مطالعہ افکارِ مغرب ـــ دوازدہم

استشراق اور شریعت

(پوسٹ ڈاکٹریٹ ریسرچ آرٹیکلز کا اُردو ترجمہ)

ڈاکٹر محمد اکرم رانا

297.0
628
15922

کتاب محل

Marfat.com

مطالعہ افکارِ مغرب ــ دوازدہم

استشراق اور شریعت

(پوسٹ ڈاکٹریٹ ریسرچ آرٹیکلز کا اُردو ترجمہ)

H-28162

ڈاکٹر محمد اکرم رانا

کتاب محل

Marfat.com

جملہ حقوق بحق ناشر محفوظ ہیں

اس کتاب کا کوئی بھی حصہ ادارہ کتاب محل سے باقاعدہ تحریری اجازت
کے بغیر کہیں بھی شائع نہیں کیا جا سکتا، اگر اس قسم کی کوئی بھی صورتحال ظہور پذیر
ہوتی ہے تو قانونی کاروائی کا حق محفوظ ہے۔

نام کتاب استشراق اور شریعت

مرتبہ ڈاکٹر محمد اکرم رانا

قیمت 400/-

297-08
628
۱۵۹۴۲۶
۲

کتاب محل
دربار مارکیٹ لاہور
محمد فہد 0321-8836932

نئی، پرانی، عربی، فارسی، اُردو، انگریزی کتب کا مرکز
ادارے کے پاس 100 سالہ پرانے نسخہ جات دستیاب ہیں

اپنی کتابیں پرنٹ کروانے کیلئے رابطہ فرمائیں
مسودہ دیں تیار کتاب لیں

Marfat.com

فہرست

	پیش لفظ	حافظ محمد نعیم	۵
۱-	استشراقیت: نوعیت اور ارتقاء	ڈاکٹر محمد اکرم رانا	۱۵
۲-	یورو۔امریکن مستشرقین کے اسلامی نظریہ قانون کا تجزیہ	ڈاکٹر محمد اکرم رانا	۴۳
۳-	اصول فقہ اور امریکی دانش	ڈاکٹر محمد اکرم رانا	۷۳
۴-	کولسن اور اینڈرسن کے خیالات کا تجزیہ	ڈاکٹر محمد اکرم رانا	۹۳
۵-	جان برٹن کا نظریہ نسخ القرآن	ڈاکٹر محمد اکرم رانا	۱۱۱
۶-	اختلاف قرأت قرآنیہ اور مستشرقین (آرتھر جیفری کا خصوصی مطالعہ)	ڈاکٹر محمد اکرم چودھری	۱۱۷
۷-	استشراق: ایک تاریخی جائزہ	اسماعیل ابراہیم نواب	۱۴۷

Marfat.com

Marfat.com

پیش لفظ

حافظ محمد نعیم

تاریخی حقیقت ہے کہ عیسائیت اور اسلام کا تعارف ہی میدانِ جنگ میں ہوا۔ پہلی صدی ہجری (ساتویں صدی عیسوی) میں عرب جب اسلام کا جھنڈا لے کر بیک وقت روم اور ایران کی عظیم سلطنتوں سے نبرد آزما ہوئے تو اسلام اور مسیحی دنیا کی باہم دشمنی اور چپقلش کا آغاز اسی وقت ہو گیا تھا۔ اسلام کو عیسائیت اور محمد ﷺ کو مسیح کا دشمن قرار دیتے ہوئے مخالفت کا محاذ اسلام و مسلمانوں خاص طور پر پیغمبر اسلام ﷺ کے خلاف کھول دیا گیا۔ عرب جب طوفان کی طرح آگے بڑھ رہے تھے اور عالم عیسائیت کو میدانِ جنگ میں نیست و نابود کر رہے تھے تو پیروان مسیحیت پر اسلام اور مسلمانوں کی یہ ترقی شاق گزری۔ نتیجہ یہ نکلا کہ اسلام اور مسیحیت کے درمیان شدید اختلافات کی خلیج حائل ہو گئی اور اس نے باقاعدہ ایک کشمکش کی صورت اختیار کر لی۔ صلیبی جنگیں (۴۸۹ھ/ ۱۰۹۶ء تا ۶۹۱ھ/۱۲۹۲ء) بھی اسی سلسلے کی کڑی تھیں۔ پروفیسر Philip K.Hitti لکھتے ہیں:

> The Crusades represent the reaction of Christian Europe against Muslim Asia.(۱)

اسلام اور پیغمبر اسلام ﷺ کے خلاف تنقید کا محاذ ابتدائی طور پر مذہبی اور مشنری جذبے سے مغلوب پادری، یہودی و عیسائی احبار و رہبان، قصہ گو اور مبلغین عیسائیت نے کھولا۔ ان کا تعلق چرچ اور کلیسا سے تھا۔ ان لوگوں نے مذہبی جذبے سے سرشار اور عیسائیت

Marfat.com

کے جنون سے مغلوب ہو کر اسلام اور پیغمبر اسلام ﷺ کو حرف تنقید بنایا اور خاص طور پر حضور ﷺ کی ذات پر ایسے بے سروپا الزامات لگائے اور اس قدر دروغ گوئی سے کام لیا کہ جھوٹ کا سر بھی شرم سے جھک جاتا ہے۔این میری شمل اس حوالے سے لکھتی ہیں:

There is scarcely any negative judgment that the western world has not passed upon this man who had set in motion one of the most successful religious movements on the earth.(۲)

تعصب، کبیدگی، نفرت اور غصّے کے جذبات عروج پر تھے۔اس قسم کی تصویر کشی میں جن لوگوں نے حصّہ لیا ان کے نام تو بہت ہیں لیکن ان میں سے زیادہ قابل ذکر جان آف دمشق (John of Damascus ۷۰۰ تا ۷۵۴ء) ہے۔ اسلام اور آنحضرتؐ کے خلاف نفرت اور دشمنی کی آگ سب سے پہلے اسی نے بھڑکائی۔ جان اور اس کے پیروکاروں نے (نعوذ باللہ) آنحضرتؐ کو بے دین اور جھوٹا نبی قرار دیا۔اس کا دعویٰ تھا کہ اسلام میں محمد کی پوجا کی جاتی تھی۔علاوہ ازیں حضورؐ کی ذات پر جنسی وشہوانی الزامات کی بھرمار کردی۔یہی چیز بعد میں مغربی سکالرز کی تحقیق اور ریسرچ کا دلچسپ موضوع بن گئی اور آپؐ اور اسلام کی دشمنی میں یہ لوگ اس قدر آگے نکل گئے کہ مخالفت اسلام اور پیغمبر اسلام ان کے عقیدے کا جز و ٹھہری جس کے اثرات آج تک محو نہیں ہو سکے۔

نویں صدی عیسوی سے پندرہویں صدی عیسوی تک تلخی اور جارحیت اپنے عروج پر تھی۔چونکہ یہ دور عالم عیسائیت کی محکومی کا دور تھا۔کذب وافتراء کے بیانات اور قلبی بغض وعناد سے بات آگے نہ بڑھ سکی۔ایک بے بسی کا عالم تھا باسورتھ سمتھ اس بے بسی کے عالم کے بارے میں لکھتے ہیں:

During the first few centureis of

Marfat.com

> Muhammadanism, Christerndam could not afford to criticise of explain, it could only tremble and obey. But when the saracens had received their first check in heart of France, the nations which had been flying before them, faced round, as a heard of cows will sometimes do when the single dog that has put them to fight is called off.(۳)

تین صدیاں اضطراب میں گزریں۔ عدالت کی آگ عیسائیوں کے سینے میں مسلسل جلتی رہی جو بالآخر صلیبی جنگوں کی صورت میں بھڑک اُٹھی لیکن یورپ کو اس میدان میں بھی ناکامی کا منہ دیکھنا پڑا۔ صلیبی جنگوں میں اگرچہ لاکھوں لوگ مارے گئے لیکن عیسائیت کا خواب پورا نہ ہو سکا۔ یورپ کی مجموعی قوت اسلامی پرچم کو اپنے مقام سے ہٹا نہ سکی۔ مسلمانوں کی طرف سے مسیحی دنیا پر سیاسی اور مذہبی دباؤ کے ساتھ ساتھ علمی، معاشرتی اور ثقافتی دباؤ بھی بڑھ رہا تھا۔ یورپ معاشرتی لحاظ سے مسلمانوں کے مقابلہ میں پسماندہ تھا۔ مساوات، اخوت، عدل و انصاف کے جن اصولوں کو مسلمانوں نے اپنے ہاں رائج کر رکھا تھا یورپ کا عیسائی معاشرہ ابھی تک اس سے محروم تھا۔ اہل اقتدار نے اسی لیے لوگوں کو دوسرے معاملات میں اُلجھا رکھا تھا۔ عسکری میدان میں شکست کے بعد مغرب نے سنجیدگی کے ساتھ اسلام کے ساتھ نپٹنے کے طریقوں پر غور کرنا شروع کیا۔ چنانچہ مختلف تجاویز پیش کی گئیں۔ مثلاً عیسائیت کی تبلیغ کی جائے، عیسائی فلسفہ پر عبور حاصل کیا جائے، السنہ مشرق کے مطالعہ اور ان پر عبور حاصل کیا جائے۔ قرآن کے دقیق مطالعے کے بعد اس میں خامیاں تلاش کی جائیں، اختلافی مسائل ختم کر کے مسلمانوں کو دائرہ عیسائیت میں داخل کیا جائے۔ تلوار کے ذریعہ مغلوب کیا

Marfat.com

جائے وغیرہ۔ مختلف تجاویز پر ہر لحاظ سے غور و خوض کرنے کے بعد حکمت عملی کو تبدیل کرنے کے بارے میں طے کیا گیا۔ عسکری میدان کی بجائے فکری میدان کو منتخب کیا گیا۔ ان کے نزدیک سب سے بہتر طریقہ یہی تھا کہ اسلام کا اچھی طرح مطالعہ کیا جائے تاکہ اس پر تنقید کے دروازے کھل پڑیں۔ چنانچہ اس مقصد کے حصول کے لیے یورپ کی جامعات میں اسلام کے مطالعہ کے لیے باقاعدہ طور پر شعبہ جات قائم کیے گئے۔ اسلامی علوم وفنون سے براہ راست استفادہ کر کے مسلمانوں کی تہذیب وتمدن اور معاشرتی اقتدار کو ختم کرنے کی کوشش شروع ہوئی۔ مسلمانوں کے لیے بھی یہ نازک مرحلہ تھا۔ یہ وہ وقت تھا جب اسلامی خلافت میں کافی حد تک کمزوریاں پیدا ہو چکی تھیں۔

ایڈورڈ سعید اسی صورت حال کے متعلّق لکھتے ہیں:

My contention is that Orientalism is fundamentally a polictial doctrine willed over the Orient because the Orient was weaker than the West, whick elided the Orient,s defference with its weakness.[۴]

لہٰذا مستشرقین کا وجود کوئی اتفاقی امر نہیں تھا۔ وہ ایک ایسے معاشرے کے ذمہ دار اصحاب فکر تھے جو صدیوں سے عالم اسلام کے ساتھ حالت جنگ میں مبتلا تھا اور عالم اسلام کو ہر قیمت پر نیست و نابود یا کم از کم مغلوب کرنے پر تلا بیٹھا تھا جس نے اپنی کمزوریوں کی تشخیص کر لی تھی اور جسے دشمن کی برتری کے راز معلوم ہو چکے تھے۔ جس نے اپنی کمزوری رفع کرنے اور دشمن پر برتری حاصل کرنے کا ایک جامع منصوبہ تیار کر کے اس پر عمل درآمد شروع کر دیا تھا۔ علوم شرقیہ کا مطالعہ اسی جنگی منصوبے کا حصّہ تھا۔

قرآن، حدیث، اسلامی تاریخ وتہذیب، اسلامی عقائد وارکان اور خاص طور پر پیغمبر اسلام کی حیات مبارکہ توجہ کا مرکز ٹھہری۔ مصادر اسلامی کو مشکوک، لغو اور خود ساختہ قرار دینے کی مہم شروع ہوئی۔ آپؐ کے آباؤ اجداد، خاندان اور پیغمبرانہ حیثیت کو ہدف تنقید بنایا

Marfat.com

گیا۔ آپؐ پر نازل ہونے والی وحی کو یہودیت اور عیسائیت سے ماخوذ تعلیمات قرار دیا گیا۔ آپؐ پر الزام لگایا گیا کہ حضورؐ نے کفار و مشرکین کے جھوٹے معبودوں کو وقتی مصلحت اور ضرورت کے تحت تسلیم کر لیا۔ نیز اسلام کے غزوات و سرایا کو غربت و افلاس اور بھوک سے عاجز لوگوں کی مہم جوئی اور لوٹ مار قرار دیا۔ عہد وسطیٰ کا یورپ انھی خیالات میں ایک لمبے عرصے تک کھویا رہا۔ عجیب و غریب اور مفتریانہ خیالات اور توہمات میں مبتلا رہا۔ سنی سنائی باتوں اور غلط فہمیوں نے اسے اس قابل ہی نہ رکھا کہ وہ اسلام اور پیغمبر اسلام کی حقیقی تصویر دیکھ سکیں۔ البتہ سولہویں اور سترہویں صدی میں اسلام اور پیغمبر اسلام کے متعلق عیسائی دنیا کے خیالات میں تبدیلی پیدا ہوئی۔ کچھ ایسے لوگ پیدا ہوئے جنھوں نے سنے سنائے عامیانہ خیالات سے ہٹ کر کسی قدر تاریخ اسلام و سیرت پیغمبر اسلام کی بنیاد عربی زبان کی تصانیف پر قائم کی۔ پھر اٹھارہویں صدی میں نسبتاً انصاف پسندی سے کام لیا گیا۔ بلکہ دل و نگاہ میں گنجائش پیدا کر کے اثبات و معروضیت سے آگے بڑھ کر توصیف و مدح اسلام اور پیغمبر اسلام میں بھی بخل سے کام نہیں لیا گیا۔ اگر چہ جیسے جیسے مغربی معاشرہ عسکری، سیاسی، معاشی اور تمدنی طور پر مضبوط ہوتا گیا ویسے ویسے اسلام کے لیے چیلنج بلکہ خطرہ بنتا گیا لیکن اس کے برعکس اسلام کو سمجھنے کی توفیق بھی نصیب ہوئی اور عہد جدید کے مستشرقین نے انصاف پسندی اور حقائق کی روشنی میں لکھنے کی کوشش کی لیکن چونکہ عہد قدیم کے اثرات اس قدر دور رس اور غالب تھے کہ جن لوگوں نے غیر متعصب ہو کر لکھنے کی کوشش کی وہ بھی تعصب کے دائرے سے باہر نہ نکل سکے اور جہاں ان کو موقع ملا انھوں نے اپنے تعصب کا اظہار کیا۔

این میری شمل مستشرقین کی اٹھارہویں اور انیسویں صدی کی کیفیت بیان کرتے ہوئے لکھتی رہیں:

Even during that period Biographics of the Prophet were often marred by prejudices and in no way did justice to the role of the Prophet as seen by pious

Marfat.com

Mislims.[۵]

ڈاکٹر گستاوٗلی بان بھی اس امر کا اعتراف کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ یورپ میں مذہب اسلام کے متعلّق جو غلط نظریات سالہا سال سے چلے آرہے ہیں اور مؤرخین سابق نے جو غلط اور بے بنیاد نظریات قائم کیے ہیں ان کے طوق سے اپنی گردن کو آزاد کرانا ایک مشکل کام ہے۔[۶]

ڈاکٹر گستاوٗلی بان بھی اس امر کا اعتراف کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ یورپ میں مذہب اسلام کے متعلّق جو غلط نظریات سالہا سال سے چلے آرہے ہیں اور مورخین سابق نے جو غلط اور بے بنیاد نظریات قائم کیے ہیں ان کے طوق سے اپنی گردن کو آزاد کرانا ایک مشکل کام ہے۔[۶]

باسورتھ سمتھ کا اعتراف بھی اس سلسلے میں بہت اہم ہے۔ وہ لکھتے ہیں:

So many Chistian writers, as is seemed to me, had approached Islam only to vilify and misrepresent it.[۷]

مستشرقین کی تاریخ چونکہ صدیوں پر مشتمل ہے تاریخ مستشرقین پر نظر ڈالیں تو جان آف دمشق سے ولیم میور تک اور ولیم میور سے دور حاضر تک ایک لمبی فہرست ہے جنھوں نے اپنی صلاحیتیں مختلف اغراض و مقاصد کے حصول کے لیے اسلام اور سیرت طیبہ کے موضوع پر صرف کیں۔

مسیحی دنیا اسلام اور پیغمبر اسلام کی مخالفت میں اس شدت کے ساتھ مصروف تھی کہ اس نے کئی صدیوں تک یہ جاننے کی ضرورت ہی محسوس نہ کی کہ جو کچھ دین اسلام اور رسول اکرمؐ کے متعلّق کہا جارہا ہے اس کی بنیاد کیا ہے۔ لہٰذا ایک لمبے عرصے تک یورپ کی اسلام کے بارے میں معلومات قصے کہانیوں، افسانوں اور گھڑی ہوئی گمراہ کن افواہوں سے آگے نہ بڑھ سکی۔ انھی معلومات کو بنیاد بنا کر آنحضرتؐ کی شخصیت اور ان کی تعلیمات کے متعلّق لکھا جاتا رہا۔ بعد کے مستشرقین نے پہلے ادوار کے مستشرقین پر اعتماد کرتے ہوئے اندھا دُھند بغیر تحقیق

Marfat.com

کے ان کی باتوں کو نقل کیا۔

گستاؤ ای وان لکھتا ہے:

The first Byzanti historian to deal with Mohammad was Theophanes Confessor (d-817) whose life of the prophet was destined to be widely used by later writers. Unfortunately Theophanes does not indicate his authorites. This is what he has to tell.(۸)

مستشرقین نے نبی کریم کی سیرت نگاری اور اسلام کے بارے میں لکھتے وقت ثانوی اور بنیادی، مستند اور غیر مستند، ناقص اور غیر ناقص مآخذ میں کوئی فرق نہیں برتا۔ رد و قبول کے خود ساختہ معیارات قائم کیے۔ ذاتی مقاصد کے لیے روایات کو غلط سیاق و سباق میں استعمال کیا۔ تحقیق سے پہلے ہی مقاصد کا تعین کر لیا اور اسی کے مطابق روایات کو ڈھال لیا۔ عربی زبان و ادب میں عدم دسترس بھی ان کی غلطیوں کا بڑا سبب تھی۔ نیز ایک علم سے متعلقہ روایات کو غلط طور پر دوسرے علوم میں استعمال کیا مثلاً تاریخ حدیث کے سلسلے میں ادب کی کتابوں سے کام لیتے ہیں۔ جبکہ تاریخ فقہ میں تاریخ کی کتابوں سے روایات لے کر حکم لگاتے ہیں۔ الدمیری کی کتاب الحیوان میں جو بات نقل کی جاتی ہے وہ تو ان کے نزدیک قابل قبول ہے لیکن امام مالک کی مؤطا میں مذکورہ روایات کو جھٹلاتے ہیں۔

بقول شبلی نعمانی مستشرقین کی سیرت نگاری کا تمام تر سرمایہ استناد صرف سیرت و تاریخ کی کتابیں ہیں۔ جبکہ آنحضرتؐ کی سوانح عمری کے یقینی واقعات وہ ہیں جو حدیث کی کتابوں میں بروایات صحیحہ منقول ہیں۔ یورپین مصنفین اس سرمایہ سے بالکل بے خبر ہیں۔ مستشرقین کے مآخذ تحقیق کی کمزوری اور ان کی اصلیت کے بارے میں مستشرقین میں سے ہی کئی افراد ایسے ہیں جنھوں نے اپنے بھائیوں کے مآخذ تحقیق کی کمزوری کا اعتراف کیا ہے۔

مستشرقین کا اسلامی علوم و فنون کی طرف توجہ دینے کا مقصد تو یہ تھا کہ اسلامی طور پر

Marfat.com

عبور حاصل کر کے مسلمانوں کی زبان میں ہی ان سے بات کی جائے اور ان کے خلاف دلائل انھی کی کتب سے مہیا کیے جائیں۔ اس غرض کے لیے یونیورسٹیوں میں علوم شرقیہ کی تعلیم حاصل کرنا، دنیا کے طول وعرض میں مدارس قائم کرنا، مخطوطات جمع کرنا، مختلف کتابوں کی تحقیق کرنا، کتابوں کو شائع کرنا، عربی کتب کے مختلف زبانوں میں تراجم کرنا وغیرہ اسی منصوبے کا حصہ تھا۔ علاوہ ازیں مستشرقین نے اپنے معیارات قائم کر کے ان روایات کو الگ کیا جو کہ قابل تنقید تھیں۔ ان روایات سے جو قابل قبول تھیں اور اس کو اپنے تئیں علمی خدمت گردانا۔ حالانکہ علم کی خدمت کے لبادے میں دراصل اسلام اور مسلمانوں سے مقابلہ مقصود تھا لیکن یہ اصول تمام مستشرقین پر لاگو نہیں کیا جا سکتا۔ مستشرقین میں ایسے لوگ بھی ہیں جن کی تحریروں سے پتہ چلتا ہے کہ انھوں نے صرف علم کے حصول اور علم کی خدمت کے جذبے سے اپنی زندگیاں تحقیق کے خارزار میں گزاریں اور اس بات کا اعتراف نہ کرنا مستشرقین کے ایک گروہ کے ساتھ زیادتی ہوگی۔ مسلمانوں کے بڑے بڑے علمی مصادر اگر آج محفوظ ہیں تو مستشرقین کے اس گروہ کا اس میں بہت بڑا ہاتھ ہے۔ آج بھی مسلمان علماء نے اس سلسلے میں جو کچھ کیا ہے کیا باعتبار مقدار اور کیا باعتبار معیار، ان کا مجموعی طور پر بھی مقابلہ نہیں کیا جا سکتا۔ انھی تصنیفات کی اشاعت کے بعد اسلام اور پیغمبر اسلام کی مخالفت میں کمی آئی اور اسلام اور آنحضرتؐ کی مسخ شدہ تصویر میں کسی حد تک بہتری کی صورت پیدا ہوئی اس لیے چند لوگ اس بات کے مستحق ہیں کہ ان کے کام کو سراہا جائے۔ مولانا شبلی نعمانی نے اپنی کتاب ''سیرۃ النبی'' کے مقدمہ میں اس بات کا اعتراف کیا ہے۔ جبکہ پیر کرم شاہ صاحب نے ''ضیاء النبی'' میں مستشرقین کے ہاتھوں تحقیق و ترتیب کے بعد طبع ہونے والے مصادر کی ایک فہرست بھی دی ہے۔ پیر صاحب نے مستشرقین کے رجحانات و میلانات اور رویوں کی بنیاد پر ان حضرات کی مندرجہ ذیل تقسیم کی ہے:

۱۔ خالص علم کے شیدائی	۲۔ متعصب یہودی اور عیسائی مستشرقین
۳۔ ملحد مستشرقین	۴۔ علم کو پیشہ بنانے والے

Marfat.com

۵-انصاف پسند مستشرقین

۶-وہ لوگ جو مستشرقین تھے لیکن حق کا نور دیکھ کر اس کے حلقے میں آ گئے۔

سید علی شرف الدین موسوی نے بھی اپنی کتاب ''قرآن اور مستشرقین'' میں مستشرقین کی اسی قسم کی تقسیم بندی کی ہے۔

بہر حال مستشرقین کی تاریخ، مقاصد اور رجحانات و میلانات کا دقیق نظری سے مطالعہ کیا جائے تو ان کی تحریروں میں مندرجہ ذیل اسباب ومحرکات کارفرما نظر آتے ہیں۔

۱- بعض مستشرقین نے یہودیت اور عیسائیت کی تبلیغ اور ان کی برتری ثابت کرنے کے لیے اسلام اور پیغمبر اسلام کے خلاف قلم اُٹھایا۔

۲- مسلمانوں کے عقائد کی تردید کرنا۔

۳- مسلمانوں کو یہودی وعیسائی بنانے کی کوشش۔

۴- علمی وفکری میدان میں مسلمانوں کو شکست دیتے ہوئے ان کی سیاسی بالادستی کو ختم کرنا۔

۵- اسلامی تہذیب وتمدن میں خامیاں نکال کر اس کو کمزور اور مغلوب کرنا۔

۶- مسلمانوں کا رشتہ اپنے نبیؐ اور دین سے توڑنے کی کوشش کرنا۔

۷- متقابلانہ اور مناظرانہ کتب لکھ کر مذہبی منافرت پیدا کرنا وغیرہ ان کے بڑے مقاصد تھے۔

ڈاکٹر اکرم رانا کی تحریر استشراق اور شریعت نے قرآن، حدیث، فقہ پر مستشرقین نے جن جن امور پر بحث کی آپ نے ان کا تسلی بخش جواب دے کر دنیائے اسلام کی خدمت کا حق ادا کر دیا۔ میں اس پیش رفت پر ان کو مبارک باد پیش کرتا ہوں۔

Marfat.com

حواشی

(1) The arabs, Macmillan and com.Ltd, 1956. Lahore. P.168

2) And Muhammad is his messanger, vanguard bookd Ltd, 1987, Lahore.

3) Muhammad and Muhammadanism, Sagar acadamy, Lahore. P.51

4) Orientalism, Rout ledge and paul Ltd, 1955, P.204

5) And Muhammad is his messenger, P.3.

6) Gastauli Ban, Dr, Arab civilization, P.107-108

7) Muhammad and Muhammadanism, P.xviii

8) Mediene Islam, The university of Chicago Press, 1946, PP43-44.

Marfat.com

استشراقیت: نوعیت اور ارتقاء

ڈاکٹر محمد اکرم رانا

استشراقیت (Orientalism) ایک ایسی اصطلاح ہے جو عام مبہم یعنی غیر واضح ہے۔ اس موضوع پر مشرق اور مغرب کے کئی علماء نے تحقیق کی ہے۔ طباوی (Tibawi) وہ پہلا شخص ہے جس نے مستشرقین (Orentalists) اور استشراقیت پر کچھ نہ کچھ تحریر کیا۔ (۱)

اس کے بعد اے۔ اے۔ ملک نے ''استشراقیت بحران میں'' (Orientalism in Crisis) کے عنوان پر ایک مضمون لکھا۔ (۲)

ان تحریروں کے بعد ایڈورڈ سعید (Edward Said) نے استشراقیت پر ایک کتاب لکھی۔ جس کی اشاعت سے پہلے تک استشراق کو کوئی پذیرائی نہیں ملی تھی۔ (۳)

ایڈورڈ سعید کی یہ کتاب بے شمار مصنفین کی توجہ کا مرکز بنی۔ انہوں نے اس پر تبصرے کئے اور لگتا ہے کہ امریکی علماء نہ صرف برانگیختہ ہوئے بلکہ چوکنے ہوئے اور انہیں سخت صدمہ پہنچا۔ (۴)

برنارڈ لیوس (Bernard Lewis) اس کے ناقابل فراموش ناقدین میں سے ایک ہے۔ (۵) ان کا تذکرہ ذیل میں دوبارہ آئے گا۔

مغربی علماء میں سے بوسورتھ (Bosworth) نے بھی ازمنہ وسطیٰ کے مستشرقین کا پتہ لگایا۔ آربری (Arberry) نے برطانوی مستشرقین پر قلم اٹھایا جنہوں نے نوآبادیاتی آفیسر کی حیثیت سے اپنی خدمات سرانجام دیں۔ مگر چونکہ ان سب کا کام تعارفی نوعیت اور

Marfat.com

مختلف انداز کا تھا اس لیے کچھ زیادہ پذیرائی حاصل نہ کر سکا۔ (۶)

استشراقیت کی نوعیت وارتقاء کے حوالے سے ہماری دلچسپی اس وقت بڑھی جب ہم نے ایک مختصر مضمون بعنوان ''امریکہ میں استشراقیت اور اسلامی نظریہ قانون'' Orientalism in America and the Muslim Legal Theory کے عنوان پر قلم اٹھانے کا فیصلہ کیا۔ یہ ایک ایسا موضوع تھا جس پر ہمارے ہاں علماء کی توجہ کبھی نہیں گئی تھی۔

آیئے استشراقیت کی اصطلاح کی تعریف متعین کرنے کی کوشش کرتے ہیں۔ یہ اصطلاح تین مختلف مفاہیم میں استعمال ہوتی ہے۔ اولاً تعلیمی مفہوم میں بمعنی مطالعہ مشرقیت (Study of the Orient) ثانیاً مشرقیت اور مغربیت میں امتیاز پر مبنی انداز فکر اور ثالثاً مشرقیت کی تشریح کے ضمن میں سماجی رویہ (Corporate institution) اور اسے استعمال میں لاکر مشرق پر قابو پانا اور کنٹرول کرنا ایڈورڈ سعید کے الفاظ میں مشرق کا استحصال (Manipulate) کرنا۔ (۷)

بنیادی طور پر ہمارا واسطہ استشراقیت کے علمی پہلو سے ہے۔ تاہم اس چیز کا ادراک ہونا چاہیے کہ اس کے سیاسی پہلو سے بھی صرف نظر نہیں کیا جاسکتا۔ یہ بات قابل ذکر ہے کہ استشراقیت کی اصطلاح ہماری جدید علمی دنیا میں قابل ترجیح نہیں ہے کیونکہ اس سے مراد ایسا استشراق ہے جو انیسویں صدی اور اوائل بیسویں صدی میں یورپی افسروں کے رویہ کا مظہر ہے۔ اس اختلافی مسئلہ پر ہمارے پاس ایک رپورٹ موجود ہے جس سے پتہ چلتا ہے کہ 1973ء کے موسم گرما میں پیرس میں انتیسویں بین الاقوامی مستشرقین کانگریس کے دوران مستشرقین نے کیسے بحث کی۔ یہ مستشرقین کی اصطلاح کو ختم کرنے کی تحریک تھی۔ وہاں ایسے لوگ موجود تھے جنہیں مستشرقین کہا جاتا تھا لیکن وہ اس اصطلاح سے غیر مطمئن تھے۔ ان کا خیال تھا کہ یہ اصطلاح نہ تو تعلیمی میدان کی طرف اشارہ کرتی ہے جس میں وہ کام کر رہے ہیں اور نہ ہی اس علاقے کو ظاہر کرتی ہے جس سے وہ تعلّق رکھتے ہیں۔ لیکن کچھ ایسے بھی سکالرز تھے

Marfat.com

جو اس اصطلاح کو برقرار رکھنا چاہتے تھے اور اس سے خوش تھے۔ مگر ان پر ان کے برطانوی ہم منصب غالب آ گئے۔ اور بالآخر اس اصطلاح کو ختم کر دیا گیا لیکن یہ عملاً ختم نہ ہو سکی۔ (۸)

اس کے باوجود مستشرق اور استشراقیت کے الفاظ استعمال کیے جاتے رہے۔ اسی بات کی طرف اشارہ کرتے ہوئے ایڈورڈ سعید نے لکھا: مشرق (Orient) پر زیادہ توجہ رکھتے ہوئے مستشرقین نے نئے یا پرانے مفہوم کو سامنے رکھتے ہوئے کئی کتابیں لکھیں اور اجلاس بلائے۔ بات یہ ہے کہ استشراقیت باوجود اس کے کہ اتنی طاقت نہیں رکھتی جیسے کہ پہلے رکھتی تھی لیکن پھر بھی اپنے نظریات وعقائد کے ذریعے تعلیمی میدان میں زندہ ہے۔ (۹)

اس بات میں کوئی بھی شک نہیں کہ مغربی مستشرقین عربی اور اسلامی تعلیمات میں تصنیف کے میدان میں کارہائے نمایاں سرانجام دے چکے ہیں۔ ان کا شمار یوسف اسد داغر (Yusuf Assad Dagher) نے کیا ہے۔ (۱۰) وہ یہ ہیں:

مسلمانوں کی تہذیب کا مطالعہ۔

The study of Muslim Civilization.

عربی مخطوطوں کا ذخیرہ یورپی لائبریریوں میں۔

The Collection of Arabic Manuscripts in European Libraries

مخطوطوں کی فہرست سازی۔

The preparation of Catalogues of Manuscripts.

مختلف اہم تصانیف کی اشاعت۔

The Publication of Numerous Important Works.

مشرقی علماء کو سبق دینے کا طریقہ۔

The Lesson of Method Given to Oriental Scholars.

مستشرقین کے اجلاسوں کی تنظیم۔

Marfat.com

The Organisation of Orientalist Congresses.

علوم کی کانٹ چھانٹ، کمی بیشی اور غلطیوں کی نشان دہی۔ لسانی نقطہ نگاہ سے۔

The Editing of works, frequently of erroneous from a linguistic point of view, but precise in method.

اور سب سے آخر میں یہ کہ مشرق میں مختلف ممالک میں قومی ضمیر کو جھنجھوڑنے اور سائنس کی نشاۃ ثانیہ کی تحریک کو موثر کرنے اور آئیڈیل کرنے کا فریضہ بھی اسی تحریک نے ادا کیا ہے۔

جب سعید یہ کہتا ہے کہ استشراقیت کی تحریک کو محض افسانہ یا جھوٹ کا پلندہ نہیں سمجھنا چاہیے تو وہ سچ کہتا ہے کیونکہ یہ کارہائے نمایاں اس کے نزدیک ایک حقیقت ہیں اور عملی نوعیت رکھتے ہیں۔

یہ نظریہ وعمل کا مستند مجموعہ ہیں جس میں کئی نسلوں نے غیر معمولی محنت کی ہے۔ اور اس کے نتائج بھی انہیں ملے ہیں۔ مسلسل کام (Continued Investment) کی وجہ سے استشراقیت ایک ایسے علم کا نظام بن چکا ہے جو کہ مشرق سے متعلق ہے۔ مشرق سے مراد محدود معنوں میں عرب دنیا اور وسیع معنوں میں پوری اسلامی دنیا ہے۔ (۱۱)

ایڈورڈ سعید کے مطابق استشراقیت اٹھارہویں صدی عیسوی میں شروع ہوئی اور پروان چڑھی۔ جب کہ مشرق بعید وقریب میں برطانوی اور فرانسیسی استعمار مغرب کے وقار کا بھرم رکھے ہوئے تھا۔ لیکن امر واقعہ یہ ہے استشراقیت اس وقت پیدا ہوئی جب اسلام ساتویں صدی عیسوی میں عرب سے باہر نکلا اور تیزی سے ہر طرف پھیل گیا۔ تقریباً ایک ہزار سال تک عیسائی یورپ اس آخری موحد مذہب سے خائف رہا جس کا دعویٰ تھا کہ اس نے اپنی دو پیش رو مذاہب کی تکمیل کی ہے۔ یعنی یہودیت اور عیسائیت کو مکمل کر دیا ہے۔ (۱۲)

Bernard Lewis کہتا ہے کہ ان حریفانہ نظاموں کے درمیان کشاکش کو اب چودہ صدیاں ہو چکی ہیں۔ یہ کشمکش ساتویں صدی عیسوی میں طلوع اسلام سے شروع ہوئی اور

Marfat.com

آج تک جاری ہے۔ (۱۳)

فاروقی کا خیال بھی یہی ہے کہ اسلام، قرآن اور پیغمبر کی تاریخ کا مطالعہ (study) تقریباً چودہ صدیوں پر محیط ہے۔ (۱۴)

نارمن ڈینئل (Norman Daniel) مغرب کی اسلام دشمنی کی عادت کی وجوہات کو صراحت سے بیان کرتے ہوئے کہتا ہے کہ ''اس بات کی شہادت موجود ہے کہ وہ (عیسائی) اس حد تک مانتے ہیں جتنا وہ ماننا چاہتے ہیں اور ان سب کے لیے یہ ناقابل برداشت ہے کہ اللہ کے بندوں کا ایک نیا طریقۂ عبادت متعارف ہوا ہے۔ نتیجہ یہ کہ جب بھی عیسائیوں نے اسلام کو پیش کیا، حلیہ بگاڑ کر پیش کیا''۔

وہ کہتا ہے کہ کم علمی کی وجہ سے صورت حال اور مبہم ہو گئی۔ کیونکہ یہ اولین مستشرقین قرآن، حدیث اور تفسیر میں فرق کرنے میں ناکام رہے ہو سکتا ہے کہ انہوں نے ایسا دانستہ طور پر کیا ہو، تاکہ ان تینوں کو انسانی کاوش قرار دیا جا سکے۔ (جواہر لعل نہرو اپنی کتاب ''تلاش ہند'' (Discovery of India) میں یہ باور کرانے کی کوشش کرتا ہے کہ ویدوں (ہندو مذہبی لٹریچر) کو الہامی کوششوں کی بجائے اگر انسانی کاوش قرار دیا جائے تو یہ ایک عظیم بات ہو گی) لیکن اگر ایسا ہے تو یہ بات کہنا ناممکن ہے کہ آیا اسلام کو صحیح طور پر سمجھا گیا۔ (۱۵)

اسلام کو الہامی مذہب نہ سمجھنے کی یہ بھی ایک وجہ تھی۔ چونکہ مسیح علیہ السلام عیسائیت کی بنیاد ہیں۔ اس لیے صریحاً غلطی کے ساتھ محمد ﷺ اسلام کے لیے ایسے بتائے گئے جیسے مسیح علیہ السلام عیسائیت کے لیے۔ نتیجہ یہ کہ اسلام کو محمدیت کہا گیا۔ (۱۶)

اس بات کی مزید وضاحت یہ ہے اگر کوئی ان دو مذاہب میں ساخت کے حوالے سے متوازی دھارے ڈھونڈتا ہے تو یہ قرآن اور بائبل نہیں بلکہ قرآن اور مسیح علیہ السلام ہیں۔

ازمنہ وسطیٰ میں عیسائی اس درجہ لاعلم تھے کہ انہوں نے مسلمانوں کے پیغمبر کو معبود قرار دینے میں کوئی ہچکچاہٹ محسوس نہ کی۔ یہ نظریہ 1700ء تک مبہم رہا اور جس کا تذکرہ سکاٹش امریکی گب (Gibb) نے بھی کیا ہے۔ (۱۷)

Marfat.com

ساؤدرن (Southern) کہتا ہے ''یہ ایسے ہی ہے جیسے ایک قیدی ہو اور اس کی لاعلمی ہو کہ جو باہر کے واقعات کے متعلق سنتا ہے اور انہیں اپنے سابقہ نظریات کی مدد سے کوئی شکل دیتا ہے کہ یوں ہوا ہو گا اور یوں ہوا ہو گا'' اور اس طرح ایک کہانی بنا لیتا ہے۔

وہ مزید کہتا ہے کہ اسلام دشمنی جہالت کی وجہ سے ہے اور جہالت بھی مخصوص پیچیدہ قسم کی۔ انہوں نے اپنے عمیق تجربے کو اس موجود عقیدے کی گہری بنیاد کے ساتھ مربوط کر دیا جو بائبل کی صورت میں انہیں میسر تھی۔ (۱۸)

اس کا خیال یہ بھی ہے کہ اگر وہ اسلام کو بحیثیت ایک مذہب کے کچھ نہیں جانتے تو یہ صرف اس لیے ہے کہ وہ جاننا نہیں چاہتے۔ (۱۹)

البرٹ حورانی (Albert Hourani) کا خیال ہے کہ مسلمانوں اور عیسائیوں کو جدا کرنے کی بڑی وجہ ''مقدس صلیبی جنگیں'' اور ''جہاد'' ہے۔ (۲۰)

ساؤدرن (Southern) کی نظر میں ان دو مذاہب کو جدا کرنے والے کچھ اور عوامل بھی تھے۔ وہ لکھتا ہے:

اسلام کے وجود نے مغرب کو بہت بے چین کر دیا۔ عملی سطح پر اس نے مستقل بے چینی پیدا کی۔ اس لیے نہیں کہ یہ کوئی خطرہ تھا بلکہ اس لیے کہ خطرہ ایسا تھا جس کی نہ تو کوئی پیش گوئی کی جا سکتی تھی نہ پیمائش۔ (۲۱) لوگوں کو گمان تھا کہ ایسے شخص کی بدگوئی سے کوئی فرق نہیں پڑتا جس کے بارے جو کچھ کہہ دو وہ ویسا ہی رہتا ہے۔ (۲۲) (بلکہ اُس کی محبت میں مزید اضافہ ہوتا ہے)

یوحنا دمشقی (John of Damascus) (675ء۔749ء) نے سب سے پہلے اسلام کا مطالعہ کیا جو کہ عربی جانتا تھا اور اموی حکومت کی انتظامیہ میں سرکاری افسر تھا اور خلیفہ ہشام کے زمانے میں بیت المال میں ملازم تھا۔ اس نے ملازمت ترک کر دی اور فلسطین کے گرجے میں بیٹھ کر اسلام کی تردید میں کتابیں لکھنے لگا۔ یوحنا دمشقی کی کوشش کو تحریک استشراق کا نقطہ آغاز قرار دے سکتے ہیں۔ اس نے اسلام کو اپنی عیسائیت کی سنی سنائی باتوں پر

Marfat.com

لکھی گئی کتاب کے ایک باب میں شامل کیا ہے۔ وہ کہتا ہے:

"(اسلام کے بارے میں) یہ مذہب اگرچہ خدا پر یقین رکھتا ہے مگر چند صریح حقائق کی نفی کرتا ہے، بے معنی چیزوں کو قبول کرتا ہے اس وقت یہ ایک مقبول عام خیال تھا کہ اسلام جھوٹا مذہب ہے، اللہ، خدا نہیں ہے، محمد ﷺ پیغمبر نہیں ہیں۔ اسلام ان لوگوں نے ایجاد کیا جن کے محرکات اور کردار (نعوذ باللہ) قابل مذمت تھے اور اس کی اشاعت تلوار کے زور پر ہوئی۔ اس کے نزدیک عیسائیت کی طرح اسلام بھی ایک خدا پر یقین رکھتا ہے جو غیر مخلوق اور غیر وجود (Unbegotten) ہے لیکن اسلام انکار کرتا ہے کہ عیسیٰ علیہ السلام الوہی شخصیت (Divine) تھے اور یہ کہ آپ کو مصلوب کیا گیا۔ اسلام ان عقائد کا پرچار کرتا ہے جو ایک عیسائی کے لئے ناقابل قبول ہیں۔ محمد ﷺ نبی آخر الزمان ہیں اور قرآن خدا کا کلام ہے جو آسمان سے نازل ہوا۔"(۲۳)

ساؤدرن (Southern) کے مطابق (Embrico of Mains) (Walter of Compeigne) اور (Ghilbert of Nogent) مطالعہ حیات محمد ﷺ کے لیے بنیادی مآخذ ہیں۔ ان کی باتوں میں اختلاف ہے تاہم وہ ایک جیسی علمی سطح کی نمائندگی کرتے ہیں اور اس موضوع کے حوالے سے ایک متفقہ رجحان کا اظہار کرتے ہیں۔ ان سب کی بنیاد زبانی دستاویز پر ہے۔ ان تینوں کے حیات طیبہ کے عہد (تاریخ) کے حوالے سے ابہام ہے۔ ان مآخذ میں حیات طیبہ کو اس گستاخانہ انداز میں پیش کیا گیا ہے کہ مومن اس کو پڑھ کر دل شکستہ ہو جاتا ہے۔ یہ مآخذ اسلام کے حقائق کے بارے میں کچھ نہیں جانتے تھے لیکن ان کی تحریریں سوائے "اندازوں" (Plebeia Opinio) کے کچھ نہیں تھیں۔(۲۴)

یہ رجحان اس بات کی طرف اشارہ کرتا ہے کہ عام آدمی (Laman) کو خوش

Marfat.com

کرنے کے لیے کچھ پھیلایا جارہا تھا اور علماء (Scholars) پر دباؤ تھا کہ پیغمبر ﷺ کو ایسے انداز میں پیش کریں جو قابل قبول نہ ہو۔

میکسم روڈنسن (Maxim Rodinson) اس بات کا اعتراف کرتا ہے اور کہتا ہے کہ:

"1100ء سے 1140ء کے دوران لاطینی مصنفین نے محمد ﷺ کی حیات طیبہ پر درست تفصیلات کو قطعاً نظر انداز کرتے ہوئے بھرپور انداز میں عوام کے مطالبہ پورا کیا۔" (۲۵)

مقبول لوک کہانیوں کی داستانوں، قدیم ادب، اسلام کا بازنطینی متن (Bazantine texts) اور مسلمان مآخذ کی بری طرح بگڑی ہوئی کہانیاں، ان سب نے ان تاثرات (نقوش) کو گڈمڈ کر دیا۔ Southern بتاتا ہے کہ Guilbert of Nogent نے اس بات کا اعتراف کیا ہے کہ چونکہ اس نے کسی تحریری مآخذ پر تکیہ نہیں کیا۔ اس لیے اس کے پاس حقیقت کو افسانے سے الگ کرنے کا کوئی طریقہ نہیں ہے۔ اور یہ کہ اس نے فقط مقبول عام رائے کو پیش کیا ہے۔ (۲۶)

معزز پیٹر (Peter) (م 1157ء) وہ پہلے شخص تھے جنہوں نے اسلام کے بارے میں ٹھوس شواہد اکٹھے کئے اور ان کی اشاعت کی۔ اس چیز نے یورپی دانشوروں میں مسلمانوں کی پیدا کردہ سائنس میں دلچسپی اور اسلام کے حوالے سے مقبول عام تجسس دونوں کی تشفی کی۔ (۲۷) ہسپانیہ میں معزز پیٹر نے مترجمین کی ایک جماعت کی مالی اعانت کی۔

1143ء میں رابرٹ کیتانی (Robert of Kettun) نے قرآن کا مکمل ترجمہ کیا۔ کہا جاتا ہے کہ ایسا اس لئے کیا گیا کہ اگر قرآن میں کوئی خامی ہوگی تو وہ سامنے آ جائے گی اور بالآخر مسلمان عیسائیت کی طرف رجوع کر لیں گے۔ یعنی اس کام کے پیچھے مسیحی جذبہ کارفرما تھا۔ علماء اس بات پر متفق ہیں کہ یہ لاطینی زبان میں پہلا ترجمہ تھا اس جماعت نے عربی مخطوطوں کا ترجمہ کیا اور کچھ دوسری چیزیں جمع کیں۔ اس تحریر کا نام Cluniac

۱۵۹۲۲۶

Marfat.com

Corpus رکھا گیا اور اسے معزز پیٹر کی تصنیف قرار دیا گیا۔ اگر چہ ان کو وسیع پیانے پر تقسیم کیا گیا مگر ان کا خاطر خواہ فائدہ حاصل نہ کیا جا سکا صرف تحریروں کے وہ حصے جو براہ راست اور بلاواسطہ کلیسا کے مفاد میں تھے منتخب کیے گئے اور ان پر کوئی سوال اٹھائے بغیر ان کا حوالہ دیا گیا۔ یہ دلیل دی جاتی ہے کہ اس مجموعہ نے کبھی اسلام کے سنجیدہ اور محتاط مطالعے کی بنیاد فراہم نہیں کی۔ (۲۸)

ذرائع سے پتہ چلتا ہے کہ اسلامی دنیا کے ساتھ رابطے کے لیے پہلی باقاعدہ اور سنجیدہ کوشش بارہویں صدی میں گاڈ فرے نے کی جو شہنشاہ جرمنی کا سیکرٹری تھا اس نے حیات محمد ﷺ میں دستاویزی خلاصے کا اضافہ کیا۔

تیرہویں صدی کے اوائل میں طلیطلہ (Toledo) کے بارے پادری کارڈینل راڈریگو (Cardinal Rodrigo Arch Bishop) (1170ء-1247ء) نے تاریخ عرب (Historia Arabum) تصنیف کی۔ یہ عربوں کی پہلی تاریخ تھی جو یورپ میں تالیف کی گئی۔ محمد ﷺ اور خلیفہ اول سے آغاز کیا۔ عربوں کی ہسپانیہ میں سرگرمیوں کو خصوصی توجہ دی۔ (۲۹)

بارہویں صدی Malms Bury کے ولیم (William) کا غیر معمولی کارنامہ یہ ہے کہ اس نے کہا کہ محمد ﷺ خدا نہیں بلکہ اس کے پیغمبر ہیں۔ (۳۰)

اس صدی کے وسط تک انگلینڈ اور یورپ کے دوسرے حصوں میں مصنفین کی آزادانہ اور غیر جانبدارانہ آراء سے ہمیں پتہ چلتا ہے کہ اسلام کی نوعیت کے حوالے سے منطقی نظریات تیزی سے پھیلنا شروع ہو گئے تھے۔ بارہویں صدی میں اس وقت تک مغرب John of Damascus کے کام سے واقف ہو چکا تھا۔

محمد ﷺ اور قرآن کے مطالعے کے بعد مغرب فلسفہ کی طرف متوجہ ہوا۔ الکندی، الفارابی، بوعلی سینا اور ابن رشد (Averroes) ان کا موضوع مطالعہ ہو گئے۔ ایک فلسفی کے نظریات کا مطالعہ دوسرے پر اسے رد کرنے کی نیت سے کیا گیا۔ مثلاً تیرہویں صدی عیسوی

Marfat.com

میں فرانس میں یہ تصور عام تھا کہ نیک لوگوں کی ارواح جنت میں براہ راست اللہ کے دیدار سے لطف اندوز ہوں گی۔ ابو سینا نے کہا کہ خالق کبھی بھی براہ راست مخلوق پر منکشف نہیں ہوتا۔ ابو سینا کے زیر اثر مغرب کی تعلیمی حلقوں میں یہ نظریہ مقبول ہوتا چلا گیا۔ اکویناس (Aquinas) نے آرتھوڈکس نظریہ کی حمایت ابو سینا کے زیر اثر مغرب کے نظریے کو رد کرنے کے لیے کی۔ ایسا کرنے کے لیے اس نے ایک اور مسلمان فلسفی ابن رشد (Averroes) کا سہارا لیا۔ (۳۱)

تیرہویں صدی عیسوی میں سیاحوں نے اسلام کو کمزور اور محدود پھیلاؤ (وسعت) والا مذہب ظاہر کیا۔ تیرہویں صدی عیسوی میں مغرب کے تمام بڑے بڑی علماء مثلاً برطانوی بیکن (Bacon), Rubrock of Fleming شامی William، جرمن Mount Svon اسلام کے مکمل فنا ہونے کا انتظار کرتے رہے۔ (۳۳)

عیسائی مغرب کا خیال یہ ہے کہ استشراقیت کا باقاعدہ آغاز اس وقت ہوا جب 1312 میں ویانا (Vienna) کی Church Concil نے پیرس، آکسفورڈ، بلگونا، ایگنن اور سلمانکا میں عربی، یونانی، عبرانی اور شامی زبانوں میں Series of Chairs کے قیام کا فیصلہ کیا۔ (۳۴)

اس کونسل نے اسلامی زبانیں سیکھنے کی منظوری بھی دی تا کہ مسلمانوں کے ساتھ گفت وشنید کو ممکن بنایا جا سکے اور انہیں آسانی سے عیسائی بنایا جا سکے۔ یہ سفارشات ازمنہ وسطیٰ کے اسلام کے لیے ایک عظیم ہسپانوی مسیحی مبلغ رامن لل (Raman Lull) نے پیش کیں۔ وہ اور ٹامس (Thomas) جس نے کہ معذرت خواہانہ (Apologetic) رویہ اختیار کیا نے عیسائیت کے چند بڑے بڑے حقائق کے حق میں ضروری دلائل پیش کیے۔

رامن لل (Raman Lull) مجلس ویانا (Council of Vienna) کے سامنے پیش ہوا اور ''مقدس کیتھولک عقیدے'' کی تکریم وتحریم اور ترویج کے لیے تین چیزیں پیش کیں۔

اول یہ کہ کچھ جگہیں ایسی بنائی جائیں جہاں انتہائی ذہین اور وقف افراد دنیا کی

Marfat.com

مختلف زبانیں مکمل طور پر سیکھیں تا کہ وہ مقدس صحیفے بائبل (Gospel) کی تبلیغ تمام قوموں کے سامنے کر سکیں۔

دوم یہ کہ تمام عیسائی مجاہدین (Knights) کی تنظیم و ترتیب یوں کی جائے کہ وہ ارض مقدس کی فتح کے لیے مسلسل جدوجہد کر سکیں۔

سوم یہ کہ ابن رشد (Averroes) جس نے کئی چیزوں میں کیتھولک عقیدے کی مخالفت بڑی شد و مد کے ساتھ کی ہے کے برخلاف اہل علم ایسی تحریریں وضع کریں جو ان اعتراضات کا رد کریں اور سب کی سب متوازی آراء رکھتی ہوں"۔ (۳۵)

پندرہویں صدی عیسوی میں Segovia کے جان (John) نے قرآن کا نیا ترجمہ کیا۔ اس نے معزز پیٹر (Peter) کے ترجمے میں کچھ خامیاں دیکھیں تھیں۔ ابتدائی تراجم پیغمبر کی اخلاقی کیفیت کے مطالعے اور (قرآن) کتاب مقدس کی خامیاں تلاش کرنے کی غرض سے کیے گئے تھے۔ اب مطمع نظر یہ تھا کہ قرآن خدا کا کلام ہے یا نہیں۔ (۳۶)

استشراقیت کے اہل عقل کی ابتداد یکھیے۔ اس کاوش (استشراقیت) کا مقصد اسلام کو جنگ کی بجائے عقل سے شکست دینا تھا۔ Roger Bacon جس کی پیروی (اتباع) John of Segovia نے کی، بھی کم و بیش اسی سوچ کا مالک تھا۔

John of Segovia نے مختلف علاقوں میں اپنے دوستوں کو خط لکھنا اپنی عادت بنا لیا۔ اسی طرح کا ایک خط Aeneas Silvius کو لکھا گیا جس نے بعد میں قسطنطنیہ (Constantinople) کے فاتح محمد دوم کو خط لکھا اور عیسائیت کی ترغیب دی۔ یہ خط جو 1460ء میں بھیجا گیا، مسیحی کاوشوں کے تسلسل کا اظہار ہے۔ اس خط میں لکھا تھا کہ اگر آمر بادشاہ (Monarch) نے عیسائیت قبول کر لی تو وہ سرزمین جو اس نے طاقت کے بل پر حاصل کی ہے اس کی ہو جائے گی۔ (۳۷)

Southern کہتا ہے کہ اس صدی کی دوسری شخصیت Nicholas of Cusa تھی جس نے قرآن کو پڑھا تو ضرور مگر اچھی طرح سمجھ نہ سکا۔ (۳۸)

Marfat.com

کہا جاتا ہے کہ مختلف زبانیں مسیحی تبلیغی عمل کی تکمیل کے لیے سیکھی گئیں اور یہ ایک طرح کی نظریاتی تحریک تھی۔ 1492ء میں غرناطہ کی شکست کے بعد ان زبانوں کو اٹلی میں پڑھا گیا۔ بعد ازاں سیاسی، تجارتی اور تاریخی دلچسپیوں نے یورپیوں کو اسلام کے دوسرے پہلوؤں کو سیکھنے پر مائل کیا۔

کہا جاتا ہے کہ Gilleume Postal (1510-81) نے مشرق کے مخطوطے (Manuscripts) جمع کیے اور یوں لوگوں کی ثقافت اور زبان کے مطالعہ میں اس کا بڑا حصّہ ہے۔ اس کے شاگرد رشید (Joseph Scalizer) (1540-1609) نے اس کی بڑی مدد کی اور استشراقیت میں تحقیق شروع کی۔ (۳۹)

چھاپہ خانہ کی ایجاد کے بعد 1586ء میں پہلی دفعہ علماء (محققین) کی تحقیقات عربی میں چھاپی گئیں۔ یہ الزام بھی لگایا گیا ہے کہ چھاپہ خانے فقط مسیحت کی تبلیغ کے لیے لگائے گئے۔ ان سہولیات کی وجہ سے تمام اسلامی مواد یعنی جغرافیہ، گرائمر، ریاضی، فلسفہ اور علم الادویہ (Medicine) کو چھاپنا ممکن ہو سکا۔

Maxiam Rodinson کے مطابق سولہویں صدی عیسوی استشراقیت کی پیدائش کا وقت ہے۔ (۴۰)

اس کے مطابق چونکہ پیرس، ہالینڈ، اور جرمنی میں سولہویں صدی عیسوی کے اختتام اور سترہویں صدی عیسوی کے آغاز سے ہی چھاپہ خانے قائم ہو چکے تھے۔ اس لیے فکر بوعلی سینا دوبارہ علم کی بنیاد قرار پائی۔ علم کی ترویج کی کئی وجوہات تھیں جن میں سے چند یہ ہیں۔

پہلے کی نسبت زیادہ سفری سہولتیں، سلطنت ترکی کی بادشاہت، مشرقی کلیساؤں کے ساتھ عہد (Agreement)، دستاویزات (Manuscripts) کا ذخیرہ، چھاپہ خانے کی سہولیات اور یورپ کے مراکز میں شعبہ جات عربی کا قیام۔

بے شمار محققین (علماء یا سکالرز) میں Ecpenius (1584-1624ء) اور Lorrainer (1680ء) قابل ذکر ہیں۔ اول الذکر نے پہلی عربی گرائمر اور

Marfat.com

مؤخرالذکر نے ترکی لغت ترتیب دی۔ پہلی Encyclopedia of Islam 1697ء میں گلینڈ (Galland) نے شائع کی جسے "Bibliothque Orientale" کے نام سے D' Herbelot (1625-95ء) نے تیار کیا۔

گلینڈ نے (الف لیلیٰ) Arabian Nights کا اپنا ترجمہ بھی شائع کیا۔ روڈنسن (Rodinson) کے مطابق مختلف موضوعات پر مشتمل یہ مواد ایک تبدیلی لایا۔ ''اسلام کو اب مسیحیت مخالف نہیں سمجھا جاتا۔'' بلکہ اس کا خیال تھا کہ اس ترقی نے دانش مغرب کی تشکیل کی جس کی وجہ سے اسلام کو سمجھا گیا یا کم از کم اسلام کے حوالے سے معروضی طرز فکر کو فروغ ملا۔ (۴۱)

ان میں سے رچرڈ سائمن (Richard Simon) اور ایک ہسپانوی ماہر عربیات A.Reland تھے۔ P.Bayle (1697ء) ایک ایسا فلسفی تھا جس نے تاریخ میں مسلمانوں کی رواداری کی شروع سے آخر تک تعریف کی۔ حتیٰ کہ کچھ ایسے بھی آئے جنہوں نے واضح طور پر کہا کہ محمد ﷺ جھوٹے (Imposter) نہیں بلکہ پیغمبر ہیں۔ (۴۲) Rodinson نے (والٹیئر) voltaire کا تذکرہ بھی کیا ہے جس نے اسلامی تہذیب کی تعریف کی ہے۔

J.J.Reiske (1716-74ء) اس کے نقش قدم پر چلتے ہوئے اپنی کتاب "Founding of Islam" میں کسی الوہیت (Something Divine) کا تذکرہ کرتا ہے۔ (۴۳)

G.Sale (1667-1736ء) نے قرآن کا انگریزی ترجمہ کیا جو کہ روایتی استشراقیت کی بنیاد سمجھا جاتا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ محمد ﷺ حقیقی طور پر قرآن کے مؤلف اور "Cheif Contriver" تھے۔ (۴۴)

آکسفورڈ کے پروفیسر سائمن اوکلے (Simon Ockley) نے اپنی History of the Saracens میں مسلم مشرق کی تعریف کی۔ گبن

Marfat.com

(Gibbon) نے اپنے متعصّبانہ نظریات سے قطع نظر واضح طور پر کہا کہ محمد ﷺ ''بردبار اور عاقل حکمران اور آئین دہندہ تھے''۔ Rodinson کے مطابق مسلم مشرق کو اٹھارہویں صدی عیسوی میں مشفقانہ اور تفہیمی نظروں سے دیکھا گیا۔ چونکہ وہ N. Savary, R. Pockock, H. Maundrell, Garsten Niebuhr, Bruceo James اور تھامس شاہ (Thomea Shaw) جو کہ مشرق میں رہ چکے تھے اور سازشی معلومات لے کر لوٹے تھے، کے نام نہیں چھپا سکا تھا، اس لیے ان پر معذرت خواہانہ تبصرہ کیا۔

انیسویں صدی شہنشاہیت، تخصص اور مسیحی سرگرمیوں کی صدی تھی۔ سلویسٹر ڈیساسی (Silvester Desacy) (1758-1838ء) کا نام اس حوالے سے انتہائی قابل ذکر ہے۔ اسے یورپ میں ''جدید اسلامی تعلیمات کا بانی'' سمجھا جاتا ہے۔ وہ بہت زیرک، نکتہ سنج اور باریک بیں قسم کا ماہر زبان اور نتائج تک رسائی میں اس قدر محتاط، سرگرم اور بے چین تھا کہ وہ کوئی ایسی چیز نہیں پیش کرتا تھا جو کہ متن سے واضح طور پر (مثالی انداز میں) نظر نہ آ رہی ہو۔ اسے پیش رو یورپی مستشرقین میں سے سمجھا جاتا ہے اور اس کے عہد میں یہ بات واضح تھی کہ ''پیرس مشرق قریب کی تعلیمات میں تخصص کے لیے مکہ بن چکا ہے''۔ (۴۵)

اسلام پر ہونے والا اب تک کا کام غیر منضبط اور بے ربط تھا۔ یہاں تک کہ عربی اور اسلامیات (تعلیمات اسلامی) کو الگ الگ مضامین کی حیثیت سے نہیں جانا جاتا تھا اور بلاشبہ اب بھی امریکا کی کچھ یونیورسٹیوں میں صورتحال یہی ہے۔ University of Villanova کی صورتحال یہ ہے کہ وہاں اب بھی تعلیمات اسلامی مختلف شعبوں کے زیر اہتمام پڑھائی جاتی ہیں۔

Silvester Desacy کے بعد تعلیمات اسلامی نے منظّم شکل اختیار کی۔ سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ آیا جدید استشراقیت کا آغاز Desacy کے فلسفہ سے پہلے ہوا یا بعد میں؟ ایڈورڈ سعید اسے نظام کا حصّہ سمجھتا ہے۔ وہ اس کے کام پر قابل فہم تفصیلی تبصرہ کرتا ہے۔ تاہم اس میں کوئی شک نہیں ڈی ساسی (Desacy) اولین یورپی مستشرقین میں جانا جاتا تھا۔

Marfat.com

وولنے (Volney) اورارنسٹ رینان (Ernest Renan) نے اس کے طریقہ ہائے کار کی شکایت کی اوراس بات کی نشاندہی کی ہے کہ اس کا طرز استدلال تنگ نظر علمیت کی طرف مائل ہے۔

استشراقیت کی تاریخ میں E. Renan (1823-92ء) ایک اور قابل ذکر شخصیت ہے۔اس کے نزدیک اسلام دنیائے جدید میں خاص طور پر سائنس اور ٹیکنالوجی کے میدان میں ترقی کی اہلیّت نہیں رکھتا۔اس کا خیال ہے کہ ایسا صرف اس وجہ سے ہے کہ مسلمانوں کے مذہب میں عقلی سرگرمیاں بالکل نہیں ہیں۔اس نے ''اسلام اور سائنس'' پر ایک خطبہ (Lecture) دیا اور کہا مشرق اور افریقہ کے رہنے والوں کے سرآہنی شکنجوں میں یوں جکڑے ہوئے ہیں کہ وہ قطعاً سائنس سے نابلد ہیں اور کسی نئی چیز کو قبول کرنے کی اہلیّت نہیں رکھتے۔ (۴۷)

تاہم یہ نظریہ جمال الدین افغانی (1839-89ء) کے رد کے بعد قبولیت عام حاصل نہ کرسکا جو کہ اسلامی دنیا میں Pan-Islamist تھے۔لیکن اس پر مباحثہ ہوتا رہا جیسا کہ میکڈونلڈ (Mcdonald) کی تحریروں سے ظاہر ہے۔

جیسا کہ پہلے بیان کیا جا چکا ہے کہ انیسویں صدی مسیحیوں کی تھی یہ نوآبادیاتی افسران کی تھی کیونکہ Evangelicalism بہت پھیل چکا تھا اس لیے اسلام اب ناقابل قبول ہوگیا تھا۔اس جذبے کے ساتھ عیسائی ساری دنیا میں پھیل گئے نوآبادیاتی نظام سے جتنا بن پڑا اس نے ان کی مدد کی۔استشراقیت کی تاریخ میں کئی ناموں میں سے دو کا ذکر ہمیں ضرور کرنا چاہیے۔یہ ولیم میور (William Muir) اور کارلائل (Carlyle) ہیں۔مگر قبل اس کے کہ ہم ان کا ذکر کریں ہمیں یہ دیکھنا ہے کہ انیسویں صدی ایسی مشہور شخصیات سے بھری ہوئی ہے جن کی کاوشوں اور تحریروں نے اہل برطانیہ وعرب میں نئی دوستی پیدا کرنے میں نمایاں کردار ادا کیا۔

E.W.Lane نے عربی لغت سازی اور جدید اہل مصر کے رسوم و رواج،

Marfat.com

(Manners and Customs of the Modern Egyptians) کے حوالے سے عمدہ یادگار تحریریں مہیا کیں۔

Lawrence, Richard Burton اور Palmer اس صدی کی نمایاں علمی شخصیات سمجھی جاتی ہیں۔ ولیم میور کے الفاظ میں ''صرف اسلام ہی ہے جو محرک اور طاقتور دشمن ہے عیسائیت کا، یہ صرف اس وجہ سے ہے کہ محمدؐ زعم الوہیت کو تسلیم کرتا ہے اور اس نے عیسائیت کے بہت سے ہتھیار ادھار لیے۔ یہ بہت خطرناک دشمن ہے''۔ (۴۸)

ولیم میور نے حیات محمد (Life of Muhammad) ﷺ ایک شہرہ آفاق کتاب تصنیف کی جو یورپیوں کے لیے کئی سالوں تک ایک معیار (Standard) مانی جاتی رہی۔ اس میں اس نے لکھا ہے کہ ''اس (اسلام) میں کافی زیادہ حقیقت (Truth) پائی جاتی ہے۔ یہ حقیقت اس نے سابقہ الہامی مذاہب سے مستعار لی ہے، اگرچہ نئی شکل میں ڈھالا ہوا ہے''۔ (۴۹) ولیم میور نے حضور ﷺ کے نسب اور دیگر معاملات پر بہت سے سوالات اُٹھائے جن کا جواب سر سیّد احمد خاں نے خطبات احمدیہ میں دے کر حق ادا کر دیا۔

مستعار لینے کا تصور اس کی تحریروں میں نمایاں اور ہویدا ہے۔ Carlyle نے "OnHeroes, Hero-Worship and the Heroic in History" نامی کتاب شائع کی۔ اس نے محمد ﷺ کو پیغمبر تسلیم کیا ہے۔ لیکن اس کے لیے پیغمبر کی اپنی تعریف وضع کی ہے ''ایک خاموش عظیم روح''۔ (۵۰)

اس صدی کی ایک اور قابل ذکر شخصیت ویلہاؤزن (Julius Wellhausen) (1844-1918ء) ہے جس کے نظریات بعد کے یورپی اسلامی قانونی ارباب علم پر اثر رکھتے تھے۔ اس نے مذاہب کی تاریخ کا مطالعہ اس لیے کیا تا کہ جان سکے کہ کب اور کس نے گذشتہ صحائف لکھے۔ اس نے اپنے نتائج تاریخ اسرائیل (History of Israel) میں درج کئے اور کہا پرانے ملے جلے مذہب سے یہودیت منصۂ شہود پر آئی بعد میں قانون اور رواج بنے۔ بعینہٖ نیا عہد نامہ (New Testament) میں بھی یہی عقیدہ

Marfat.com

ہے کہ تاریخی مسیح کی آمد اول ہے اور نظریات اور رسوم جو کہ عیسائیت کہلاتے ہیں بعد میں معرض وجود میں آئے۔ (۵۱)

آئندہ نسلوں نے اسلام کے طریقہ کار کو بھی اس طریق پر جانا۔ پیغمبر اسلام کو مذہبی ہیرو (Hero of Religion) کے طور پر دیکھا گیا۔ تاریخی دستاویز قرآن، حدیث اور تفسیر کی شکل میں بہت صراحت بعد میں موجود قرار دی گئی۔ یوں علمائے انجیل نے اسلام کو بھی ایسے ہی سمجھا جیسے کہ باقی الوہی (الہامی) مذہب کو جانا۔

پتہ چلتا ہے کہ یہ نظریات بعد میں جرمنی اور برطانیہ میں پروان چڑھے۔ جرمنی میں یہ نظریات فلیشر (H.Fleischer)(1801-1888ء) اور نولدیکے T.Noldeke (1836-1930ء) کے ذریعے پھیلے جو Leiden گئے اور واپس آ کر Strasbourgh میں تعلیم دی۔ Cambridge میں اسلام کا رواج W.Wright(1830-89ء) کے ذریعے متعارف ہوا جس نے Leiden سے عربی پڑھی اور 1879ء میں عربی کا پروفیسر بن گیا۔ کیمبرج یونیورسٹی برطانیہ میں W.Robertson(1846-94ء)، Smith(1868-1945ء)، نکلسن (R.A.Nicholson) اور براؤن (E.G.Browne) (1862-1926ء) علوم اسلامی کی اہم شخصیات میں شامل کیے جاتے ہیں۔

اکسفورڈ میں 1889ء میں مارگولیتھ (D.S.Margoliouth) (1858-1940ء) کی تعیناتی سے علم کا ایک نیا باب کھلتا ہے Margoliouth کے بعد ڈینی سن راس (Sir. Denison Ross) اور ٹامس آرنلڈ (Thomas Arnold) کے نام آتے ہیں۔ دونوں کا ہندوستان میں تابناک ماضی ہے۔ Ross کلکتہ اور Arnold علی گڑھ میں رہا۔ Arnold نے تاریخ عرب اور اسلامی فنون لطیفہ پر لکھا۔ Ross ایک معاشرتی یا عوامی آدمی تھا۔ ''خوش خوراک اور خوش لباس اور انتھک حس مزاح کا مالک''۔ (۵۲)

Marfat.com

پھر ایک نمایاں شخصیت گب (H.A.R.Gibb) (1895-1971ء) ہے جس نے نہ صرف برطانوی اہل علم بلکہ امریکی اہل دانش پر بھی اپنے نقوش چھوڑے۔ 1955ء میں اس نے Harvard میں ملازمت کی۔ بنیادی طور پر گگ تاریخ دان تھا لیکن اس نے اسلامی حلقہ علم کے کئی شعبوں پر لکھا۔ قرن اور حدیث کے بارے میں اس کے نظریات ہنگری، ولندیزی اور جرمن علماء سے ملتے جلتے تھے۔

انیسویں صدی عیسوی میں استشراقیت اپنی طریقہ ہائے تحقیق اور سوسائٹیوں مثلاً The Royal Asiatic Society, (1822) The American Society(1823) Asiatique Oriental Society,(1842) اور جرائد تحقیق کے ذریعے بہت پھیلی۔

انیسویں صدی عیسوی کے اگلے حصے میں ہرگرونجے (Hurgorenje) کی شکل میں ایک اہم شخصیت ہمیں نظر آتی ہے جس نے اپنی عمر کا زیادہ حصہ انڈونیشیا میں گزارا اور جو اس نظریے کا قائل تھا کہ یورپ کے مسلم مشرق سے جتنے زیادہ گہرے روابط ہوں گے اتنے زیادہ مسلم ممالک یورپی اقتدار کے زیر اثر آئیں گے۔ اس چیز کی اہمیّت دوچند ہو جاتی ہے کہ ہم اسلام کی علمی حیات، نظریاتی پس منظر اور مذہبی قانون (نظام قوانین) سے واقف و آگاہ ہوں۔ اگرچہ اس نے قرآن پر کوئی یاوہ گوئی نہیں کی مگر حجیت حدیث (Authenticity) کو قبول کرنے سے گریزاں ہے۔

مغرب میں ہنگری کے یہودی گولڈزیہر اور ولندیزی Hurgorenje کو اسلامی قانون پر اتھارٹی سمجھا جاتا ہے۔ گولڈزیہر ہم سبق تھا Fleischer اور Silvester Desacy کا۔ اس نے ہیگل (Hegel) کے فلسفہ کا مطالعہ کیا اور انجیلی تنقیدی (Biblicl Criticism) تحریروں اور پروٹیسٹنٹ الٰہیات (Theology) اور فلسفہ (Philology) کو پڑھا اس نے Wellhausen (1844-1918ء) کی مذکورہ بالا History of Israel میں درج انجیلی تعلیمات کے نتائج کو قبول کر لیا۔ (۵۳)

Marfat.com

گولڈزیہر نے اسلام کے بنیادی متن پر مبنی اصول لاگو کرتے ہوئے وہی نتائج اخذ کر لیے۔ اسلامی نظریہ قانون پر اس کے نظریات کو جوزف شاخت (Joseph Schacht) نے پھیلایا۔ جس نے امریکہ میں تعلیم دی۔ انہی تحریروں کو سکاٹ لینڈ کے جان برٹن (J.Burton) نے اپنی کتاب "The collection of the Quran" میں آگے بڑھایا اور دعویٰ کیا کہ وہ شاخت سے مزید آگے بڑھنا چاہتے ہیں انہوں نے قانونی احادیث کا مطالعہ کیا اور الناسخ والمنسوخ پر مقالہ (Thesis) لکھ کر یہ ثابت کرنے کی کوشش کی کہ العیاذ باللہ قرآن مجید ایک نامکمل کتاب ہے کیونکہ چند آیات اس میں شامل نہ کی جا سکیں۔

جدید مغربی ارباب دانش میں، شاخت کی دو تحریروں ''قانون کا تعارف'' اور ''محمدیؐ نظریہ قانون کے مآخذ'' کو بہت پذیرائی ملی۔ مثال کے طور پر ہارورڈ یونیورسٹی کے پروفیسر Willam A.Graham اور University of Utah کے پروفیسر Bemard Weiss نے اس کی تحریروں کی تعریف کی۔ اس کے مداحوں میں یورپ کے M. Watt, A.Jeffrey., H.Ritter اور J.Rodinson شامل ہیں۔

امریکہ کے لیے قانون اسلامی کے ارتقاء کے موضوع پر گولڈزیہر نے خطبات تیار کر کے دیئے۔ احادیث رسول ﷺ (Traditions of Prophet) پر اس کے اخذ کردہ نتائج گلیوم (Guillaume) نے بھی قبول کئے جس نے Traditions of Islam لکھی جو کہ تاریخ حدیث میں اموی خاندان کے کردار (Contribution) کے حوالے سے نئی نئی تفصیلات سے بھری پڑی ہے، اس کا مؤقف ہے کہ چونکہ احادیث کی تدوین خلافت عباسیہ کے عہد میں ہوئی۔ اس لیے ان میں اموی خلافت پر انگشت نمائی کی گئی ہے مگر جب Guillaume نے حدیث کو اپنے اخذ کردہ نتیجہ کے خلاف پایا یعنی عباسیوں کے خلاف تو اس نے کہا: ''مجموعہ بخاری میں اس کی موجودگی اس کے جمع کرنے والے کی بے خوف روح کو خراج عقیدت ہے''۔ (۵۴)

Marfat.com

اس کے بقول حدیث کا زیادہ تر متن یہودیت اور عیسائیت سے مستعار لیا گیا ہے۔

آیئے اس کی تحریر سے ایک اقتباس پیش کرتے ہیں۔

''حدیث کا زیادہ تر حصّہ اسلام کے اوائل سے لے کر بہت مشہور نظریات (Doctrines) تک، بہت سا حصّہ مستعار لئے ہوئے حصّے پر مشتمل ہے جو یہودیت اور عیسائیت سے لیا گیا اور جسے کہ پہلے ہی قرآن میں شامل کرلیا گیا ہے''۔ (۵۵)

وہ معجزات پیغمبر کی صداقت پر بھی شک کرتا ہے وہ کہتا ہے کہ ''عیسائیوں کے یسوع اور محمد ﷺ کی متوازی خصوصیات (Rival Merits) میں اختلاف کو بجا طور پر من گھڑت معجزات کے مآخذات کے طور پر یاد کیا جاتا ہے''۔ (۵۶)

گولڈ زیہر کا ہم عصر سکاٹش امریکی میکڈونلڈ (D.B.Macdonald) بھی پیچھے نہیں رہا وہ بھی اسلامی نظریہ قانون (Muslim Legal Theory) کے بارے میں گولڈزیہر کی سی رائے رکھتا ہے۔ اس کے بقول قرآن ''محمد ﷺ کی نیم خوابیدگی کی حالت میں گفتگو'' کے سوا کچھ بھی نہیں اور حدیث کو اپنے مقصد کے لیے گھڑا گیا ہے۔ وہ عیسائی مبلغ (Missionary) تھا۔ اس لیے کسی کو اس سے مثبت نقطہ نظر کی توقع نہیں ہوسکتی۔ اس کی دو تحریریں ''اسلام کے مختلف پہلو اور آئینی نظریے کا ارتقاء'' (Jurisprudence and Theology) اس طرح کے خیالات سے بھرے پڑے ہیں۔

گب نے یہی راستہ اختیار کیا۔ اگرچہ وہ ایک تاریخ دان تھا، س نے نتیجہ نکالا کہ ''قرآن محمد ﷺ کی گفتگو ہے''۔ حدیث کو وہ مصنوعی تخلیق/گھڑی ہوئی باتیں قرار دیتا ہے۔ اسلام کے حوالے سے اس کا خیال اس کی دو تحریروں سے مترشح ہے۔ ''محمدیت'' (Muhammadanism) اور ''اسلام کے جدید رجحانات'' (Modern Trends in Islam)۔ سعید تبصرہ کرتے ہوئے کہتا ہے۔ کہ گب نے ماسینون (Messignon) کے طریقے کو جاری رکھا۔ جب کہ William Polk

Marfat.com

استشراقیت اور تاریخ کے مابین گیپ کو دیکھتا ہے۔ ہمیں پتہ چلتا ہے کہ انیسویں صدی کا آخر اور بیسویں صدی کا آغاز تعصب کے پرانے نظریات سے پر ہے۔

ہم نے اوپر کی سطور میں دیکھا کہ Ernest Renan نے "اسلام کو معاشی ترقی میں ایک رکاوٹ سمجھا" مگر بیسویں صدی عیسوی کے اواخر میں علماء نے نتیجہ نکالا کہ یہ اسلام ہی کا خاصہ ہے جو کہ حوصلہ افزائی کرتا ہے سرمایہ دارانہ ترقی کی اگر اس کی تشریحات میسر ہوں۔ (۵۷)

یورپی اہل علم کی یہ ریت (Tradition) ریاست ہائے متحدہ امریکہ میں کئی یورپی اساتذہ کی مدد سے منتقل ہوئی۔ ہماری رائے میں اس کے زیادہ ذمہ دار D.B.Macdonald اور H.A.R.Gibb ہیں۔ وہ دنیائے اسلام کی زندگیوں میں دلچسپی رکھتے تھے۔ امریکی یونیورسٹیوں میں ان کے خیالات خطبات کے ذریعے عام ہوئے اور یوں آخرکار انہوں نے علاقائی تعلیمات (Area Studies) کے شعبوں کی ترویج اور ترقی میں دلچسپی پیدا کی۔ تاہم عربی اور اسلامی تعلیمات کے مراکز مصروف کار رہے۔ اب امریکہ میں استشراقیت بڑے بڑے علمی اداروں اور فاؤنڈیشن کے ذریعے نامور علماء کے تعاون سے اہمیت اختیار کر رہی ہے۔ (۵۸)

ہماری توجہ کا مرکز استشراقیت کا علمی پہلو ہے۔ اس لیے ہم امریکہ میں مغربی سکالرز کی علمی وراثت (Legacy) کا مشاہدہ جاری رکھیں گے۔ امریکی معاشرے کے بڑے بڑے مستشرق یہ ہیں۔

اسلامی نظریہ Von Grunebaum اور Hodgson, B.Lewis
قانون (Islamic Jurisprudence) کے میدان میں C.Torry,
Bernard Weiss, D.SPowers اور Ann Mayer کے نام قابل ذکر ہیں۔
Bernard Lewis کی استشراقیت پوشیدہ نہیں ہے اور Suleiman
Nayyang اور Samir Abed Robbo نے "استشراقیت، اسلام اور اسلام دان"

Marfat.com

(Orientalism, Islam and Islamists) میں اس پر خوب بحث کی ہے، الزام یہ ہے کہ اس نے یورپ میں اپنے متعصبانہ نظریات سے دست کشی اختیار نہیں کی تھی اور اعلانیہ کہا تھا کہ ''محمد صلی اللہ پر یہودیت اور عیسائیت کے اثرات تھے''۔ قرآن کو انجیلی کہانیوں کا نسخہ ظاہر کرتا ہے کہ انجیلی علم شاید بالواسطہ طریق پر یہودی اور عیسائی تاجروں اور سیاحوں سے حاصل کیا گیا، جن کی معلومات Midrashic اور Apocryphal اثر سے متاثر تھیں۔(۵۹) Von Grunebaum نے اپنی کتاب Medieval Islam میں اسلامی نظریہ قانون (Muslim Legal Theory) پر اپنے نظریات جمع کیے ہیں۔ اس کے ارتقاء پر مغربی تصورات کی پیروی کی ہے اور اس میں کوئی خاطر خواہ اضافہ نہیں کر سکا۔ وہ صریحاً کہتا ہے کہ اسلام یہودیت کے بہت زیادہ اثرات قبول کرتا ہے۔(۶۰)

ہوگسن (Hodgson) نے اپنے مؤقف (Ventur of Islam) میں لکھا ہے۔ وہ اسلامی تاریخ کو چھ مدارج میں تقسیم کرتا ہے اور بتاتا ہے کہ مذہب اور مذہبی ضمیر، شریعت کی نوعیت، مزاج اور قرآن کی اہمیت و معنی کے ازسرنو جائزہ کا تقاضہ کرتے ہیں۔

اپنی کتاب Search for God's Law میں Weiss اسلامی فلسفہ اخلاق (Morality) اور قانون میں فرق تلاش کرنے کی کوشش کرتا ہے اس کے خیال میں اسلام میں قانون کا انحصار قاضی کے فیصلوں پر ہے اور Morality کا تعلق فقط خدا کے ساتھ ہے۔ اس میں کلام نہیں کہ مغربی زبان میں اب تک کیے گئے کاموں میں سب سے زیادہ جامع Weiss کی اسلامی نظریہ (Islamic Jurisprudence) پر تحریر ہے۔ اس کی اہمیت یوں بھی چنداں ہو جاتی ہے کہ یہ امریکہ میں اسلامی نظریہ قانون پر تفصیلی تازہ ترین تحقیق ہے۔ Weiss خود بھی امید کرتا ہے کہ تقابلی قانون اور مذہب اور قانون کے باہمی رشتے پر دلچسپی رکھنے والے افراد کے لیے یہ کتاب کارآمد ہوگی۔

Weiss نظریہ تواتر کی کئی طرح سے مختلف انداز میں تشریح کر کے اس کی افادیت کو کم کرنے کی کوشش کرتا ہے، مگر کامیاب نہیں ہو پاتا اور بالآخر نتیجہ اخذ کرتا ہے۔ ''حتیٰ

Marfat.com

کہ واقعات ماضی کے بارے میں کئی باتوں کو صداقت کے جاننے میں غزالی کے نظریے میں کئی لاینحل پیچیدگیاں پائی جاتی ہیں۔ یہ ان مسائل پر مضبوط گرفت کی نشاندہی کرتا ہے جو اس وقت پیش آسکتے ہیں جب اس طرح کے علم کو Posited کہا جائے"۔ (۶۱)

قرآن وحدیث کے بارے میں D.S.Powers بھی اپنی سوچ میں کسی سے کم نہیں۔اس کی تعلیمات سے ظاہر ہوتا ہے کہ مسلمان اپنی قانونی مواد (Material) کو نہیں سمجھ سکتے اور اس کی تشریح اس نے غلط انداز میں کی۔خصوصاً آیات وارثت میں اس کے الفاظ یہ ہیں۔"مجھے لگتا ہے کہ مالکان جائیداد غیر حقیقی قانونی باتوں کو قانون وراثت کے پوشیدہ اثرات سے فائدہ اٹھانے کے لیے استعمال کرتے ہیں۔تاکہ جس کو جتنا چاہیں جائیداد اور دولت میں حصہ دے دیں۔" (۶۲)

ٹوری (Torry) کا مؤقف روایتی مستشرقین کا سا ہے۔اس کے مطابق قرآنی قوانین یا تو یہودیت سے مستعار لیے گئے ہیں یا اہل عرب کے رواجوں سے لیے گئے۔اس کا خیال ہے کہ عیسائیت نے کسی طور بھی اسلام پر اپنے اثرات مرتب نہیں کیے۔ (۶۳)

آخر میں این مایر (An mayer) جو کہ پنسلوانیہ یونیورسٹی میں اسلامی قانون کی پروفیسر ہے Muslim Legal Theory کے تسلسل کو نظر انداز کرنے کی کوشش کرتی ہے اس کا خیال ہے کہ موجودہ دور کی حکومت کو اسلامی قانون کا اول مآخذ سمجھنا چاہیے۔یہ حیلہ بھی روایتی مستشرقین کا سا سمجھا جاسکتا ہے۔ (۶۴)

Marfat.com

خلاصہ بحث

اس تحقیق کی بنیاد پر یہ نتیجہ نکالا جا سکتا ہے کہ مغربی علماء نے اسلام کو سمجھنے کے لیے پہلے محمد ﷺ کی شخصیت، پھر قرآن اور اس کے بعد تیرہویں صدی عیسوی سے پندرہویں صدی عیسوی تک مسلم فلسفیوں کے فلسفہ کا مطالعہ کیا۔ پندرہویں اور سولہویں صدی ہائے عیسوی میں انہوں نے باقاعدگی سے زبانوں پر توجہ مرکوز کی۔ انہوں نے ادب اور تاریخ کا انیسویں اور بیسویں صدیوں میں مطالعہ کیا۔ انیسویں صدی عیسوی کے آخری نصف تک مغرب نے اسلامی قانون اور اصولوں کو نہیں پڑھا تھا۔ اب وقت تھا کہ انہیں پڑھا جائے اور وضاحت کی جائے۔ بیسویں صدی کی آخری حصے میں لگتا ہے کہ شریعت کے زیادہ مطالعہ پر توجہ مرکوز رہی تاہم اسے قطعاً حتمی اصول نہیں سمجھنا چاہیے کیونکہ کئی میدان باہم مربوط ہوتے ہیں اور ان میں پہلو بہ پہلو تحقیق ہو رہی ہوتی ہے۔

موجودہ دور پھر سے یورپی اور امریکی اقتصادی استعمار کا دور ہے۔ دوستی کی آڑ میں مطلوبہ مقاصد پورے کرنے کی کوشش جاری ہے۔ امت مسلمہ کا غلام بنایا جا رہا ہے۔ امت مسلمہ کے حکمران لالچی اور خود غرض نظر آتے ہیں۔ یا تو وہ مجبور ہیں کہ کچھ کر نہیں سکتے یا پھر اسی میں نجات سمجھتے ہیں۔ مغرب ''تہذیبی کشمکش'' کے نظریے کو رد کرتے ہوئے اس پر شدت سے عمل پیرا ہے۔ حکومتوں کی سوچ کچھ اور ہے۔ عوام الناس کی اکثریت کچھ اور سوچتی ہے۔ مسلمان عوام اپنی پستی اور غلامی کی وجہ امریکی، یورپی اتحاد کو سمجھتے ہیں۔ یہ صدیوں سے جاری خاموش جنگ ہے اس کی فتح کی پیش گوئی یوں کی جا سکتی ہے کہ ''ہر کمال را زوال''۔

Marfat.com

Notes and References

1. Tibawi, A. L., "English Speaking Orientalists, "The Muslim World, LIII 13-4 (1963): Islamic, Quarterly, VIII/3-4 (1964), Second Critique of English Speaking Orientalists, (London: Islamic Cultural Center, 1979)
2. Malek, A. A., "Orientalism in Crises," Diagnose, 44, (1963), 103-40
3. Said, E. W., Orientalism, (New York: Panthon Books, 1978).
4. Douglas, F. M., "Re-Orienting Orientalism, "The Virginia Quarterly Review, 55, 3, (1979).
5. Lewis B., "The Roots or Muslim Rage, "The Atlantic, Sep (1990): Other critics are Sadiq Jalal al Azam, "Orientalism and Orientalism in Reverse, "Khamsin, (London: Saqi Books, 1984); Hourani, A., "The Road to Morocco," New York Review of Books, March 8, (1979): Leonard, J., "Books' of the Times," Daily Book Review, The New York Times, Dec 1, 1978); J.H., "Looking East in Error," New York Times Book Review Feb 18, (1979); Beard, M., Between West World," Diacritics, Dec. (1979).
6. Bosworth C. E., "Orientalism and Orientalists," Arab Islamic Bibliography, ed. Grimwood, (Sussex, Harvester Press, 1974), 148-56.
7. Said, Op.Cit, 2.
8. Lewis, B., "The Question of Orientalism, "New York Review Books, June 24, (1982), 49-56; The Muslim World, Lxv, 1, (1975), 69.
9. Said, Op.cit, 2.
10. Malek, Op.cit, 106.

Marfat.com

11. Said. Op.cit, loc.cit
12. Hussain, A., "The Ideology of Orientlalism," Orientlalism Islam and Islamists, ed. Asif Hussain and other, (Vermont: Amana Books, 1984),5.
13. Lewis, "The Roots of Muslim Rage," 49.
14. Farooqi, Z.H. "Hamilton A. R. Gibb," Orientalism Islam and Islamists, ed. Asif Hussain and others, (Vermont: Amana Books. 1984). 177
15. Daniel. N. Islam and the West. The Making of an Image, (Edinburgh: Edinburgh University Press 1960), 17, 21, 37.
16. Gibb, H. A. R., Muhammadanism, (New York: Oxford University Press, 1970),1.
17. Ibid.
18. Southern, R. W., Western Views of Islam in the Middle Ages, (Cambridge; Harverd University Press, 1962), 25.
19. Ibid.,25
20. Hourani, A., Islam in European Thought" (Cambridge; Cambridge University Press, 1991)
21. Southern, op.cit" 5, 31
22. Bosworth, op. cit, 31
23. Sahas, D.J., John of Damascuss on Islam, (Leiden; 1972), 51; Hourani, A., Europe and the Middle East, (Berkeley: University of California Press, 1980), 9.
24. Southern, op.cit, 31.
25. Ibid
26. Ibid
27. Rodinson. M. Europe and the Mystique of Islam, trans. Roger Veinus, (Washington: Washington university Press 1887),14.

Marfat.com

28. Ibid.,16.
29. Ibid.
30. Southern, Op.cit, 35
31. Ibid.,55.
32. Ibid.,61.
33. Ibid.,65
34. Said, op.cit,50;Bosworth,Op.cit,49
35. Grunebaum, G.E.Medieval Islam, (Chicago Chicago university Press,1946),51
36. Southern, op.cit,89
37. Ibid.,100
38. Ibid.,94
39. Rodinson, Op.Cit,39
40. Ibid.,40.
41. Ibid.,37.
42. Daniel, op.cit,39
43. Rodinson, op.cit,39
44. Sale. G., Preliminary Discourse,50; Khalifa, M., The Sublime Quran and Orientalism, (London: Longman, 1983),10.
45. Rodinson, op.cit,54.
46. Ibid.55.
47. Hourani, Islam in European Thought,30.
48. The Muhammadan Controversy, (Edinburgh: Edinburgh university Press1897).1-63; Hourani, op. cit, 19.
49. The life of Muhammad. (Edinburgh: Edinburgh university Press, 1912),522.
50. Hourani, op.cit,19.
51. Prolegomena Zur Geschichte, trans. Black, J.S., The History of Israel,(Edinburgh; Edinburgh university

Marfat.com

press,1885)
52. Arberry, British Orientalists,25.
53. Goldziher, I., Introduction to Islamic Theology and law, trans. Andras and Ruth Hamori, (Princeton: Uni. Princeton university Press,1981).
54. Guillaume, The Traditions of Islam, (Neq Hampshire: Ayer Company publishers, 1987), 59.
55. Ibid.,132
56. Ibid.,138
57. Hourani, op. cit, 14
58. According to Algar, the departments of Near Languages and Islamic Studies are with few exceptions under heavy Zionist influence. "The Problem of Orientalists," Islamic Literature, Feb,(1971),39.
59. Lewis, B., The Arabs in History,(London: ed. 1968),38-39.
60. Grunebaum, Islam and Medieval Hellinism, (London: Variorum Re-Prnts, 1976),21.
61. Weiss, B., "Knowledge of the Past: The Theory of Tawatur," Studia Islamic, 61, (1985),105.
62. powers, D.S., Studies in Qur'an and Hadith; (London; California university Press, 1986), Preface.
63. Torry, C. C., The Jewish Foundation of Islam, (New York:KTAV Publishing House, 1967). Chapter on Muhammad's Legislation.
64. "The Shariah; A Methodology or a body of Substantive Rules,"Islamic Law and Jurisprudence, ed. Heer,(Sattle: Washington university Press, 1990,177.

Marfat.com

یوروامریکن مستشرقین کے اسلامی نظریہ قانون کا تجزیہ

ڈاکٹر محمد اکرم رانا

تعارف

ابتداً ہم آربری کی تحریر کا ذکر پسند کریں گے جس میں یہ کہا گیا ہے ''یہ امر صریحاً پسندیدہ ہے کہ اس قسم کے وسیع موضع پر بحث جو عوام الناس کے لیے اب تک نامانوس ہے، کو مصنف اپنی قارئین تک پہنچاتے ہوئے یہ واضح کرے کہ وہ یعنی مصنف اپنے قارئین کو کیا کہنا چاہتا ہے۔ (۱)

اس دعویٰ کے دو اغراض ہیں۔ ایک یہ کہ اس امر کی وضاحت کرنا کہ مستشرقین کون لوگ ہیں اور دوسرے یہ بتانا کہ مسلم نظریہ قانون کا کیا مطلب ہے۔ اول الذکر کو جاننے کے لیے ہمیں ایڈورڈ سعید کی عالمانہ تعریف کا سہارا لینا ہوگا جو اس نے اپنی کتاب استشراق میں درج کی ہے۔ ''ہر وہ شخص جو مشرق کے بارے پڑھتا ہے، لکھتا ہے اور تحقیق کرتا ہے، چاہے وہ شخص ماہر بشریات ہے یا ماہر عمرانیات، مؤرخ ہے یا لسانیات کا ماہر، ایک مستشرق (محقق) ہے اور وہ جو کچھ کرتا ہے وہ استشراقیت ہے''۔ (۲)

اے اے ملک کا خیال ہے کہ اس فہرست میں تاجر، فوجی، نوآبادیاتی ملازمین، مبلغین اور مہم جو بھی شامل ہیں۔ (۳)

مگر ہماری بنیادی غرض ان یورپی علماء کا تعارف ہے جنہوں نے اسلامی قانون کا مطالعہ کیا اور امریکہ کی یونیورسٹیوں میں پڑھایا۔ ان میں گولڈزیہر البتہ ایک استثنائی مثال ہے

Marfat.com

لیکن ہم اس کا مطالعہ دو لحاظ سے کریں گے۔ اولاً اسے مغرب میں اسلامی علوم کا بانی خیال کیا جاتا ہے۔ ثانیاً اس نے امریکہ میں لیکچرز دینے کے لیے اسلامی علوم کے ارتقاء پر مسلسل کام کیا مگر وہ وہاں نہ جا سکا۔

لفظ ''مستشرق'' کی تعریف کے بعد یہ بتانا ضروری ہے کہ اسلامی نظریہ قانون کیا ہے؟ انفرادی اور اجتماعی رویوں کا ایک جامع نظام جو اسلامی قانون کی تشکیل کرتا ہے فقہ یا شریعت کہلاتا ہے۔ عموماً مسلم علماء ان اصطلاحات کو ہم معنی گردانتے ہیں لیکن ان کے باریک فرق کو سمجھنے کے لیے آپ کو یہ ذہن میں رکھنا ہوگا کہ شریعت کے معنی راستہ ہیں۔ یہ ایک وسیع المفہوم اصطلاح ہونے کے ناطے تمام انسانی افعال کا احاطہ کرتی ہے۔ نیز شریعت کے دائرہ کار کا تعین اللہ اور اس کے رسول ﷺ نے کیا ہے۔ فقہ کی عمارت سعیٔ انسانی پر استوار ہوتی ہے۔ گو اس کا زیادہ تر انحصار قرآن و سنت کی تشریح پر ہے۔

فیضی کے مطابق فقہ اچھے اور برے اعمال سے بحث کرتی ہے مگر شریعت میں مستحسن اور غیر مستحسن کے کئی مدارج ہیں۔ ان کی پانچ اقسام ہیں۔ فرض یا واجب مثلاً پانچ وقت کی نماز۔ حرام یا ممنوع جیسے سؤر کا گوشت کھانا۔ مکروہ جیسے مخصوص قسم کی مچھلی۔ جائز یا مباح جیسے ہوائی سفر، مندوب جیسے نماز عید۔ (۴)

اس طرح فقہ سے مراد قرآن و سنت سے اخذ شدہ حقوق و فرائض کا علم جن پر علماء متفق ہوں۔ (۵) مسلمان فقہاء بالاتفاق قرآن و سنت کو منزل من اللہ مانتے ہیں جس میں اول الذکر براہ راست وحی ہے اور موخر الذکر بالواسطہ وحی ہے۔ اسلامی قانون میں اجماع کے بعد قیاس چوتھا ماخذ قانون ہے۔ اس کو مزید دو حصوں میں تقسیم کیا جاتا ہے۔ (۱) قیاس جلی (۲) قیاس خفی۔ موخر الذکر حنفی فقہ میں استحسان (بہت ہی عادلانہ منصفانہ حل) بن گیا۔ امام شافعی نے اپنا اصول متعارف کرایا یعنی استصحاب (معاملات کی موجودہ صورت حال)۔ یہ اس وقت تک جائز ہے جب تک اسے ناجائز ثابت کرنے والے حالات نہ ہوں۔ امام مالک نے اپنے تصور قانون کو ایک اور اصول سے جلا بخشی جسے استصلاح یا مصالح مرسلہ کہتے ہیں۔ جس کا

Marfat.com

مطلب عوامی بہبود یا خیر کثیر ہے۔اجماع سے مراد یہ ہے کہ جب مسلمان فقہاء کی ایک کثیر تعداد کسی امر پر متفق ہو جائے تو ان کی رائے شرعی قانون کا درجہ رکھتی ہے۔اس ذریعے کی بنیاد بھی قرآن وسنت ہی ہے۔ہم جانتے ہیں کہ جب امام شافعی سے کہا گیا کہ اس امر کی تصدیق کرنے والی کوئی نص قرآنی لائیں انہوں نے سورہ النساء کی 115 آیت کو اجماع کی بنیاد قرار دیا۔ارشاد ہے:

''کوئی شخص نبی پاک ﷺ سے واضح بات آنے کے بعد بھی بحث کر کے یا اس راہ کو اختیار کرے جو مومن کا شیوہ نہیں، ہم اسے اس کے منتخب راستے پر چھوڑ دیں گے اور جہنم کو اس کا ٹھکانہ بنائیں گے کیا بر اٹھکانہ ہے وہ!''(۶)

اجماع کو توثیق کرنے والی ایک حدیث مبارکہ بھی ہے ''میری امت گمراہی پر کبھی متفق نہیں ہوگی''۔

اصول فقہ کی اصطلاح کا ترجمہ قانون کی بنیاد بھی کیا جا سکتا ہے اور قوانین کے ماخذ بھی۔نیز قوانین کے اصول جسے نظری فقہ یا مسلم قانونی فلسفہ کہا جاتا ہے لیکن مقدسی نے شاید بہتر انداز میں اس کی وضاحت الفاظ ''مسلم نظریہ قانون'' سے کی ہے۔(۷)

اب ہم دیکھتے ہیں کہ چار نمایاں یورپی امریکی مستشرقین گولڈزیہر، گب، میکڈونلڈ اور شاخت نے اس مسئلے کو کیسے پیش کیا ہے اور اسلام کے اس پہلو پر کس طرح بحث کی ہے۔گو مغرب انیسویں صدی کے نصف تک مطالعہ قانون سے ناواقف تھا۔حالانکہ مسلم روایت کی حیثیت دوسری صدی ہجری سے مسلمہ ہے۔ہم پہلے ان کے نظریات کی وضاحت کریں گے اور ایسا کرنے سے ہم یہ ثابت کرنے کی کوشش کریں گے کہ بیسویں صدی میں پیش ہونے والے نظریات بنیادی طور پر باہم مماثل ہیں اور ہم ان کے کام کی نوعیت اور محرکات پر بحث کرتے ہوئے چند نتائج اخذ کریں گے۔

Marfat.com

گولڈزیہر (Goldziher)

اس علم کی مغرب میں تشریح کرنے والا گولڈزیہر پہلا شخص ہے جس میں وہ یہ ثابت کرتا ہے کہ اسلامی فقہ کیسے ارتقاء پذیر ہوا۔ 16 مئی 1906ء کو اس نے اپنی اورنٹیل ڈائری میں لکھا: ''مجھے امریکہ کی ''سوسائٹی فار لیکچرز آن سٹڈی آف اسلام'' نے خطبات کا سلسلہ شروع کرنے کے لیے مدعو کیا''۔ اس کے ایک خطبے ''ڈویلپمنٹ آف اسلامک لاء'' نے گولڈزیہر کو جدید اسلامی علوم کا بانی یا اسلامی علوم کے شیخ کا خطاب دلایا۔ (۸)

ہنگری کا ایک یہودی گولڈزیہر اسلام کو خالص اور اصل مذہب نہیں سمجھتا۔ اس کے بقول محمد ﷺ نے نعوذ باللہ مستعار اینٹوں سے تصور آخرت رکھنے والے مذہب کو عمارت تعمیر کی۔ مگر گولڈزیہر تسلیم کرتا ہے کہ مدینہ میں اسلامی معاشرے، قانون اور سیاسی نظام کے خدو خال نمایاں ہوئے۔ مدینہ میں نبی پاک ﷺ نے وارثت اور جائیداد کے قوانین کا نفاذ کیا اور ان شرعی ضابطوں کی بنیاد رکھی جن سے بعد ازاں فقہی قانون سازی ممکن ہوئی۔ وہ وضاحت کرتا ہے کہ بعد وصال سید کونین حضرت محمد ﷺ عوامی ضرورت کے پیش نظر قوانین اسلامیہ کا ارتقاء ہوا کیونکہ قرآن حکیم میں دیے گئے شریعتی اصول محدود وقتی اور قدیم عرب معاشرے کی ضروریات تک محدود تھے۔ یہ قوانین نئی اور روز افزوں اسلامی سلطنت میں پیش آمدہ مسائل کے حل کے لیے ناکافی تھے۔ بنو امیہ تو اپنے دور کے مذہبی اور سیاسی مسائل میں الجھے رہے۔ لہٰذا انہوں نے روزمرہ زندگی کے نت نئے مسائل کے مطابق سلجھایا۔ پیچیدہ مسائل کے حل کے لیے انہوں نے عدالتی فیصلوں میں عقل و دانش کا سہارا لیا۔ گولڈزیہر کے مطابق بنو امیہ نے خلافت راشدہ کے پاکیزہ طرز حکمرانی کو نظر انداز کیا۔ (۹)

حضور سرور کائنات ﷺ کے وصال کے بعد مسائل میں راہنمائی کے لیے صحابہ کرامؓ سے رجوع کیا جاتا کیونکہ حضور ﷺ کی ذات اقدس کے بارے میں صرف وہی سند کا درجہ رکھتے تھے۔ یہ علم آئندہ نسلوں کو منتقل ہوا اور یہ انتقال علم بعد کے کئی ادوار تک جاری رہا۔ اس طرح قرون اولیٰ کے استناد پر کئی رسوم و رواج اثر پذیر ہوئے۔ اس طرح انہیں تقدس کا

Marfat.com

درجہ حاصل ہوا۔ انہیں ''سنت'' سے موسوم کیا گیا۔ جسے گولڈ زیہر ''مقدس رواج'' سے تعبیر کرتا ہے۔ سنت کے بیانیہ انداز کو حدیث کہا جاتا ہے (یعنی سنت کی تحریری شکل)۔ گولڈ زیہر کے بقول ہم دیکھتے ہیں کہ یہودیت کی طرح اسلام میں بھی قرآن کے علاوہ ایک اور چیز ''سنت'' کو خدائی مقام یا تقدس حاصل ہے۔

اس کا خیال ہے کہ سنت دراصل قدیم اور خالص اسلامی معاشرے کے حالات و اعمال کا پیکر ہے۔ بعدازاں ایک موڑ پر ہر گروہ اور مسلک نے اپنی غرض کے مطابق احادیث کا اندراج کیا۔ نتیجتاً بعض اوقات متصادنکتہ ہائی نظر کی احادیث منظر عام پر آئیں۔ ''ہر دبستان فکر ہر مسلک اور ہر فقہ کے پاس اپنے مطلب کی احادیث موجود ہیں''۔ گولڈ زیہر دعویٰ کرتا ہے کہ مسلمانوں کو اس امر کا شعور تھا لہٰذا انہوں نے مستند احادیث کو مشکوک احادیث سے الگ کیا۔ احادیث کی صحت کو پرکھنے کا کام سنت کو جانچنے کے کام کی طرح اسلام کے لیے ایک فطری امر تھا۔ گولڈ زیہر کے مطابق احادیث کے چھ مجموعوں میں سے صرف دو مستند ہیں۔ اس کا خیال ہے کہ اس نے مجموعی طور پر سنت کو پرکھنے کا کام بڑی عرق ریزی سے کیا۔ قانون اور رسوم کے علاوہ دینیات اور سیاسی عقائد کے بارے میں احادیث میں بہت کچھ ملتا ہے۔

اسلام نے کو کچھ باہر کی دنیا سے مستعار لیا اسے حدیث کی شکل دے دی۔ زبور، توریت اور انجیل حکیمانہ اقوال، قدیم صحیفوں کے اقوال حتیٰ کہ یونانی قدماء ایرانی اقوال اور ہندوؤں کی دانش کو حضور ﷺ کے اقوال یا حدیث کا نام دے دیا گیا۔

گولڈ زیہر مزید دعویٰ کرتا ہے کہ یہ امر حیرت کا باعث نہیں کہ بیرونی ثقافت اور تہذیب نے اس قانون کے فقہی ارتقاء اور اطلاق میں تفصیلات کو متاثر کیا۔ وہ مزید دعویٰ کرتا ہے اسلامی فقہ، اس کے اصول، اس کے طریقہ کار میں رومی قانون کے دخل کے انمٹ شہادتیں موجود ہیں۔ عباسیوں کے دور حکومت میں فقہ اور قانون خوب پھلا پھولا۔ یہ دور قانون کی تشکیل، فقہ اور فقہاء کا دور ہے۔ اسلام کے تاریخی ارتقاء کے سیاسی، مذہبی، قانونی پہلو کو سمجھنے کے لیے اسلامی قانون کا تیسرا ذریعہ یا ماخذ اجماع سامنے آیا۔ جسے قبول کیا گیا۔ اسے صحیح اور

Marfat.com

سچا بھی مانا گیا۔ اجماع کو نظر انداز کرنا راسخ العقیدہ معاشرہ کو نظر انداز کرنا ہے۔ وہ مزید دعویٰ کرتا ہے کہ تصور اجماع کی بنیاد قرآن وسنت ہے۔ ابتداً اجماع کا مطلب اجماع معاشرہ تھا لیکن بعدازاں اس کی تعریف ان الفاظ میں ہوئی ''مستند حکمائے اسلامی کی متفقہ رائے''۔ (۱۰)

گولڈز یہر کہتا ہے کہ بعد کی نسلوں کے لیے اجماع کا صحابہ کرامؓ یا اصحاب مدینہ تک محدود ہونا ناقابل قبول ہوا۔ وہ قیاس کے علاوہ ان دوسرے عوامل کا ذکر کرتا ہے جو اسلامی فقہی نظام کی نشوونما کے لیے ناگزیر ہیں۔ مثلاً اختلاف فقہاء، تفسیر، حیلہ اور علم قواعد۔

مذکورہ بالا بحث سے ہم دیکھتے ہیں کہ گولڈز یہر کے خیال میں وراثت اور جائیداد کے قانون کا نفاذ حضور ﷺ نے خود مدینہ میں کیا۔ دوسرے یہ کہ سنت معاشرے کا طرز زندگی ہے، تیسرے یہ کہ اسلامی فقہ میں رومن اثرات کے ناقابل تردید شواہد موجود ہیں۔ گولڈز یہر سمجھتا ہے کہ رائے عامہ یا اجماع کا مطلب معاشرتی رائے عامہ ہے۔

میکڈونلڈ (Macdonald)

میکڈونلڈ (1863ء) گولڈز یہر کا ہم عصر تھا۔ (11) اس نے بڑی تفصیل کے ساتھ اسلامی اصول فقہ اور اس کی نشوونما پر بحث کی ہے۔ میکڈونلڈ کے خیال میں مغرب کے برعکس اسلامی قانون سازی کا دائرہ بہت وسیع ہے۔ اس کی باریکیوں سے کچھ پوشیدہ نہیں۔ اسلام کے ایک بہت بڑے محدث نے تربوز محض اس لیے زندگی بھر نہیں چکھا کہ انہیں معلوم نہیں تھا کہ نبی پاک ﷺ نے تربوز کیسے نوش فرمایا تھا۔ میکڈونلڈ حضرت محمد ﷺ کے دور میں کارفرما قانون سازی کے تین دستیاب مآخذ کا ذکر کرتا ہے جسے وہ عوامل کا نام دیتا ہے۔ یعنی:

(۱) عام قانون

(۲) اصول نصفت

(۳) قانون سازی

پہلے سے اس کی مراد معاشرتی رواج ہیں۔ رواجی قانون اسلامی نظریہ قانون کے بعد کے ادوار میں ایک قانونی مآخذ کے طور پر نمودار ہوا۔ پہلے اسلامی قانون اور بعد کے رواجی

Marfat.com

قانون میں یہ فرق تھا کہ پہلے قانون کا انحصار فریقین کی مرضی پر تھا جبکہ بعد والا قانون ریاست کے اختیار کے تحت وضع ہوا۔ اس کے بقول اسلامی فقہی اصول میں معاشرتی رسوم و رواج حقیقی بنیاد فراہم کرتے ہیں۔ گو اس کا انحصار اس بات پر تھا کہ وہ اس کی ضرورت محسوس کرتے ہیں یا نہیں۔ اس روایتی قانون میں میکڈونلڈ مکہ والوں کے تجارتی مرکز اہل مکہ کے ترقی یافتہ قانونی تصورات کو شامل کرتا ہے۔ ''اصول نصفت'' سے مصنف کی مراد حضور سرور کائنات ﷺ کی مقدس شخصیت ہے اور جس انداز میں ان کا حکم چلتا تھا۔ وہ لکھتا ہے:

وہ (حضور نبی کریم ﷺ) لوگوں میں بیٹھ کر انصاف فرماتے۔ انہیں کسی قانون کی ضرورت نہ تھی کیونکہ اُن کی مرضی کافی تھی۔ ان کا معیار انصاف حق سے وحی پاتا اُن کی مرضی خدا کی مرضی تھی۔ جب تک رواجی قانون کو موزوں سمجھتے اس کے مطابق فیصلہ کرتے ورنہ اس مسئلے کو چھوڑ دیتے تاوقتیکہ خدا کا پیغام نازل ہوتا۔ قرآن حکیم کے احکامات کا بیشتر حصہ انہی وقتی ضرورتوں کا مرہون منت تھا جو مدینہ کے لوگوں کی مشکلات اور سوالات کی صورت میں خدا سے راہنمائی پاتا۔ (۱۲) نیز میکڈونلڈ کا خیال ہے کہ قرآن حکیم فی الواقع نبی ﷺ کی کیفیت وحی کے نازل شدہ ٹکڑوں کا مجموعہ ہے۔ (۱۳)

علاوہ ازیں وہ کہتا ہے:

''اب جب کہ یہ (مقدس) کتاب ہمارے پاس موجود ہے جسے بجا طور پر محمد ﷺ کا دماغ کہا گیا ہے (نعوذ باللہ۔ مترجم)'' (۱۴)

آیئے محمد ﷺ کے صحابہ کبارؓ کے دور پر نظر ڈالیں اور دیکھیں کہ میکڈونلڈ کے اس تسلسل فکر میں کیا صداقت ہے۔ جب آپ ﷺ کے پہلے خلیفہ حضرت ابوبکرؓ نے آپ ﷺ کی جگہ سنبھالی، لوگوں میں عدل کیا تو انہوں نے مندرجہ ذیل ترتیب کی پیروی کی۔

پہلے تو قرآن موجود تھا جو تمام قانون سازی اور فقہیت کی بنیاد ہے۔ اگر قرآن میں کسی مسئلے کے بارے میں واضح نص موجود تھی تو کچھ کہنے کی ضرورت نہ تھی۔ خدا نے خود اس مسئلے کو حل کر دیا۔ اگر ایسا نہیں تھا تو پھر آقائے نامدار سرور کائنات حضرت محمد ﷺ کے مبارک

Marfat.com

فیصلوں کی طرف رجوع کیا جاتا۔ اگر متعلقہ حدیث موجود نہ ہوتی تو قاضی کو مذکورہ عمومی قانون کا سہارا لینا پڑتا۔ اگر یہ بھی ناکافی ہوتی تو پھر منصف کو اپنی سمجھ بوجھ کا سہارا لینا پڑتا۔ جسے "نصفت" کہیں گے۔

بعد کے ادوار میں خلفائے راشدین کے فیصلے اور صحابہ کرام کے اجماع نے سنت کے بعد کا مقام حاصل کر لیا۔ وقت گزرنے کے ساتھ ساتھ فقہاء کی مدد اور رہنمائی کے لیے طریقہ امثال کو وضع کیا گیا۔ میکڈونلڈ کی مذکورہ بحث سے ہم یہ دیکھ سکتے ہیں کہ اس نے اسلامی قانونی نظریات کے تین مدارج کا ذکر کیا ہے۔

پہلا مرحلہ

حضور ﷺ کا مبارک دور، عمومی قانون یعنی رواج، اصول نصفت یعنی حضرت محمد ﷺ کے اپنی رائے پر کیے گئے فیصلے اور قانون سازی یعنی قرآن۔

دوسرا مرحلہ

صحابہ کرامؓ کا دور

i۔ قانون سازی یعنی حضرت محمد ﷺ کی سنت

ii۔ رسوم و رواج مدینہ

iii۔ اصول نصفت

تیسرا مرحلہ

صحابہ کرامؓ کے بعد کا عرصہ۔ قرآن حکیم، سنت، اجماع اور قیاس۔ اگر ہم میکڈونلڈ کے بیان کردہ مآخذات قانون کا جائزہ لیں تو معلوم ہوتا ہے کہ پہلے دو اپنے مقام سے نیچے آئے ہیں۔

میکڈونلڈ کہتا ہے: سنت یہ ہے کہ محمد ﷺ نے جو فرمایا، کیا اور جو کرنے سے منع کیا اور جس پر خاموش رہے یا نیم رضامندی ظاہر کی۔ (۱۵)

Marfat.com

جہاں تک آپ ﷺ کے کیے گئے فیصلوں کے مجموعوں کا تعلق ہے اور وہ جوابات جو آپ ﷺ نے سوالات اور مشکلات کے بابت عطا فرمائے۔ یہ تمام چیزیں صحابہ کرامؓ (کاتبین) مختلف چیزوں پر لکھ لیتے۔ ان تحریر شدہ اقوال کو احادیث کہتے ہیں اور بقیہ امور مجموعی طور پر سنت کہلائے۔ پہلے پہلے ہر محقق نے ان چیزوں کو اپنے حافظے یا تحریری شکل میں محفوظ رکھا۔ آپ ﷺ کے وصال کے بعد ان لوگوں نے ان مقدس امانتوں کو اگلی نسلوں تک منتقل کیا اور ایک سلسلہ قائم ہو گیا اور ایک وقت آیا کہ حدیث مبارکہ دو چیزوں پر مشتمل ہوئی۔ ایک متن اور دوسری سند۔

دیگر مستشرقین کی طرح میکڈونلڈ بنوامیہ کو الزام دیتا ہے کہ انہوں نے ذاتی اور سیاسی مقاصد کے لیے گھڑی ہوئی احادیث کو عام کیا۔ انہوں نے وہ احادیث گھڑنے کی حوصلہ افزائی کی جو ان کی مطلب براری کے لیے موزوں تھیں۔ میکڈونلڈ دعویٰ کرتا ہے کہ لوگوں کو متاثر کرنے کے لیے ایسا کرنا ضروری تھا۔ بعدازاں اس طریقہ کو متنازعہ گروہوں نے اسی انداز میں اپنے فائدے کے لیے جاری رکھا۔ ہر گروہ اپنے آپ کو برحق منوانے کے لیے کسی نہ کسی حدیث کا سہارا لیتا اور ضرورت پڑتی تو ایسی کوئی حدیث گھڑ لیتا اور پھر ایسا ہوا کہ مختلف بحرانی مواقع پر بہت سی متنازع اور متضاد احادیث زبان زد عام ہو گئیں۔ میکڈونلڈ یہاں تک دعویٰ کرتا ہے کہ موجودہ تمام کی تمام احادیث حقیقتاً دانستاً گھڑی ہوئی ہیں۔ سنت کو زیر بحث لانے کے بعد میکڈونلڈ اجماع کی حقیقت پر بحث کرتا ہے اور دعویٰ کرتا ہے کہ امام مالکؒ نے بڑی شد و مد کے ساتھ اجماع کا احیاء کیا۔

پہلا اجماع حضرت ابوبکر صدیقؓ کے تقرر خلافت کے موقع پر ہوا تھا۔ میکڈونلڈ اجماع کی مختصر تاریخ بیان کرتا ہے کہ امام شافعیؒ کے وقت تک انفرادی زندگی، عدالتی فیصلوں اور ریاستی امور میں مقامی رسم و روایت کافی حد تک دخیل ہو چکے تھے۔ امام صاحبؒ نے گزرتے وقت اور بدلتے تقاضوں کے مطابق اپنے آپ کو ڈھالنے کی صلاحیت کا مظاہرہ کر کے اپنی عظمت ثابت کر دی اور پھر صورت حال کچھ یوں ہوئی کہ حضور ﷺ کے قریبی ساتھی اور

Marfat.com

خلفائے راشدین ان کے نزدیک معتبر تھے۔حضور ﷺ کے قریبی ساتھیوں کے اجماع کے بعد اگلی نسل کا اجماع رائے سند کھتا تھا (امام مالکؒ مدینہ والوں کی رائے کو اہمیت دیتے تھے)۔فقہاء کے اجماع کی اپنی ایک اہمیّت ہے۔

میکڈونلڈ سمجھتا ہے قانون سازی، نصفت اور قانونی رائے نے اپنا کام کردیا ہے۔ مستقبل کی امید اجماع سے وابستہ ہے۔(۱۶) اسلامی قانون کے چوتھے مآخذ کو مختلف عنوانات کے تحت دیکھا جاسکتا ہے۔رائے، استحسان، استصلاح، قیاس۔اس عربی اصطلاح ''رائے'' کو اجتہاد کی بے شمار گھاٹیوں سے گزرنا پڑا۔''رائے'' کے اسلامی قانون سازی کے مآخذ ہونے کی دلیل حضرت معاذ بن جبلؓ سے ثابت ہوتی ہے جو بقول میکڈونلڈ گھڑی ہوئی تھی۔رومی قانون کی زبان میں اسے قانون قدرت کہا جاتا تھا۔لیکن اسلام میں اسے دو تکنیکی اصطلاحات سے ڈھانپ دیا گیا۔استحسان، استصلاح۔استحسان سے علماء کی مراد یہ ہے کہ علماء جو بہتر خیال کریں اور موخرالذکر کو لوگوں کی عمومی بھلائی کے لیے انتخاب کیا جاتا ہے۔بعدازاں رائے کی آزادی کو مسترد کردیا گیا۔اس کی بجائے صرف قیاسی نتیجے کو اس کی جگہ دے دی گئی۔

میکڈونلڈ ان اصطلاحات میں کوئی فرق روا نہیں رکھتا۔اس کا ذکر ضروری معلوم ہوتا ہے کہ میکڈونلڈ امام شافعیؒ کے اصول کا ذکر نہیں کرتا جو استصحاب کہلاتا ہے۔لگتا ہے یا تو وہ اسے جانتا نہیں یا اسے جان بوجھ کر نظر انداز کردیا۔تاہم وہ ایک اور مآخذ جس سے داؤد الظاہری نے استفادہ کیا کا ذکر کرتا ہے جسے دلیل یا نص کہتے ہیں۔لیکن دلیل اور قیاس میں فرق بیان نہیں کرسکا۔(۱۷)

میکڈونلڈ کے مطابق قران در اصل حضور ﷺ کی روحانی حالت کے اظہار کا مجموعہ ہے۔(۱۸) حضور ﷺ کی سنت کے بارے میں اس کا خیال ہے کہ اسے دانستاً گھڑا گیا اور یہ کہ ہر متنازعہ مسئلے پر متضاد فرامودات ہیں۔اس کے بقول ''رسم'' نے اسلامی قانون کے ارتقاء میں اہم کردار ادا کیا۔

Marfat.com

گب (Gibb)

تیسرا مصنف گب اسکندریہ میں پیدا ہوا۔ ایڈنبرا میں تعلیم حاصل کی۔ آکسفورڈ اور لندن میں پڑھانے کے بعد ہارورڈ یونیورسٹی امریکہ میں 1955ء میں ملازمت اختیار کی۔ اس کی دو کتابیں ''اسلام میں جدید رجحانات'' اور ''محمڈن ازم'' بشمول کچھ مقالات اسلامی فقہ کے بارے میں اس کے خیالات کی آئینہ دار ہیں۔ گولڈ زیہر اور میکڈونلڈ کی طرح گب زندگی بھر اسلامی تہذیب اور قانون کا مداح رہا۔ لیکن اس کا خیال تھا کہ مسلمانوں نے کچھ خیالات رومی قانون اور دوسرے بیرونی ذرائع سے مستعار لیے۔ اسلامی قانون پر بحث کرتے ہوئے وہ لکھتا ہے:

بنیادی طور پر یکساں ہے البتہ مختلف مسالک میں فروعی اختلاف ہے۔ اسلامی قانون رومی قانون سے زیادہ جاندار ہے۔ مذہبی بنیادوں اور دینیاتی عقائد کی بدولت یہ مذہب روحانی محرک بھی رکھتا ہے جو مسلم معاشرے کے تمام پہلوؤں اور اجزاء کا ضمیر ہے۔ (۱۹)

اسلامی فکر کے منبع قرآن کی اہمیت پر وہ بہت زور دیتا ہے، مگر وہ دعویٰ کرتا ہے:

یہ (قرآن) نبی کریم ﷺ کے دیئے گئے ان خطبات کا مجموعہ ہے جو ان کی زندگی کے آخری بیس سالوں میں دئے گئے اور جو چھوٹے چھوٹے مذہبی اور اخلاقی اقتباسات پر مشتمل ہیں۔ مخالفین کے خلاف دلائل، حالات حاضرہ پر تبصرہ اور قانونی اور سماجی معاملات پر کچھ قطعی احکامات بھی اس میں شامل ہیں۔ (۲۰)

اپنے قارئین کو قائل کرنے کی کوشش کرتے ہوئے وہ دعویٰ کرتا ہے کہ نبی ﷺ کی سنت مکمل طور پر من گھڑت اور خلق کردہ ہے جس کے لیے وہ اصطلاح وضع کرتا ہے ''مصنوعی تخلیق''۔ (۲۱)

وہ قاری کو بتاتا ہے کہ اسلامی تاریخ کے ابتدائی دور میں خود مسلمان علماء احادیث کے بارے میں پریشان تھے جسے بہر صورت قبول کیا گیا۔ وہ سنت کی تعریف ان الفاظ میں کرتا ہے ''معاشرے کا رواج'' جو زبانی وسیلے سے منتقل ہوا جو کتاب یا لکھی ہوئی (گھڑی

Marfat.com

ہوئی) چیز سے مختلف ہے۔ گب کے مطابق سنت قصے کہانیوں کی شکل میں وجود پذیر ہوئی۔ ان روایتوں کو احادیث کہا گیا۔ اس طرح حدیث سنت کا اظہار ہے۔ وہ سمجھتا ہے کہ ابتدائی عربی رسم الخط کے باعث زبانی روایات پر انحصار لازمی تھا۔ وہ کہتا ہے کہ وقت گزرنے کے ساتھ ساتھ بہت سی روایتیں گردش کرنے لگیں جو قانون اور فقہ میں پیغمبر کے فرمودات ہونے کی دعویٰ دار تھیں۔ سیاسی اور مذہبی گروپوں نے اپنے مخصوص عقائد کے دفاع میں ان روایات کو وضع کیا۔

وہ واضح طور پر بیان کرتا ہے کہ احادیث کو گھڑا گیا، کانٹ چھانٹ کی گئی، اضافہ کیا گیا، اس میں مشکوک رویہ اختیار کیا اور تبدیلی کی گئی۔ (۲۲)

مگر بعد ازاں علماء نے آگے آ کر ایسے طریقے وضع کیے جن سے اصل احادیث کو تلاش کر کے منتخب کیا گیا۔ اسلامی قانون کے تیسرے مآخذ کے بارے گب کا نقطہ نظر یہ ہے ''رائے عامہ'' جس کا اندازہ ووٹوں کی گنتی سے نہیں، کسی مخصوص وقت میں مجلس کے فیصلوں سے نہیں بلکہ طویل عرصے تک مجموعی رائے کا دباؤ جو اسلام کے احکام الٰہی یا سنت پیغمبر ﷺ کے بعد تیسرے درجے پر مذہبی و سماجی حیثیت کے طور پر اپنا وجود رکھتی ہے۔ (۲۳)

یہ واضح ہے کہ گب اجماع یعنی ''علماء کی قانونی رائے'' کی مسلمہ حیثیت کو نہیں مانتا بلکہ عوامی خواہش کو اہمیت دیتا ہے۔ بلاشبہ وہ جانتا تھا کہ بہت سے علماء نے اجماع سے علماء کی اتفاق رائے مراد لیا ہے۔ لیکن یہ رائے عوامی رائے کے بالمقابل مضبوط حیثیت نہیں رکھتی۔ اپنے نقطہ نظر کو واضح کرنے کے لیے وہ کچھ دلچسپ مثالیں دیتا ہے جو اس نے دوسرے ذرائع سے حاصل کی ہیں۔ مشرق قریب میں جب کافی کا استعمال بڑھنے لگا تو فقہاء نے تقریباً اتفاق رائے سے اسے وہی جرم قرار دیا جو شراب نوشی کا ہوتا ہے اس کے لیے وہی سزائیں مقرر کیں اور بہت سے کافی پینے والوں کو قرار واقعی سزا بھی دی گئی لیکن عوامی رائے غالب آئی اور آج کافی کھلے عام استعمال ہوتی ہے۔ (۲۴)

گب اپنے قارئین کو بار بار یاد دلاتا ہے کہ حنبلی مسلک کے لوگوں نے اجماع کو رد کیا

Marfat.com

ہے اور وہ رائے کو ناگوار خیال کرتے ہیں۔ گب نتیجہ اخذ کرتا ہے کہ اکثر رائے عامہ علماء کی رائے سے مختلف ہوتی ہے جسے بذات خود وہ رد کرتا ہے۔

گب کے مطابق اگر چہ اسلام ایسے "ملا" کی نفی کرنے کا دعویٰ کرتا ہے جو خدا اور بندے کے درمیان رابطہ ہو۔ لیکن اسلام نے ایسا نظام وضع کر لیا جس میں اسی طرح کی مذہبی شخصیت درکار نہیں ہوتی ہے جیسی عیسائیت اور یہودیت میں ہے۔ وہ کہتا ہے جیسے جیسے علماء کی رائے کو استناد حاصل ہوتا گیا وہ قانون اور عقیدہ میں عوامی رائے کے حامل ہونے کے دعویدار ہوتے گئے۔ دوسری صدی میں علماء کی رائے کو عوام الناس کی رائے کا حامل ہونے کے ناطے استناد کا درجہ بھی مل گیا۔ اس طرح اجماع فقہاء اور مجتہدین کے دائرہ اختیار میں باقی ماندہ تمام نقائص کا علاج قرار دیا جانے لگا۔

گب کا یہ دعویٰ ہے چونکہ حدیث قرآن کا جزو لاینفک تھی اس لیے علماء کی رائے حدیث کا ناگزیر حصہ بن گئی۔ (۲۵)

اجماع کو بہت اہمیت دی گئی ہے کیونکہ وہ قرآن وحدیث کے استناد کی ضمانت ہے۔ یہ اجماع ہی ہے جو قرآن کے تجوید وتلفظ اور معانی کا تعین کرتا ہے۔ اس کا دعویٰ ہے کہ اجماع کم وبیش ہر اسلامی قانون ضابطہ اور سیاست میں دخل رکھتا ہے۔ نظری طور پر اجماع قرآن وسنت کی کسی نص کو رد یا تنسیخ نہیں کر سکتا۔ تاہم اس بات کی نشاندہی کر سکتا ہے کہ کوئی قرآنی قانون قابل عمل نہیں رہا۔ گب اجماع کی بدولت اجتہاد کے دروازے بند کرنے کا حامی نہیں یہ صورت حال مثبت اور تعمیری تھی لیکن وہ منفی اور تخریبی ہو گئی۔ (۲۶)

گب اجماع کو اجتہاد کا حصہ سمجھتا ہے۔ جدت پرستوں کے برعکس وہ اس کا مطلب سوچ کی آزادی نہیں لیتا۔ جسے اقبال اصول حرکت کہتا ہے۔ گب اس کا لفظی مطلب لینا چاہتا ہے۔ یعنی مخصوص صورت حال میں قرآن وسنت کی نص کی صحیح معنویت کو ملحوظ خاطر رکھا جائے کہ اس سادہ اور بین سچائی سے انحراف نہ ہو۔ اجتہاد کا دروازہ کیوں بند ہوا؟ اس سوال کا جواب دیا گیا۔ جمہور علماء کو ڈر تھا کہ کہیں اجتہاد کا حق انفرادی تاویلات کا دروازہ نہ کھول دے لہٰذا

Marfat.com

انہوں نے اس کے دائرہ کو محدود کیا۔ گب کہتا ہے کہ اجتہاد کا در بند ہونے کے بعد بھی بہت سے فقہاء نے اس پابندی سے بغاوت کرتے ہوئے اجتہاد کے حق کو استعمال کیا۔ اس نکتے کا تجزیہ مخصوص مطالعہ کا تقاضا کرتا ہے۔ گب کے بقول ان کا اجتہاد کے حق کا دعویٰ اجماع کی مدد کے بغیر بے معنی ہے۔ لیکب انہوں نے خود اجماع کے خلاف آواز بلند کی۔ (۲۷)

مذکورہ بحث سے آپ سمجھ سکتے ہیں کہ بقول گب قرآن خطبات کا مجموعہ ہے جو حضرت محمد ﷺ نے دیئے۔ سنت کے لیے وہ لفظ ''مصنوعی تخلیق'' استعمال کرتا ہے۔ اجماع کو وہ عوامی رائے کہتا ہے خواص کی رائے نہیں۔ آخر میں وہ دعویٰ کرتا ہے کہ اسلامی شریعت پر رومی اثرات نمایاں ہیں۔

شاخت (Schacht)

(J.Schacht) اور اس کے مسلم قانونی نظریئے کا تجزیہ

جہاں گولڈ زیہر کا مقالہ مغرب کے لیے گائیڈ لائن بنا وہاں شاخت کا مقالہ مغرب اور امریکہ دونوں کے لیے گائیڈ لائن بنا۔ انگلینڈ میں پڑھانے کے بعد وہ ریاست ہائے متحدہ امریکہ آیا۔ شاخت کے الفاظ میں اسلامی قانون اسلامی سوچ کا خلاصہ ہے اور اسلامی عملی زندگی کی بہت ہی واضح مثال ہے۔ یہ سب جان کر، وہ پھر بھی یہ یقین کرتا ہے کہ محمڈن لاء قرآن سے اخذ نہیں ہوا بلکہ آہستہ آہستہ عمل پذیر ہوا اور یہ بنوامیہ کے انتظامی اور مقبول فیصلوں کے ذریعے جو کہ بعض اوقات قرآن کے الفاظ و معنی سے مختلف ہوتے تھے پر اپنی بنیاد رکھتا ہے۔ اس کا مطلب ہے کہ قانون کسی حد تک مذہب کے دائرے سے باہر تھا۔ اس کی سوچ پر غیر ملکی نظریات اتنے نمایاں ہیں کہ ایک جگہ وہ کہتا ہے کہ قرآن کو بڑی مشکل سے نظریہ قانون کی ابتدائی اور اہم بنیاد قرار دیا جا سکتا ہے۔ (۲۸)

شاخت کے مطابق عام طور پر کہا جاتا ہے کہ محمد ﷺ کے پاس اس وقت کے قانون رواج کو تبدیل کرنے کی کوئی وجہ نہ تھی۔ پیغمبر اسلام ﷺ کی حیثیت سے آپ کا مقصد ایک نیا

Marfat.com

قانونی نظام قائم کرنا نہیں تھا۔ بلکہ یہ تعلیم دینا تھا کہ انسان کیا کرے اور کیسے کرے؟ یوم حساب سے بچنے کے لیے کیا کرنا ہے اور جنت میں داخل ہونے کے لیے کن چیزوں کو چھوڑنا ہے۔ (۲۹)

پیغمبر ﷺ کے اختیار پر بات کرتے ہوئے وہ کہتا ہے کہ آپ ﷺ کا اختیار قانونی نہیں تھا بلکہ مذہبی اور سیاسی تھا۔ (۳۰)

شاخت کا خیال ہے قدیم فقہی مسالک سمجھتے تھے کہ زندہ روایت وہ چیز ہے جس پر معاشرہ چلتا ہے۔ سنت کا یہ ابتدائی نظریہ جو حضور ﷺ کی باتوں اور عمل سے متعلق تھا۔ اسلامی مذاہب کے قانونی نظریے کی بنیاد بنا۔ ان قدیم فقہی مسالک نے اپوزیشن پارٹی کو جنم دیا۔ شاخت کی بات کا مطلب یہ ہے کہ ''قانون معاشرے میں پائے جانے والے رسم ورواج کا نام ہے'' قانون یعنی فقہ کی بنیاد سنت یعنی حضور ﷺ کے اقوال وافعال پر رکھی گئی۔ قانون کے پرانے مکتب فکر نے ان کے اس عملی کا مقابلہ کیا اور مدافعت کی اور جب انہوں نے دیکھا کہ حضور ﷺ کے بارے میں منسوب کی گئی غلط روایتیں سنت کے ابتدائی نظریے پر مسلط کر دی گئی ہیں تو انہوں نے یہ نتیجہ نکالا کہ وضاحت کے ذریعے غلط روایت کی آمد کو کم کیا جا سکتا تھا۔ حضور ﷺ سے منسوب کی گئی غلط روایتوں کے عقیدہ اور رواویوں کو بیان کر کے جس سے وہ اس دھوکے میں شامل ہو گئے۔ نتیجتاً دوسری اور تیسری صدی کے دوران ہجرت کے بعد یہ علماء کی عادت بن گئی کہ وہ اپنی باتوں کو حضور ﷺ کی باتیں یا بیانات کہہ کر اعلان کرتے تھے۔ شناخت کہتا ہے کہ مشکل سے حضور ﷺ سے منسوب کی گئی روایت مستند سمجھی جا سکتی ہے۔ (۳۱)

اسلامی قانون کا تیسرا ذریعہ مستشرقین کے لیے مساوی دلکشی رکھتا ہے۔ شناخت کے مطابق قانون کے پرانے مکتب فکر کے مطابق اجماع دو قسم کا ہے بنیادی باتوں کے لیے تمام مسلمانوں کا اجماع، تفصیلات کے لیے علماء کا اجماع ہے۔ صحابہ کا اجماع ایک قسم ہے جو کہ صحابہ کی اکثریت کا ہو۔ شاخت اجماع پر غیر ملکی اثر کو تسلیم نہیں کرتا۔ اگر یہ معاشرے کا ہو لیکن اگر وہ سکالرز کا ہے تو پھر اسے تسلیم کرتا ہے۔ اسلامی اصول فقہ کے طالب علم کو اجماع کے نظریے پر رومن قانون کا اثر نظر آتا ہے۔ جو گولڈ زیہر کا نظریہ ہے۔

Marfat.com

شاخت کا کہنا ہے کہ گولڈزیہر نے اس معاملے میں اسلامی قانون پر رومن قانون کے اثر کو پایا ہے۔ (۴۲) شاخت اجماع کے مدنی تصور کو بیان کرتا ہے جو کہ جغرافیائی خاصہ ہے ایک ایسی صوبائیت (عصبیت) کا تسلط ہے جسے عراقیوں (حنفیوں) نے زیادہ واضح کیا ہے۔ شاخت کے مطابق اجماع کا عراقی نظریہ خطہ کا پابند نہیں بلکہ تمام ملکوں پر محیط ہے۔ شاخت یہ ثابت کرنے کی کوشش کرتا ہے کہ عملی طور پر یہ مقامی کردار ہی رہا۔ وہ کہتا ہے کہ ہم نتیجہ نکالتے ہیں کہ ابوحنیفہؒ ابو یوسفؒ اور شیبانی اور دوسرے ساتھیوں نے ابراہیمؒ النخعی کے نام کے ساتھ منسلک کیے گئے عقیدہ کو اپنایا۔ (۴۳)

شافعی اجماع کی دونوں قسموں سے اختلاف کرتا ہے اور مسلمانوں کے اجماع کو بالا تسلیم کرتا ہے۔ وہ روایتوں پر اپنا فیصلہ کرتے تھے وہ کہتے ہیں کہ حضور ﷺ نے معاشرے کے ساتھ مل کر چلنے کا حکم دیا ہے۔ شاخت کے مطابق شافعی حنفیوں کے طریقہ سے ناواقف تھا، جو Consensus کے ساتھ تھے اور حضور ﷺ کی حدیث کا حوالہ دیتے ہیں کہ میری امت کبھی بھی کسی غلطی پر متفق نہ ہوگی۔ بعد میں شافعی نے علماء کے اجماع کو رد کیا (کم از کم نظریاتی طور پر)۔ انہوں نے پرانے مکتب فکر کی زندہ روایت کو شامل کرتے ہوئے سکالرز کے اجماع کے نظریہ کا انکار کیا اور کسی حد تک معاشرے کے متفقہ عقیدہ کو اجماع کے اپنے نظریہ سے بیان کیا۔ (۴۴)

ہم چوتھے، مآخذ اسلامی قانون کے طرف آتے ہیں جس کا تذکرہ شاخت نے کیا ہے۔ انفرادی دلائل کو عمومی طور پر ''رائے'' کہا جاتا ہے۔ جب یہ منظم استحکام کے حصول کی طرف لے جائے اور موجودہ فیصلوں کے نظام کے متوازی ہو تو اسے قیاس کہا جاتا ہے۔ جب یہ فقیہ کی ذاتی رائے منعکس کرے تو اسے استحسان یا استصحاب کہا جاتا ہے۔ قدیم زمانے میں یہ اصطلاحات ہم معنی تھیں۔ شاخت کے خیال میں اصطلاح ''قیاس'' یہودی نوعیت کی ہے اس کی گہری بنیادیں ہیں جو کہ بائبل میں استعمال ہوں یا رومن نوعیت کی ہوں۔ بیرونی اثر نمایاں ہے۔ اس سے شاخت نے یہ نتیجہ بھی نکالا کہ دوسری اصطلاحات امام مالک کی استصلاح اور

Marfat.com

امام شافعی کی استصحاب بھی رومن یونانی نوعیت کی ہیں۔ (۳۵)

شاخت یہ تسلیم کرنے پر آمادہ نہیں کہ بنوامیہ کے اولین قاضیوں کے فیصلوں کا انحصار حدیث پر تھا۔ کیونکہ اس کی رائے میں "سنت" کا تصور اسلام کی دوسری صدی تک واضح نہیں ہوا تھا۔ لہٰذا کوئی رائے جو حدیث پر مبنی ہو چاہے عمرؓ اول کی ہی کیوں نہ ہو شاخت نے غیر مستند قرار دے کر رد کر دی۔ (۳۶)

شاخت دعویٰ کرتا ہے کہ جو کچھ قاضی نے سنا وہ سنت نہیں۔ جو کچھ وہ جانتا تھا وہ سنت نہیں تھی۔ اگر اس طرح کے مواقع آئیں اور حقیقتاً آئے لیکن شاخت انہیں حدیث ماننے سے انکار کرے گا۔

قیاس یا رائے ایک منظم مآخذ قانون ہے جسے شاخت عمر ثانیؒ کے ایک قول کے ذریعے واضح کرتا ہے۔

> "کسی شخص کو اس معاملے پر ذاتی رائے دینے کا اختیار نہیں جسے قرآن نے طے کر دیا۔ خلفاء کی ذاتی رائے ان معاملات پر ہے جس کے بارے میں کوئی وحی نہیں، نہ ہی پیغمبر کی سابقہ سنت۔ کسی کو اس معاملے پر اپنی ذاتی رائے دینے کا اختیار نہیں جسے پیغمبر نے اپنی سنت کے ذریعے طے کر دیا"۔ (۳۷)

درج بالا بحث سے واضح ہے کہ شاخت کے نزدیک محمدی قانون براہ راست قرآن سے اخذ نہیں ہوا بلکہ بہت حد تک مذہب کے دائرہ سے باہر سے بھی اخذ ہوا ہے۔ دوسرے اس کے نزدیک سنت "زندہ حدیث" کا نام ہے۔ تیسرے اس کے نزدیک اجماع اگر معاشرے کا ہو تو اس پر کوئی بیرونی اثر نہیں ہے لیکن اگر علماء کا ہے تو اس پر بیرونی اثر نظر آتا ہے۔ قیاس اور اس کے مساوی اصطلاحات کے بارے میں اس کا دعویٰ ہے کہ اس پر بیرونی اثر ہے۔

قبل اس کے کہ ہم اس مستشرقین کے مسلم نظریہ قانون پر بحث کریں ہمیں ان کے یکساں نکات کو واضح کرنا چاہئے جو کہ درج بالا بحث سے سامنے آئے ہیں۔

Marfat.com

گولڈز یہر کے نزدیک پیغمبر نے مانگے تانگے خیالات سے اپنے ارفع پیغام کی عمارت تعمیر کی۔ گب اور میکڈونلڈ کے نزدیک قرآن محمد ﷺ کے بکھرے ہوئے اور مذہبی خطبات کا مجموعہ تھا۔ وہ محمد ﷺ کے دور میں قرآن کے قانونی استعمال پر معترض ہے۔ مگر وراثت اور مال کے تقسیم کے قوانین ابتداہی سے قرآن سے اخذ کئے گئے۔ جس بات کو گولڈز یہر اور ھرگرونجی نے تسلیم کیا اس کی تائید شاخت اور گب نے بھی کی۔ یعنی اس بات کو چاروں نے تسلیم کیا کہ مسلم سوسائٹی کے قانونی ارتقاء میں ادھار کے نظریات نے اہم کردار ادا کیا۔ چاروں کا خیال ہے کہ رومن قانون کا اثر نا قابل انکار ہے۔ ان کا دعویٰ ہے کہ سنت کا مستند ہونا مشکوک ہے۔ وہ اسے ''معاشرے کا رواج'' کہتے ہیں۔

شاخت سنت کے ابتدائی تصور کے لیے اپنی اصطلاح ''زندہ روایت'' متعارف کراتا ہے۔ ان سب نے بنی امیہ پر حدیث وضع کرنے کا الزام لگایا ہے کیونکہ ان کے مطابق ہر گروہ نے حدیث کی مدد سے اپنے اصول ثابت کرنے کی کوشش کی۔ ان کا مؤقف ہے اجماع ''معاشرے کا اتفاق رائے'' ہے علماء کا نہیں۔ اس ضمن میں گب نے اپنا مؤقف واضح طور پر بیان کر دیا ہے اور شاخت شدت سے اس کی تائید کرتا ہے۔ گولڈز یہر اور شاخت کے نزدیک رائے، اجتہاد اور قیاس کی اصطلاحات میں بیرونی اثر نمایاں ہے۔

اب ہم اسلامی قانون کے اولین مآخذ قرآن پر بحث کرتے ہیں جو کہ مسلمانوں کے عقائد کے مطابق الہامی دستاویز ہے یہ حضرت جبرائیل کے ذریعے پیغمبر ﷺ تک وحی ہوا۔ جس پر قریباً بائیس برس لگے، مسلمانوں کا عقیدہ ہے کہ قرآن اللہ کا اپنا کلام ہے اور اسلام کے ابتدائی دور میں ہی مدون ہو گیا تھا۔ یہ اسلامی قانون کا حقیقی، بنیادی اور اہم ترین مآخذ ہے۔ لیکن مغربی سکالرز نے اسے دل سے قبول نہیں کیا ہے۔ یہ کہا جا سکتا ہے کہ یہودیت اور نصرانیت کسی دوسرے مذہب کی حقانیت کو تسلیم نہیں کر سکتے۔ بالفاظ دیگر اگر وہ تسلیم کر لیں کہ قرآن اللہ کا کلام ہے تو انہیں اپنے عقائد کا ابطال کرنا پڑے گا۔ خصوصاً تثلیث جسے قرآن نے سورہ اخلاص میں واضح طور پر رد کر دیا ہے۔

Marfat.com

گولڈز یہر کے مطابق محمد ﷺ نے مستعار اینٹوں سے تصور آخرت رکھنے والے مذہب کی تعمیر کی ہے۔ جبکہ میکڈونلڈ کے مطابق قرآن محض پیغمبر کے کیفیت وحی کے وقت اکٹھے کیے گئے ٹکڑوں کا مجموعہ ہے جبکہ گب اسے محمد ﷺ کے اپنے مذہبی تصورات کا مجموعہ قرار دیتا ہے۔ یہ تصور کہ اسلامی قانون عہد نامہ جدید اور عتیق سے مستعار لیا گیا ہے۔ سب سے پہلے یہ تصور جان وائی کلف (John Wy Cliff) کے ذہن میں آیا۔ اس کے مطابق:

> ''محمدی قانون کی امتیازی خصوصیت ہے کہ اس نے عہد نامہ عتیق اور جدید سے وہ چیزیں اخذ کیں جو انہیں موزوں نظر آئیں اور دوسری مسترد کر دیں''۔ (۳۸)

قرآن کے مستند ہونے کا سوال اسلامی علوم کا معروف سکالر ہرگرونجی (Hurgorenje) اور آخیر بیسویں صدی کے مستشرق D.S.Power کے ہاں بھی زیر بحث آیا ہے۔ جہاں تک قرآن کو بحیثیت مآخذ قانون تسلیم کرنے کا تعلق ہے نہ صرف شاخت یہ کہتا ہے کہ ''پیغمبر کا بحیثیت قانون ساز کوئی کردار نہیں'' بلکہ ''قرآن سے اخذ کردہ قوانین و اقدار ثانوی مرحلے پر اسلامی قانون میں شامل کیے گئے''۔ جبکہ گب پیغمبر ﷺ کو محض مصلح اور مذہبی رہنما قرار دیتا ہے۔ اینڈرسن کے مطابق محمد ﷺ نے از خود کوئی جامع قانونی نظام قائم کرنے کی کوشش نہیں کی بلکہ موجود رواجی قانون میں عارضی اور کمتر قانون تک خود کو محدود رکھا۔ (۳۹)

شاخت کے درج بالا تصور سے بہت سے سکالرز نے اختلاف کیا اور بعد میں آنے والے بہت سے سکالرز نے ثابت کیا کہ قرآن آغاز سے ہی بطور مآخذ قانون استعمال ہوتا رہا ہے۔ بعد ازاں فضل الرحمن نے کہا ''اگر شاخت کے بیان کا یہ مطلب ہے جو کہ بظاہر بھی نظر آتا ہے کہ ''پہلے مرحلے پر مسلمانوں نے قرآن کو نظر انداز کیا'' تو یہ غیر دانشمندانہ اور احمقانہ تصور ہے''۔ (۴۰)

یہ کہنا کہ پیغمبر کا اختیار قانونی نہیں تھا گمراہ کن اثرات کا حامل ہے، اعظمی کے مطابق

Marfat.com

شاخت نے قرآن کو مکمل طور پر نہیں پڑھا۔ اگر اس نے قرآن کا مطالعہ کیا ہوتا تو لازماً وہ آیات اسے نظر آتیں جن میں محمد ﷺ کو اللہ تعالیٰ کی طرف سے واضح طور پر قانونی اختیار تفویض کئے گئے ہیں۔ قرآن یہ واضح کرتا ہے "خدا نے جو کچھ تمہیں وحی کیا ہے اس کے مطابق فیصلے کرو"۔ (۴۱)

سب سے پہلا دستور میثاق مدینہ میں واضح طور پر پیغمبر کے اختیارات کو "تنازعات کا فیصلہ کرنے والا" کہہ کر تسلیم کیا گیا ہے۔ (۴۲)

اس کے علاوہ اصول مساوات بھی واضح طور پر بیان کرتا ہے کہ مسلمانوں میں حضرت محمد ﷺ کی زندگی میں قانون کے مطابق منصفانہ طور پر فیصلے کئے جاتے تھے۔ ورنہ وہ کیسے ایک امت کی صورت میں رہ سکتے تھے۔

فاطمہ بنت قیس کا معاملہ ان کے لیے رہنمائی کا کام دیتا ہے جو پیغمبر ﷺ کی قانونی سرگرمیاں جاننا چاہتے ہیں۔ حضرت محمد ﷺ اور خلفاء نے قرآن کے اصولوں کے مطابق عدل کا انتظام کیا۔ صحابہ جس معاملے کا قرآن میں حل نہ پاتے تو سنت سے رجوع کرتے۔ ہم دیکھتے ہیں کہ میکڈونلڈ اور گب نے اس طریق کار کو تسلیم کیا ہے۔

عمر اول کا ابو موسیٰ کے نام خط واضح طور پر بیان کرتا ہے نظم مملکت قرآنی اصولوں اور پیغمبر کی سنت کے مطابق چلایا جا رہا تھا۔ (۴۳)

مزید برآں پاورز (Powers) اور کولسن (Coulson) نے شاخت کے اس نظریے کو مسترد کر دیا ہے جس سے بظاہر قرآن اور اسلامی قانون کی ساخت میں عدم تسلسل ملتا ہے۔ حتمی دلیل ایک مغربی سکالر کے الفاظ میں کچھ یوں ہے۔

> "ہم شاخت کے نتیجے کو مسترد کرتے ہیں کہ اس کے اخذ کردہ نتائج اس کے گہرے مطالعے سے مختلف ہیں۔ یہ سورہ نمبر 5 کے ایک طویل حصے کے تجزیے سے واضح ہوتا ہے کہ محمد ﷺ بذات خود وحی الٰہی کی روشنی میں قانون ساز تھے۔ حدیث، تفسیر اور سیرت کے بہت سے واقعات

Marfat.com

سے واضح ہوتا ہے کہ محمد ﷺ کے سامنے بہت سے قانون سوالات آئے اور آپ نے اسی وقت ان کا فیصلہ کر دیا۔ محمد ﷺ کو بحیثیت قانون ساز تسلیم کرنے میں یہ نظر آتا ہے کہ وہ مکہ میں مصلح بھی تھے کہ پیغمبر بھی جبکہ مدینہ میں نئے ابھرتے ہوئے معاشرے میں وقتاً فوقتاً انہیں قانونی فیصلے دینے پڑتے تھے''۔ (۴۴)

جہاں تک حدیث کا تعلق ہے اور اس کا بطور مآخذ قانون تسلسل کی بات ہے گولڈز یہر کا نقطہ نظر یہ ہے کہ ان روایات کو پہلی دو صدیوں میں اسلام کے مذہبی، تاریخی اور معاشرتی ارتقاء کے نتیجے کے طور پر دیکھنا پڑے گا۔ گولڈز یہر کے خیال میں حدیث کو اسلام کے ابتدائی دور کے مختلف رجحانات کی تاریخ کے مآخذ کے طور پر استعمال کیا جا سکتا ہے نہ کہ پیغمبر اور اس کے عہد کے بارے میں معلومات کے مستند مآخذ کے طور پر۔

گب اور میکڈ ونلڈ سنت کے تاثر کو تو مانتے ہیں لیکن اس میں وضع اور تضاد کے سختی سے قائل ہیں۔ انہوں نے اس موضوع پر اپنا زیادہ کام نہیں کیا بلکہ اپنے ھنگروی، ولندیزی، برطانوی اور جرمن ہم عصروں کے خیالت کو بیان کر دیا۔ میکڈ ونلڈ نے واضح طور پر گولڈز یہر کے خیالات اپنا لیے کہ بنوامیہ نے حدیث میں جعلسازی کی۔ یہ طریقہ گب اس وقت استعمال کرتا ہے جب یہ نتیجہ نکالتا ہے کہ مذہبی اور سیاسی گروپوں نے اپنی مخصوص نقطہ نظر کی حمایت میں پیغمبر ﷺ کے جعلی رمودات تیار کیے۔ یہی وہ خیالات تھے جن کی بنا پر البرٹ حورانی نے کہا کہ گب پر میکڈ ونلڈ کا اثر تھا۔ وہ کہتا ہے:

''گب نے گولڈز یہر کی یورپی علمی روایت کو اختیار کیا۔ اس روایت کے ایک ساتھی میکڈ ونلڈ پر اس کا خصوصی اثر ہے''۔ (۴۵)

گب نے اپنے جرمن ساتھی شاخت پر بھی بہت انحصار کیا ہے۔ لیکن اس کے مطابق شاخت پیغمبر ﷺ کی زندگی سے متعلقہ احادیث کو مسترد کرنے میں بہت دور تک چلا گیا ہے۔ ساخت نے گولڈز یہر کے تصور کو ایک قدم مزید آگے بڑھا دیا۔ اس کے خیال میں حدیث

Marfat.com

اسلام کا اصل مآ خذ قانون نہیں ہے بلکہ یہ مقامی قانون تھا جسے وہ ''زندہ روایت'' (Living Tradition) کا نام دیتا ہے وہ یہ بھی کہتا ہے کہ حدیث کا مواد اس وقت وجود میں آیا جب متحارب گروہوں نے ایک دوسرے کے خلاف دشمنی کا مظاہرہ کیا۔

شاخت کا ایک معروف نقاد کہتا ہے اس کے خیال میں جو مدت حدیث وضع کرنے کی ہے وہ محض تیس سال ہے۔ یہ لازمی بات ہے کہ مخالف جماعت اپنے مخالف کے وجود میں آنے کے کافی مدت بعد میں ظاہر ہوتی ہے۔ سنت پر ایک دوسری مستند شخصیت فضل الرحمٰن ہے جو یہ رائے رکھتا ہے کہ سنت کا تصور بعد کی پیداوار نہیں بلکہ اس کا ابتداء ہی سے اپنا وجود ہے۔

تاہم وہ یہ رائے رکھتا ہے کہ سنت کو شریعت کے لیے مسلمہ ثانوی مآ خذ کے طور پر اسلام کی دوسری صدی میں تسلیم کیا گیا۔ (۴۶)

اس کا یہ مؤقف اس بات سے مطابقت نہیں رکھتا جس میں سنت کا اولین وجود تسلیم کیا گیا ہے۔ سنت کو اسلام کے دور اول سے ہی اسلامی قانون کے مکمل مآ خذ کے طور پر تسلیم کیا جاتا ہے۔

گولڈزیہر کہتا ہے کہ پہلی صدی میں ایسے مسلمان تھے جو صرف پیغمبر کے مصدقہ افعال کو نہ کہ صحابہ کے افعال کو سنت تسلیم کرتے تھے۔ (۴۷)

گولڈزیہر اور اس کے تحقیقی طریقے ابتدائی مسلم معاشرے کے لیے اس لیے بھی تسلیم نہیں کیے جا سکتے کہ وہ ایک وقتی واقعے کو لے کر اسے بطور اصول تصور کر لیتا ہے۔ ہم یہ ضرور بیان کریں گے گولڈزیہر کا نظریہ جس کی شاخت نے وضاحت کو ایچ رٹر H.Ritter ، اے جیفری، ایم واٹ اور جی رابنسن نے تعریف کی اسے نوبیا ایبٹ (Nobia Abbot) اور فواد سیزگین (Foaid Sezgin) نے چیلنج کیا۔ جن کے خیال میں زبانی اور تحریری منظم احادیث شروع اسلام سے موجود ہیں۔ بعد ازاں احادیث کو قبول یا رد کرنے کے درمیانی راستہ اختیار کرنے کی کوشش G.H.A. کی طرف سے کی گئی۔ اس کے خیال میں چاہے سند کا طریقہ اختیار کیا جائے یا نہیں حدیث پیغمبر کے وصال کے 50 سال بعد یعنی ساتویں صدی

Marfat.com

کے اختتام پر وجود رکھتی ہے۔ (۴۸)

Powers نے بھی Sezgin, Abbort اور اعظمی کی تائید کی حدیث کے تسلسل کے کردار کو ثابت کرنے کے لیے ''مسلم علماء'' تواتر کے نظریے پر انحصار کرتے ہیں۔ ''متواتر روایات جن کا استناد یقینی ہے اتنے راویوں کی تعداد کے ذریعے ہم تک پہنچتی ہیں کہ جعلسازی کا امکان نہیں رہتا''۔

مزید برآں جو شخص پیغمبر کے قول، فعل کا گواہ ہے کو اس بات کا یقین ہونا چاہئے کہ جو کچھ اس نے سنا یا دیکھا جس کی وہ گواہی دے رہا ہے وہ عقلی طور پر ممکن ہو''۔ (۴۹)

نظریہ تواتر جو کہ فوری علم کا موجب ہے نہ کہ دور کا علم۔ مغربی حلقوں میں کبھی چیلنج نہیں کیا گیا جو اس کی قبولیت کی دلیل ہے۔ جب Weiss نے غزالی کے نظریہ تواتر کا جائزہ لیا تو اس نے اسے شاندار کہا۔ (۵۰)

ہم نے دیکھا کہ چاروں سکالرز نے ''اجماع'' کو اسلام کے مذہبی قانون کا اہم ترین ماخذ تسلیم کیا۔ انہوں نے نظریاتی طور پر تسلیم کیا کہ امت کا متفقہ مسلمہ اصول ہے۔'' فنی طور پر اجماع کسی دور کے مسلمہ مذہبی مقتدران کی متفقہ رائے کو کہا جاتا ہے۔ حنفی اس تعریف کو تسلیم کرتے ہیں جبکہ شافعی کی رائے میں تمام لوگوں کی متفقہ رائے ضروری ہے۔ مالک اور ابن حزم اسے اہل مدینہ اور صحابہ تک محدود رکھتے ہیں۔ بعد ازاں پانچویں صدی میں بزدوی اور سرخسی نے امام ابوحنیفہ کی تائید کی۔ مسلم فقہاء میں اجماع کی تعریف پر اختلاف تھا جسے امام غزالی نے حل کر دیا۔ اس نے اجماع کی اپنی تعریف میں دونوں قسم کے اجماع کو شامل کر لیا۔ اب اسے تمام مسلمانوں کا عمومی اتفاق اور ان کے ماہرین قانون کا خصوصی اتفاق کہا جاتا ہے۔ (۵۱)

مغربی سکالر اپنی اس تعریف پر اصرار کرتے ہیں جسے ''بطور نظریہ'' تسلیم کیا جاتا ہے۔ شاید اس طریقے سے وہ مسلمانوں کو وہ پہچان دینے کی کوشش کرتے ہیں جو وہ قانون سازی کے طریقے میں کھو چکے ہیں۔ اس طریقے سے اہمیت دینے سے لازماً وہ کب کا مقصد

Marfat.com

پورا کرتے ہیں جس کے نزدک اسلام کو اصلاح کی ضرورت ہے۔لیکن یہ مسئلہ اتنا سادہ نہیں ہے۔اجماع کا مغربی تصور یہ ظاہر کرتا ہے انہیں منطق اور تواتر کے نظریہ کا فرق معلوم نہیں ہے۔

کیونکہ استدلال کا مطلب یہ ہے کہ ٹھوس نتیجہ حاصل نہیں کیا جا سکتا۔جب تک کسی چیز کے بارے میں مکمل معلومات حاصل نہ کر لی جائیں جبکہ تواتر میں مکمل تاریخی علم ہوتا ہے اور معاشرے کے تمام افراد کا تعلق ہونا ضروری نہیں ہوتا بلکہ اچھی خاصی تعداد کو اس کا علم ہونا ضروری ہوتا ہے۔ (۵۲)

ہمیں یہ معلوم ہوتا ہے کہ مغرب رسول اکرم ﷺ کے اس قول کی 'میری امت غلطی پر متفق نہیں ہو سکتی'' کو اجماع کے لیے حقیقی بنیاد سمجھتا ہے جو کہ معاشرے کے کردار کو اہمیت دیتا ہے۔لیکن وہ قرآن کے اس حکم کو نظر انداز کر دیتا ہے جو کہ اہل علم کے اتفاق رائے کو بیان کرتا ہے جنہیں وہ اولوالامر کہتا ہے۔جارج حورانی کا نظریہ بھی اس قرآنی آیت کے سامنے نہیں ٹھہر سکتا۔ (۵۳)

اسی طرح اجتہاد کا معاملہ ہے جس سے معاشرے کو قوت درکار ہوتی ہے۔گولڈزیہر نے ایسا نظام وضع کرنے کی کوشش کی جو یہ بیان کر سکے کہ اسلام کے دانشمندانہ طریقے روم کی قانونی تاریخ سے مستعار لیے گئے۔وہ یہ کہتا ہے کہ اسلامی قانون اور رومی قانون میں مماثلت ہے۔اس نقطہ نظر کو گب، میکڈونلڈ اور شاخت نے بھی تسلیم کیا ہے۔قیاس کے متعلق مغربی سکالرز کا کہنا ہے کہ یہودیت سے اخذ کیا گیا ہے۔شاخت کہتا ہے 'اجماع'' استصلاح، فقہ، حکم ،تمام اصطلاحات بیرونی مآخذ سے لی گئی ہیں۔

فٹز جیرالڈ (Fitzgerald) سختی سے اس کی تردید کرتا ہے۔وہ کہتا ہے ''مغرب کے رومن لاء کے لیے بہت مشکل تھا کہ اسلامی قانون کی تشکیل پر کوئی اثر ڈالے''۔ (۵۴)

وہ مزید لکھتا ہے کہ نیلینو (Nallino) کہتا ہے کہ نویں صدی کے شامیوں نے جسلیمان (Jusliman) کا بطور قانون ساز نام کبھی نہیں سنا تھا۔اگر انہوں نے نہیں سنا تھا تو کیسے ممکن ہے کہ ان کے عرب آقاؤں نے سنا ہو کسی بھی ایک اسلامی قانون کی کتاب میں کسی

Marfat.com

رومی قانون کا کوئی حوالہ نہیں۔

فٹز جیرالڈ (Fitzgerald) نتیجہ نکالتا ہے:

عربوں کے لیے یہ قطعی ناممکن تھا کہ وہ ایسی عدالتوں کو مسلسل برداشت کریں جو ایسی بیرونی قوت کے زیر اثر ہوں جس نے اسلام کو تسلیم نہیں کیا۔ قطع نظر اس بات کے کہ دونوں قوانین کے درمیان بنیادی اختلاف تھا کہ ایک میں قانون خدا کی مرضی پر مبنی تھا دوسرے میں بادشاہ کی خوشنودی پر قانون کا انحصار تھا۔ (۵۵)

ہم نے اس مضمون کے آغاز میں ہی بیان کیا تھا اسلامی نظریہ انسانی خیالات کو اجازت دیتا ہے کہ اس کے ارتقاء میں اپنا کردار ادا کرے کیونکہ کوئی بھی قانونی نظام انسانی دلیل کے بغیر ترقی نہیں کر سکتا۔ لہٰذا اگر اصطلاحات فقہ، قیاس، نص وغیرہ کی اگر کسی دوسرے قانونی نظام کی اصطلاحات سے مماثلت ہو تو اس کا یہ مطلب نہیں کہ دونوں نظاموں کے درمیان کوئی رابطہ ہے یا ایک کا دوسرے پر مکمل تسلط اور غلبہ ہے۔

رومن لاء سے مستعار لینے کے نظریے کو محمصانی نے بھی رد کیا ہے۔

Marfat.com

نتیجہ بحث

Julius Wellhousen (1844-1918ء) نے مذاہب کی تاریخ کا اس لیے مطالعہ کیا کہ معلوم کیا جا سکے کہ عہد نامہ عتیق اور جدید کب تحریر کیے گئے۔ ''اسرائیل کی تاریخ'' نامی کتاب میں اس نے واضح کیا یہودیت پہلے ایک موسوی مذہب سے وجود میں آئی اور یہ کہ قانون اور رسوم بعد میں وجود میں آئے۔ اس دور میں عہد نامہ جدید کے ایک مطالعے نے یہ ظاہر کیا کہ تاریخی مسیح پہلے آیا۔ اور بعد میں وہ نظریات اور ادارے وجود میں آئے جو نصرانیت کہلائے۔ شاخت اور گولڈزیہر نے یہ تاریخی طریقہ اسلام پر بھی نافذ کیا۔ انہوں نے قرآن اور حدیث کی شکل میں تاریخی مواد تفصیل سے پایا اور جس کی مدد سے انہوں نے اسلام کو سمجھنے کی اس طرح کوشش کی اس طرح دیگر الہامی مذاہب کو سمجھنے کی کوشش کی۔

اگر یہ سکالرز محمد ﷺ کے پیغام کو خالص الہامی تسلیم کر لیتے تو انہیں مذاہب کے تسلسل کا نظریہ بھی تسلیم کرنا پڑتا۔ نتیجتاً سابقہ شریعتوں کی تنسیخ بھی ماننی پڑتی۔ اگر وہ اسلام کے ابتدائی دور میں حضرت محمد ﷺ کے کردار کو تسلیم کر لیتے تو لازماً تسلیم کرنا پڑتا کہ سنت لازمی اور حقیقی ہے۔ لیکن وہ مسلمانوں کی طرح سنت کو مذہبی مقام دینے کو تیار نہ تھے۔ مزید یہ کہ اگر وہ اجماع کو ''اہل علماء کا اتفاق رائے'' قرار دیتے تو تواتر کا نظریہ کامیاب ہو جاتا اور انہیں اسلام کی ابتدائی تاریخ میں ہی قرآن اور حدیث کے تواتر کو تسلیم کرنا پڑتا۔

مزید برآں قانونی اصطلاحات میں مماثلت کو مستعار قرار دینا ایک ایسا سوال ہے جس کا حل اوپر دیا گیا ہے اور جو ہماری اس بات کو تقویت دیتا ہے کہ یورپین حضرات کے خیالات ایک ہی سلسلے کا تسلسل ہیں اور اجماع تصور ہیں اور ہم کہہ سکتے ہیں کہ یہ چار مغربی سکالرز کا اجماع ہے جو کہ مسلم قانونی نظریہ سے متصادم ہے۔

Marfat.com

Notes and References

1. Arberry, .J., British Orientalists, London, 1933,p.7
2. Said, E.W., Orientalism, New York; Pantheon Books, 1978 p.2.
3. malik, A.A., Orientalism in Crises, Diogenes,1963, p.107
4. Fyzee, A.A., Outlines of Muhammadan Law Calcutta. Oxford University Press,1946, p. 20.
5. Rahim, A.,Principles of Muhammadan, Jurisprudence, Tagore Law Lectures,1907, London, Madras,1911, p.48.
6. Holy Qur'an, 4:115
7. Makdisi, G., The Rise of Humanism in Classical Islam and the Christian West, Edinburgh, Uni. Edinburgh Press, 1990, p.3.
8. Goldziher, I., Golziher and his Oriental Diary, trans. Patai, R., Detroit, Wayne State University Press, 1987, p.56. Golziher, op.cit.,p.1.
9. Ibid p.37.
10. Ibid. p. 52.
11. Mackenzie, W.D., "macdonald: Scholar, Teacher, and Author", Macdonald Presentation Volume, New York: 1968, p.3.
12. Macdonals, D.B. Development of Muslim Theology, Jurisprudence and Constitutional Theory, New York: Russesl and Russel,1965, p.69.
13. Macdonald, Aspects of Islam, Neq York: Books for Libraries Press,1971,p.77.
14. Ibid., p.85.
15. Macdonald, Development of Islam, Theology, p.72.
16. Ibid., p.86.

Marfat.com

17. Ibid., p. 109.
18. Macdonald, Aspects of Islam, chapter on the Qur'an.
19. Gibb, Muhammedanism, New Yourk: oxford University Press,1949,p.7.
20. Gibb, Modern Trends in Islam, New Yourk: Octagon Books, 1972, p.3.
21. Muhammedanism, p.56.
22. Ibid., p. 51.
23. Modern Trends in Islam, 0.11.
24. Ibid.
25. Ibid., p. 65.
26. Ibid., p. 67; Modern Trends in Islam, pp.12-3.
27. Ibid., p. 13.
28. Schacht,J:The Origins of Muhammadan Jurisprudence, Oxford,. The Clarendon Press,1950,p.224.
29. Ibid.
30. Introduction to Islamic Law, Oxford; Clarendon Press,1964, p.11.
31. Ibid., pp 35-6; Azami, M.M.,On Schacht's Origins, of Muhammadan Jurisprudence, Riyadh: King Saud University, 1985,p.2.
32. The Origins of Muhammadan Jurisprudence,p:83.
33. Ibid., p. 87.
34. Schacht, "The School If Law", Law in the Middle East, ed. Khadduri and Liebesny, Washington, The Middle East Institute, 1955, p.64.
35. The Origins of Muhammadan Jurisprudence,p.100.
36. Ibid., p. 101.
37. "The Schools If Law", p.64.
38. Southern R.W. Western Views of Islam in the Middle

Marfat.com

Ages, Harvard University Press,1962, p.80.

39. Anderson"Recent Development in Shariah Law", The. Muslim World,40 (1950), p.245.
40. Rahman, F., Islam and Modernity, Chicago: Uni. Chicago Press, 1982, p.24.
41. Al-Qur'an, 5:48.
42. Hamidullah, M., Al-Wathiqa al-Siyasiyah, no. 1,pp. 118-20; vide Azami, Studies in earlu Hadith Literature, Indianapolis: American Trust Publications, 1978,p.251.
43. Hamidullah,"Administration of Justice in Early Islam", Islamic Cūlture (1937), p.169.
44. Goiten, S.D., "The birth-Hour of Muslim Law", The Muslim World,50(1960),pp.23-9.
45. Hourani, A., Europe and the Middle East, Berkeley: Uni. California Press,1980,p.123.
46. Islam, Chicago: Uni, Chicago Press, 1979, chapter 3
47. Azami, Studies in Earlu Hadith Literature,p.250, footnote 6; Goldziher, introduction to Islamic Theology and Law, p.38, Footnote 16.
48. Juynboll, G.H.A. "Some Notes on Islam's First Fuqaha'", Arabica, Nov.(1992), p.287; Eliada, M., Hadith" The Encyclopaedia of Religions, New York: Macmillan publishing Company,1987, p.143.
49. Hallaq, W., "On Inductive Corroboration, Probability and Certainty in Sunni Legal Thought" Islamic Law and Jurisprudence, ed. Heer Seattle and, London: Uni. Washington Press, 1950, p.10.
50. Weiss,"The Knowledge of the Past: The Theory of Tawatur", Studia Islamica, 61 (1985),pp.81-105.
51. EI, New edition, p.1025.
52. Hallaq, op. cit., p.18.

Marfat.com

53. Hourani, G., "The 'Basis of Authority of Consensus in Sunnite Islam"; Studia Islamica,xxi (1964),pp.13-60.
54. Fitzgerald, V., "The Debt of Islamic Law to Roman Law",The law Quarterly Review,67(1951),pp.81-102.
55. Ibid.

Marfat.com

اصول فقہ اور امریکی دانش

ڈاکٹر محمد اکرم رانا

فقہ کا لغوی معنی علم اور فہم ہے۔ لیکن در اصل یہ لفظ بنیادی طور پر اسلامی قانون کے لیے استعمال ہوتا ہے۔ اس باب میں ہم فقہ سے متعلق بحث نہیں کریں گے بلکہ اصول فقہ پر۔ ''اصول'' کے لغوی معنی ''جڑ'' ہیں۔ اور ہم اسی موضوع پر زیادہ تر بات کریں گے۔ اصول فقہ پر بات کرتے ہوے ہم اسلامی قانون کے ذرائع قرآن، سنت (حدیث)، اجماع اور قیاس کا حوالہ دیں گے۔ اسلامی قانون کے دیگر ذرائع اجتہاد، استحسان، استصلاح اور عرف وغیرہ ہیں۔

امریکہ میں مسلم اصول فقہ (نظریہ قانون) کا تعارف دو ذرائع سے ہوا۔ یعنی مشرق قریب اور یورپ۔ مشرق قریب کے نمایاں سکالرز جن سے امریکی علماء نے رہنمائی لی وہ ہیں: فلپ کے ہٹی، فرحت جے زیدہ اور جارج مکدیسی۔ مشہور مغربی علماء جنہوں نے اسلامی نظام قانون کا مطالعہ کیا ہرگرونجے، گولڈز یہر، میکڈونلڈ، گب اور شاخت ہیں۔ ان تمام علماء نے ہرگرونجے اور گولڈز یہر کے علاوہ امریکی جامعات میں پڑھایا۔ مؤخر الذکر دونوں علماء مغرب (یورپ) میں علوم اسلامیہ کے بانی تصور کیے جاتے ہیں۔

فلپ کے ہٹی، پرنسٹن یونیورسٹی میں سامی ادبیات کے تاحیات پروفیسر رہے اور کئی عشروں تک ان کی شہرت مغرب میں بطور ماہر اسلامیات رہی۔ جگہ کی قلت کے باعث ان کے کام اور تحقیقات کا یہاں تذکرہ کرنا ممکن نہیں ہے۔ تاہم سب سے زیادہ شہرت اس کی دو اہم

۱

Marfat.com

کتب کو ملی جو یہ ہیں: ''تاریخ عرب'' اور 'مغرب میں اسلام'' ۔ مؤخر الذکر اصل میں پہلی کا ہی تسلسل ہے۔ اسلامی قانون کا پہلا ذریعہ قرآن کریم ہے۔ فلپ موصوف کے مطابق قرآن جن ذرائع سے تشکیل پایا وہ: عیسائیت، یہودیت اور بت پرست عرب کلچر ہے (نعوذ باللہ)۔ (۱)

وہ سنت (حدیث) اور اجماع کو اسلامی قانون کا دوسرا اور تیسرا ذریعہ تصور کرتا ہے۔ وہ حدیث اور اجماع کو ذریعہ قانون تسلیم کرنے کے ساتھ ہی یہ بھی کہتا ہے کہ ''یہ دو ذرائع ابتدائی مسلم معاشرے نے اس لیے اختراع کر لیے تھے کہ وہ اسلامی عقائد و عبادات کی شدت اور سختی کو کم کر سکیں''۔ وہ تسلیم کرتا ہے کہ بعض احادیث، تعلیمات اور معجزات جو کہ محمد ﷺ سے منسوب کیے جاتے ہیں وہ بالکل وہی ہیں جو عیسیٰؑ سے منسوب کیے جاتے ہیں۔ دیگر (احادیث اور تعلیمات) معروف رسوم و رواج کو تسلیم کرنے کے لیے وضع/اختراع کی گئیں۔ اس کے خیال میں اجماع انتخاب یا ووٹوں کے ذریعے منعقد نہیں ہوتا بلکہ مسلم معاشرے کے بتدریج اتفاق رائے اور عمل درآمد سے وقوع پذیر ہوتا ہے۔ (۲)

مشرق قریب کی ایک اور نمایاں شخصیت جس نے امریکی علماء کو مسئلہ زیر بحث میں متاثر کیا، فرحت جے زیدہ ہیں۔ اس نے پرنسٹن یونیورسٹی میں پروفیسر ہٹی کے ماتحت بطور عربی معلم خدمات سرانجام دیں۔ بعد میں اسے زیادہ شہرت بطور بیرسٹر اور وائس اف امریکہ کے ترجمان کے طور پر ملی۔ وہ ماہر قانون کے ساتھ ماہر گرائمر بھی تھا۔ اس نے قدیم اور جدید اسلامی قانون کا مطالعہ کیا اور اس پر لکھا۔ (۳)

زیدہ کچھ مثالیں دیتا ہے جن سے ظاہر ہوتا ہے کہ ''عرف'' فقہ کے ابتدائی فیصلوں پر اثر انداز ہوا۔ وہ کچھ مثالوں کے ذریعے یہ نشاندہی کرتا ہے کہ چوری اور زنا کی شرعی سزائیں عرف یا رسم کی وجہ سے تبدیل کر دی گئی تھیں۔ وہ اس بارے میں بھی تحفظات کا اظہار کرتا ہے کہ آیا شریعت اسلامیہ اس قابل ہے کہ وہ دیگر نظام ہائے قانون پر غالب آ سکے گا یا نہیں''۔ (۴)

جارج مکدیسی ایک اور اہم شخصیت ہے جس نے مسلم قانونی نظام کا تفصیل سے

Marfat.com

مطالعہ کیا۔مختلف جامعات میں پڑھانے کے بعد آخر کار اس نے پین سلوانیا یونیورسٹی میں پڑھایا۔اس نے بہت کتابیں لکھیں۔سب سے اہم یہ ہیں کالجز کا آغاز اور ہیومنزم کا آغاز۔وہ مسلم ہیومنزم اور مدرسیت (علم الکلام) کو دوایسی تحریکیں کہتا ہے جن کی بنیاد مذہب پر ہے اور ان پر یونانی فلسفہ اور زبان کا اثر ہے۔(۵)

اصول فقہ کی اصطلاح پر تبصرہ کرتے ہوئے وہ یہ نتیجہ اخذ کرتا ہے کہ اس کے ہمیشہ یہ معنی نہیں تھے جو بعد میں (آخرکار) اس سے منسوب کر دیے گئے۔اگر چہ روایتی اسلامی قانون میں یہ (اصول فقہ) اسلامی طریقہ کار وضع کرتا ہے۔دسویں صدی میں اس بات کی شہادت ملتی ہے کہ اس کا مفہوم و معنی اس طرح کیا گیا کہ یہ نہ صرف مادی وسائل کے علم (سائنس) کی وضاحت کرے بلکہ سنجیدہ اور اہم قانونی معاملات کی شرح بھی اس کے مفہوم میں شامل کر لی گئی۔(۶)

انیسویں صدی کے نصف آخر تک، مغرب اسلامی قانون اور اس کے اصولوں سے ناآشنا رہا۔اگر ہم تاریخ اسلام کا جائزہ لیں تو ہمیں پتہ چلتا ہے کہ اسلام کے آغاز ہی سے مغرب (یورپ) نے مشرق (مسلم دنیا) میں گہری دلچسپی لی۔یورپی علماء نے سب سے پہلے محمد کریم ﷺ کی شخصیت (سیرت) میں دلچسپی لی، پھر قرآن اور بعد میں تیرہویں اور چودہویں صدی میں ابن رشد اور بوعلی سینا کے فلسفہ کا مطالہ کیا۔پندہویں اور سولہویں صدی میں انہوں نے باقاعدگی سے زبانوں پر توجہ مرکوز کی۔اور اٹھارہویں اور انیسویں صدی میں (اسلامی) تاریخ وادب کا مطالعہ کیا۔البتہ یہ کوئی حتمی اصول نہیں ہے کیونکہ مختلف شعبہ جات ایک دوسرے سے مربوط ہیں اور ان کا مطالعہ مشترکہ طور پر بھی کیا گیا۔

یورپی علماء میں اگر چہ گولڈزیہر کا نام بہت معروف ہے لیکن ہرگرونجے کو نظرانداز کر دینا دانشمندی نہ ہوگی جو مغربی علماء میں اتنے ہی مشہور ہیں جتنے کہ گولڈزیہر۔ہرگرونجے کو ہالینڈ میں "اسلام کے قانونی مطالعہ" کا بانی کہا جاتا ہے۔اس کی زندگی کا بیشتر حصہ انڈونیشیا میں بطور سامراجی آبادکار گزرا۔وہاں اسے اسلامی قانون کو تفصیلاً پڑھنے کا موقع ملا۔اس کے خیال میں

Marfat.com

قران محض خدا کا کلام ہے۔ البتہ اس کی نزدیک ''سنت'' الہامی نہیں ہے۔ یعنی اس کے احکام خدا کی طرف سے نہیں ہیں کیونکہ یہ بعد میں پروان چڑھی۔

وہ کہتا ہے کہ ''اجماع'' قانونی نظام کے ڈھانچے کے لیے نہایت اہم ہے۔ وہ اسلام کے نظام قانون پر غیر ملکی اثرات پر زور دینے کے لیے اسلامی قانون کے دیگر ذرائع پر روشنی ڈالتا ہے۔ مسلمان جیسا کہ عموماً سمجھتے ہیں کہ اجتہاد کا دروازہ عملی طور پر بند ہو چکا ہے۔ اس (ہرگرونجے) کے مطابق درحقیقت ایسا نہیں ہے اور بعض مسلم علماء نے اس کی پابندی بھی نہیں کی۔ (غالباً اس کے سامنے امام بن تیمیہؒ اور ابن قیمؒ کا کام ہوگا)۔ وہ کہتا ہے کہ بعض علماء نے اندھی تقلید کو تسلیم نہیں کیا تھا اور ایسے (مجتہد) علماء کے شاگردوں نے بھی اس بات کو تسلیم کیا۔ اس سوال پر کہ کیا قرآن ابتدا ہی سے ذریعہ قانون رہا ہے یا نہیں؟ وہ ایک مثال بیان کرتا ہے یعنی ''شادی کے قانون کی'' اس دعویٰ کے ساتھ کہ محمد ﷺ کے لیے عائلی قانون تفصیلاً نافذ کرنا ناگزیر تھا۔ برگ مین اس کے مذکورہ اسلامی قانون کے نظریے پر اس بنیاد پر تنقید کرتا ہے کہ یہ نظریہ مسلمانوں کے عقیدہ کے خلاف ہے کہ اسلامی قانون اس طرح اختراع نہیں کیا جا سکتا! کیونکہ قانون خدا کی غیر متبدل وحی ہوتا ہے اور مسلم علماء شرعی ماخذات سے قانون لیتے ہیں، پہلے نمبر پر قرآن اور پھر پیغمبر ﷺ کے فرامین سے۔ (۷)

مغرب میں اسلامی قانون کے مطالعہ کے موضوع پر دوسری ثقہ شخصیت گولڈ زیہر ہیں۔ اس کے نظریات بھی تقریباً وہی ہیں جو ہرگرونجے کے ہیں۔ فرق صرف یہ ہے کہ اس نے اسلامی تعلیمات اور احادیث نبویؐ کا تفصیلاً مطالعہ کیا تھا۔ البتہ دونوں ہی اسلام پر ''تاریخی ارتقاء'' کے طریقہ کار کا اطلاق کرتے ہیں۔ اس سوال پر کہ کیا قرآن ابتدائے اسلام ہی سے بطور ماخذ قانون استعمال ہوتا رہا ہے؟ وہ دو مثالوں کا اضافہ کرتا ہے۔ یعنی وراثت اور جائیداد کے قانون کی۔ اس کے خیال میں سنت (حدیث) قدیم اسلامی معاشرے کے عقائد و رسوم کے مجموعہ کا نام ہے۔ اس کے مطابق:

''قانون اور رسم کے علاوہ الٰہیات اور سیاسی نظریات بھی ''حدیث''

Marfat.com

میں داخل کر لیے گئے اور اسلام کو باہر سے جو کچھ ملا اسے حدیث کا لبادہ پہنا دیا گیا...... عہد نامہ قدیم اور جدید کے اقتباسات، یہودی ربیوں کے اقوال، عوام میں مشہور اناجیل کی باتیں، حتیٰ کہ یونانی فلسفیوں کے نظریات اور ہندوستانی اور فارسی کی ضرب الامثال کو پیغمبر اسلام کے فرامین کے لبادہ میں مشرف بہ اسلام کر لیا گیا''۔ (۸)

گولڈزیہر مزید کہتا ہے کہ یہ کوئی حیران کن بات نہیں کہ بیرونی ثقافتی اثرات نے قانونی طریقہ کے ارتقاء اور اس کے اطلاق کی مختلف تفصیلات پر اس طرح اثر ڈالا۔ وہ یہ دعویٰ بھی کرتا ہے کہ اسلامی فقہ (نظام قانون) پر رومن قانون کا ناقابل تردید اثر پایا جاتا ہے۔ یعنی فقہ کے طریق کار اور توضیحات دونوں پر۔ لہٰذا وہ اس نظریے کا حامی ہے کہ اسلام کا قانونی نظام بیرونی اثرات کا نتیجہ ہے البتہ ویسی (Vessy)، فٹز جیرالڈ (Fitzgerald) اور محمصانی (Mahmassani) کے لیے یہ نظریہ قابل تسلیم نہیں تھا۔

گولڈزیہر کے ہم عصر، سکاٹش امریکی میکڈونلڈ (Macdonald) نے ہارٹ فورڈ کے سیمینار میں شرکت کی۔ اس نے اسلام کے مختلف پہلوؤں پر بہت سے لیکچر دیے۔ یہ خطبات اور اسلامی اصول فقہ پر اس کے نظریات اس کی دو کتب میں محفوظ ہیں۔ یعنی ''اسلام کے مختلف پہلو اور آئینی نظریہ کا ارتقاء'' اور ''فقہ اور الٰہیات''۔ وہ دعویٰ کرتا ہے کہ قرآن، محمد ﷺ کے فرامین کے مجموعہ کا نام ہے۔ (۹)

سنت پیغمبر ﷺ کے بارے میں اس کا نظریہ ہے کہ یہ وضع کر لی گئی تھی ہر معاملہ اور تنازع کے بارے میں، یہی وجہ ہے کہ احادیث باہم متضاد ہیں۔ اس کے مطابق رسوم ورواج نے بھی اسلامی قانون کی ترقی وارتقاء میں اہم کردار ادا کیا۔ (۱۰)

ایڈورڈ سعید کے مطابق گب (Gibb) برطانوی تعلیمی اور بعد ازاں امریکی استشراقی حلقوں میں متحرک اور غالب شخصیت تھی۔ (۱۱) گب نے مسلم معاشرہ کی نوعیت، نظریات اور ثقافت کے محتاط مطالعہ پر زور دیا۔ (۱۲)

Marfat.com

گب کے مطابق محمد ﷺ کی آئینی حیثیت محض عائلی قوانین تک محدود ہے۔اس نظریہ کی بنیاد اصل میں ہرگرونجے کی تحریروں میں ہے جیسا کہ پہلے مذکور ہوا۔وہ خیال کرتا ہے کہ قرآن محض محمد ﷺ کے عوامی خطبات اور فرامین کا مجموعہ ہے۔اس کے الفاظ میں:

''یہ نتیجہ اخذ کیے بنا نہیں رہا جا سکتا کہ ''وحی'' کی اصطلاح محض ان (محمد ﷺ) کے منہ میں ڈال دیا گیا''۔ (۱۳)

قرآن کے ماخذات اور ذرائع پر بھی گب نے بحث کی ہے اور اس امکان کا بھی جائزہ لیا ہے کہ قرآن پر یہودیت کے اثرات کہاں تک تھے۔کیونکہ گب کا خیال تھا کہ خطۂ عرب کے گرد یہودی آبادیاں تھیں خاص طور پر یمن میں۔یہ آبادیاں گرم مصالحہ جات اور بنی ہوئی چادروں کے کاروان لے کر مکہ جاتی تھیں ساتھ ہی اپنے مذہبی نظریات بھی منتقل کرتی تھیں۔یہ نظریہ ہرگرونجے نے پیش کیا لیکن اس کی حمایت چارلس ٹوری (Charles Torry) نے کی، جن کے طرف ہم بعد میں رجوع کریں گے۔

گب کہتا ہے کہ:

''روایات (احادیث) پر غیروں نے باہر سے وسیع پیمانے پر حملے کیے، بعض اوقات تدوین و اضافہ کیا گیا اور اکثر وضع کر لی گئیں۔گولڈزیہر کی طرح گب بھی کہتا ہے کہ قانونی محاورے، یہودی اور نصرانی مواد، حتیٰ کہ یونانی فلسفہ سے کلمات دانش بھی محمد ﷺ کی زبان سے ادا کیے گئے۔اور اس وضع کاری کی کوئی حد نظر نہیں آتی''۔ (۱۴)

مزید برآں وہ اس نظریہ کا بھی حامی ہے کہ حدیث وہ آئینہ ہے جس میں اسلام کے بطور طرز زندگی نشوونما اور ترقی کا جائزہ لیا جا سکتا ہے۔گب کا خیال ہے کہ:

''اجماع جو کہ قانون اسلامیہ کا تیسرا ماخذ ہے۔دراصل معاشرے کا کسی مسئلہ پر اتفاق ہے نہ کہ علماء کا۔یہاں یہ بات بھی قابل ذکر ہے کہ تمام مغربی علماء اجماع کی اس تعریف پر زور دیتے ہیں۔مشکل سے ہی

Marfat.com

کوئی مغربی سکالر اس بات کو تسلیم کرتا ہے کہ اجماع کا مطلب ''علماء'' کا کسی مسئلے پر متفق ہونا ہے''۔

گب کا معاصر شاخت (Schacht) مسلم قانونی نظریہ پر ایک اور ثقہ شخصیت ہے۔ وہ گولڈز یہر کے تاریخی طریقۂ تحقیق کو پیغمبر اسلام کی قانونی احادیث تک وسعت دیتا ہے۔ وہ اس نظریہ کی حمایت کرتا ہے کہ اسلامی قانون قرآن سے براہ راست اخذ نہیں کیا گیا بلکہ اموی حکومت میں انتظامی امور اور رسم و رواج کے تحت پروان چڑھا۔ اور بعض اوقات یہ طریقۂ کار قرآن کے مفہوم اور واضح الفاظ سے انحراف بھی کر جاتا تھا۔ (۱۵)

بالفاظ دیگر ابتدائے اسلام کے قانونی معاملات پر بات کرتے ہوئے وہ کہتا ہے کہ یہ ابتدائی طور پر قرآن یا دیگر خالص اسلامی ذرائع سے ماخوذ نہ تھے بلکہ بڑی حد تک مذہبی دائرہ سے باہر تھے۔ شاخت کا دعویٰ ہے کہ محمدؐ کے پاس کوئی خاص وجہ نہ تھی کہ وہ پہلے سے موجود رسمی قانون کو بدل دیتے۔ بطور پیغمبر ان کا یہ مقصد نہ تھا کہ وہ نیا قانونی نظام تخلیق کریں۔ ان کا مقصد (بعثت) تو یہ تھا کہ وہ لوگوں کے اعمال و افعال کی اصلاح کریں۔ تا کہ قیامت کے امتحان سے سرخرو ہوں اور بالآخر جنت میں داخل ہوں۔ پیغمبر اسلام کے منصب پر بات کرتے ہوئے وہ کہتے ہیں کہ آئینی نہیں تھا بلکہ مذہبی اور سیاسی تھا۔ (۱۶)

شاخت کہتا ہے کہ سنت معاشرے کے آئیڈیل (مثالی) اعمال کا نام ہے جسے وہ ''زندہ روایت'' کہتا ہے۔ اس کا دعویٰ ہے کہ مشکل سے ہی کوئی حدیث معتبر قرار دی جا سکتی ہے۔ جہاں تک اسلامی قانون کے تیسرے مآخذ کا تعلق ہے تو یہ بات قابل غور ہے کہ وہ (شاخت) اس پر بیرونی اثر کو تسلیم نہیں کرتا۔ بشرطیکہ یہ اجماع مسلم معاشرے کا ہو اور اگر علماء کا اجماع ہو تو پھر اس پر بیرونی اثرات ہو سکتے ہیں۔ قیاس کے بارے میں کہتا کہ اس پر بیرونی عناصر کا اثر واضح طور پر موجود ہے۔ اس کا خیال ہے کہ یہ اصطلاح (قیاس) بیرونی ذرائع سے مستعار لی گئی تھی۔

شاخت کے مطالعہ کے بعد اگر ہم اینڈرسن (Anderson) اور کولسن

Marfat.com

(Coulson) کے نظریات پر گفتگو نہ کریں تو اس مضمون کی اہمیت نہ رہے گی۔ پروفیسر اینڈر سن کو عالمی طور پر اسلامی قانون پر انگریز حلقوں میں اتھارٹی تسلیم کیا جاتا ہے۔ اگرچہ امریکی دانشوروں میں اس کا براہ راست شمار نہیں ہوتا مگر اس نے نیویارک یونیورسٹی کے سکول آف لاء میں قانون اسلامی پر خطبات دیے۔ اس کی زیادہ تر دلچسپی مسلم لاء کی عملی صورتوں سے ہے جو کہ آج کے مسلم ممالک میں لاگو ہے۔

اینڈرسن کے مطابق، اسلامی قانون کو بنیادی طور پر الہامی قانون اور غیر متبدل سمجھا جاتا ہے۔ (۱۷) وہ دعویٰ کرتا ہے کہ اسلامی قانون ہمیشہ سے ''وکیل کا قانون'' رہا ہے نہ کہ ججوں کا قانون۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ وہ جانتا ہے کہ سنجیدہ اور اہم معاملات کے قانون کے استخراج میں عقل انسانی کا کیا مقام ہے، اور وحی سے کس طرح استنباط کرنا؟ تاہم وہ دعویٰ کرتا ہے کہ اسلامی قانون اپنی روح کے لحاظ سے سخت اور بے لچک ہے۔ (۱۸)

کولسن نے شکاگو یونیورسٹی کے سکول آف لاء میں فکر اسلامی کے مختلف مسائل پر چھ خطبات دیے۔ ان خطبات کا خلاصہ اور نچوڑ یہ ہے کہ اسلامی قانون تخیلاتی (Idealistic) ہے اور معاشرے کے حقائق سے دور ہے۔ وہ کہتا ہے کہ قانون کی تشکیل سماجی حقائق کو مدنظر رکھ کر کی جانا چاہیے اور اسے انسانی قوانین کے درجہ پر ہونا چاہیے۔

اس کے مطابق اسلامی قانون ''خدا بنائے، بندہ ڈھائے'' کی مثال ہے۔ (۱۹)
تاہم اسے مغربی قوانین اور اسلامی قوانین کے بنیادی فرق کا پتہ تھا۔ مغربی قانون معاشرے کے تابع ہوتا ہے جبکہ اسلامی قانون کا مقصد معاشرے کو کنٹرول کرنا ہوتا ہے۔ مصلح الدین کے الفاظ میں ''معاشرے کو برائیوں سے پاک کرنا''۔ (۲۰)

کولسن نے شاخت کے نظریے کو رد کر دیا اور بحث میں اسے مات دی جو اس کی کتب کی اشاعت کے بعد ہوئی تھی۔ (۲۱)

ریاست ہائے متحدہ امریکہ میں مسلم قانون سے واقفیت حاصل کرنے کا احساس اس وقت پیدا ہوا جب مشرق وسطیٰ کے ساتھ بڑھتے ہوئے معاشی تعلقات اہمیت اختیار کر

Marfat.com

گئے۔ یہ 1948ء کی بات ہے جب امریکی وکلاء کی شریعت اسلامیہ کے مطالعہ میں دلچسپی بڑھنے لگی۔ عرب امریکن تیل کمپنی (Aramco) کے تعاون سے لینوکس، میسا چوسٹس میں وکلاء کا ایک گروپ جمع ہوا اور اسلامی قانون پر مباحثہ کیا۔ جوزف شاخت کو شریعہ (اسلامی قانون) کی اہمیت پر لیکچر دینے کے لیے مدعو کیا گیا۔ امریکی سرزمین پر یہ پہلی کانفرنس تھی جس میں اسلامی قانون پر مذاکرہ کیا گیا۔

بعد ازاں اسلامی قانون اور اس کے اصول ومبادی امریکی جامعات میں پڑھائے جانے لگے۔ آسٹروروگ (Ostrorog) اگرچہ امریکی نہیں ہیں لیکن ان کا دعویٰ ہے کہ وہ پہلے مغربی شخص ہیں جنہوں نے اسلامی قوانین کے ذرائع کے بارے میں لکھا۔ ان کا دعویٰ تھا کہ محمدی ﷺ قانون اس وقت تک مغرب میں نامعلوم تھا کیونکہ اس موضوع پر اصلی معاہدات چھپ نہیں سکے تھے اور نہ ترجمہ ہوئے تھے۔[۲۲] البتہ اس کی رائے امریکی علماء کی توجہ حاصل کرنے میں ناکام رہی۔

اسی کی دہائی کے آخر میں اور نوے کی دہائی کے آغاز میں تاہم، امریکی دانشوروں نے اس چیلنج کا جواب دینے کے لیے انگڑائی لی اور مسلم قانونی نظریہ پر ترجمہ شدہ مواد ظاہر ہونے لگا۔

اسلام پر امریکی تحریرات کے سلسلے میں چالس کٹلر ٹوری کا تذکرہ ناگزیر ہے جو کہ سامی لسانیات کے پروفیسر تھے۔ اس نے تھیوڈور نولڈ یکے (Theodor Noldeké) سے تعلیم و تربیت حاصل کی تھی جو کہ اپنے وقت کے سب سے بڑے ماہر سامیات تھے۔ نولڈ یکے کے زیر اثر ٹوری کہتا ہے کہ قرآن کے متعلقہ ہر قسم کے مطالعہ میں اسے دلچسپی ہے۔ اس کی دانش اس کی کتاب ''اسلام کی یہودی بنیاد'' سے ظاہر ہوتی ہے۔ اس کتاب کے ایک باب ''محمد ﷺ کے قانون سازی'' میں وہ دعویٰ کرتا ہے کہ ''اسلامی قوانین یہودی مذہبی کتب سے اخذ کیے گئے''۔ اس بات کا تذکرہ دلچسپی سے خالی نہ ہوگا کہ جب ٹوری اسلام پر یہودی اثرات کی مثالیں دینے سے عاجز رہتا ہے تو قدیم عرب (دور جاہلیت) سے مثالیں

Marfat.com

تلاش کرنے لگتا ہے۔تاہم وہ بڑی جرأت سے اس امکان کو رد کر دیتا ہے کہ اسلامی قانون پر مسیحی اثر ہے۔اور یہ بات بہت سے مغربی علماء کے دعویٰ کے خلاف ہے۔وہ کہتا ہے کہ "یہ بات بالکل واضح ہے کہ محمد ﷺ عیسائیوں کے بارے میں بہت کم جانتے تھے اور عیسائی مذہبی کتب کے بارے میں تو بمشکل ہی کچھ جانتے تھے"۔ (۲۳)

ایک اور قابل ذکر سکالر ہوگسن (Hodgson) ہیں۔بنیادی طور پر وہ تاریخ دان تھے۔اس کی کتاب "اسلام کی کامیابی" (The Venture of Islam) تاریخ اسلام کو چھ ادوار میں تقسیم کرتی ہے۔نتائج بحث میں وہ دعویٰ کرتا ہے کہ "مذہب اور مذہبی ضمیر، شریعت کے نئے سرے سے جانچ کی طرف رہنمائی کرتے ہیں۔یعنی معاشرے کی نوعیت اور قرآن کی اہمیت اور مفہوم کے لحاظ سے"۔ (۲۴)

وان گرونی بام (Von Grunebaum) بھی امریکہ میں اسلامی میدان میں چھائے رہے۔اس کی کتاب "دور وسطیٰ کا اسلام" (Medieval Islam) میں ایک باب "سیاسی وجود، قانون اور ریاست" پر ہے۔اسلامی قانون کے ارتقاء اور اصول ومبادی پر اس کا دعویٰ لازماً دیگر یورپی سکالرز جیسا ہی ہے۔او اسلام کو مختلف تہذیبوں کا ملغوبہ سمجھتا ہے۔وہ خیال کرتا ہے کہ اکثر نظریات یونانیوں سے متاثر ہیں۔اس وجہ سے بہت سے عرب اور دیگر مسلم علماء نے اس پر شدید تنقید کی۔انہوں نے اسلام کی ہمدردانہ تفہیم کی قلت اور اسلام سے تعصب کا اس پر الزام لگایا۔ (۲۵)

ڈیوڈ ایس پاورز (David S.Powers) معاصر امریکی دانشوروں میں نمایاں شخصیت ہیں اور ان کی دلچسپی کا میدان قرآن اور حدیث ہے۔اس کے نظریات اس کی کتاب "مطالعہ قرآن وحدیث" اور کچھ آرٹیکلز میں بیان ہوئے ہیں جو مشہور رسالوں میں چھپے تھے۔وہ تصدیق کرتا ہے کہ مسلم معاشرے کے پاس بہت سی قرآنی آیات اور احادیث اصل حالت میں نہیں ہیں۔اور بہت سی آیات واحادیث کے صحیح مفہوم سے مسلم معاشرہ ناآشنا ہے۔اسی طرح محمد ﷺ کے قانون وراثت سے بھی (مسلم معاشرہ) بے خبر ہے۔وہ دعویٰ کرتا

Marfat.com

ہے کہ کچھ لوگوں نے قابل اعتراض آیات کی اہمیت کم کرنے کی کوشش میں قرآن کے متن میں تبدیلیاں کر دیں۔ شاخت پر تنقید کرتا ہے جس نے تقریباً قرآن کی قانون سازی کو نظر انداز کیا۔ اور کہتا ہے کہ جو بھی اسلامی قانون کے مبداء کی تحقیق کرنا چاہے تو اسے قران کو نقطہ آغاز ماننا پڑے گا۔ یہ رائے یقیناً اس خیال کی تصدیق کرتی ہے کہ اسلامی قانون کی پیروی ابتدائے اسلام سے ہی کی جارہی ہے۔ پاورز کا زیادہ تر تعلق ناسخ و منسوخ کی بحث سے رہا ہے۔

اوہ اپنے آپ کو کولسن، ایبٹ، سیز گین اور اعظمی کے سلسلہ میں شمار کرتا ہے جو کہتے ہیں کہ پیغمبر ﷺ کی حدیث ابتدائے اسلام میں ہی موجود تھی۔ وہ قاری کو بتاتا ہے کہ وارثت سے متعلق قرآنی آیات تین مختلف لیکن مسلسل مراحل میں نازل ہوئیں۔ پہلا مرحلہ 610ء سے 622ء تک ہے۔ اس مرحلے میں تیسری سورۃ کی 182-180 آیات اور دوسری سورۃ کی 240 آیت، اور پانچویں سورۃ کی 6-105 آیات نازل ہوئیں۔

دوسرا مرحلہ 622ء سے لے کر 630ء تک ہے جس میں وارثت کی آیات چوتھی سورۃ کی آیات نمبر 12-11 اور 176 نازل ہوئیں۔ تیسری اور آخری سٹیج بتاتی ہے کہ کس طرح پیغمبر نے جائیداد کا تیسرا حصہ خیرات کرنے کی اجازت دی۔ وہ اس واقعے کی طرف اشارہ کرتا ہے جب پیغمبر نے سعد بن ابی وقاصؓ کو 630ء میں اپنی جائیداد کا تیسرا حصہ خیرات کرنے کی اجازت دی تھی۔ جبکہ سعد اپنی ساری جائیداد خیرات کر دینا چاہتے تھے۔

جیسا کہ پہلے ذکر ہوا، پاورز کے مطابق وراثت کے متعلق آیات 30-622ء کے دوران نازل ہوئیں۔ اور سعدؓ اپنی جائیداد 630ء میں دینا چاہتے تھے۔ سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ کیا سعدؓ پہلے سے نازل شدہ آیات سے بے خبر تھے، حالانکہ یہ آیات ہر قسم کے وارث کے حصہ کی وضاحت کرتی ہیں۔ اور وہ اس کے باوجود اپنی ساری جائیداد صدقہ کر دینا چاہتے تھے؟ بیشک پاورز کے مباحث خیال افروز ہیں، لیکن مجموعی طور پر اس کا طریقہ کار مسعود کے نزدیک مایوس کن ہے۔ پاورز خود کہتا ہے ''اپنا مقالہ مکمل کرنے کے بعد میں نے تاریخی ماخذات میں شہادت تلاش کرنا شروع کی جو میرے مفروضہ کی تصدیق کر سکے''۔ (۲۶)

Marfat.com

ڈیوڈ فورٹ (David Forte) کلیولینڈ یونیورسٹی میں ایسوسی ایٹ پروفیسر آف لاء تھے۔انہوں نے ''اسلامی قانون: جوزف شاخت کا تاثر'' کے عنوان سے ایک آرٹیکل تیار کیا۔اس آرٹیکل میں وہ شاخت کے دعویٰ کی حمایت اور کولسن کے نظریہ کی تردید کرتا ہے۔وہ اپنے قاری کو یقین دلانا چاہتا ہے کہ ''زمانہ قبل اسلام کا عربی قانون وہ لوح ہے جس پر قرآن نے زیادہ ترقی یافتہ اخلاقی اور قانونی اصول تحریر کیے''۔

وہ نتیجہ اخذ کرتا ہے:

''اسلام میں سنت سے مراد پیغمبر کے شیدائی صحابہ کا راستہ ہے چاہے یہ طریقہ خود پیغمبر کا نہ بھی ہو۔اس طرح سنت کا احترام اور مرتبہ برقرار رہا۔لیکن سنت کو ماخذ کیونکہ الہامی نہیں تھا لہٰذا ایک بنیادی اور تخلیقی اصلاح ضرور ہونا تھی۔اس طرح شرعی قانون ایک مرتبہ پھر ایک زور دار قوت کی حیثیت اختیار کر گیا۔جو کہ مسلم معاشرہ کے موجودہ مسائل کو حل کر سکتا ہے''۔ (۲۷)

موجودہ امریکی دانشور، البتہ اس بات سے آگاہ ہیں کہ ان کے پیش رو اسلام کے بارے میں کیا فہم رکھتے تھے۔اپنی کتاب ''اسلام کا تعارف'' (Introduction to Islam") میں ڈینی (Denny) لکھتا ہے:

''میری ثمر بار سوچ اور بہت سے مصنفین کے انداز نے مجھے روکا اور مجھے امید ہے کہ میں تقریباً مستشرق نہیں بن پایا''۔ (۲۸)

ڈینی کے الفاظ میں:

''بے شک قران معتبر ہے اور پیغمبر کے منہ سے ادا شدہ ہے۔قرآن تاریخی ریکارڈ یا خودنوشت نہیں ہے''۔ (۲۹)

اسلامی قانون کے بارے میں ڈینی کی فکر کو روایتی مفکرین اہم سمجھتے ہیں تاہم یہ بات واضح کر دینا ضروری ہے کہ امریکہ میں ڈینی کی کتب علوم اسلامیہ کے انڈر گریجویٹ طلباء

Marfat.com

کے لیے لکھی گئی تھیں۔

ایک اور تعارفی لیکن عالمانہ کتاب جو اسلامی قانون کے مآخذات کو بیان کرتے ہے وہ جان اسپوزیٹو (John Esposito) کی ''اسلام: صراط مستقیم'' (Islam: The Straight Path) ہے۔ بظاہر ایسا معلوم ہوتا ہے کہ وہ مآخذات کو بیان کرنا چاہتا ہے لیکن تنقیدی طور پر نہیں۔ نبی کریم ﷺ کی احادیث کے بارے میں وہ کہتا ہے کہ:

''شاخت کے نظریہ کو قبول کرنے کا لازمی نتیجہ یہ نہیں ہے کہ تمام احادیث ہی وضعی ہیں''۔ (۳۰)

اسی طرح بہت سے اسلامی معاملات پر وہ ان کا دفاع کرتا نظر آتا ہے۔ مثلاً غلامی، مسلم معاشرے میں عورتوں کا مقام اور تعدد ازدواج وغیرہ۔

برنارڈ ویز (Bernard Weiss) نے علامہ سیف الدین آمدی کی عظیم کتب ''الاحکام فی اصول الأحکام'' اور ''منتھاء السیؤل فی علم الاصول'' کا گہرا مطالعہ کیا ہے اور اس کا نام ''قانون الٰہی کی تلاش'' (The search for God's Law) رکھا ہے۔

اسلامی فقہ پر، وائس (Weiss) کا کام کسی بھی مغربی زبان میں ہونے والا سب سے جامع کام ہے۔ مزید اہمیت اس لیے بھی ہے کہ امریکہ میں اسلامی فقہ پر جدید ترین تفصیلی کام ہے۔ وائس پر امید ہے کہ تقابلی قانون اور قانون و مذہب میں تعلق، کے موضوع پر دلچسپی رکھنے والوں کے لیے یہ کتاب مفید ثابت ہوگی۔

اپنی کتابوں کے تعارف میں وہ قانون اور اخلاقیات میں فرق پر روشنی ڈالتا ہے۔ وہ اپنے قاری کو مغربی اور اسلام قانون میں مذکورہ بالا دونوں اصطلاحات کی حدود سے بھی آگاہ کرتا ہے۔ وائس امام شافعیؒ کو اسلام کے نظریاتی فقہ کی سب سے بڑی اور بنیادی ہستی تسلیم کرتا ہے۔ وائس کے خیال میں شریعت کے ذریعہ ہی انسان کو دانش حاصل ہوتی ہے۔ خدا نے اپنے علم سے انسانوں کو علوم وحی سے نوزا اور مختلف اقسام کے پیچیدہ متن سے احکام اخذ کرنے کا کام سونپا ہے۔ (۳۱)

Marfat.com

یہ اصول جو خدا کے قانون یعنی شریعت اسلامیہ سے اخذ کیا گیا ہے فقہ بن جاتی ہے جو کہ ''مصنف کا قانون'' ہے۔ اسلامی قانون کی یہ تقسیم وائس تک بذریعہ شلر، شاخت، اینڈرسن اور کولسن پہنچی۔

وائس حنفی فقہاء کی فہرست اس طرح بیان کرتا ہے: الشاشی، الکرخی، الجصاص، الدبوسی اور آخر میں بزدوی۔ اس کے خیال میں موخر الذکر (بزدوی) کا کام حنفی فقہ میں آنے والی نسلوں کے لیے (بعد والوں کے لیے) ایک معیار بن گیا۔ اس سے صاف پتہ چلتا ہے کہ اسے امام جصاص کے مطالعے کا موقع نہیں ملا تھا جو کہ حنفی اصول فقہ کے بہت ہی مشہور اور پہلے مصنف تھے۔ اس لغزش کی وجہ سے اسے (وائس) کو مورد الزام اس لیے نہیں ٹھہرایا جا سکتا کہ اس نے فقہ کی نظری روایت کا مطالعہ علامہ آمدی کو مدنظر رکھ کر کیا تھا جو کہ کثیر التصانیف مصنف تھے۔

اس (وائس) کا دائرہ علم اجتہاد اور امام غزالی کے نظریۂ تواتر کو بھی محیط ہے۔ نظریۂ تواتر کی رو سے ماضی کے واقعات کا بیان اس طرح ہوتا ہے کہ سامع کو علم یقینی کا درجہ حاصل ہو۔ وائس کہتا ہے کہ متواتر کی اصطلاح کا مطلب ہے کہ ماضی کے واقعات کا اس طرح یقینی بیان کہ ہمارے اندرونی علم کی بنیاد پر وہ درجۂ یقین حاصل کر لیں۔ اس علم کو تجرباتی تصدیق کی ضرورت نہیں ہتی۔ یہ علم مصدقہ ہوتا ہے تجرباتی تصدیق سے بے نیاز! امام غزالی کے نظریۂ تواتر کی وضاحت کے بعد وہ رائے زنی کرتا ہے:

> ''غزالی کے نظریۂ تواتر کو تسلیم کرنے کے بعد بھی کچھ پیچیدگیاں برقرار رہتی ہیں۔ اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ اگر اس طرح کے علم کو تسلیم کر لیا جائے تو بہت سے معاملات کی تفہیم پر گرفت مضبوط ہو جاتی ہے''۔ (۳۲)

اس نظریہ کی وجہ سے وہ یقین کرتا ہے کہ:

> ''پیغمبر اسلام کے بعض فرامین و اعمال پر بحث کی جا سکتی ہے لیکن مجموعی طور پر اسلامی وحی کی عمارت کی بنیاد نا قابل تسخیر تاریخی تیقن پر قائم

Marfat.com

ہے''۔ (۴۳)

دوسری مصنفہ جس نے امام ابن قدامہؒ (حنبلی) کی ''روضۃ الناظر و جنت المناظر'' کے ترجمے پر کام کیا ہے وہ جینٹ ویکن (Jeanette Wakin) ہے۔ اس میں سے اس نے ''خدائی احکام'' پر ابن قدامہ کی بحث کو چھپوایا ہے۔ یہ بتاتی ہے کہ کس طرح کوئی خدائی حکم فرض، واجب، مستحب یا مندوب کا درجہ حاصل کرتا ہے۔ اس (جینٹ ویکن) کے مطابق احکام الٰہی کی تفہیم کے لیے ابن قدامہ بھی دیگر فقہاء کی طرح ''الہامی متن'' (قرآن و حدیث)، اجماع صحابہ، عقلی دلائل، معاصر مسلمانوں کے تعامل اور عربی زبان کے گہرے علم سے استشہاد پیش کرتا ہے۔ (۴۴)

ایک اور معاصر سکالر ویل حلاق (Weal Hallaq) بھی اسلامی قانون شریعہ کا گہرا علم رکھتا ہے۔ اجتہاد کا دروازہ بند ہونے کے موضوع پر اس کی بحث کو روایتی فقہاء قبول نہیں کریں گے لیکن جدید دانشور یقیناً پسند کریں گے۔ یگر سکالرز میں ڈیوڈ پاؤڈ رمین کی اسلامی اصول فقہ پر بحث عالمانہ ہے۔ این مائر جو کہ پنسلوانیا یونیورسٹی میں اسلامی قانون کی ایسوسی ایٹ پروفیسر ہیں انہوں نے پاکستان اور دیگر مسلم ممالک میں مآخذات قانون پر ایک آرٹیکل میں بحث کی ہے۔ اس سے اندازہ ہوتا ہے کہ وہ جدید دور کی حکومتوں کو اہمیت دیتی ہے اور چاہتی ہے کہ دور حاضر کی حکومتیں قوانین خود بنائیں بجائے کہ اسلام کے بنیادی مآخذات پر بھروسہ کریں۔

درج بالا سطور میں ذکر کردہ سکالرز کے علاوہ چند اہم سکالرز یہ ہیں:

کیوین رین ہارٹ، فرینک ووگل، جان مکدیسی، شرمین جیک سن، عرون زائسو اور احسان باغیائی وغیرہ۔

Marfat.com

خلاصہ بحث

درج بالا بحث سے درج ذیل نتائج اخذ ہوتے ہیں:

مغربی علماء نے اسلامی قانون اور اس کے اصول، انیسویں صدی کے آخری نصف میں پڑھنا شروع کئے۔ ان کے ثقہ علماء ہیں: ہرگرونجے، گولڈز یہر، میکڈونلڈ، گب اور شاخت۔ مشرق قریب سے ہٹی (Hitti)، زیادہ (Ziada) اور مکدیسی (Makdisi) امریکہ آئے اور اپنا علم امریکی مطالعۂ اسلامی کے طلباء کو منتقل کیا۔

مغربی علماء اس نظریہ کے حامی ہیں کہ اسلامی قانون خارجی عناصر سے متاثر ہے۔ وہ قرآن کو الہامی تسلیم کرنے کو تیار ہیں لیکن حدیث نبوی کو نہیں۔ ان کے نزدیک اجماع کا مطلب معاشرے کا اتفاق رائے ہے نہ کہ علماء اسلام کا۔

دوسری جنگ عظیم کے بعد امریکی وکلاء اور یونیورسٹی پروفیسرز دونوں طبقے اسلامی اصول فقہ میں دلچسپی لینے لگے۔ ان میں سے کچھ نے تو اصول فقہ کے بعض پہلوؤں کا مطالعہ کیا دیگر نے اس میدان کا مجموعی طور پر مطالعہ کیا۔ یورپی علماء جنہوں نے امریکی علماء کو متاثر کیا تھا، اپنی علمی روایات کو پیچھے چھوڑ کر نہیں گئے بلکہ ساتھ لے گئے۔ یہی وجہ ہے کہ شاید چند امریکی علماء اپنے یورپی مربیوں سے بہت متاثر ہیں۔ لیکن اسی کے عشرے کے آخر اور نوے کی دہائی کے آغاز میں امریکی دانش ورانہ روایت میں قابل ذکر تبدیلی آئی ہے۔ مسلم علماء سے قربت بہت سی وجوہات میں سے ایک ہو سکتی ہی جس نے اس تبدیلی کی طرف پیش رفت میں کردار ادا کیا۔ اب یہ مسلم علماء کی ذمہ داری ہے کہ وہ اس رابطہ کو بحال / برقرار رکھیں۔

Marfat.com

Noes and References

1. Islam and the West, Princeton:Dvan Nostrand Company, 1962, p.22. It must be noted that basically Professor Hitti was a Historian.
2. Ibid., p.22.
3. Heer, Islamic Law and Jurisprudence, Introduction, Seattle and London:ed. james Kritzeck and R. Bayley Winder, London: New York Press, 1960,p.60.
4. Ibid., p.34.
5. The Rise of Humanism in Classical Islam and the Christian West, preface, Edinburgh: Edinburgh University Press, 1990.
6. " The Juridical Theology of Shafi'i: Origins and Significance of Usul al-fiqh", Studia Islamica,p.59,1984, pp.5-47.
7. brgman, J., Lieden Oriental Connections, 1850-1940 ed.. William Speer, Lieden:E.J. Brill,1989,p.88.
8. Goldziher,I., Introduction of Islamic Theology and Law, translated by Andras and Ruth Hamori, Princeton: Princeton University Press,1981, p.39.
9. Aspects of Islam, New York, Books for Libraries Press, 1971,p.85.
10. Development of Muslim Theology, Jurisprudence and Constitutional Theory, New York:Rusell and Russell 1965, p.78.
11. Said, Orientalism,New York: Pantheon Books, 1978,p.275.
12. Hourani, A., Europe and the Middle East, Berkeley: University of California Press,1980, Chapter of Gibb.
13. Muhammedanism,New York: Oxford University Press, 1949, p.30.

Marfat.com

14. Ibid., p.51.
15. Schacht, The Origins of Muhammadan Jurisprudence Oxford: The Clarendon Press,1950,p.224.
16. Introduction to Islamc Law, Oxford: Clarendon Press, p.11.
17. Anderson, Islamic law in the Modern World, New York: New York: University Press,1959,xvi.
18. Ibid., p.10.
19. Coulson, Conflicts, and Tensions in Islamic Jurisprudence, Chicago: Univ. Chicago Press,1969, pp.1-2.
20. muslehuddin, Philosophy of Islamic Law and the Orientalists, Lahore: Islamic Publications Limited,1979, p.192.
21. Forte, D., Loyola of Los Angeles International and comparative laW Annuals, 1978,pp.1-36.
22. Ostrorog, Court Leon, The Angora Reform,London: University of London Press,1927,p.19.
23. Torry, The Jewish Foundation of Islam, New York, KTAV Publishing House,1967,p.131.
24. Hodgson, The Venture of Islam, Chicago and London: The University of Chicago Press, 1947,3, p.412.
25. Tibawi, "On the Orientalists Again", Muslim World, 1980,p.59; Grunebaum, Islam and Kedieval Hellenism, London: Vairorum Reprints,1976. p.21; Medieval Islam, Chicago and London: The University of Chicago Press,1946 p.142. This book gives a largely unfavourable picture of classical Muslim civilization. It has been translated into Persian and ia being used as a textbook in Tehran University Algar, H.,"The Probem of Orientalists", Islamic Literature, Feb. (1971):32.

Marfat.com

26. Masud, K., "Studies in Qur'an and Hadith", Review Article AJISS, 6,2, Dec. 1989,p.335; Powers, D., Studies in Qur'an and Hadith, Berkeley: University of California Press 1989pp.1-18; "The Will of Sad b, Abi Waqqas: A Reassessment", Studia islamica,59,1983;pp.33-5.
27. Loyola of Loss Angeles International and Comparative Law Annnuals, 1978, pp.1-36.
28. Denny, M., Introduction to Islam,New York: Macmillan Publishing Company,1985,ix.
29. Ibid., p.70. Denny's Orientalism bevomes, however obvious when he accepts the role of the so called "Satanic Verses" in the development of Islamic faith in the lifetime of the Prophet (P.B.H.). according to his, "for a very brief period, Muhammad acknowledged the worship of these three goddesses alongside Allah, but later he (Muhammad) realized by means of revelation, that the permission to do so had come from Satan". He also records a narrative converning Bilal, how he was forced by his evil master to accept the worship of al-Lat and al-Uzza and deny Muhammad. Bilal stood firm and repeated over and over "One, one". Had Denny paid attention to thisanecdote, he would have reached a different conclusion . If Bilal did not condone to the worship of goddesses, is it likely that Muhammad did? Ibid., p.72; For the role of "Satanic Verses" see Ahsan M., "The Satanic Verses and the Orientalists", Hamdard Islamicus, No.1, 1982,pp.27-36.
30. Esposito, Islam,New York- Oxford: Oxford University Press 1988,0.83.

Marfat.com

31. Weiss, B.,The Search for God's Law,Salt Lake: University of Utah Press,1992,p.16.

32. Weiss, "The Knowledge of the past: The Theory of Tawatur", Studis Islamica,61,1985,pp.81-105.

33. Ibid., p.84.

34. "Interpretation of the Divine Command in the Jurisprudence of Mauwaffaq al-Sin Ibn Qudamah", in Islamic Law and Jurisprudence, ed. Heer, Seattle and London: University of Washington Press, 1990,p.52.

Marfat.com

کولسن اور اینڈرسن کے خیالات کا تجزیہ

ڈاکٹر محمد اکرم رانا

نویل جیمز کولسن(Noel James Coulson)

پہلے مضمون میں ہم نے تحریک استشراق کی نوعیت وارتقاء کا جائزہ لیا ہے۔دوسرے مضمون میں یورپی مستشرقین کے خیالات کا تجزیہ پیش کیا ہے جبکہ تیسرا مضمون امریکی دانش (اسلامی نظام قانون کے بارے) کے لیے مختص ہے۔اس مضمون میں ہم کولسن اور اینڈرسن کے اسلامی شریعہ کے بارے میں خیالات کا جائزہ لے رہے ہیں۔

یورپی مستشرقین میں نویل جی کولسن اور جی این ڈی اینڈرسن کا شمار استشراق کے میدان میں ان چند سکالرز میں ہوتا ہے جنہوں نے فقہ اسلامی پر کام کیا ہے۔لیکن یہ بھی ایک حقیقت ہے کہ مستشرقین کی کوئی بھی کتاب بلکہ کوئی بھی تحقیقی مقالہ یا آرٹیکل جو اسلامی لغت، تاریخ، معاشیات یا قران وحدیث کے موضوع پر ہو، فقہی مسائل کی طرف اشارہ سے خالی نہیں ہوتا۔اور اکثر مقالہ نگار اپنی آزادانہ رائے کا اظہار بھی کرتے ہیں لیکن اکثر اوقات یہ رائے ''مقلدانہ'' ہوتی ہے۔

مستشرقین کا فقہ اسلامی کو موضوع بحث بنانا یہ ہرگز ظاہر نہیں کرتا کہ انہیں علوم اسلامیہ پر کامل دسترس ہوتی ہے یا ان کا مطالعہ ہمہ گیر نوعیت کا ہوتا ہے۔بات دراصل یہ ہے کہ فقہ اسلامی اصل میں ایک ایسا ضابطہ حیات(Code of Life) ہے جس کی رہنمائی انسان کی پیدائش سے پہلے شروع ہو جاتی ہے اور مرنے کے بعد بھی جاری رہتی ہے۔مغربی

Marfat.com

قانون اور اسلامی معاشروں میں ارتقائی منازل طے کرتا ہوا موجودہ حالت کو پہنچا ہے اور یہ خالص انسانوں کا بنایا ہوا اور قابل عمل ہے۔ جبکہ اسلامی قانون'' خدا کا حکم'' (Command of God) ہے اور اسے ہر حال میں اس کے ماننے والوں کو قبول کرنا پڑتا ہے۔ (۱)

اسلامی نظام قانون کا مطالعہ کرتے ہوئے اکثر مستشرقین مسلم معاشروں میں رائج رسم و رواج پر پوری توجہ مرکوز کرتے ہیں۔ حالانکہ قابل غور بات یہ ہے کہ معاشرہ میں پائی جانے والی رسوم و روایات بعض اوقات اسلامی تعلیمات کے خلاف بھی ہوتی ہیں۔ اور یہ بات برصغیر کے تناظر میں ہم سے بہتر اور کون جان سکتا ہے، کہ یہاں تو شادی و مرگ پر حتیٰ کہ نبی کریم ﷺ کے یوم ولادت پر ایسی ایسی رسوم دیکھنے میں آتی ہیں کہ جبرائیل بھی حیران ہوگا کہ میں کب ایسی تعلیمات لے کر نازل ہوا تھا! مستشرقین یہ سب اس نتیجہ تک پہنچنے کے لیے کرتے ہیں کہ اسلام نے ایسا قانونی نظام تیار کیا تھا جس کو عملاً نافذ کرنا ممکن ہی نہ تھا۔ (۲)

پروفیسر نویل جیمز کولسن (م 1986ء) لندن یونیورسٹی میں مشرقی قوانین کا پروفیسر تھا۔

اس نے مندرجہ ذیل کتابیں لکھی ہیں۔

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

اس کے علاوہ اسلامی نظام قانون پر اس کے بہت سے تحقیقی مضامین بھی شائع ہو چکے ہیں۔

کولسن اصل میں شہری قانون کا ماہر ہے اسی لیے اس کی کتابیں اور مقالات خاص قانونی تقابلی مطالعہ کے رنگ میں ڈوبے ہوئے ہیں۔ کولسن کے بارے میں قابل ذکر بات یہ ہے کہ دیگر مستشرقین کی طرح اس کی تحریروں میں مذہبی تعصب اور اسلام دشمنی بہت کم نظر آتی ہے یا بہت غور سے دیکھنے سے نظر آتی ہے۔

Marfat.com

اسلامی قانون کے بارے میں کولسن کا طریقہ کار (Method) اس نظریہ کا حامل ہے کہ اسلام کا قانون خدا کا حکم ہے۔ کیونکہ اسلام میں ایمان ایسے قواعد وضوابط کا مجموعہ ہے جو خدا کی طرف سے وحی کردہ ہیں اور جس کا انکار دائرہ اسلام سے خارج ہونے کے مترادف ہے۔ (۳)

کولسن اسلامی قانون کا مطالعہ ایک زندہ قانونی نظام کے طور پر کرتا ہے۔ لہٰذا کولسن کا یہ طریقہ کار اس بات کا تقاضا کرتا ہے کہ اسلامی قانون کے بارے میں اس کی تحقیقات کا باریک بینی سے مطالعہ کیا جائے۔ ڈاکٹر سلیم العوا کولسن کے اس طریقہ کار کے بارے میں اتنے مداح نظر آتے ہیں کہ وہ اسے ''مغربی انداز فکر میں ایک نئے مکتب فکر کا بانی اور پیشوا'' قرار دیتے ہیں۔ (۴)

A History of Islamic law میں اسلامی قانون کی تاریخ پر بحث کرتے ہوئے کتاب کے شروع میں ہی کولسن یہ ثابت کرنے کی کوشش کرتا ہے کہ رسول ﷺ کی وفات سے جب وحی کا سلسلہ منقطع ہو گیا تو ایک اسلامی شریعت تعبیر اور بیان کے جس اعلیٰ معیار تک پہنچ سکی تھی اس پر ثابت اور قائم رہی جس میں تغیر اور تبدیلی کی گنجائش نہ تھی۔ اور معاشرہ کے لیے لازم ہو گیا کہ شریعت اسلامی جن مثالی رتصوراتی (Ideal) اور ابدی قابل عمل معیاروں کی نمائندہ تھی ان ہی پر نظر رکھنے کی کوشش کرے۔ (۵)

فقہ اسلامی اور اسلامی شریعت کے احکامات کے سلسلہ میں ''مثالیت'' اور ''واقعیت'' کے مسئلہ پر مستشرقین اور ہمارے علماء میں کافی اختلاف رائے ہے۔ قرآن کریم کے وحی الٰہی ہونے کے سرچشمہ سے مثالیت کے سوال کو اٹھا کر اس کے ڈانڈے یہاں تک ملانے کی کوشش کی جاتی ہے کہ اس میں شریعت کے احکامات کو عملی تنقید کی صلاحیت موجود نہیں ہے۔ موجودہ صدی کے آغاز میں (مغربی) قانون کے اساتذہ کی تحریروں میں یہی تصویر ملتی ہے۔

پروفیسر کولسن نے اپنی دوسری کتاب Conflicts and Tensions in Islamic Jurisprudence میں اسلامی قانون کی عملی تنقید کے سلسلے میں مثالیت اور

Marfat.com

واقعیت کے تنازع پر بحث کی ہے۔ اس کا خیال ہے کہ:

''مظلوموں کی فریاد رسی کرنے والے قضائی عہدے اور شرعی سیاست کا قیام اس لیے عمل میں آیا تھا کہ ایسے اختلافات میں فیصلہ کیا جائے۔ اس کا تعلّق اسلام کی مثالیت پسندی سے نہیں تھا، بلکہ بسا اوقات اس مثالیت پسندی سے انحراف بھی ملتا ہے''۔(۶)

دراصل حقیقت یہ ہے کہ اسلامی شریعت کے احکامات کی مثالیت پسندی کا مطلب کسی طرح بھی عملی اطلاق کے لیے غیر موزوں ہونا نہیں ہے۔ گزشتہ چودہ صدیوں میں اسلامی دنیا میں سامراجیت کی آمد سے پہلے جو عمل جاری رہا ہے وہ اس دعویٰ کی تردید ہے۔ یعنی اسلامی ممالک میں اسلامی قانون کسی نہ کسی طرح نافذ العمل رہا ہے بلکہ بہت سے مسلم ممالک میں اب بھی شریعت کے مطابق احکامات جاری کرنے اور قانون سازی کا عمل جاری ہے۔ (جیسے سعودی عرب، افغانستان (امریکی جارحیت سے قبل)، ایران (جہاں انقلاب کے بعد فقہ جعفری ملک کا قانون ہے)، لیبیا، سوڈان، پاکستان اور متحدہ عرب امارات وغیرہ۔ نیز مصر اور کویت میں اسلامی شریعت کی مکمل تنفیذ کے لیے کوششیں ہو رہی ہیں۔

بلکہ مثالیت پسندی کا مطلب یہ ہے کہ یہ اسلامی شرعی احکامات انسانوں کو نفسانی خواہشات اور ذاتی اغراض سے بلند ہو کر ایک اعلیٰ مقام پر دیکھنا چاہتے ہیں جہاں وہ عقل اور عدل و انصاف کی روشنی میں فیصلے کرے۔ شریعت اسلامیہ کا مقصد ہی یہ ہے کہ انسان اعلیٰ اخلاق سے آراستہ ہو اور اس کی شخصیت اعلیٰ انسانی کردار کا آئینہ بن جائے۔

دوسری قابل غور بات یہ ہے کہ جہاں تک فقہ اسلامی اور اسلام کے شرعی احکام کے ''واقعاتی'' ہونے کا تعلق ہے تو اس کا مطلب ہرگز یہ نہیں ہے کہ وہ مکلفین کی چاہتوں اور نفسانی خواہشات کی تکمیل کے تابع ہوتے ہیں کیونکہ ''واقعیت'' کا یہ مفہوم انسان کے خود ساختہ قوانین میں بھی نہیں ہوتا۔ شریعت اسلامیہ کی واقعیت تو ان احکام تکلیفیۃ سے ظاہر ہے جو پیش آمدہ مسائل کے سلسلہ میں ہیں اور جن میں شرعی ضوابط کا عملی نفاذ ہوتا ہے۔

Marfat.com

اسلامی قانون سازی کے دائرے میں قرآن کریم کے کردار کے بارے میں پروفیسر کولسن کی تحقیقات نتائج کے لحاظ سے تضاد کا شکار ہیں۔ چنانچہ جہاں کولسن یہ ثابت کرتا ہے کہ اسلامی قانون ان قواعد کا مجموعہ ہے جو اللہ کی طرف سے وحی کردہ ہیں، اور یہ بھی تسلیم کرتا ہے کہ مدینہ منورہ میں اسلامی حکومت کی تاسیس کے نمایاں پہلوؤں میں سے ایک پہلو یہ تھا کہ قرانی وحی نے مختلف پہلوؤں میں وہاں رائج قبائلی عرفی قانون کو مٹانا شروع کر دیا تھا۔ وہاں وہ اس بات کا بھی قائل ہے کہ قبائلی عربی قانون ڈیڑھ سو سال تک اسی معیار پر باقی رہا۔ جس کو سامنے رکھ کر کسی عمل کی صحت یا عدم صحت کا حکم لگایا جاتا تھا جب تک کہ صراحت کے ساتھ وحی اس کو غیر معتبر قرار نہ دے۔ پروفیسر موصوف مزید لکھتا ہے کہ قرآنی قانون سازی اسلامی اخلاق کے اصول کی تعبیر و ترجمانی کے سوا کچھ نہیں۔ (۷)

اب سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ قران نے اگر قطعیت کے ساتھ اس اصول کی بنیاد ڈال دی تھی کہ تمام احکامات کا سرچشمہ ذات خداوندی ہے تو پھر اسے دوسری جگہ ڈیڑھ سو سال بعد پیدا ہونے والے کسی گروہ کی طرف کیوں منسوب کیا جا رہا ہے؟

کولسن جدید قانون سازی کے طریقہ سے خاصا متاثر ہے اور ایسے قانون کو پسند کرتا ہے جو قانونی شقات کے تمام پہلوؤں اور اجزائے ترکیبی پر مشتمل ہو۔ مغرب میں یہی طریقہ قانون سازی رائج ہے (بلکہ ہمارے ہاں بھی قانون سازی اسی رنگ کی حامل ہے) اس لیے کولسن قرآن کریم کے سلسلہ میں اظہار تاسف کرتا ہے کہ جدید قانون سازیوں کی طرح قرانی قانون سازی میں کسی مسئلہ کے تمام پہلوؤں کا احاطہ معدوم ہے اس لیے وہ رومن لاء کا حوالہ دیتا ہے۔ جس سے قرآن کی قانون سازی کی قانونی تشکیل ہوتی ہے۔ (۸)

ہمارا سوال یہ ہے کہ اگر بات یہی ہے کہ ''قرانی قانون سازی میں کسی مسئلہ کے تمام پہلوؤں کا احاطہ معدوم ہے'' تو کون سا ایسا موضوع ہے جس سے متعلق قرآن نے مکلفین کی ضروریات اور تقاضوں کے سلسلے میں رہنمائی نہیں دی ہے؟ پروفیسر کولسن نے اپنی دونوں کتب Conflicts and Tensions in Islamic Jurisprudence اور

Marfat.com

A History of Islamic Law میں ایک بھی مثال پیش نہیں کی جو اس کے دعویٰ کا اثبات کرتی ہو۔ صرف اتنا کہا کہ ''قرآن نے شریعت کے معیار اور قواعد کی مطابق اپنی زندگی اور سرگرمیوں کو ڈھالنے والے مسلمانوں کے لیے متعین اور براہ راست قانون سازی کا نمونہ پیش نہیں کیا ہے''۔ (۹)

موصوف کے اس دعویٰ سے ہم سوائے حیرت کے ظہار کے اور کیا کہہ سکتے ہیں۔ اگر اسلامی قانون واقعتاً ہی ایسا ہے تو آخر ''مدونات'' اور ''المجوع'' کی ضخیم کتب کہاں سے آ گئیں جن کے صفحات خود آیات احکام اور قرآن کی تشریحی دلالتوں کے بے شمار موضوعات پر عادل و شاہد ہیں۔ (اس سلسلہ میں درج ذیل کتب خصوصیّت سے قابل ذکر ہیں: المغنی، المحلی، کشف الغمہ، بدائع الصنائع، المبسوط، المؤطا وغیرہ)

احادیث کے میدان میں کولسن کا موقف بھی ہماری توجہ کا مستحق ہے۔ احادیث یا سنت نبوی ﷺ کے بارے میں وہ کہتا ہے کہ رسول اللہ ﷺ کو مدینہ میں حکومت کے دوران بہت سے قانونی مسائل کا سامنا کرنا پڑا۔ خصوصاً ایسے مسائل جن کو قرانی احکام کی روح چھیڑتی ہے یعنی وحی کے امین اور قران کے عام اور مجمل نصوص کی تفسیر کرنے والے کی حیثیت سے۔ (۱۰)

پھر کولسن لکھتا ہے کہ دوسری صدی ہجری میں سنت سے مراد فقہی آراء کے وہ مجموعے تھے جن پر کسی خاص فقہی مکتب کے علماء کا اتفاق ہوتا تھا اور اسی مکتب فکر کو سنت کہا جاتا تھا۔ پھر منقول و ماثور کی اتباع کی فکر نے ان فقہی آراء کو خاص خاص شخصیتوں کی طرف منسوب کر دیا۔ مثال کے طور پر حضرت عمرؓ اکثر و بیشتر اپنے آپ کو مدینہ کی ''سنت'' کا بانی قرار دیتے ہیں اور عبداللہ بن مسعودؓ نے کوفہ میں ایسی ہی حیثیت حاصل کی۔ بالآخر معاملہ یہاں تک پہنچا کہ فقہی رائے کو نبی کریم ﷺ کی طرف منسوب کیا جانے لگا۔ (۱۱)

کولسن کی نظر چونکہ احادیث کے سلسلہ سند پر بھی تھی اور اسے علم تھا کہ یہ بے نظیر طریقۂ روایت، حدیث کے نبی کریم ﷺ سے یقین طور پر منسوب ہونے کا واضح ثبوت ہے

Marfat.com

اس لیے وہ احادیث کے نبی کریم ﷺ کے فرامین ہونے کا درج ذیل انداز میں انکار کرتا ہے۔وہ کہتا ہے کہ اہل الحدیث (یا محدثین) قرآن میں ایسے احکام کی اتباع کی ضرورت کے پیش نظر جوان کے مسلک کے مطابق تھے بہت سے احکام اور قواعد کو رسول اللہ ﷺ کی طرف منسوب کرنے لگے۔ان لوگوں نے رسول کی طرف منسوب کر کے بہت سے احکامات و واقعات گھڑ لیے۔دراصل یہ ان کے اس یقینی اعتماد/اعتقاد کا نتیجہ تھا کہ اس طرح کے مسائل میں نبی کریم ﷺ یقیناً ویسا ہی فیصلہ کرتے جیسا یہ لوگ ان کی طرف منسوب کر رہے ہیں۔ (۱۲)

مزے کی بات یہ ہے کہ کولسن کو اپنے اس دعوے کی کمزوری کا خود ہی احساس ہو جاتا ہے اس لیے استدراک کرتے ہوئے کہتا ہے کہ:

''احکام سے متعلق احادیث کا ایک حصہ تو ان افعال اور کلمات کی اصل کے عین مطابق ہے جو نبی سے صادر ہوئے، لیکن اس صحیح اور محفوظ حصہ کو گھڑے ہوئے اقوال کے مرکب نے ڈھانک دیا ہے''۔ (۱۳)

اب کولسن کے درج بالا تین دعوؤں پر غور کیجیے:

1۔ پہلے تو سنت کا مطلب مختلف مکاتب فقہ کی مرویات/آراء تھا۔

2۔ فقہی مکاتب کی ہمیشہ یہ کوشش رہتی تھی کہ اپنی مرویات کے لیے رسول ﷺ کی سیرت میں کوئی نہ کوئی اصل اور بنیاد مل جائے۔

3۔ محدثین نے اپنے حسن ظن کی بنیاد پر بہت سی ایسی احادیث بھی وضع کر لیں جو انہیں جدید مسائل کے حل کے لیے درپیش آئیں۔اب سوال پیدا ہوتا ہے کہ اگر ہر فقہی مسلک کی اپنی آراء اگر ''سنت'' تھی تو پر ان کا ماخذ کیا تھا یعنی یہ کہاں سے نقل کی جاتی تھی اس کا تو صاف مطلب ہے کہ ہر مسلک نے اپنے مفاد کی خاطر احادیث وضع کر لیں! اگر ایسا واقعی تھا تو پھر محدثین وفقہاء کی مرویات کو پوری امت نے قبول کیوں کر لیا؟ اگر بعض احادیث کو رد کیا گیا ہی تو اس بنیاد پر نہیں کہ فلاں مسلک کی

Marfat.com

مؤید ہیں بلکہ ان کی دیگر وجوہات تھیں مثلاً راوی پر جرح وطعن یا راوی کا مجہول الحال ہونا۔ ہمارے اس دعوے کے ثبوت میں صحیحین کے وہ راوی بھی ہیں جن کی تشیع ثابت ہے۔ مگر وہ صدوق تھے اس لیے ان کی مرویات اہل سنت کے ہاں تلقی بالقبول کا مرتبہ حاصل کر گئیں۔

حدیث کے بارے میں کولسن نے وہی بات دہرائی ہے جو اس کے اسلاف کہہ چکے ہیں اور ان کی ترجمانی جوزف شاخت نے ان الفاظ میں کی ہے۔

> ''نبی کریم ﷺ کی طرف منسوب کسی بھی حدیث میں کچھ بھی صحت نہیں ہے۔ احکام سے متعلق زمانی لحاظ سے جو سب سے قدیم حدیثیں ہمارے سامنے ہیں وہ 100 ہجری سے آگے کی نہیں ہیں''۔ (۱۴)

ہم نے اسلام کے قانونی نظام کے مصادر یعنی قران اور حدیث کا بارے میں کولسن کے خیالات کا جائزہ لیا ہے اور بہت سے مقامات پر اس کی تضاد بیانیوں کی طرف اشارہ کیا ہے۔ اسلام کی عملی تشریحات کی بارے میں کولسن کی آراء ونظریات پر بحث کرنے کے لیے ہم نے اسلام کے نظام قانون (فقہ) کے متعلق ''تشریع اسلامی کی تاریخ'' اور ''اسلامی فقہ میں تعارض وتضاد جیسی کتب کا جائزہ لیا ہی۔ جو کہ کولسن کے اسلامی قانون کے بارے میں خیالات جاننے کے لیے بنیادی مآخذ کی حیثیت رکھتی ہیں۔

ان مباحث سی یہ بات واضح ہوتی ہے کہ اگرچہ کولسن کے خیالات اپنے اسلاف اکابر مستشرقین سے ندرت نہیں رکھتے لیکن قران وحدیث کے بعض پہلوؤں کے بارے نئی توجیہات Dimensions اور Perspectives کا اظہار ضرور کرتے ہیں اور امید ہے کہ یہ مستشرقین اور ان کے تلامذہ اور آئندہ نسلوں کے لیے قرآن کی قانونی حیثیت اور رسول اللہ ﷺ کی طرف صحیح منسوب بیان یا غلط منسوب (موضوع) احادیث کی تحقیق کرنے کا خاص دروازہ کھول دیتے ہیں۔ اور ہم علی وجہ البصیرہ یہ کہتے ہیں کہ یقیناً جب اس موضوع پر نئے مستشرقین کا مکتب فکر تحقیق کرے گا تو رسول اللہ ﷺ کی طرف احادیث کی نسبت کی تحقیق

Marfat.com

کے لیے اس سے زیادہ باریک بین محتاط اور قابل اعتماد طریقہ اسے (گروہ مستشرقین کو) نہیں مل سکتا جو محدثین کرام کا رہا ہے۔

جے این ڈی اینڈرسن (J.N.D. Anderson)

پروفیسر اینڈرسن قانون شہادت پر بین الاقوامی شہرت کا حامل سکالر ہے۔ اسلامی قانون پر مغرب میں اسے اتھارٹی تسلیم کیا جاتا ہے۔ لندن یونیورسٹی کے سکول آف اورنٹیل اینڈ افریقن سٹڈیز کا چیئرمین رہا ہے۔

اسلامی نظام قانون کے بارے میں اس کی درج ذیل کتب میں خیالات ملتے ہیں:

1. Islamic Law in Africa (1970).
2. Law Reforms in the Muslim World (1976).
3. The Knigdom of Saudi Arabia (1983).
4. Islamic Law in the Modern World (1999).

انڈرسن جب اسلام اور مغربی لاء کو بیان کرتا ہے تو سب سے پہلے وہ کہتا ہے کہ اسلامی قانون کی فطرت کو سمجھنا بہت ضروری ہے جو کہ مغربی قانون سے بنیادی طور پر مختلف ہے۔ اینڈرسن کے نزدیک سب سے بنیادی فرق جو اسلامی قانون اور مغربی قانون میں ہے وہ یہ کہ مغربی قانون کی بنیاد مذہب پر نہیں ہے جبکہ اسلامی قانون کی بنیاد مذہب پر ہے۔ اور یہ دونوں کا بنیادی فرق ہے۔ اینڈرسن کے نزدیک یورپی قانون رومن لاء سے اخذ ہوا ہے جو کہ ایک بہترین لاء ہے، جو کسی بھی وقت حالات کے مطابق ڈھالا جا سکتا ہے۔ آج کے دور میں ترقی یافتہ ممالک میں رومن لاء نافذ ہے یا رومن لاء سے اخذ شدہ ہے جو معاشرے کے حالات کے مطابق آسانی سے تبدیل کیا جا سکتا ہے۔ (۱۵)

جبکہ مسلمانوں کے سامنے فیصلہ کرنے سے پہلے اچھائی اور برائی رکھ دی گئی اور انہیں مکمل طور پر اپنی پسند سے محروم کر دیا گیا ہے۔ مسلمانوں کے تمام اعمال پانچ چیزوں پر مرکوز کر دیے گئے ہیں۔

Marfat.com

i۔ فرض ii۔ واجب

iii۔ مباح/مندوب iv۔ مکروہ

v۔ حرام

اسلام اور مغربی قانون میں دوسرا بڑا فرق یہ ہے کہ مغربی فکر کے مطابق قانون صرف چیزوں کو عارضی طور پر پرکھنے کے لیے ہے۔اور یہ مسائل کا عارضی حل نکالتا ہے۔جب کہ اسلامی قانون میں ہر چیز چاہے وہ عبادات سے متعلق ہو چاہے زمانے کے رسم و رواج سے ،غرض انسان کی زندگی کا ہر پہلو اس میں موجود ہے جسے مغرب قانون کا درجہ نہیں دیتا۔بقول اینڈرسن ہم اسلامی قانون کو قانون کم اور فرائض کا مجموعہ (Doctrine of Duty) زیادہ کہہ سکتے ہیں۔یعنی اس کے نزدیک اسلامی قانون صرف فرائض تک ہی محدود ہے۔

اینڈرسن کے مطابق تیسرا بڑا فرق یہ ہے کہ مغربی قانون آہستہ آہستہ معرض وجود میں آیا اور اس کی پیچھے اس کو بنانے میں کوئی طاقت نہ تھی اس قانون نے رسم و رواج سے جنم لیا جبکہ اسلامی قانون خدا کی طرف سے نافذ کیا گیا اور اس میں انسان کا کوئی عمل دخل نہیں۔اگر ہم اسلامی قانون کے ماخذ پر نظر ڈالیں تو یہ قرآن سے اخذ شدہ ہے اسی لیے غیر مسلم اسے Law of Quran بھی کہتے ہیں۔جس طرح رومن لاء کو ہم Law of Twelve Tables کہتے ہیں۔مزید برآں اینڈرسن کے نزدیک قرآن مکمل طور پر کسی بھی طریقے سے قانونی نظام نہیں ہے۔

رسول ﷺ کے فوت ہونے کے بعد ان کی سنت کو یاد کر کے اسلام کے قانون کو آگے بڑھایا گیا جو کہ مغربی مفکرین کی نظر میں اسلامی قانون کو ایک مثالی (Ideal) قانون بناتا ہے نہ کہ کوئی ایسا قانون جو تاریخی ارتقاء رکھتا ہو۔[۱۶] اسلام نظام قانون کے بارے میں یہی بات کولسن بھی کہتا ہے۔

Marfat.com

جدید دور میں شریعت اسلامی

اینڈرسن جدید دور میں (مشرق وسطیٰ کے تناظر میں) اسلامی قانون کی وضاحت کرتے ہوئے کہتا ہے کہ مسلمانوں کی بیویوں کے پاس شادی ختم کرنے کا کوئی قانونی طریقہ نہیں ہے یہ حق صرف مرد کے پاس ہے۔ جب شوہر کو کوئی بیماری جیسے پاگل پن وغیرہ ہو تو بیوی آزاد ہو سکتی ہے ورنہ نہیں۔ لیکن 1915ء میں مالکی فقہ سے استفادہ کرتے ہوئے قانون سازی کی گئی اور بیویوں کو طلاق کا حق دیا گیا جبکہ حنفی فقہاء اس کے مخالف ہیں۔ اس موضوع پر تیزی سے کام ہوا اور 1917ء میں عثمانیہ فیملی لاء رائج ہوا جو کہ اپنی نوعیت کا پہلا کتابی شکل میں قانون تھا۔ عثمانیہ فیملی لاء میں ہر فرقے سے مدد لی گئی اس میں بہت سے انتظامی قوانین شامل تھے جن کی خلاف ورزی پر فوجداری قانون کے تحت سزا دی گئی۔ یہ قانون ترکی میں زیادہ عرصہ نہ چل سکا اور کچھ عرصہ اردن اور شام میں بھی رہا اور لبنان میں یہ اب تک نافذ العمل ہے۔(۱۷)

اینڈرسن کہتا ہے کہ اسلامی لاء میں چار اصلاحات کی گئیں:

1۔ 1947ء حسبہ عدالتیں (Hisbas Courts) قائم کی گئیں جن کا قانون کتابی شکل میں تھا اور یہ Guardianship of Property اور گمشدہ افراد کی نمائندگی کے لیے (Representation) کے متعلق فیصلہ دینے کے لیے بنائی گئی تھی۔ 1952ء میں ذاتی یا خیراتی وقف کو ختم کرنے کا قانون پاس کیا گیا۔ 1956ء میں اصلاحات کے ذریعے شریعہ کورٹ اور غیر مسلم کورٹ کو ختم کیا گیا۔ پھر مصر میں مسلمانوں کا Family Law کتابی شکل میں نافذ ہونے کے لیے تیار تھا لیکن یہ بات مشکل نظر آ رہی تھی کہ اس پر عمل بھی کیا جا سکے گا یا نہیں اس کے ساتھ ساتھ مصر میں 1948ء میں سول کوڈ (Civil Code) متعارف کرایا گیا اور یہ 1949ء میں نافذ ہوا۔

2۔ مصر کی عدالتوں کے سابقہ فیصلہ جات، مصر کی ثقافت اور بیرونی ممالک کے قوانین

Marfat.com

کو مدنظر رکھتے ہوئے ایک قانون بنایا گیا۔ عبدالرزاق جو اس قانون کے بنانے والوں میں تھے ان کے مطابق اس قانون میں جدید طریقہ قانون کو مدنظر رکھتے ہوئے شریعت کی ہر بات کو اس قانون میں شامل کیا گیا۔ مصر پورے عرب میں واحد ملک تھا جس میں یہ اصلاحات کی گئی تھیں جو کہ تھوڑا بہت عثمانی قانون سے اخذ شدہ تھیں اور موجودہ دور میں ہر ملک ان قوانین کو اخذ کر کے نافذ کر رہا تھا۔

3۔ 1951ء میں اردن نے Ottoman Law of Family Rights کو Jordan Law of family Rights میں تبدیل کر دیا۔ اس قانون میں مصری لاء عثمانی لاء میں ملا کر اور اپنی طرف سے کچھ اضافہ کر کے پورے مسلم فیملی لاء کو تبدیل کر دیا گیا۔ 1949ء میں شام میں مجلّہ (Majalla) ختم کر دی گئی اور مصری قانون کی طرز پر قانون نافذ کر دیا گیا جو کہ ایک سال پہلے مصر میں نافذ ہو چکا تھا۔ یہ ایک قسم تھا کہ سارے عرب ممالک میں ایک طرز کا قانون نافذ ہو۔ شام میں Ottoman Law of Family Rights (1953) کو Syrian Law of Personal Rights میں تبدیل کر دیا گیا۔

مراکش کا قانون شام کے قانون سے زیادہ Progressive اور تیونس کے قانون سے زیادہ Conservative تھا۔ لبنان میں عثمانوی فیملی لاء نافذ کیے گئے جبکہ 1947ء میں وقف کا قانون، جو کہ مصری قانون سے اخذ شدہ تھا نافذ کیا گیا۔ لیبیا میں مصر اور اٹلی کے قانون سے اخذ کر کے قانون نافذ کیا گیا۔

اینڈرسن مزید کہتا ہے کہ میں نے اسلامی قانون اور مڈل ایسٹ میں رائج قانون کا جائزہ لیا۔ ہم نے دیکھا کہ کیسے شریعت کو ایک طرف کر دیا گیا اور اس کی جگہ مغربی اصولوں سے اخذ شدہ قانون نے لے لی۔ (۱۸)

آپ نے دیکھا کہ اینڈرسن پہلے تو اسلامی قانون کو جامد اور غیر متحرک کہتا ہے پھر

Marfat.com

مزید شواہد کے لیے وہ مشرق وسطیٰ کے عرب ممالک سے مثالیں پیش کرتا ہے کہ کس طرح ان ممالک نے بتدریج اسلامی قوانین کو خیر باد کہا اور مغربی قوانین کو آہستہ آہستہ اپنا لیا۔ اصل میں یہ مسئلہ صرف اینڈرسن ہی کا نہیں بلکہ تمام مستشرقین کا ہے کہ وہ قانون کی مغربی تعریف کی روشنی میں اسلامی قانون کا جائزہ لیتے اور پھر اس پر اعتراضات کرتے ہیں۔ قانون کی مغربی تعریف کی رو سے:

> ''قانون وہ ہوتا ہے کہ اس کو کسی سربراہ قبیلہ یا ملک کی منظوری حاصل ہو یا کسی عدالت نے اس پر عمل کیا ہو یا کسی حکومت نے اسے تسلیم کیا ہو۔ اگر ان باتوں میں سے کوئی بات بھی نہ ہو تو اس (قانون) کی قانونی حیثیت ختم ہو جاتی ہے''۔ (۱۹)

لیکن اس کے برعکس اسلامی شریعت کی قانونیت (قانونی حیثیت) ان میں سے کسی بات کی بھی محتاج نہیں ہے۔ اسلام نے بنی نوع انسان کی رہنمائی اور ان کے اپنے فائدے کے لیے ایک Code of Life دے دیا ہے۔ گزشتہ چودہ صدیوں سے اسلامی ممالک میں اسلامی قانون کسی نہ کسی حیثیت سے نافذ رہا ہے اور اسلامی معاشرے آج بھی اس پر سختی سے کاربند ہیں۔ اگر مسلم ممالک کے حکمران جو کہ اصل میں کفر کے ایجنٹ یا استعماری طاقتوں کے نمائندے ہیں اسلامی قانون کو اس کی مکمل صورت میں نافذ نہیں کرتے تو اس میں اسلامی قانونی کی حیثیت کس طرح ختم ہو جاتی ہے۔ یہ تو ایسی ہی بات ہے کہ اگر کوئی مریض تریاق کی بجائے زہر کھانے کی ضد کرے تو کیا تریاق کی افادیت کا انکار کر دیا جائے گا؟

دوسری بات یہ کہ اسلامی قانون جامد اور غیر متحرک ہے۔ اس الزام کا جواب دیتے ہوئے امین احسن اصلاحی کہتے ہیں کہ:

> ''شریعت اسلامیہ کی تکمیل نبی کریم ﷺ پر ہوئی ہے لیکن اس کی حرکت معطل نہیں ہوئی ہے۔ تکمیل کا مفہوم یہ نہیں کہ یہ اپنی جگہ پر ہمیشہ کے لیے ٹھہر گیا ہی، آگے نہیں بڑھے گا بلکہ صرف یہ ہے کہ اب یہ اپنے

Marfat.com

مبادی اور اپنے اصولوں میں کسی اضافہ کا محتاج نہیں رہا۔ اب یہ ان تمام صلاحیتوں سے بھر پور ہے جو ایک کامل قانون کے لیے ضروری ہیں۔ اور اپنی ان صلاحیتوں سے اس قابل ہے کہ زندگی کے تمام تغیر پذیر حالات میں ہماری رہنمائی کر سکے''۔ (۲۰)

اس اجمالی حقیقت کو وضاحت کے ساتھ سمجھنے کے لیے ضروری ہے کہ اسلامی قانون کے مزاج کو سمجھنے کی کوشش کی جائے۔ اس کے بغیر یہ معلوم کرنا مشکل ہو جاتا ہے کہ نبی کریم ﷺ پر اس کی تکمیل ہو جانے کے باوجود یہ تمام تغیر پذیر حالات کے اندر کس طرح ہماری رہنمائی کی صلاحیت رکھتا ہے۔ اسلامی قانون کے فلسفہ پر غور کرنے سے یہ حقیقت معلوم ہوتی ہے کہ اس کا مزاج بیک وقت اپنے اندر دو متضاد خصوصیات جمع کیے ہوئے ہے۔ ایک پہلو سے تو یہ ایک ثابت اور غیر متغیر قانون ہے۔ زمان و مکان یا انسانی معاشرہ کی کوئی تبدیلی اس پر اثر انداز نہیں ہوتی، لیکن دوسرے پہلو سے نگاہ ڈالیے تو معلوم ہوگا کہ زندگی کے بدلتے ہوئے حالات کی تنظیم کے لیے یہ اپنے اندر کافی لچک اور وسعت بھی رکھتا ہے۔ البتہ یہ ضرور ہے کہ یہ لچک منفعلانہ قسم کی نہیں ہے کہ زندگی کا ہر تغیر خود اسلامی قانون کو متغیر کر دے بلکہ اس کے اندر فاعلانہ (Active) رجحان بھی پایا جاتا ہے۔ یہی سبب ہے کہ یہ اپنے آپ کو حالات کے مطابق بنانے کی بجائے یہ کوشش کرتا ہے کہ جہاں کہیں ضرورت پیش آئے حالات کو اپنے مطابق بنا لے۔

اسلام کی اس لچک (Flexibility) کا اندازہ کرنے کے لیے یہ سوچنا ضروری ہے کہ اسلامی قانون ہماری زندگی کے معاملات میں دخل کس نوعیت سے دیتا ہے۔ حقیقت یہی ہے کہ شریعت اسلامیہ کی انسانی معاملات میں مداخلت محض اصولی اور کلیاتی ہے نہ یہ کہ قانون جزئیات بھی طے کر کے ہمارے سامنے رکھتا ہے۔ جس طرح کہ اینڈرسن نے اعتراض کیا ہے۔ جس شخص کی نظر قرآن و حدیث پر ہوگی وہ اس حقیقت سے انکار نہیں کر سکتا کہ قرآن و حدیث جو اسلامی قانون کے اصل ماخذ ہیں وہ زندگی کی ساری تفصیلات سے بحث نہیں

Marfat.com

کرتے بلکہ ہماری زندگی کے ہر شعبہ میں اس کی سہ گونہ اطراف (Three Dimensions) کو متعین کر دیتے ہیں۔

انسانی زندگی کا ایک بڑا مسئلہ کھانے پینے کا ہے۔ اس میں اسلام نے دخل بہت دیا ہے، لیکن اس دخل کی نوعیت ایسی نہیں ہے کہ پہلے ساری کھانے پینے کی چیزوں کی تفصیل دی ہو پھر بتایا ہو کہ ان میں حلال کونسی ہیں اور حرام کونسی۔ اسلام صرف یہ کرتا ہے کہ چند اشیاء متعین کر دیتا ہے کہ یہ حرام ہیں۔ باقی انواع میں اصول یہی ہے کہ وہ حلال ہیں جب تک کہ ان کی حرمت نص سے ثابت نہ ہو جائے۔ یعنی فی نفسہ ''الاباحۃ'' کے اصول پر کام کرتا ہے۔

اسی طرح سیاسی زندگی کا معاملہ ہے کہ اسلام اس کے بارے میں چند بنیادی اصول طے کر دیتا ہے مثلاً نظام حکومت خدا کی حاکمیت پر مبنی ہو، قانون کا ماخذ شریعت ہو، اس کو چلانے والے اہلِ تقویٰ اور امین ہوں وغیرہ جہاں شریعت الٰہی کی کوئی واضح ہدایت موجود نہ ہو وہاں سارے معاملات شوریٰ کے ذریعے طے کئے جائیں، سیاسی نظام کو بنانا، چلانا زمانہ کے حالات اور تقاضوں کے مطابق اس کو ڈھالنا اور ترقی دینا ہمارا کام ہے۔ اسلامی شریعت انتظامی نوعیت کی تفصیلات میں نہیں پڑتی۔ اسلامی قانون میں حرکت اور ترقی کا سب سے بڑا ثبوت اجتہاد اور مباحات میں اختیار و تدبیر کا دائرہ ہے جو قانون کو انسانی ضرورتوں اور معاشرتی حالات کے مطابق ڈھالنے میں اہم کردار ادا کرتا ہے۔

Marfat.com

خلاصہ بحث

اسلامی قانون کے حوالے سے اینڈرسن کے نظریات کا مطالعہ کرنے کے بعد جو بات سامنے آتی ہے یہ ہے کہ وہ اسلامی شریعت کو جدید اور معروف معنوں میں قانون کہنے کو تیار نہیں۔ بلکہ اس کے نزدیک اسلامی قانون معاشرتی اور سماجی دستور سے ہٹ کر مذہبی عقیدے کا مسئلہ ہے۔ جس میں ہر شے خدا کی طرف سے طے شدہ ہے۔ اس سلسلے میں وہ مشرق وسطیٰ میں قانون سازی اور بتدریج مغربی قوانین کو اپنانے کا جائزہ لیتا ہے اور ثابت کرتا ہے کہ اسلامی قانون جدید معاشروں کے تقاضوں کو پورا نہیں کر سکتا بلکہ جامد اور غیر حرکت پذیر قانون ہے۔ ہم نے اینڈرسن کے اس دعوے کی تغلیط کرتے ہوئے اسلامی قانون کی نوعیت کو واضح کیا ہے اور اسلامی قانون کے مکمل نظام زندگی ہونے کی وضاحت کی ہے۔

Marfat.com

Notes and References

1- A History of Islamic Law میں خاص طور پر کولسن اس طرح کے خیالات کا اظہار کرتا ہے۔ مزید وضاحت کے لیے دیکھئے۔

Coulson, N.j., A History of Islamic Law, Edingburgh Uni. Press, 1964, P.9-12

2- گولڈزیہر اور اس کے شاگرد جوزف شاخت نے اپنی کتب میں برملا اس کا اظہار کیا ہے۔

3. Coulson, N.J. Conflicts and Tensions in Islamic Jurisprudence, Edingburgh Uni. Press, 1987, P.81

4- العوا، ڈاکٹر محمد سلیم، مشیر کار، مکتب ربیۃ العربی لدول الخلیج، علوم اسلامیہ اور مستشرقین، منہاجیاتی تجزیہ اور تنقید، نشریات لاہور، 2009، ص 163

5. Op.cit.P.166-67

6. Coulson, Op.Cit.Ch.4, P.63

7. Ibid P.38-39

8. Ibid P.83

9. A History of Islamic Law, P.51

10. Ibid P.67

11. Ibid P.96

12. Ibid P.99-100

13. Ibid P.101

14- حدیث کے بارے میں شاخت کے نظریات ہم پچھلے مضمون میں بیان کر چکے ہیں۔ مزید وضاحت کے لیے دیکھئے:

The origins of Muhammaden Jurisprudence

Marfat.com

15. Anderson, J.N.D, The Witness of History, London Tyndal Press, 1970, P.90

16. Ibid P.114

17. Anderson, J.N.D, Islamic Law in the Modern World, New York Uni. Press, 1959, P.

18. Ibid P.78-97

19۔ سالموند، اصول تحقیق، طبع لندن، 1925ء، ص47

20۔ اصلاحی، امین احسن، اسلامی قانون کی تدوین، فاران فاؤنڈیشن لاہور، 1998، ص26

Marfat.com

جان برٹن کا نظریہ نسخ القرآن (حفاظت وتدوین کی روشنی میں)

ڈاکٹر محمد اکرم رانا

جان برٹن (John Burton) یونیورسٹی آف سینٹ اینڈ ریوز، سکاٹ لینڈ، برطانیہ کے شعبہ عربی میں پروفیسر کی خدمات بجالاتا رہا ہے۔ انتہائی زیرک اور چالاک انسان تھا۔ انھوں نے قرآن کی حفاظت و تدوین پر The Collection of the Quran کے نام سے کتاب لکھی۔

اس کتاب کے مقدمہ میں انھوں نے جہاں اور بہت سی باتیں لکھی ہیں وہاں اپنے آپ کو جوزف شاخت کے نظریہ کو آگے بڑھانے کا دعویٰ کیا ہے۔ جبکہ جوزف شاخت کا کام حدیث پر اور جان برٹن کا کام قرآن مجید پر ہے۔ (۱)

جان برٹن نے ایک طرف رچرڈ بیل کے قرآنی نقطہ نظر کو تقویت پہنچائی دوسری طرف وہ جان وان برو (J. Wamsbroug) کا حامی تھا اور یہ رائے رکھتا تھا کہ ''صحابہ کرام سے منسوب ''مقابل مسودات قرآن'' ہوں یا بڑے شہروں میں پائے جانے والے دیگر نسخہ جات یا پھر انفرادی طور پر بعض حضرات سے منسوب مختلف قراتیں سب کی سب بعد کے ماہرین علم الاصول اور ماہرین علم اللسان کی ایجاد میں۔ (۲)

جان برٹن نے قرآن مجید کی تدوین وی حفاظت میں کمزوری دکھانے کے عمل کو نسخ القرآن کے نظریہ سے تقویت پہنچائی ہے۔ ان کے نزدیک کچھ آیات ایسی تھیں جو مصحف میں جمع ہونے سے رہ گئی ہیں۔ وہ ناسخ ومنسوخ کے نظریہ کو تفصیل سے بیان کرتا ہے اور جن روایات

Marfat.com

میں مسلمان اصولیین نے اپنے موقف کی وضاحت کی ہے ان روایات کو بنیاد بنا کر یہ ثابت کرتا ہے کہ قرآن مجید نامکمل کتاب ہے۔ (العیاذ باللہ)

جان برٹن نے نسخ القرآن کو تین بڑے حصوں (اقسام) میں بیان کیا ہے:

۱- نسخ الحکم دون التلاوۃ

۲- نسخ التلاوۃ دون الحکم

۳- نسخ الحکم والتلاوہ

۱- نسخ الحکم دون التلاوۃ سے مراد یہ ہے کہ قرآن میں کچھ آیات ایسی نازل ہوئی ہیں جن کا حکم منسوخ ہو گیا ہے۔ مگر ان کی تلاوت باقی ہے۔ یہ قسم بہت زیادہ مقبول ہے۔ مثلاً سورۃ البقرہ کی آیت نمبر 180 کا حوالہ دیا جاتا ہے:

اذا حضر احد کم الموت ان ترك خیراً الوصیة للوالدین والاقربین

جب تم میں سے کسی کو موت کا وقت آ لے تو اگر وہ صاحب جائیداد ہے تو والدین اور قریبی رشتہ داروں کے حق میں وصیّت کر جائے۔ مگر بعد ازاں اس حکم کو منسوخ سمجھا جانے لگا کیونکہ والدین جو کہ وارث ہوتے ہیں، کے حق میں وصیت نہیں کی جاتی۔ تاہم اس آیت کے حکم کو کس چیز نے منسوخ کیا فقہاء کے ہاں اختلاف پایا جاتا ہے۔ احناف خصوصاً امام ابوبکر الجصاص اپنی کتاب الاصول میں رقم طراز ہیں کہ حضورؐ کی حدیث ''لاوصیۃ لوارث'' نے اس آیت کو منسوخ کر دیا یعنی اس کے حکم کو منسوخ کر دیا۔ اس طرح جصاص دو مقصد پورے کرتے نظر آتے ہیں۔ ایک تو ''وصیۃ'' کا حکم وارث کے حق میں منسوخ ہے۔ دوسرا محمد بن ادریس الشافعی کے مقابلہ میں اس بات کا اقرار کہ سنت کہ ذریعہ بھی قرآن کی آیت کے حکم کو منسوخ کیا جا سکتا ہے (۳) لیکن امام شافعیؒ کے نزدیک یہ آیت تو منسوخ ہے لیکن اس کا ناسخ سورۃ النساء کی آیت نمبر 10-11 ہے۔ (۴) جس میں والدین کو باقاعدہ طور پر جائیداد میں حصہ دار بنایا گیا ہے۔ لہٰذا کسی وارث یا کسی اور کو کسی حوالے سے دہرا فائدہ نہیں دیا جا سکتا۔ یعنی یہ نہیں ہو سکتا کہ والد وصیّت کے ذریعہ بھی جائیداد وصول کرے اور وراثت کے ذریعہ بھی۔ اس طرح وہ اصناف

Marfat.com

کے اس نظریہ کو بھی رد کرتے ہیں کہ سنت قرآن کو منسوخ کرسکتی ہے۔ان کے نزدیک قرآن کو منسوخ کرسکتا ہے۔نہ کوئی قرآن وسنت کو منسوخ کرسکتا ہے اور نہ ہی سنت قرآن کو منسوخ کر سکتی ہے۔ نسخ کے حوالہ سے دونوں کا رتبہ برابر ہونا چاہیے لیکن احناف کا نظریہ یہ ہے کہ سنت بھی وحی ہے۔

جس طرح قرآن میں ارشاد ہے:وما ینطق من الھویٰ ان ھو الا وحی یوحی (۵)

حضور ﷺ اپنی طرف سے کوئی بات نہیں کہتے وہ وہی بات کہتے ہیں جو اللہ تعالیٰ کی طرف سے ان کے دل میں ڈالی جاتی ہے۔یعنی ایک وحی دوسری وحی کو منسوخ کرسکتی ہے۔ بہرحال یہ ایک اصولی بحث ہے۔جس کو جان برٹن نے اپنے ہاں خصوصی طور پر ذکر کیا ہے۔تاہم اس بحث میں شوافع کا نکتہ نظر کافی مضبوط ہے۔

اسی طرح قرآن مجید میں بے شمار ابحاث اسی نکتہ کے گرد گھومتی ہیں۔

ناسخ ومنسوخ پر لکھنے والے لکھتے ہیں کہ جس طرح نسخ کا معنی متعین کرنا مشکل ہے لہٰذا آیاتِ منسوخہ کی تعداد متعین کرنا بھی مشکل ہے۔

یہاں اس بات کا تذکرہ کرتا ہوں کہ شاہ ولی اللہ محدث دہلوی نے اپنی کتاب اصولِ تفسیر جو الفوز الکبیر کے نام سے موسوم ہے، میں لکھتے ہیں کہ بعض مفسرین نے آیات منسوخہ کی تعداد پانچ سو (۵۰۰) گنوائی ہے۔ بلکہ میرے نزدیک یہ آیات پانچ ہیں۔پھر انھوں نے ان پانچ آیات کی تفصیل بھی بیان کی ہے۔ (۶) لیکن مجھے ذاتی طور پر آج تک کوئی کتاب ایسی نظر نہیں آئی جس میں کسی نے آیاتِ منسوخہ کی تعداد ۵۰۰ لکھی ہو۔

ابوجعفر نحاس کی گنتی کے مطابق بھی یہ آیات ۳۶۰ ہیں۔ (۷) اس سے زیادہ نہیں۔ ہاں یہ ہوسکتا ہے کہ بعض مفسریٰ مثلاً مقاتل بن حیان کے نزدیک احکام آیات کی تعداد ۵۰۰ ہے۔اس لیے ہر آیت پر منسوخ ہونے کا اطلاق کردیا گیا ہو۔اگر ایسا ہے تو احکام کے ساتھ زیادتی ہے۔

Marfat.com

۲-دوسری قسم التلاوۃ من الحکم ہے۔جس کا مطلب ہے کہ کسی آیت کا حکم باقی ہے جبکہ اس کی تلاوت منسوخ ہوگئی ہے۔یہ بہت مشکل اور پیچیدہ بحث ہے۔جان برٹن نے اس بحث سے فائدہ اُٹھاتے ہوئے ایسی آیات تلاش کی ہیں جن پر مسلمانوں خصوصاً شوافع کا خیال ہے کہ یہ آیات نازل ہوتی تھیں۔ بعدازاں منسوخ کردی ہیں لیکن ابن کے حکم پر مسلمانوں نے عمل کیا۔اس پر بھی احناف اور شوافع میں بہت بڑا اختلاف ہے اور یہاں ہمیں احناف کا موقف بہت مضبوط نظر آتا ہے۔

مثلاً رجم کے مسئلہ میں مسلمان اصولیین اور فقہا میں اختلاف واقع ہوگیا ہے۔سورۃ النور کی آیت نمبر 2 نازل ہوئی "الزانی والزانیۃ جا جلاور کل واحد منھما مائۃ جلد" زانی مرد اور زانی عورت کو سو کوڑے مارے جائیں۔احناف کے نزدیک اس آیت میں غیر شادی شدہ مرد وعورت کی سزا کا ذکر ہے۔شادی شدہ کی سزا کا نہیں۔شادی شدہ جوڑے کی سزا کا تعیّن حدیث سے ثابت ہے کہ جب سورۃ النساء کی آیت نمبر 15 میں کہا گیا کہ جو عورتیں تم میں سے "فـاحشۃ" کی مرتکب ہوں تو انھیں گھروں میں قید رکھو یا اللہ ان کے لیے کوئی راستہ (سبیل) نکال دے۔

آیت کے الفاظ میں:

واللّتی یـاْتین الفـاحشۃ من نساء کم فاستشھدوا علیھن (۸)
اربعہ منکم فا ان شھدوا فامسکواھن فی البیوت او یجعل اللہ
لھن سبیلا

سورۃ النور کی آیت نمبر۲ کے نازل ہوتے ہی حضوؐر نے فرمایا:

"خذوا عنی، خذو عنی، قد جعل للہ لھن سبیلا، الکبر الکبر
جلا مائۃ واتقریب عام والثیب بالثیب فالرجم بالحجارۃ (۹)

جصاص کے نزدیک سورۃ النساء کی آیت اور سورۃ النور کی آیت منسوخ ہوگئی۔ان آیات کے احکام کو سنت نے منسوخ کردیا اور یوں رجم کی سزا بھی سنت سے ثابت ہوگئی۔

Marfat.com

لیکن امام شافعی اس بات کو تسلیم نہیں کرتے۔ وہ ان آیات پر انحصار کرتے ہیں جن کے بارے میں بعض مفسرین نے لکھا ہے کہ وہ نازل ہوئی تھیں اور منسوخ التلاوۃ ہیں۔ اس سلسلہ میں ایک مشہور حدیث ہے کہ قرآن مجید میں جب یہ آیات لکھنے کا موقع آیا تو حضوؐر نے اجازت نہ دی لیکن حضرت عمرؓ کا خیال تھا کہ ایک وقت ایسا آئے گا جب لوگ کہیں گے ہم تو رجم کا حکم میں قرآن میں نہیں پاتے۔ لہٰذا ہم اس پر عمل بھی نہیں کرتے۔ خدا کی قسم میرا دل کرتا ہے کہ اس آیت کو مصحف کے مارجن (Side) پر یہ آیت لکھ دوں۔ (۱۰)

الشیخ والشیخة فاذا زینا فارجموھما البتة نکالاً من اللّٰہ واللّٰہ العزیز الحکیم

ایک بوڑھا مرد کہ بوڑھی عورت جب زنا کے مرتکب ہوں تو ان کو سنگسار کر دیا جائے۔ یہ اللّٰہ کی طرف سے سخت سزا ہے جو کہ عزیز اور حکیم ہے۔

اس طرح کی دیگر روایات کتب احادیث و تفسیر میں موجود ہیں۔ اسی طرح رضاعت کے بارے آیات ہیں نازل ہوئیں اور منسوخ التلاوۃ ہو گئیں۔

جان برٹن نے ان آیات کو اپنے موقف کا سہارا بناتے ہوئے کہا کہ جیسا کہ مسلمان فقہا کہتے ہیں یہ آیات نازل ہوئی تھیں تو ان کو قرآن مجید میں بھی ہونا چاہیے تھا۔ پس ان کا نہ ہونا یہ ظاہر کرتا ہے کہ

"Nusk of is an incomplete record of Quran" (۱۱)

اس طرح کچھ آیات بند معونہ کے حوالہ سے ہیں جن میں کہا گیا تھا کہ اللّٰہ ان لوگوں سے راضی ہو گیا جو اس موقع پر شہید ہوئے۔ یہ آیات منسوخ التلاوۃ اور الحکم ہیں۔ (۱۲)

حالانکہ ان آیات میں تلاوت تو موجود ہے حکم کا ذکر تک نہیں۔ بہر حال مستشرقین ایسی روایات کا سہارا لے کر اپنا Thesis مضبوط کرتے ہیں اور اسلام کو بدنام کرنے کی کوششوں میں مگن رہتے ہیں۔

Marfat.com

حواشی

(1) جان برٹن،The Collection of the Quran،کیمبرج،1977،مقدمہ

(2) جان وان برو، Quranic Studies, Sources, Methods,

(3) جصاص،احمد بن علی ابوبکر،احکام القرآن، بین الاقوامی یونیورسٹی اسلام آباد،ج ا،ص ۱۳۵

(4) ایضاً

(5) القرآن،3:53

(6) شاہ ولی اللہ،الفوز الکبیر

(7) النحاس،ابوجعفر،کتاب الناسخ والمنسوخ ذکی مجاہد پریس،قاہرہ،ملتان

(8) القرآن،15:4

(9) الشافعی،محمد بن ادریس،الرسالۃ: قاہرہ،1358،ص 247

(10) مالک بن انس،موطا،عیسیٰ الحلبی پریس قاہرہ،1370،ج 2،ص ذ صط

(11) جان برٹن،The Collection of the Qurarn

(12) محمد اکرم رانا،Ph. D Thesis،سینٹ اینڈریوز یونیورسٹی،UK

The principles of abrogation with special referance to the usual of aljassos.

Marfat.com

اختلاف قرأت قرآنیہ اور مستشرقین (آرتھر جیفری کا خصوصی مطالعہ)

پروفیسر ڈاکٹر محمد اکرم چوہدری/ترجمہ: علی اصغر سلیمی

آرتھر جیفری ایک آسٹریلوی نژاد امریکی مستشرق ہے۔ اس نے قرآن حکیم کے دیگر مختلف پہلوؤں کے ساتھ ساتھ اس کی مختلف قرأتوں پر بھی قابل ذکر کام کیا ہے۔ قرآن حکیم کی مختلف قرأتوں کے اسی موضوع پر مضمون ہذا میں بحث کی جائے گی۔ آرتھر جیفری کے علمی کاموں میں نمایاں ترین کام Materials For the History of the Text of the Quran ہے۔ جو ای جے برل (E.J.Brill) نے لیڈن سے ۱۹۳۷ء میں جاری کیا۔ یہ ابوبکر عبداللہ بن ابی داؤد سلیمان السجستانی متوفی ۳۱۶ھ کی ''کتاب المصاحف'' کے ساتھ پیش کیا گیا جس کو آرتھر جیفری نے مدون کیا۔ اس نے قرآن حکیم کی تدوین اور اس کی مختلف قرأتوں کے مضامین پر مشتمل دو مزید مسودات بعنوان مقدمتان فی علوم القرآن بھی مدون کیے۔ ان میں سے ایک کتاب المبانی کا مقدمہ جس کے مصنف کا علم نہیں ہے۔ کیونکہ مقدمہ کا پہلا صفحہ غائب ہے۔

☆ پروفیسر پروفیسر ڈاکٹر محمد اکرم چوہدری کا یہ مقالہ "Orientalism on Variant Readingh of the Quran: The case of Arthur Jaffery" ایسوسی ایشن آف مسلم سوشل سائنٹسٹ کے تحقیقی مجلّہ "The American journal of Islamic social Sciences" کے شمارہ بارہ ۱۹۹۵ء میں طبع ہوا تھا۔

البتہ مسودہ کے دوسرے صفحہ پر مصنف کا یہ نوٹ موجود ہے کہ اس نے کتاب کو

Marfat.com

۴۲۵ھ میں لکھنا شروع کیا۔اس کا نام کتاب المبانی فی نظم المعانی رکھا۔دوسرا مسودہ ابن عطیہ متوفی ۵۴۳ھ/۱۱۴۷ء کا ہے۔یہ مقدمہ دراصل ابن عطیہ نے اپنی تفسیر الجامع المحرر کے مقدمہ کے طور پر تحریر کیا تھا۔نولڈیکے (Noeldeke) اور اس کے شاگرد شوالی (Schwally) دونوں نے بھی انہی دو مقدموں کو علوم قرآن سے متعلق اپنی تحقیقی نگارشات کی بنیاد بنایا ہے۔(۱) ان دو مقدموں کی زبان، اسلوب بیان اور اسناد سے ظاہر ہوتا ہے کہ ان کے مصنفین کا تعلق مسلم سپین سے تھا۔جیفری نے علوم قرآن کے بارے میں دیگر متعدد مضامین بھی تحریر کیے جو دی مسلم ورلڈ (The Muslim World) سمیت دیگر رسائل میں شائع ہوتے رہے۔قاہرہ میں امریکن ریسرچ سنٹر کے ڈائریکٹر کی حیثیت سے،کولمبیا یونیورسٹی میں سامی زبانوں کے پروفیسر کے طور پر (Union Theological Semenery) میں بطور جزوقتی استاد آرتھر جیفری نے بائبل کی تعلیمات پر گرانقدر کام کے ساتھ ساتھ قرآن حکیم کے بارے میں بھی تحقیقی کام جاری رکھا۔(۲) چنانچہ اختلاف قرأت قرآنیہ کے موضوع کے ساتھ ساتھ اس نے قرآن حکیم کے دیگر پہلوؤں مثلاً قرآن میں استعمال ہونے والے غیر عربی الفاظ (Foreign Vocabulary of the Quran) تدوین قرآن اور قرآن کے یہودی و عیسائی ماخذ جیسے موضوعات پر بھی خامہ فرسائی کی۔اس نے چند منتخب قرآنی سورتوں کے تراجم بھی کیے جن میں اس نے ان سورتوں کی ترتیب نو کو متعارف کرایا تاکہ وہ ''بزعم خود'' حضرت محمد ﷺ کی فکر میں ارتقاء کو ثابت کر سکے۔(۳)

دراصل آرتھر جیفری مستشرقین کے اس طبقہ ثانی سے تعلق رکھتا ہے جنہوں نے نو آبادتی دور کے بعد زبان و بیان کے اسرار و رموز اور لسانیاتی مباحث کو اپنا موضوع تحقیق بنایا اور انہیں اپنے پیش رو مستشرقین کی طرح افریقہ اور ایشیا کے مسلم علاقوں میں نو آبادیاتی آقاؤں کے مشیر بننے کا موقع نہ مل سکا۔اب ایک جست اور آگے لگاتے ہوئے دور جدید کے مستشرقین مثلاً برنارڈ لوئیس (Bernard Leuis) اور جان۔او۔وال (John. O. Voll) علاقائی اور اسلامی ثقافت کے مطالعہ کی طرف متوجہ ہو گئے ہیں۔(۴) قرآن حکیم کو مطالعہ کا

Marfat.com

میدان بناتے ہوئے جیفری کو اچھی طرح معلوم تھا کہ مسلمانوں کے نزدیک قرآن حکیم کو حقیقی مقام ومرتبہ کیا ہے۔ وہ لکھتا ہے:

عیسائیت بائبل کے بغیر زندہ رہ سکتی ہے۔ مگر یہ ایک حقیقت ہے کہ اسلام قرآن کے بغیر قطعی طور پر زندہ نہیں رہ سکتا۔ (۵) غالباً اسلامی نظام حیات کے لیے قرآن حکیم کی؟؟؟؟؟ نے جیفری کو اپنی زندگی اس کے مطالعہ تحقیق میں کھپانے پا آمادہ کیا۔ یہ ثابت کرنے کے لیے قرآن نبی ﷺ کی تصنیف ہے اور اس کے حرف آغاز سے حرف آخر تک قرآن پر محمد ﷺ کی مہر صاف طور پر جھلکتی ہے۔ (۶) جیفری نے منتخب قرآنی سورتوں کا خود ساختہ نئی ترتیب نزولی کے مطابق ترجمہ کیا اور اس نے تقریباً ۶۰۰۰ چھ ہزار ایسے مقامات کی نشاندہی کی جو کہ مصحف عثمانی سے مختلف تھے۔ اس نے قرأت کے یہ سارے اختلاف تفسیر، لغت، ادب اور قرأت کی کتابوں میں سے جمع کیے۔ اس کام کے لیے ابن ابوداؤد کی کتاب ''کتاب المصاحف'' اس کا بنیادی ماخذ رہی۔

جیفری ایڈن برگ کے بل (Bell) اور ییل (Yale) کے ٹوری (Torry) کے آزادانہ مطالعہ وتحقیق کا بڑا مدح اور موید ہے اور وہ ان دونوں کے انتقاد اعلیٰ (Higher Criticism) کے اصولوں کا قرآن پر اطلاق اور ان کے اس نتیجے پر پہنچنے پر بھی رطب اللسان ہے کہ ''محمد ﷺ تحریری مواد جمع کرتے رہے۔ اس کی چھان پھٹک کرتے رہے۔ اور اسے ایک مرتبہ کتاب کی شکل دینے کے لیے اس پر نظر ثانی کرتے رہے تاکہ وہ اسے اپنی کتاب کے طور پر لوگوں کے سامنے پیش کر سکیں (مگر) پیغمبر ﷺ اس کتاب کو مرتب اور مکمل شکل میں پیش کرنے سے قبل ہی وفات پا گئے۔'' (۷) بل اور ٹوری کی پیروی میں جیفری بزعم خود ان کے انتقاد اعلیٰ کے اصولوں کا نصوص قرآن پر اطلاق کا دعوی کرتے ہوئے نتیجہ پر پہنچتا ہے کہ حضرت عثمانؓ کی نامزد کمیٹی نے سرکاری نسخہ میں قرآن کے نام سے جو مواد جمع کیا وہ یقیناً محمد ﷺ سے درست طور پر منسوب ہے ماسوائے چند آیات کے جن کی اسناد مشکوک ہیں۔ تاہم کمیٹی نے ایک بہت بڑا مواد جو اس وقت کے اہم علمی مراکز میں پائے جانے والے

Marfat.com

قرانی نسخہ جات میں موجود تھا، کونظر انداز کر دیا اور ایسا بہت سارا مواد قران میں شامل کر دیا اگر محمد ﷺ کی کتاب کو حتمی شکل دینے کا موقع ملتا تو وہ اس مواد کو شامل نہ کرتے۔[۸] یہ امر دلچسپی سے خالی نہیں کہ جیفری مصحف عثمانی میں جس مواد کے شامل کیے یا نہ کیے جانے کا خیال بڑی معصومیت کے ساتھ پیش کرتا ہے اس کی کوئی مثال بھی صحیح اسناد کے ساتھ پیش نہیں کر سکا۔ اختلاف قرأت پر مبنی روایات کا جو ذخیرہ اس نے Materials میں پیش کیا ہے ان روایات کی اسناد خود جیفری کے اعتراف کے مطابق مکمل ہیں اور نہ مستند[۹] جیفری قرآن حکیم کو نبی اکرم ﷺ کا کلام ثابت کرتے ہوئے قرآن کے پیرایہ اظہار کو غیر واضح اور غیر معیاری کہتا ہے مگر اس بارے میں وہ اپنے دعویٰ کی صداقت کے لیے کوئی ثبوت پیش نہیں کرتا۔[۱۰]

جیفری نے کئی سالوں تک قرآن حکیم کی متعدد قرأتوں کے بارے میں مواد اکٹھا کیا۔ پھر قرآن حکیم کا تنقیدی نسخہ تیار کرنے کے لیے ۱۹۲۶ء میں پروفیسر برجسٹراسر (Bergstrasser) جس نے میونخ میں قرآن محل (Quranic Archive) بنایا ہوا تھا، کے ساتھ اشتراک کیا۔ برجسٹراسر ۱۹۳۳ء میں راہی ملک عدم ہوا تو جیفری نے قرآن محل کے نئے ڈائریکٹر اور پروفیسر برجسٹراسر کے جانشین ڈاکٹر اوٹو پریکشل (Oto Pretzl) کے ساتھ اشتراک عمل جاری رکھا۔ بدقسمتی سے پریکشل دوسری جنگ عظیم کے دوران سباسٹوپل (Sebastopal) کے باہر ہلاک ہو گیا۔ اور اتحادی فوجوں کی بمباری سے سارا قرآن محل جل کر خاکستر ہو گیا اور عمارت بھی تباہ و برباد ہو گئی۔ اسی طرح قرآن حکیم کے تنقیدی ایڈیشن کو روبعمل لانے کا عظیم منصوبہ شرمندہ تکمیل نہ ہو سکا۔ اس ناکامی پر جیفری اپنی تکلیف اور ذہنی اذیت ان الفاظ میں بیان کرتا ہے۔

اب یہ امر تقریباً ناممکن ہے کہ ہماری نسل قرآنی متن کا حقیقی نسخہ دیکھ سکے۔[۱۱]

دراصل جیفری قرآن کے تنقیدی نسخے کو اس طرح مرتب کرنا چاہتا تھا کہ ایک صفحے پر کوفی خط میں متن قرآن ہو اور اس کے سامنے دوسرے صفحے پر تصحیح و تنقیح شدہ حفص روایت ہو اور حواشی

Marfat.com

(Footnotes) میں قرآن حکیم کی تمام معلوم مختلف قرأتوں کو بیان کر دیا جائے۔[۱۲]
جیفری اپنی اس خواہش کے مطابق قرانی نسخہ لانے میں تو کامیاب نہ ہو سکا مگر مصحف عثمانی کے مقابل [۱۳](Rival) دیگر نسخہ جات کو ڈھونڈ نکالنے میں اس نے بڑی عرق ریزی سے کام لیا۔ اور اسلامی علوم کے ورثہ میں سے مختلف قرأتوں کی بنا پر ۱۵ بنیادی اور ۱۳ ثانوی نسخہ جات کو پیش کرنے کی کوشش کی۔ اس نے ۱۵ بنیادی نسخہ جات کو حضرات عبداللہ بن مسعود، ابی بن کعب، علی بن ابی طالب، عبداللہ بن عباس، ابوموسیٰ اشعری، انس بن مالک، حفصہ، عمر بن خطاب، زید بن ثابت، عبداللہ بن زبیر، ابن عمر، عائشہ، سالم، ام سلمہ، عبید بن عمیر رضوان اللہ علیہم اجمعین کی جانب منسوب کیا۔ اور بعض ثانوی نسخہ جات کو بھی چند تابعین کی جانب منسوب کیا۔ جن میں سے کچھ کے اسماء گرامی درج ذیل ہیں ابوالاسود، علقمہ، سعید بن جبیر، طلحہ، عکرمہ، مجاہد، عطا بن ابی رباح، الاعمش، جعفر صادق، صالح بن کیسان اور الحارث بن صویب رحم اللہ علیہم اجمعین ان کے ساتھ ساتھ جیفری نے مختلف قرأتوں پر مشتمل دیگر نسخہ جات کا ذکر بھی کیا ہے۔ مگر ان کے حاملین کے نام کا ذکر نہیں کیا۔ یہاں یہ حقیقت یاد رکھنے کے لائق ہے کہ صحابہ کرام اور تابعین میں سے جس کے نام سے بھی جیفری نے کوئی نسخہ منسوب کیا ہے ان میں سے کسی کے پاس بھی وہ نسخہ تحریری شکل میں موجود نہ تھا اور نہ ہی ان میں سے کوئی اس نسخے کو قرآن حکیم کے مقابلے میں اپنے پاس رکھنے کا دعویدار تھا۔ مگر جیفری نے مصحف عثمانی میں موجود قرأت سے کسی ایک مقام پر یا چند مقامات پر اختلاف کی بنا پر مندرجہ بالا اصحاب کو مقابل قرآن کا حامل بنا دیا۔ قطع نظر اس کے کہ اختلاف کرنے والے کو مصحف عثمانی کے نافذ و رائج ہو جانے کے بعد اپنی قرأت پر اصرار رہا یا اس نے اپنی رائے سے رجوع کر لیا۔ یہاں اس امر کا تذکرہ بھی دلچسپی سے خالی نہ ہوگا کہ متذکرہ بالا طبقہ اولیٰ میں سے بعض اصحابؓ رسول ﷺ کے پاس بنیادی مصاحف کا موجود ہونا کتاب المصاحف [۱۴] اور دیگر ماخذوں [۱۵] میں نقل کیا گیا ہے۔ کہ ان میں سے ہر ایک کے پاس قرآن حکیم کا اپنا نسخہ تھا حتیٰ کہ مصحف عثمانی کے نافذ و رائج ہونے تک یہ صورت حال برقرار رہی لیکن ان نسخہ جات میں سے کوئی نسخہ اب صفحہ

Marfat.com

ہستی پر موجود نہیں ہے۔ اس امر کا اعتراف کرتے ہوئے جیفری لکھتا ہے "ان نسخہ جات میں سے کوئی مناسب مواد باقی نہیں بچا جس کو پا کر ہم ان میں سے کسی نسخے کے متن کی صحیح شکل دیکھنے کے قابل بن سکتے۔" (۱۶)

اس حقیقت کو تسلیم کرنے کے باوجود جیفری نے بعض نسخہ جات کو بنیادی قرار دے کر ان میں سے بعض کو ثانوی نسخہ جات کے ماخوذ ہونے پر بڑی محنت کی اور ثابت کرنے کی کوشش کی کہ کن ثانوی نسخہ جات کے ڈلنڈے کس بنیادی نسخہ سے ملتے ہیں اور کون سا نسخہ کس سے ماخوذ ہے۔ (۱۷)

جیفری اپنی مصحف عثمانی سے قبل کی قراٴتوں کی جستجو کے سفر میں ابن شنبوذ متوفی ۳۲۸ھ اور ابن مقسم متوفی ۳۶۲ھ کا بڑا مداح نظر آتا ہے جنہیں مصحف عثمانی کے نفاذ سے قبل کی غیر قانونی قرار دی جانے والی قراٴتوں کا اختیار کرنے سے منع کر دیا گیا تھا۔ (۱۸)

جیفری ابن مجاہد متوفی ۳۲۴ھ کا بڑا ناقد ہے کیونکہ اس نے قرآن حکیم کی سات قراٴتیں ترتیب دیں (۱۹) اور جو اس رائے کا حامل تھا کہ جائز اور صحیح صرف یہی قراٴتیں ہیں اور یہ کہ مصحف عثمانی کی تلاوت کے جائز اور صحیح طریق یہی ہیں۔ یہ امر بھی قابل ذکر ہے کہ بعد میں ماہرین قراٴت میں سے بعض نے تلاوت قرآن حکیم کے تین مزید اور بعض نے سات مزید طریقے متعارف کرائے جو کہ ابن مجاہد کی سات قراٴتوں پر اضافہ تھے۔ قراٴت قرآنیہ کے یہ تمام طرق مصحف عثمانی کی املاء کی بنیاد پر استوار کیے گئے اور اس ضمن میں قراء کی دلچسپی کا مرکز و محور صرف یہ تھا کہ تلاوت قرآن کے وقت رسم الخط اور وقف کے سوالات کو کس طرح حل کیا جا سکتا ہے اور اس ضمن کی الجھنوں کو کسی طرح محدود کیا جا سکتا ہے۔

جیفری مصحف عثمانی کی شاذ کتابت کی منفرد خصوصیات پر بحث کرتے ہوئے انہیں ایسی غلطیاں قرار دیتا ہے جو کہ مصحف عثمانی میں اب تک موجود ہیں۔ وہ الدانی متوفی ۴۴۴ھ کو ہدف تنقید بناتا ہے۔ کیونکہ اس نے اپنی کتاب المقنع، جو کہ کاتبین قرآن کے لیے کتابت کے بارے میں ہدایات پر مبنی ہے، میں الفاظ قرآن کو اسی طرح لکھنے پر زور دیا ہے جس طرح کہ وہ

Marfat.com

مصحف عثمانی میں پہلے سے لکھے چلے آ رہے تھے۔ مثلاً الدانی کا اصرار ہے کہ ۱۹:۱ میں رحمت کو پوری 'ت' کے ساتھ لکھا جائے۔ ۱۸:۳۶ میں ''لکنا'' کو ''لکن'' کی بجائے پورے ''الف'' کے ساتھ لکھا جائے، ۲۰:۹۵ میں ''یبنوم'' نہ کہ ''یا ابن ام'' ۱۸:۴۷ میں ''مال ھذا'' لکھا جائے نہ کہ ''مالھذا'' اور ۳۷:۱۳۰ میں ''ال یاسین'' لکھا جائے نہ کہ ''الیاسین''(۲۰) اس سوال کی تفصیل میں جائے بغیر کہ مصحف عثمانی کی ترتیب توقیفی (اللہ کی طرف سے) ہے یا نہیں اس امر کا تذکرہ نہایت ضروری ہے کہ مصحف عثمانی کے رسم الخط کی صحت پر صحابہ اور تابعین کا اجماع ہے(۲۱)۔ اس امر کی نشاندہی بھی ضروری ہے کہ مصحف عثمانی کی شاذ کتابت اکثر جگہوں پر غیر قریشی لہجوں پر مبنی ہے مثلاً بنو طے چھوٹی لۃ کی بجائے پوری ''ت'' لکھتے ہیں(۲۲) کتابت میں اختلاف کی بحث کو ہم یہ کہہ کر ختم کر سکتے ہیں کہ مصحف میں صلوٰۃ اور زکوٰۃ میں ''وْ'' کا اضافہ یا اس جیسے دیگر معمولی ردوبدل پر اس قدر زور نہیں دینا چاہیے اور نہ ہی اس بارے میں غیر معمولی مبالغے سے کام لینا چاہیے۔ مصحف عثمانی کے رسم الخط کے بارے میں جملہ اعتراضات جو انگلیوں پر گنے جا سکتے ہیں، کا اسی قدر جواب کافی ہے کہ مصحف عثمانی کے امتیازات جنہیں جیفری اور دیگر مستشرقین املاً کی غلطیاں گردانتے ہیں مسلمانوں نے گذشتہ صدیوں کے سفر میں محض اس لیے بحال رکھے کہ املاء کی درستگی کے نام پر کہیں تحریف کا دروازہ نہ کھل جائے۔

جیفری کے اختلاف قراءآت قرآنیہ کے نظریے کا تنقیدی تجزیہ کرنے کے لیے مناسب ہے کہ کسی ایک سورۃ کو مطالعے کے لیے منتخب کر لیا جائے۔ چنانچہ اس مقصد کے لیے قرآن حکیم کی سب سے پہلی سورۃ کو انتخاب کرتے ہیں۔ جیفری کے مطابق حضرت عبداللہ بن مسعودؓ سورۃ الفاتحہ میں درج ذیل الفاظ کی بجائے ان کے سامنے دیے گئے الفاظ تلاوت فرمایا کرتے تھے۔ مالک کی بجائے ملک، اھدنا کی بجائے ارشدنا ایاک کی بجائے ایاک، الذین کی بجائے من ورغیر کی بجائے غیر (۲۳)

حضرت ابی بن کعبؓ کا اس طرح پڑھنا روایت کیا گیا ہے۔

مالک کی بجائے ملک یا ملیک، ایاک کی بجائے ایاک، اھدنا کی بجائے ثبتنا اور

Marfat.com

دلنا (۲۳۔الف)

صراط المستقیم کی بجائے صراط مستقیم، الھین کی بجائے الذین اور لا کی بجائے غیر (۲۴)

حضرت علی ابن طالبؓ سے اس طرح تلاوت کرنا منقول ہے۔

مالک کی بجائے ملک یوم یا ملک، اھد نا کی بجائے ثبتنا اور لا کی بجائے غیر (۲۵)

حضرت عبداللہ بن عباسؓ سے اس طرح تلاوت کرنا منقول ہے۔

صراط کی بجائے سراط (۲۶) ان کا صراط کو س سے پڑھنا پورے قرآن کا محیط تھا۔

حضرت عمرؓ بن خطاب سے اس طرح تلاوت کرنا منقول ہے۔

مالک کی بجائے ملک اور الذین کی بجائے من اور ولا الضالین کی بجائے وغیر الضالین (۲۷)

حضرت عائشہؓ سے اس طرح تلاوت کرنا منقول ہے۔

مالک کی بجائے ملک (۲۸)

سورۃ الفاتحہ کی قرأت کا اختلاف جس طرح ابتدائی نسخوں میں مذکور ہے اس طرح ان کی پیروی میں ثانوی نسخہ جات جن کا ذکر اس مضمون میں قبل ازیں کیا جا چکا ہے، میں بھی موجود ہے۔

ابی ربیع بن خثیم جو عام طور پر اختلاف قراءآت میں حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کی پیروی کرتے ہیں سے سورۃ الفاتحہ اور باقی پورے قرآن مجید میں بھی الصراط کو الزراط پڑھنا روایت کیا گیا ہے۔ (۲۹) حضرت عبداللہ بن مسعودؓ ہی کے ایک اور پیروکار الاعمش سے بھی پورے قرآن حکیم میں الصراط کی بجائے الزراط پڑھنا مذکور ہے (۳۰) سورۃ الفاتحہ کی جن مختلف قرأتوں کا ذکر جیفری نے اپنی کتاب (Materials) میں کیا ہے کتب قرأت میں ان کے علاوہ بھی متعدد قرأت کا ذکر موجود ہے۔ مثلاً ابو محمد مکیبن ابو طالب القیسی متوفی ۴۳۷ھ سورۃ الفاتحہ کو مذکورہ متعدد قرأتوں کے ساتھ ساتھ صحابہ کرام سے کچھ اور قرأتیں بھی منسوب کرتا ہے۔ وہ لکھتا ہے:

حضرت ابوھریرہؓ مالک کے بجائے ملیک (۳۱) تلاوت فرمایا کرتے تھے اور حضرت

Marfat.com

عبداللہ بن زبیرؓ، حضرت عمر خطابؓ کی طرح صراط الذین انعمت کی بجائے صراط من انعمت (۳۲)
تلاوت فرمایا کرتے تھے۔ ابو محمد مکی مزید لکھتا ہے کہ یحییٰ بن وثاب جو کہ ایک تابعی ہیں نستعین کی
بجائے نِستعین (ت بر زبر کی بجائے زیر) پڑھتے تھے اور ابو سوار الغنوی جو کہ عرب کے فصیح اللسان
اور جادو بیان خطیبوں میں سے ایک ہے۔ ایاک نعبد وایاک کو ھیاک پڑھا کرتے تھے (۳۳) ابن
خالویہ متوفی ۳۷۶ھ الاصمعی کی سند کے ساتھ نقل کرتا ہے کہ ابو عمر و الصراط کو الزراط پڑھا کرتے
تھے (۳۴)۔

جیفری نے اپنے مضمون سورۃ الفاتحہ کی مختلف نص'' جو کہ دی مسلم ورلڈ کی جلد ۷۹
میں ۱۹۳۹ کو شائع ہوا میں سورۃ الفاتحہ کی مزید قراتوں کی بھی نشاندہی کی ہے۔ اس مضمون میں
جیفری سورۃ الفاتحہ کی اس خصوصیات کے پیش نظر کہ وہ قرآنی تعلیمات کی جامع اور اسلام کے
نظریہ توحید کو نہایت وضاحت کے ساتھ پیش کرتی ہے، اسے خداوند (حضرت عیسیٰؑ) کی دعا
(Lord's Prayer) کے مماثل قرار دینے کی کوشش کرتے ہوئے رقمطراز ہے۔

> ''جب ہم سورۃ الفاتحہ کے مشتملات کا جائزہ لیتے ہیں تو یہ بات روز روشن
> کی طرح عیاں ہو جاتی ہے کہ سورۃ الفاتحہ قرآن حکیم کے دیگر حصوں سے
> لیے گئے مضامین و تعلیمات کی جامعیت کا منظر پیش کرتی ہے یہ عین ممکن
> ہے کہ اسے دعا کے طور پر نبی اکرم ﷺ نے خود بنایا ہو مگر اس کا استعمال
> اور اس کی موجود قرآن میں حیثیت قرآن کے مدون کرنے والوں کی
> مرہون منت ہے جنہوں نے تدوین قرآن کے وقت اسے قرآن کے
> آغاز میں لکھ دیا۔ (۳۵)

اس مضمون میں جیفری نے سورۃ الفاتحہ کے دوسرے متن کو بعض شیعہ روایات کے
حوالے سے بیان کیا ہے جو کہ تذکرۃ الائمہ مولفہ باقر مجلسی (مطبوعہ تہران ۱۳۳۱ھ صفحہ ۱۸) میں
موجود ہے۔ واضح رہے کہ علامہ مجلسی کا بیان کردہ سورۃ الفاتحہ کا یہ مختلف متن حضرت علی بن ابی
طالبؓ سے منسوب نہیں کیا گیا ہے۔ متن درج ذیل ہے۔

Marfat.com

الحمد الله رب العالمين، الرحمن الرحيم، مالك يوم الدين،
هياك نعبدو وياك نستعين، ترشد سبيل المستقيم، سبيل
الذين نعمت عليهم سوى المغضوب عليئم والاالضالين (۳۶)

پھر جیفری سورۃ الفاتحہ کا ایک اور غیر مصدقہ متن جو کہ مصحف عثمانی اور متعدد قرأتوں پر مشتمل ہے، بڑے ہی عامیانہ اور صحافیانہ رنگ میں متعارف کرتا ہے۔ اس نئے متن کی روایت متصل نہیں ہے۔ مزید براں مسودہ جس میں سورۃ الفاتحہ کا یہ متن مذکور ہے، کی تاریخ اشاعت اور اس کے ناسخ کا تعین بھی ممکن نہیں ہے۔ جیفری خود لکھتا ہے۔

''پچھلے موسم گرما میں قاہرہ میں مجھے اس طرح کا اختلافی متن ملا۔ یہ فقہ کے ایک چھوٹے سے رسالے میں درج ہے۔ بدقسمتی سے اس رسالہ کے شروع میں صفحات غائب ہیں۔ جس کی بنا پر ہم اس رسالہ کے مصنف کا نام نہیں جان سکتے۔ یہ شافعی فقہ کی قطعی غیر اہم تلخیص پر مبنی تحریر ہے۔ تحریر سے اندازہ ہوتا ہے کہ ایک سو پچاس سال یا اس سے کچھ قبل کا شکستہ خط میں لکھا ہوا مسودہ ہے اور اس میں قراءة شاذة لالفاتحه کے زیر عنوان سورۃ الفاتحہ کی دوسری قرأت اندرونی صفحہ پر درج کی گئی ہے۔ مسودہ کسی شخص کی ذاتی ملکیت ہے۔ اگرچہ مسودے کا مالک مجھے اس عبارت کی نقل مہیا کرنے پر رضامند تھا۔ اور اس امر کی اجازت دینے پر بھی معترض نہ تھا کہ اگر یہ میرے کام کے لیے مناسب ہو تو اس کو استعمال کرلوں۔ مگر وہ اپنا نام بتانے کے لیے تیار نہ تھا کہ مبادا اس کے دقیانوسی ہمسایوں کو اس بات کا علم ہوجائے کہ اس نے اپنی مقدس کتاب کی قبل از جمع و تدوین نسخے کی ابتدائی سورۃ کی تحریر ایک غیر مسلم کو فراہم کردی ہے۔

اس قرأت شاذہ کا متن اس متن سے بہت مشابہت رکھتا ہے جو کہ پہلے نقل کیا جاچکا ہے ملاحظہ فرمایئے:

Marfat.com

بسم اللہ الرحمن الرحیم

الحمد للہ سید العالمین، الرزاق الرحیم، ملاك یوم الدین،
انالك تعبد وانا لك نستعین، ارشدنا سبیل المستقیم، سبیل
الذین مننت علیھم سوی المغضوب علیھم ولا
الضالین۔ (۳۷)

وہ بھی بتاتا ہے کہ متن کے نیچے اس کی اسناد اس طرح درج ہے۔

روایة ابی الفتح الجبائی عن شیخه آلوسی عن النھر وانی عن
ابی العادتی المیدانی عن المر زبانی عن الخلیل بن احمد۔

اس روایت کو بیان کرنے کے بعد آخر میں اپنی رائے پیش کرتے ہوئے کہتا ہے:

''اس بات کا قوی امکان ہے کہ دور اولین میں تلاوت کی جانے والی
سورۃ الفاتحہ کی دیگر پرانی قرآت کے ساتھ ساتھ خلیل واس قرأت تک
بھی رسائی حاصل ہو۔اس قرأت کی سند کے بارے میں اتنا کہہ سکتا
ہوں کہ الخلیل سے لے کر الجبائی تک تو اس کی سند ملتی ہے۔اس کے
علاوہ اس کی سند کا کچھ پتہ نہیں چلتا البتہ اس بات کا قوی امکان ہے کہ
یہ خلیل سے نقل ہونے والے متن سے بہت متاخر ہو۔''(۳۸)

قرآن حکیم کی ابتدائی سورۃ کی مذکورہ بالا مختلف قرأتوں کے تجزیہ سے قبل ضروری ہے کہ اس سوال کا جائزہ لیا جائے کہ قرآن حکیم کی متعدد قرأتوں کے وجود میں آنے کے اسباب کیا تھے؟ یہ وہ موضوع ہے جس کے متعلق کتاب المصاحف، مقدمتان اور اختلاف قرأت قرانیہ کے موضوع پر دیگر کتب میں سیر حاصل بحث کی گئی ہے۔یہ کتب موضوع زیر بحث پر جیفری کی معلومات کے لیے بھی بنیادی ماخذ کی حیثیت رکھتی ہیں۔حضرت محمدؐ سے رویت کی گئی ہے کہ قرآن مجھ پر سات حرفوں میں نازل کیا گیا۔سات حروف سے مراد سات لہجے یا تلاوت قرآن کے سات مختلف طریق ہیں (۳۹) حضرت عبداللہ بن عباسؓ سے روایت ہے

Marfat.com

رسول اللہ ﷺ نے فرمایا کہ: جبرئیلؑ نے پہلے مجھے قرآن مجید ایک حرف پر پڑھوایا پھر میں نے بار باران سے اصرار کیا اور یہ مطالبہ کرتا گیا کہ قرآن مجید دوسرے حروف پر بھی پڑھنے کی اجازت دی جائے۔ وہ یہ اجازت دیتے گئے یہاں تک کہ سات حرفوں تک پہنچ گئے۔ (۴۰)

تلاوت قرآن حکیم میں سہولت پیدا کرنے کے لیے نبی اکرم ﷺ کا مختلف بوڑھے، امی اور بدوی عرب قبائل کو ان کے اپنی لہجے میں تلاوت کی اجازت دینا ہی دراصل قرآن حکیم کی قرأت میں گونا گوں اختلاف کا باعث بن گیا۔ اختلاف قرأت قرانیہ کے موضوع پر کتب کے مطالعہ سے معلوم ہوتا ہے کہ صحابہ کرام کو اپنے اپنے قبیلے کے لہجے میں تلاوت قران کی جو اجازت پیغمبر اسلام ﷺ نے دی تھی اس سے انہوں نے خوب فائدہ اٹھایا۔ صحابہ کرامؓ نے مختلف طرق پر تلاوت قرآن کریم اس وقت تک جاری رکھی جب تک حضرت عثمانؓ نے قرآن حکیم کی ایک قرأت کو سرکاری طور پر نافذ نہیں کر دیا۔ اور دیگر تمام قرأتوں اور لہجوں پر پابندی نہیں لگا دی۔ حضرت عثمانؓ نے صرف وہی قرأت باقی رکھی جو خود نبی کریم ﷺ کی قرأت تھی۔

روایت کیا گیا ہے کہ انس بن مالکؓ سورۃ الم نشرح کی آیات ۱، ۲ کی اس طرح تلاوت کیا کرتے تھے: الم نشرح لك صدرك و حللنا عنك وزرك جب آپ کے اس طرح پڑھنے پر اعتراض کیا گیا تو آپ نے فرمایا حللنا حططنا اور وضعنا ایک ہی مفہوم کو ادا کرنے کے لیے پڑھنے کے مختلف لہجے ہیں۔ (۴۱)

ابن سرین کی سند سے روایت نقل کی گئی ہے کہ حضرت عبداللہ بن عباس نے متعدد قرأتوں کے متعلق فرمایا کہ ھلم، تعال اور اقبل ایک ہی مفہوم کے حامل الفاظ ہیں۔ (۴۲)

روایت ہے کہ حضرت ابی بن کعبؓ ایک فارسی نژاد مسلمان کو سورۃ نمبر ۴۴ کی آیت نمبر ۴۴، ان شجرۃ الزقوم طعام الانیم پڑھا رہے تھے مگر وہ شخص بار بار طعام الیتیم پڑھ رہا تھا۔ جب نبی اکرم ﷺ کو معلوم ہوا کہ وہ شخص طعام الاثیم کی بجائے طعام الیتیم پڑھ رہا ہے تو حضور ﷺ نے اسے طعام الاثیم کی بجائے طعام الظالم پڑھنے کو کہا۔ جسے اس نے بڑی آسانی

Marfat.com

کے ساتھ پڑھ لیا۔(۴۳)

عربی زبان کی تاریخ میں جزیرہ نما عرب کے مختلف قبائل کے متعدد لہجوں کے میل ملاپ اور باہمی اختلاط سے عربی زبان پر پڑنے والے اثرات کا مطالعہ: ایک پیچیدہ مسئلہ رہا ہے۔ مسئلہ کی اس پیچیدگی کے باعث نیز اس لیے بھی کہ جیفری مغرب کا باشندہ تھا اور عربی زبان میں مہارت نہ ہونے کی بنا پر اس کی باریکیوں سے آگاہی کی سہولت سے بہرہ ور نہ تھا۔ وہ مصحف عثمانی کے نفاذ سے قبل مختلف نسخہ جات میں لہجوں کے اختلاف کی وسعت اور ان کے استعمالات کا ادراک نہ کر پایا۔ یہی وجہ ہے کہ جب اس نے دیکھا کہ قرآن حکیم کی متعدد قرأتیں ہیں اور وہ سب کی سب کسی نہ کسی صحابی رسول ﷺ سے منسوب ہیں تو انے مصحف عثمانی کے مقابلے میں دیگر مسودات قرآنی کو سامنے لانے کا فیصلہ کر لیا۔

اختلاف قراءت قرآنیہ میں عربی زبان کے تلفظ اور اس کے مختلف لہجوں کے کردار اور وسعت کو سمجھنے کے لیے ہر لہجے کی تفصیلات میں گئے بغیر صرف اس مسلمہ حقیقت کی طرف اشارہ مناسب معلوم ہوتا ہے کہ قرآن حکیم مشترکہ عربی زبان اللغة العربیه المشترکه میں نازل ہوا۔ یہ مشترکہ عربی زبان وہ زبان ہے جو کہ پورے جزیرہ نما عرب میں سمجھی جاتی تھی۔ اور شاعر اور خطیب اس کو موثر ذریعہ ابلاغ کے طور پر استعمال کرتے تھے۔(۴۴) اس امر میں کوئی شبہ نہیں کہ یہ مشترکہ عربی زبان جو کہ قرآنی تعلیمات کے اظہار کا ذریعہ بنی، پر قریشی لہجے کی گہری چھاپ تھی۔ یہی وجہ ہے کہ اکثر یہی سمجھ لیا گیا کہ قرآن حکیم قریشی لہجے میں نازل ہوا ہے۔(۴۵) حضرت عبداللہ بن عباسؓ متوفی ۶۸ھ سے منسوب قرآن حکیم میں وارد مختلف لہجوں پر مشتمل ایک مختصر سی کتاب ابن حنون کی روایت سے ہم تک پہنچی ہے۔(۴۶) اس کتاب میں عرب قبائل کے مختلف لہجوں پر مشتمل الفاظ کی فہرست دی گئی ہے۔ اگر چہ بہت ممکن ہے کہ یہ فہرست بہت جامع نہ ہو مگر پھر بھی اس میں قرآن حکیم میں استعمال ہونے والے کم از کم ۲۶۵ الفاظ کے ماخذ کو متعین کیا گیا ہے، جس کی تفصیل ذیل میں درج کی جاتی ہے۔

ان ۲۶۵ الفاظ میں سے ۱۰۴ الفاظ قریش کے لہجے سے اخذ کیے گئے ہیں۔ ۴۵

Marfat.com

الفاظ ہذیل سے ۳۶ الفاظ کنانہ سے، ۲۳ بن حمیر سے، ۲۱ جرہم سے، ۱۳ بنو تمیم سے اور قیس سے ۶۰ امان، از دشنوہ ازخثعم سے ۵ طے، مذحج، مدین اور غسان سے ۰۴، بنو حنیفہ، حضرت موت اور اشعر سے ۰۳، آغاز سے ۰۲ فصاعہ، سبا، یمامہ، مزینہ اور ثقیف سے ۰۱ خزرج سے اور ۰۱ عمالقہ سدوس اور سعد العشیرہ سے۔ (۴۷)

یہ بات بھی ذہن میں رہنی چاہیے کہ جب قران حکیم نے عرب کے مختلف لہجوں کا آمیزہ پیش کیا تب وہ ایسی کتاب ہدایت کی صورت میں سامنے آیا جو سب سے زیادہ فصیح، نا قابل تغیر، ایک ضابطہ حیات اور ہر ایک کی کتاب تھی۔ جو بھی اسلام سے وابستہ ہوتا خواہ وہ امی ہوتا یا بدوی یا غیر عرب سب کو اس کی تلاوت کا حکم تھا۔ حدیث سبع احرف اور دیگر روایات سے ثابت ہوتا ہے کہ قرآن حکیم کی تعلیم دیتے وقت پیغمبر ﷺ اس بات کا خاص خیال رکھتے تھے۔ (۴۸) کہ جن لوگوں کو قرآن حکیم کا پیغام پہنچایا جا رہا ہو، وہ ان کے لیے قابل فہم بھی ہو۔ اس صورت حال میں یہ بات نہایت فطری محسوس ہوتی ہے کہ جن سات حروف (لہجوں) میں قرآن نازل ہا، مختلف افراد کو ان میں سے ہر اک کے مناسب حال قرأت کرنے یا مترادف الفاظ (جو سبعہ احرف کے ذیل میں آتے ہوں اور جن کی قرأت کی اجازت دی گئی تھی) استعمال کرنے کی اجازت دے دی جائے۔ بطور خاص اسلامی تاریخ کے ابتدائی سالوں میں اس اجازت کی ضرورا ظہر من الشمس ہے۔

جہاں تک قبل از اسلام اور ابتدائی عہد اسلام تک عربی زبان کے مختلف لہجوں کی تفہیم اور اس کی بنا پر فہم زبان میں پیدا ہونے والی الجھنوں کا تعلق ہے تو وہ لغت کی کتابوں میں بار بار بیان کی جانے والی بنی کنانہ یا بنی کلاب کے ایک آدمی کی روایت سے اچھی طرح سمجھی جا سکتی ہیں۔ وہ روایت یہ ہے کہ ایک آدمی یمن کے بادشاہوں میں سے ایک بادشاہ ذوجدن کے ہاں گیا۔ بادشاہ اس وقت محل کے بڑھے ہوئے چھجے پر بیٹھا ہوا تھا۔ بادشاہ نے اپنے ملنے والے کو یمنی لہجے میں ''ثب'' یعنی تشریف رکھیے کہا ملنے والے نے اس لفظ کو اپنے لہجے کے مطابق وثب، یثب سے فعل امر ثب سمجھا جس کا معنی چھلانگ لگاؤ ہے۔ چنانچہ اپنے فہم کے مطابق

Marfat.com

بادشاہ کے حکم کی تعمیل میں اس نے آگے بڑھی ہوئے چھجے سے چھلانگ لگا دی اور اللہ کو پیارا ہو گیا۔ (۴۹) ایک اور روایت میں ہے کہ ایک دن حضرت ابو ہریرہؓ کی صحبت میں تھے کہ آپ کے دست مبارک سے چھری گر گئی۔ آپ نے فرمایا ''ناولنی السکین'' حضرت ابو ہریرہؓ سمجھ نہ سکے۔ حضور ﷺ نے اپنی بات دھرائی۔ آخر کار حضرت ابو ہریرہؓ نے پوچھا، ''آلمدیہ ترید؟'' کیا آپ مدیہ طلب فرما رہے ہیں؟ یاد رہے کہ السکین حجازی لفظ ہے جبکہ مدیہ ازدی (۵۰) حضرت ابو ہریرہؓ ازدی تھے۔ جو ایک حجازی لفظ کو نہ سمجھ سکے۔ مندرجہ بالا مثالوں سے واضح ہوا کہ مصحف عثمانی کے نفاذ سے قبل ہر عرب قرآن حکیم میں استعمال ہونے والے اپنے لہجے کے علاوہ دیگر الفاظ اور ان کے صحیح مفہوم کو سمجھنے کی پوری استعداد نہیں رکھتا تھا۔ خاص طور پر ان حالات میں جبکہ ہر ایک کو اپنے تلفظ اور لہجے کے مطابق قرآن پڑھنے کی اجازت بھی تھی۔

اختلافی نسخہ جات میں املاء کے اختلافات سے مصحف عثمانی میں درج نہ کیے جانے، مثلاً سورۃ الفاتحہ میں صراط، س اور ز کی بجائے ص کے ساتھ لکھنا یا الفاظ کا اختلاف کہ ایک کی بجائے اس کے قریبی مفہوم رکھنے والا دوسرا لفظ جیسا کہ سورۃ نمبر ۹۴ میں حططنا اور حاملنا کی جگہ وضعنا کا استعمال، کے وجوہ و اسباب ابن جنی متوفی ۳۹۲ء کے درج ذیل بیان کی روشنی میں اچھی طرح سمجھے جا سکتے ہیں۔

و کلما کثرت الالفاظ علی المعنی الواحد کان ذالك اولی بان تکون لغات لجماعات۔

''جب ایک ہی مفہوم کو ادا کرنے کے لیے متعدد الفاظ موجود ہوں تو الفاظ کے تعدد کا اصل سبب یہی ہو سکتا ہے کہ ان میں سے ہر ایک لفظ کسی نہ کسی لسانی گروہ یا لسانیاتی ماحول کی نمائندگی کر رہا ہو۔'' (۵۱)

وہ اصمعی کی سند سے لفظ ''صقر'' کو پڑھنے کے بارے میں دو اشخاص کے درمیان اختلاف کی دلچسپ کہانی بیان کرتے ہوئے لکھتا ہے کہ دو آدمیوں کے درمیان لفظ ''صقر'' کے پڑھنے پر جھگڑا ہو گیا۔ ایک اسے ص اور دوسرا س سے پڑھنے پر مصر تھا۔ ان دونوں نے کسی

Marfat.com

تیسرے سے پوچھنے کا فیصلہ کیا۔ تیسرے شخص نے دونوں سے اختلاف کرتے ہوئے اسے ''ز'' سے یعنی ''زقر'' پڑھا۔ دراصل وہ تینوں اپنی اپنے لہجوں کی نمائندگی کر رہے تھے۔ (۵۲)

جیفری کا یہ دعویٰ کہ ابی بن کعبؓ اور عبداللہ بن مسعودؓ کے مسودہ ہائے قرآنی میں سے مختلف قرأتوں کا جو بھاری ذخیرہ ہم تک پہنچا ہے اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ دراصل وہ حقیقی متن کا اختلاف ہے نہ کہ مختلف لہجوں اور تلفظ کا معمولی اختلاف (۵۳) ظاہر کرتا ہے کہ اختلافی نسخہ جات میں استعمال ہونے والے الفاظ کی بجائے، مصحف عثمانی میں اس مفہوم کے دوسرے مترادف الفاظ کے استعمال کو دیکھ کر وہ اس غلط فہمی میں مبتلا ہا ہے۔ (۵۴) مزید برآں ایسا محسوس ہوتا ہے کہ وہ پیغمبر ﷺ کی طرف سے دی گئی اس اجازت کی حقیقت کو بھی نہیں جان سکا جو آپ نے اپنے ان پیروکاروں کو دی تھی، جن کی بڑی تعداد ان لوگوں پر مشتمل تھی جو لکھنا پڑھنا نہیں جانتے تھے بوڑھے اور بدو تھے۔ اور ان میں وہ لوگ بھی شامل تھے جنہوں نے اسلام تو قبول کر لیا تھا۔ مگر وہ عربی زبان سے قطعی نابلد تھے۔ اس مضمون میں حضرت ابی بن کعب کے ایک فارسی مسلمان کو قرآن حکیم پڑھانے کا واقعہ گذر چکا جو ''طعام الاثیم'' کا تلفظ صحیح طور پر ادا نہ کر سکتا تھا تو پیغمبر اسلام ﷺ نے اسے اس مفہوم کی سبعہ احراف میں سے دوسرے لفظ کو پڑھنے کی اجازت دے دی جس کو اس نے بخوبی ادا کر لیا علاوہ ازیں اس واقعہ کو بھی اس ضمن میں بطور شہادت پیش کیا جا سکتا ہے جسے صحیح بخاری کی سبعۃ احرف کے متعلق مشہور روایت میں بڑے واضح انداز میں بیان کیا گیا ہے کہ نبی اکرم ﷺ نے حضرت ہشام بن حکیم اور حضرت عمر بن خطابؓ سے سورۃ الفرقان سنی۔ دونوں نے اس سورۃ کو اپنے اپنے طریقے سے پڑھا۔ آپ نے دونوں حضرات کی قرأت کو درست قرار دیا۔ کیونکہ دونوں نے دو مختلف طریقوں سے قرأت خود نبی اکرم ﷺ سے سیکھی تھی۔ نبی ﷺ نے مزید فرمایا کہ قرآن سات مختلف حروف (پڑھنے کے طریقے) پر نازل ہوا ہے آپ ان میں سے اسی طریقے کے مطابق پڑھ سکتے ہیں جس کو آپ اپنے لیے آسان محسوس کریں۔ (۵۵) تاہم جے۔ ڈی۔ پیئرسن انسائیکلو پیڈیا آف اسلام میں شائع ہونے والے اپنے مضمون ''القرآن'' میں لفظ احرف کو سمجھنے

Marfat.com

میں دشواری محسوس کرتے ہوئے لکھتا ہے کہ ''حدیث میں اس محاورے کا مطلب غیر معین ہے۔احرف کی اصطلاح حرف کی جمع ہے۔(۵۶) حالانکہ اسلامی ورثے کی اکثر کتب کے علاوہ ابن مجاہد نے بھی اس امر کی صراحت کر دی ہے کہ اس کا مطلب سات قرأتیں ہیں۔(۵۷) خواہ وہ زبان کے مختلف لہجوں سے تعلق رکھتی ہوں یا ایک لہجے کے کسی لفظ کو متعدد طریقوں سے پڑھنے سے متعلق ہوں۔(۵۸)

اس امر کا تذکرہ بھی خالی از دلچسپی نہ ہوگا کہ جیفری نے غیر تصحیح شدہ نسخہ جات سے جن اختلافی قرأتوں کو نقل کیا ہے ان سب کی اسناد غیر مصدقہ ہیں۔وہ ایسی محکم ومتواتر اسناد کے ساتھ کوئی ایسی قابل ذکر اختلافی قرأت بھی نہ لا سکا جس کی سند محکم ومتواتر ہو جیسی محکم و متواتر اسناد کے ذریعے ہم تک مصحف عثمانی پہنچا ہے۔اس کے ساتھ ساتھ یہ بھی تسلیم کرنا پڑے گا۔کہ بعض اختلافی قرأتیں جو ہم تک پہنچی ہیں وہ لسانی اعتبار سے بھی ناممکن نظر آتی ہیں اور بعض اختلافی روایات میں ان کی سند ناممکن الوجود اور محال ہے۔جو زمانی اعتبار سے درست تسلیم نہیں کی جا سکتیں یا وہ روایت کے معروف اصولوں کے مطابق نہیں ہے۔(۵۹) جیفری مزید اعتراف کرتا ہے کہ ابن مسعودؓ اور ابی بن کعبؓ سے منسوب اختلافی قرأتوں کے جانچنے کے بعد پروفیسر برجسٹراسر نے بجا طور پر یہ رائے قائم کی: ''یہ بات بلا خوف تردید کہی جا سکتی ہے کہ ''کوئی شخص ان نسخوں کو مصحف عثمانی کے مقابلے میں صحیح تر کہنے کی جرأت نہیں کر سکتا۔''(۶۰) پروفیسر برجسٹراسر کی متذکرہ بالا رائے کے علی الرغم جیفری غیر مستند نسخہ جات میں مندرجہ اختلافی قرأتوں کو پیش کر کے صرف ایک مقصد حاصل کرنا چاہتا ہے اور وہ یہ ہے کہ قرأت قرآنیہ اور ان کی ترویج کے ارتقاءً کا عمل ثابت کر سکے تا کہ مصحف عثمانی کو سو فیصد الہامی کی بجائے ایسی ارتقائی عمل کی ایک انتہائی شکل قرار دیا جا سکے جیسا کہ وہ لکھتا ہے ابن مسعودؓ اور ابن عباسؓ سے سورۃ لبقرہ کی آیت نمبر ۱۳۷ میں ''بمثل ما'' کی بجائے ''بما'' پڑھنا نقل کیا گیا ہے۔جیفری اپنی بات پر اضافہ کرتے ہوئے خیال ظاہر کرتا ہے کہ نبی اکرم ﷺ کے ان صحابہ سے ممکن ہے یہ مختلف قرأتیں نیک مقصد کے تحت تجویز کی ہوں۔(۶۱) یہ بیان کرنا بھی

Marfat.com

بے جا نہ ہوگا کہ جیفری جب بھی اسلام کے کسی پہلو پر بحث کرتا ہے مثلاً وہ کبھی بھی اس حقیقت کا اظہار نہیں کرتا کہ اسلام ابراہیمی ادیان میں سے ایک ہے۔ تاہم وہ بتاتا ہے کہ اسلام بھی عیسائیت کی طرح کا ایک ایسا مذہب ہے جو اپنی مقدس کتاب رکھتا ہے۔ (۶۲) جہاں تک عہد نامہ جدید کی تاریخ کا تعلق ہے، اس کے بارے میں امریکہ کے مشہور عیسائی تحقیقاتی ادارے جیس سیمینار (۶۲۔الف) کی جانب سے حال ہی میں شائع کردہ اناجیل خمسہ میں عیسائی محققین رقمطراز ہیں:

> ''جملہ اناجیل ابتداءً'' بغیر کسی انتساب کے عیسائی دنیا میں رواج پاگئیں یعنی ان کے لکھنے والوں کے نام معلوم نہ تھے۔ تاہم عیسائی مذہبی قیادت نے عیسائیت کی تاریخ کے ابتدائی ایام ہی میں مختلف نسخہ ہائے اناجیل کو معتبر ناموں کے ساتھ منسوب کر دیا اکثر اناجیل کے مصنفین کے نام محض ظن و تخمینے سے رکھے گئے۔ اور ممکن ہے کچھ نسخوں کو معتبر ناموں کی جانب حسن نیت کی بنیاد پر منسوب کیا گیا ہوتا کہ ان نسخوں کو عوام الناس میں پذیرائی مل سکے''۔ (۶۳)

قرآن حکیم کو بائبل کی طرح ایک مقدس کتاب قرار دیتے ہوئے جیفری یہ باور کراتا ہے کہ صحابہ کرامؓ نے بھی اچھے مقاصد اور نیک نیتی کے ساتھ متن قرآن میں کچھ تبدیلیاں اور اس کی بہتری کے اقدامات تجویز کر دیے ہوں گے۔ بدقسمتی سے جیفری اس امر کا اندازہ نہیں کر سکا کہ قرآن حکیم کے متن میں کمی بیشی کرنا اسلامی نقطہ نظر سے اتنا بھاری جرم ہے کہ کوئی اس کا ارتکاب کا تصور بھی نہیں کر سکتا تھا۔ اگر بفرض محال کوئی ایک اس کا ارتکاب کر بھی بیٹھتا تو صحابہ کرام کی جلیل القدر جماعت اسے قطعاً برداشت نہ کرتی۔

ہم اس بحث کو درج ذیل نقاط کے تحت سمیٹ سکتے ہیں۔

(۱) جیسا کہ قبل ازیں واضح ہو چکا ہے کہ مختلف قراءتیں مثلاً سورۃ الفاتحہ میں الصراط کا لفظ 'س' اور 'ز' سے پڑھنا مختلف قبائل کا تلفظ تھا۔ یا ابن مسعودؓ کا سورۃ نمبر ۱۲ کی آیت نمبر ۳۵

Marfat.com

میں حتیٰ کی بجائے 'عتی' پڑھنا(٦٤) یہ بھی عربی زبان کے دوسرے لہجے کو ظاہر کرتا ہے یعنی عربوں کے بعض قبائل میں 'ح' کی جگہ 'ع' پڑھا جاتا تھا۔ یہ بات بھی نوٹ کرنے کے قابل ہے کہ مختلف عربی لہجوں میں 'ح' اور 'عین' کے علاوہ 'الف' اور 'ق' کے حروف بھی باہمی طور پر قابل مبادلہ ہیں (٦٥) اس طرح سورۃ الفاتحہ میں ایاک ویاک اور ھیاک مختلف لہجے ہیں کیونکہ مختلف عربی لہجات میں 'الف'، 'ؤ' اور 'ۃ' باہم قابل تبادلہ ہیں۔ (٦٦) سورۃ الفاتحہ میں نستعین پہلے نون پر زیر کے ساتھ بھی ایک لہجہ ہے جیسا کہ سورۃ البقرہ کی آیت نمبر ٦٥ میں یعلمون کی بجائے یعلون، سورۃ عمران کی آیت نمبر ١٠٦ میں تسود کی بجائے تسد بنو اسد کے تلفظ کے مطابق ایک لہجہ ہے (٦٧) سورۃ الفاتحہ میں مالک کو ملاک، ملک، ملیک پڑھنا ایک ہی لفظ کے مختلف تلفظ ہیں۔ جو ان سات طریقوں میں شامل ہیں جن کو پڑھنے کی اجازت دی گئی ہے اور یہ سب کے سب نبی اکرم ﷺ کی طرف منسوب ہیں کہ آپ ﷺ اس لفظ کو دیگر تلفظ اور لہجوں میں بھی ادا کیا کرتے تھے (٦٨) اگر ان اختلافی قرأتوں کو اختیار کرنے کی اجازت نہ ہوتی تو صحابہ کرامؓ اس بار بار تلاوت کی جانے والی سورۃ کی قرأت میں ہرگز کوئی اختلاف نہ کرتے سورۃ الفاتحہ میں ''اھدنا'' اور 'لا' کے قریبی متبادل الفاظ 'ارشدنا' اور غیر بھی لہجے کے اختلاف پر مبنی ہیں۔ اور ان کا شمار ان الفاظ میں ہوتا ہے جس کی تلاوت کرنے کی اجازت تھی۔ ''متبادل مسودات قرآن'' متعارف کرانے کی دھن میں جیفری اس حقیقت کو نظر انداز کر دیتا ہے کہ سورۃ الفاتحہ دن کی پانچ نمازوں میں سے تین میں با آواز بلند پڑھی جاتی ہے۔ اگر یہ نبی اکرم ﷺ کی تلاوت کے خلاف بلکہ ذرہ بھر بھی مختلف ہوتی تو یہ ناممکن تھا کہ اس کی تلاوت جاری رہتی۔ مزید برآں جیفری کسی ایک صحابیٔ رسول ﷺ کا نام بھی پیش نہیں کر سکا جس نے دعویٰ کیا ہو یا یہ رائے ظاہر کی ہو کہ مصحف عثمانی میں درج سورۃ الفاتحہ کسی بھی حیثیت سے نبی اکرم ﷺ کی تلاوت کردہ سورۃ الفاتحہ سے ذرہ بھر بھی مختلف ہے۔

(۲) مصحف عثمانی کے بارے میں شکوک وشبہات پھیلانے کی غرض سے اختلاف قرأت کی روایات کو کمزور تسلیم کرنے کے باوجود، جیفری مصحف پر اجماع کی حقیقت کو تسلیم

Marfat.com

کرنے میں بھی لیت ولعل سے کام لیتا ہوا نظر آتا ہے۔ اگر ہم یہ فرض بھی کر لیں کہ بعض اختلافی قرأتیں تحقیقی ہیں اور مصحف عثمانی کی تنفیذ سے قبل ان کی تلاوت جائز تھی۔ کیونکہ وہ ان سات قرآت میں سے تھیں جن کی اجازت دی گئی تب بھی متواتر روایات جو کہ ایک نسل سے دوسری نسل کو منتقل ہوئیں ہر ''خبر احاد'' جو ایک شخص سے دوسرے شخص تک آئیں کو ترجیح نہیں دی جا سکتی۔ (۶۹)

(۳) اختلاف قرأت پر بحث کرتے ہوئے جیفری قرآن حکیم کے بذریعہ حفظ سینہ، بسینہ نسل در نسل منتقل ہونے جیسی اہم عامل کو بالکل نظر انداز کر دیتا ہے۔ مصحف عثمانی ایسا سرکاری نسخہ نہ تھا جس کو کمیٹی نے تشکیل دینے کے بعد چھپا کر رکھ دیا ہو۔ بلکہ وہ ہر ایک اہل علم کے سامنے تھا۔ سرکاری نسخہ جس کو تاریخ نے ''المصحف الامام'' کے نام سے یاد رکھا ہے کی ایک نقل مدینہ منورہ میں رکھی گئی تھی۔ جبکہ دیگر متعدد نقول اس دور کی اسلامی ریاست کے دیگر شہروں کو بھیجی گئی تھیں۔ ہزاروں ایسے صحابہ کرام مدینہ منورہ میں موجود تھے جن کو پورا قرآن پاک نہیں تو اس کا بہت بڑا حصہ حفظ تھا۔ یہ وہ لوگ تھے جنہیں نبی اکرم ﷺ کے قرآن حکیم کی تلاوت کے طریقوں کا براہ راست علم تھا۔ یہ امر بھی قابل توجہ ہے کہ کاتبین وحی سمیت ان تمام صحابہ کرامؓ نے جن کے پاس قرآن حکیم کا کامل یا بعض حصہ تحریری شکل میں موجود تھا، اپنے حفظ قرآن کی بنا پر مصحف عثمانی کی قرأت کو نبی اکرم ﷺ کی قرأت قرار دیتے ہوئے اس کی تائید وتصویب فرمائی۔

(۴) ''مقابل مسودات قرآن'' کے متعارف کرانے کی پر جوش سرگرمی میں جیفری اس حقیقت کو بھی نظر انداز کرتا ہوا دکھائی دیتا ہے، کہ اگرچہ تذبذب کے بعد ہی سہی مگر عبداللہ بن مسعودؓ نے اپنی قرأت کو مصحف عثمانی کے حق میں واپس لے لیا (۷۰) اور پھر کبھی بھی اس پر اصرار نہیں کیا۔ یہاں تک جیفری حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کے کسی ایسے بیان کو سامنے لانے میں کامیاب نہیں ہو سکا جس میں انہوں نے مصحف عثمانی کی کسی ایک بھی قرأت کو نبی اکرم ﷺ کی قرأت کے خلاف قرار دیا ہو۔ حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کے بعد حضرت ابی بن

Marfat.com

کعبؓ دوسرے صحابی رسول ہیں جن سے اختلافی قرأت کا ایک بہت بڑا ذخیرہ منسوب کیا گیا ہے اگرچہ جیفری اعتراف کرتا ہے کہ تمام ثانوی مسودات حضرت ابن مسعود سے منسوب نسخے سے اخذ کیے گئے ہیں اور حضرت ابی بن کعبؓ کے مسودہ قرآن سے کوئی بھی نسخہ اخذ نہیں کیا گیا۔اس اعتراف کے باوجود حضرت ابی بن کعبؓ سے منسوب مختلف قرأتوں کو بنیادی اہمیّت دیتا ہے اور اس حقیقت کو پس پشت ڈال دیتا ہے کہ حضرت ابی بن کعب اس کمیٹی کے ممبر تھے جس نے حضرت ابوبکر صدیقؓ کے حکم پر قرآن حکیم کو جمع کرنے کی عظیم الشان خدمت سرانجام دی تھی۔ایک اور صحابیؓ رسول حضرت علیؓ ہیں جن سے مصحف عثمانی کی تنفیذ سے قبل ایک نسخہ منسوب ہے۔ان سے روایت ہے کہ انہوں نے حضرت عثمانؓ کے مصحف کو نافذ کرنے کے جرأت مندانہ فیصلے پر اپنے کامل اطمینان تشکر کے جذبات کا اظہار کرتے ہوئے ارشاد فرمایا:

''اگر عثمانؓ کی بجائے بارخلافت میرے کندھوں پر ہوتا تو یقیناً میں بھی قرآن حکیم کی جمع وتدوین میں وہی کام کرتا جو عثمانؓ نے کیا ہے۔''(۷۱)

(۵) جیفری اس حقیقت کو تسلیم کرنے کے باوجود کہ قرآن حکیم میں اختلاف قرأت کی بحث زمانہ مابعد کے الٰہیات، لسانیات اور صرف ونحو کے ماہرین نے ایجاد کی اور اپنے نام اور کام کو اعتماد بخشنے کے لیے اسے دور اولیٰ کی مقتدر علمی شخصیات کی طرف منسوب کر دیا(۷۲)

دوسری طرف حال ہی میں دو دوسرے مستشرق جان برٹن (John Burton) اور جان وان برو (John Wansbroug) کا یہ نتیجہ بھی چشم کشا ہے کہ صحابہ کرامؓ سے منسوب ''مقابل مسودات قرآن'' ہوں یا بڑے شہروں میں پائے جانے والے دیگر نسخہ جات یا پھر انفرادی طور پر بعض حضرات سے منسوب مختلف قرأتیں سب کی سب بعد کے ماہرین علم الاصول اور ماہرین علم اللسان کی ایجاد ہیں(۷۴) جیفری اس اہم حقیقت کی طرف سے بھی آنکھیں بند کر لیتا ہے کہ اختلاف قرأت قرآن کے ابتدائی ماخذ ابن ابی داؤد متوفی ۳۲۶ھ ابن الانباری متوفی ۳۲۸ھ اور ابن الاشطہ متوفی ۳۶۰ھ ہیں۔ان تمام بزرگوں نے اختلافی قرأتیں چوتھی صدی ہجری میں نقل کیں۔ان روایات کے رواۃ متصل ہیں اور نہ ہی ان کی سند قابل اعتماد ہے۔

Marfat.com

(۶) آرتھر جیفری اپنے پیش رو مستشرق بیل (Bell) کی طرح اسلام اور اس کی مقدس کتاب قرآن حکیم سے اپنی نفرت پر پردہ ڈالنے میں کامیاب نہیں ہو سکا۔ وہ قرآن حکیم کی جمع و تدوین پر بحث کرتے ہوئے (۷۵) بیل (Bell) کی پیروی میں حضرت ابو بکر صدیقؓ کی جمع و تدوین کی کاوشوں کو ان کی خالص نجی سعی و کاوش قرار دیتا ہے (۷۶) یہ بات نہایت تعجب خیز اور حیرت انگیز ہے کہ وہ مقدمتان اور کتاب المصاحف میں درج اختلاف قرأت پر مبنی روایات کو من وعن صحیح تسلیم کر لیتا ہے مگر انہی کتب میں حضرت ابو بکر صدیقؓ کی جمع و تدوین قرآن کی خدمت کے بارے میں روایات کو بغیر کوئی معقول وجہ بتائے رد کر دیتا ہے۔ حالانکہ حدیث اور تاریخ کے ماخذوں میں ان روایات کی سند نہایت قوی اور ان کا پایہ استناد بہت مضبوط ہے۔ (۷۷) یہ اسلامی تاریخ کی ناقابل تردید حقیقت ہے کہ حضرت ابو بکر صدیقؓ کا جمع و مدون کیا ہوا نسخہ ہی مصحف عثمانی کی اساس و بنیاد کی حیثیت رکھتا ہے۔

(۷) مصحف عثمانی کے بارے میں جیفری یہ سمجھنے میں ناکام رہا ہے کہ حضرت عثمانؓ نے کن اہم مقاصد کے پیش نظر اس بھاری کام کا بیڑا اٹھایا۔ وہ قرآن حکیم میں اختلاف لہجات کی اشاعت کے اثرات کا فہم و ادراک بھی نہ کر سکا کہ جن کے بارے میں شکایات کے سبب حضرت عثمانؓ کو اس مسئلے کے حل کی طرف متوجہ ہونا پڑا۔ دیگر شارحین کی طرح ابو محمد مکی القیسیؒ نے بھی اس بات کو نہایت شرح و بسط کے ساتھ پیش کیا ہے کہ حضرت عثمانؓ کو جب قرآن حکیم کے متعدد طرق سے پڑھنے کے بارے میں شکایات موصول ہوئیں تو انہوں نے جس طریق پر نبی اکرم ﷺ تلاوت فرماتے تھے اس کو باقی رکھ کر اس کے علاوہ تمام طرق کے مطابق تلاوت قرآن حکیم پر پابندی عائد کر دی۔ باوجود اس کے کہ عہد نبوی میں نبی اکرم ﷺ نے ان کی اجازت دی ہوئی تھی۔ (۷۸) القیسی کا بیان ہے کہ کم از کم ۱۲ ہزار صحابہ کرام اور تابعین پر مشتمل ایک جماعت نے اس وقت کی اسلامی سلطنت کے طول و عرض میں پھیل کر مصحف عثمانی کے مطابق تلاوت قرآن حکیم سکھانے اور اس کے علاوہ رائج طریقوں سے منع کرنے کی خدمت انجام دی۔ (۷۹) یہ یقیناً ناقابل تردید حقیقت ہے کہ مسلمانوں کی اتنی بھاری تعداد جن میں

Marfat.com

صحابہ کرام بھی شامل تھے کسی ایسی قرأت قرآن کو رائج کرنے کا تصور بھی نہ کر سکتے تھے جس کا انتساب نبی اکرم ﷺ کے علاوہ کسی اور کی جانب ہوتا۔

(۸) قرآن حکیم اور اس کی مختلف قرأتوں کو موضوع سخن بناتے ہوئے جیفری اپنے دعوے کے باوجود انتقاد اعلیٰ (Higher Criticism) کے اصولوں کی پابندی نہیں کر سکا۔ اس کی کتاب The Textual History of Quran، ۱۹۴۶ء میں یروشلم میں اور دوسری کتاب The Quran as a Scripture ۱۹۵۲ء میں شائع ہوئی۔ اس نے پروفیسر برجسٹراسر جو کہ میونخ میں قرآن محل کا بانی تھا اور اس کے جانشین ڈاکٹر اوٹو پریکشل کے ساتھ اشتراک عمل کے باوجود، قرآن حکیم کی جمع و تدوین اور دنیا کے مختلف حصوں سے جمع کئے گئے قرآن حکیم کے نسخوں کے متون میں اختلاف کے بارے میں قرآن محل (Archive) کے نتائج تحقیق کو بیان نہیں کیا (کیونکہ یہ نتائج قرآن حکیم کے بارے میں اس کے مقاصد سے ہم آہنگ نہ تھے) یہ پہلے بیان ہو چکا کہ یہ قرآن محل اتحادی فوجوں کی بمباری سے تباہ ہو گیا تھا۔ اور پریکشل بھی اسی بمباری سے ہلاک ہو گیا تھا۔ تاہم خوش قسمتی سے اس کی وفات سے قبل ۱۹۳۳ء میں ڈاکٹر حمید اللہ کو پریکشل سے بالمشافہ گفتگو کا ایک موقع میسر آ گیا۔ یہ اس وقت کی بات ہے جب پریکشل فرانس کی مختلف لائبریریوں میں موجود قرآن حکیم کے مختلف نسخہ جات کی فوٹو کاپیاں حاصل کرنے کے لیے فرانس آیا (۸۰) ڈاکٹر حمید اللہ کا بیان ہے کہ پریکشل نے انہیں بتایا:

''ہمارے ادارے نے دنیا میں مختلف حصوں سے قرآن حکیم کے مختلف ۴۲ ہزار نسخہ جات کی فوٹو کاپیاں جمع کیں اور ان کا باہمی موازنہ کیا'' ڈاکٹر حمید اللہ مزید بتاتے ہیں کہ پچھلے چودہ سو سالوں کے دوران مطبوعہ یا غیر مطبوعہ قرآن حکیم کے ۴۲ ہزار نسخوں کو انہوں نے اس لیے جمع کیا تا کہ وہ متن قرآن کے تضادات کو سامنے لا سکیں۔ تمام دستیاب نسخہ جات کو جمع کر کے ان کا آپس میں موازنہ کرنے کے بعد اس ادارے نے جو ابتدائی رپورٹ جاری کی ڈاکٹر حمید اللہ کے الفاظ میں ملاحظہ فرمائیں:

Marfat.com

"اگر چہ ابھی تک قرآن حکیم کے مختلف نسخہ جات کو جمع کرنے کا کام جاری ہے تاہم جتنا کام مکمل ہو چکا ہے اس کی بنیاد پر ہم کہہ سکتے ہیں کہ اس ۴۲ ہزار نسخہ جات میں کتابت کی غلطیاں تو موجود ہیں مگر متن قرآن میں کسی قسم کے تضاد کی نشاندہی نہیں کی جا سکتی۔" (۸۱)

جیفری قرآن حکیم کے بارے میں اپنی تحقیقات کے لیے پروفیسر برجسٹر اسر اور پریکشل سے اشتراک عمل کا ذکر تو بڑے فخر سے کرتا ہے مگر حیران کن امر یہ ہے کہ وہ اس ادارے کی ابتدائی رپورٹ اور اس کی کارروائی کو بالکل نظر انداز کر دیتا ہے اور اس کا کہیں تذکرہ تک نہیں کرتا۔

آخر میں مناسب معلوم ہوتا ہے کہ ان تمام حضرات J.D Pearson جو جیفری کے الہامی کتب میں قرآن حکیم کے غیر محرف اور غیر متبدل ہونے کی انفرادیت کو جھٹلانے کے مشن کی تکمیل میں بڑی یکسوئی اور دلجمعی کے ساتھ سرگرداں ہیں، انہیں اور ان جیسے دیگر مستشرقین کو یہ مشورہ دیا جائے کہ وہ قرآن حکیم کے متن پر اپنے انتقاد اعلیٰ کے اصولوں کا غیر جانبداری کے ساتھ اطلاق کریں۔ اخلاص اور دیانت داری سے ایسا کرتے ہوئے وہ قرآن حکیم کے اس دعوے کی صداقت کا عملی مشاہدہ ضرور کریں گے کہ "اگر یہ اللہ کے سوا کسی اور کی طرف سے نازل کیا گیا ہوتا تو وہ اس قرآن میں بے شمار اختلاف اور تضادات پاتے" ۴:۸۲ اور یہ کہ "بے شک ہم نے ہی اس کو نازل کیا ہے اور ہم ہی اس (قرآن) کی (تحریف وتبدیلی) حفاظت کریں گے۔" ۱۵:۹

Marfat.com

حواشی

۱۔ آرتھر جیفری: مقدمتان فی علوم القرآن، دوسرا ایڈیشن مکتبہ الخانجی ۱۹۷۲ء، ص ۲،۳

۲۔ تفصیل کے لیے دیکھیے Journal of Biblical Studies، جلد ۷۹ شمارہ ۱۔ مارچ ۱۹۶۰ء ص ۸۹

۳۔ آرتھر جیفری: The koran; Selected Suras نویارک ہرپج پریس ۱۹۵۸ء، ص ۲۰

۴۔ مستشرقین کے بارے میں تفصیل جاننے کے لیے دیکھیے؛ عبدالرحمن مومن The Islamic Foundamentlism Hamdard Islamicus، جلد ۱۰ شمارہ ۴، ص ۴۰۔۳۵

۵۔ آرتھر جیفری The Quran as Scripture، نیویارک، رسل ایف۔ مور کمپنی ۱۹۵۲ء، ص ۱

۶۔ ایضاً

۷۔ آرتھر جیفری: The Kuran as Scripture، ص ۱۵۔۱۴

۸۔ ایضاً، ص ۱۵ مزید دیکھیے آرتھر جیفری: The Quran as Scripture، ص ۹۷۔۹۳

۹۔ آرتھر جیفری: Materials for the History of the Textural of the Quran لیڈن: ای جے بریل ۱۹۳۷ء، ص ۸

۱۰۔ ایضاً، ص ۲۱

۱۱۔ آرتھر جیفری: The Quran Scripture, The Textural History of the Quran ص ۱۰۳

۱۲۔ ایضاً، ص ۱۰۳

۱۳۔ آرتھر جیفری: بعض اصحاب رسول ﷺ کے ذاتی طور پر جمع کیے ہوئے نسخہ ہائے قرآن کو مقابل نسخہ جات کا نام دیتا ہے حالانکہ مصحف عثمانی کے نافذ ہونے کے بعد ایسے نسخہ جات جن حضرات

Marfat.com

کے پاس تھے وہ انہوں نے واپس لے لیے تھے۔اس سے متعلق بعض تفاصیل خود جیفری کے تحقیقی کام میں دیکھی جاسکتی ہیں۔مثلاً حضرات عبداللہ بن مسعودؓ نے اپنا نسخہ قرآن مصحف عثمانی کے نفاذ کے بعد واپس لے لیا۔حوالے کے لیے دیکھیے آرتھر جیفری کی کتاب مقدمتان صفحہ ۹۵۔ ڈی پیرسن نے بھی مصحف عثمانی کے نفاذ سے قبل بعض اصحاب رسول ﷺ کے ذاتی طور پر جمع کیے ہوئے نسخہ ہائے قرآن کو مقابل نسخہ جات قرار دیا ہے۔مگر اس میدان میں اسکا زیادہ انحصار جیفری کی کتاب (Materials) پر ہے۔اس نے انسائیکلو پیڈیا آف اسلام میں اپنے مضمون 'القرآن' میں اختلاف قراءآت قرآنیہ کے موضوع پر جیفری کی Materials سے بھرپور استفادہ کیا ہے۔حوالے کے لیے دیکھیے لیڈن: ای جے بریل،۱۹۸۱ء جلد ۵،ص ۰۸-۴۰۶

۱۴۔ ابن ابی داؤد کے مطابق حضرات ابوبکر صدیقؓ پہلے خلیفہ ہیں جنہوں نے قرآن حکیم کی جمع و تدوین اشرف حاصل ہوا۔ابن ابی داؤد نے ان دس صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین کے ناموں کا تذکرہ بھی کیا ہے جن کو جیفری نے 'مقابل نسخہ جات' کے حامل بنا کر پیش کیا ہے۔ حالانکہ ابن ابی داؤد نے بھی یہ دعویٰ نہیں کیا کہ ان دس اصحاب کے اس تحریری شکل میں الگ الگ قرآن کے نسخے تھے۔ابن ابی داؤد حضرات کی جانب منسوب مختلف قراءآتوں کو ''مصحف'' کے عنوان کے تحت بیان کرتا ہے۔اور وہ جمع القرآن (اس نے قرآن جمع کیا) کا پیرایہ ان حضرات کے لیے بھی استعمال کرتا ہے جنہوں نے قرآن کریم یاد کر رکھا ہو۔دیکھیے۔ابن ابی داؤد کتاب المصاحف ص ۵،۱۰،۵۰ تا ۸۷۔ابن ابی داؤد نے اس بات کو یہ کہہ کر اور واضح کر دیا کہ اس نے لفظ مصحف کو حرف یا قراءت کے معنوں میں استعمال کیا ہے۔تاکہ اس کی بیان کردہ مختلف قراءتوں کا کسی باقاعدہ تحریری نسخہ سے ماخوذ ہونے کا گمان نہ ہو۔دیکھیے: آرتھر جیفری:(Materials) ص ۱۵

۱۵۔ حضرت ابوبکر صدیق اور حضرت عثمانؓ کی جمع و تدوین قرآن کی خدمات کی تفصیل کے لیے دیکھیے ڈاکٹر حمید اللہ خطبات بہاولپور، اسلامیہ یونیورسٹی بہاولپور (پاکستان)،۱۴۰۱ھ ص ۲۹-۳

۱۶۔ آرتھر جیفری:Materials ص ۱۰

۱۷۔ جے ڈی پیرسن The Encyclopaedia of Islam،ص ۴۰۷

۱۸۔ آرتھر جیفری:Materials ص ۳-۱

۱۹۔ یہ سات قراءآتیں درج ذیل حضرات کی طرف منسوب ہیں، نافع متفی ۱۲۹ھ از مدینہ منورہ، ابن کثیر متوفی

Marfat.com

۲۰۔ آرتھر جیفری: The Quran as Scripture ص ۲-۱-۱۰۰

۲۱۔ مزید تفصیل کے لیے دیکھیے لبیب السعید The Recited Quran ترجمہ: برنارڈ ویس، ایم اے رؤف اور مور برجر۔ پرنسٹن، نیو جرسی، وی ڈارون پریس ۱۹۷۵ء صفحہ ۵۰-۴۵

۲۲۔ ایضاً ص ۵۰-۴۹-۱۳۹

۲۳۔ آرتھر جیفری: Materials ص ۷۵

۲۳۔ آرتھر جیفری نے Materials میں دلنـایدك اهدنا لکھا ہے۔ جو بظاہر بے معنی جملہ ہے۔ اسلامی تہذیب سے دوری اور عربی پر عبور نہ ہونے کے سبب شاید جیفری مخطوط کو صحیح طور پر پڑھ نہ سکا۔ اصل عبارت یوں معلوم ہوتی ہے۔ 'دلنا بدل اهدنا'

۲۴۔ ایضاً، ص ۱۱۷

۲۵۔ ایضاً، ص ۱۸۵

۲۶۔ ایضاً، ص ۱۹۵

۲۷۔ ایضاً، ص ۲۲۰

۲۸۔ ایضاً، ص ۲۲۳

۲۹۔ ایضاً، ص ۸۷-۲۸۷

۳۰۔ ایضاً، ص ۱۵-۳۱۴

۳۱۔ ابو محمد القیسی: کتاب الابانہ فی معانی القراءآت دمشق، ۱۹۷۹ء پہلا ایڈیشن، ص ۹۴

۳۲۔ ایضاً، ص ۹۶

۳۳۔ ایضاً، ص ۹۴

۳۴۔ ابن خالویہ: اعراب ثلاثین سورۃ من القرآن الکریم قاہرہ دارالکتب المصریہ، ۱۹۴۱ء ص ۳۰-۲۸

۳۵۔ آرتھر جیفری: سورۃ الفاتحہ کی مختلف قراءآت The Moslem World جلد ۲۹، ۱۹۳۹ء، ص ۱۵۸۔ آرتھر جیفری: اگرچہ سورۃ الفاتحہ اور معوذ تین کے ترجمے کو اپنی کتاب The Quran selected Suras میں شامل کرتا ہے مگر وہ ان تینوں سورتوں کو قرآن حکیم کا حصہ تسلیم نہیں کرتا۔ وہ لکھتا ہے: جس شکل میں قرآن حکیم ہمارے پاس موجود ہے وہ ایک سو گیارہ سورتوں پر مشتمل ہے۔ سورۃ الفاتحہ کا تعارف کراتے ہوئے جیفری کہتا ہے یہ مختصر سورۃ حقیقی قرآن کا جزو نہیں ہے بلکہ یہ ایک دعا ہے جو قرآن حکیم ہی کے مختلف جملوں

Marfat.com

کے ذریعے قرآن کے مرکزی موضوع و مضمون پر مشتمل ہے۔ یہ کتاب مقدس میں اس کے تعارف کے طور پر درج کی گئی ہے۔ اور اس کی تلاوت سے قبل پڑھی جاتی ہے۔ آرتھر جیفری The Koran-Selected Suras، ص ۲۳،۱۵۔

۳۶۔ آرتھر جیفری، سورۃ الفاتحہ کی مختلف قراءات The Moslem World، ص ۱۵۹

۳۷۔ ایضاً، ص ۶۰۔۱۵۹

۳۸۔ ایضاً، ص ۶۲۔۱۶۰

۳۹۔ البخاری الصحیح مترجم محمد محسن خان الریاض مکتبہ الریاض الحدیثہ ۱۹۸۱ء جلد ششم ص ۴۸۳، ابن جریر طبری تفسیر طبری، قاہرہ، دار المعارف ۱۹۴۶ء جلد اول، ص ۳۲

آرتھر جیفری مقدمتان ص ۲۷۳۔۲۶۴، ۲۳۴۔۲۰۷

۴۰۔ ایضاً، ص ۸۲۔۴۸۱

۴۱۔ آرتھر جیفری: مقدمتان ص ۲۲۹

۴۲۔ ایضاً، ص ۲۲۹

۴۳۔ ایضاً، ص ۳۰۔۲۲۹

۴۴۔ عبدالواحد وافی: فقہ للغہ قاہرہ آٹھواں ایڈیشن، ص ۱۰۸۔ ابراہیم انیس: فی اللھجات العربیہ، قاہرہ ۱۹۶۵ء، ص ۴۰

۴۵۔ اس عنوان کے مباحث عربی لغت کی مختلف کتب میں پھیلے ہوئے ہیں۔ علامہ جلال الدین سیوطی نے اپنی کتاب الاتقان فی علوم القرآن میں پورے ایک باب میں اس موضوع پر سیر حاصل بحث کی ہے۔

۴۶۔ عبداللہ بن عباس: کتاب اللغات فی القرآن مرتب صلاح الدین، المنجد، قاہرہ، ۱۹۴۶ء

۴۷۔ ایضاً

۴۸۔ تفصیل کے لیے دیکھیے آرتھر جیفری: مقدمتان، ص ۲۹۹۔۲۳۰

۴۹۔ ابراہیم انیس: فی اللھجات العربیہ ص ۱۷۷

۵۰۔ ابوالحمید الشلقانی: روایۃ الغہ، بیروت ۱۹۸۷ء ص ۳۰۰ حسن ظاظا: کلام العرب من قضایا اللغہ العربیہ بیروت ۱۹۷۶ء ص ۱۰۴

۵۱۔ ابن جنی: الخصائص، بیروت، ۱۹۵۲ء دوسرا ایڈیشن، جلد اول، ص ۳۷۴

۵۲۔ ایضاً، جلد اول ص ۳۷۴

Marfat.com

۵۳۔ آرتھر جیفری The Quran as Scripture"The Textual of the Quran" ص ۹۷

۵۴۔ اکثر جگہ پرانے نسخہ جات میں استعمال ہونے والے الفاظ مصحف عثمانی کے الفاظ سے محض ظاہری طور پر مختلف یا مترادف ہیں۔

۵۵۔ البخاری الصحیح: جلد ششم، ص ۸۳-۴۸۲

۵۶۔ جے۔ ڈی پیرسن: Al-Kuran، دی انسائیکلو پیڈیا آف اسلام، ص ۴۰۸

۵۷۔ ایضاً، ص ۴۰۹

۵۸۔ تفصیل کے لیے دیکھیے آرتھر جیفری: مقدمتان ص، ۲۳۰-۲۱۸

۵۹۔ آرتھر جیفری: Meterials، ص ۱۶

۶۰۔ ایضاً

۶۱۔ ایضاً

۶۲۔ آرتھر جیفری: Meterials، ص ۱۶

۶۳۔الف۔ Jusus Seminar, Roy W. Hoover اور Rebert W.Funk نے نیویارک کے ئی شہور زمانہ پبلشر Macmillan کے ذریعے ۱۹۹۳ء میں The Five Gospels کے نام سے عہد نامہ جدید کو از سر نو شائع کیا ہے، جس کا مرکزی خیال یہ ہے کہ عہد نامہ جدید میں جو کچھ سیدنا عیسیٰ علیہ السلام کی جاب منسوب کیا گیا ہے اس میں سے زیادہ سے زیادہ بیس فیصد ہی آپ کی جانب منسوب کیا جا سکتا ہے۔ باقی سب تحریف اور من گھڑت ہے۔

۶۳۔ ایضاً ص ۲۰

۶۴۔ آرتھر جیفری: Meterials ص ۴۹ مزید دیکھیے: ابن منظور، لسان العرب بیروت، دار صادر، تاریخ ندارد، جلد ۱۴، ص ۱۶۴-۱۶۳

۶۵۔ مثلاً سورۃ المرسلات کی آیت نمبر ۱۱ میں ''اقتت'' کو حضرت عبداللہ بن مسعودؓ سے 'وقت' پڑھنا منقول ہے۔ آرتھر جیفری: مقدمتان ص ۱۰۷

اسی طرح 'وجوہ' اور 'اجوہ' میں بھی 'و' اور 'الف' قابل مبادلہ حروف ہیں۔ دیکھیے ابن منظور: لسان العرب جلد دوم، ص ۱۰۷-۱۰۸ (مادہ: وق ت)

۶۶۔ ابن منظور: لسان العرب دیکھیے الالف اللینہ اور آیۃ جلد ۱۵، ص ۴۲۷، ۴۱، ۴۲۸

۶۷۔ آرتھر جیفری: مقدمتان ص ۲۲۰

Marfat.com

۶۸۔ ابن خالویہ: اعراب ثلثین سورۃ من القران الکریم ص ۲۴۔۲۳

۶۹۔ تفصیل کے لیے دیکھیے آرتھر جیفری: مقدمتان ص ۳۸

۷۰۔ آرتھر جیفری: مقدمتان ص ۷۳

۷۱۔ ابن ابی داؤد: کتاب المصاحب، ص ۲۳

۷۲۔ آرتھر جیفری: Materials، ص ۲، ۱۵

۷۳۔ ایضاً، ص ۱۶

۷۴۔ جے۔ڈی پیرسن: Al-Kuran، دی انسائیکلوپیڈیا آف اسلام، ص ۸۔۴۰۷، مزید تفصیل کے لیے دیکھیے جان برٹن، The Collecton of Quran، کیمرج ۱۹۷۷ء، ص ۲۱۲۔۱۹۹ جان وانبرو: Quranic Studies, Sources, Methods of Scriptual Interpretation: آکسفورڈ، ۱۹۷۷ء، ص ۴۶۔۱۴۴ اور ص ۷۰۔۲۰۲

۷۵۔ مثلاً دیکھیے منٹگمری واٹ Bell's Introduction to Quran ایڈن برگ، ۱۹۷۰ء ص ۳

۷۶۔ آرتھر جیفری: Materials، ص ۷۔۶

۷۷۔ مثلاً دیکھیے البخاری الصحیح جلد ششم، صفحات ۴۸۰۔۴۷۶

۷۸۔ ابومحمد القیسی: الابانہ ص ۹۷۔۹۶

۷۹۔ ایضاً ص ۲۳۔۲۲

۸۰۔ محمد حمید اللہ: خطبات بہاولپور، ص ۱۶۔۱۵

۸۱۔ ایضاً، ص ۱۶۔۱۵

Marfat.com

استشراق: ایک تاریخی جائزہ

اسماعیل ابراہیم نواب/ترجمہ: عمر فاروق

مسلمانوں اور مغرب کے درمیان فہم و افہام کے سفر کا تقریباً ایک ہزار سال پیشتر آغاز ہوا۔ یہ ایک انتہائی آہستہ رو حد درجے دشوار اور بسا اوقات خطرات سے پر اَن جانی صورت حال سے دوچار کرنے والا سفر تھا۔ اس نے بہت سے غلط موڑ مڑے۔ یہ ابھی تک طوفان کے تیور لیے ہوئے ہے۔ مگر اب درست سمت میں پیش رفت ہو رہی ہے، اور کئی میدانوں میں اس کی رفتار کافی تسلی بخش ہے۔ تاہم، راستے میں آگے ایسے سمندر بھی آتے ہیں جو ملاحوں کے نقشے میں نہیں پائے جاتے۔

مسلمانوں اور مغرب کے مابین سلبی نوعیت کا ابتدائی رابطہ، صلیبی جنگوں کی کھونٹی کے گرد گھومتا رہا۔ یہ 'مقدس جنگیں' آپس میں فہم و افہام کی بہتر صورت کو جنم نہیں دے سکیں۔ ہاں، یہ ضرور ہوا کہ اہل یورپ ایک ایسی ثقافت سے روشناس ہوئے جو انہیں اپنی ثقافت سے بڑھ کر محسوس ہوئی۔ بلکہ مسلمانوں کی معنوی فتوحات نے چرچ کے ذہین لوگوں میں اس بات کا ادراک پیدا کیا کہ اپنے عقیدے کے دفاع اور مسلمانوں میں عیسائیت کا پیغام پھیلانے کے لیے ضروری ہے کہ پہلے وہ دشمن کے طریقۂ کار کو سمجھیں، جس کے لیے انہیں فکری لحاظ سے مسلح ہونا پڑے گا۔ اس طرح مغرب میں اسلام کے مطالعے کا آغاز ہوا، جس کے دو مقاصد تھے: معذرت خواہی اور دعوت و تبلیغ۔ اسلام کے مغربی مطالعوں کا بڑا حصہ ابھی تک اس مذہبی عداوت اور عسکری آویزش کے دور میں سانس لیتا، انہی ختم نہ کیے جا سکے تصورات کی بنیاد

Marfat.com

پر استوار ہے۔ تاہم، محققین اس گروہ میں سے کچھ صاف ذہن لوگوں نے، استشراقی مطالعہ جات کے آغاز میں لاگو کی گئی حد بندیوں سے آزاد ہونے کی کوشش ضرور کی ہے۔

اسلام کے مطالعے میں دلچسپی لینے کے اولین نتائج صلیبی جنگوں کے دوران ہی ظاہر ہونا شروع ہو گئے تھے۔ فرانس میں Cluny کے بااثر رہنما Peter the Venerable نے ایک برطانوی Robert of Ketton کو قرآن کی تعلیمات کا رد کرنے کے لیے اس کا لاطینی زبان میں، پہلا واضح ترجمہ کرنے کی ہدایت کی۔ یہ ترجمہ 1143ء میں مکمل ہوا۔ اس قسم کے عداوتی مقصد کے تحت کیا جانے والا ترجمہ، ظاہر بات ہے، اصل کے مفہوم کو دیانت دارانہ انداز سے دوسری زبان میں منتقل نہیں کرسکتا، اور نہ یہ اسلام کے بارے میں معلومات کا ایک قابل اعتماد ذریعہ بن سکتا ہے۔ مذکورہ ترجمہ اسی نوعیت کا تھا۔ قرآن کا اغلاط سے پر یہ لاطینی روپ دوسری یورپی زبانوں میں صدیوں تک قران کے تراجم کی بنیاد رہا Abbot of Cluny نے اسی انداز کا اسلام مخالف مناظرانہ مواد بھی ترتیب دیا جو اسپین میں عربی سے ترجمہ ہو کر پھیلا۔

ایک وقت میں، اس امید پر کہ مسلمان ''کافروں'' کو عیسائیت کے ذریعے نجات دلائی جا سکتی ہے، عربی زبان سیکھنے کے رجحان کو فروغ ملا۔ تیرھویں صدی عیسوی میں پادری حضرات اسلام کی مقدس زبان اور اس کے عقائد و نظریات پر حاوی ہونے کی انتہائی کوشش میں مصروف نظر آتے ہیں۔ اس کی بہترین مثال اسپین کے جزیرہ Majorca کے ایک پرجوش پادری Raymond Lull کے حیات آثار ہیں۔ اس بات کا حتمی یقین کر لینے سے پہلے کہ مسلمانوں کو طاقت کے زور سے مجبور کیے بغیر بھی بپتسمہ نہیں دیا جا سکتا، Raymond کا خیال تھا کہ عیسائی مشنری اگر اپنے آپ کو مسلمانوں کے دین اور کتاب کے علم سے مکمل طور پر لیس کرلیں تو وہ اپنے مذہبی مدمقابل کو گفتگو اور بحث و دلیل کے ذریعے عیسائی بنا سکتے ہیں۔ ان مشنری مقاصد کے لیے تیرھویں صدی عیسوی میں ڈومینیائی (Dominican)[1] اور فرانسیسیائی (Franciscan) اہل کنیسہ کے ہاں عربی زبان کی تعلیم حاصل کرنے پر زور دیا

Marfat.com

گیا۔

عربی زبان اور اسلام کا مطالعہ جلد ہی سیاسی، سفارتی اور معاشی محرکات کی بنا پر بھی بروئے کار لایا جانے لگا۔ تاہم، خاص اہل کنیسہ کی اجارہ داری میں ہونے کے لحاظ سے مطالعۂ اسلام، اسلام مخالف، تصور کائنات، (Weltanschaung) اور تعصب ہی کی تحویل میں رہا۔ لیکن اس سب کے باوجود، یہ حقیقت ہے کہ اصل عربی مصادر کے مطالعے کا آغاز ہو چکا تھا، اور یہ اسلام کی تفہیم کو درست بنیادوں پر اٹھانے کی سمت ایک اہم اقدام تھا۔ مذہبی متون کے اس بلاواسطہ مطالعے کے سبب، 'قرون وسطیٰ' میں بھی اسلام اور مسلمانوں کے بارے میں قدرے نئے اور غیر متعصب نظریات مغرب میں پھیلنا شروع ہو گئے تھے۔ یہ الگ بات ہے کہ چرچ کی حیثیت مجروح ہونے کے خوف سے ان کا اظہار و ابلاغ محتاط انداز میں ہوا۔

سولھویں صدی عیسوی میں اصلاح کلیسا (Reformation) کے آغاز نے عجب ستم ظریفی کا مظاہرہ کیا، کہ اسلام کو چرچ کی داخلی فرقہ جاتی لڑائی میں گھسیٹ کر اس کے ساکھ کو نقصان پہنچایا۔ 'اصاح کلیسا' کے رہنماؤں، بلکہ اس سمت میں ان کے پیش رو John Wycliff نے بھی اسلام کو ''رومن چرچ''، اور پیغمبر اسلام کو پاپائے اعظم (جسے Luther کے پیروکار مسیح مخالف کہہ کو مورد مذمت ٹھہراتے تھے) سے تشبیہ دی۔ دوسری طرف کیتھولک عیسائیوں نے بھی اسلام کو اپنی مخالف فرقہ جاتی نظریے Calivinism کے ذیل میں رکھتے ہوئے یکساں شدت کے ساتھ رگیدا۔

'اصلاح کلیسا' کی تحریک نے عہد نامۂ قدیم کے لسانیاتی مطالعے میں بھی دلچسپی لی۔ اس غرض کے لیے عربی زبان کا تاریخی و تقابلی مطالعہ (Philology) بھی بروئے کار لایا گیا، تا کہ توأم سامی زبان ہونے کے لحاظ سے وہ بائبل کی عبرانی زبان کو مادے (root) اور اشتقاق کی سطح پر سمجھنے میں مدد دے۔ تاہم، شروع میں عربی اور مسلمانوں کی دیگر زبانیں (جیسے فارسی اور ترکی) سیکھنے کا رجحان، اسلام کے بارے میں ہمدردانہ رویے کو ظاہر نہیں کرتا۔ سولھویں اور سترھویں صدی عیسوی میں مسلمانوں کے عقیدے کی مخالفت اور رد میں بہت سے کتابیں

Marfat.com

تصنیف کی گئیں، بالخصوص جرمنی میں جہاں Luther کا اسلام مخالف ورثہ نہایت قوی اثر کا حامل تھا، اور ترکوں سے (جن کا نام یورپ میں اسلام کے مترادف تھا) بے اندازہ نفرت پائی جاتی تھی۔ ترکوں سے خوف (Turkophobia) اور اسلام سے طبعی نفرت کی شدت، سترھویں صدی عیسوی کے آخری حصے میں عثمانی اتراک کی فوجی طاقت کا سورج غروب ہونے کے بعد بھی بدستور قائم رہی۔

'قرون وسطیٰ' سے لے کر عربی زبان نے محققین کی توجہ اس طور پر مبذول نہیں کی جیسے سترھویں صدی عیسوی میں ہوا، جب تجارتی، سیاسی اور مشنری مقاصد نے یورپ کو آمادۂ جستجو کیا۔[۳] اوکسفورڈ اور کیمبرج ایسی یونیورسٹیوں میں عربی زبان کے لیے پروفیسر کے باوقار عہدے رکھے گئے۔ Henry Stubbe جیسے چند ایک یگانۂ روزگار اہل علم نے سترھویں صدی میں: بڑی جرأت کا مظاہرہ کرتے ہوئے اسلام اور پیغمبر اسلامؐ کے بارے میں بے لاگ تحریریں رقم کیں لیکن وہ اپنی زندگی میں انہیں شائع کرنے کی ہمت نہ کر سکے۔ خود Stubbe کی تصنیفات بیسویں صدی سے پہلے منصۂ شہود پر نہ آ سکیں۔[۴]

غیر مغربی تہذیبوں اور دیگر مذہبی روایات کے سلسلے میں یورپ کے 'عہد روشن' ((Age of Enlightenment، بالخصوص اٹھارویں صدی کے فرانس میں علمی اور تحقیقی رویہ بڑے پیمانے پر تبدیلی سے آشنا ہوا۔ 'روشن خیالی' نے مغرب میں بے شمار لوگوں کو مذہبی تعصب کی بیڑیاں توڑنے پر آمادہ کیا۔ بہت سے یورپی اسکالروں نے اسلام اور پیغمبر اسلامؐ کے بارے میں کس قدر معروضیت اور احترام کے ساتھ مطالعے کا آغاز کیا۔ 1994ء میں پہلی دفعہ یورپ میں قرآن کا اصل متن شائع ہوا، اور قرآن کے تراجم براہ راست اس عربی متن کو سامنے رکھ کر کیے گئے۔ اسلام اور اس کی تاریخ پر اصل مصادر سے استفادہ کرتے ہوئے کتابیں تصنیف ہوئیں، جس سے پرانی اغلاط کی تصحیح عمل میں آئی۔ لیکن اس کے باوجود، اس دور میں اسلام کے بارے میں ہمدردانہ تحریروں کے لیے انتہائی ہمت درکار ہوتی تھی۔ یہ مذہبی قدامت پسندی کا دور تھا، جب بیشتر اسکالر آمدنی کے نہایت باوقار ذرائع رکھتے تھے، اور وہ

Marfat.com

اپنی روزی اور آزادی کھونا نہیں چاہتے تھے۔ چند ایک دلیر نفوس نے، البتہ، اس جمی جمائی روایت کی خلاف ورزی کی، اور انہیں اپنے نظریات اور تحریروں کی قیمت بھی ادا کرنا پڑی۔ ابھی تک ایسے مصنفین موجود تھے جو تعصب میں غرق مشنری جذبے کے تحت پیغمبر اسلامؐ اور ان کی رسالت کے بارے میں زہر آلود تحریریں لکھ رہے تھے۔ مشتے نمونہ از خروارے یہ عنوان دیکھیے: ''ظہور کلی فطرت اصلی دجل وفریب در سوانح محمد۔ مع ضمیمہ در براءت مسیحیت ازایں اتہام۔ پیش نہادہ برائے تامل واندیشہ منکرین دیانت سماوی در عصر حاضر''

The True Nature of Imposture Fully in the Life of Mahome, With a Discourse for the Vindication of Christianity from this Charge. Offerd for the consideration of the Deists of the Present Age.)(۵)

خود Voltaire بھی، جو ''عہد روشن' کے ذہین ترین دماغوں سے تھا، اسلام کے خلاف 'قرن وسطیٰ' کے تعصبات کا اسیر رہا، اور اسی نقطۂ نظر سے اس پر شدید تنقید کی۔ تاہم، یہ کہہ سکتے ہیں کہ سب کو بلا تفریق ایک ہی لاٹھی سے ہانکنے والے 'پاپائیت مخالف' نقطۂ نظر نے پہلے سے Voltaire کی سوچ کا رخ متعین کر رکھا تھا۔ کچھ لوگ ایسے بھی تھے جو محض اہل کنیسہ کو چڑانے کی داخلی تحریک کے زیر اثر اسلام اور پیغمبر اسلامؐ کی تعریف کرتے تھے۔

'اصلاح کلیسا' (Reformation) اور 'روشن خیالی' (Enlightenment) سے آغاز کرتے ہوئے یورپ بھر کے محققین نے اپنے اپنے محرکات اور حدود کے پیش نظر اسلام کا ایک مذہب اور تہذیب کے طور پر مطالعہ کرنے کی خاطر اپنی زندگیاں وقف کر دیں اور اسی لحاظ سے عربی اور مسلمانوں کی دیگر زبانوں اور ادبیات کو مطالعے کا موضوع بنایا۔ انہی پیش رس لوگوں کی اٹھائی بنیاد پر انیسویں صدی میں مغرب میں 'اسلامیات' کا مستقل تعلیمی شعبہ قائم ہوا۔(۶) جبکہ بیسویں صدی میں 'اسلامیات' میں تخصص رکھنے والے مغربی اہل علم کی اتنی بڑی

Marfat.com

تعداد سامنے آتی ہے جسے بسہولت شمار میں نہیں لایا جا سکتا۔

مسلم محققین 'اسلامیات' کے میدان میں اہل مغرب کی غیر معمولی عالمانہ شرکت پر ان کے انتہائی مرہون منت ہیں، جو اٹھارویں صدی کے اختتام تک عمومی لحاظ سے Orientalists (مستشرقین) کے نام سے پہچانے جاتے تھے۔ مستشرقین نے سالوں کی سخت محنت سے لسانی تربیت بہم پہنچاتے ہوئے عربی، نیز مسلمانوں کی دیگر زبانوں میں موجود نہایت اہمیت کے حامل بنیادی مصادر کو اعلیٰ علمی معیار کے مطابق مدون کر کے شائع کیا۔ یہ بے صلہ، مشقت طلب اور قیمتی کام ایک ایسے دور میں انجام دیا گیا جب مخطوطات تک رسائی اکثر اوقات انتہائی مشکل سے ہوا کرتی تھی، اور اس میں 'الیکٹرونک ٹیکنالوجی' کی مہیا کردہ سہولیات کو مطلق دخل نہ تھا۔ مثال کے طور پر "تاریخ طبری" کا نہایت شاندار ایڈیشن Jan de Goeje نے ہالینڈ، جرمنی اور اٹلی کے مستشرقین کی مدد سے بیس سال سے زائد عرصہ میں تیار کر کے شائع کیا۔ اس کے بغیر مؤرخین کو اسلام کی پہلی تین صدیوں کے بارے میں بنیادی نوعیت کی معلومات حاصل نہ ہو سکتیں۔ اسی انداز پر "طبقات ابن سعد" کا Edward Sachau کا مرتبہ ایڈیشن ہے۔ پھر "تاریخ ابن اثیر" Carl Tornberg کا مرتبہ ایڈیشن، اور "سیرت ابن ہشام" کا Ferdinand Wensinck نے شروع کیا تھا، پچاس سال کے عرصہ میں مکمل ہوئی۔ مستشرقین کی دلچسپیوں کا دائرہ بہت وسیع رہا۔ دس جلدوں پر مشتمل مسلمانوں کے سکوں کی مصور فہرست، اور بہت سے مسلم خطوں سے جمع کردہ کندہ و منقوش عبارتوں کا کئی جلدوں پر حاوی ایک حیران کن مجموعہ، محض دو مثالیں ہیں جو علم کی راہ میں ان کی اصالت، نیز حفاظت کے جذبے کا پتا دیتی ہیں۔ مستشرقین کے انیسویں صدی کے تدوین کردہ بہت سی کتابوں کے ایڈیشن تبدیل کیے جا سکتے ہیں نہ ان سے بہتر ایڈیشن سامنے آئے۔ یہ اس بات کی شہادت ہے کہ ان کی علمی کوششیں امتیازی حیثیت کی حامل ہیں۔ نیز یہ بات بھی ہماری مادی دنیا کی طرف سے ان کے لیے بہت بڑا خراج تحسین ہے کہ ان کے مرتب اور شائع کردہ عربی ایڈیشن آج بلا اجازت شائع کیے جا رہے ہیں۔

Marfat.com

استشراق کا ارتقا اور مسائل

اگرچہ استشراق (Orentalism) کی بہت سی کامیابیاں ہیں جو احترام کی مستحق ہیں، لیکن مسلم دنیا میں اس کی تصویر داغ دار نظر آتی ہے۔اس کے بے شمار اسباب ہیں، جن میں ایک سبب ہمکاری کا وہ تعلق ہے جو استشراق، تبشیر (عیسائی تبلیغ) اور خود استعمار کو آپس میں جوڑتا ہے۔مشنریوں نے اپنے اہداف جلد از جلد حاصل کرنے کے لیے استعمار کے سیاسی اور عسکری مظاہر سے فائدا اٹھایا: بعض مستشرقین نے استعمار کو فکری جواز مہیا کرتے ہوئے اس کی حمایت اور ترجمانی کا حق ادا کیا: جبکہ تبشیر نے بہت سی استشراقی تحریروں کو اپنا خاص رنگ دیا، جس کی وجہ سے آج تک انہیں شک وشبہ کی نظر سے دیکھا جاتا ہے۔کچھ مستشرقین کے اسلام پیغمبر اسلامؐ اور مسلمانوں اور ان کی تہذیب کے بارے میں مسلسل عداوت پر مبنی رویے نے مسلمانوں کے ہاں ان کے بارے میں پریشان کن احساس میں اضافہ کیا۔وہ پیغمبر اسلامؐ قرآن اور اسلامی اعتقادات وشعائر سے متعلق تاریخی مواد کی مستشرقین کے ہاں پائی جانے والی تشریحات پر اعتراض کرتے ہیں، اور سمجھتے ہیں کہ اہل مغرب کی یہ تشریحات تحقیق کے غیر متعصب معیار پر پورا اترنے میں بہ تسلسل ناکام رہی ہیں۔ان الزامات کی صداقت کو صاف ذہن، معتدل مزاج مستشرقین نے بعض دفعہ تسلیم بھی کیا اور خود بھی اپنی مغربی ہمکاروں کے اسلام اور پیغمبر اسلامؐ کے بارے میں غیر متوازن مطالعوں پر تنقیدی نظر ڈالی۔(۷) اگرچہ مسلمانوں کے بہت سے الزامات درست بھی ہیں، لیکن یہ ناانصافی ہوگی کہ سارے مستشرقین پر منفیت کا رنگ تھوپ دیا جائے اور بلا تفریق سب کو شک کی نظر سے دیکھا جائے۔اسلام کی تعلیم یہ ہے کہ ہم لوگوں کو بے لاگ انداز میں جانچیں۔قرآن کا ارشاد ہے ''کسی گروہ کی دشمنی تمہیں کہیں عدل وانصاف سے دور نہ کردے۔''(۸) وہ غلطی کرنے والوں کے گناہ، بے گناہ لوگوں پر نہیں ڈالتا: ''کوئی بوجھ اٹھانے والا دوسرے کا بار نہیں اٹھائے گا......''۔(۹)

مستشرقین، درحقیقت، باہمی طور پر متنوع انداز نظر کے مالک ہیں۔انہیں یکساں

Marfat.com

نقطۂ نظر کی حامل، یک آہنگ جماعت قرار دینا درست نہیں۔ ان میں سے کچھ نے معروضی اور بے لاگ انداز میں مطالعہ بروئے کار لانے کی کوشش کی، جبکہ دیگر تعصب اور بغض وعناد کے زیر اثر تھے۔ بعض نے اپنی حکومتوں کے مقرر کردہ اہداف کو پیش نظر رکھا، دوسروں نے ان کی مخالفت کی۔ کچھ نے مشنری جذبے کے تحت کام کیا، دیگر 'پاپائیت مخالف' نقطۂ نظر کے مالک، لا دریین اور وحی آسمانی کے منکر تھے۔ کچھ استعماری طاقت رکھنے والے ملکوں سے متعلق تھے، دیگر کا تعلق ایسے ممالک سے تھا جو سامراجی قوت کے مالک نہیں تھے۔ بعض قدآور علمی حیثیت کے حامل تھے، دوسرے درجۂ سوم کے مکتبی اور صحافی طرز کے لوگ تھے۔ ان مستشرقین میں Snouck Hurgronje نے استعماریوں کے مقاصد پورے کیے، جبکہ Ignaz Goldziher نے اس کے برعکس کسی حکومت کے ساتھ منسلک ہونے سے انکار کیا، اور مسلمانوں اور ان کی تہذیب کا بڑ مداح رہا۔ Edward Palmer نے برطانوی حکومت کے لیے بطور جاسوس کام کیا، جبکہ Wilfrid Blunt نے برطانیہ اور وادی نیل پر اس کے مقرر کردہ حاکم Lord Cromer کے خلاف مصریوں اور ان کے رہنما عرابی کی حمایت کی۔(۱۰) کچھ مستشرقین اپنے مطالعۂ اسلام کے تحت مسلمان بھی ہوئے۔ فرانس کے Rene Guenon اور Vincent Mansour Monteil: سوئٹزرلینڈ کے Frithjof Schuon اور Titus (Ibrahum) Burckhardt: ہنگری کا عبدالکریم Germanus برطانیہ کا Martin Lings: اور امریکا کا Thomas Irving ان درجۂ اول کے مستشرقین میں سے جنہوں نے گہرے مطالعے کے بعد اسلام قبول کیا، اور اس کے لیے خدمات انجام دیں۔

یہ تسلیم کرنا بھی ضروری ہے کہ بہت سے مستشرقین نے بڑا ستم ڈھایا اور مسلم مسیحی تعلقات میں بہتری پیدا کرنے کی بجائے اسلام اور مسلمانوں کے بارے میں اپنی نہایت حدّت کی حامل یا منفی تحریروں کے ذریعے تخریبی کردار ادا کیا۔ وہ باہمی فہم وافہام کے لیے راستہ صاف کرنے کی بجائے رکاوٹیں کھڑی کرنے میں مصروف رہے۔ بعض اوقات مسلمانوں اور

Marfat.com

مغرب کوقریب لانے کا تعمیری کردار مستشرقین کی بجائے ،ان غیر متعصب محققین و مصنفین نے ادا کیا جو مستشرقین کے کام سے تنقیدی انداز میں فائدہ اٹھاتے ہوئے ، آزادانہ اور معروضی طور پر ایسے نتائج تک پہنچے جو متخصصین کی جانبدارانہ تشریحات سے مختلف تھے۔ مثال کے طور پر Thomas Carlyle کا ''پیغمبر اسلامؐ بطور ہیرو'' کے موضوع پر 1840ء کا عوامی اجتماع میں کیا گیا وہ خطاب جسے اب بہت سراہا جاتا ہے، اور جس میں پہلی دفعہ برطانیہ کے ایک بڑے ادیب نے پیغمبر اسلام کی مخلصانہ کوششوں اور عظمت کو تسلیم کیا۔ (۱۱) اس خطاب نے (جو کسی طور اسلام کے سارے پہلوؤں پر کوئی جذبات آگیں مدحیہ قصیدہ نہیں) مستشرقین کے کام کی ضخیم جلدوں سے کہیں بڑھ کر مسلمانوں اور مغرب کے درمیان فہم و افہام کے مقصد کو آگے بڑھایا۔ اس سلسلے کی ایک تازہ مثال Karen Armstrong کی تصنیف کردہ پیغمبر اسلامؐ کی سوانح حیات ہے۔ یہ ایک غیر متخصص ،مگر صاف ذہن خاتون کی نہایت قابل مطالعہ کتاب ہے۔ (۱۲) اگرچہ مصنفہ نے کہیں کہیں ایسے خیالات کا اظہار کیا ہے جو مسلمانوں کے عقیدے سے پورے طور مطابقت نہیں رکھتے ،مگر یہ کتاب پیغمبر اسلامؐ اور ان کے پیغام کی مثبت انداز میں تصویر کشی کرتے ہوئے اسے ان قارئین کے سامنے پیش کرتی ہے جو ماضی میں مسلم دشمن تحریروں سے فکری غذا حاصل کرتے رہے۔

اس مضمون کی محدود گنجائش کے پیش نظر کس قدر سطحیت کا خطرہ مول لے کر ہم یہ کوشش ضرور کریں گے کہ مستشرقین کے اسلام اور پیغمبر اسلامؐ کے بارے میں اختیار کردہ رویے کے پیچھے کارفرما اسباب کا مختصر طور پر جائزہ لیں۔ مستشرقین اسلام اور پیغمبر اسلامؐ کے بارے میں اپنے مذہبی، تاریخی اور ثقافتی پس منظر کے تحت کوئی رائے قائم کرتے ہیں۔ ان مغربی ماہرین 'اسلامیات' کی تحریروں کے بارے میں Norman Daniel نے یہ بات ملاحظہ کی ہے کہ ''جب ہم {مسلم تہذیب و ثقافت سے} مغائر سوچ فہم کے حامل اہل علم کو پڑھتے ہیں تو یہ بات ہمارے ذہن نشین ہونی چاہیے کہ 'قرن وسطیٰ' کی عیسائی دنیا کس طرح بحث وجدال کیا کرتی تھی۔ (یہ پیش نظر رکھنا اس لیے ضروری ہے) کہ آج تک وہ (نقطہ ہائے

Marfat.com

نظر اور تصورات) اس موضوع کا مطالعہ کرنے والے مغربی ذہن کی ساخت کا حصّہ ہیں''۔ (۱۳) یہ محض ایک عامل ہے جو اسلام کے بارے میں مستشرقین کے رویے کو ایک انتہائی سیکولر دور میں بھی متاثر کر رہا ہے۔ ہزار سالہ پرانے تعصّبات محض پرانے ہونے کی وجہ سے ختم نہیں ہو جاتے۔ کوئی یہ خیال کر سکتا ہے کہ 'روشن خیالی' اور 'تعقل پسندی' کے دور کا آفتاب طلوع ہونے پر مستشرقین نے اسلام کے بارے میں زیادہ متوازن نقطۂ نظر اختیار کر لیا ہو گا۔ یقیناً، چند ایک نے ایسا ضرور کیا، لیکن صورت حال اس قدر آسان اور سادہ نہ تھی۔ 'پاپائیت مخالف' نقطۂ نظر اور دیگر نئے نظریات اس دور میں کثرت سے ظاہر ہوئے، اور مذہب کے بارے میں روایتی تصورات کو فکر و دانش کی یہ انقلابی لہریں بلا تخصیص ایک رو میں بہا کر لے گئیں۔ ڈارونیت (Darwinism) کے اثرات میں سے ایک یہ بھی تھا کہ مذاہب کا مطالعہ کرنے والے اہل علم حضرات نے اُنہیں ایسے ادارے تصور کیا جو انسان کے ساختہ اور 'ناموس ارتقا' کی زد پر ہیں۔ یہ ''مسیحؑ کو اس کی تاریخی حیثیت میں تلاش کرنے'' "the quest of historical Jesus" کے بنیادی عوامل میں سے ایک ہے، جو مسیحؑ کے گرد پھیلی سوانح عمریوں کی دھند کو ہٹانے کے لیے ضروری تھا۔ بلکہ بعض اہل مغرب نے مسیحؑ کے وجود پر ہی شک کا اظہار کیا۔ (۱۴) اسی طرح بائیبل کی ''تنقید اعلیٰ'' ("higher criticism" of Bible) کے تحت بھی عبرانی زبان اور ''کتاب مقدس' کی اصل (origins) کے بارے میں ارتقائی نقطۂ نظر سے مطالعے کا آغاز ہوا۔

یہ انداز نظر ان صحائف و کتب کے مطالعے کے لیے اس وجہ سے روا ٹھہرا کہ محققین کے پاس تواتر کے ساتھ ایک ٹھوس دستاویزی ثبوت موجود تھا جو انہوں نے عرصۂ دراز کی تحقیق و جستجو اور استقرائی مطالعے سے تشکیل دیا تھا، اور یہ دستاویزی ثبوت، درحقیقت، بہت سی تحریروں کا ایک مرکب مجموعہ تھا۔ لیکن مستشرقین نے دائرے کو مربعے کی شکل دینے کی کوشش کی، اور اسلام پر بھی اسی نقطۂ نظر کی تطبیق کرنا چاہی جسے وہ عیسائیت اور یہودیت کے مطالعے میں بروئے کار لاتے تھے۔ یہ بات ان کے اور مسلمانوں کے درمیان بحث و جدال اور آویزش کے

Marfat.com

بنیادی اختلافی نقاط میں سے ایک تھی۔مماثلتوں کے باوجود، اسلام کی تاریخ، عیسائیت اور یہودیت کی تاریخ سے مختلف تھی، جس طرح قرآن کی اصل (origin) اور تاریخ، بائیبل کی اصل وتاریخ سے مغائر تھی۔اسی طرح پیغمبر اسلامؐ کی زندگی، انجام دادہ کام اور حاصل ہونے الی کامیابیاں، مسیح کی حیات وآثار سے مختلف واقع ہوئی تھیں۔قرآن کی جمع وترتیب کو، مثال کے طور پر، تورات کی ترتیب و تدوین سے مشابہت نہیں دی جا سکتی۔ایسا اگر کیا بھی جائے تو تاریخی، نیز تحقیقی لحاظ سے ایک غیر علمی بات ہوگی۔

مزید برآں، مستشرقین نے مختلف فرضیہ جات کے تحت یہ ثابت کرنے کی کوشش کی ہے کہ پیغمبر اسلامؐ نے خدا کی وحدانیت کے قائل پہلے دو مذاہب سے باتیں مستعار لی ہیں، نیز قرآن ان مذاہب کے صحائف وکتب سے ماخوذ ہے۔مسلمانوں کے نزدیک یہ تینوں مذاہب آسمانی ہیں۔لہٰذا یہ کہنا یقیناً مناسب نہ ہوگا کہ اس میں مشترک تعلیمات نہیں پائی جاتیں۔اپنے حد اعتدال سے: بڑھے ہوئے جوش وجذبے کے تحت یہ ظاہر کرنے کے لیے کہ اسلام دراصل عیسائیت اور یہودیت کی تعلیمات کا ایک پراگندہ آمیزہ ہے، بعض مستشرقین نے صحت و صداقت کی حدود کو اس قدر پھیلایا کہ انہی کے کچھ دیگر ہمکاروں کو اسلام کی حمایت اور اس کی اصالت کے دفاع کا کام انجام دینا پڑا۔یہ غیر علمی اور تعصب کے حامل نتائج اگر مضرت رساں نہ ہوتے تو ان سے لطف اندوز ضرور ہوا جا سکتا تھا۔کچھ مستشرقین نے الزام لگایا کہ اسلام نے عیسائیت کی باتیں مستعار لی ہیں، دیگر نے اس نقطۂ نظر کی مخالفت کی اور کہا کہ اسلام، یہودیت کی مسخ شدہ شکل ہے۔تاہم، کچھ دوسرے اس بات کی قائل تھے کہ اسلام ''سامریت'' (Samaritanism) سے تشکیل دیا گیا مذہب ہے(۱۵-۱۶) اس طرح وہ اپنے فرضیہ جات بناتے اور رد کرتے رہے، بعینہ Bath کی بیوی(۱۷) کے مانند جس نے پانچ شوہر بدلے۔اس سے یہ بھی واضح ہوتا ہے کہ کچھ مستشرقین اسلام کے بارے میں واقعی پریشانی کا شکار رہے کہ وہ ان کے علم میں آنے والے دوسرے کسی بھی مذہب سے مختلف واقع ہوا تھا۔

Marfat.com

یہ بات کہ 'مستشرقین نے پیغمبر اسلامؐ ایسا کوئی نبی نہیں پایا'، اس خاص مشکل کا پتا دیتی ہے جس سے انہیں پیغمبر اسلام کی زندگی اور ان کی حاصل کردہ روحانی و دنیوی کامیابیوں کو پرکھنے کے سلسلے میں دوچار ہونا پڑتا ہے۔ تاہم پیغمبرؐ کے بارے میں ان کی اپنی منفرد حیثیت کے اعتبار سے مطالعہ بروئے کار لانے کی بجائے وہ انہیں مذہب شخصیت کے بارے میں قائم کردہ اپنے اس تصور کی روشنی میں پرکھتے ہیں جس کی نمائندگی کسی معروف ترین مذہبی شخصیت، یعنی یسوع مسیحؑ نے کی۔ وہ مخلص عیسائی محققین ہوں یا سیکولر انداز فکر کے حامل، ان کے نزدیک شعوری یا نیم شعوری طور پر تصور کردہ مثالی مذہب شخصیت مسیحؑ کی شکل ہی میں ظاہر ہوتی ہے۔ وہ بسا اوقات پیغمبر اسلامؐ کا یسوع مسیحؑ کے ساتھ تقابل کرتے ہیں، جو تحقیق کے طریقۂ کار، نیز تاریخی لحاظ سے ایک نادرست بات ہے۔ یہ دو عظیم پیغمبران خدا باہم مختلف شخصیت کے مالک اور مختلف ماحول کے پروردہ، ایک دوسرے سے مختلف فریضے کی ادائیگی کے لیے مبعوث ہوئے۔ لیکن مستشرقین کے استدلال کا یہ انداز اپناتے ہیں کہ یسوعؑ کبھی رشتۂ ازدواج میں منسلک نہیں ہوئے، جبکہ محمدؐ نے ایک سے زائد بار شادی کی۔ اس لیے مؤخر الذکر شہوانیت کے دل دادہ تھے۔ مسیحؑ نے ریاست و حکومت کی بنیاد نہیں رکھی، جبکہ محمدؐ نے ایسا کیا۔ اس سے وہ یہ نتیجہ نکالتے ہیں کہ محمدؐ طاقت کے گرسنہ، میکیاولی (Machiavellian) انداز کے حکمران تھے۔ مسیحؑ نے جنگ نہیں لڑی، جبکہ محمدؐ نے ایک سے زیادہ جنگوں میں حصہ لیا۔ لہٰذا، وہ یقینی طور پر خون آشام جنگجو تھے۔ یسوعؑ کو اپنے دنیاوی اعداء پر کامیابی حاصل نہیں ہوئی، جبکہ محمدؐ نے اپنے دشمنوں پر فتح پائی۔ چنانچہ وہ کسی قسم کے اخلاقی اصول سے بے گانہ ایک حیلہ باز شخص تھے۔ المختصر، ان مستشرقین کا خیال ہے کہ محمدؐ چونکہ بہت سے پہلوؤں سے مسیحؑ سے مختلف ہیں، لہٰذا یہ فطری بات ہوئی کہ وہ ایک مذہبی رہنما کے لیے درکار خصوصیات سے عاری ہیں۔ پیغمبر اسلامؐ کے کردار پر مستشرقین کے اضطراب پرور حملے اور لاگو کردہ طعن آمیز فیصلے، مسلمانوں اور مغرب کے درمیان احساس ناگواری اور نزاع و مخاصمت کا بنیادی سبب ہیں۔ مغرب کی پیغمبر اسلامؐ سے (جن پر ہر مسلمان اپنی پنجگانہ نمازوں میں عقدت کے ساتھ دعائے رحمت بھیجتا

Marfat.com

ہے) طبعی نفرت کی بنیادیں کافی پرانی ہیں۔

اہل مغرب کے اس حملے کی وسعت کا اندازہ اس بات سے لگایا جا سکتا ہے کہ پیغمبر اسلام کو قدح و طعن کا ہدف بنانے والے محض پر جوش پادری یا 'قرون وسطیٰ' کے وہ جاہل اوباش افراد نہ تھے، جو صلیبی جنگوں کی آگ بھڑکانے کے لیے لوگوں کو بے سروپا قصوں سے اکسایا کرتے تھے، بلکہ ان میں 'مابعد عہد روشن' کے مصنفین، حتیٰ کہ نہایت ذی علم مستشرقین بھی شامل تھے۔ موجودہ دور تک تقریباً یہ سبھی اس بات کو تسلیم کرنے سے انکاری رہے ہے کہ محمد کو بطور پیغمبر مبعوث کیا گیا: جس کا مطلب یہ ہوا کہ محمدؐ نبوت کے جھوٹے مدعی اور حیلہ وفریب کی دکان سجانے والے ایک شعبدہ باز تھے۔ (العیاذ باللہ) اس طرح کے مستشرقین اسلام کو سمجھنے سے عاری رہے، بدیں وجہ کہ ان کے اور اسلام کے درمیان تعصب کا پردہ حائل ہے۔ نیز وہ اس بات سے قطعاً ناواقف ہیں کہ ایک ارب مسلمان اپنے پیغمبرؐ سے انتہائی عقیدت اور محبت رکھتے ہیں۔ (۱۸)

پچھلے چند عشروں کے دوران بعض معروف مستشرقین نے یہ محسوس کیا کہ ان کے بہت سے ہمکار پیغمبر اسلامؐ کے بارے میں اپنے رویے اور قائم کردہ رائے میں کسی قدر ناانصافی کے مرتکب ہوئے ہیں، اور تعصب، نیز غیر علمی رویے کا مظاہرہ کیا ہے۔ کچھ نے متردد ہو کر، اور دیگر نے باوقار انداز میں پیغمبر اسلامؐ کی نبوت کا اعتراف کیا۔ ان کا یہ اعتراف بارش کے پہلے قطرے کا کردار ادا کر سکتا ہے، خاص طور پر جب ہم یہ دیکھتے ہیں کہ مستشرقین جس بات کی طرف رہنمائی کریں، ان کے معاشرے، نیز پادری حضرات بھی اس کی پیروی کرتے ہیں۔ دوسری طرف پیغمبر محمدؐ کی بعثت و نبوت کا تسلیم کیا جانا مسلمانوں کے نزدیک اس بات کی کسوٹی ہوگا کہ آیا دوسرے مذاہب بھی پیغمبر اسلامؐ اور مسلمانوں کے بارے میں احترام کا مظاہرہ کرتے ہیں!

مستشرقین کا امن و ہم آہنگی کی شاہراہ پر سفر خاصا طویل رہا۔ ڈیڑھ سو سال سے زیادہ کا عرصہ ہوا جب Carlyle نے Edinburgh میں پیغمبر محمدؐ کی نبوت کا بلند آہنگ لہجے

Marfat.com

اور واشگاف الفاظ میں عوامی اجتماع کے اندر اعتراف کیا۔ پہلے اس نوعیت کا کبھی کبھار کیا جانے والا اعتراف اب اکثر سننے پڑھنے میں آتا ہے۔ مستشرقین کے اس نوعیت کے بیانات مسلمانوں اور مغرب کے درمیان پائی جانے والی پرانی غلط فہمیاں دور کرنے اور باہمی رابطہ استوار کرنے میں نہایت تعمیری کردار ادا کر سکتے ہیں۔ یہاں میں اس غرض سے چوٹی کے دو مستشرقین کے ہاں سے چند جملے اقتباس کرنے کی اجازت چاہوں گا۔ Robert Zaehner کا کہنا ہے: ''میرے لیے اس بات کے پیش نظر کہ محمدؐ واقعی پیغمبر تھے، اور نبوت کی قابل اعتماد آواز نے محمدؐ کے ذریعے لوگوں تک رسائی حاصل کی، یہ ماننا ممکن نہیں کہ کوئی معقول بنیادوں پر اس نبوت کو تسلیم کرنے سے انکار کرے''۔(۱۹) William Montgomery Watt- لکھتا ہے: ''میں سمجھتا ہوں کہ محمدؐ ایک سچے پیغمبر تھے، اور عیسائیت کے اس اصول کے تحت کہ 'تم انہیں ان کے ثمرات سے پہچانو گے' میرا یہ خیال ہے کہ ہم عیسائیوں کو محمدؐ کی نبوت تسلیم کر لینی چاہیے، بالخصوص جب یہ واضح ہو چکا کہ اپنی تاریخ کی بہت سی صدیوں کے دوران اسلام نے کئی سربرآوردہ اور برگزیدہ لوگ پیدا کیے۔ یوں محمدؐ اگر پیغمبر شمار ہوتے ہیں، تو عیسائی اعتقاد ہی کے مطابق کہ 'روح القدس' پیغمبروں کے ذریعے مخاطب ہوتی ہے' قرآن کی الہامی حیثیت کو تسلیم کیا جا سکتا ہے''۔(۲۰)

Marfat.com

حواشی

(1) سینٹ ڈومینیکن (1221ء) سے وابستہ پادری اور چرچ۔

(2) 1210ء میں سینٹ فرانس آف Assisi کا قائم کردہ مذہبی درویشوں کا سلسلہ اور اس سے متعلق چرچ۔

(3) کیمبرج یونیورسٹی کے وائس چانسلر نے 1936ء میں لکھے اپنے خط میں عربی پڑھنے کے محرکات بیان کیے ہیں: ''ہم خیال کرتے ہیں کہ یہ کام خود اپنی حیثیت میں نہ صرف اس بہت سے علم کو، جو ابھی تک اس علمی زبان میں بند پڑا ہے، منظر عام پر لا کر اچھی ادبیات کو ترقی دینے کی جانب مائل [بہ سفر] نظر آتا ہے، بلکہ ان مشرقی اقوام کے ساتھ ہماری تجارت کے سلسلے میں بادشاہ اور ریاست کی بہتر خدمت کو پروان چڑھانے کا رجحان بھی اپنے اندر رکھتا ہے: نیز خدا کے ان بھلے وقتوں میں چرچ کی حدود کو پھیلانے، اور ان لوگوں کے لیے عیسائی مذہب کی تشہیر و تبلیغ کی خاطر بھی عربی سیکھنے کا رجحان پایا جاتا ہے جو ابھی تک اندھیرے میں بیٹھے ہیں۔'': اقتباس کردہ در Oriental Essays: Portraits of Seven Scholars، (لندن، 1960ء)، صفحہ 12۔

(4) Stubbe کی کتاب Account of the Rise and Progress of Mahometanism, with the life of Mahomet and a Vindication of him and his Religion from the Calumnies of the Christians، 1911ء میں لندن سے شائع ہوئی۔ Bosworth نے اپنے آرٹیکل The Prophet Vindicated: A Restoration Treatise on Islam and Muhammad، شائع شدہ در Religion: Journal of Religion and Relation, 6:1، (1976, Spring)، صفحہ 1-12، میں قارئین کے وسیع تر حلقے کی توجہ Stubbe کے کام کی طرف مبذول کی۔

Marfat.com

(5) یہ Humphrey Prideaux (جو ایک انگریز پادری اور اوکسفورڈ یونیورسٹی میں عبرانی پڑھایا کرتا تھا، اور بعد ازاں Norwich کا پرنسپل بنا) کی سب سے مشہور تصنیف ہے۔ یہ کتاب 1697ء میں شائع ہوئی۔ اس کی بارہا اشاعتِ مکرر عمل میں آئی، اور اس کا دیگر یورپی زبانوں میں ترجمہ بھی کیا گیا۔ یہ کتاب جزوی طور پر Stubbe کے مذکورہ کام کا ردعمل بھی ہو سکتی ہے، لیکن اس کی گردش خواہ مسودے کی نقول کی صورت میں دست بدست رہی ہو، اس نے کچھ نہ کچھ مقبولیت ضرور حاصل کر لی تھی۔ Prideaux کے بارے میں دیکھیے: The treatment of Arab History by Prideaux Ockley and Sale از P M Holt، شائع شدہ در Historians of the Middle East، مرتبہ: Bernard Lewis و P M Holt، (لندن، 1962ء) صفحہ 290-302

(6) ان پیش رو تعلیمی ماہرین اور اسکالروں میں، جو معروضیت نہ سہی مگر ہمیشہ اپنی علمیت کے باعث نمایاں رہے، چند ایک کا ذکر یہاں ضرور کیا جا سکتا ہے: Thomas Bedwell، (1563-1632ء): Edward Pocock, the Elder، (1604-1691ء): Johann Reiske، (1716-1774ء): William Jones، (1746-1794ء): Sylvester de Sacy، (1758-1838ء): Joseph von Hammer-Purgstall، (1774-1756ء): Friedrich Ruckert، (1788-1866ء): Reinhart Dozy، (1820-1883ء): Gustav Weil، (1716-1889ء): Ferdinand' Wustenfeld، (1808-1899ء): Jan de Goeje، (1866-1906ء): Iagnaz Goldziher، (1850-1921ء): Edward Browne، (1862-1926ء): Theodor Noldeke، (1836-1930ء): Leone Caetani، (1869-1935ء): اور Christian Snouck Hurgronje، (1857-1936ء)۔

(7) محض ایک مثال دینے کی خاطر کہ صاف ذہن مستشرقین کس طرح 'اسلامیات' کے بارے میں اپنے ہم منصبوں کے تعصب اور اغلاط کو رد کرتے ہیں، The Jewish Foundation of Islam، از Carles Cutler Torrer، (نیو یارک، بارِ مکرر 1967ء: اشاعتِ اول 1933ء)، پر Franz Rozenthal کا انتہائی علمی اور حساس مسائل کو مناسب طور پر

Marfat.com

زیر بحث لانے والا تعارف (صفحہ v-xxiii) ملاحظہ کیجیے۔ Torrey،Rosenthal کی کچھ اغلاط کی تصحیح ، اور اس کے طریقہ تحقیق پر تنقید کرتا ہے۔ مثال کے طور پر وہ لکھتا ہے (صفحہ viii): ''جب وہ [Torrey] ان نقاط کی طرف آتا ہے جن کا بطور دلیل خدا اس کے 'اسلام کی یہودی اساس' والے نظریے کے خلاف استعمال کا امکان ہوسکتا ہے، تو اس کی عمومی طور پر نظر آنے والی معروضیت اور علمی برداشت کچھ کمزور پڑ جاتی ہے، اور وہ ثبوت کے 'دشوار گرفتی، ہونے (obstreperousness) سے قدرے نالاں ہونے کا تأثر دیتا ہے''۔ نیز Resenthal لکھتا ہے (صفحہ xxii): ''Torrey کے کام کا معتدبہ حصہ ایسا ہے جو بحث ومناقشہ کے قابل، بلکہ غلط ہے۔ یہ 'اسلامی تحقیق' کے رائج انداز میں شمار نہیں ہوسکتا، اور آج کے بہت سے 'ماہرین اسلامیات' (Islamists) اس کام کے طریقہ کار اور تکنیک پر کوئی ردعمل نہیں دے سکتے''۔

(8) قرآن، المائدہ 8،، ﴿ولا یجرمنکم شنآن قوم علی ألا تعدلو﴾

(9) قرآن، الإسراء:15: ﴿......ولا تزر وازرۃ وزر أخری﴾۔ یہ اسلامی عقیدہ کہ 'ہر کوئی صرف اور صرف اپنے اعمال کا جواب دہ ہے'، قرآن میں بار ہا مکرر آیا ہے۔ مثلاً کے طور پر دیکھیے: الأنعام 164؛ فاطر:18؛ الزمر:7؛ اور النجم:38۔

(10) اسلام کے مستشرقین ماہرین کے بارے میں ان کے حامیوں اور مخالفین کی نمائندگی کرنے والا بہت سا اور فزوں تر مقدار میں مواد پایا جاتا ہے۔ یہ مواد اہمیت اور صاف ذہنی کے مختلف درجوں کا حامل ہے، اگرچہ مسلمانوں (جن میں بیشتر مغربی سے یا مسلم دنیا میں موجود مغربی طرز کی یونیورسٹیوں سے تعلیم یافتہ ہیں) کا حالیہ سالوں میں پیدا کردہ لٹریچر بسا اوقات انتہائی تنقیدی رہا ہے۔ مسلم اسکالر، مستشرقین کی ایک ایسے میدان میں تفوق حاصل کرنے کے لیے کی گئی انتہائی سخت محنت کا اعتراف کرتے ہیں جو ان کے ثقافتی ماحول اور تہذیبی پس منظر (orientation) سے مغائر ہے۔ وہ ان کی اعلیٰ تعلیمی کامیابیوں پر خوشی اور تائید کا اظہار اور ''اسلامیات' کے بہت سے شعبوں میں ان کے متأثر کن حصے کی تعریف وتحسین کرتے ہیں۔ تاہم، اس کے ساتھ وہ اکثر اپنے مغربی ہمکاروں کو اس بات پر ملامت وتنبیہ کرتے نظر آتے ہیں جسے مسلمان، مستشرقین کی جانب دارانہ پیشکش، غیر مصئون تشریحات، بے جواز ودلیل نتائج، خشک و بے مغز اور نسلیت وانانیت پرستی پر مبنی طریقہ تحقیق کا نام دیتے ہیں۔ نیز کبھی وہ انہیں ان کی واضح لسانی یا دیگر واقعاتی اغلاط پر زجر وملامت کرتے دکھائید یتے ہیں۔ جدید معاصر دور کا ایک مشہور اسکالر (جو دمشق کی

Marfat.com

'عرب اکادمی' کا بانی ہے) کی طرف سے مستشرقین کے عرب دنیا کی ادبی اور ثقافتی نشاۃ ثانیہ میں ڈالے حصے پر عربوں کے انتہائی منت پذیر ہونے کے اعتراف کے لیے دیکھیے: 'مجلۃ المجمع العلمی العربی، 7، (1927ء) صفحہ 400۔ تقابل کی خاطر، نیز مستشرقین کے انداختہ قابل تعریف حصہ و کردار، اور اپنے غیر تنقیدی مسلمان شاگردوں پر ان کے ضرور رساں اثر کی جانچ اور محاکمہ کے لیے راقم السطور کا مقالہ بعنوان: Reflections on the Roles and Educational Desiderata of the Islamist، از Isma'il Ibrahim Nawwab، شائع شدہ در Islamic Perspectives: Studies in Honour of Sayyid Abul A'la Mawdudi، مرتبہ Khurshid Ahmad و Zafar Ishaq Ansari، (Leicester، 1979ء) صفحہ 44، ملاحظہ کیجیے۔ 'استشراق' کو ان دنوں اعلیٰ تعلیمی اداروں میں ایک معین شعبے کے طور پر خاصی اہمیت دی گئی ہے۔ یہ میدان اتنا وسیع ہے کہ مستشرقین کے بارے میں اب نہ صرف عمومی نوعیت کے جائزے، بلکہ کسی خاص اسکالر اور اس کے کام کے بہت سے بصیرت آگیں، مفصل مطالعہ جات، یا اسلام کے مغربی اسکالروں کے مطالعہ کردہ معینہ شعبوں میں ان کے بنیادی نقطۂ نظر کے عمیق تجزیے بھی پائے جاتے ہیں۔

(11) 'Carlyle' اور پیغمبر اسلامؐ کے لیے دیکھیے: "The Hero as Prophet"، اس کے Edinburgh میں 1840ء میں عوامی اجتماع دیے گئے 'لیکچر' کا متن، جو اس کی کتاب On Heroes, Hero-Worship and the Heroic in history، اشاعت اول (لندن، 1841؛ بارہا اشاعت مکرر)؛ Carlyle, Goethe and Muhammad، از Bernard E Dold (Edizioni Dott. 1984ء؛ Antonino Sfameni)، تبصرہ کردہ از M M Ahsan، در Islam and Orientalism: Some Critique، شائع شدہ در Muslim World Book Review 6:2، (Winter 1986ء) صفحہ 5-6۔ اس فکری اور سماجی پس منظر کی، (جو پیغمبر اسلامؐ پر Carlyle کی رزمیہ انداز کی حامل تقریر کا باعث بنا)، بہتر تنقید و تحسین کے لیے Edwald Flugel کی کتاب Thomas Carlyle's Moral and Religious Development، ترجمہ کردہ از Jessica Gilbert Tyler، پہلی بار شائع شدہ

Marfat.com

درسال 1891ء، از اشاعت اول (Edinburgh، 1960ء)، نظرِ ثانی شدہ ایڈیشن (اوکسفورڈ، 1883ء، نیز اس نظرِ ثانی شدہ ایڈیشن کی اوکسفورڈ پیپر بیک اشاعت، 1997ء) صفحہ 313-314، میں Carlyle کے بارے میں تبصرہ وتنقید؛ What is Islam، از W Montgomery Watt، (لندن اور بیروت، 1968ء) صفحہ 1-2،5-6؛ Islam and the Philosophers of History، از Albert Hourani، شائع شدہ در Europe and the Middle East، (Berkeley اور Los Angeles، 1980ء) صفحہ 64-65؛ اور Modern Biographies of the life [sic] of the Prophet Muhammad، از Antonie Wessels، شائع شدہ در Islamic Culture, xlix:2، (اپریل، 1975ء)، صفحہ 99-105، خاص طور پر Carlyle کی تقریر کے مسلم دنیا پر اثر اور سید احمد خان کے ساتھ Carlyle کی گفتگو پر مصنف کے ملاحظہ جات۔

(12) Muhammad: A Bioraphy of the Prophet، از Karen Armstrong، (نیویارک، 1992ء)۔

(13) Islam and the West:Thest:The Making of an Image، از Norman Deniel، نظرِ ثانی شدہ ایڈیشن، صفحہ 326۔

(14) محض ایک مثال دینے کی خاطر کہ مسیح کی تاریخی حیثیت کے بارے میں تشکیک کی رو کس قدر شدید تھی، The Quest of the Historical Jesus، از Albert Schweitzer (نیویارک، 1968ء، 1906ء کے اصل جرمن ایڈیشن سے اولین بار ترجمہ کردہ از W Montgomery، 1910ء) میں Bruno Bauer پر تحریر کردہ باب (نمبر XI، صفحہ 137-160) ملاحظہ کیجیے۔ Bauer نے واضح کرنے کی کوشش کی کہ یہ ثابت کرنا ناممکن ہے کہ مسیح کا بطور ایک تاریخی شخصیت کبھی وجود پایا جاتا تھا۔ بطور ایک نئی صنفِ مطالعہ، "حیاتِ مسیح کی تاریخ" پر تصنیف کردہ بہت سی کتابوں میں Schweitzer کا یہ نمایاں نظر آنے والا کام مسیح کے بارے میں پائے جانے والے سوانحی مواد کے ارتقا کی بہترین توضیح کرتا ہے۔ یہ واضح کرتا ہے کہ 'روشن خیالی' کا عہد شروع ہونے کے بعد کس طرح مغربی اسکالروں نے مسیح کا قصۂ حیات، از سرِ نو تشکیل دینے کے لیے اٹھارویں صدی عیسوی سے لے کر بیسویں صدی تک پروان چڑھنے والے طریقہ ہائے تحقیق کو انجیلوں میں پائے جانے والے

Marfat.com

بنیادی مصدری مواد پر منطبق کیا۔ یہ اس نئی صنفِ مطالعہ (''حیاتِ مسیح کی تاریخ'') کا نشو وارتقا تھا جو پیغمبر عیسیٰ کی زندگی کو اس مقام سے کھنگالنے کے لیے، بسا اوقات نامناسب طور پر، استعمال کیں لائے گئے طریقہ ہائے تحقیق کا اولین لحاظ سے جواب دہ تھا، جہاں مصدری مواد بے تحاشا اختلاف کا حامل ہے۔ ایک اہم تصنیف فرانسیسی زبان میں 1935ء میں سامنے آئی، اور یوں (مؤخر ہونے کے لحاظ سے) Schweitzer کی کتاب میں اس کا تجزیہ نہیں کیا گیا۔ یہ مسیح کے بارے میں Renanian روایت کا تتبع کرنے والی تحریروں میں سے ہے: The Jewish World in the Time of Jesus، از harles Guigenbert، مع پیش لفظ از Charles Francis Potter، (نیویارک، 1986ء، اشاعتِ چہارم؛ اشاعتِ اول، 1959ء)۔ مسیح کی مختلف زمانوں کے دوران نشو وارتقا پانے والی تصویر کے بارے میں ایک نہایت قابل خواندنی کتاب یہ ہے: Jesus Throughout the Centuries: His Place in the History of Culture، از Jaroslav Pelikan، (New Haven اور لندن، 1985ء)۔

(15) فلسطین کے علاقے 'سامرہ' سے تعلق رکھنے والے لوگوں کے قدیم مذہبی اعتقادات کا مجموعہ۔

(16) اسلام کے مزعومہ یہودی اور عیسائی اصل (origins) پر تصنیف شدہ کچھ کتابوں کے مجرد عنوان ہی ان کے مطالب کو ظاہر کر دیتے ہیں۔ جیسے یہ کتابیں ہیں: Richard Bell کی The Origin of Islam in its Christian Environment، (لندن، 1926ء)؛ Charles Cutler Torrey کی The Jewish Foundation of Islam، مع تعارف از Franz Rosenthal، (نیویارک 1967ء؛ اشاعت اول، 1933ء) اور Abraham I Katsh کی Judaism in Islam: Biblical and Talmudic Backgrounds of the Koran and ist Commentries، (نیویارک، 1954ء) اس بے بنیاد ادعا کے لیے کہ اسلام نے ''سامریت'' (Samaritanism) سے باتیں مستعار لی ہیں، ملاحظہ کیجیے: Jewish, Christian, and Samaritan Influence on Arabia، از Joshua Finkel، شائع شدہ در The Macdonald Presentation Volume، (Princeton، لندن، اوکسفورڈ، 1933ء) صفحہ 145-166۔ Finkel دریافت کرتا ہے (صفحہ 160): مگر کیا ہم جزیرہ نمائے عرب میں

Marfat.com

پیغمبر اسلامؐ کے عہد سے پہلے اور اس دوران 'سامریت' کا وجود پیشگی فرض کرنے کے لیے کافی ثبوت رکھتے ہیں؟ 'سامریوں' کے وہاں بسنے کے متعلق ہمیں کوئی شنید نہیں''۔ لیکن بے خوف چیزے، Finkel اسی صفحے پر حزم واصرار سے یہ بھی کہتا ہے: ''...... چنانچہ، اسلام کی پیدائش میں [شریک عوامل میں] 'سامریت' کے حصے کا دعویٰ کرنا معقول معلوم ہوتا ہے''۔

(17) Geoffery Chaucer کی مشہور Canterbury Tales کی ایک کہانی کا مرکزی کردار۔

(18) مغرب میں مستشرقین کے ہاتھوں تشکیل پانے والی پیغمبر اسلامؐ کی صورت گری کا ایک کتابیاتی جائزہ محمد ماہر حمادہ (Hamadeh) کے پی ایچ ڈی کے تھیس کا موضوع ہے جو قدرے تبدیل شدہ صورت میں اس نام سے شائع ہوا: مراجع مختارة عن حياة محمد رسول الله ۔ جزءاول: كتابة السيرة النبوية بين الشرق والغرب من اقدم العصور حتى الوقت الحاضر، (ریاض، 1982ء)۔ اس کتاب کو افادے میں تسلسل کی غرض سے تازہ اعداد و شمار اور مطالعہ جات کے جائزے سے مزین کرنا ضروری ہے۔ زیادہ قریب کے حالیہ عرصے میں Jabal Muhammad Buaben نے Image of the Prophet Muhammad in the West Study of Muir, Margoliuoth and Watt، (Leicester، 1996ء) میں پیغمبر اسلامؐ کے تین نمایاں مغربی سوانح نگاروں کے جائزے پر توجہ مرکوز کی ہے۔ پیغمبر اسلامؐ کے سوانحی مطالعہ جات کے بارے میں مغربی نقطۂ نظر کے لیے دیکھیے: Recent Eurapean Research on the Life and Work of Prophet Muhammad، از Rudi Paret، شائع شدہ در Journal of the Pakistan Historical Siciety، (1958ء) صفحہ 81-96؛ اور A Critical Survey of Modern Studies of Muhammad، از Maxime Rodinson، شائع شدہ در Studies on Islam، M L Swartz، (نیویارک اور اکسفورڈ، 1981ء)، صفحہ 23-85، ترجمہ کردہ از Swartz، مع شاندار انداز سے تشریحی حواشی کے ساتھ مزین ایک تنقیدی کتابیات، از Bilan des 'etudes mohammediennes، شائع شدہ در Revue Historique, 229، (1963ء) صفحہ 169-220۔ پیغمبر اسلامؐ کے بارے میں صاف ذہن مستشرقین کا رویہ کچھ عرصہ سے زیادہ معروضی اور ہمدردانہ ہو چکا ہے۔ یہ بات حال ہی

Marfat.com

میں شائع ہونے والے کچھ تحقیقی مواد میں جھلکتی نظر آتی ہے۔ پیغمبر اسلامؐ اور ان کی محترم حیثیت، نیز مسلم معاشرے میں ان کی مقبول تصویر کشی کے سلسلے میں مسلمان دانشوران کے خیالات پیش کرنے والے تحقیقی کام کے لیے ملاحظہ کیجیے Annemarie Scimmel کی انتہائی اصالت کی حامل تصنیف And Muhammad is His Messenger: The Veneration of the Prophet in Islamic Chapel Hill), Piety اور لندن 1985ء؛ اصل جرمن ایڈیشن Und Muhammad Ist Sein Prophet، 1981ء میں Dussuldorf/Koln سے شائع ہوا)۔ نیز دیکھیے اسی مصنفہ کا مقالہ The Prophet Muhammad as a Centre of Muslim Life and Thought، شائع شدہ در We Believe in One God : The Experience of God in Christianity and Islam، مرتبہ: A Schimmel و Abdoldjavad (عبدالجواد) Falaturi، (لندن، 1979ء) صفحہ 35-6۔

(19) At Sundry Times، (لندن، 1958ء) صفحہ 27

(20) Muhammad's Mecca: History in the Qur'an، Edinburgh، 1988ء)، صفحہ 1

Marfat.com