسائیوں کو بھی انھوں نے اخوت و ہمدردی اور مساوات کا پورا درس دیا تھا۔

مستشرقین کے ایک طبقہ نے جن میں فرانسسکو سیمونیٹ اور ایزدودروزی لاس کا نیجاس سرفہرست ہیں اندلس کے اسلامی عہد کو آمرانہ اور ظالمانہ قرار دیا ہے، ان کے خیال میں مسلمان عیسائیوں پر ظلم و جور کرتے تھے اور ان کے ساتھ ناانصافی اور بدسلوکی سے پیش آتے تھے، سیمونیٹ کی ضخیم کتاب ''المستعربون'' اسی غلط تصور پر مبنی ہے، حالانکہ اندلس کے عام عیسائی تو درکنار ان کے سرداروں کو بھی مسلمانوں سے کوئی گزند اور تکلیف نہیں پہونچی، شہنشاہ راڈرک کی بیوی اینجیلونا نے مسلمانوں کے حملہ کے وقت اپنی جان و مال کی بخشش کے بدلہ میں جزیہ ادا کرنے کی شرط پر صلح کی تھی اور عیسائی مذہب ہی پر قائم رہی (۲) بعد میں وہ عبد العزیز بن موسیٰ کے نکاح میں آئی اور ام عاصم کی کنیت سے مشہور ہوئی، کہا جاتا ہے کہ عبد العزیز نے اشبیلیہ کے ایک کلیسا میں اس کی قیام گاہ بنوائی تھی، مورخین کی تصریح کے مطابق عبد العزیز سے نکاح سے پہلے ہی سے اسے بڑا اعزاز و اکرام حاصل تھا اور وہ دولت و ثروت کی مالک بھی تھی۔

(۱) بغیۃ الملتمس، ص ۲۵۹۔ (۲) نفح الطیب ج ۱، ص ۱۷۸۔

اندلس میں عیسائی کافی متمول تھے بلکہ بعض تو اس قدر املاک وجائداد اور دولت وثروت کے مالک تھے جتنی اکثر مسلمان والیوں کو بھی میسر نہیں تھیں، میمون عابد کا شمار اندلس کے ممتاز اور اہم لوگوں میں ہوتا ہے، ان کا یہ واقعہ پہلے گزر چکا ہے کہ وہ ارطباس بن غیطشہ کے پاس اس غرض سے پہنچے تھے کہ اس سے کچھ زمین لے کر کاشت کاری کریں جس کی پیداوار کا نصف اس کو دیدیا کریں گے، حالانکہ ارطباس کو یہ عزت ومرتبہ مسلمانوں کی وجہ سے ملا تھا اور وہی اس کے سارے مال ومتاع کے محافظ بھی تھے، ارطباس بھی میمون کے ساتھ نہایت عزت واحترام سے پیش آیا اور اس نے یہ کہا کہ بخدا جو زمین آپ کو دی جائے گی وہ آپ کی خدمت میں نذر کی جائے گی اور اس سے حق کاشت کاری نہ لیا جائے گا، چنانچہ اس نے اپنے ایک وکیل سے بلا کر کہا کہ وادیٔ شوش کی چراگاہ اور اس کے ساتھ ہی اس کی بکریاں، گائیں اور غلام نیز قلعۂ جیان بھی ان کے حوالہ کردی جائے، اس طرح میمون کو یہ تمام چیزیں اس سے حاصل ہوگئیں۔(۱)

اس وقت یہ بھی ممکن تھا کہ میمون ارطباس سے جبراً یہ چیزیں لے لیتے مگر انھوں نے یہ طریقہ اس لئے اختیار کیا کہ ان کے مذہب میں ذمی اور اہل کتاب کے مال ومتاع کی حفاظت کی تاکید کی گئی ہے، ان کے اس برتاؤ کی وجہ سے ارطباس بھی ان کے ساتھ بڑے عزت واحترام سے پیش آیا۔

اس سے بھی زیادہ واضح مثال صمیل بن حاتم کے واقعہ میں ملتی ہے جس کا ذکر بھی پہلے آچکا ہے کہ وہ بھی اپنی حاجت براری کے لئے ارطباس کے پاس گئے، وہ اندلس کی ایک ریاست کے والی اور پندرہ برس سے بھی زیادہ عرصہ سے وہاں بڑی اہم سیاسی حیثیت کے مالک تھے، اور عبد الرحمان الداخل کے اندلس پر استیلاء کے وقت تک ان کی سیاسی سرگرمیاں جاری رہیں، یہ بہت ہی ترش رو، تند مزاج، شہسواری کے ماہر اور بے حد فیاض تھے، مگر علم وادب ناشناس تھے، ان کا مشہور قصہ ہے کہ ایک مرتبہ وہ ایک استاد کے پاس سے گزرے جو بچوں کو قرآن مجید پڑھا رہے تھے، اس وقت بچوں کے زیر درس یہ آیت تھی:

وتلک الایام نداولها بین الناس.
(آل عمران)

اور یہ تو اتفاقات وقت ہیں جو ہمارے حکم سے لوگوں میں نوبت بہ نوبت پیش آتے رہتے ہیں۔

(۱) افتتاح الاندلس، ابن القوطیہ ص ۳۹

اسے سن کر انھوں نے کہا ''نداولھا بین العرب'' استاد نے کہا نہیں! ''بین الناس'' تو انھوں نے تعجب سے پوچھا: کیا آیت کا نزول اس طور پر ہوا ہے؟

ایسا شخص بھی طاقت وقوت، رعب ودبدبہ اور علم سے ناوقفیت کے باوجود محض اسلامی تعلیمات سے روشناس ہونے کی وجہ سے نہ تو سخت گیری اور تشدد کا کوئی قدم اٹھاتا تھا اور ضرور تا بھی کسی کا مال ومتاع غصب کر لینے کا خیال دل میں نہ لاتا تھا اور جب وہ سخت محتاج اور ضرورت مند ہوا تو اپنے ہی جیسے دس اور عرب سرداروں کے ہمراہ ارطباس کے پاس گیا اور اس سے کچھ مواضعات طلب کئے، ابن القوطیہ نے اس موقع پر اس کے اور ارطباس کے درمیان ہونے والے دلچسپ مکالمہ کو بھی نقل کیا ہے، (۱) مگر طوالت کے خوف سے اسے قلم انداز کیا جاتا ہے۔

یہ اور اس طرح کی دوسری بے شمار مثالوں سے ثابت ہوتا ہے کہ اندلس کے اسلامی عہد میں مسلمانوں اور عیسائیوں کے باہمی تعلقات جارحانہ اور ظالمانہ نوعیت کے نہیں تھے بلکہ عادلانہ اور منصفانہ تھے، وہاں کے عیسائی مسلمانوں کے زیر اقتدار رہ کر بھی اپنے مذہبی اور شرعی معاملات اور تمدنی ومعاشرتی زندگی میں مکمل خود مختار تھے، ان کے تمام معاملات قدیم گاتھک قانون (Forum Judicum) کے مطابق انجام پاتے تھے، کلیسا میں ان کی آمد ورفت کا سلسلہ بھی پہلے ہی جیسا تھا، ان حقائق کا اعتراف فرانسسکو سیمونیٹ نے بھی کیا ہے، وہ لکھتے ہیں:

> ''عیسائیوں کے اہم امور شہروں سے لیکر دیہاتوں تک اندلس کے عجمی عیسائیوں ہی کی نگرانی میں انجام پاتے تھے، یہ لوگ قومس کہے جاتے تھے، یہ گاتھک بادشاہوں کا لقب تھا، عربوں کی حکومت قائم ہونے کے بعد بھی ان میں قماست کا عہدہ برقرار رہا۔'' (۲)

اندلس کے عیسائیوں کو آزادئ رائے کی ضمانت: یہ ایک مسلمہ تاریخی حقیقت ہے کہ اسلام ہمیشہ آزادئ رائے کا حامی اور ضامن رہا ہے، اس کی اسی خصوصیت کی بنا پر اندلس کے مسلمان فرماں رواؤں نے وہاں کے عیسائیوں کو بھی آزادئ رائے کے مواقع فراہم کر کے کلیسا اور مذہبی اشخاص کے بیجا ظلم وستم سے نجات دلائی، اسلامی حملہ سے پہلے مذہبی پیشوا عام لوگوں پر بڑا ظلم کرتے تھے اور حکمرانوں کو بھی اس بات پر مجبور کرتے تھے کہ وہ ان سے کیتھولک مذہب کو جبراً تسلیم کرائیں، اگر کوئی شخص کیتھولک عقیدہ سے پھر جاتا تو وہ غدار اور بے دین قرار پاتا تھا اور یہی حال

(۱) افتتاح الاندلس ابن القوطیہ ص ۴۰۔ (۲) المستعربون ص ۱۰۶۔

کلیسائے ارتھوڈاکس کا بھی تھا، اور یہ دونوں مذہبی طبقے باہم دست و گریباں تھے اور ایک دوسرے کو کافر قرار دیتے تھے، خود ہسپانوی کلیساؤں کے اندر بھی مسیحیت کے بعض اہم عقائد کے بارے میں شدید اختلافات تھے، طلیطلہ کے پادریوں کی مجلسیں کئی کئی دن جاری رہتی تھیں اور یہ زبردستی لوگوں پر اپنے خیالات و نظریات ٹھونستی رہتی تھیں، اس کی وجہ سے وہاں کے عیسائیوں کا ایک بڑا طبقہ کلیسا سے برگشتہ ہو کر عیسائیت کے بارہ میں شک وشبہ اور تذبذب میں مبتلا تھا، جس کو بالآخر اپنے مسائل کا حل اور اختلافات کا خاتمہ اسلام ہی میں نظر آیا۔(۱)

اسلام نے اسپین کے عیسائیوں کے مذہبی معاملات میں دخل انداز ہوئے بغیر بھی انھیں آزادیٔ فکر وعقیدہ کا موقع عطا کیا جس کے نتیجہ میں عام لوگ کلیسا اور مذہبی رہنماؤں کی بیجا قیدو بندش سے آزاد ہو کر اپنے خیالات وعقائد کا برملا اظہار کرنے لگے، اسلامی دور میں کلیسا اور مذہبی اشخاص کو جبر وظلم سے ضرور باز رکھا گیا مگر اس کے ساتھ ہی انھیں یہ حق بھی دیا گیا تھا کہ وہ اپنے نقطۂ نظر کی تبلیغ واشاعت کر سکتے ہیں، اسلام اختلاف رائے میں انتقام اور ایذا رسانی کا انداز اختیار کرنے کو جائز نہیں قرار دیتا بلکہ شائستہ لب ولہجہ اور عمدہ پیرائے میں افہام وتفہیم کا طریقہ اختیار کرنے پر زور دیتا ہے، جہاں تک اسپین کے عیسائیوں کے مختلف مذہبی طبقوں کے اختلافات کا معاملہ ہے اس میں اندلس کی اسلامی حکومتوں نے کسی طبقہ کی حمایت ومخالفت کرنے کے بجائے بالکل غیر جانبدارانہ رویہ اختیار کیا تھا، ان کا اور خصوصاً امرائے بنی امیہ کا رویہ اس قدر رواداری اور فراخ دلی پر مبنی تھا کہ قرطبہ کے ایک متعصب راہب الوارد نے بعض عیسائیوں کو اس بات پر آمادہ کرنا شروع کر دیا تھا کہ وہ اسلام قرآن مجید اور رسول اللہ کی ذات مبارک کے متعلق ہرزہ سرائی کریں، اس عصبیت اور انتقام کی آگ اس کے اندر اس وجہ سے اور بھی بھڑک اٹھی تھی کہ اس وقت عیسائیوں کی نئی نسل عربی زبان کی تعلیم وتعلم کی طرف زیادہ متوجہ ہو گئی تھی اور لاطینی سے ان کی بے رغبتی اور بیزاری بڑھتی جا رہی تھی جس کے نتیجہ میں اپنی کتب مقدسہ سے ان کے غافل اور بے بہرہ ہو جانے کا خطرہ پیدا ہو گیا تھا، الوارد نے اس کا سد باب کرنے کے لئے یہ غلط راستہ تجویز کیا کہ اسلام پیغمبر اسلامؐ اور کتاب اللہ کو مطعون ومجروح کرنے کی مہم شروع کر دی، اس کو اور اسکے ہم نواؤں کو یہ جرأت اسی لئے ہوئی کہ مسلمان حکمرانوں کا طرز عمل رواداری اور آزادیٔ رائے پر مبنی تھا، نیز کلیسا اور اس کے راہبوں سے عدم تعرض اسلام کی تعلیم تھی۔

(۱) فجر الاندلس ص ۴۷۹ وما بعد

مستشرق سیمونیت نے اپنی متضاد روش کے خلاف اس معاملہ میں حقیقت پسندی سے کام لیا ہے، ان کو بھی اعتراف ہے کہ مسلمانوں نے کلیساؤں کو کوئی ضرر اور نقصان نہیں پہنچایا، چنانچہ لکھتے ہیں:

> ''اسلامی حملہ کے وقت مسلمانوں کے لشکر کی آمد سے پہلے ہی پادریوں کی بڑی تعداد کلیساؤں کو چھوڑ کر شمالی علاقوں میں بھاگ کھڑی ہوئی، انھیں اندیشہ تھا کہ مسلمان دھوکہ سے انھیں قتل کر دیں گے مگر جب انھوں نے دیکھا کہ مسلمان کلیسا اور مذہبی رہنماؤں کے ساتھ ظلم وستم کا کوئی معاملہ نہیں کرتے بلکہ ان کے تمام مذہبی مقامات محفوظ ہیں اور ان کے مذہبی معاملات میں کسی طرح کی مداخلت نہیں کی جارہی ہے تو ان میں سے اکثر دوبارہ پھر اپنی جگہوں پر واپس لوٹ آئے۔''(۱)

اس بحث کا خلاصہ یہ ہے کہ مسلمانوں کا پورا دور اندلس کے عیسائیوں کے لئے امن وسکون اور خیر وبرکت کا دور تھا، ان کو اپنے مذہب وعقیدہ کے معاملہ میں مکمل آزادی حاصل رہی، البتہ جن شہروں پر ان کے بجائے اس دور میں عیسائی بادشاہوں کا تسلط قائم ہو گیا اور وہ شہر مسلمانوں کے زیر نگیں نہیں رہ گئے وہاں ضرور مسائل پیدا ہوئے اور عیسائیوں کے مختلف فرقوں میں سخت اختلافات رونما ہوئے، بلکہ وہاں کے عیسائیوں اور رومی عقائد ونظریات کے حامل عیسائیوں کے درمیان سخت معرکے اور خوں ریزیاں ہوئیں جن میں کافی جانیں بھی ضائع گئیں اور املاک واسباب کا بھی نقصان ہوا۔

اندلس کے اہم اور ممتاز قاضیوں کے وجود کا انکار: اسلام میں نظام قضا کو بڑی اہمیت حاصل ہے جس کا مقصد انسانی حقوق کا تحفظ اور عدل ومساوات کا قیام ہے تاکہ معاشرہ کا ہر فرد خواہ وہ مالدار ہو یا تنگ دست، بڑا ہو یا چھوٹا، طاقتور ہو یا کمزور، امن وسکون سے زندگی بسر کر سکے، حضرت عمرؓ نے حضرت ابوموسیٰ اشعری کے نام جو خط بھیجا تھا اس میں اس کا ایک واضح دستور العمل ملتا ہے۔

اس منصب کی اہمیت کا اس سے اندازہ ہوتا ہے کہ اسلامی فوجیں جب کسی مہم پر روانہ ہوتی تھیں تو ان کے لئے بعض اوقات کئی کئی قاضی بھی مقرر کئے جاتے تھے اور ان کو وہی حیثیت حاصل ہوتی تھی جو شہر کے قاضی کو حاصل ہوتی ہے۔

---

(۱) المستعربون ص ۲۲۔

مسلمانوں میں یہ نظام ابتداء ہی سے رائج رہا ہے اور اس مسند پر وہی لوگ متمکن ہوتے تھے جو واقعی اس کے اہل ہوتے تھے، چنانچہ اندلس میں فتوحات کے آغاز ہی سے اس کا سلسلہ شروع ہو گیا تھا، اس لئے وہاں بھی متعدد اہم اور ممتاز قاضی گزرے ہیں جو عدل وانصاف اور طہارت اور پاکیزگی کے علاوہ علمی وادبی حیثیت سے بھی فائق وبرتر تھے، ان میں مہدی بن مسلم، عنترہ بن فلاح اور مہاجر بن نوفل القرشی خاص طور پر قابل ذکر ہیں۔

قاضی مہدی بن مسلم اندلس کے ایک جدید الاسلام خانوادہ کے گل سرسبد تھے، دینداری، تقویٰ اور پرہیزگاری ان کا خاص طرۂ امتیاز تھا علم وادب سے بھی انھیں خاص دلچسپی تھی، جب وہ اس منصب پر مامور کئے گئے تو فرماں روا عقبہ بن حجاج السلولی نے ان سے کہا کہ میری طرف سے معاہدۂ قضاء آپ خود تحریر فرمادیں، چنانچہ انھوں نے ایک ایسا جامع عہدنامہ مرتب کیا جو تمام ضروری اور اہم امور ومسائل پر مشتمل اور نہایت فصیح وبلیغ زبان میں تھا، یہ معاہدہ حضرت عمرؓ کے مکتوب کی روشنی میں لکھا گیا تھا، اور اس میں اندلس کے نئے اسلامی معاشرہ کی رعایت سے احکام مرتب کئے گئے تھے، یہ معاہدہ بہت طویل ہے (۱) اس کی چند ابتدائی سطریں ملاحظہ ہوں:

هذا ما عهد به عتبة بن الحجاج الى مهدى بن مسلم حين ولاه القضاء عهد اليه بتقوى الله وايثار طاعته واتباع مرضاته فى سرامره وعلانيته مراقبا له مستشعرا لخشية الله معتصما بحبله المتين وعروته الوثقى موفيا بعهده ومتوكلا عليه واتقابه متقيا منه فان الله مع الذين اتقوا والذين هم محسنون.	عقبہ بن حجاج کی جانب سے مہدی بن مسلم کو منصب قضاء سپرد کرنے کے وقت کا یہ معاہدہ ہے کہ وہ اللہ کا تقویٰ اختیار کریں، اپنے تمام کھلے اور پوشیدہ معاملات میں اسی کی اطاعت ورضا کو مقدم سمجھیں، دل میں اسی کا خیال اور خوف جاگزیں رکھیں اور اس کی مضبوط رسی کو طاقت سے پکڑے رہیں، اور عروہ وثقی پر گامزن رہیں اس کے عہد کو پورا کریں اور اسی پر اعتماد وبھروسہ کریں اور ہر آن اس سے ڈرتے رہیں کیونکہ اللہ کا ارشاد ہے کہ وہ انھیں لوگوں کے ساتھ ہوتا ہے جو اس سے ڈرتے ہیں اور نیک اعمال کرنے والے ہوتے ہیں۔

(۱) علامہ خشنی نے قضاۃ قرطبہ میں معاہدہ کو مفصل نقل کیا ہے ملاحظہ ہو ص ۹ ومابعد۔

دوسرے اہم اور ممتاز قاضی عنترہ بن فلاح بھی بہت عابد وزاہد اور متقی و پرہیزگار شخص تھے، ان کا ایک مشہور قصہ یہ ہے کہ ایک مرتبہ جب وہ استسقاء کی نماز کے لئے کھڑے ہوئے تو ایک شخص نے ان کو مخاطب کرکے کہا کہ آپ کی دعا اسی وقت مقبول ہوگی جب آپ اپنی تمام خواہشات نفس کو قربان کردیں گے، انھوں نے فوراً کہا خداوندا میری خورد و نوش کا سارا اثاثہ تیری راہ میں صدقہ ہے، پھر انھوں نے یہ سب کچھ لوگوں میں تقسیم کردیا، چنانچہ اسی روز تھوڑی دیر بعد بارش ہوئی۔

تیسرے بزرگ قاضی مہاجر بن نوفل القرشی بھی بڑے عبادت گزار اور متقی تھے، جو لوگ ان کے پاس معاملات لے کر آتے تھے ان کے ساتھ وہ عجیب وغریب طرح سے پیش آتے تھے، پہلے وہ انھیں خوف خدا کی تلقین کرتے، غلط کاموں پر خدا کے عذاب اور اس کی ناراضگی کا ذکر کرتے اور اس کے دربار میں بندگان خدا کی پیشی اور حاضری کا تذکرہ فرماتے پھر کہتے کہ قاضی تو صرف اجتہاد اور قیاس کرسکتا ہے، اس کے بعد رونے لگتے، یہ منظر دیکھ کر وہ لوگ بھی خوف خدا سے لرز اٹھتے اور خود ہی اپنے معاملات کا تصفیہ کرلیتے تھے۔

متعصب مستشرقین کی یہ ایک مذموم عادت ہے کہ اگر انھیں اسلام کا کوئی رخ زیادہ روشن اور تابناک نظر آتا ہے تو وہ اس کی بدنمائی میں لگ جاتے ہیں اور اس کے لئے اصل مآخذ میں ردوبدل اور عبارتوں میں قطع وبرید کے ایسے طریقے اختیار کرتے ہیں جو متانت، سنجیدگی، معقولیت اور انصاف سے خالی اور تاریخی حقائق وشواہد کے خلاف ہوتے ہیں۔

اندلس کے ان اہم اور ممتاز قاضیوں کے بارہ میں بھی انھوں نے یہی نامعقول روش اختیار کی ہے، اور یہ ثابت کرنے کی کوشش کی ہے کہ یہ واقعات ہی تاریخی حیثیت سے درست نہیں ہیں، چنانچہ پروفیسر ڈوزی کے خیال میں یہ واقعات اس لئے غیر معتبر ہیں کہ انھیں علامہ خشنی نے احمد بن فرج بن منتیل کے حوالہ سے نقل کیا ہے (۱) جو ابن الغرضی کی ایک روایت کے مطابق ابن مسرہ قرطبی کے مکتب فکر سے تعلق رکھتے تھے (۲) اور ابن مسرہ کو بعض فقہائے اندلس نے ملحد و بے دین قرار دیا ہے (۳) اس لئے ابن منتیل کی بھی روایتیں ناقابل اعتبار ہیں۔

اس طرح پروفیسر ڈوزی نے کمال ہوشیاری اور چابک دستی سے ان تین اہم اور ممتاز مسلمان قاضیوں کے قابل افتخار کارناموں کو محض اس بنیاد پر مشکوک اور غیر معتبر قرار دیا ہے کہ ان کا

(۱) فجر الاندلس، ص ۶۴۰ (۲) تاریخ علمائے اندلس، ص ۱۲۷ (عربی ترجمہ) (۳) ایضاً ص ۱۲۰۲۔

راوی بعض علماء کے خیال میں ملحد اور بے دین تھا، ہمارے خیال میں گو بعض علماء نے ابن مسرہ کو کافر اور ملحد قرار دیا ہے تاہم فقہاء کا یہ متفقہ فیصلہ نہیں ہے، پھر ایک سوال یہ بھی پیدا ہوتا ہے کہ کیا تاریخی اخبار و روایات کو نقل کرنے والے ہر ملحد و بے دین شخص کو کاذب اور غیر معتبر سمجھا جائے گا، اگر یہ بات صحیح ہے تو خود پروفیسر ڈوزی پر بھی یہ الزام عائد ہوسکتا ہے کیونکہ انھوں نے اپنے بے دین اور ملحد ہونے سے کہیں انکار نہیں کیا ہے، رہا محمد بن مسرہ کا معاملہ تو اسے فلسفہ وکلام سے ضرور اشتغال تھا، اور وہ فلسفہ کا ماہر بھی تھا، مستشرق پالنشیا کے خیال میں وہ اندلس کا پہلا فلسفی مفکر تھا، اور اس نے اپنے فلسفیانہ خیالات زہد وتقویٰ کے پردہ میں چھپا رکھا تھا مگر اس کا میلان اعتزال کی طرف تھا (۱) اس سلسلہ میں پالنشیا یہ بھی لکھتے ہیں کہ:

> ''اس میں کوئی شبہ نہیں کہ ابن مسرہ کے حلقہ میں بھی کچھ ایسے اشغال اور طریقے رائج تھے جو صوفیہ کے طریقوں سے مشابہ تھے اور جن پر ذوالنون مصری وغیرہ کا عمل تھا۔''

فقہاء نے معتزلہ اور صوفیہ دونوں ہی کے خیالات وعقائد کی مذمت کی ہے اور چونکہ ابن مسرہ اور اس کے تلامذہ ان دونوں طبقوں سے تعلق رکھتے تھے، اس لئے ان کی بھی مذمت کی گئی ہے، ان کی مخالفت کرنے والوں میں فقیہ وقاضی قرطبہ محمد بن یبقی اور مشہور ماہر لغت ابوبکر الزبیدی سرفہرست ہیں مگر اکثر فقہاء کے نزدیک ابن مسرہ کے عقائد ونظریات زیادہ قابل اعتراض نہیں ہیں ایک مرتبہ قرطبہ کے قاضی اور مسجد زہراء کے امام منذر بن سعید البلوطی کے یہاں حاضرین کی ایک مجلس میں ابن مسرہ کے عقائد زیر بحث تھے، مگر خود منذر بن سعید اس معاملہ میں خاموش رہے۔ جبکہ وہ اس کے معاصر تھے، اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ ابن مسرہ کے عقائد میں اگر واقعتاً کوئی بات اسلامی عقائد وتعلیمات کے منافی ہوتی تو نہ وہ خاموش رہتے اور نہ انتقال کے بعد اس کے جنازہ میں شریک ہوتے۔

پروفیسر ڈوزی نے محض اسی پر اکتفا نہیں کیا ہے بلکہ انھوں نے علامہ خشنی پر بھی یہ الزام عائد کیا ہے کہ وہ دقیق النظر اور نکتہ شناس نہ تھے، اس لئے اپنی کتاب میں ہر رطب ویابس چیز جمع کر دیتے تھے۔

مستشرق آسین پلاثیوس اس معاملہ میں پروفیسر ڈوزی سے بھی سبقت لے گئے ہیں، ان

(۱) تاریخ الفکر الاندلسی، ص ۳۲۶۔

کے خیال میں قاضیوں کے یہ واقعات احمد بن فرج بن منتیل کے وضع کردہ ہیں جن کا مقصد ابن مسرہ کے نقطہ نظر کو تقویت پہنچانا ہے، ان کے خیال میں ابن مسرہ کا مکتب فکر فلسفیانہ رجحان پر مبنی ہونے کے بجائے مذہب وسیاست کا ملغوبہ تھا، اور اس کا مطمح نظر اندلس میں فقہا کو غلبہ اور تسلط دلانا تھا، جس کے لئے یہ اسماء وواقعات رموز وعلائم کا کام دیتے ہیں، ورنہ ان ناموں کے قاضیوں کا کوئی وجود اندلس میں نہ تھا بلکہ مہدی بن مسلم ایک ہسپانوی نومسلم کا رمز ہے اور اس سے یہ ثابت کرنا مقصود ہے کہ ہسپانیہ کے اصل باشندوں کو اول روز ہی سے قضاء وعدل سے مناسبت تھی، اسی طرح عنترہ سے دلیر اور بہادر شخص مراد ہے پلاثیوس نے فلاح کو لام مشدد سے فلاح سمجھ لیا ہے جب کہ دونوں کا فرق واضح ہے اور اس کو کاشت کار کا رمز بتایا ہے، بعض مستشرقین اسی طرح عربی سے ناواقفیت کی وجہ سے بعض عجیب وغریب غلطیاں کرتے ہیں۔

مستشرق جولیان ربیرا نے علامہ خشنی پر پروفیسر ڈوزی کے الزام کی تردید کی ہے اور یہ ثابت کیا ہے کہ وہ ایک باوثوق اور معتبر مورخ تھے مگر قاضیوں کے واقعات کے سلسلہ میں ان کا بھی رجحان آسین پلاثیوس ہی کے مانند ہے، وہ بھی انھیں تاریخی حقیقت کے بجائے اوہام وتخیلات کا مجموعہ خیال کرتے ہیں۔

مگر ان سب کے برخلاف لیوی پروفنسال نے ان واقعات کو تاریخی حیثیت سے صحیح بتایا ہے اور ابوالحسن النباہی کی کتاب ''تاریخ قضاۃ الاندلس'' کے مقدمہ میں جو انھیں کے قلم سے ہے، ان مستشرقین کے خیالات کی تردید کی ہے۔

حقیقت یہ ہے کہ جو مستشرقین مسلمانوں کی تاریخ پر عبور رکھتے ہیں اور جن کو اظہار وبیان میں غیر معمولی کمال بھی حاصل ہوتا ہے ان کے لئے بھی اسلامی عقائد سے مکمل واقفیت نہ ہونے کی بنا پر کچھ امور ناقابل فہم ہوتے ہیں، چنانچہ مہدی بن مسلم کا واقعہ اس وجہ سے ان کے نزدیک باور کئے جانے کے لائق نہیں ہے کہ کسی قاضی کا ایسا معاہدہ لکھنا بعید از قیاس ہے جس میں خود اس نے فرمانروا کی جانب سے اپنے ہی آپ کو اس قدر پابند کیا ہو، پھر اس معاہدہ کی دفعات میں نظام قضاء کا جو واضح تصور اور دستور العمل پیش کیا گیا ہے اس سے مستشرقین کا معاشرہ محروم ہے، اس بنا پر بھی انھیں یہ خیال گزرا کہ یہ باتیں خیالی اور فرضی ہیں، عنترہ بن فلاح کے واقعہ استسقا کو بھی انھوں نے اسی نقطہ نگاہ سے دیکھا ہے، اور اس قسم کی باتیں ان کے نزدیک افسانہ کی حیثیت رکھتی ہیں، جبکہ مسلمانوں کے نزدیک یہ ایک حقیقت ہے اور وہ اس پر یقین کامل رکھتے ہیں، کہ دعا کرنے سے بارش ہوتی ہے۔

اسی طرح مہاجر بن القرشی کا واقعہ بھی ان کے نقطۂ نظر سے خارج از قیاس ہے کہ بھلا کوئی قاضی قانون اور انصاف کے مطابق فیصلہ کرنے کے بجائے لوگوں کو ظلم و تعدی سے باز رہنے کی نصیحت کرے گا جس سے متاثر ہو کر لوگ اپنے نزاعی معاملات کا تصفیہ خود ہی کرنے کے لئے آمادہ ہو جائیں۔

دراصل مستشرقین کا یہ انداز فکر ہماری زبان، تہذیب اور عقیدہ سے ناواقفیت کی غمازی کرتا ہے وہ اپنے خاص نقطۂ نظر اور انداز فکر کے مطابق واقعات کی تحلیل و تجزیہ کرتے ہیں اس لئے انھیں یہ ساری باتیں نامانوس اور عجیب و غریب معلوم ہوتی ہیں۔

مسلمان مفکرین کے بارہ میں غلط بیانیاں: بعض مستشرقین نے اندلس کے مسلمان فلاسفہ اور مفکرین کو بھی نہایت شدومد سے متہم و مجروح کرنے کی کوشش کی ہے جس کا ایک دلچسپ پہلو یہ ہے کہ اس بارہ میں خود ان کے اقوال باہم اتنے متناقض و متضاد ہیں کہ خود ہی ایک دوسرے کی تردید و تکذیب کے لئے کافی ہیں۔

ابوعبیدہ عبد اللہ بن عبد العزیز البکری (۴۳۲ھ-۴۷۸ھ) اندلس کے ایک ممتاز مفکر تھے، ان کی مندرجہ ذیل کتابیں زیادہ مشہور ہیں: (۱) کتاب المسالک والممالک (۲) کتاب النبات (۳) کتاب معجم ما استعجم، ہسپانوی تاریخ پر بحث کے سلسلہ میں بعض مستشرقین نے ان کے فضل و کمال کا اعتراف کیا ہے اور انھیں ان کے بیش قیمت علمی کارناموں خصوصاً ان کی کتاب معجم ما استعجم پر خراج تحسین بھی پیش کیا ہے، چنانچہ پالنشیا کے خیال میں یہ اندلس کے بڑے عالی مرتبت جغرافیہ داں تھے (۱) اور پروفیسر ڈوزی بھی ان کے فضل و کمال کا اعتراف کئے بغیر نہ رہ سکے، چنانچہ لکھتے ہیں:

''اندلس میں ابوعبیدہ البکری سے بڑا کوئی جغرافیہ کا عالم نہ تھا''

مستشرق پالنشیا اور پروفیسر ڈوزی کا یہ اعتراف بالکل مبالغہ پر مبنی نہیں ہے، بلکہ وسیع مطالعہ اور بحث و تحقیق کا نتیجہ ہے، اور آج بھی ابوعبیدہ البکری کی کتاب معجم ما استعجم علم جغرافیہ میں سب سے اہم اور مستند ماخذ تسلیم کی جاتی ہے، اس کتاب کے بارہ میں پروفیسر ڈوزی کا یہ اعتراف بجا ہے کہ:

''عموماً جغرافیہ کے بعض ماہرین بھی بڑی اہم غلطیوں کے مرتکب

(۱) تاریخ الفکر الاندلسی ص ۳۰۹۔

ہو جاتے ہیں، یہاں تک کہ ایک ہی مصنف کے بیان میں کبھی کبھی تضاد ہو جاتا ہے مگر البکری کے پیش کردہ معلومات واضح اور درست ہیں۔''

اس کے برعکس مستشرق سیمونیٹ ابو عبیدہ البکری کو جغرافیہ کا عالم اور ماہر نہیں مانتے اور بالکل بے بنیاد طور پر اس کے اہم علمی کارنامے کو یہ لکھ کر مجروح کرنے کی کوشش کرتے ہیں کہ:

''ابو عبیدہ البکری کی یہ کتاب اشبیلیہ کے لایزیدور کی کتاب اصول کلمات (Etimologies) کے مطالعہ واستفادہ کا نتیجہ ہے، جو اس کے زمانہ میں عربی میں منتقل کی جا چکی تھی اور اس کے بعض مباحث ابو عبیدہ کی کتاب میں بھی موجود ہیں۔''

حالانکہ ازروئے تحقیق یہ بات درست نہیں ہے کہ لایزیدور کی کتاب کا اس زمانہ میں عربی ترجمہ ہو چکا تھا۔

مستشرقین نے اندلس کے مسلم فلاسفہ اور محققین کی کتابوں کی عظمت واہمیت ہی کو کم کرنے پر اکتفا نہیں کیا ہے بلکہ انھوں نے مسلمانوں کے ائمہ وعلماء کو بھی مطعون ومجروح کرنے کی کوشش کی ہے، چنانچہ مشہور جرمن مستشرق جوزف ساخت، امام ابو عمرو عبدالرحمان الاوزاعیؒ کے بارہ میں لکھتے ہیں:

''امام اوزاعیؒ، امام مالکؒ کے معاصر اور دوست تھے، یہ اہل شام کے امام تھے، موجودہ بیروت میں ان کی جائے قیام تھی اور امام مالکؒ امام دارالہجرت تھے، دونوں بزرگوں میں اکثر حج کے دوران ملاقات ہوتی تھی اور ان کے درمیان فقہی مسائل پر بحث اور تبادلہ خیال بھی ہوا کرتا تھا، اندلس کے فاتحین کے ہراول دستہ میں اکثر اہل شام ہی شامل تھے، اس لئے اس ملک میں امام اوزاعیؒ کے مسلک کو فروغ حاصل ہوا، اور وہاں اسی مسلک پر عمل ہوتا رہا مگر ایک خاص واقعہ کے بعد امیر ہشام کے حکم سے امام مالکؒ کے مسلک پر فتویٰ دیا جانے لگا۔''

جوزف شاخت نے کسی معتبر ماخذ کا حوالہ دئے بغیر یہ بھی لکھا ہے کہ امام اوزاعی کا فقہی مسلک رومی قانون سے ماخوذ تھا۔(۱)

(۱) دی اوریجنس آف محمڈن جورس پروڈنس، ص ۲۸۸۔

اولاً تو امام اوزاعیؒ جیسے بلند پایہ فقیہ، امام اور عالم کے بارے میں یہ خیال ہی غلط ہے کہ وہ اسلامی شریعت کے بجائے کسی دوسرے سرچشمہ سے فیض یاب ہوئے ہوں گے دوسرے ازروئے تحقیق بھی جوزف شاخت کا بیان صحیح نہیں ہے، کیونکہ کسی معاملہ میں اصل حقیقت ونوعیت اور اس کے درست نتیجہ تک پہنچنے کے لئے ایک بنیادی اور مسلمہ اصول ہے کہ پہلے اس کے تمام جزئیات اور مختلف پہلوؤں کا احاطہ کیا جائے، امام اوزاعیؒ کے فقہی مسلک کے بارہ میں بھی کوئی فیصلہ کرنے کے لئے ضروری ہے کہ پہلے ان کے تمام فقہی اصول وجزئیات کا احاطہ کیا جاتا اور پھر ان کا دقت نظر سے مطالعہ کیا جاتا لیکن جوزف شاخت نے ایسا نہیں کیا، اس سلسلہ میں ایک بڑی دشواری اس لئے پیدا ہوئی کہ امام اوزاعیؒ کے فقہی اصول وجزئیات کہیں یکجا طور پر ملتے نہیں ہیں۔ بلکہ مختلف فنون کی کتابوں میں منتشر ہیں، چند برس قبل ڈاکٹر عبداللہ محمد الجبوری نے بڑی محنت اور عرق ریزی سے انھیں یکجا کرنے کی کوشش کی تھی اور اسی پر انھیں جامعہ ازہر سے ڈاکٹریٹ کی سند بھی ملی تھی، یہ کتاب دو ضخیم جلدوں میں فقہ امام اوزاعیؒ کے نام سے وزارۃ الاوقاف العراقیہ بغداد سے ۱۳۹۷ھ/۱۹۷۷ء میں پہلی مرتبہ شائع ہوئی ہے۔

امام اوزاعیؒ کے پورے دور میں اسلامی فتوحات کا سلسلہ جاری تھا مشرق ومغرب کے اکثر ملکوں میں فوجیں نبرد آزما رہتی تھیں، دارالاسلام اور دارالحرب کی حدبندیاں قائم ہوچکی تھیں اس کے نتیجہ میں نئے نئے واقعات وحوادثات اور نوع بنوع مسائل پیش آرہے تھے جن کے بارے میں امام صاحب نے شریعت اسلامی کی روشنی میں فتوے دئے اس لئے ان کی فقہ میں یہی عنصر غالب تھا جس کے نتیجہ میں متاخرین فقہاء نے ان کی فقہ کو فقہ عسکری کا نام دیا ہے۔

امام صاحب نے گوناگوں اہم مسائل پر بحث وگفتگو کی ہے لیکن اس مقالہ میں ان سب کا جائزہ لینا ممکن نہیں ہے یہاں چند مسائل کی فہرست درج کی جاتی ہے۔

مشرکین کو آگ میں جلانے یا ان پر منجنیق سے پتھر برسانے کا حکم، دشمن کے علاقوں میں تخریب اور آتش زنی، مال غنیمت کے مسائل اور ذمیوں کے احکام، جہاد میں بچوں کی شرکت کے لئے والدین کی اجازت کا حکم، میدان جنگ تک مسلمان فوجیوں کا اپنے اہل وعیال کو ساتھ لے جانا جب مشرکین اپنی عورتوں، بچوں یا مسلمان قیدیوں کو سپر بنالیں یا ایسے قلعوں میں محصور ہوجائیں جہاں مسلمان قید ہوں تو ان سے جہاد کی صورتیں، قیدیوں کو سزا اور امان دئے جانے کے احکام، قبول اسلام کے بعد مستأمن اور حربی کے ساتھ برتاؤ، دارالحرب میں مقیم مسلمانوں کے مال ومتاع

کا حکم، جنگ کے دوران خاوند اور بیوی دونوں ساتھ ساتھ یا صرف ایک یا دونوں کے بال بچوں سمیت قید ہو جانے کی صورتیں اور ان کے احکام، معرکۂ کارزار میں مشرکین سے اعانت طلب کرنے کا حکم وغیرہ۔

غرض یہ اور اس قسم کے اور بہت سے مسائل ہیں جن پر امام اوزاعی نے اپنے فتوؤں میں بحث کی ہے جن کے مطالعہ سے پوری طرح منکشف ہو جاتا ہے کہ امام صاحب کے فتوے نہ صرف یہ کہ رومی قانون سے ماخوذ نہیں ہیں بلکہ اس سے متصادم بھی ہیں، امام صاحب کا اصلی مصدر و ماخذ صحف سماوی اور شریعت خداوندی ہے، چنانچہ انھوں نے جو بھی فتوے دئے ہیں ان کی توثیق وتائید کے لئے یا تو کوئی آیت شریفہ یا ارشاد رسولؐ پیش کیا ہے یا پھر اجتہاد و قیاس سے کام لیا ہے اس لئے یہ کہنا صحیح نہیں ہے کہ ان احکام کی بنیاد رومی قانون وآئین ہے بلکہ اس کے برعکس ان کی اساس مذہب اسلام اور اقوال سلف پر ہے۔ اور یوں بھی اسلامی ہدایت وقانون کی جامعیت اور فقہائے اسلام کی خداداد غیر معمولی صلاحیتوں کے بعد مسلمان کسی دوسرے طریقہ کار کے محتاج اور دست نگر بھی نہیں ہیں۔

علامہ ابن رشد کو بدنام کرنے کی سازش: اسی طرح اندلس کے عظیم فلسفی اور بلند پایہ مفکر ابوالولید محمد بن احمد بن رشد (۵۲۶ھ۔۵۹۵ھ) کی شخصیت اور ان کے مذہبی عقائد کے بارہ میں بھی مستشرقین نے بڑی غلط فہمیاں پھیلائی ہیں جن سے بعض سادہ لوح علمائے مشرق بھی ان کے بارہ میں غلط فہمی کا شکار ہو گئے ہیں، اس لئے وہ سمجھتے ہیں کہ ابن رشد کی نسبت مستشرقین کا طرز عمل ناروا نہیں ہے کیوں کہ انھوں نے ان کی متعدد کتابوں کے ترجمے اپنی مادری زبانوں میں کئے ہیں اور انھیں ایک عجمی نام افیروس سے بڑی شہرت دی ہے، نیز ان کی کتابوں کے ترجمے اصل عربی ناموں ہی سے کئے گئے ہیں، جیسے فن طب میں ان کی کتاب الکلیات کا ترجمہ کولیگٹ (Colliget) کے نام سے شائع کیا گیا ہے۔

ایک دفعہ خود راقم نے مصر کے کسی کالج میں اس کے ایک استاد سے اندلس کے اسلامی تمدن پر اظہار خیال کرتے ہوئے یہ سنا کہ:

"اس ملک میں آزادیٔ رائے کا یہ حال تھا کہ فلسفی ابن رشد سے جو بعث بعد الموت کا منکر تھا کسی قسم کا تعرض نہ کیا جاتا تھا۔"

مجھے یہ سن کر سخت تعجب ہوا، اس لئے میں نے ان سے دریافت کیا کہ ابن رشد نے اپنی

کس کتاب میں اس عقیدہ کا انکار کیا ہے، تو انھوں نے براہ راست ابن رشد کی کسی کتاب کے بجائے مستشرقین کی تحریروں کا حوالہ دیا۔

اس واقعہ سے بخوبی اندازہ لگایا جا سکتا ہے کہ مستشرقین نے اس عظیم فلسفی اور مفکر کے مذہبی خیالات وعقائد کو کس درجہ مسخ کر کے پیش کیا ہے، اور اس سے بھی زیادہ افسوس کی بات یہ ہے کہ خود مسلمان ان کے فریب کے شکار ہو گئے ہیں، جبکہ مشہور مستشرق پالنشیا لکھتے ہیں:

''ابن رشد کے افکار و خیالات قطعاً گمراہی اور بدعقیدگی پر مبنی نہ تھے۔''(۱)

البتہ وہ یہ بھی لکھتے ہیں کہ:

''کہا جاتا ہے کہ ابن رشد حقیقت دوگانہ کا قائل تھا، یعنی دین اور فلسفہ دونوں کی حقانیت کا قائل تھا، اور دونوں کو متضاد مانتے ہوئے بھی دونوں کی صحت وصداقت کو بھی تسلیم کرتا تھا۔''(۲)

گو پالنشیا نے جو کچھ لکھا ہے اس پر انھوں نے اپنی مہر تصدیق ثبت نہیں کی ہے بلکہ اسے دوسروں کے حوالہ سے نقل کیا ہے تاہم بحث وتحقیق کا تقاضہ تھا کہ وہ ان لوگوں کے ناموں کی صراحت کرتے جنھوں نے ابن رشد کے اس نظریہ کا ذکر کیا ہے۔

اسی طرح مستشرق ڈی دلف لکھتے ہیں کہ:

''ابن رشد افرادی نفوس کے خلود کا قائل نہ تھا یعنی نفس جزئی جو ان کی اصطلاح میں نفس انفعالی ہے وہ فنا ہو جائے گا، مگر انسان کا نفس نوعی جس کو وہ نفس فعلی سے تعبیر کرتے ہیں وہ باقی ودائم رہے گا۔''(۳)

ابن رشد کے مذہبی عقائد وافکار کے بارہ میں مستشرقین کے اس قسم کے تصورات کا باعث اس کی کتابوں کے لاطینی ترجمے ہیں جو ان کا اصل ماخذ ہیں، ان میں بہت ردوبدل اور حذف واضافہ کیا گیا ہے، اس کا اعتراف مستشرق پالنشیا کو بھی ہے، چنانچہ ان کے خیال میں اس سبب سے ابن رشد کے افکار وخیالات کا سمجھنا دشوار ہو گیا ہے۔

دراصل چودھویں صدی عیسوی کے اوائل سے یوروپین مصنفین نے ابن رشد کو متہم اور مجروح کرنے کی ایک منظم اور باقاعدہ مہم شروع کی جس کو کامیاب بنانے کے لئے اس کے مذہبی

(۱) تاریخ الفکر الاندلسی ص ۳۵۵ (۲) ایضاً ص ۳۶۹ (۳) ایضاً ص ۳۶۰۔

خیالات وعقائد کی بحث چھیڑ دی گئی تا کہ اسے ملحد اور دین بے زار ثابت کیا جا سکے۔اس زمانہ میں اس کی طرف ایک فرضی کتاب بھی منسوب کر دی گئی اور اس کے حوالہ سے یہ کہا جانے لگا کہ وہ مذاہب باطلہ سہ گانہ یعنی یہودیت ،نصرانیت اور اسلام کی وحدت کے تخیل کا موجد ہے(۱) جبکہ خود یہی لوگ اس کے بھی معترف ہیں کہ یہ کتاب ان کی نظر سے نہیں گزری۔

ابن رشد کے سلسلہ میں مستشرقین میں سب سے معتدل اور منصف شخص آسین پلاشیوس معلوم ہوتے ہیں،انھوں نے اس کے عقائد وافکار اور اس کی تصانیف کا وسیع مطالعہ کیا ہے،مگر ان کی بھی انصاف پسندی کا دائرہ بہت محدود ہے،ان کے خیال میں ابن رشد نے نظریۂ حدوث عالم اور مشائین کے نظریۂ قدم عالم کے درمیان تطبیق دینے کی کوشش کی ہے،اور یہ اس کا زبردست کارنامہ ہے،مگر ہمارے خیال میں یہ بات ناممکن ہے بلکہ حدوث کائنات ہی ایک قطعی حقیقت ہے،اور ذات الٰہی اس کی خالق ہے، پلاشیوس چونکہ ابن رشد کی تطبیق کو اس کا بڑا کارنامہ تصور کرتے ہیں اس لئے وہ اس کی تعریف میں رطب اللسان ہیں، چنانچہ لکھتے ہیں:

> ”قرطبہ کے اس مسلمان فلسفی کا سب سے زبردست اور قابل قدر کارنامہ یہ ہے کہ اس نے اس میدان میں قدم اٹھایا جس سے حکمت وشریعت کے درمیان ربط وہم آہنگی کا دروازہ کھلتا ہے جو ایک بڑی اہم چیز ہے۔ چنانچہ توما اکوینی جیسا مفکر راہب بھی ابن رشد کے اس نظریہ کو تسلیم کرتا ہے۔(۲)

پلاشیوس نے ابن رشد کی جانب منسوب اس نظریہ کی مکمل نفی کی ہے کہ وہ حقیقت دوگانہ یعنی دین وفلسفہ کا قائل تھا،ان کے خیال میں یہ نظریہ اس کا نہیں بلکہ محی الدین عربی کی رائے معلوم ہوتی ہے،البتہ ابن رشد مذہب وعقل کے درمیان توفیق وہم آہنگی کا قائل ضرور تھا۔

اس طرح مستشرقین نے ابن رشد کو ملحد اور بے دین ثابت کرنے کی جو سعی کی ہے پلاشیوس نے اس کی بھی پرزور تردید کی ہے،البتہ انھوں نے اس کے مذہب وعقیدہ کا جو تصور پیش کیا ہے اس پر اسلامی عقائد ونظریات کے بجائے مسیحی افکار کی زیادہ چھاپ دکھائی دیتی ہے۔

ابن رشد قرطبہ کے مشہور قاضی وفقیہ ابوالولید محمد بن احمد بن رشد کے پوتے تھے،یہ اور ان کے دادا ہم اسم اور ہم کنیت ہیں،اور دونوں مختلف علوم وفنون بالخصوص اسلامی فقہ وقانون کے ماہر اور

(۱) تاریخ الفکر الاندلسی ص ۳۶۹۔ (۲) ایضاً

مشہور عالم تھے، مورخین نے ان کے درمیان فرق وامتیاز کے لئے انھیں ابن رشد الاصغر اور ان کے دادا کو ابن رشد الاکبر کہا ہے۔

ابن رشد الاصغر جن کی شخصیت سر دست زیر بحث ہے ایک بڑے قاضی فقیہ اور مفکر تھے، یہ اشبیلیہ کے بھی قاضی رہ چکے ہیں، جو اس زمانہ کا بہت اہم شہر تھا، اور اس کے منصب قضاء پر بلند پایہ فقہاء ہی فائز کئے جاتے تھے، فقہ میں ابن رشد کی نہایت اہم کتاب ''بدایۃ المجتہد ونہایۃ المقتصد'' ہے جس کو انھوں نے اپنے دادا کے تتبع میں قلم بند کیا تھا، جنھوں نے المدونۃ الکبریٰ سے امام سحنون اور ابو قاسم مصری کی روایتوں کو اپنی تصنیف المقدمات میں یکجا کیا تھا، بایں ہمہ یہ درست ہے کہ بعض فقہاء نے انھیں گمراہ اور مرتد بھی قرار دیا ہے۔ مگر صرف اسی کو ان کے گمراہ ہونے کی دلیل نہیں بنایا جا سکتا کیونکہ کبھی کبھی فقہاء معمولی باتوں پر بھی ایک دوسرے کی تضلیل کے درپے ہو جاتے ہیں۔ اگر ابن رشد واقعی گمراہ ہوتے تو چار برس کی جلاوطنی کے بعد جب فرمانروا ابو یعقوب المنصور نے انھیں دوبارہ عزت سے اپنے محل میں بلایا تھا، اس وقت یہ فقہاء ضرور اس مسئلہ کو اٹھاتے۔

ابن رشد کے اساتذہ و تلامذہ میں بعض نہایت برگزیدہ اشخاص تھے، جیسے ان کے استاد ابو بکر بن طفیل ایک بلند پایہ بزرگ تھے اور انکے تلامذہ میں ابوالحجاج بن محمد بن طلموس غرناطی (۵۵۹ھ۔ ۶۲۰ھ) نے تو متواتر چالیس برس تک درس قرآن دیا ہے، کیا اس پایہ کے لوگ ان کے گمراہ ہوتے ہوئے انھیں اپنے حلقہ درس میں داخل کر لینا یا ان کے حلقۂ درس میں شامل ہونے کو پسند کرتے، خود ابن رشد کی کتابیں بھی اس کے صحیح العقیدہ ہونے کی شاہد ہیں، ان کی ایک طویل الاسم کتاب ''الکشف عن مناهج الادلة فی عقائد الملة وتعریف ما وقع فیها بحسب التاویل من الشبهة المذیفة والبدع المضلة۔'' ہے، یہ خالص ایمانیات وعقائد کی بحثوں پر مشتمل ہے، اس کتاب کے اس قدر طویل نام ہی سے پتہ چلتا ہے کہ ابن رشد محض ایک فلسفی ہی نہ تھا بلکہ اسلامی عقائد و تعلیمات کا واقف کار اور مسلمانوں کی اصلاح کا آرزومند بھی تھا، چنانچہ اس کتاب میں انھوں نے مسلمانوں کو ان تمام شکوک وشبہات اور اوہام وخرافات سے متنبہ اور خبردار کیا ہے جو گمراہی کا باعث بن سکتے ہیں۔

ابن رشد کی یہ کتاب کئی ابواب پر منقسم ہے، اس میں خدائے تعالیٰ کی حقانیت کو ثابت کر کے اس کی وحدانیت پر متعدد دلائل فراہم کئے گئے ہیں اور اس بات کی بھی وضاحت کی گئی ہے کہ بنی نوع انسان کی ہدایت واصلاح اور اس پر اتمام حجت کے لئے انبیاء ورسل کی بعثت ہوئی ہے

کتاب کے آخر میں بعث بعد الموت اور قیامت کا مفصل تذکرہ ہے۔ اسی میں ابن رشد نے اسلام کے اس بنیادی عقیدہ کو بھی صراحتاً حق اور درست بتلایا ہے اور اعتراف کیا ہے کہ بعث بعد الموت کا تعلق ارواح و اجسام دونوں سے ہے، البتہ ان کے خیال میں اخروی اجسام دنیاوی اجسام کے مماثل ہوں گے مگر متحد نہ ہوں گے، جبکہ اللہ تعالیٰ ہر چیز پر قادر ہے۔

مستشرقین کی اس سے بڑھ کر اور کیا خیانت ہو سکتی ہے کہ انھوں نے ابن رشد کی کتابوں سے قطع نظر کر کے اس پر خواہ مخواہ بے بنیاد الزام تراشیاں کی ہیں جبکہ ابن رشد نے صاف اور واضح انداز میں ذات باری کو رب واحد، محمد صلی اللہ علیہ وسلم کو اس کا فرستادہ اور قرآن کریم کو کتاب ہدایت تسلیم کیا ہے، اور ملائکہ، آسمانی کتابوں، انبیاء و رسل اور یوم آخرت کو برحق بتلایا ہے۔

اس تفصیل سے ظاہر ہو گیا ہوگا کہ نہ صرف ابن رشد بلکہ اس کا پورا خاندان بے دینی ضلالت اور گمراہی سے محفوظ تھا۔

موشحات اور مستشرقین: موشح اور زجل عربی شاعری کی دو مشہور صنف سخن ہیں جن کی جانب اندلس کے شعراء نے زیادہ اعتنا کیا ہے اور ان سے ان کے فنی کمال کا پوری طرح اندازہ ہوتا ہے، اس کی بنا پر بعض مستشرقین کو یہ خیال ہوا کہ یہ عربی کے بجائے لاطینی الاصل اصناف کلام ہیں۔ یہ خیال مستشرق ریبیرا کی ذہنی ایجاد کا نتیجہ ہے، اور انھوں نے اس کو ثابت کرنے کے لئے بڑی طویل بحث و گفتگو کی ہے، ان کے خیال میں اندلس کے ابتدائی اسلامی عہد میں مسلمانوں میں عامیانہ درجہ کی لاطینی رائج تھی جس کا نام Romanceel تھا، عربی اور لاطینی زبانوں کے امتزاج اور دوسرے عوامل کے اثر سے شعر کی یہ نئی صنف وجود میں آئی اور اس کا آغاز عوام کے طبقہ میں ہوا، پھر بتدریج اس نے دو مستقل صنفیں اختیار کر لیں، ان میں سے ایک کو زجل اور دوسرے کو موشح کہا جانے لگا۔ (۱)

ریبیرا نے اپنے اس خیال کی تائید میں ہسپانوی شاعر الوار یزڈی فیا ساندینو کے غزلیہ اشعار اور ابن قزمان کی زجل نظموں کا تقابل بھی کیا ہے اور اس سلسلہ میں مستشرق فندر پائیڈل کے یہ خیالات بھی نقل کئے ہیں:

"زجل نظموں کی زبان عربی ضرور ہے، مگر یہ عامی اور غیر فصیح زبان میں ہوتی ہیں، اور ان میں بکثرت غلطیاں بھی ہوتی ہیں، البتہ ان میں اوزان و قوافی کا پورا لحاظ رکھا گیا ہے مگر عربی نظم کی

(۱) تاریخ الفکر الاندلسی، ص ۱۴۳ و ما بعد

خصوصیات مفقود ہیں''۔

مستشرق جارجیا جوس بھی ان اصناف کو لاطینی الاصل بتاتے ہیں، ان کے خیال میں یہ اصلاً ہسپانوی گیت تھے جنھوں نے موشحات کی صورت اختیار کر لی ہے، درحقیقت شعر کی یہ دونوں اصناف عربی الاصل اور مشرق کی طبع زاد ہیں، زجل دوسری صدی ہجری میں عباسیوں کے عہد حکومت میں بغداد میں وجود میں آئی، اور موشح اس سے بھی قدیم ہے، آنحضرت ہجرت کر کے مدینہ منورہ تشریف لائے تو اس وقت اہل مدینہ نے آپ کے استقبال میں جو گیت گائے تھے وہ اصلاً موشح ہی کی قسم تھی، جس میں اندلس کی موشح نظموں کی اکثر خصوصیات موجود تھیں، پھر یہ مشرق میں ارتقائی مراحل طے کرتی رہی، مگر مشرق میں نہ اس کا کوئی نام تھا اور نہ ہی اس کے اجزائے ترکیبی متعین تھے، یہ کام شعرائے اندلس نے کیا، اور اسے ایک مستقل صنف کی حیثیت سے متعارف کرایا۔

مستشرق سیمونیٹ اور اسکی کتاب المستعربون: اس مضمون میں متعدد مستشرقین کا تذکرہ کیا جا چکا ہے جنھوں نے اسلامی ثقافت وتمدن اور مسلمانوں کی اہم شخصیتوں اور پرعظمت کارناموں کو مجروح کرنے کی کوشش کی ہے، اس ضمن میں پروفیسر ڈوزی کا ذکر بھی آیا تھا، اب ان کے ایک اور ہمنوا ہسپانوی مستشرق فرانسکو جاویر سیمونٹ کے خیالات پر ان کی کتاب المستعربون کی روشنی میں بحث وگفتگو کی جائے گی۔

ان کی دو کتابیں ہیں: ''گلوساریو'' جو ۱۸۸۸ء میں شائع ہوئی تھی، یہ اصلاً ان آئبیری اور لاطینی الفاظ وکلمات پر مشتمل ایک لغت ہے جو اندلس کے مسلمانوں میں رائج تھے، اور اس سے ان کا مقصد یہ ثابت کرنا ہے کہ اندلسی مسلمان جس قدر لاطینی تہذیب پر اثر انداز ہوئے اس سے زیادہ وہ خود اس سے متاثر تھے، ان کی دوسری کتاب ''المستعربون'' ہے۔ جو ایک طویل مقدمہ کے علاوہ بیالیس ابواب پر مشتمل اور سب وشتم اور کذب وافتراء کا مجموعہ ہے۔

المستعربون کی وجہ تسمیہ اور اس کی ابتداء: اسلامی فتوحات کے بعد ہسپانیہ کے عیسائیوں کی بڑی تعداد ثقافت وتمدن، زبان وادب اور طرز معاشرت وغیرہ میں عربوں کے نقش قدم پر چلنے لگی تھی، اس لئے ان کی ظاہری صورت وہیئت اور ان کے نام عربوں کے مانند ہوتے تھے، یہاں تک کہ ان کی مذہبی زندگی اور دینی شعائر ورسوم پر بھی عربوں کی اس طرح گہری چھاپ ہوگئی تھی کہ ان کی نوعیت عام عیسائیوں سے جداگانہ معلوم ہوتی تھی، رفتہ رفتہ مسلمانوں سے اختلاط کے نتیجہ میں ان کا ایک طبقہ اسلام میں بھی داخل ہوا، علاوہ ازیں یہ لوگ عربی علوم وآداب اور مذہبی فنون سے

بھی مکمل طور پر بہرہ ور ہوتے تھے، مستشرقین کے حلقہ میں یہی لوگ مستعرب کہلاتے ہیں، اور یہ خود عیسائیوں کی اصطلاح وایجاد ہے، گیارہویں صدی عیسوی کے اوائل میں جب ہسپانیہ کے بعض حصوں پر لاطینی عیسائیوں کا قبضہ ہوا تو جو عیسائی یہاں پہلے سے آباد تھے انھیں لاطینی عیسائیوں نے مستعرب کہنا شروع کر دیا(۱) حالانکہ ان لوگوں میں سے بہت سے افراد نے اسلام قبول کر لیا تھا، مگر ان کے ناموں میں کوئی تبدیلی واقع نہیں ہوئی تھی، جیسے بنی انجلینو، بنی شبریق، بنی لنق اور بنی القبطرنہ وغیرہ(۲)

اسلامی ثقافت وتمدن کی اہمیت کا انکار: ہیمونیٹ اپنی کتاب کے مقدمہ میں لکھتے ہیں:

> ''عربوں نے اپنے زور بازو سے مصر وشام اور دوسرے مشرقی ملکوں کو مطیع تو ضرور کر لیا، مگر جن ملکوں میں پہلے سے نصرانی حکومتیں قائم تھیں ان میں وہ کوئی ثقافتی انقلاب نہ لا سکے کیونکہ یہ ممالک خود ہی اعلیٰ اور ارفع تہذیبی اقدار کے حامل تھے، جب مشرق میں ان کا یہ حال تھا تو مغرب میں بھلا وہ کیا اثر انداز ہو سکتے تھے جو براہ راست رومی ثقافت وتمدن کا وارث تھا،''

مزید لکھتے ہیں:

> ''انسانی تاریخ میں اسلامی ثقافت وتمدن کا سب سے اہم کارنامہ عہد عباسی میں فلسفیانہ علوم کی نشو ونما ہے، مگر یہ کارنامہ بھی اصلاً ان مسیحی راہبوں کا رہین منت ہے جنھوں نے یونانی فلسفہ کو عربی زبان میں منتقل کیا۔''

یہ بات اپنی جگہ پر صحیح ہے مگر اس کا دائرۂ کار محض ترجمہ ہی تک محدود رہا ہے جبکہ اس اثنا میں مسلمانوں نے خود بھی ترجمہ کا کام انجام دیا اور علوم وفنون میں جدت واختراع بھی کی، اس سلسلہ میں مشہور فلسفی اور طبیب کندی کا نام سرفہرست ہے، جو خود ایک ماہر مترجم تھا، اسے دنیا کی چار زبانوں پر غیر معمولی قدرت اور عبور حاصل تھا، علاوہ ازیں ابن فرحان اور فرزندان شاکر بھی اس عہد کے مترجم ہیں۔

پھر اس عہد میں فلسفہ کی نشو ونما اور علوم وفنون کی وسعت میں دوسرے اہم سرچشموں سے

---

(۱) فجر الاندلس ص ۴۲۶ (۲) ایضاً ص ۴۳۱۔

بھی مدد لی گئی، چنانچہ عبداللہ بن مقفع اور دوسرے مترجمین نے فارسی زبان سے علوم وفنون کا بڑا ذخیرہ عربی میں ترجمہ کیا، اسی طرح اس دور میں ہندوستانی ثقافت وتمدن کا سرمایہ بھی عربی میں منتقل کیا گیا۔

سیمونٹ نے ان مصادر کونظر انداز کرنے کے علاوہ اس اہم اور بنیادی بات کو بھی فراموش کردیا ہے کہ علمی خدمت اور استفادہ کے پیش نظر اس علمی اور ادبی سرمایہ کو عربی زبان میں منتقل کیا گیا تھا، مسلمانوں نے اس پر اسلامی ثقافت وتمدن کی بنیاد نہیں رکھی ہے۔

مسلمان فاتحین کو مجروح کرنے کی کوشش: سیمونٹ کی اس کتاب میں اسلامی فتوحات کا ذکر بھی ہے، مگر اس میں مسلمان فاتحین کے شجاعانہ اور دلیرانہ کارناموں کا کوئی تذکرہ نہیں ملتا ہے، جبکہ انھوں نے صرف دو برس میں پورا جزیرۂ آئبیریا فتح کرلیا، مگر سیمونٹ ان کی اولوالعزمی اور بہادری کا تذکرہ کرنے کے بجائے ہسپانیہ کے یہودیوں کا ذکر مبالغہ آرائی سے کرکے ان ہی کو اسلامی فتوحات کا باعث قرار دیتے ہیں، اور مسلمان فاتحین کو متعصب اور ظالم گردانتے ہیں، انھوں نے یہ ہرزہ سرائی بھی کی ہے کہ مسلمانوں نے ہسپانوی باشندوں کی مذہبی آزادی سلب کرلی تھی اور انھیں آزادئ رائے سے محروم کردیا تھا اوران کے کلیساؤں کو تباہ وبرباد بھی کیا۔

اسی ضمن میں انھوں نے بعض معاہدوں کا بھی ذکر کیا ہے، جیسے معاہدۂ عبدالعزیز بن موسیٰ، اور معاہدۂ طارق بن زیاد وغیرہ جن کی تفصیل پہلے گذر چکی ہے، ان پر انھوں نے حسب ذیل تبصرہ کیا ہے۔

> ''بالفرض یہ بات تسلیم بھی کرلی جائے کہ عرب سربراہوں اور فرمانرواؤں نے اس قسم کے معاہدے کئے تھے اور وہ مخلص بھی تھے تاہم اس قدر رواداری پر مبنی معاہدوں پر عمل پیرا رہنا ان کے بس میں نہ تھا۔(۱)

اس بے بنیاد خیال کی تائید میں انھوں نے یہ دلیل پیش کی ہے کہ عبدالعزیز بن موسیٰ نے اپنے والد کے ایک معاہدے کو چاک کردیا تھا جو باشندگان کونیرا سے کیا گیا تھا، اور اس کی خلاف ورزی کرکے اس شہر اور اس کے مضافات میں غارت گری کی تھی، جبکہ اس معاہدہ کو چار برس سے بھی زیادہ نہیں گزرے تھے۔

عبدالعزیز بن موسیٰ کے اس واقعہ کا تذکرہ ہمیں تاریخ اندلس کے کسی عربی ماخذ میں نہیں ملا،

(۱) المستعربون ص ۶۷۔

گو اس کی زد مسلمانوں پر پڑتی ہے، تاہم یہ بات مسلمان مورخین کی ثقاہت و دیانت داری کے خلاف ہے کہ وہ ایسے اہم اور غیر معمولی واقعہ کو نظر انداز کردیں، پھر اس سلسلہ میں خود سیمونٹ کے بیان میں تضاد ہے، وہ اسی کتاب میں ایک جگہ اس کے بالکل برعکس یہ لکھتے ہیں کہ:

''اسلامی حملہ کے وقت پادریوں اور مذہبی رہنماؤں کی ایک بڑی تعداد خوف ودہشت سے بھاگ کھڑی ہوئی مگر جب اس نے دیکھا کہ مسلمان کلیسا یا مذہبی اشخاص سے کوئی تعرض نہیں کرتے ہیں تو وہ پھر دوبارہ اپنی جگہوں پر لوٹ آئے۔''(۱)

اور وہ یہ بھی لکھتے ہیں کہ:

''کلیسائے ابیط الجامعہ خوب معمور رہتا تھا حالانکہ وہ پہلے مختصر سا گرجا تھا، اس میں مختلف جگہوں کے منہدم کلیساؤں کی مقدس چیزیں بھی جمع کردی گئی تھیں، (۲) اسی طرح کلیسائے طلیطلہ بھی خوب آباد تھا، شیشلیا نام کا ایک جلیل القدر راہب اس کا منتظم تھا، اس کو ہر وقت یہی فکر دامن گیر رہتی تھی کہ اس کے پیرو کار کیتھولک عقیدہ ہی کے پابند رہیں، جب کوئی کلیسا منہدم ہوجاتا تو یہ اسے تعمیر کراتا تھا، ابوالخطار اور صمیل بن حاتم کے درمیان سخت جھڑپوں کے دوران بھی کلیساؤں کو کوئی ضرر نہیں پہنچا۔''(۳)

ہمارے خیال میں سیمونٹ کی یہ پراگندہ خیالی اور تضاد بیانی دراصل اسلامی تعلیمات سے ناواقفیت کا نتیجہ ہے، اگر وہ ان کا مطالعہ کرتے تو انھیں خود معلوم ہوجاتا کہ اسلام نے نہ صرف مسلمانوں کو اہل کتاب کے ساتھ حسن سلوک کی تلقین کی ہے بلکہ ان کی عبادت گاہوں اور مقدس مقامات کی حفاظت کی تاکید بھی کی ہے۔

مسلمانوں کی عدم رواداری کا تذکرہ: کتاب کے تیسرے باب میں ہسپانیہ کے عیسائیوں پر مسلمانوں کی زیادتی اور بدسلوکی کا تذکرہ کیا گیا ہے اور اس کی چند مثالیں بھی دی گئی ہیں، جیسے کسی عیسائی کے چھینکنے پر مسلمانوں کا یرحمک اللہ کہہ کر دعا نہ کرنا اور مسلمانوں کی طرح انھیں سلام نہ کرنا، اسی طرح عیسائیوں کو کنیت رکھنے کی اجازت نہ دینا وغیرہ۔(۴)

سیمونٹ نے اس اجتماعی معاشرتی بدسلوکی کا منبع اسلام کو قرار دیا ہے حالانکہ یہ تو محض فقہاء

(۱) المستعربون ص۱۲۲ (۲) ایضاً ص۲۱۱ (۳) ایضاً ص۲۰۷ (۴) ایضاً ص۲۱۱۔

کا ایک اجتہادی مسئلہ ہے، اسلام نے مسلمانوں کو ذمیوں کے ساتھ جس قسم کے اچھے برتاؤ کا حکم دیا ہے اس کا مقصد ہی یہ ہے کہ ان میں اور غیر مسلموں میں الفت، مودت اور یگانگت واخلاص پیدا ہو، اس نے غیر مسلموں کو سلام دعا کی ممانعت نہیں کی ہے۔

عجیب بات یہ ہے کہ سیمونٹ اسی کے ساتھ یہ اعتراف بھی کرتے ہیں کہ مسلمان باوجودیکہ عیسائیوں کے ساتھ اس طرح کا ناروا اور ظالمانہ سلوک کرتے تھے انھوں نے ان کے بعض ایام عید جیسے عید شعانین وغیرہ پر کوئی بندش عائد نہیں کی تھی پھر اس پر تبصرہ کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

> ''اور یہ امر مسیحی ثقافت وتمدن کی فضیلت وبرتری کا ثبوت فراہم کرتا ہے''۔(۱)

گو اس کا مقصد مسیحی ثقافت وتمدن کو برتر قرار دینا ہے تاہم اسی سے ان کے اس مغالطہ آمیز بیان کی تردید بھی ہو جاتی ہے جو اوپر گذرا ہے، اور یہ بھی ثابت ہوتا ہے کہ مسلمانوں کا برتاؤ ذمیوں کے ساتھ ظالمانہ نہ تھا۔

مسلمانوں کی یہ رواداری صرف عام لوگوں ہی تک محدود نہ تھی بلکہ اس میں فرماں روایان مملکت بھی شامل تھے اسلامی مصادر کی تصریح کے مطابق عباسی خلیفہ مامون جزیرہ کے ایک سفر کے دوران کسی گرجا کے پاس فروکش تھا، اتفاق سے یہ عید شعانین کا موقع تھا، پادریوں نے خلیفہ کو شرکت کی دعوت دی چنانچہ خلیفہ ان ہی کے ہمراہ گرجا میں داخل ہوا، اور اس تقریب میں شریک ہوا۔

اس باب میں سیمونٹ نے یہ بات بھی لکھی ہے کہ کوئی عیسائی اگر اسلام قبول کر لینے کے بعد مرتد ہو جاتا تھا تو اسے سخت وحشیانہ قسم کی سزا دی جاتی تھی جب کہ مسیحی عیسائیت ترک کر کے اگر اسلام کو اختیار کر لیتے تھے تو ان سے کوئی تعرض نہیں کیا جاتا تھا۔(۲)

سیمونٹ کا یہ خیال غلط ہے دراصل مرتد کی سزا صرف عیسائیوں ہی کے ساتھ مخصوص نہ تھی بلکہ اسلامی شریعت کے رو سے جو مسلمان بھی اسلام سے منحرف ہو کر کسی اور دین کو قبول کر لے اسے مرتد کی سزا دی جائے گی اس میں عیسائی اور غیر عیسائی یکساں اور برابر ہیں۔

متعصب عیسائیوں کی ایک مذہبی تحریک کا ذکر: کتاب کے چودھویں باب میں بڑے جذباتی انداز میں عیسائیوں کی ایک مذہبی تحریک کا ذکر ''مستعربین مقتل شہادت میں'' کے عنوان سے کیا گیا ہے حالانکہ صحیح معنوں میں یہ خودکشی کی ایک تحریک تھی جو بعض متعصب عیسائیوں کی طرف

(۱) المستعربون ص ۴۸۔ (۲) ایضاً ص ۸۸۔

سے چلائی گئی تھی اس تحریک کے کارکن قرطبہ اور اندلس کے دوسرے شہروں کی مسجدوں میں گھس جاتے اور نمازیوں کے جم غفیر میں برملا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی ذات گرامی پر سب وشتم کرتے تھے اس کے جواب میں مسلمان برگشتہ ہوکر ان پر ٹوٹ پڑتے اور بالآخر اس کا نتیجہ یہ ہوتا کہ وہ زخمی ہوتے اور بسا اوقات اپنی جان سے بھی ہاتھ دھو بیٹھتے تھے۔

سیمونٹ نے اس تحریک کے ذکر میں بڑے مبالغہ سے کام لیا ہے اور اس میں ہلاک ہونے والے عیسائیوں کو شہدا اور دین داری واخلاص کا پیکر بتایا ہے عہد وسطے کے بعض عیسائی مورخین نے بھی اپنی لاطینی کتابوں میں اس تحریک کا ذکر کیا ہے اور اسے ''تحریک شہادت'' کا نام دیا ہے یہ تحریک کئی برس تک قائم رہی۔

سیمونٹ نے ان متعصب عیسائیوں کے واقعات بھی درج کیے ہیں چنانچہ امیر عبدالرحمٰن الاوسط (٢٠٦ھ-٢٣٨ھ) کے عہد میں قرطبہ کے کسی گرجا کے ایک پادری کا ذکر کیا ہے جس کا نام پرنکتوس تھا، اندلس کے عام باشندوں کی طرح وہ عربی خوب جانتا تھا، اور مسلمانوں سے عقائد کے بارے میں بحث ومباحثہ بھی کیا کرتا تھا ایک روز دوران بحث میں کسی مسلمان نے اس سے پوچھا: تم محمد صلی اللہ علیہ وسلم اور حضرت مسیحؑ کے بارے میں کیا رائے رکھتے ہو، اس نے کہا کہ حضرت مسیحؑ میرے خدا ہیں، اور تمھارے پیغمبر کی نسبت ہماری انجیل میں ایک آیت یہ ہے کہ آخری زمانہ میں جھوٹے نبی ہوں گے جن کے پیروؤں کی کثرت تعداد سے دھوکہ مت کھانا، یہ کہہ کر اس نے کہا کہ تمھارے نبی (نعوذ باللہ) ان ہی میں سے ہیں یہ پادری اسی پر خاموش نہ ہوا بلکہ اس سے بڑھ کر اس نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو اور بھی برا بھلا کہنا شروع کر دیا۔

پھر آگے وہ خود عیسائیت کے اس عظیم ہیرو کی نسبت لکھتے ہیں:

> ''پادری کی یہ باتیں سن کر مسلمان گو سخت طیش میں آئے مگر انھوں نے اس سے کوئی تعرض نہ کیا، بلکہ اسے صحیح سلامت جانے دیا اور قاضی کے سامنے جا کر فریاد کی کہ فلاں پادری نے ہمارے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی شان میں گستاخانہ اور بے ادبی کے الفاظ کہے ہیں، چنانچہ قاضی کی عدالت میں پرنکتوس پر مقدمہ چلا اور بالآخر اسے سزائے قید دی گئی اس وقت عبدالرحمٰن اوسط کے محل میں ایک آختہ رہتا تھا جس کا نام نصر تھا یہ پہلے عیسائی تھا مگر بعد میں مسلمان ہو گیا تھا اور اپنی چال بازی سے بادشاہ کا محبوب اور

مقرب بن گیا تھا اس کو عیسائیوں سے سخت عداوت تھی یہ ابتدا خود عیسائی تھا، مگر اس نے اپنے آقاؤں کا مذہب اختیار کرلیا تھا، اسے جب اس واقعہ کی اطلاع ہوئی تو وہ دوڑا ہوا قاضی کے پاس گیا اور قاضی سے کہا کہ وہ پرنکتوس کو قتل کی سزا دیں چنانچہ ایسا ہی ہوا اور پرنکتوس کا سر کاٹ کر قصر خلافت کے دروازے پر آویزاں کردیا گیا۔''(۱)

غرض سیمونٹ نے پرنکتوس کے اس واقعہ کو انتہائی جذباتی انداز میں پیش کیا ہے اور اسے کلیسا کے ایک ہیرو کی حیثیت سے متعارف کرایا ہے اور یہ بتایا ہے کہ آج بھی کلیساؤں میں ۱۸؍اپریل کو جو پرنکتوس کے قتل کا دن ہے ''سان پرنکتوس'' کے نام سے ایک تقریب منائی جاتی ہے۔

دراصل جو مذہبی جنون پرنکتوس پر سوار تھا وہی سیمونٹ کے دل میں بھی موج زن ہے یہ بھی اس بات کو پسند کرتے ہیں کہ نعوذ باللہ پیغمبر اسلام حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم پر لعن طعن کیا جائے حالانکہ اس وقعہ کی جو تفصیل انھوں نے بیان کی ہے وہ نہ تو از روئے تحقیق ہی درست ہے اور نہ ہی تاریخی حیثیت سے اس کو کوئی اہمیت حاصل ہے پھر اندلس میں مسلمانوں کے عہد میں منصب قضا کو جو غیر معمولی اہمیت وعظمت اور قاضیوں کو جو سربراہی وخود مختاری حاصل تھی، اس کو اگر مدنظر رکھا جائے تو یہ بات باور نہیں کی جاسکتی کہ محکمۂ قضا کے کسی معاملہ میں خود سلطان بھی کوئی دخل اندازی کرتا تھا، چہ جائیکہ قصر امارت کا کوئی خواجہ سرا۔ محض یہی بات اس واقعہ کے فرضی اور جعلی ہونے کا ثبوت ہے۔

پادری سمسون کا مبالغہ آمیز تذکرہ: اس کتاب کے اکیسویں باب میں اندلس کے ایک پادری سمسون کا تذکرہ کیا گیا ہے جو ۸۱۰ء میں قرطبہ میں پیدا ہوا تھا سیمونیٹ نے اس کے فضائل ومناقب بیان کرتے ہوئے اس کے جذبۂ ایمان کی بڑی ستائش کی ہے یہ شخص صاحب قلم بھی تھا اس نے کئی کتابیں لکھی ہیں جن میں سب سے مشہور کتاب اپولوجیٹیکو (Apologatico) یعنی جدل ومناظرہ ہے۔

یہ سخت بدزبان اور بدمزاج تھا اور اس نے بڑے درشت اور ناروا لب ولہجہ میں اسلام اور مسلمانوں کے خلاف ہرزہ سرائی کی ہے نیز اس نے مستعربین کو خارج از دین قرار دیا ہے کیونکہ انھوں نے اسلامی خصائل دعاوات اختیار کرلیے اور مذہبی امور میں بھی وہ اسلام سے متاثر تھے اس

(۱) المستعربون ص ۳۸۵، ۳۸۷

نے انتہائی دریدہ دہنی سے یہ بات بھی لکھی ہے کہ:

''اور مسلمانوں سے متاثر ہونے کے نتیجہ میں انھوں نے ان سے جنسی بے راہ روی بھی سیکھ لی تھی۔''

پادری سمسون کا یہ گھناؤنا الزام جہاں اس کے مذہبی تعصب کی غمازی کرتا ہے، وہاں تاریخ سے اس کی ناواقفیت پر بھی دلالت کرتا ہے جنسی بے راہ روی کی وبا تو ہسپانوی باشندوں میں زمانہ قدیم ہی سے رائج تھی یہ اصلاً روم کے اثر کا نتیجہ ہے جس کے ماتحت اسلامی دور سے پہلے اسپین تھا اس لیے اس وبا کا سرچشمہ روم تھا نہ کہ مسلمان ان کا معاشرہ کلیتہ اس مرض سے محفوظ تھا، بعد میں اگر اس طرح کی کچھ باتیں ان میں رونما ہوئیں تو ان کی بنیاد ہسپانیہ کے یہی باشندے تھے۔

عمر بن حفصون کی بے جا ستائش: کتاب کے تیئسویں باب میں ایک قانون شکن اور حکومت کے باغی شخص عمر بن حفصون کا تذکرہ ہے۔(۱) جو اندلس کی اسلامی حکومت کا نہایت بدخواہ اور بد عہد باغی تھا۔ یہ مسلمانوں سے جب بھی کوئی معاہدہ کرتا تھا تو اس کی خلاف ورزی ضرور کرتا تھا، اس کی اس بری خصلت کا ذکر عرب اور یوروپین مورخین دونوں ہی نے کیا ہے، مگر ان تمام تاریخی شواہد کے باوجود سیمونٹ نے اسے ایک وطن پرست اور مذہبی کردار کا حامل شخص قرار دیا ہے، نیز اس کا بڑا طویل تذکرہ قلم بند کیا ہے۔

دراصل سیمونٹ نے اس کا تذکرہ اس قدر مبالغہ آرائی سے اس وجہ سے کیا ہے کہ یہ آخر عمر میں مرتد ہوکر عیسائی ہوگیا تھا، حالانکہ اس کے بعض لڑکے مسلمان ہی رہے، اور وہ عبدالرحمان الناصر کے مقربین میں شامل تھے۔

مسلمانوں کے تمدنی کارناموں کا سہرا مستعربین کے سر باندھنے کی کوشش: کتاب کا تیسواں باب ہسپانیہ کے ایک اسقف ربیع بن زید کے لئے خاص ہے، اس میں یہ ثابت کرنے کی کوشش کی گئی ہے کہ عبدالرحمان الناصر کے عہد میں جو بھی علمی اور فکری کارنامے انجام پائے، وہ سب اسی شخص کی بدولت ہوئے مگر یہ سراسر لغویات ہے۔ جس کو کوئی معقول شخص باور نہیں کرسکتا کہ اس وسیع وعریض ملک کے گوناگوں اور متنوع تہذیبی وتمدنی کارنامے تنہا کسی ایک ہی شخص کے رہین منت ہیں۔

سیمونٹ کے خیال میں ربیع بن زید کا دوسرا نام ریکیمنڈو ہے جو مشہور کتاب ''تفصیل الازمان ومصالح الابدان'' کا مصنف ہے اس کتاب کے بارے میں علامہ مقری لکھتے ہیں:

(۱) المستعربون ص ۵۱۳ ومابعد۔

''اس میں چاند کی منزلیں اور اس کے متعلقات کا ذکر ہے یہ اپنے موضوع پر بے نظیر کتاب ہے جو اصلاً علم فلاحت سے متعلق ایک زائچہ ہے۔''(۱)

یہاں دو باتیں قابل غور ہیں اولاً تو ابھی تک اس کا کوئی قطعی ثبوت نہیں مل سکا ہے کہ ربیع بن زید ہی کا دوسرا نام ریکمنڈ ہے ثانیاً خود اس امر میں بھی شک ہے کہ وہی اس کتاب کا مصنف ہے خود سیمونٹ نے بھی اس شک کا اظہار کیا ہے۔

دراصل اندلس کے ایک جدید الاسلام خانوادہ کے ایک فرد عریب بن سعد قرطبی (متوفی ۳۶۹ھ-۹۸۰ء) نے تاریخ طب فلک اور فلاحت وغیرہ مختلف علوم وفنون میں متعدد کتابیں یادگار چھوڑی ہیں، انھوں نے ارضیات کا بھی ایک زائچہ تیار کیا تھا پروفیسر ڈوزی نے اس کا اور ربیع بن زید کی جانب منسوب زائچہ کا تقابل کیا ہے جس کی دلچسپ روداد مستشرق پالنشیا کے الفاظ میں ملاحظہ ہو:

''عریب بن سعد نے ۳۴۹ھ-۹۶۱ء میں ایک زائچہ مرتب کیا تھا جس کے تمام نسخے ضائع ہو گئے صرف ایک نسخہ دستیاب ہوا جو عبرانی رسم الخط میں تھا پروفیسر ڈوزی نے مطالعہ وتحقیق کے بعد اسے مرتب کیا اور اسے زائچہ قرطبہ ۹۶۱ء کے نام سے معنون کیا اتفاق سے اسی اثنا میں جیر موبیسری کو ربیع بن زید کے زائچہ کا بھی ایک لاطینی ترجمہ مل گیا جسے انھوں نے اپنی کتاب ''تاریخ علوم ریاضی'' کے حاشیہ میں شائع کیا پروفیسر ڈوزی نے جب اس کا عریب بن سعد کے زائچہ سے مقابلہ کیا تو معلوم ہوا کہ یہ لاطینی ترجمہ جس کی نسبت ربیع بن زید کی جانب کی جاتی ہے اصلاً بعض اضافوں کے باوجود عریب ہی کے زائچہ کا ترجمہ ہے پروفیسر ڈوزی کی اس تحقیق سے مستشرق اڈوار سافدرا اور موسیو سیمونیٹ نے بھی اتفاق کیا ہے۔''(۲)

سیمونٹ کی اس سے بڑھ کر اور کیا تضاد بیانی ہو سکتی ہے کہ وہ ایک طرف تو اس زائچہ کو ربیع بن زید کی تصنیف قرار دیتے ہیں اور دوسری طرف اس تحقیق سے بھی اتفاق کرتے ہیں کہ یہ زائچہ اس کا نہیں بلکہ ایک مسلمان عریب بن سعد کی تصنیف کا ترجمہ ہے علی ہذا القیاس فاضل مستشرق نے اس کی بھی کوئی دلیل نہیں پیش کی ہے کہ ربیع بن زید ہی دراصل ریکیمنڈ ہے اس پر مستزاد یہ کہ وہ اسی شخص کو عبدالرحمن الناصر کے عہد کی تمام علمی اور فکری سرگرمیوں کا محور قرار دیتے ہیں اور عریب بن سعد

(۱) نفح الطیب ج ۴، ص ۱۷۶۔ (۲) تاریخ الفکر الاندلسی، حاشیہ ص ۴۸۷، ۴۸۸۔

کا سرے سے کوئی تذکرہ ہی نہیں کرتے حالانکہ یہ امر قطعی طور پر ثابت و مسلم اور مشہور و معروف ہے کہ وہ عبدالرحمٰن الناصر کے عہد میں موجود تھا اور اس نے اپنا یہ زائچہ ۳۴۹ھ میں مرتب کیا تھا۔

تاہم اس میں کوئی شبہ نہیں کہ ربیع بن زید بھی ایک زبردست مذہبی عالم اور صاحب علم و فن تھا، اسے خلیفہ عبدالرحمٰن کا قرب بھی حاصل تھا، اس کی وجہ یہ تھی کہ خلیفہ ہر مذہب کے علماء اور فضلاء کی قدر کرتا تھا چنانچہ اس نے ربیع بن زید کو جرمنی کے بادشاہ ہوتو کے پاس اپنا پیغامبر بنا کر روانہ کیا یہی نہیں بلکہ خلیفہ نے ایک یہودی طبیب ابو یوسف حسدائے بن عزرا ابن شبروط کو بھی اپنا وزیر نامزد کیا تھا۔

دراصل اس رواداری کا تعلق تنہا عبدالرحمٰن الناصر ہی کی ذات سے نہیں ہے بلکہ یہ تو خود اسلامی تعلیم ہے کہ عیسائی اور یہودی بھی اگر کسی منصب کے اہل ہوں تو انھیں اس پر مامور کیا جائے اگر ایسی بات نہ ہوتی تو خلیفہ عبدالرحمٰن جو مسلمانوں کا فرماں روا تھا اور مسلمان علماء اس کے مشیر تھے جن میں بعض ایسے اصحاب علم و فہم تھے جو جرأت و ہمت اور حق گوئی و بے باکی میں ممتاز تھے اور اکثر و بیشتر خلیفہ کو تاکید و تنبیہ کیا کرتے تھے وہ ضرور کسی عیسائی کو سفیر اور یہودی کو وزیر بنائے جانے پر معترض ہوتے عبدالرحمن الناصر ہی کے عہد میں منذر بن سعید البلوطی جیسے جری عالم گذرے ہیں جن کے بارے میں علامہ فتح بن خاقان لکھتے ہیں:

> ”کبھی تقوی سے ان کا دل خالی نہ ہوا اور نہ گناہ آلودہ ہوا عبدالرحمٰن الناصر کے عہد میں قرطبہ کے قاضی مقرر ہوئے اور بہت عمدہ عدل و انصاف کیا فضل کو عام اور ظلم و جور کا خاتمہ کیا حق کی صدا بلند کی باطل کو سرنگوں کیا بہت جری اور بہادر تھے بزدلی نام کو نہ تھی اور نہ ہی عاجز و بے بس تھے حق و انصاف کے معاملہ میں اللہ کی کسی مخلوق سے کبھی ڈرتے نہ تھے۔(۱)

ابو یوسف حسدائی بھی ایک مدت تک منصب وزارت پر فائز رہا دربار خلافت میں اس کو بڑی اہمیت اور احترام حاصل تھا اس نے مسلمانوں کی رواداری کے پیش نظر قرطبہ میں تلمود اور عبرانی زبان کی تعلیم کے حلقے قائم کر لیے تھے جس کے نتیجے میں اس ملک میں عبرانی ادب کو فروغ حاصل ہوا۔

غرض سیمونٹ نے جہاں بھی اندلس کے علوم و فنون کا تذکرہ کیا ہے اس میں عیسائیوں ہی

(۱) مطمح الانفس، ص ۳۷۔

کی سرگرمیاں بیان کی ہیں اور مسلمان علماء کو سرے سے نظر انداز کر دیا ہے انھوں نے دوسری صدی عیسوی کے ایک رومی النسل فلسفی کولومیلا کا ذکر بڑے مبالغہ سے کیا ہے جب کہ اس شخص کی کتاب ''الفلاحۃ'' کا ترجمہ عربی میں موجود ہے اور اصل کتاب ناپید ہے اسی طرح انھوں نے ''تاریخ حکومت روم'' کے مصنف بادلوس ہورشیوس کا بھی تذکرہ بڑی بلند آہنگی سے کیا ہے جس کی کتاب کا ترجمہ چوتھی صدی ہجری کے ایک مسلمان عالم اور فقیہ و محدث قاسم بن اصبغ البیانی کر چکے ہیں جو خود بڑے اچھے اور ماہر مترجم تھے مگر اپنی علمی دیانت داری کی بنا پر انھوں نے قرطبہ کے ایک اسقف سے بھی ترجمہ میں مدد لی تھی۔

اسی طرح اندلس کے اور مسیحی علماء کا تذکرہ کرتے ہوئے سیمونٹ لکھتے ہیں:

''اندلس کے ان ہی عیسائیوں کی وجہ سے اس ملک میں مختلف علوم وفنون ریاضی اور طب وغیرہ کا رواج ہوا ورنہ عام مسلمان تو ان فنون کو ناپسندیدگی کی نگاہ سے دیکھتے تھے جس کا اعتراف خود مسلمان مورخین نے بھی کیا ہے۔''(۱)

حقیقت یہ ہے کہ ابن ابی عامر کے عہد میں بعض خاص اسباب وحالات کی بنا پر فلسفہ سے اشتغال وانہماک پر پابندی عائد کر دی گئی تھی اسی کو سیمونٹ نے عام مسلمانوں کی خصوصیت اور ان کا طرز عمل قرار دیدیا ہے اور اس کی دلیل پیش کرتے ہوئے وہ لکھتے ہیں:

''اور اس بات کی دلیل یہ ہے کہ فن زراعت طب اور صنعت وحرفت پر مبنی دوسرے علوم وفنون میں ہم کو جو کتابیں دستیاب ہوئی ہیں وہ اکثر ان ہی مستعربین کی لکھی ہوئی ہیں جو اندلس کے اسلامی عہد میں وہاں مقیم تھے۔''(۲)

پھر اس کی مزید وضاحت وہ حاشیہ میں اس طرح کرتے ہیں

''جیسے مشہور طبیب عبدالرحمن الناصر جس کا اصل نام یحیی بن اسحاق تھا، اور جو پیدائشی عیسائی تھا مگر مرتد ہو کر مسلمان ہو گیا تھا''۔

گویا اندلس کے وہ تمام باشندے جنھوں نے اسلام قبول کر لیا تھا ان کے نزدیک مرتد ہیں اس طرح کے لوگوں میں بڑے بڑے علماء اور فضلاء بھی شامل ہیں جن کے بارے میں

(۱) المستعربون ص ۴۵۔ (۲) ایضاً ص ۴۶۔

سیمونٹ کی یہ رائے ہے کہ

یہ کمزور طبیعت کے لوگ تھے اس لیے انھوں نے دولت و اقتدار کے لالچ میں اپنا مذہب تبدیل کرلیا۔"

چونکہ سیمونٹ نے علوم وفنون کا دائرہ صرف دو ہی موضوعات تک محدود کردیا ہے یعنی علم ریاضی وفلکیات اور علم طب اس لیے ہماری گفتگو بھی ان ہی دونوں علوم کے بارے میں محدود رہے گی اور ہم ان سے متعلق اندلس کے ان مسلمان علماء کے کارناموں کا ایک اجمالی مرقع پیش کرنے پر اکتفا کریں گے جو ربیع بن زید سے پہلے یا اس کے عہد میں گذرے ہیں۔

اس دور کے اندلسی مسلمانوں میں علم ریاضی وفلکیات میں سرفہرست احمد بن نصر (متوفی ۳۳۲ھ) کا نام آتا ہے ان کی اس موضوع پر بہت مشہور کتاب المساحۃ المجہولۃ ہے (۱) پھر مسلمہ ابن احمد المجریطی (متوفی ۳۹۴ھ) ہیں جو اقلیدس اندلس کے لقب سے مشہور تھے یہ اس فن میں ایک اسکول کے بانی اور کئی کتابوں کے مصنف بھی ہیں ان میں مندرجہ ذیل زیادہ مشہور ہیں (۱) الاصطرلاب (۲) ثمار العدد (۳) تعدیل الکواکب بطلیموس کی کتاب قبۃ الفلک کا ترجمہ بھی انھوں نے عربی میں کیا تھا جس کو بعد میں لاطینی میں بھی منتقل کیا گیا۔

مسلمہ نے اپنے بعد تلامذہ کی ایک بڑی تعداد چھوڑی جو سب کے سب اس فن میں طاق تھے قاضی صاعد اندلسی لکھتے ہیں:

"مسلمہ کے تلامذہ بہت کثیر تعداد میں تھے شاگردوں کی اتنی بڑی تعداد اندلس کے کسی اور عالم کو میسر نہیں ہوئی۔" (۲)

مسلمہ کے تلامذہ میں ابوالقاسم اصبغ بن محمد معروف بہ ابن السمح (متوفی ۴۲۵ھ) بڑے مشہور ہیں ان کے بارے میں صاعد اندلسی کا بیان ہے کہ وہ علم اعداد وہندسہ کے علاوہ علم ہیئت اور نجوم کے زبردست محقق اور عالم تھے طب سے بھی انھیں خاص شغف تھا، ان کی کتابوں میں (۱) المدخل الی الہندسۃ (۲) ثمار العدد (۳) اور طبیعۃ العدد کے علاوہ فن اصطرلاب میں دو کتابیں اور کتاب سند ہند کے طرز پر ایک زیچ بھی شامل ہے۔ مسلمہ کے ایک شاگرد ابوالقاسم احمد عبداللہ معروف بہ ابن الصفار تھے جن کا آبائی وطن قرطبہ تھا مگر دانیہ میں وہ مقیم ہوگئے تھے اور وہیں ۴۲۵ھ میں ان کا انتقال ہوا یہ بھی اپنے عہد کے ایک اسکول کے بانی ہیں جس میں قرطبہ کے علمائے ریاضیات کی

(۱) نفح الطیب ج ۴ ص ۱۶۸۔ (۲) طبقات الامم ص ۱۰۷۔

ایک کثیر تعداد مطالعہ و استفادہ میں مشغول رہتی تھی ان کی کتابوں میں کتاب العمل بالاصطرلاب اور سند ہند کے طرز پر ایک زیچ ہے اسی طرح ان کے ایک بھائی جن کا نام محمد تھا فن اصطرلاب میں بڑے ماہر تھے۔(۱)

مسلمہ کے ایک شاگرد ابو عثمان سعید بن محمد بن البغونش طلیطلی (متوفی ۴۴۴ھ) بھی تھے جو فلسفہ اور ریاضی دونوں میں غیر معمولی قدرت رکھنے کے علاوہ طب کے بھی ماہر تھے کتب منطق کا بھی بڑا وسیع مطالعہ انھوں نے کیا تھا انھوں نے جالینوس کی کئی کتابوں کی تحقیق کے علاوہ ان کی تصحیح اور ترتیب کا بھی کام انجام دیا ہے مگر آخر عمر میں گوشہ نشینی اختیار کر لی تھی صرف قرآن مجید کی تلاوت میں وقت گذارتے تھے اور اسی حال میں پچھتر برس کی عمر میں انتقال کیا۔(۲)

اس فہرست میں ابوالحکم عمرو بن عبدالرحمن بن احمد الکرمانی کا بھی نام شامل ہے جو علم عدد وہندسہ کے علمائے راسخین میں شمار کیے جاتے تھے یہ مسلمہ سے پڑھنے کے بعد مشرق چلے گئے اور وہاں حران میں طب کا درس لیا اور وہاں سے اپنے ہمراہ اخوان الصفاء کے رسائل لے کر اندلس واپس آئے اور نوے برس سے زیادہ کی عمر میں ۴۸۵ھ میں سرقسطہ میں انتقال کیا:(۳)

اس کے بعد اندلسی مسلمانوں میں علمائے ریاضیات کی ایک دوسری نسل پیدا ہوئی جن کے سرخیل ابوابراہیم بن یحیی الزرقانی (متوفی ۴۷۲ھ) تھے ان کے علم وفضل کا اعتراف مستشرق زانشر پیریز نے بھی کیا ہے چنانچہ لکھتے ہیں:

> ''عربوں میں جتنے ماہرین فلکیات پیدا ہوئے ان تمام میں ان کا درجہ سب سے بلند ہے زمانہ قدیم کے علمائے کبار میں ان کا شمار ہوتا ہے۔''(۴)

زرقانی نے کوکب اور سیاروں کی نقل وحرکت سے متعلق بعض نئی ایجادات بھی پیش کیں اور نازک قسم کے نئے آلے بھی ایجاد کیے جو زرقالیہ اور صفیحہ کہے جاتے تھے یہی آلہ جات مغرب میں اوسفیا (Osfea) کے نام سے مشہور ہوئے۔

زرقانی کی سب سے اہم کتاب ''کتاب الافق ہے جو اس فن میں مرجع کی حیثیت رکھتی ہے آلات کے ذریعہ کواکب کی نقل وحرکت کا پتہ لگانے کے سلسلہ میں اس نے ایک رسالہ بھی مرتب کیا تھا، اور اصطرلاب کے طریقے بھی اس نے بیان کیے ہیں زرقانی کے ان کارناموں کے

(۱) طبقات الامم ص ۱۰۸ (۲) ایضاً ص ۱۲۷، ۱۲۸ (۳) ایضاً ص ۱۰۹، ۱۱۰ (۴) تاریخ الفکر الاندلسی ص ۴۵۱۔

سب انگریزوں نے اسے بڑی اہمیت دی ہے اور اسے ایک لاطینی نام ازراقیل سے متعارف کرایا ہے۔

اس کے علاوہ اندلس کے مسلمان سلاطین بھی فلسفہ ریاضی اور علم فلک کے بڑے شیدائی تھے ان میں امیر سرقسطہ المقتدر باللہ بن ہود (متوفی ۴۷۳ھ) اور ان کے صاجزادے المؤتمن پیش پیش ہیں المؤتمن نے توان علوم میں اس قدر مہارت پیدا کرلی تھی کہ اس نے باقاعدہ اس فن پر کتاب الاستکمال کے نام سے ایک اہم کتاب تصنیف کی جس کے بارے میں موسیٰ بن میمون کا یہ قول ہے کہ یہ کتاب اس لائق ہے کہ اسی محنت اور توجہ سے پڑھائی جائے جس طرح اقلیدس کی کتابیں اور المجسطی کی کتاب المجسطی پڑھائی جاتی ہے۔

علمائے ریاضیات کے اس مختصر سے تعارف کے بعد اب بعض علمائے طب کا بھی اجمالی تذکرہ ملاحظہ ہو سیمونیٹ کے خیال میں مسلمان اس علم سے قطعی ناآشنا تھے جبکہ مستشرق پالنشیا لکھتے ہیں:

"اندلسی مسلمانوں کے درمیان علم طب نے بڑی ترقی کی۔"(۱)

پالنشیا کے اسی مختصر سے فقرے سے اس علم میں مسلمانوں کی عظمت واہمیت کا اندازہ ہوجاتا ہے البتہ ابتدأ میں اندلسی مسلمان اپنے بچوں کو طب کی تعلیم کے لیے افریقہ اور بلادِ مشرق میں بھیجا کرتے تھے اور یہ سلسلہ اس وقت شروع ہوا جب اندلس میں سب سے پہلے ایک مسلمان طبیب یونس بن احمد حرانی مشرق سے وارد ہوا چنانچہ اس کے بعد عمر بن حفص بن برتی قیروان گیا، اور وہاں ابن جزار سے طب پڑھی اور ان سے امراض کے علاج کی ایک کتاب "زاد المسافر" حاصل کی (۲) اور محمد بن عبدون الجبلی نے مصر اور بصرہ کا رخ کیا اور دونوں جگہوں پر طب کے حصول کے ساتھ ساتھ وہاں کے بیشمار اسپتالوں میں ٹریننگ حاصل کی اور ۳۶۰ھ میں اندلس واپس ہوا (۳) کرمانی کا بھی ذکر پہلے آچکا ہے کہ وہ طب پڑھنے حران گئے اور وہاں سے رسائل اخوان الصفا لیکر واپس لوٹے۔

رفتہ رفتہ جب اندلس میں علم طب کو استحکام حاصل ہوگیا تو خود اندلسی اطبأ نے درس و تدریس اور علاج ومعالجہ کا سلسلہ شروع کردیا اس کے بعد بہت کم لوگ اس کے لیے باہر جاتے تھے اس عہد کے اطبأ میں سعید بن عبدربہ بڑے حاذق طبیب تھے یہ مصنف العقد الفرید کے بھتیجے تھے اور خود بھی شاعر اور ادیب تھے انھوں نے بخار کے علاج میں ٹھنڈی چیزیں استعمال کرانے کا ایک

(۱) تاریخ الفکر الاندلسی، ص ۴۶۱، (۲) عیون الانبا فی طبقات الاطبا، ج ۲ ص ۳۷، (۳) طبقات الامم ص ۱۲۵

نیا طریقہ ایجاد کیا۔(۱)

عبدالرحمن بن اسحاق بن ہشیم بھی اس عہد کے ایک نامور طبیب ہیں یہ فرماں روا منصور بن ابی عامر کے طبیب خاص تھے ان کی ایک کتاب ''الکمال والتمام'' ہے جس میں دست آور قے لانے والی ادویہ کا تذکرہ ہے اور دوسری کتاب ''الاکتفاء بالدواء'' ہے جس میں اشیأ کی خاصیت بیان کی گئی ہے۔

احمد بن یونس حرانی اور ان کے بھائی عمر بھی اس عہد کے مشہور طبیب تھے جنھوں نے لگاتار دس برس تک مشرق میں رہ کر علم طب سیکھا تھا عمر کا جلد انتقال ہو گیا تھا، مگر احمد خلیفہ المستنصر کے طبیب خاص مقرر ہوئے یہ دواساز بھی تھے ان کے مطب میں بارہ صقبلی نوجوان دواسازی سیکھتے تھے اور معذوروں اور محتاجوں کو مفت دوائیں دی جاتی تھیں اس دور کے ایک اہم طبیب ابن جلجل علم نباتات کے بھی ماہر تھے ان کی تصنیفات میں کتاب التریاق اور تاریخ الاطبأ زیادہ مشہور ہیں۔

عریب بن سعد جن کا ذکر پہلے آچکا ہے ریاضیات کے ماہر ہونے کے ساتھ ہی بلند پایہ طبیب بھی تھے انھوں نے نومولود بچوں کے دفع امراض کے لیے ''خلق الجنین وتدبیر الحبالی والمولود'' کے نام سے ایک کتاب لکھی اس کا ایک قلمی نسخہ کتب خانہ اسکوریال میں موجود ہے۔

فخر الاطبأ ابوالقاسم الزہراوی (۳۲۴ھ-۴۰۳ھ) بھی اسی زمانہ کے صاحب کمال اطبأ میں تھے جن کی شخصیت عالم اسلام اور یورپ دونوں میں یکساں مقبول ہے پیرس کے طبیہ کالج میں دوسرے بعض مشاہیر کی طرح ان کا بھی مجسمہ نصب کیا گیا ہے اہل یورپ انھیں زہراوی کے بجائے ابولکاسیس (Apulcasis) کے نام سے موسوم کرتے ہیں۔

فن جراحی کی ایجاد واختراع زہراوی کا عظیم الشان کارنامہ ہے جراحی کے آلے وہ خود اپنے ہاتھ سے تیار کرتے تھے اور ان کی مدد سے انھوں نے جو معرکۃ الآرا آپریشن کیے وہ موجودہ ترقی یافتہ دور میں بھی مشکل اور خطرناک تصور کیے جاتے ہیں وہ امراض چشم کے بھی ماہر تھے اطبأ نے ان کی عظمت اور غیر معمولی اہمیت کی وجہ سے انھیں بقراط اور جالینوس کا ہم رتبہ قرار دیا ہے(۲) اور ان کی شہرہ آفاق کتاب ''التصریف لمن عجز عن التالیف'' مسلمانوں کے علاوہ انگریزوں میں بھی بہت مقبول ہے اور اس کا دنیا کی کئی زبانوں میں ترجمہ بھی ہو چکا ہے۔

اسی طرح اندلس کے دونوں عظیم فلسفی ابن باجہ اور ابن رشد بھی طبیب تھے ابن باجہ اندلس

(۱) عیون الانباء فی طبقات الاطباء ج ۲، ص ۴۲، (۲) تاریخ الفکر الاندلسی، ص ۴۶۶۔

کے مشہور طبیب سفیان اندلسی کے شاگرد تھے انھوں نے اس کی کتاب ''التجارب'' کی تالیف میں اس کی معاونت بھی کی تھی اور ابن رشد نے باقاعدہ اس موضوع پر ایک کتاب تصنیف کی جس کا نام ''الکلیات'' رکھا اس میں اعضاً کی تشریح اور امراض کی تشخیص کے علاوہ ادویات اور اغذیہ کا بھی تذکرہ ہے۔

علم طب میں اندلس کا ایک خاندان زہرہ بڑا مشہور ہوا اس کے سب سے پہلے طبیب ابومروان عبدالملک بن زہر(متوفی ۵۲۵ھ) تھے جن کے بعد پھر اس خاندان میں اطبا کا ایک سلسلہ چل پڑا یہ مشہو طبیب عبدالملک بن ابی العلاً کے دادا تھے یہ کئی گرانقدر کتابوں کے مصنف تھے جن میں کتاب الاقتصاد اور کتاب التیسیر کو بڑی شہرت ملی ان ہی نے سب سے پہلے اطبا کو مشورہ دیا تھا کہ وہ جراحی کو طب اور دواسازی سے الگ رکھیں اور خود دواسازی نہ کریں۔(۱)

غرض ریاضی طب اور دوسرے علوم وفنون میں اندلس کے مسلمانوں کے کارنامے غیر معمولی اور اتنے گونا گوں ہیں کہ ان سب کا احاطہ ممکن نہیں مگر اس کے باوجود ڈیسموںٹ نے اندلس کے تمام ثقافتی اور تمدنی کارناموں کا سہرا وہاں کے عیسائیوں کے سرباندھنے کی کوشش کی ہے اور تمام نقائص کا باعث مسلمانوں کو قرار دیا ہے زیر بحث کتاب میں صرف ملوک طوائف کا ذکر اچھے اور مناسب انداز میں کیا گیا ہے مگر مجموعی حیثیت سے اس کے موضوع اور مواد کی وہی نوعیت ہے جو اوپر بیان کی گئی ہے اور ان کا مقصد اسلام اور مسلمانوں کے خلاف بے بنیاد الزام تراشی کے سوا اور کچھ نہیں معلوم ہوتا ہے۔

(۱) تاریخ الفکر الاندلسی۔

اسلام اور مستشرقین

جلد ششم

مرتبہ

ضیاء الدین اصلاحی

دارالمصنفین، شبلی اکیڈمی، اعظم گڑھ (۲۷۶۰۰۱)