XI·2

1992
اپریل

ادارہ تحقیق وتصنیفِ اسلامی کا ترجمان

سہ ماہی

تحقیقاتِ اسلامی

علی گڑھ



پان والی کوٹھی، دُودھ پور، علی گڑھ
۲۰۲۰۰۱

ادارہ تحقیق وتصنیف اسلامی کا سہ ماہی ترجمان

تحقیقاتِ اسلامی

علی گڑھ

اپریل ——— جون ۱۹۹۲ء

ایڈیٹر:
سید جلال الدین عمری

پان والی کوٹھی دودھ پور علی گڑھ
۲۰۲۰۰۲

سہ ماہی تحقیقات اسلامی علی گڑھ

جلد ۱۱ شمارہ ۲

اپریل ——— جون ۱۹۹۲ء

شوال ——— ذی الحجہ ۱۴۱۲ھ

سالانہ زرتعاون

ہندوستان سے ——— ۴۵ روپے

پاکستان سے ——— ۱۰۰ روپے

دیگر ممالک سے ——— ۳۰ ڈالر

فی شمارہ ——— ۱۲ روپے

طابع وناشر سید جلال الدین عمری نے انٹرنیشنل پرنٹنگ پریس علی گڑھ کے لیے نازیہ پرنٹنگ پریس دہلی سے چھپواکر ادارۂ تحقیق وتصنیف اسلامی، پان والی کوٹھی دودھ پور علی گڑھ سے شائع کیا۔

فہرست مضامین

حرفِ آغاز

کیا بے شادی شدہ شخص کا نکاح دوسروں پر واجب ہے؟ — سید جلال الدین عمری — ۵

قرآن وحدیث

آیت لیطمئن قلبی کی ایک تاویل — جناب محمد ادریس فلاحی — ۲۲

تحقیق وتنقید

عہدِ وسطیٰ کے یورپ میں اسلامی علوم وفنون — جناب محمد ثناء اللہ ندوی — ۴۱

بحث ونظر

اسلامی بینکوں میں سرمایہ کاری کی بعض شکلیں — پروفیسر اوصاف احمد — ۸۹

شیوبرت لال ورمن کے بعض افکار کا جائزہ — منور حسین فلاحی — ۱۰۷

تعارف وتبصرہ

ایجوکیشن اِن ارلی اسلامک پیریڈ — منور حسین فلاحی — ۱۱۷

اس شمارہ کے لکھنے والے

۱۔ جناب محمد ادریس فلاحی _____

ادارہ تحقیق وتصنیف اسلامی پان والی کوٹھی علی گڑھ

۲۔ جناب محمد ثناء اللہ ندوی _____

لکچرر شعبہ عربی مسلم یونیورسٹی علی گڑھ

۳۔ پروفیسر اوصاف احمد _____

اکیڈمی آف تھرڈ ورلڈ اسٹڈیز۔ جامعہ ملیہ اسلامیہ نئی دہلی

۴۔ منور حسین فلاحی _____

ادارہ تحقیق وتصنیف اسلامی ۔ علی گڑھ

۵۔ مولانا سید جلال الدین عمری _____

سکریٹری ادارہ تحقیق وتصنیف اسلامی۔ علی گڑھ

خوش نویس _____

احرار الحسن جاوید

حرفِ آغاز

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

کیا بے شادی شدہ شخص کا نکاح دوسروں پر واجب ہے؟

سید جلال الدین عمری

ہمارے معاشرہ میں ماں باپ کو بالعموم اپنی اولاد کی شادی بیاہ کی فکر ہوتی ہے بلکہ اس سلسلے میں وہ پریشان رہتے ہیں اور وہی اس کا انتظام کرتے ہیں۔ اولاد معاشی لحاظ سے کم زور ہو تو اس کا اور اس کے بیوی بچوں کا خرچ بھی برداشت کرتے ہیں۔ کبھی کبھی اس کی قانونی حیثیت کے متعلق سوال کیا جاتا ہے کہ کیا باپ پر اپنی اولاد کا نکاح واجب ہے۔ باپ نہ ہو تو یہ ذمہ داری کیا کسی دوسرے پر عائد ہوتی ہے؟ جب میں نے یہ جاننے کی کوشش کی کہ اس سوال کا جواب ہمارے فقہاء نے کیا دیا ہے تو ایک دوسرے سوال سے دوچار ہونا پڑا جس کی طرف ذہن نہیں جاتا تھا۔ وہ یہ کہ کبھی باپ بھی باعفت زندگی گزارنے کے لیے بیوی کی ضرورت محسوس کر سکتا ہے۔ اس کی یہ ضرورت بیوی موجود ہو تو پوری ہو سکتی ہے۔ یہ بیوی اولاد کی سگی ماں یا سوتیلی ماں ہوگی۔ اس کا بھی امکان ہے کہ بیوی موجود نہ ہو یا بیوی کی موجودگی میں وہ دوسری شادی کرنا چاہے۔ سوال یہ ہے کہ باپ اگر معاشی لحاظ سے اس موقف میں نہ ہو کہ وہ اپنی یہ ضرورت پوری کر سکے تو کیا اولاد کی یہ ذمہ داری ہے کہ اس کے نکاح کا بوجھ اٹھائیں یا موجود بیوی کے اخراجات برداشت کریں۔ اگر یہ ان کی ذمہ داری ہے تو کیا وہ صرف اپنی سگی ماں کی

حد تک ہوگی یا سوتیلی ماں بھی اس میں شامل ہوگی۔ ایک سے زیادہ بیویاں ہونے کی صورت میں صرف ایک کے نان نفقہ کی ذمہ داری عائد ہوگی یا سب کے اخراجات برداشت کرنے ہوں گے۔ ذیل کے مقالہ میں اسی طرح کے سوالات کا جواب اسلامی تعلیمات کے وسیع پس منظر میں دینے کی کوشش کی گئی ہے۔ ——————— (جلال الدین)

اگر کوئی شخص نکاح کے قابل ہوجائے اور اپنی غربت اور ناداری کی وجہ سے نکاح نہ کرسکے تو کیا اس کے والدین یا سرپرست کی یہ ذمہ داری ہے کہ اس کا نکاح کرادے اور اگر اس کو معاشی استقلال حاصل نہ ہو تو اس کی کفالت کے ساتھ اس کے بیوی بچوں کا بھی معاشی بوجھ اٹھائے؟ اس کے جواب کے لیے ہمیں قرآن مجید کی ایک آیت پر غور کرنا ہوگا یہ آیت ہے سورۂ نور کی۔

وَاَنْكِحُوا الْاَيَامٰى مِنْكُمْ	تم میں سے جو مجرد ہوں اور تمہارے
وَالصّٰلِحِيْنَ مِنْ عِبَادِكُمْ	غلاموں اور لونڈیوں میں سے جو صالح
وَاِمَآئِكُمْ اِنْ يَّكُوْنُوْا فُقَرَآءَ	ہوں ان کے نکاح کردو۔ اگر وہ غریب
يُغْنِهِمُ اللّٰهُ مِنْ فَضْلِهٖ	ہیں تو اللہ اپنے فضل سے انھیں غنی
(نور: ۳۲)	کردے گا۔

اس حکم کے بارے میں سب سے پہلا سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ اس کے مخاطب کون ہیں؟ دوسرے لفظوں میں یہ بات کس سے کہی گئی ہے کہ وہ بے شادی شدہ لوگوں کا نکاح کرادے؟ ایک رائے یہ ہوسکتی ہے کہ حکم عام ہے۔ اس میں کسی خاص فرد یا مجموعہ افراد سے خطاب نہیں کیا گیا ہے اس لیے پوری مسلم سوسائٹی اور اسلامی ریاست اس کی مخاطب ہے۔ یہ ایک اسلامی معاشرہ کی ذمہ داری ہے کہ جو شخص محض افلاس اور معاشی تنگی کی وجہ سے نکاح نہ کرسکے اس کا نکاح کرائے اور اس کی مالی مدد کرے۔ ابن جریر طبری کی یہی رائے ہے۔ چنانچہ وہ اس کی تشریح ان الفاظ میں کرتے ہیں۔

يقول تعالىٰ ذكره وزوجوا	اللہ تعالیٰ فرماتا ہے۔ اے ایمان والو!

ایھا المومنون من لازوج	تمہارے آزاد مردوں اور عورتوں میں
لکم من احرار رجالکم	جو بے شادی شدہ ہیں، اسی طرح تمہارے
ونساءکم ومن اھل الصلاح	غلاموں اور لونڈیوں میں سے جو نیک
من عبادکم وامائکم[1]	اور صالح ہیں، ان کے نکاح کرادو۔

بعض لوگوں نے لکھا ہے کہ اس کے مخاطب آزاد انسانوں کے سرپرست اور غلاموں کے مالک ہیں چنانچہ ابوالسعود کہتے ہیں۔

ان الخطاب للاولیاء	آیت میں خطاب یقیناً سرپرستوں اور
والسادات[2]	غلاموں کے مالکوں سے ہے۔

ان دونوں باتوں میں تضاد نہیں ہے اس لیے کہ ایک اسلامی معاشرہ کی یہ دینی اور اخلاقی ذمہ داری ہے کہ وہ لوگوں کو باعفت زندگی گزارنے میں مدد دے اور ایسی صورت نہ پیدا ہونے دے کہ کوئی شخص شادی نہ ہونے کی وجہ سے غلط راستہ پر پڑ جائے لیکن اس کے اولین مخاطب آدمی کے قریب ترین افراد اور اس کے اولیا، وسرپرست ہی ہوں گے۔ ہاں اگر وہ موجود نہ ہوں یا موجود ہوں اور مدد نہ کر سکیں تو پھر پورے معاشرہ اور ریاست کی یہ ذمہ داری ہوگی کہ وہ عفت وعصمت کی زندگی گزارنے میں اس کا تعاون کرے اور اس راہ کی مشکلات کو دور کرے۔ اس کو نفقہ پر قیاس کیا جا سکتا ہے۔ ایک نادار شخص کا نفقہ پہلے اس کے والدین اور قریب ترین اعزہ پر واجب ہوتا ہے اور ریاست پر اس کی ذمہ داری اس وقت عائد ہوتی ہے جب کہ اس کے قریبی رشتہ دار یہ بوجھ نہ اٹھا سکیں۔

اس سلسلہ میں دوسرا سوال پیدا ہوتا ہے کہ اس حکم کی نوعیت کیا ہے؟ کیا والدین یا سرپرست کی یہ قانونی ذمہ داری ہے کہ وہ اولاد یا ماتحت شخص کا نکاح کر دیں یا اس کی حیثیت محض ایک اخلاقی حکم کی ہے؟ فقہی اصطلاح میں کیا یہ حکم واجب ہے یا اس پر عمل صرف ایک مستحب اور پسندیدہ فعل ہے؟

زمخشری کہتے ہیں کہ یہ حکم ندب واستحباب کے لیے ہے اس لیے کہ نکاح مندوب

---

[1] جامع البیان فی تفسیر القرآن، قدیم ایڈیشن جز، ۱۸/۱۸۷

[2] تفسیر ابی السعود علی ہامش الرازی۔ ۱۹۷/۱۷۔ یہی بات قاضی بیضاوی نے بھی کہی ہے۔

ہے (مطلب یہ کہ جب نکاح کرنا ہی فرض نہیں ہے تو نکاح کرانا کیسے فرض ہو جائے گا) ہاں اگر عورت سرپرست سے اس کا مطالبہ کرے تو یہ اس کے لیے فرض ہو جائے گا۔[1]

لیکن اس معاملہ میں عورت اور مرد کے درمیان تفریق صحیح نہیں ہے۔ اس لیے کہ خود زمخشری نے جیسا کہ لکھا ہے 'ایم' کا لفظ بے شادی شدہ مرد اور عورت دونوں ہی کے لیے آتا ہے اس لیے اس سے یہ استدلال تو صحیح ہو سکتا ہے کہ جو بھی بے شادی شدہ شخص کا نکاح کا مطالبہ کرے، چاہے وہ مرد ہو یا عورت اس کے اس مطالبہ کا پورا کرنا سرپرست کے لیے ضروری ہے۔ ان میں سے کسی ایک کی تخصیص صحیح نہیں ہو سکتی۔ جو بھی حکم ہوگا دونوں سے متعلق ہوگا۔

اس موضوع سے بحث کرتے ہوئے علامہ ابوبکر جصاص حنفی لکھتے ہیں:۔

"قرآن مجید کے الفاظ سے بظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ بے شادی شدہ شخص کا نکاح کر دینا واجب ہے لیکن سلف اور مختلف ممالک کے فقہاء کا اجماع ہے کہ یہ حکم واجب نہیں بلکہ مستحب ہے اس لیے کہ اگر واجب ہوتا تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اس پر عمل فرماتے اور آپ کا یہ عمل پورے تسلسل کے ساتھ اور بکثرت منتقل ہوتا اس لیے کہ یہ ایک عام انسانی ضرورت ہے اگر آپ نے اس کی تکمیل فرمائی ہوتی تو اسے بیان کرنے والے افراد دو ایک نہ ہوتے بلکہ بہت بڑی تعداد بیان کرتی۔ لیکن ہم دیکھتے ہیں کہ آپ کے زمانہ میں بھی اور آپ کے بعد کے زمانہ میں بھی بے شادی شدہ مرد اور عورتیں ہوتی تھیں اور لوگ اس بات پر اعتراض نہیں کرتے تھے کہ ان کی شادی نہیں کرائی گئی۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ حکم واجب نہیں ہے۔ اس بات کی دلیل کہ یہ حکم وجوب کے لیے نہیں ہے یہ بھی ہے کہ بیوہ اور مطلقہ اگر شادی سے انکار کر دے تو ولی یا سرپرست اس کو نہ تو مجبور کر سکتا ہے اور نہ اس کی اجازت کے بغیر اس کی شادی ہی ہو سکتی ہے۔ اس کے عدم وجوب کی تیسری دلیل یہ ہے کہ سب ہی لوگ اس پر متفق ہیں کہ غلام اور لونڈی کے نکاح پر اس کے مالک کو مجبور نہیں کیا جا سکتا۔ زیر بحث آیت میں آزاد اور غلام دونوں کے نکاح کے بارے میں ایک ساتھ ایک ہی حکم دیا گیا ہے اس لیے دونوں کی نوعیت

---

[1] الکشاف عن حقائق التنزیل ۳: ۶۳/۳

ایک ہونی چاہیے۔ اگر غلام کا نکاح واجب نہیں ہے تو آزاد کا نکاح بھی واجب نہیں ہوسکتا۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ حکم سب کے لیے مندوب ہے"۔[1]

جصاص کی یہ بات صحیح نہیں ہے کہ اس حکم کے عدم وجوب پر اجماع ہے۔ اسی طرح ان کے دلائل بھی ایسے نہیں ہیں جن پر سب کا اتفاق ہو۔ البتہ اس کو جمہور کا مسلک ضرور قرار دیا جاسکتا ہے۔ چنانچہ ابوحیان اندلسی کہتے ہیں۔

والظاهر ان الامر في	بظاہر "وانکحوا" (نکاح کرادو) میں حکم
قوله وانكحوا للوجوب	وجوب کے لیے ہے۔ اہل ظاہر کی یہی
وبه قال اهل الظاهر واكثر	رائے ہے لیکن اکثر علماء کے نزدیک
العلماء على انه هنا للندب[2]	یہاں امر ندب واستحباب کے لیے ہے۔

اس مسئلہ میں حنابلہ کا مسلک یہ ہے کہ بچہ محتاج ہو تو جس طرح باپ پر اس کا نفقہ واجب ہے اسی طرح اگر وہ نکاح کی ضرورت محسوس کر رہا ہو اور اس کا مطالبہ کرے تو اس کے اس مطالبہ کا پورا کرنا بھی واجب ہے۔ تاکہ وہ ایک طرف کھانے کپڑے اور دوسری بنیادی ضروریات سے محروم نہ رہے تو دوسری طرف آسانی سے عفت وعصمت کی زندگی گزار سکے اور شادی نہ ہونے کی وجہ سے بدکاری میں گرفتار نہ ہو جائے یہی رائے فقہاء شوافع میں سے بعض حضرات کی ہے۔

حنابلہ کے نزدیک جس طرح نادار بیٹے کا نکاح باپ پر واجب ہے اسی طرح باپ اگر نادار اور مفلس ہو اور وہ نکاح کی ضرورت محسوس کر رہا ہو تو اس کا نکاح بھی بیٹے پر واجب ہے۔ اس سلسلہ میں جو اخراجات ہوں گے بیٹا بعد میں ان کی واپسی کا مطالبہ نہیں کرسکتا۔ کیونکہ اس نے اپنا ایک فرض پورا کیا ہے باپ کو قرض نہیں دیا ہے۔ شادی کے بعد باپ بیوی کو (کسی نامعقول وجہ سے) طلاق دے دے تو دوبارہ اس کی شادی کا انتظام کرنا بیٹے کے لیے ضروری نہیں ہے۔ ہاں اگر بیوی کا انتقال ہو جائے تو دوبارہ اس کی شادی کرنا لازم ہے۔

اسی بنیاد پر اگر غلام نکاح کا مطالبہ کرے تو آقا کے لیے اس مطالبہ کا پورا کرنا بھی ضروری

---

[1] جصاص: احکام القرآن ۳/۳۹۴ [2] البحر المحیط: ۳/۴۵۱

ہے ۔اگر وہ اس مطالبہ کو پورا نہ کرسکے تو اس کو حکم دیا جائے گا کہ وہ اسے بیچ دے یا آزاد کردے ۔حضرت عبداللہ بن عباسؓ فرماتے ہیں کہ لونڈی یا غلام کو عفت و عصمت کی زندگی گزارنے کی سہولت نہ فراہم کی جائے اور وہ کسی معصیت کا ارتکاب کر بیٹھیں تو مالک پر اس کا گناہ ہوگا ۔یہ دلیل ہے اس بات کی کہ غلام کا نکاح اس کے مالک پر واجب ہے ورنہ وہ غلام کے غلط عمل کی وجہ سے گناہ گار نہ ہوگا ۔

اس سلسلہ میں قاعدہ کلیہ یہ ہے کہ جس شخص کا نفقہ آدمی پر واجب ہے اس پر اس کے نکاح کی بھی ذمہ داری عائد ہوتی ہے ۔

ایک محتاج شخص کے نکاح کے بعد اس کے بیوی بچوں کا نفقہ کون برداشت کرے گا ؟ فقہ حنبلی میں اس کا جواب یہ ہے کہ جس شخص پر کسی کے نکاح کی شرعاً ذمہ داری عائد ہوتی ہے ۔اسی کو اس کے بیوی بچوں کا نفقہ بھی برداشت کرنا ہوگا ۔ورنہ ظاہر ہے ایک نادار اور مفلس انسان کو جب تک اس بات کا اطمینان نہ ہوجائے کہ اس کی بیوی اور بچوں کے اخراجات کا بھی کوئی معقول انتظام ہے وہ نکاح کی ہمت نہیں کرسکتا[1]

متاخرین میں امام ابن تیمیہ کا بھی یہی مسلک ہے کہ جس شخص کا نفقہ آدمی پر واجب ہے اس کو اس کے بیوی بچوں کا معاشی بوجھ بھی اٹھانا چاہیے ۔چنانچہ وہ ایک سوال کے جواب میں فرماتے ہیں کہ باپ اگر محتاج ہے اور اس کے بیوی (سوتیلی ماں) اور بچے بھی ہیں تو صاحب حیثیت لڑکے پر ان سب کا نفقہ واجب ہے[2]

فقہ مالکی میں کہا گیا ہے کہ لڑکے پر واجب ہے کہ وہ باپ کے باعفت زندگی گزارنے کا نظم کرے ۔اس کے لیے ایک بیوی کافی ہوسکتی ہے ۔لہٰذا اس کا نفقہ لڑکے پر واجب ہوگا ۔بعض حالات میں آدمی کو ایک سے زیادہ بیویوں کی بھی ضرورت پیش آسکتی ہے ۔اس صورت میں ان سب کا نفقہ اس پر واجب ہوجائے گا ۔اس پہلو سے سگی ماں کا نفقہ بھی واجب ہوجائے گا ۔اگر باپ کو باعفت زندگی گزارنے

---

[1] پوری تفصیل کے لیے ملاحظہ ہو ۔ابن قدامہ : المغنی جدید ایڈیشن ، ۷/۵۸۷ - ۵۸۹ - قدیم ایڈیشن ۹/۲۶۲ - ۲۶۴ ۔نیز اسی کے حاشیہ پر شرح کبیر ۲۹۰ — ۳۰۰

[2] فتاویٰ ابن تیمیہ (جدید) ۳۴/۱۰۱ - ۱۰۲ ۔قدیم ۴/۱۶۴ ۔نیز دیکھی جائے الاختیارات الفقہیہ ۱۶۸

کے لیے اس کی ضرورت ہو۔ اس صورت میں ماں دولت مند ہی کیوں نہ ہو اس کا نفقہ لڑکے کو دینا ہوگا۔[۱]

اس مسئلہ میں فقہ شافعی کا مسلک یہ ہے کہ باپ کا نفقہ بیٹے پر واجب ہو تو اس کی بیوی (سوتیلی ماں) کا نفقہ بھی اس پر واجب ہوگا۔ باپ کی ایک سے زائد بیویاں ہوں تو وہ صرف ایک بیوی کا نفقہ اس کے حوالے کر دے گا تاکہ وہ ان کے درمیان تقسیم کر دے۔ اس کے برعکس بیٹے کا نفقہ باپ پر واجب ہونے سے اس کی بیوی (بہو) کا نفقہ واجب نہیں ہوگا۔[۲]

اس پر اعتراض یہ ہوتا ہے کہ جن وجوہ سے سوتیلی ماں کا نفقہ لڑکے پر واجب ہوتا ہے ان ہی وجوہ سے بہو کا نفقہ خسر پر واجب ہونا چاہیے۔ باپ کے ساتھ سوتیلی ماں کا نفقہ واجب ہونے کی ایک بڑی وجہ یہی ہے کہ اس سے وہ عفت و عصمت کی زندگی گزار سکتا ہے۔ یہ وجہ بیٹے کے سلسلے میں زیادہ شدت کے ساتھ پائی جاسکتی ہے لہٰذا بہو کا نفقہ خسر پر واجب ہونا چاہیے تاکہ غریب اور نادار بیٹا بھی شادی کی ہمت کر سکے اور اس کے لیے بھی عفت کی زندگی بسر کرنا آسان ہو جائے۔

فقہاء احناف کے نزدیک جس شخص کا نفقہ آدمی پر واجب ہے اس کا نکاح اس پر واجب نہیں ہے اس لیے نکاح کے بعد کی معاشی ذمہ داریوں کا اٹھانا بھی اس کے لیے ضروری نہیں ہے۔ اسی بنا پر وہ کہتے ہیں کہ کسی کی حقیقی ماں محتاج ہو تو بحیثیت ماں اس کا نفقہ واجب ہے لیکن باپ کی کسی دوسری بیوی (سوتیلی ماں) کا نفقہ واجب نہیں ہے۔ امام ابو یوسفؒ سے ایک روایت یہ نقل کی جاتی ہے کہ

---

[۱] احمد الدردیر: الشرح الصغیر علی اقرب المسالک الی مذہب امام مالک مع حاشیہ العلامۃ الصاوی: ۲/۷۵۲

[۲] حاشیۃ الجمل: ۴/۵۱۱۔ علامہ ابن قدامہ حنبلی نے حنابلہ اور امام شافعی کا نقطہ نظر اس سے مختلف بتایا ہے۔ فرماتے ہیں ویلزم الرجل اعفاف ابنہ اذا احتاج الی النکاح وھذا اظاھر مذھب الشافعی ولھم فی اعفاف الاب الصحیح وجہ لانہ لایجب۔ المغنی: ۷/۵۸۷ (یعنی اگر لڑکا نکاح کی حاجت محسوس کرے تو باپ پر لازم ہے کہ نکاح کے ذریعہ اس کے باعفت زندگی گزارنے کا نظم کرے۔ یہی امام شافعی کا بھی ظاہر مذہب ہے۔ البتہ صحیح اور تندرست باپ کے نکاح کے بارے میں ان کی ایک دوسری رائے ہے۔ وہ یہ کہ لڑکے پر واجب نہیں ہے۔)

لڑکے پر باپ کی بیوی کا نفقہ تو فرض ہے لیکن باپ پر لڑکے کی بیوی کا نفقہ فرض نہیں ہے۔ یہ وہی مسلک ہے جو امام شافعیؒ نے اختیار کیا ہے۔ لیکن صحیح بات یہ ہے کہ فقہ حنفی کے نقطۂ نظر سے سوتیلی ماں کا نفقہ لڑکے پر اور بہو کا نفقہ خسر پر واجب نہیں ہے، ماں باپ یا لڑکا بیماری اور صحت کی خرابی کی وجہ سے عورت کی خدمت کا محتاج ہو تو اس کے نفقہ کے ساتھ اس کی بیوی کا نفقہ بھی واجب ہوگا۔[1]

آخر میں ہم اس مسئلہ میں دور جدید کے مشہور مفسر سید قطب شہید کی رائے پیش کرنا چاہتے ہیں۔ وہ ان لوگوں کے ہم خیال ہیں جن کی رائے یہ ہے کہ زیر بحث آیت میں امت مسلمہ سے خطاب کیا گیا ہے۔ ذیل میں ہم ان کی بحث کا خلاصہ پیش کرتے ہیں۔ وہ فرماتے ہیں:

"یہ ایک حقیقت ہے کہ انسان کا جنسی رجحان بہت شدید ہوتا ہے۔ نکاح اس رجحان کے مقابلے کا ایک فطری طریقہ ہے۔ اس لیے اس راستہ میں جو رکاوٹیں ہوں ان کو دور کرنا ضروری ہے تاکہ زندگی فطری طریقہ پر آگے بڑھے اور اس کے جنسی رجحان کی صحیح ڈھنگ سے تکمیل ہو۔ اس راہ میں بڑی رکاوٹ مالی دشواریوں کی وجہ سے پیدا ہوتی ہے۔ اسلام نے عفت و عصمت کو جہاں فرض قرار دیا وہیں اس کے لیے ہر طرح کی آسانیاں بھی فراہم کی ہیں۔ ان آسانیوں کی موجودگی میں واقعہ یہ ہے کہ بے حیائی اور بدکاری کی طرف وہی شخص جائے گا جو قصد و ارادہ کے ساتھ پاک اور آسان راستہ کو بغیر کسی مجبوری کے چھوڑنا چاہے۔ اللہ تعالیٰ نے اس آیت میں پوری امت مسلمہ کو حکم دیا ہے کہ جو شخص نکاح کرنا چاہے اس کی راہ میں اگر کوئی مالی رکاوٹ ہو تو اس رکاوٹ کو دور کر دے۔ مطلب یہ کہ یہ پوری امت کی ذمہ داری ہے کہ جو لوگ اپنی غربت اور افلاس کی وجہ سے نکاح نہ کر سکتے ہوں ان کے نکاح کا وہ نظم کرے۔

آیت میں جو حکم دیا گیا ہے اس کے بارے میں فرماتے ہیں کہ یہ وجوب کے لیے ہے۔ اس کے معنی یہ نہیں ہیں کہ امام بے شادی شدہ لوگوں کو نکاح پر مجبور کرے گا بلکہ اس کے معنی صرف یہ ہیں کہ ان میں سے جو لوگ شادی کرنا چاہیں ان کی اعانت حکومت پر

---

[1] البحر الرائق ۴/ ۲۰۶ - ردالمحتار علی الدر المختار ۲/ ۹۲۷

واجب ہوگی تاکہ وہ ازدواجی زندگی گزار سکیں اور معاشرہ کو بدکاری سے بچایا جائے، چونکہ معاشرہ کو بدکاری سے پاک رکھنا واجب ہے اس لیے جن ذرائع سے یہ مقصد حاصل ہوسکتا ہے ان کا اختیار کرنا بھی واجب ہے۔

یہاں یہ بات بھی ہمارے سامنے رہنی چاہیے کہ اسلام معاشی مشکلات کا بالکل بنیادی علاج کرتا ہے جو لوگ تندرست ہیں ان کو وہ کسب معاش اور تحصیلِ رزق کی راہ پر لگاتا ہے تاکہ بیت المال کی اعانت کی ضرورت ہی نہ رہے۔ البتہ مخصوص حالات میں وہ بیت المال پر اعانت کی ذمہ داری ڈالتا ہے۔ اسلام کے اقتصادی نظام کی بنیاد ہی یہ ہے کہ ہر شخص مالی لحاظ سے دوسروں سے بے نیاز ہو اور ریاست کی یہ ذمہ داری ہے کہ وہ افراد کو کام کے مواقع فراہم کرے اور ان کے کام کا پورا پورا معاوضہ دلوائے۔ اس لیے کہ یہ ان کا حق ہے۔ بیت المال سے اعانت تو استثنائی صورتوں میں ہوگی۔ اس پر اسلام کے اقتصادی نظام کا ڈھانچہ قائم نہیں ہے۔ ان سب کوششوں کے باوجود جن افراد کے مالی حالات نکاح کی ذمہ داری اٹھانے کی اجازت نہ دے رہے ہوں ان کی مالی مدد کرنا جماعت کی ذمہ داری ہے تاکہ وہ بآسانی شادی کرسکیں۔ یہ بات صحیح نہ ہوگی کہ نکاح کے قابل کوئی شخص نکاح کرنا چاہے اور مالی احتیاج اس کی راہ میں رکاوٹ بن جائے۔ قطع نظر اس سے کہ وہ مرد ہے یا عورت[1]

اس فکر انگیز بحث سے اندازہ کیا جاسکتا ہے کہ عفت و عصمت کی زندگی گزارنے کے لیے نکاح کی کیا اہمیت ہے اور اس راہ میں جو مالی دشواریاں پیش آتی ہیں ان کو اسلام کس طرح حل کرتا ہے لیکن یہاں یہ بات سامنے رہنی چاہیے کہ اگر کوئی شخص معاشی مشکلات میں گرفتار ہو تو اسلام پہلے اس کے خاندان والوں اور قریبی اعزہ پر یہ ذمہ داری ڈالتا ہے کہ وہ ان مشکلات سے اس کو نکالیں۔ اگر وہ اس کی طاقت نہ رکھتے ہوں تو اسلامی ریاست اس بوجھ کو خود سے اٹھاتی ہے۔ سید قطبؒ نے اس درمیانی ادارہ (یعنی خاندان اور قریبی اعزہ) کا یہاں ذکر نہیں کیا ہے۔ اسی طرح اس مسئلہ سے بھی انھوں نے تعرض نہیں کیا ہے کہ جس شخص کے نکاح کی ذمہ داری، اس کی غربت

---

[1] سید قطب: فی ظلال القرآن: جزء ۱۸/ ۹۸ - ۹۹

اور افلاس کی وجہ سے اسلامی حکومت پر عائد ہوتی ہے، نکاح کے بعد مزید جو معاشی مسائل اس کے لیے پیدا ہوں گے ان کو بھی وہ حل کرے گی یا نہیں؟ اس بحث کی روشنی میں اس کا جواب اثبات میں دیا جا سکتا ہے۔ اس لیے کہ ایک مفلس اور معذور شخص جو خود دوسروں کے تعاون کا محتاج ہو، اگر اس کو اس بات کا یقین نہ ہو کہ نکاح کے بعد اس کے بیوی بچوں کا بوجھ کوئی دوسرا فرد یا ادارہ اٹھائے گا وہ نکاح کی ہمت نہیں کر سکتا۔ اس طرح اس پوری بحث میں سید قطب شہیدؒ حنابلہ اور اہل ظاہر کے مسلک سے قریب ہو جاتے ہیں لیکن ان حضرات کی اس رائے سے اتفاق کرنا مشکل ہے کہ یہ حکم وجوب کے لیے ہے اور جو لوگ اپنی غربت کی وجہ سے نکاح نہ کر سکیں ان کے اعزاء یا اسلامی ریاست کی ذمہ داری ہے کہ ان کا نکاح کر دیں اور اس کے بعد پیدا ہونے والے معاشی مسائل کو بھی حل کریں۔

سب سے پہلے آیت کے الفاظ کو لیجئے۔ ان الفاظ سے بظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ جو شخص بھی بے شادی شدہ ہے اس کے سرپرست کو یا اسلامی ریاست کو اس کی شادی لازماً کر دینی چاہیے، چاہے وہ اس کی ضرورت محسوس کرے یا نہ کرے اور خود اس کی طرف سے اس کا مطالبہ ہو یا نہ ہو[1] حالانکہ اس قدر عموم کے ساتھ کوئی بھی اس کا قائل نہیں ہے۔ جو لوگ اس کو واجب کہتے ہیں ان کے نزدیک بھی کسی کا نکاح اس کے سرپرست پر اسی وقت واجب ہوگا جب کہ فی الواقع اس کو اس کی ضرورت ہو اور وہ سرپرست

---

[1] جہاں تک الفاظ کا تعلق ہے اس سے ایک بات اور بھی نکلتی ہے وہ یہ کہ کوئی شخص خود سے شادی نہیں کر سکتا بلکہ یہ اس کے سرپرست کی ذمہ داری ہے کہ اس کی شادی کرے۔ چنانچہ شوافع نے اس سے یہی استدلال کیا ہے کہ عورت اپنے ولی کے بغیر نکاح نہیں کر سکتی۔ بیضاوی کہتے ہیں والخطاب للاولیاء والسادۃ وفیہ دلیل ان المرأۃ والعبد لا یستبدان بہ اذ لو استبدا لما وجب علی الولی والسید۔ تفسیر بیضاوی: ۲/۷۹ یعنی آیت میں خطاب سرپرستوں اور غلاموں کے مالکوں سے ہے۔ اس میں اس بات کی دلیل ہے کہ عورت اور غلام خود سے اپنا نکاح نہیں کر سکتے۔ اگر اس کا انھیں حق ہوتا تو سرپرست اور آقا پر اس کی ذمہ داری عائد نہ ہوتی۔ لیکن اس پر بجا طور پر یہ اعتراض کیا گیا ہے کہ 'ایم' کا لفظ مطلقاً بے شادی شدہ کے لیے آتا ہے چاہے وہ مرد ہو یا عورت اگر عورت اپنے سرپرست کے بغیر شادی نہیں کر سکتی تو مرد بھی نہیں کر سکتا۔ اس میں عورت کی تخصیص کی کیا وجہ ہے؟۔

سے اس کا مطالبہ کرے حالانکہ ان شرائط کا آیت میں ذکر نہیں ہے۔ اسی طرح آیت میں اس کا بھی ذکر نہیں ہے کہ جو بے شادی شدہ ہو اس کی نہ صرف شادی کی جائے بلکہ شادی کے بعد اس کے بیوی بچوں کا نفقہ بھی برداشت کیا جائے۔ ان سب باتوں کے لیے دوسرے نصوص اور قیاس کا سہارا لیا گیا ہے۔ لیکن اس موضوع سے متعلق تمام آیات واحادیث پر غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ نکاح آدمی کا ایک ذاتی مسئلہ ہے جسے بذات خود اسی کو حل کرنا ہے۔ دوسرے افراد اس معاملہ میں زیادہ سے زیادہ اس کا تعاون کر سکتے ہیں۔ چنانچہ اسی زیر بحث آیت میں بے شادی شدہ لوگوں کے نکاح کا حکم دینے کے بعد یہ نہیں فرمایا کہ اگر وہ غریب ہوں تو نکاح کے بعد ان کا اور ان کے بیوی بچوں کا معاشی بوجھ سرپرستوں کو اٹھانا ہوگا بلکہ یہ فرمایا اِنْ یَّکُوْنُوْا فُقَرَآءَ یُغْنِهِمُ اللّٰهُ مِنْ فَضْلِهٖ (النور:۳۲) یعنی وہ اگر محتاج ہوں گے تو اللہ اپنے فضل سے ان کو غنی بنا دے گا۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ یہاں نکاح اور اس سلسلہ کی مالی ذمہ داریوں کے سلسلہ میں کوئی قانونی حکم نہیں دیا گیا ہے بلکہ اخلاقی تعلیم دی گئی ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ اسلام خاندان کے اندر بلکہ پورے معاشرہ کے اندر یہ رجحان پیدا کرنا چاہتا ہے کہ کوئی شخص محض اپنی غربت کی وجہ سے شادی کے بغیر نہ رہے۔ اگر کوئی نیک اور صالح انسان نکاح کرنا چاہے تو ہر شخص اپنی لڑکی اس کے عقد میں دینے کے لیے تیار رہے۔ اسی طرح کسی نیک اور شریف لڑکی کی غربت اس کے نکاح میں رکاوٹ نہ ہو۔ اس کی شرافت اس کی مالی حیثیت پر مقدم رکھی جائے۔ نکاح کے ذریعہ اصلاً عفت وعصمت مطلوب ہے مال ودولت نہیں۔ مال ودولت تو دھوپ چھاؤں ہے۔ اللہ جسے چاہے غنی بنا دے، جسے چاہے دست نگر۔ ایک غریب اور مفلس محض خدا کو خوش کرنے اور عفت کی زندگی گزارنے کے لیے نکاح کی ہمت کرے تو کچھ بعید نہیں کہ اسی اقدام کی بدولت اللہ تعالیٰ اسے اپنے فضل وکرم سے نواز دے۔ اس کے بعد براہ راست ان لوگوں سے خطاب کیا گیا ہے جو نکاح کی استطاعت نہیں رکھتے۔ فرمایا:

وَلْيَسْتَعْفِفِ الَّذِيْنَ لَا	جن لوگوں کو نکاح کے وسائل نہ
يَجِدُوْنَ نِكَاحًا حَتّٰى يُغْنِيَهُمُ	حاصل ہوں وہ عفت کی زندگی گزاریں

اللّٰہُ مِنْ فَضْلِہٖ یہاں تک کہ اللہ انھیں اپنے فضل سے
(النور: ۳۳) غنی کردے (تو نکاح کریں)

مطلب یہ کہ جن لوگوں کو وسائل نکاح فراہم نہ ہوں ان کو صبر اور ضبطِ نفس سے کام لینا ہوگا اور عفت و عصمت کی زندگی گزارنے کے لیے سخت جد و جہد اور محنت کرنی ہوگی تا آنکہ اللہ تعالیٰ نکاح کی سہولت فراہم کردے۔ اگر مفلس اشخاص کا نکاح ان کے سرپرستوں یا اسلامی ریاست پر واجب ہوتا تو ان کو صبر و ضبط کی تلقین کی جگہ سرپرستوں اور اسلامی ریاست کو تاکید کی جاتی کہ وہ اپنا فرض ادا کرنے میں کسی قسم کی کوتاہی نہ کریں اور اس معاملہ میں مستحقین کی وہ مدد کریں جو از روئے قانون ان پر واجب ہے۔

اب آئیے احادیث کی طرف رجوع کیا جائے۔ احادیث میں نکاح کی فضیلت بیان ہوئی ہے، اس کی ترغیب دی گئی ہے اور جو شخص نکاح کے قابل ہو اس کو تاکید کی گئی ہے کہ وہ نکاح کرے اور جو اس کی استطاعت نہ رکھتا ہو اسے ہدایت کی گئی ہے کہ وہ کثرت سے روزے رکھے تاکہ شہوت کا زور ٹوٹے اور کسی بدکاری میں پڑنے سے بچنا آسان ہو۔ احادیث میں یہ بھی کہا گیا ہے کہ جو شخص عفت کی زندگی گزارنا چاہے اور اس کے لیے کوشش کرے تو اللہ تعالیٰ اس کی مدد کرتا ہے۔ لیکن کہیں یہ نہیں کہا گیا ہے کہ کوئی شخص تجرد کی زندگی گزار رہا ہو تو دوسرے پر اس کے نکاح کا انتظام کرنا واجب ہے۔

یہاں ہم اس سلسلے کی دو حدیثیں پیش کرتے ہیں۔ حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کی روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ہم نوجوانوں سے خطاب کرتے ہوئے فرمایا۔

یامعشر الشباب	اے گروہ جواناں! تم میں سے جو شخص
من استطاع منکم الباءۃ	نکاح کی طاقت (جسمانی اور مالی) رکھتا ہو
فلیتزوج فانہ اغض	اسے نکاح کرلینا چاہیے۔ یہ نگاہوں کو نیچی
للبصر واحصن للفرج	رکھنے اور شرمگاہ کی حفاظت کا بہترین
ومن لم یستطع فعلیہ	ذریعہ ہے۔ جس شخص کے اندر اس کی استطاعت
بالصوم فانہ لہ وجاء[1]	نہ ہو وہ روزوں کا التزام کرے۔ یہ جنسی
	خواہش کو توڑنے کا ذریعہ ہے۔

[1] بخاری، کتاب النکاح، باب قول النبیؐ من استطاع منکم الباءۃ۔ مسلم، کتاب النکاح

دوسری روایت حضرت ابوہریرہؓ کی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا:

ثلثة حق علی اللہ عونهم	تین (قسم کے) اشخاص کی مدد کرنے
المکاتب الذی یرید	کی اللہ تعالیٰ نے اپنے اوپر ذمہ داری
الاداء والناکح الذی	لی ہے۔ ایک مکاتب (وہ غلام جس نے
یرید العفاف	اپنے آقا سے یہ معاملہ کیا ہو کہ وہ متعین رقم
والمجاهد فی	ادا کر کے آزاد ہو جائے گا) جو رقم ادا
سبیل اللہ[1]	کرنے کا ارادہ رکھتا ہو، دوسرا وہ شخص
	جو عفت کی زندگی گزارنے کے لیے نکاح
	کا ارادہ کرے، تیسرا اللہ کی راہ میں جہاد
	کرنے والا۔

ان احادیث سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ ہر شخص کی اپنی ذمہ داری ہے کہ وہ عفت وعصمت کی زندگی گزارے اور جنسی خواہش کی تسکین کا جو صحیح اور فطری طریقہ شریعت نے بتایا ہے اسے اختیار کرے۔ اس کے وسائل موجود نہ ہوں تو ان کو فراہم کرنے کی کوشش کرے۔ یہ ذمہ داری اس کے علاوہ کسی دوسرے پر عائد نہیں ہوتی کہ وہ اس کو ازدواجی زندگی کا پابند بنائے اور اس سلسلہ کا بوجھ اٹھائے۔ یہاں ایک حدیث کا ذکر بھی مناسب معلوم ہوتا ہے جو بظاہر اس سے متصادم ہے۔ بیہقی نے حضرت ابوسعیدؓ اور حضرت عبداللہ بن عباسؓ سے روایت کی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:۔

من ولد له ولد	جس شخص کے ہاں بچہ پیدا ہو تو اس
فلیحسن اسمه وادبه	کا اچھا نام رکھے اور اسے ادب واخلاق
فاذا بلغ فلیزوجه	کی تعلیم دے اور جوان ہو جائے تو اس کی
فان بلغ ولم یزوجه	شادی کر دے۔ جوان ہونے کے باجود
فاصاب اثما فانما	شادی نہیں کی اور وہ کبھی غلطی کا مرتکب

---

[1] رواہ الترمذی والنسائی وابن ماجہ (مشکوٰۃ المصابیح، کتاب النکاح)

اثمه علی ابیه[1] ہوگیا تو اس کا گناہ اس کے باپ پر ہوگا۔

اسی مضمون کی ایک اور روایت بھی آتی ہے۔

حق الولد علی والدہ ان یحسن اسمه ویزوجه اذا ادرك ویعلمه الکتاب[2] بچہ کا باپ پر یہ حق ہے کہ وہ اس کا اچھا نام رکھے اور جوان ہوجائے تو اس کی شادی کردے اور اسے قرآن کی تعلیم دے۔

اس طرح کی احادیث سے یہ استدلال کیا جاسکتا ہے کہ باپ پر اولاد کا نان ونفقہ اور تعلیم وتربیت ہی نہیں نکاح بھی فرض ہے۔ اس فرض کی ادائیگی میں وہ کوتاہی کرے اور اس کوتاہی کی وجہ سے اولاد بدکاری میں گرفتار ہوجائے تو وہ بھی گناہ گار ہوگا، لیکن واقعہ یہ ہے کہ ان احادیث میں کوئی فقہی اور قانونی حکم نہیں بیان ہوا ہے بلکہ اخلاق کی زبان میں باپ کو نصیحت کی گئی ہے کہ وہ اولاد کے دین واخلاق کی بھی نگہداشت کرے اور اس معاملے میں غفلت اور بے پروائی سے کام نہ لے۔ اولاد جب تک کم عمر ہے اس کی تعلیم وتربیت کی فکر کرے اور جب جوان ہوجائے تو باعصمت زندگی گزارنے میں اس کو مدد دے۔ اس کو نکاح کی ترغیب دے، بلاوجہ اس میں تاخیر سے منع کرے، اس کے لیے اچھا رشتہ ڈھونڈے، وقت ضرورت اس کا مالی تعاون کرے۔ غرض یہ کہ سماجی، معاشرتی اور اخلاقی طور پر جو بھی مدد کی جاسکتی ہے اس سے دریغ نہ کرے۔ یہ اس کی قانونی نہیں بلکہ اخلاقی ذمہ داری ہے۔

اسلامی تاریخ سے بھی اس کا ثبوت نہیں ملتا کہ بے شادی شدہ افراد کا نکاح ان کے سرپرستوں یا اسلامی ریاست پر واجب رہا ہو۔ ہر دور میں بے شادی شدہ لوگ ہوتے ہیں۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور خلفائے راشدین کے زمانہ میں بھی اسی طرح کے لوگ رہے ہوں گے لیکن نہ تو آپؐ نے اور نہ آپ کے خلفاء نے سرپرستوں کو ان کے نکاح کا حکم دیا اور نہ اسلامی ریاست نے اس کی ذمہ داری قبول کی۔ یہ اس بات کا صریح ثبوت ہے کہ بے شادی شدہ اشخاص کا نکاح کرانا نہ تو افراد پر واجب

---

[1] ابن قیم: تحفۃ المودود باحکام المولود ص۱۳۲ [2] رواہ ابونعیم فی الحلیۃ والدیلمی فی مسند الفردوس قال المناوی اسنادہ ضعیف التیسیر لشرح الجامع الصغیر: ۱/۵۰۰

ہے اور نہ حکومت پر۔ ابن حبان اندلسی کہتے ہیں :۔

.... ولم یخل عصر من	بے شادی شدہ لوگوں سے کوئی
الاعصار من وجود الایامیٰ	زمانہ خالی نہیں رہا ہے۔ اس پر نہ کسی
ولم ینکر ذالك ولا امر	نے نکیر کی اور نہ سرپرستوں کو ان کے
الاولیاء بالنکاح [1]	نکاح کا حکم ہی دیا ہے۔

بے شادی شدہ افراد کا نکاح کرانا واجب نہ ہونے کا مطلب یہ ہرگز نہیں ہے کہ شریعت میں اس کی کوئی اہمیت ہی نہیں ہے۔ قرآن مجید کے الفاظ سے اس کا وجوب نہ بھی نکلے تو کم از کم اتنی بات ضرور معلوم ہوتی ہے کہ وہ خدا کے نزدیک ایک بہت ہی پسندیدہ عمل ہے۔ احادیث سے اس کی تائید بھی ہوتی ہے۔ ایک حدیث میں ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا :۔

من زوج للہ	جس نے اللہ کی رضا کی خاطر کسی ضرورتمند
توجہ اللہ تاج الملك [2]	کی شادی کرادی تو اللہ تعالیٰ قیامت
	کے روز اسے ایک سلطنت کا تاج پہنائے گا۔

لڑکیوں کے نکاح کے بارے میں آپ نے اور زیادہ صراحت کے ساتھ فرمایا :

من عال ثلاث بنات	جس نے تین لڑکیوں کی پرورش
فاد بھن وزوجھن و	کی، انھیں ادب واخلاق سے آراستہ کیا،
احسن الیھن فلہ	ان کی شادی کی اور ان کے ساتھ حسن سلوک
الجنۃ [3]	کیا تو اس کے لیے جنت ہے۔

اس مضمون کی اور روایتیں بھی آتی ہیں جن سے معلوم ہوتا ہے کہ اگر ایک لڑکی کی بھی آدمی اچھی طرح پرورش کرے، اس کے ساتھ ہمدردی اور محبت کے ساتھ پیش آئے اور جوان ہونے کے بعد اس کی شادی کردے تو اللہ تعالیٰ اس کو جنت

---

[1] البحر المحیط : ۴/۴۵۰

[2] ابوداؤد، کتاب الادب، باب من کظم غیظا

[3] ابوداؤد، کتاب الادب، باب فضل من عال یتامیٰ

عطا فرمائے گا۔[1]

پچھلے صفحات میں آپ نے دیکھا کہ ہمارے فقہاء نے اس طرح کی بحث کی ہے کہ والدین پر اولاد کا یا اولاد پر والدین کا نکاح واجب ہے یا نہیں؟ کسی نے کہا واجب ہے کسی نے کہا واجب نہیں ہے، کسی نے کہا بیٹے پر باپ کا نکاح تو واجب ہے لیکن باپ پر بیٹے کا نکاح واجب نہیں ہے۔ کسی نے کہا والدین کے علاوہ دوسرے سرپرستوں پر بھی نکاح کرنا واجب ہے، کسی نے کہا اسلامی ریاست پر بھی اس کی ذمہ داری عائد ہوتی ہے، کسی نے کہا ان میں سے کسی پر اس کی ذمہ داری نہیں عائد ہوتی۔ اس پوری بحث کا تعلق اس مسئلہ کے فقہی اور قانونی پہلو سے ہے لیکن اگر اس کے اخلاقی پہلو کو سامنے رکھا جائے تو اس کی نوعیت بالکل بدل جاتی ہے اور ایک ایک فرد بلکہ پورے معاشرہ کا یہ فرض ہو جاتا ہے کہ وہ ہر شخص کو نکاح کی سہولت فراہم کرے، اس لیے کہ اسلام ایسی سوسائٹی کی تعمیر کرنا چاہتا ہے جو با اخلاق ہو، جہاں عفت و عصمت کی قدر و قیمت محسوس کی جائے اور اسے فروغ دیا جائے، بدکاری اور بے حیائی کو معصیت سمجھ کر اجتناب کیا جائے اور اسے ختم کرنے کی کوشش کی جائے، اس کے لیے ایک طرف تو یہ ضروری ہے کہ جنسی تسکین کے لیے نکاح کو آسان بنایا جائے اور اس سلسلہ میں سہولتیں فراہم کی جائیں اور دوسری طرف بدکاری کی راہ میں ایسی رکاوٹیں کھڑی کر دی جائیں کہ ان کو پھاندنا دشوار ہو، جو شخص باعفت زندگی گزارنا چاہے ہر طرف سے اسے تعاون ملے اور کوئی فرد محض اس وجہ سے جنسی تسکین کے لیے ناجائز ذرائع اختیار کرنے پر مجبور نہ ہو جائے کہ اسے جائز ذرائع میسر نہیں ہیں۔ اس طرح کا معاشرہ وجود میں لانے کے لیے ضروری ہے کہ ہر شخص قانون کے جبر سے نہیں بلکہ دل کی آمادگی کے ساتھ اس میں تعاون کرے اور اسے اپنا ایک اخلاقی فرض سمجھے کہ وہ معاشرہ میں جنسی انارکی پیدا ہونے نہ دے گا اور جن افراد کو بھی وہ زنا اور بدکاری سے بچا سکتا ہے بچائے گا۔ یہ جذبہ والدین کے اندر اولاد کے سلسلہ میں سب سے زیادہ ہونا چاہیے۔ اگر وہ اپنی اولاد کی عفت و عصمت کی بھی اسی طرح فکر کریں جس طرح ان کے کھانے کپڑے کی

---

[1] ملاحظہ ہو۔ الترغیب والترہیب ص ۳۸۰

فکر کرتے ہیں اور اسے بھی اپنی ذمہ داری محسوس کریں، ان پر اخلاق اور عفت و عصمت کی زندگی کے لیے نکاح کی اہمیت اور ضرورت واضح کریں اور ان کی راہ میں کوئی معاشی رکاوٹ ہو تو اسے دور کریں تو موجودہ بگڑے ہوئے معاشرہ میں بھی ان کو بڑی حد تک غلط روی سے بچایا جاسکتا ہے۔ اس معاملہ میں بعض اوقات والدین کی غفلت اور لاپرواہی غیر معمولی تاخیر اور نامعقول شرائط بھی اولاد کی بے راہ روی کا سبب بن جاتے ہیں، ظاہر ہے اس کے جواز کی کوئی گنجائش نہیں ہے بلکہ اس غفلت پر خدا کے ہاں ان سے بازپرس ہوسکتی ہے۔

کچھ ادارۂ تحقیق و تصنیف کے بارے میں

ادارہ تحقیق و تصنیف اسلامی کی علمی خدمات اس کے واقف کاروں پر اچھی طرح عیاں ہیں۔ اس ادارہ کا ایک اہم شعبہ وہ ہے جس میں مدارس اور کالجز کے تعلیم یافتہ طلبہ کو دو سال کی تصنیفی تربیت دی جاتی ہے۔ الحمدللہ اب تک اس پروگرام کے تحت جن طلبا نے فائدہ اٹھایا ہے وہ مختلف میدانوں میں دین کی مفید خدمات انجام دے رہے ہیں۔ فی الحال یہاں چار طالب علموں کی تربیت کی گنجائش ہے۔ آئندہ اس تعداد میں خاطر خواہ اضافہ پیش نظر ہے۔

ادارہ ان طلبا کو ماہانہ چھ سو روپے کا وظیفہ قیام کی سہولت کے ساتھ دیا کرتا تھا لیکن اب یہ رقم بڑھا کر سات سو روپے ماہانہ کردی گئی ہے تاکہ زیادہ باصلاحیت طلبا اس کی طرف متوجہ ہوں۔

ادارہ کے سامنے ایک وسیع علمی و تحقیقی منصوبہ بھی ہے جس سے تفصیلی واقفیت یہاں کے شائع کردہ اردو اور انگریزی کتابچوں سے حاصل کی جاسکتی ہے۔ اسے بروئے کار لانے کے لیے سب سے پہلی ضرورت مناسب دفتر اور ہاسٹل کی تعمیر ہے۔ اللہ کے فضل سے اس مقصد کے تحت ایک قطعہ زمین حاصل ہوگیا ہے اور اس پر تعمیر کا نقشہ بن چکا ہے۔ اس کاغذی نقشہ کو عملی روپ دینے کے لیے اصحاب خیر کی زیادہ سے زیادہ توجہ کی ضرورت ہے۔ امید ہے کہ وہ دل کھول کر اس کار ثواب میں حصہ لیں گے۔

ادارہ کے شعبہ تحقیق و تصنیف میں اس وقت بعض اہم کتابیں طباعت کے لیے تیار ہیں۔ ان کے مسودے پریس کے مرحلہ سے گزر کر منظر عام تک آنے کے لیے اہل خیر حضرات کے تعاون کے منتظر ہیں جو اصحاب علمی کاموں کے فروغ سے دلچسپی رکھتے ہوں ان سے تعاون کی درخواست ہے۔ تعاون کی درج ذیل شکلیں ممکن ہیں۔

(۱) اہل خیر حضرات خاص اس مد میں جو بھی تعاون کرسکتے ہوں کریں۔

(۲) ادارہ کو بطور قرض اس مد میں رقم فراہم کریں ان کی یہ رقم کتابوں کی فروخت کے ساتھ ساتھ قسطوں میں ادا کردی جائیں گی۔ ادارہ اپنے ہر قسم کے معاونین کا ممنون ہوگا۔ (جلال الدین)

قرآن وحدیث

آیت "لِیَطْمَئِنَّ قَلْبِیْ" کی ایک تاویل

جناب محمد ادریس فلاحی

قرآن پاک میں حضرت ابراہیمؑ کے متعلق اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے :-

وَاِذْ قَالَ اِبْرٰهِيْمُ رَبِّ اَرِنِيْ كَيْفَ تُحْيِ الْمَوْتٰى قَالَ اَوَلَمْ تُؤْمِنْ قَالَ بَلٰى وَلٰكِنْ لِّيَطْمَئِنَّ قَلْبِيْ قَالَ فَخُذْ اَرْبَعَةً مِّنَ الطَّيْرِ فَصُرْهُنَّ اِلَيْكَ ثُمَّ اجْعَلْ عَلٰى كُلِّ جَبَلٍ مِّنْهُنَّ جُزْءًا ثُمَّ ادْعُهُنَّ يَاْتِيْنَكَ سَعْيًا وَاعْلَمْ اَنَّ اللّٰهَ عَزِيْزٌ حَكِيْمٌ ۝ (البقرہ: ۲۶۰)

یاد کرو وہ وقت جب ابراہیم نے خدا سے کہا تھا! اے میرے رب مجھے بتا دے کہ تو مردہ (دلوں) کو کیسے زندگانی بخشے گا؟ خدا نے فرمایا کیا تم نے (اس بات کو) باور نہیں کیا؟ انھوں نے کہا کیوں نہیں لیکن میں (اپنے مژدۂ امامتِ دنیا کی صحت کو) جاننا اس لیے چاہتا ہوں تاکہ میرے دل کو قرار نصیب ہو، خدا نے فرمایا چار پرندے لو اور اپنے پاس انھیں مانوس کر لو پھر ان میں سے ہر ایک کو ہر پہاڑ پر رکھ آؤ پھر تم ان کو بلاؤ تو وہ تمہارے پاس دوڑتے چلے آئیں گے اور جان رکھو کہ خدا غالب اور صاحب حکمت ہے۔

اس آیتِ کریمہ کی عمومی تاویل سے اہلِ نظر واقف ہیں۔ میں نے اپنے اس مختصر مقالہ میں اس کی عمومی تاویل سے متعلق چند سوالات اٹھائے ہیں اور قرآن وسنت اور لغت عرب کی روشنی میں سلف ہی کی ایک دوسری تاویل کو جسے مفسرین نے عام طور پر نظر انداز کر دیا ہے ترجیح دی ہے جو طالبانِ قرآن کی خدمت میں غور وخوض کے لیے پیش ہے۔

الفاظ کی تحقیق

لفظ 'اِذْ' قرآن پاک میں عام طور سے اس وقت استعمال کیا گیا ہے جب کہ کسی اہم واقعہ کی نشاندہی کرنی مقصود ہو یا کسی چیز کا پہلے سے انتظار ہو رہا ہو۔ قرآن میں اس کی متعدد مثالیں بیان ہوئی ہیں بطور نمونہ ایک مثال یہ ہے:۔

وَاِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلٰٓئِكَةِ	اور یاد کرو وہ وقت جب تیرے
اِنِّىْ جَاعِلٌ فِى الْاَرْضِ	رب نے فرشتوں سے فرمایا کہ میں
خَلِيْفَةً (البقرۃ: ۳۰)	زمین میں اپنا خلیفہ بھیجنے والا ہوں۔

مَوْتٰی جمع ہے میّت کی۔ قرآن کی رو سے موت دو طرح کی ہوتی ہے۔ طبعی موت اور سیاسی و اخلاقی موت، بے ہوشی اور غفلت کو بھی موت کہا گیا ہے[۱]

'اطمینان' علامہ زمخشریؒ نے اس کے معنی ان الفاظ میں بیان کیے ہیں:۔

"ان المراد بالطمانینۃ ھنا	یہاں طمانیت سے مراد وہ علم ہے
العلم الذی لامجال	جس میں شک و شبہ کی بالکل گنجائش
للتشکیک فیہ"[۲]	نہ ہو۔

'فصرھن' "صُرُّ" کے معنی میلان اور جھکاؤ کے آتے ہیں 'رَجُلٌ اَصْوَرُ' اس شخص کو کہتے ہیں جس کی گردن جھکی ہوئی یا ٹیڑھی ہو۔ اسی طرح "انی الیکم لاَصُور" کے معنی ہیں "میں تمہارا بہت زیادہ مشتاق ہوں"[۳]

'جزءاً' "جزء" حصہ کو کہتے ہیں۔ آیت میں عام طور سے مفسرین نے "جزء" سے چڑیوں کا گوشت مراد لیا ہے لیکن یہ بات قابل غور ہے؛ ایک چڑیا کا جز، بولیں گے تو اس کے ہاتھ پیر اور مختلف اجزا ہوں گے لیکن جب چار چڑیوں کا جز، بولیں گے تو ہر چڑیا

---

[۱] لسان العرب مادہ (موت) جزء ۷ ص ۹۳

[۲] الکشاف جلد اول طبع فی مطبع الیسی الواقع فی دارالامارۃ کلکتہ ۱۲۷۶ھ ص ۱۷۳

[۳] تفسیر قرطبی ج ۳ ص ۳۰۱۔ واضح رہے کہ تقریباً تمام مفسرین نے صُرُّ کے معنی کاٹنے اور ٹکڑے ٹکڑے کرنے کے لیے ہیں۔ جھکاؤ اور میلان کا ذکر کیا بھی ہے تو اسے قیل والی دفعہ میں رکھا ہے۔

ایک جزء ہوگی۔ "جزء من الجماعۃ" کے معنی ہوں گے "جماعت کا ایک فرد کامل۔ قرآن سے اس کی متعدد نظیریں ملتی ہیں۔ "وَجَعَلُوا لَهُ مِنْ عِبَادِهِ جُزْءًا" (الزخرف ۱۵) (اور انھوں نے اس کے بندوں میں سے اس کے لیے اولاد مقرر کی) دوسری جگہ ارشاد ہے "لَهَا سَبْعَةُ أَبْوَابٍ لِكُلِّ بَابٍ مِنْهُمْ جُزْءٌ مَقْسُومٌ" (الحجر ۴۴) (اس کے سات دروازے ہیں اور ہر دروازے کے لیے ان کا ایک مخصوص حصہ ہوگا) سید محمد رشید رضا نے ابومسلم اصفہانی کا قول نقل کیا کہ:-

انه اضاف الجزء الى الاربعة	چونکہ جزء کی اضافت چار (چڑیوں)
فيجب ان يكون المراد بالجزء	کی طرف ہے اس لیے واجبی طور پر
هو احد من تلك الاربعة[1]	جزء سے ان چار (چڑیوں) میں سے
	صرف ایک چڑیا مراد ہوگی۔

لہٰذا آیت میں ایک کامل چڑیا مراد ہے نہ کہ اس کا جزء۔

مفسرین کی تاویل کا خلاصہ

حضرت ابراہیمؑ نے اللہ تعالیٰ سے جو سوال کیا تھا (رب ارنی کیف تحی الموتیٰ) مفسرین نے اس کے کئی اسباب بیان کیے ہیں۔ علامہ ابوالفرج بن عبدالرحمٰن الجوزی نے اس کے متعلق سلف سے چار اقوال نقل کیے ہیں۔

① حضرت ابراہیمؑ نے جب مردہ کو دیکھا کہ درندے اسے کھا رہے اور ٹکڑے ٹکڑے کر رہے ہیں تو انھوں نے خدا سے یہ سوال کیا (یہ ابن عباس، حسن بصری، قتادہ، ضحاک، عطا اور ابن جریج کا قول ہے)

② حضرت ابراہیمؑ کو پوری دنیا کی امامت کا جو مژدہ ملا تھا اس سوال کے ذریعہ اس کی صحت معلوم کرنا چاہتے تھے[2]

③ مردوں کو دوبارہ زندہ کرنے کی کیفیت کے سلسلے میں ذہن میں جو وسوسہ تھا اس کو زائل کرنا چاہتے تھے (عطا کا ایک قول یہ بھی ہے)۔

---

[1] تفسیر المنار طبع دوم جلد سوم ص ۵۶، اسے امام رازی نے بھی نقل کیا ہے (تفسیر الکبیر جلد ۲ ص ۳۴۵)

[2] یہ سبب اگرچہ صحیح ہے لیکن مفسرین نے اس پر غور و خوض کیے بغیر نظر انداز کر دیا ہے۔

④ نمرود نے احیائے اموات کے متعلق حضرت ابراہیمؑ سے مطالبہ کیا تھا کہ وہ دکھائیں اللہ کی طرف سے کیا خبر دی گئی ہے۔ (یہ محمد بن اسحاق اور قاضی کا قول ہے)[۱]

ایک اور سبب

مولانا مودودیؒ نے لکھا ہے کہ "انبیاء کو جو خدمت اللہ نے سپرد کی تھی اس کے لیے ضروری تھا کہ وہ اپنی آنکھوں سے وہ حقیقتیں دیکھ لیتے جن پر ایمان لانے کی دعوت انھیں دنیا کو دینی تھی"[۲] تقریباً یہی خیال مولانا امین احسن اصلاحی کا بھی ہے البتہ فرق یہ ہے کہ مولانا اصلاحی ان کی اپنی قوم پر حجت قائم کرنے کے لیے نہیں بلکہ ذاتی اطمینان قلب کے لیے لیتے ہیں۔[۳]

مفسرین کی تاویل پر چند سوالات

مفسرین کی مذکورہ تاویل پر طالب قرآن کے ذہن میں چند سوالات پیدا ہوتے ہیں۔

پہلا سوال: "کَیْفَ تُحْیِ الْمَوْتٰی" (تو مردہ کو کیسے زندہ کرے گا؟) اس طرح کے سوال کفار و مشرکین کیا کرتے تھے[۴] اگر یہی سوال حضرت ابراہیمؑ کی طرف منسوب کیا جائے تو (نعوذ باللہ) ان کی ثقاہت اور نبوت ہی خطرے میں پڑ جائے گی۔ اس لیے کہ سوال سائل کی شخصیت کا آئینہ دار ہوتا ہے۔ کسی مومن یا نبی کے لیے اس طرح کا سوال کرنا اس کے ایمان و یقین کے منافی ہے۔

دوسرا سوال: اکثر مفسرین لکھتے ہیں کہ اطمینان قلب مشاہدہ عینی کے بعد حاصل ہوتا ہے۔ حالانکہ قرآنی نظائر اس خیال کے خلاف ہیں۔ قرآن میں ہے "یٰٓاَیَّتُهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ ارْجِعِیْٓ اِلٰی رَبِّكِ رَاضِیَةً مَّرْضِیَّةً (الفجر ۲۷-۲۸) (اے وہ جس کا دل (ایمان بالغیب پر) جما رہا، چل اپنے رب کی طرف تو اس سے راضی وہ تجھ سے راضی) ایک دوسری جگہ ہے "اَلَّذِیْنَ اٰمَنُوْا وَتَطْمَئِنُّ قُلُوْبُهُمْ بِذِكْرِ اللّٰهِ اَلَا بِذِكْرِ اللّٰهِ تَطْمَئِنُّ

---

[۱] ملاحظہ فرمائیں تفسیر زاد المسیر فی علم التفسیر۔ زیر مطالعہ آیت کی تفسیر

[۲] تفہیم القرآن جلد اول ص۲۰۲ [۳] تدبر قرآن جلد اول ص۵۶۳

[۴] ملاحظہ فرمائیں۔ المومنون۔۸۲، النحل ۷۰، صافات ۱۶-۵۳، قٓ ۳، واقعہ ۴۷

اَلْقُلُوْبُ" (الرعد۲۸) (جو لوگ ایمان لاتے ہیں اور جن کے دل یادِ خدا سے مطمئن ہوتے ہیں اور سن لو کہ یادِ خدا سے دل کو اطمینان نصیب ہوتا ہے) ایک جگہ یوں ارشاد ہوا "مَنْ كَفَرَ بِاللّٰهِ مِنْ بَعْدِ اِيْمَانِهٖٓ اِلَّا مَنْ اُكْرِهَ وَقَلْبُهٗ مُطْمَئِنٌّۢ بِالْاِيْمَانِ" (النحل۱۰۶) (جو شخص ایمان لانے کے بعد خدا کے ساتھ کفر کرے مجبور ہو کر مگر اس کا دل ایمان کے ساتھ مطمئن ہے....)

نفسِ مطمئن وہ ہے جو دنیا میں عُسر و یسر اور نرمی و سختی دونوں طرح کے حالات میں راضی و مطمئن ہوتا ہے اور جس کا ایمان کسی بھی حال میں متزلزل ہونے سے محفوظ رہتا ہے۔

تیسرا سوال: حضرت ابراہیمؑ احیاءِ موتیٰ کی کیفیت معلوم کرنا چاہتے تھے تو پھر اللہ تعالیٰ نے چار چڑیوں کو چار پہاڑوں پر رکھنے کی ہدایت کیوں کی؟ ایسا کیوں نہ ہوا کہ ان کے سامنے چار چڑیوں کو کیا صرف ایک چڑیا کو مار کر زندہ کر دیا جاتا تاکہ اس منظر کو دیکھ کر قیامت پر ان کا یقین بڑھ جاتا۔

چوتھا سوال: اگر اس بات کو مان لیا جائے کہ حضرت ابراہیمؑ احیاءِ موتیٰ کے متعلق مشاہدۂ عینی کے خواہشمند تھے (جیسا کہ مفسرین کا خیال ہے) تو پھر اس آیت میں امت مسلمہ کے لیے کیا پیغام ہے؟ کیا اہلِ ایمان کو ان کے مشاہدۂ عینی کے ذریعہ یہ پیغامِ تسلی ہے کہ دین کی دعوت انھیں بھی دنیا کو دینی ہے اس لیے وہ بھی احیاءِ موتیٰ کے متعلق اطمینانِ قلب کی خاطر، مشاہدۂ عینی کا مطالبہ کریں۔ تب جا کر لوگ اس دین کو اختیار کریں گے؟

یہ وہ سوالات ہیں جو طالبِ قرآن کے ذہن میں پیدا ہوتے ہیں اور جن کا جواب اسے تفسیر کی کتابوں میں نہیں ملتا ہے۔

اس آیت کا مخاطب کون ہے؟

اس آیت پر غور کرنے سے پہلے ضروری ہے کہ اس کے مخاطب کو متعین کر لیا جائے تاکہ صحیح تاویل، صحیح نظم اور موقع محل کے محاسن کو سمجھنے میں آسانی ہو۔ (اذ قال ابراھیم) یاد کرو وہ وقت جب ابراہیم نے کہا تھا" اس طرح کا اسلوب قرآن مجید میں جہاں بھی آیا ہے۔ وہاں خاص طور سے اس کے مخاطب آپؐ اور آپؐ کے توسط سے سارے اہلِ ایمان ہوتے ہیں۔ علامہ خازنؒ نے اس کی توضیح اس طرح کی ہے واذ قال ابراھیم ای واذکر یا محمد اذ قال ابراھیم[1]، علامہ بقاعی نے اس کو مزید اور واضح کر دیا فرماتے ہیں۔

[1] تفسیر الخازن جلد اول ص۲۳۷

"واذ" واذکروا قصة ابیکم ابراھیمؑ[1] جس کا مقصد کسی اہم واقعہ کی یاد دہانی ہوتی ہے تاکہ دعوتِ دین کی راہ میں پیش آمدہ سخت حالات سے نمٹا جاسکے۔ کفار و مشرکین، اہلِ کتاب (یہود و نصاریٰ) اور منافقین نے انبیائی مشن کو زک پہنچانے میں جو کلیدی رول ادا کیا تھا، یہ آپؐ اور آپؐ کے ساتھیوں کے لیے سخت پریشان کن مسئلہ بنا ہوا تھا۔ ایسے حالات میں حضرت ابراہیمؑ کی دعوت اور ان کی زندگی کے ہر پہلو سے نبیؐ کو جو سبق حاصل ہوسکتے تھے وہ کسی اور طریقے سے حاصل نہیں ہوسکتے تھے اس کی وجہ یہ ہے کہ آپ اسی ملت بیضا کی تجدید و تکمیل کے لیے آئے تھے جس کی دعوت ابراہیمؑ نے دی تھی اور اسی قوم کے اندر آئے تھے جو حضرت ابراہیمؑ کی نام لیوا تھی۔ اللہ تعالیٰ نے ہدایت کی کہ ابراہیمؑ کی داعیانہ زندگی کو اپنے لیے نمونہ بناؤ جو کبھی بھی حالات کی سنگینی سے مایوس نہیں ہوئے بلکہ جہد مسلسل کو ہمیشہ اپنا نصب العین بنائے رکھا۔

مفسرین کی مشترک تاویل کا جائزہ

مفسرین نے حضرت ابراہیمؑ کے سوال کی متعدد تاویلیں کی ہیں لیکن ان تاویلوں میں سے جس کو تقریباً تمام ہی مفسرین نے ترجیح دینے کی کوشش کی ہے یہ ہے کہ جب نمرود نے اپنی خدائی کا دعویٰ کیا تو اس کے جواب میں حضرت ابراہیم نے رَبِّیَ الَّذِیْ یُحْیٖ وَیُمِیْتُ (میرا رب وہ ہے جو مارتا اور جلاتا ہے) فرمایا۔ چونکہ انھیں اپنے مخاطبین کو دعوت دینی تھی اس لیے انھوں نے اپنے اس (ربی الذی یحیی ویمیت) جواب کو علم یقین کی بنیاد پر قائم کرنے کے لیے اللہ تعالیٰ سے درخواست کی (رَبِّ اَرِنِیْ کَیْفَ تُحْیِ الْمَوْتٰی) مفسرین نے اس بات کو مدلل کرنے کے لیے یہ حدیث پیش کی ہے۔

عن ابی ھریرۃؓ قال: قال	حضرت ابوہریرہؓ سے روایت ہے
رسول اللہؐ نحن احق بالشك	فرماتے ہیں کہ رسول اللہؐ نے ارشاد
من ابراھیم اذ قال رَبِّ اَرِنِیْ	فرمایا ہم ابراہیم سے زیادہ شک کرنے
تُحْیِ الْمَوْتٰی قال اولم	کے حق دار ہیں جب کہ انھوں نے خدا

---

[1] نظم الدرر فی تناسب الآیات والسور جلد ۴ طبع اول ص ۶۱

تُؤْمِنْ قَالَ بَلٰى وَلٰكِنْ لِّيَطْمَئِنَّ قَلْبِيْ [1]

سے کہا اے میرے رب مجھے بتا دے کہ تو مردوں کو کیسے زندہ کرے گا خدا نے فرمایا کیا تم اس بات کو باور نہیں کرتے؟ تو انھوں نے کہا کیوں نہیں لیکن میں چاہتا ہوں کہ میرا دل مطمئن ہو جائے۔

اس کا جواب خود قرآن سے ملتا ہے انبیا سمیت پوری انسانیت سے قرآن کا پہلا مطالبہ ایمان بالغیب کا ہے۔ "اَلَّذِيْنَ يُؤْمِنُوْنَ بِالْغَيْبِ" (البقرہ ۳) (جو غیب پر ایمان رکھتے ہیں)

یہ ایک ناقابل انکار حقیقت ہے کہ ہر نبی کے لیے غیب کی حقیقتوں پر ایمان لانا اور انسانوں کو اس پر ایمان لانے کی دعوت دینا شرط اولین ہے۔ اسی ان دیکھی حقیقتوں پر ایمان یا عدم ایمان کے امتحان کے لیے انسانی دنیا بسائی گئی اور انبیا کا ایک طویل سلسلہ قائم کیا گیا تھا۔ حضرت ابراہیمؑ کو اللہ تعالیٰ نے جس اعلیٰ مقام پر فائز کیا تھا قرآن حکیم نے اس کی جامع تعبیر لفظ "حنیف" سے کی ہے جو ایمان بالغیب اور ان دیکھی قوت پر یقین کامل، عزم و حوصلہ کی پختگی، راہِ حق میں پہاڑ کی سی ثابت قدمی، نصب العین سے غیر متزلزل وابستگی اور راہِ خدا میں آنے والی آزمائشوں کو برضا و رغبت انگیز کر لینے کی غیر معمولی صلاحیت سے عبارت ہے جس کا تقاضا تھا کہ وہ اللہ تعالیٰ سے کوئی ایسا مطالبہ نہ کریں، جس کی وجہ سے ان کا ان دیکھی حقیقتوں پر ایمان و یقین بلکہ نبوت ہی خطرے میں پڑ جائے۔

جہاں تک قول رسولؐ "نحن احق بالشك من ابراهيم" کے مفہوم کا تعلق ہے تو جیسا کہ بعض مفسرین نے کہا ہے اس میں یہ نہیں کہا گیا کہ حضرت ابراہیمؑ یا رسول اللہؐ کو شک تھا بلکہ دونوں سے شک کی نفی کی گئی ہے۔ چنانچہ علامہ ابوالفضل شہاب الدین آلوسیؒ لکھتے ہیں:-

قطع النبيؐ دابر هذا الوهم بقوله "نحن احق بالشك من ابراهيم" اى ونحن

نبیؐ نے اس وہم (شک) کی جڑ کاٹ دی اپنے اس قول کے ذریعہ کہ "اگر (خدا کے بارے میں احیا موتی کے متعلق) شک

---

[1] بخاری ج ۲ کتاب التفسیر باب اذ قال ابراہیم رب ارنی ص ۶۵۱۔ مسلم ج ۱ کتاب الایمان باب زیادۃ طمانینۃ القلب بتظاہر الادلۃ ص ۸۵، نیز ملاحظہ ہوں، مختصر تفسیر ابن کثیر، تفسیر خازن، تفسیر الکبیر اور تفسیر طبری، زیر مطالعہ آیت کی تفسیر

لم نشك فلان لایشك ابراهیم احری، وقیل انّ الکلام مع افعل جاءَ هنا لنفی المعنی عن الحبیبؐ والخلیلؑ علیهما السلام ای لا شك عندنا جمیعًا[1]

وشبہ کی گنجائش ہوتی تو اس معاملہ میں ہم ابراہیم سے زیادہ حق دار تھے یعنی ہم شک نہیں کیا کرتے اس لیے کہ حضرت ابراہیم قطعاً شکی نہیں تھے اور یہ بھی کہا گیا ہے کہ یہاں افعلُ (اسم تفضیل) کے ساتھ جو کلام وارد ہوا ہے حبیبؐ خدا اور خلیل اللہؑ دونوں کی جانب سے شک کی کلی نفی کے لیے ہے۔ اس لیے ہمارے نزدیک کسی کے بارے میں بھی شک و شبہ کی گنجائش نہیں ہے۔

اسی طرح ابوسلیمان الخطابی ایک جگہ لکھتے ہیں:۔

"لیس فی قوله" نحن احق بالشك من ابراهیم اعتراف بالشك علیٰ نفسه ولا علیٰ ابراهیم لکن فیه نفی الشك عنهما بقول اذا لم اشك انا فی قدرة الله علی احیاء الموتیٰ فابراهیم اولیٰ بان لا یشك[2]

قول رسولؐ (اگر" قدرۃ اللہ علیٰ احیاء موتیٰ کے متعلق" شک وشبہ کی گنجائش ہوتی تو ہم ابراہیمؑ سے زیادہ حقدار تھے) میں اپنے اور نہ ابراہیمؑ کے بارے میں شک کا اعتراف ہے بلکہ اس میں دونوں سے شک کی نفی ہے۔ اس طور سے کہ جب میں اللہ کی قدرت علیٰ احیاء موتیٰ کے بارے میں قطعاً شکی نہیں ہوں تو ابراہیم بدرجۂ اولیٰ شکی نہیں ہوسکتے۔

اس میں شک نہیں اس حدیث سے بعض مفسرین نے شک کا مفہوم لیا ہے حافظ

---

[1] روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم والسبع المثانی / لابی الفضل شہاب الدین آلوسی جلد اول ص۲۵۸

[2] تفسیر الخازن جلد اول ص۲۳۶ / ابن ابی حاتم سے بھی یہی مروی ہے۔ بحوالہ ابن کثیر جلد اول۔

ابن کثیر نے اس کی صراحت اس طرح کی ہے۔ وقیل لما نزلت هٰذه الآیة قال قوم شك ابراهیم" ابن کثیر جلد اول ص۳۱۵/ وقال اٰخرون قال ذالك لربه لانه شك فی قدرة اللهِ علیٰ احیاء الموتیٰ (ابن جریر طبری جلد ۳ ص۳۱) ایسے مفسرین کی تعداد زیادہ ہے جنھوں نے اس کی نفی کی ہے۔ لیکن اس کے باوجود اس کی صحیح تاویل ہمیں نہیں ملتی۔ وہ جو تاویل کرتے ہیں وہ یہ ہے:۔

ان المسئلة من ابراهیم	ابراہیمؑ کا سوال شک کی جہت سے نہیں
علیه لم تعرض من جهة	بلکہ مشاہدۂ عینی کے ذریعہ علم میں اضافہ
الشك ولكن من قبل زیادة	کے قبیل سے پیش آیا تھا کیونکہ عینی مشاہدہ
العلم العیان فان العیان	کا فائدہ معرفت اور اطمینان (قلب) کا
یفید من المعرفة والطمانینة	حصول ہے جس سے استدلال کا فائدہ
مالا یفیده الاستدلال[1]	مطلوب نہیں ہے۔

حالانکہ یہ تاویل اس وجہ سے قابل غور ہے کہ نبی پوری معرفت اور مکمل اطمینان سے بہرہ ور ہوتا ہے۔ دنیا کی کوئی طاقت اس کی معرفت اور اطمینان قلب کو متزلزل نہیں کر سکتی اور نہ نبی اس کی خاطر خدا سے کوئی ایسا مطالبہ کر سکتا ہے جس سے اللہ تعالیٰ نے روکا ہے[2] چنانچہ ارشاد باریؑ ہے:۔

وَمَا كَانَ اللّٰهُ لِيُطْلِعَكُمْ عَلَى الْغَيْبِ	اور اللہ تم کو غیب کی باتوں سے مطلع
(آل عمران ۱۷۹)	نہیں کر سکتا۔

---

[1] ایضاً ص۲۳۷

[2] جب حضرت موسیٰؑ نے خدا سے رویت باریؑ کا مطالبہ کیا تو خدا نے صاف فرما دیا "لَنْ تَرَانِي" تم مجھ کو ہرگز نہیں دیکھ سکتے۔ چونکہ حضرت موسیٰ کا یہ مطالبہ مناسب نہ تھا اس لیے اللہ نے ان کو اپنی معمولی تجلی کے ذریعہ ایسا جھٹکا لگایا کہ وہ بے ہوش ہو گئے اور جب افاقہ ہوا تو ان الفاظ میں توبہ کی" سُبْحٰنَكَ تُبْتُ اِلَيْكَ وَاَنَا اَوَّلُ الْمُؤْمِنِيْنَ" (اعراف ۱۴۳) تیری ذات ہر طرح کی غلطیوں سے پاک ہے اور میں تیرے حضور میں توبہ کرتا ہوں اور غیب پر ایمان لانے والوں میں سب سے اول ہوں" مجاہد ابن عباس، حسن، ابن جریر اور ابو العالیہ کا خیال ہے کہ "انا اول المومنین" ای انا اول من آمن بك انه لا یراك احد من خلقك الی یوم القیامة" یعنی تجھ پر (غیب میں رہ کر) ایمان لانے والوں میں اول ہوں کہ تجھ کو قیامت تک تیری خلق میں سے کوئی دیکھ نہیں سکتا" مختصر تفسیر ابن کثیر ج۲ ص۴۹

حضرت علیؓ کے ایمان ویقین کے متعلق علامہ ابوالفضل شہاب الدین آلوسی رقمطراز ہیں:۔

تعلم ان علیا لم یثبت	اس بات کو یاد رکھو کہ حضرت علیؓ کے ایمان
لنفسہ مرتبۃ فی الایمان	کا جو مرتبہ ہے بذات خود خلیل اللہ (ابراہیم)
اعلی من مرتبۃ الخلیلؑ	کے ایمان کے مقابلہ میں اعلیٰ نہیں ہو سکتا
فیہ یقولہ "لو کشفت	ان کے اس قول کی وجہ سے کہ اگر پردۂ
لی الغطاء ما ازددت یقیناً"[1]	غیب کو میرے سامنے سے ہٹا دیا جائے
	تو پھر بھی میرے ایمان ویقین میں کوئی
	اضافہ نہ ہوگا۔

جب حضرت علیؓ کا ایمان اس پائے کا ہے کہ اگر ان کے سامنے سے پردۂ غیب کے ہٹنے سے ان کے ایمان میں کوئی اضافہ نہ ہوگا تو بہر حال حضرت ابراہیمؑ وقت کے نبی ہی نہیں بلکہ جنھیں خدا نے خلیل اللہ کے لقب سے نوازا ہو تو ان کے ایمان ویقین کی کیا شان اور مرتبہ ہوگا اس کا اندازہ اہلِ علم ہی بخوبی لگا سکتے ہیں۔

جہاں تک اس بات کا تعلق ہے کہ "انبیاء کو جو خدمت اللہ نے سپرد کی تھی اس کے لیے ضروری تھا کہ وہ اپنی آنکھوں سے وہ حقیقت دیکھ لیتے جن پر ایمان لانے کی دعوت انھیں دنیا کو دینی تھی" حقیقت یہ ہے کہ اس مفہوم کو اختیار کرنے میں قرآنی شواہد ونظائر ساتھ نہیں دیتے اور نہ آیت میں اس کی گنجائش ہی ہے۔ اگر یہی مفہوم مراد ہوتا تو حضرت ابراہیمؑ "ولکن لیطمئن قلبی" کے بعد "وبہ ادعو الناس الی الاسلام" (اور اس کے ذریعہ لوگوں کو اسلام کی دعوت دے سکوں) کے مفہوم کی کوئی عبارت بھی شامل کرتے یا اللہ تعالیٰ شامل کرواتا اور چار چڑیوں کو اپنے پاس مانوس کرنے اور چار پہاڑ پر رکھنے کی ہدایت نہ کی جاتی بلکہ ایک ہی چڑیا ان کے سامنے مار کر زندہ کر کے تماشہ دیکھنے کے لیے کافی تھی۔

حضرت ابراہیمؑ کی درخواست کی حقیقت

"واذ قال ابراھیم رب ارنی کیف تحیی الموتی" اور یاد کرو وہ وقت جب ابراہیمؑ

---

[1] روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم والسبع المثانی / لابی الفضل شہاب الدین آلوسی، جلد اول ص۲۷

نے خدا سے کہا تھا۔ اے میرے رب تو مردہ دلوں کو کیسے زندگانی بخشے گا؟ آیت میں لفظ "موتیٰ" کے عموم کی رعایت سے مفسرین نے ان تمام اسباب کو اس کے دائرہ میں داخل کر دیا جو اس میں داخل ہو سکتے تھے تاکہ لفظ عام، وسیع اور اپنی دلالت میں اسم بامسمیٰ (موتیٰ) ہو۔ اگر اس آیت کی کوئی ایسی تاویل کی جائے جس سے حضرت ابراہیمؑ کی شخصیت اور ان کی نبوت کی امتیازی حیثیت واضح ہو کر سامنے آجائے تو نہ صرف آیت کی وسعتِ معانی سے یہ بات ہم آہنگ ہوگی بلکہ قرآنی تعلیمات کے ایک لامتناہی سلسلہ کا سراغ ملے گا۔

سوال یہ ہے کہ حضرت ابراہیمؑ کی اس دعوت کے پس پردہ کیا روح کارفرما تھی؟ اس کا پس منظر کیا تھا۔ ان کو کن حالات سے سابقہ پیش آیا تھا؟ اس اجمال کی تفصیل یہ ہے کہ حضرت ابراہیمؑ کی تاریخ اپنی منفرد شان رکھتی ہے۔ زندگی کے آخری لمحات تک وہ جن سخت حالات سے گزرے ہیں، انبیاء کی تاریخ میں سب سے زیادہ حیرت انگیز ہیں، دورِ آتش نمرودی، دورِ ترکِ وطن (ہجرت) دورِ قربانی اسماعیلؑ اور دورِ تعمیر خانۂ خدا، یہ وہ ادوار ہیں جن کی پشت پر یہ سنہرے حروف لکھے جا چکے ہیں کہ "حضرت ابراہیمؑ کی پچھتر سالہ دعوت و تبلیغ کے نتیجہ میں حضرت لوطؑ[1] کے سوا، ان کی پوری تاریخ میں کوئی ایسا گروہ بھی نہ ہوا جس میں قبولیت حق کی استعداد دکھائی دیتی ہو۔ ایک طرف دعوتِ حق کے نتائج سے بے چینی کہ پوری قوم روحانی و اخلاقی اعتبار سے مردہ ہو چکی ہو، اس کے اندر خیر کو اختیار کرنے کی کچھ بھی صلاحیت باقی نہ رہی ہو اور دعوت بھی دینے میں کوئی کسر نہ رہ گئی ہو، ادھر خانہ کعبہ کی تعمیر کرائی جا چکی ہو اور پوری دنیا کی امامت کا مژدہ بھی سنایا جا چکا ہو" قال انی جاعلك للناس اماما" (البقرہ ۱۲۴) (خدا نے کہا کہ میں تم کو لوگوں کا پیشوا بناؤں گا) اور پھر خدا کا یہ حکم" وَعَهِدْنَا إِلَىٰ إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ أَن طَهِّرَا بَيْتِيَ لِلطَّائِفِينَ وَالْعَاكِفِينَ وَالرُّكَّعِ السُّجُودِ" (البقرہ ۱۲۵) (اور ہم نے ابراہیم اور اسماعیل سے کہا کہ طواف کرنے والوں اور اعتکاف کرنے والوں اور رکوع و سجود کرنے والوں کے لیے میرے گھر کو پاک و صاف رکھا کرو) تو ایسی صورت میں حضرت ابراہیمؑ کی خوشی اور تعجب کی جو کیفیت تھی، اس کا بے انتہا

---

[1] صرف حضرت لوطؑ کے ایمان لانے کا ذکر" فامن لہ لوط وقال انی مہاجر الی ربی" (العنکبوت ۲۶) (تو ابراہیمؑ کی دعوت صرف لوطؑ نے قبول کی اور ابراہیمؑ کہنے لگے کہ میں اپنے پروردگار کی طرف ہجرت کر رہا ہوں)

ہونا فطری ہے۔ اسی جذبہ سے سرشار ہوکر حیرت و استعجاب کے عالم میں خدا سے کہہ رہے ہیں۔ الٰہی! جن لوگوں کو میں نے اسلام کی دعوت دینے میں کوئی کسر باقی نہ رکھی آخر لوگ وہی تو ہیں جن کے قلوب و اذہان، انکار دعوت کی وجہ سے مردہ ہو چکے ہیں۔ خدایا کس طرح تو انھیں زندگانی بخشے گا کہ خانۂ خدا کے مقصد کو پورا کریں گے اور میری امامت میں دوش بدوش اس کارِ عظیم کو سنبھالیں گے؟[1]

اطمینان قلب، جذبۂ تشکر کی تعبیر ہے

حضرت ابراہیمؑ کے معصومانہ سوال پر جب اللہ تعالیٰ نے فرمایا "اَوَلَمْ تُؤْمِنْ" (کیا تم کو اس بات پر یقین نہیں؟) تو انھوں نے کہا "بلیٰ ولکن لیطمئن قلبی" "کیوں نہیں؟ لیکن میں (اپنے مژدۂ امامت کو) اس لیے جاننا چاہتا ہوں تاکہ میرے دل کو قرار نصیب ہو۔ حضرت ابراہیمؑ کا یہ وہی جذبۂ تشکر تھا جو حضرت زکریاؑ نے بیٹے کی بشارت سن کر کہا تھا۔

رَبِّ اَنّٰی یَکُوْنُ لِیْ غُلٰمٌ	اے میرے پروردگار میرے ہاں لڑکا
وَّقَدْ بَلَغَنِیَ الْکِبَرُ وَامْرَاَتِیْ	کیونکر پیدا ہوگا کہ میں تو بڈھا ہو گیا ہوں
عَاقِرٌ ط (آل عمران ۴۰)	اور میری بیوی بانجھ ہے۔

حضرت زکریاؑ کی یہ درخواست، شک یا انکار کے قبیل سے نہیں بلکہ بہت ہی حسین و بلیغ انداز سے اظہارِ تشکر ہے۔ حدیث میں بھی اس طرح کی مثال ملتی ہے حضرت انسؓ سے مروی ہے رسول اللہؐ نے ارشاد فرمایا کہ اللہ تعالیٰ تم میں سے اپنے اس بندے سے بہت زیادہ خوش ہوتا ہے جو اللہ کی طرف پلٹتا ہے، اس کی مثال اس سوار کی ہے جو اپنے اونٹ پر بے آب و گیاہ میدان میں سفر کر رہا تھا کہ اچانک زادِ راہ سے لدا ہوا اونٹ کھو گیا۔

---

[1] قرآن کے اعجاز بیان کا امتیازی وصف ہے کہ بہت ساری باتوں کو حذف کرکے ایک ایسا لفظ یا جملہ رکھ دیتا ہے کہ اسکی وسعتِ معانی کے سارے اطراف معہود بالذہن ہوتے ہیں اور جن کی تفصیل بالعموم مختلف مقامات پر مختلف اسلوبوں میں بیان کردی جاتی ہے۔ قرآن خود کہتا ہے "کتٰبٌ احکمت اٰیاتہ ثم فصلت من لدن حکیم خبیر" (ہود ۱) (یہ وہ کتاب ہے جسکی آیات پہلے مستحکم کی گئی ہیں اور پھر خدائے حکیم و خبیر کی طرف سے یہ تفصیل بیان کردی گئی ہے) اس لیے حضرت ابراہیمؑ کی درخواست کا اسلوب ان کی زندگی کے بیش بہا کارناموں کی طرف رہنمائی کر رہا ہے۔

کافی تلاش وجستجو کی۔ نہ ملنے پر مایوس ہو کر ایک درخت کے نیچے لیٹ گیا، دریں اثنا اس نے دیکھا کہ اس کا اونٹ اس کے پاس کھڑا ہے۔ اس نے اس کی لگام پکڑی اور خوشی سے تاب نہ لاکر پکار اٹھا۔ خدایا آج کا معاملہ ایسا ہے کہ تو میرا بندہ ہے اور میں تیرا رب[1]۔

حقیقت یہ ہے کہ جب کسی کو کوئی غیر معمولی چیز یا بشارت ملتی ہے تو اس وقت اس طرح کے الفاظ اپنے آپ زبان پہ آجاتے ہیں۔ چنانچہ حضرت ابراہیمؑ کی یہ درخواست برائے واقفیت نہیں تھی بلکہ اس وقت کے حالات کے اعتبار سے اپنے آپ دل میں پھوٹ پڑی تھی جیسے یقین نہ آرہا ہو کہ ان الفاظ سے تعبیر کی کوشش کی جائے۔

لفظ "موتیٰ" روحانی موت کی تعبیر ہے

"کیف تحیی الموتیٰ" (تو مردہ دلوں کو کیسے زندہ کرے گا؟) چونکہ قرآن مجید میں ان لوگوں کے لیے جنھوں نے دعوتِ حق سے مسلسل اعراض کی روش اختیار کر رکھی ہے بلکہ اس کی راہ میں مزاحم بنتے رہتے ہیں اور آخر وقت تک ماننے کے لیے تیار نہیں ہوتے ہیں ان کے لیے "موتیٰ" کا لفظ استعمال کیا گیا ہے۔ اس لیے کسی کو یہ شبہ نہ ہو کہ ہم نے اس کے معنیٰ بدل دیئے ہیں بلکہ خود قرآن حکیم میں ایسے موقع پر جن معنوں میں استعمال ہوا ہے ان ہی معنوں کو اختیار کرنے کی کوشش کی ہے۔ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے:۔

اَلَمْ تَرَ اِلَى الَّذِيْنَ خَرَجُوْا مِنْ	تم نے ان لوگوں کے حال پر بھی کچھ غور
دِيَارِهِمْ وَهُمْ اُلُوْفٌ حَذَرَ	کیا، جو موت کے ڈر سے اپنے گھر بار چھوڑ
الْمَوْتِ ۪ فَقَالَ لَهُمُ اللّٰهُ مُوْتُوْا	کر نکلے تھے اور ہزاروں کی تعداد میں تھے،
ثُمَّ اَحْيَاهُمْ ۭ اِنَّ اللّٰهَ لَذُوْ	اللہ نے ان سے فرمایا: مر جاؤ، پھر اس
فَضْلٍ عَلَى النَّاسِ وَلٰكِنَّ اَكْثَرَ	نے ان کو دوبارہ زندگی بخشی، حقیقت یہ
النَّاسِ لَا يَشْكُرُوْنَ ۝	ہے کہ اللہ تعالیٰ انسان پر بڑا فضل فرمانے
(البقرہ: ۲۴۳)	والا ہے۔ مگر اکثر لوگ شکر ادا نہیں کرتے۔

یہاں "موتوا" سے خوف و بزدلی کی موت اور "احیاہم" سے روحانی و اخلاقی زندگی مراد ہے۔ چنانچہ

---

[1] مسلم، کتاب التوبہ ج دوم ص ۳۵۵

مولانا مودودیؒ اس آیت کے ذیل میں لکھتے ہیں:۔

"یہ اشارہ بنی اسرائیل کے واقعۂ خروج کی طرف ہے..... یہ لوگ بہت بڑی تعداد میں مصر سے نکلے تھے، دشت و بیاباں میں بے خانماں پھر رہے تھے..... مگر جب اللہ کے ایما سے حضرت موسیٰؑ نے ان کو حکم دیا کہ ظالم کنعانیوں کو ارضِ فلسطین سے نکال دو اور اس علاقہ کو فتح کر لو، تو انھوں نے بزدلی دکھائی اور آگے بڑھنے سے انکار کر دیا۔ آخر کار اللہ نے انھیں چالیس سال تک زمین میں سرگرداں پھرنے کے لیے چھوڑ دیا۔ یہاں تک کہ ان کی ایک نسل ختم ہو گئی اور دوسری نسل صحراؤں کی گود میں پل کر اٹھی۔ تب اللہ نے انھیں کنعانیوں پر غلبہ عطا کیا۔ معلوم ہوتا ہے کہ اسی معاملہ کو موت اور دوبارہ زندگی کے الفاظ سے تعبیر فرمایا گیا ہے۔"[1]

مولانا امین احسن اصلاحی نے پُرزور انداز میں اس کی تائید کی ہے۔ لکھتے ہیں: "جب انھوں نے خوف اور بزدلی کی زندگی اختیار کی تو اللہ نے ان کو اس ایمانی و اخلاقی موت کے حوالہ کر دیا جس کی تعبیر "موتوا" سے فرمائی ہے..... پھر جب ان کے اندر تجدید و احیائے ملت کی دعوت اٹھی اور انھوں نے از سر نو ایمان و اسلام کی حیات تازہ اختیار کر لینے کا عزم کر لیا تو اللہ نے ان کو از سر نو زندہ و متحرک کر دیا، اسی چیز کو یہاں "ثم احیاہم" کے الفاظ سے تعبیر فرمایا ہے۔"[2]

ایک جگہ لفظ "موتیٰ" کی صراحت کے ساتھ ارشاد ہے:

فَاِنَّكَ لَا تُسْمِعُ الْمَوْتٰى وَلَا تُسْمِعُ	تو تم مردہ دلوں کو بات نہیں سنا سکتے
الصُّمَّ الدُّعَآءَ اِذَا وَلَّوْا	اور نہ بہروں کو جبکہ وہ پیٹھ پھیر کر پھر جائیں
مُدْبِرِيْنَ ○ وَمَآ اَنْتَ بِهٰدِ	آواز سنا سکتے ہو اور نہ اندھوں کو ان کی
الْعُمْيِ عَنْ ضَلٰلَتِهِمْ ؕ (الروم ۵۳-۵۲)	گمراہی سے (نکال) کر راہِ راست پر لا سکتے ہو۔

ایک جگہ یوں ارشاد ہے:

اَوَمَنْ كَانَ مَيْتًا فَاَحْيَيْنٰهُ وَ	کیا وہ شخص جو پہلے مردہ تھا پھر ہم نے اسے
جَعَلْنَا لَهٗ نُوْرًا يَّمْشِيْ بِهٖ فِي	زندگی بخشی اور اس کو وہ روشنی عطا کی

---

[1] تفہیم القرآن جلد اوّل طبع ۱۸ صـ۱۸۴

[2] تدبر قرآن جلد اوّل طبع سوم صـ۵۲۱

النَّاسِ كَمَنْ مَّثَلُهٗ فِي الظُّلُمٰتِ لَيْسَ بِخَارِجٍ مِّنْهَا ؕ (الانعام ۱۲۲)	جس کے اجالے میں وہ لوگوں کے درمیان زندگی کی راہ طے کرتا ہے، اس شخص کی طرح ہو سکتا ہے جو تاریکیوں میں پڑا ہوا ہو اور کسی طرح ان سے نہ نکلتا ہو۔

مولانا مودودیؒ لکھتے ہیں "یہاں موت سے مراد جہالت و بے ہوشی کی حالت ہے اور زندگی سے مراد علمی ادراک اور حقیقت شناسی کی حالت"[1]

دوسری جگہ یوں ارشاد ہے:

"افأنت تسمع الصُّمَّ اوتهدي العمي ومن كان في ضلال مبين (الزخرف: ۴۰)	تو کیا تم بہرہ کو سنا سکتے ہو یا اندھے کو راستہ دکھا سکتے ہو اور جو صریح گمراہی میں ہو اسے راہ راست پر لا سکتے ہو۔

یہاں مردوں، بہروں اور اندھوں سے وہ لوگ مراد ہیں جن کا اندرون مردہ ہو چکا ہو اور جن کے اندر اخلاقی زندگی کی رمق بھی باقی نہیں رہی ہو، جن کی بندگیٔ نفس، ضد اور ہٹ دھرمی نے ان کے اندر کی اس صلاحیت کا خاتمہ کر دیا ہے جو آدمی کو حق بات سمجھنے اور قبول کرنے کے لائق بناتی ہے۔ انہی صفات سے متصف لوگوں کو دیکھ کر حضرت ابراہیمؑ نے خدا سے ان کی روحانی زندگی سے متعلق درخواست کی تھی کہ اس کی شکل کیا ہوگی؟ اس کے جواب میں اللہ تعالیٰ نے پرندوں کی مثال سے جس حیرت انگیز حقیقت کی نشاندہی فرمائی ہے۔ اس مثال کا ایک ایک لفظ گواہی دیتا ہے کہ حضرت ابراہیمؑ کی دعا[2] کی قبولیت اور اس کے ظاہر ہونے کا وقت آگیا ہے۔

---

[1] تفہیم القرآن، جلد اول ص ۵۷۸

[2] یہ دعا حضرت ابراہیمؑ اور حضرت اسماعیلؑ نے اس وقت کی تھی جب کعبہ کی بنیادیں اٹھا رہے تھے۔ "ربنا تقبل منا انك انت السميع العليم ربنا واجعلنا مسلمين لك ومن ذريتنا امة مسلمة لك" (البقرہ: ۱۲۸-۱۲۷) اے ہمارے رب! ہماری طرف سے قبول فرمالیجئے، بے شک آپ ہی سننے اور جاننے والے ہیں۔ اے ہمارے رب ہمیں فرماں بردار بنا لیجئے اور ہماری اولاد میں سے بھی اپنی فرماں بردار امت بنائیے۔

پرندوں کی مثال سے انقلاب انگیز حقیقت کی نشاندہی

حضرت ابراہیمؑ کو جیسا کہ یہ بات گزر چکی ہے کہ اگر مُردوں کو زندہ کرنے کی خواہش ہوتی اور پرندوں کو ٹکڑے کرنے والی بات ہوتی تو اس کے لیے عبارت یوں ہوتی "فَخُذْ اربعۃً من الطیر فقطعھن واجعل علی کل جبل منھنّ جزءًا" اس لیے کہ بقول علامہ ابن جریر طبریؒ۔ یہ اس کے غیر معروف معنی ہیں[1]۔

اگر اسے تسلیم بھی کریں تو چار پرندوں کو اپنے پاس مانوس کرنے اور ٹکڑے ٹکڑے کرکے چار پہاڑ پر رکھنے کی کیا ضرورت تھی بلکہ ایک ہی پرندہ کو وہیں ان کے سامنے ذبح کرکے زندہ ہونے کا منظر دیکھنے کے لیے کافی تھا۔ مزید یہ کہ چار پہاڑوں اور لفظ "سعیًا"[2] کا ذکر کیوں کیا گیا؟ جب کہ زندگی سے احیاء ہوتی اور "یاتینک" سے پرندوں کی آمد کا ثبوت ہو گیا۔

اس کا جواب یہ ہے کہ آیت میں جو واقعہ ہے اس کا رخ کسی انقلاب انگیز حقیقت کی طرف ہے، حضرت ابراہیمؑ کو اپنی قوم کی بے راہ روی دیکھ کر سب سے بڑی فکر یہی تھی کہ "میری امامت اور خانۂ کعبہ کی تعمیر کا مقصد کیسے پورا ہوگا؟ اس پر اللہ تعالیٰ نے دعوت حق کی انقلاب انگیز حقیقت چڑیوں کی مثال سے واضح کر دی کہ اگر تم ایک چڑے کو مدت تک اپنے ساتھ رکھ کر اتنا تربیت یافتہ بنا سکتے ہو کہ وہ تمہاری آواز سنتی اور بلانے پر اڑتی ہوئی آسکتی ہے تو کیا گمراہ انسان دعوت حق کی تعلیم و تربیت سے اس درجہ متاثر نہیں ہو سکتے کہ وہ تمہاری ان کوششوں کی قدر کریں اور مرکز توحید کے مقصد کو پورا کریں۔

چنانچہ ایسا ہی ہوا، اس مرد خدا کی دعوت حق نے انسان اور گمراہ روحوں کی جو تربیت کی تھی اس نے انسانی تاریخ کا عظیم الشان انقلاب پیدا کر دیا تھا۔ قوموں کی قومیں اور نسلوں کی نسلیں دعوت ابراہیمی پر قدم اٹھاتی اور اگرچہ تقریباً تین ہزار برس سے زیادہ مدت بیت چکی ہے، لیکن آج بھی ہر سال (موسم حج میں) انسانوں کے بے شمار غول ابراہیمؑ کی صدا میں صدا

---

[1] تفسیر ابن جریر طبری ج ۳۔ صـ۳۴ ان قول القائلین صاریصرا و صاریصیر غیر معروف فی کلام العرب بمعنی قطع

[2] لایقال للطائر اذا طار سعی (تفسیر خازن جزء اول صـ۲۲۸) نیز ملاحظہ فرمائیں تفسیر کبیر جلد ۲ صـ۳۴۷

ملاتے ہوئے سعی کرتے اور مصلائے ابراہیمی میں جمع ہوتے ہیں۔

چار پرندے چار پہاڑوں پر، گویا چہار جانب سے حجاج کے لشکر کے دوڑتے ہوئے آنے کی ایک جامع تعبیر قرآن مجید نے "سعیًا" کے لفظ سے کی ہے۔ یعنی ایک قوم جو اعتقادی حیثیت سے مردہ ہو چکی ہے وہ دور دراز سے "لبیک اللھم لبیک لا شریک لک لبیک" زبان سے جاری، سعی کرتے ہوئے آئے گی۔[1] قرآن میں اس کی تصویر کشی یوں کی گئی ہے۔ اللہ تعالیٰ نے حضرت ابراہیمؑ سے کہا:۔

وَاَذِّنْ فِی النَّاسِ بِالْحَجِّ یَاْتُوْکَ	اور لوگوں میں حج کے لیے ندا کر دو وہ تمہاری
رِجَالًا وَّعَلٰی کُلِّ ضَامِرٍ یَّاْتِیْنَ مِنْ	طرف آئیں گے پیادہ بھی اور اونٹوں پر بھی
کُلِّ فَجٍّ عَمِیْقٍ ○ (الحج ۲۷)	جو دور دراز راستوں سے چلے آئیں گے۔

چنانچہ اس کی عملی شکل ہم حج کے موقع سے دیکھ سکتے ہیں کہ ہزاروں عاشقانِ خدا ہر چہار جانب سے مرکز توحید کی طرف خدا سے عشق و جنون کا سہارا لئے چلے جا رہے ہیں۔ جیسے کوئی اسلامی لشکر ہو جو میدان جنگ کی طرف چلا جا رہا ہو۔

قدرتِ خداوندی

واعلموان اللہ عزیز	"اور جان رکھو کہ اللہ تعالیٰ بڑا زبردست
حکیم	اور صاحب حکمت ہے"

مطلب یہ ہے کہ (ابراہیم!) تم سے اتنا بڑا (خانۂ کعبہ کی تعمیر کا) کام جو کرایا گیا ہے، اس کے پیچھے خدا کی حکمت و مصلحت یہی تھی کہ قیامت تک کے لیے اس کو مرکز قبلۂ مستقل کی حیثیت حاصل رہے اور جس مسلم حنیف کا تم نے حق ادا کیا ہے یہ نسل انسانی کے لیے اسوۂ حسنہ رہے۔ "عزیز و حکیم" یعنی ظاہری و باطنی جتنی بھی خوبیاں ہو سکتی ہیں۔ سب کا وہ جامع ہے۔

آیت کا ماقبل سے تعلق

۱۔ الم تر الی الذی حاج ابراھیم	بھلا تم نے اس شخص کو نہیں دیکھا جو اس

[1] ترجمان القرآن - زیر مطالعہ آیت کی تفسیر

فی ربّہ ان اٰتاہ اللّٰہ الملک (البقرہ ۲۵۸)	غرور کے سبب سے کہ خدا نے اس کو سلطنت بخشی تھی۔ ابراہیم سے خدا کے بارے میں جھگڑنے لگا۔
۲۔ اوکالّذی مرّ علیٰ قریۃ وھی خاویۃ علیٰ عروشھا قال انّیٰ یحیی ھذہ اللّٰہ بعد موتھا (البقرہ ۲۵۹)	یا اسی طرح اس شخص کو نہیں دیکھا جسے ایک گاؤں میں جو اپنی چھتوں پر گرا پڑا تھا وہاں سے گزر ہوا تو اس نے کہا کہ خدا اس (کے باشندوں) کو روحانی موت کے بعد کیونکر زندہ کرے گا؟
۳۔ واذ قال ابراھیم ربّ ارنی کیف تحیی الموتیٰ (البقرہ: ۲۶۰)	یاد کرو وہ وقت جب ابراہیم نے خدا سے کہا تھا کہ اے میرے رب تو مُردہ دلوں کو کس طرح زندگی بخشے گا؟

یہ تینوں واقعات احیاء بعد الممات اور قدرت خداوندی کی تام ترکیفیات کا اظہار کر رہے ہیں۔ اس سے قبل آیت الکرسی میں "حیّ وقیوم" کی بات تھی یعنی اللہ حی ہے اور زندہ قوم کو پسند فرماتا ہے۔ اس سے پہلے بھی طالوت کی قوم کے بارے میں اللہ کا فرمان بھی احیاء بعد ممات کا ہے "فقال لھم موتوا ثم احیاھم" (البقرہ ۲۴۳) (خدا نے ان کو حکم دیا مر جاؤ پھر ان کو زندہ بھی کر دیا) گویا جس نے اللہ سے رشتہ کو مستحکم کیا اس کو ہی دنیا میں زندہ رہنے کا حق حاصل ہے۔ جس کا تعلق اللہ تعالیٰ سے جتنا مستحکم ہوگا اس کو اتنی ہی بہترین زندگی حاصل ہوگی اور پھر دعوت دین کی راہ میں ناسازگار حالات کی پروا کیے بغیر منزل مقصود کی طرف رواں دواں رہے گا۔

آیت میں امت مسلمہ کے لیے پیغام

قرآن مجید اور انسانی تاریخ بتاتی ہے کہ دنیا میں جب کبھی انبیاء اور صلحا آئے، ان کو اور اہلِ ایمان کو خدا کے باغی اور سرکش بندوں سے سخت مقابلہ پیش آیا اور انھوں نے اپنی جانوں اور اپنے

لہ علامہ ابو سعودؒ نے حضرت مجاہدؒ کا قول نقل کیا ہے کہ گزرنے والا کوئی کافر تھا "کان المارّ رجلاً کافراً بالبعث" (تفسیر کبیر جلد دوم طبع اول ص ۲۲۱)

مالوں کو جوکھوں میں ڈال کر باطل کے طریقوں کے مقابلہ میں اقامت دین کے لیے پیہم جد وجہد کی۔ اس دین کا راستہ کبھی بھی پھولوں کا سیج نہیں رہا کہ "آمنّا" ہم ایمان لے آئے۔ "اسلمنا" ہم نے اپنے وجود کو سپرد کر دیا۔ "صدقنا" ہم نے اس کو حق تسلیم کیا، کہا اور لیٹ گئے بلکہ اس قول و قرار کا فطری تقاضا ہر زمانے میں یہ رہا ہے کہ آدمی نے جس دین پر ایمان و یقین کا دعویٰ کیا ہے اسے قائم کرنے کی کوشش کرے اور باطل طاقتیں اس راہ میں مزاحم ہوں تو ان کا زور توڑنے میں اپنے جسم و جان، مال و دولت بلکہ ساری قوتیں اور صلاحیتیں صرف کر دے اور بطور خاص حضرت ابراہیمؑ کے داعیانہ عزم و حوصلہ کو ہمیشہ اپنے سامنے رکھے کہ انھوں نے پوری زندگی دعوتِ دین میں صرف کر دی لیکن ایک مردِ خدا (لوطؑ) کے سوا پوری قوم نے انکار کر دیا مگر اس کے باوجود وہ مایوس نہیں ہوئے بلکہ جہد مسلسل آخری دم تک جاری رکھا۔

سیرت و سوانح پر کتابیں

۱۔ سیرت النبی	ابن ہشام مکمل ۲ جلدیں	۱۹۰/-
۲۔ سیرت النبی	شبلیؒ و سلیمان ندویؒ ۶ جلدیں	۵۵۰/-
۳۔ رحمۃ للعالمین	سلیمان منصور پوریؒ	۱۱۰/-
۴۔ سیرت سرور عالم	مولانا مودودیؒ ۲ جلدیں	۱۷۰/-
۵۔ الخصائص الکبریٰ	مکمل ۲ جلدیں	۱۷۵/-
۶۔ الرحیق المختوم	صفی الرحمٰن	۱۰۰/-
۷۔ امام ابوحنیفہ	محمد ابوزہرہ	۶۵/-
۸۔ حضرت ابوبکر صدیق	عبدالصبور طارق	۳۰/-
۹۔ حیات ابوبکر	علی طنطاوی	۴۰/-
۱۰۔ تذکار صحابیات	طالب ہاشمی	۷۰/-
۱۱۔ خیر البشر کے بہ جاں نثار	"	۳۲/-
۱۲۔ آسمان ہدایت کے ستر ستارے	"	۷۰/-

ملنے کا پتا: **مکتبہ تحقیق** پان والی کوٹھی۔ دودھ پور۔ علی گڑھ ۲۰۲۰۰۱

تحقیق وتنقید

عہدِ وسطیٰ کے یورپ میں اسلامی علوم وفنون

محمد ثناء اللہ ندوی

صلیبی جنگوں کے زمانہ میں اہل مشرق اور خصوصاً مسلمانوں کے لیے مغرب میں Saracen اور عالم اسلام کے لیے Saracenic world کے الفاظ رائج تھے[1] بارہویں اور کسی حد تک تیرہویں صدی میں جو کہ بنیادی طور پر عربوں کے علمی سرمایہ کو یورپ کی زبان میں منتقل کرنے کا زمانہ تھا[2] اسپین اور سسلی کے علمی مراکز میں مسیحی اور یہودی فضلاء کی جو علمی سرگرمیاں تھیں ان کو Saracenic studies کے نام سے یاد کیا جاتا ہے[3] ان میں "دراسات شرقیہ" یا اسلامیہ کے تحت تیرہویں صدی کے اختتام تک عربی علوم وفنون کو یورپ تک منتقل کیا جا چکا تھا[4] اور یورپ میں ایک نئی تہذیب تشکیل پا رہی تھی جس کے اجزائے ترکیبی "یونانی۔عربی۔لاطینی" تھے[5] مختلف اقوام کے علوم وفنون سے استفادہ اگر مسلمانوں کو عہد عباسی میں تہذیبی قیادت کے منصب پر فائز کرنے کے سلسلے میں معاون رہا تھا تو مغربی زبانوں میں مسلمانوں کے اسی علمی سرمایہ کو منتقل کرنے ہی کی بدولت یورپ اپنے خواب گراں سے بیدار ہوا[6] جس وقت مشرق یا اسلامی دنیا تہذیبی اور فکری وعلمی سرگرمیوں کے ابھرتے مراکز سے بھری پڑی تھی، اس وقت "مغرب وحشت و بربریت کے دلدل میں تیزی سے دھنستے ہوئے جہالت اور پستی کی تاریک ترین گہرائیوں تک پہونچ چکا تھا"[7] صحیح معنوں میں مغرب کی نشاۃ ثانیہ پندرہویں صدی میں نہیں بلکہ اس سے قبل ہی عرب احیاء ثقافت کی مرہون منت ہے[8] یورپ کو نئی زندگی اٹلی میں نہیں بلکہ اسپین میں ملی[9] اسلامی دنیا کے ان علمی، ثقافتی اور فکری مراکز سے انسانی تمدنی ارتقاء کا ایک نیا باب سامنے آیا جس نے نوع انسانی کو ایک نئی

زندگی عطا کی[۱۰]

عہد عباسی میں جو تہذیب علمی، فکری اور ثقافتی سرمایہ اور اقدار سے معمور ہو کر جلوہ گر ہوتی ہے۔ اس کا وجود و نمود نوع انسانی کی فکری تاریخ کے عظیم ترین مراحل میں سے ایک مرحلہ کی حسین تصویر پیش کرتا ہے[۱۱]۔ یہ حسین تصویر کسی بھی انسان سے اعلیٰ ترین خراج تحسین حاصل کرنے میں ناکام نہیں ہوتی[۱۲] لیکن ہم اسے کوئی پُراسرار معاملہ یا معجزہ بھی نہیں کہہ سکتے لیکن "شاید یہ ایک معجزہ ہے، کیونکہ یہ اسی قدر تیزی کے ساتھ سامنے آئی کہ ابتدا کے ساتھ ہی اس کی تکمیل ہو گئی، اسے ہم پراسرار اس حد تک کہہ سکتے ہیں کہ فکری تخلیق کا ہر فعل اور ہر تہذیب کا ارتقاء ایسا معاملہ ہے جس کو پورے طور پر سمجھنے سے انسانی فہم قاصر ہے[۱۳]"۔ مسلمانوں کی اس عظیم الشان تہذیب نے جو خود اپنی ادبی، فنی اور فکری سرمایہ اور ورثہ سے مالا مال اور ان کے مذہب کی تابانی کا آئینہ دار تھی[۱۴] پوری دنیا میں مختلف معاشروں کے اندر داخل ہو کر اس معیاری کمیت و کیفیت میں اثرات ڈالے جس کی نظیر دنیا کی فکری و ثقافتی تاریخی ارتقاء میں ملنی مشکل ہے[۱۵]

تاریخ کے حوالے سے یقینی طور پر یہ کہنا مشکل ہے کہ لاطینی یورپ کا علمی حلقہ عربی اسلامی ورثہ سے ترجموں کی مدد سے کب متعارف ہوا اور کسی بھی مغربی زبان میں مسلم مصنفین کی کتابوں کا سب سے پہلے کس نے ترجمہ کیا البتہ قسطنطین افریقی Constantine the African (سنہ ۱۰۲۰ء تا سنہ ۱۰۸۷ء) وہ پہلا شخص ہے جس سے باضابطہ اور منظم انداز سے ترجمہ کرنے کے دور کا آغاز ہوتا ہے، ترجمہ کے واقعی تاریخی دور کی ابتداء بارہویں صدی ہی کو قرار دینا چاہیے[۱۶]

قسطنطین افریقی وہ پہلا معلوم شخص ہے جس نے سب سے پہلے لاطینی میں عربی کتابوں کا ترجمہ کیا[۱۷] یہ شخص Carthage میں سنہ ۱۰۲۰ء میں پیدا ہوا اور ایک زمانہ دراز تک سفر کرنے کے بعد (جو اس کے حصول علم کے سلسلہ میں معاون ہوا) وطن واپس آیا، اس کے سفر کی زندگی کے اکثر حصے غلامی کی حالت میں گزرے، لیکن یونانیوں، بابلیوں اور اہل ہند کے علوم سے واقف ہونے کی بنا پر اپنے ہم وطنوں سے کہیں زیادہ فائق رہا۔ دلچسپ بات تو یہ ہے کہ ان علوم و فنون سے واقف ہونے کی بنا پر اس کو اہل وطن نے جادوگر قرار دیا اور اس کو اپنا وطن چھوڑنا پڑا۔ چنانچہ اس نے

گیارہویں صدی کے نصف میں یورپ کی راہ اختیار کی۔ چونکہ اپنی اصل مادری زبان کے علاوہ عربی اور لاطینی سے بھی واقف تھا اسی لیے سسلی کے نارمن نسل کے فرمانروا Robert Guiscard نے سکریٹری کے طور پر اس کو ملازم رکھ لیا۔[۱۸]

قسطنطین افریقی کے لاطینی ترجمے اگرچہ کچھ زیادہ تشفی بخش نہیں سمجھے جاتے، تاہم اسے عہد وسطیٰ میں یورپ کے ذہنی ارتقاء کی تاریخ میں اہم ترین شخصیتوں میں شمار کیا جاتا ہے۔ ۱۰۶۰ء میں وہ Salerno آیا، یہیں سے اس کی علمی سرگرمیاں شروع ہوتی ہیں۔[۱۹] ان علمی اور ادبی سرگرمیوں ہی کی وجہ سے اس کو Orientis et occidentis doctor یا ماہر دراسات شرقیہ وغربیہ کا خطاب دیا گیا تھا۔[۲۰] اس کے ترجمہ کا یہ اثر ہوا کہ بعد کے عہد وسطیٰ میں Materia Madica (مخزن الادویہ) اور Poly Pharmacy پر بڑی توجہ مبذول کی جانے لگی اس پر عربوں کا سب سے زیادہ اثر تھا۔[۲۱] اس نے جن کتابوں کو لاطینی زبان میں منتقل کیا، ان کی تعداد ۳۲ بتائی جاتی ہے۔[۲۲]

اسلامی اندلس کے امراء وسلاطین مختلف علوم وفنون کے ارتقاء کے سلسلہ میں کیا تعاون پیش کر رہے تھے اور اس وقت کے مسلمانوں کا علمی ذوق اور اشتغال کس حد تک تھا، یہاں اس پر خامہ فرسائی کا موقع نہیں ہے۔[۲۳] یہاں تو صرف یہ جائزہ لینا مقصود ہے کہ یورپ کو خواب گراں سے بیدار کرنے میں عربی واسلامی اثرات نے کیا کردار ادا کیا۔ تاریخ کے روزن سے جھانک کر اگر علوم وفنون کے اسلامی مراکز کا نظارہ کیا جائے تو عہد اموی (۶۶۱ تا ۷۵۰ء) میں دمشق، عہد عباسی (۷۵۰ تا ۱۲۵۸ء) میں بغداد، عہد اغالبہ (۸۰۰ - ۹۰۳ء) میں قیروان، اصفہان، کوفہ تونس، اور قاہرہ جیسے تاریخی مراکز نظر آئیں گے۔[۲۴] مسلمانوں کا علمی سرمایہ مغرب کے جن مراکز میں پہونچ کر مغربی زبانوں اور خصوصاً لاطینی زبان میں منتقل ہوا، ان میں طلیطلہ (Toledo) پیرنس (Pyrenees) لورین (Lorraine) طولوس (Toulouse) نربون (Narbonne) مونٹ پیلیئے (Montpellier) سیبول (Seville) سلرنو (Salerno) اور دیگر مراکز شہرت رکھتے ہیں۔[۲۵] عربی اسلامی علمی سرمایہ کو یورپ کی زبانوں میں منتقل کرنے کے سلسلہ میں طلیطلہ (Toledo)

ہی کو مرکزی حیثیت حاصل رہی۔[۲۶]

اسپین میں لاطینی ثقافت کا عربی اسلامی ثقافت سے قریبی اتصال رہا۔[۲۷] عربی زبان کے علمی سرمایہ کو لاطینی زبان میں منتقل کرنے کی منظم انداز سے ابتدا، Toledo کے پادری Raymond سے مربوط ہے جو اس منصب پر ۱۱۳۰ء سے لے کر ۱۱۵۰ء تک فائز رہا۔[۲۸] ۱۱۳۰ء یا اس کے تھوڑے زمانہ بعد اس نے ترجمہ کے لیے ایک ادارہ قائم کیا اور اس ادارہ کا ڈائرکٹر ایک دوسرے پادری Dominicus Gundisalvi کو بنایا[۲۹] جس پر فلسفہ اور سائنس کی عربی کتابوں کو لاطینی میں منتقل کرانے کی ذمہ داری تھی جس میں ارسطو کی کتابوں کے عربی ترجمے اور فارابی[۳۰] و ابن سینا[۳۱] کی وہ کتابیں بھی شامل تھیں جو یونانی منطق، فلسفہ، طب اور دیگر علوم کے عربی ترجمہ، تشریح یا تنقیح و تنقید پر مشتمل تھیں۔[۳۲]

مغرب میں عربی کتابوں کے ترجمے کی تاریخ کو تین مختلف ادوار میں تقسیم کیا جا سکتا ہے، پہلا دور گیارہویں صدی مسیحی کے نصف آخر سے شروع ہو کر بارہویں صدی کے نصف اول پر ختم ہوتا ہے، قسطنطین افریقی اس عہد کا سب سے نمایاں نمائندہ مترجم تھا، دوسرا دور بارہویں صدی کے نصف اول سے شروع ہو کر اسی صدی کے نصف آخر پر ختم ہوتا ہے۔ اس دور کا سب سے نمائندہ مترجم John of Seville (۱۱۲۶ء تا ۱۱۵۱ء) تھا جس نے عربی سے لاطینی میں ۱۸ کتابوں کو منتقل کیا۔ تیسرا دور بارہویں صدی کے نصف آخر سے شروع ہو کر تیرہویں صدی پر ختم ہوتا ہے، اس دور میں جرارڈ قرامونی (Gerard of Cremona) (۱۱۱۴ء تا ۱۱۸۷ء) کے ترجموں کی بدولت یورپ میں عربی علوم نے سیلاب کی شکل اختیار کر لی اس کے ترجموں کی تعداد پچاسی[۸۵] ہے۔[۳۳]

اسپین اور سسلی دو ایسے ممالک تھے جہاں کے علمی مراکز سے عربی طبی علوم[۳۴] پورے یورپ میں پھیلے[۳۵]، لیکن اس سلسلہ میں اسپین کو سسلی سے کہیں زیادہ فوقیت حاصل تھی۔[۳۶] طلیطلہ (Toledo) جس پر عیسائی حکومت کر چکے تھے، اس وقت بھی بڑی حد تک مسیحی باقی رہا، جب مسلمانوں کا اس پر قبضہ ہو گیا۔ طلیطلہ ۷۱۲ء سے لے کر ۱۰۸۵ء تک مسلمانوں کے قبضہ میں رہا۔ اس مرکز علم سے جب ترجموں کا سلسلہ چلا

تب بھی اسپین کا ایک دوسرا شہر قرطبہ (Cardova) عربی علوم طب اور فلسفہ کے سلسلہ میں بنیادی مرکز رہا، اس زمانہ میں طب و فلسفہ ایک ساتھ پڑھایا جاتا تھا۔ مسلمانوں کی آمد سے قبل بھی سیول (Seville) عربی اور دیگر مشرقی زبانوں کے ایک اہم مرکز کی حیثیت رکھتا تھا، اور آگے چل کر بڑی حد تک ترجمہ کا کام اسی کی یونیورسٹی میں انجام پایا۔[۴۳۶]

۱۰۸۵ء میں کاستیہ (Castile) کے مسیحی حکمراں الفونس (Alphonse) نے طلیطلہ پر قبضہ کر لیا۔[۴۳۸] مسیحی سرپرستی کے تحت اس کے ادارہ میں زیادہ منظم انداز سے کام ہونے لگا اور مغرب کے لاطینی علماء کو دراسات شرقیہ کے سلسلہ میں زیادہ سہولتیں اور حوصلہ افزائیاں حاصل ہوئیں۔[۴۳۹] اسپین کے یہودیوں نے جن کا ذریعۂ تعلیم عربی زبان تھی طب اور فلسفہ کی کتابوں کے عبرانی ترجمہ میں خصوصاً سرگرمی سے حصہ لیا۔[۴۴۰] عمومی سائنس کی تاریخ میں وہ اس پہلو سے اہمیت کی حامل ہیں، عرب سائنس اور فلسفہ مکمل طور سے یورپ کے سامنے تھا۔[۴۴۱] طلیطلہ سے روانہ ہونے والا علمی اور فکری قافلہ پیرینس (Pyre-nees) سے راہ بناتے ہوئے الپین (Alpine) کے درّوں سے ہوکر لورین (Lorraine) جرمنی، وسط یورپ اور خلیج برطانیہ کو پار کرتے ہوئے برطانیہ تک پہونچ گیا تھا۔[۴۴۲] جنوبی فرانس کے اہم مراکز میں ٹولوز، ناربون، اور مونٹ پیلیر کے نام آتے ہیں ان میں سے آخر الذکر تو تیرہویں صدی میں فرانس میں طب اور فلکیات کے علوم کا اہم ترین مرکز بن گیا تھا۔[۴۴۳] لورین (Larrainne) دسویں صدی ہی میں عربی سائنس سے متعارف ہو چکا تھا اور بعد کی دو صدیوں میں سائنسی اثرات کے سلسلہ میں اہم مرکز بن گیا۔ لیج (Liege) جارز (Gorze) کولونہ (Colonga) اور دیگر لوتھارینی (Lotharingian) شہر عربی علوم کی افزائش کے لیے سازگار ثابت ہوئے۔[۴۴۴] فلورین (Florrainne) سے اس کی ضیا پاش کرنوں نے جرمنی کے دیگر حصوں کو منور کیا۔ جس کی روشنی وہاں تعلیم پانے والے افراد کے ذریعہ نارمن برطانیہ تک پہونچی۔[۴۴۵] شمال میں جرمن حکمرانوں کے ذریعہ اسپین کے مسلمان حکمرانوں کے دور میں سفیروں کا تبادلہ اکثر و بیشتر ہوتا رہا جو فکری و علمی لحاظ سے سود مند ثابت ہوا۔ ۹۵۳ء میں جرمن کے مشہور حکمراں اوٹو (Otto) نے جان (John) نامی ایک لوتھارنگین راہب کو سفیر بنا کر بھیجا۔ اس نے قرطبہ میں تقریباً تین سال تک قیام کیا، وہاں عربی سیکھی اور اپنے ساتھ بہت سے عربی

مخطوطات لے کر وطن واپس آیا۔ اس طرح اسپین کے عربی علوم تمام مغربی یورپ میں داخل ہوئے[۴۷] Adelard of Bath (۱۱۲۶ء تا ۱۱۵۱ء) ان ابتدائی مترجمین میں سے تھا جو ادارہ کے قیام سے قبل ۱۱۰۰ء میں طلیطلہ آچکا تھا[۴۸]۔ اس نے سسلی کا بھی سفر کیا اس نے اقلیدس کے عربی نسخہ کا لاطینی میں ترجمہ کیا[۴۹]۔ اور عرب سائنس کی ایک تلخیص تیار کر کے شائع کیا[۵۰]۔ ایک دوسرا شخص جس کا اس موقع سے ذکر کیا جا سکتا ہے Robert de Retines نامی ایک انگریز تھا جس نے ۱۱۴۱ء اور ۱۱۴۳ء کے درمیان قرآن کا سب سے پہلے لاطینی زبان میں ترجمہ کیا تھا[۵۱]۔

طلیطلہ کے ادارہ میں جن کتابوں کا ترجمہ ہوا ان میں ترجمہ کا انداز بالکل لفظی اور مزاج بالکل عربی تھا[۵۲]۔ مترجمین عربی الفاظ کے لیے لاطینی مترادف لانے کی کوشش کرتے تھے اگرچہ اصل کے معنی پورے طور پر منتقل نہ ہوں۔ اگر کسی عربی لفظ کے مناسب لاطینی لفظ نہ ملتا تو عربی لفظ ہی کو لاطینی میں اسی طرح لے لیتے، ان کے سامنے عربی الفاظ کے لیے لاطینی الفاظ اور اصطلاحات کا مسئلہ سب سے زیادہ پیچیدہ تھا۔ یہی وجہ ہے کہ الکیمیاء کے لیے Alchemy، الاکسر کے لیے elixir صفر کے لیے Cypher، فارسی لاژورد کے لیے Azurd جیسے الفاظ آج تک پہنچ چکے ہیں[۵۳]۔ لاطینی، فرانس اور دیگر ترجموں میں پائے جانے والے عربی الفاظ بے شمار ہیں، رسلنے نمونے کے طور پر کچھ الفاظ درج کیے ہیں[۵۴]۔ سسلی کے حکمراں فریڈرک دوم (۱۲۱۲ء تا ۱۲۵۰ء) نے جب ۱۲۳۱ء میں حکومت کو از سر نو منظم کرنے کے بعد پاپائیت سے کشمکش کا آغاز کیا اور[۵۵] اپنے دربار سے بہت سے علماء و فضلاء کو متعلق کیا تو ان علماء میں میخائل اسکاٹ (۱۱۷۰ء تا ۱۲۹۴ء) بھی شامل تھا، اس نے عربی کتابوں کے مطالعہ اور ترجمہ کا آغاز پڑموہی میں کر دیا تھا۔ فریڈرک دوم نے اس طرح دراصل پاپائیت کے خلاف سخت قدم اٹھایا تھا جو ہمیشہ علوم و فنون کی حوصلہ شکنی کرتی رہی تھی، اسکاٹ نے سب سے پہلے ابن رشد[۵۶] کی کتابوں کا ترجمہ کیا جس کا مغربی لاطینی علم کلام پر بڑا اثر پڑا[۵۷]۔ اس نے ابن سینا اور ارسطو کی بھی کئی کتابوں کو لاطینی میں منتقل کیا۔ ۱۲۱۷ء میں اسکاٹ کا طلیطلہ میں موجود رہنے کا واضح طور پر ثبوت ملتا ہے[۵۸] اسکاٹ کی لاطینی کتابوں میں ابن رشد کی De coelo et mundo

(فی السماء والعالم) De generation et decorruptione (کتاب الکون والفساد) اور Physics (کتاب الطبیعیات) کی شرح بھی شامل ہے[۵۸]

فریڈرک II مشرقی آداب وروایات کا بڑا مداح تھا[۵۹]۔ اس نے مشرقی آداب واطوار اختیار بھی کر لیے تھے[۶۰] خصوصاً عربی اطوار وروایات[۶۱]، سب سے اہم بات یہ ہے کہ عربی فلسفہ کا وہ بڑا مداح تھا کیوں کہ اس نے اس موضوع پر اصل عربی کتابوں کا مطالعہ کیا تھا[۶۲]۔ وہ عربی، فرانسیسی، جرمن، اطالوی اور یونانی زبانیں جانتا تھا[۶۳] معاصر مورخین اس کو ایک آزاد مفکر کے لحاظ سے پیش کرتے ہیں[۶۴]۔ ۱۲۲۴ء میں اس نے نیپلس (Naples) میں ایک یونیورسٹی قائم کی اور منصوبہ بند طور پر عرب علوم وفنون کو مغربی دنیا تک پہونچانے کے لیے ایک اکیڈمی بھی قائم کی[۶۵]۔ عربی سے لاطینی اور یونانی زبانوں میں اس اکیڈمی میں بہت سے ترجمے کیے گئے[۶۶]۔ اسی کی سرپرستی اور حوصلہ افزائی کی بدولت تقریباً ۱۲۱۷ء میں میخائل اسکاٹ طلیطلہ آیا اور ارسطو کی کتاب "السماء والعالم" (De coelo et mundo) کی ابن رشد کی شرحوں کا ترجمہ کیا[۶۷]۔ اس نے ابن رشد اور ابن سینا کی بعض دیگر کتابوں اور شرحوں کو بھی لاطینی میں منتقل کیا۔ عربی کتابوں کے ان ترجموں اور تصحیح کے ساتھ مطلق علمی وسائنسی سرگرمیوں کو مسیحی یورپ کا مذہبی طبقہ کن نظروں سے دیکھتا تھا، اس کا اندازہ اس سے ہوسکتا ہے کہ دانتے نے طربیہ خداوندی میں میخائل اسکاٹ کو دوزخ میں دکھایا ہے[۶۸]۔

مترجمین کی تمام دلچسپی طب، ریاضی، نجوم، فلکیات، فلسفہ اور طبیعیات کی کتابوں سے رہی، تیرہویں صدی کے وسط تک تقریباً ابن رشد کی تمام فلسفیانہ تصانیف و تراجم اور شروح کو لاطینی زبان میں منتقل کیا جا چکا تھا[۶۹]۔ اس سلسلہ میں صرف منطق (Organon) کی اس کی شرح اور ایک دوسری کتاب تہافۃ التہافۃ کو مستثنیٰ کیا جاتا ہے جن کا ترجمہ ۱۳۲۷ء میں یہودی فاضل Colonymes نے مکمل کیا[۷۰]۔

فریڈرک II کے جانشین حکمرانوں نے بھی عربی علوم وفنون کی اشاعت کی حوصلہ افزائی کی[۷۱]۔ فریڈرک باربروسا Frederick Barbarossa[۷۲] اور دیگر سلاطین کی حوصلہ افزائی سے طلیطلہ کی تحریک ترجمہ میں مزید پیش رفت ہوئی، مورخین کا بیان

ہے کہ جرارڈ قرامون Gerard of cremona (۱۱۱۴ء تا ۱۱۸۷ء) بروساہی کی دعوت پر ۱۱۷۵ء میں طلیطلہ گیا تھا اور مقصد ابن سینا کی القانون کا ترجمہ کرنا تھا۔[۵۳] تیرہویں صدی مسیحی بنیادی طور پر عربوں کی کلامی روایتوں کے احیاء کا عہد تھا۔[۵۴] جس کو پوری نوع انسانی کی تاریخ میں اہم حیثیت حاصل ہے۔[۵۵] اس زمانہ میں فکری سرگرمیوں کا منبع بنیادی طور پر عرب مصنفین تھے۔[۵۶] جن میں سے ابن رشد، ابن زہر[۵۷] (Avenzoar) متوفی ۵۹۵ھ مطابق ۱۱۹۸ء، ابن رشد (Averroes) اور البقاسیس[۵۸] (Albucasis) ممتاز ترین حیثیت رکھتے ہیں۔ البرٹ اعظم (Albertus Magnus) اور راجر بیکن (Roger Becon) جو تیرہویں صدی مسیحی کے عرب کلامی طب کے ممتاز فضلاء شمار کیے جاتے ہیں ان کی تعلیم کے ذرائع مکمل طور پر عربی تھے۔[۵۹]

جرارڈ قرامون جیسے باصلاحیت اور ماہر زبان دان کے لیے وہ مشکلات جلد ہی ختم ہوگئیں جو طلیطلہ کے ابتدائی مترجمین کو پیش آتی تھیں۔[۶۰] اس نے عربی ایک مقامی مسیحی عالم ابن مخالب سے سیکھی تھی۔[۶۱] اس نے جن کتابوں کا ترجمہ کیا وہ مشرقی اسلامی ریاستوں سے مغرب لائی گئی تھیں۔[۶۲] طلیطلہ ہی میں ۷۳ سال کی عمر میں اس کا انتقال ہوا۔ وصیت کے مطابق St. Lucy کی خانقاہ میں اس کی ساری کتابیں رکھ دی گئیں جہاں اس کی تدفین عمل میں آئی تھی۔[۶۳]

جرارڈ نے شاید القانون کا ترجمہ نہیں کیا تھا بلکہ اس کے ایک صدی بعد Gerard of Sibboinetta نے اس کو مکمل کیا اور اسی نسخہ کو سامنے رکھ کر بہت سے نئے ترجمے سامنے آئے۔[۶۴] قرامون کی طرح سیبونٹ نے بھی عربی سرمایہ کو لاطینی یورپ تک منتقل کرنے میں بڑی خدمات انجام دیں۔[۶۵] دونوں جرارڈوں کے ترجمے مخطوطہ کی شکل میں پیرس، روم اور آکسفورڈ کے کتب خانوں میں آج تک محفوظ ہیں۔[۶۶] جرارڈ قرامون کے اکثر ترجمے ۱۱۷۰ء اور ۱۱۸۷ء کے درمیان ہوئے طب کی بنیادی کتابوں کے ترجمہ کی ترتیب اس طرح دی جاتی ہے۔

۱۔ رازی[۶۷] کی کتابیں جو Liber ed Almansorum کے نام سے مشہور ہیں۔

۲۔ البقاسیس کے سرجری سے متعلق تین رسالے۔

(۳) ابن سینا کی القانون جس کا ایک حصہ سرجری سے متعلق ہے[۸۸]
اس زمانہ کے لاطینی مترجمین میں مارکوس (Marcus) (۱۱۷۰ء) کا نام بھی آتا ہے جس نے جالینوس کی بعض عربی ترجمہ شدہ کتابوں کو لاطینی میں منتقل کیا، اسی طرح دمینکو گانجلس (Demenico gonzeles) نے جو ایک مقامی عیسائی تھا۔ ارسطو کی دو کتابوں اور ابن سینا کی Suffucientia کا ترجمہ کیا[۸۹]

۱۲۰۴ء میں قسطنطنیہ کی فتح کے بعد مغرب کو ان کتابوں کے اصل یونانی نسخے حاصل ہونے لگے، جو عہد عباسی میں عربی میں منتقل کی گئی تھیں۔ ابتدائی یونانی کتابیں جو مشرق میں پائی جاتی تھیں، عموماً فلسفہ سے متعلق ہوتی تھیں اور یہ معلوم ہے کہ لنکولن (Lincoln) کے پادری رابرٹ گراسٹسٹ کے ایما پر ارسطو کی کتاب الاخلاق (Ethics) کا ترجمہ اصل یونانی نسخے سے کیا گیا تھا اور ولیم آف میوربیک (William of Moerbeke) نے اسی کے کتاب الشعر اسطورینا اور کتاب السیاسۃ کو لاطینی میں منتقل کیا تھا، لیکن ان ترجموں سے اس رجحان پر کوئی اثر نہیں پڑا جو طلیطلہ کے ادارہ میں ترجمہ شدہ کتابوں کے مطالعہ اور مقبولیت کے سلسلے میں پایا جا رہا تھا[۹۰]

سسلی کا مرکز ترجمہ اندلس کے مرکز کے مقابلہ میں کم سرگرم تھا اور ۱۲۸۵ء میں یہودی فراگوٹ (Farragut) کی موت سے جو سسلی الاصل اور سلرنو ہی کا تعلیم یافتہ تھا جو عرب طب کا اہم مرکز تھا ترجمہ کا ایک بڑا عہد اختتام کو پہونچا[۹۱] فیراگوٹ نے جن کتابوں کا ترجمہ کیا ان میں رازی اور بعض دوسرے مسلم مصنفین کی کتابیں اور جالینوس کی ایک کتاب شامل ہے جس کو حنین بن اسحاق نے عربی میں منتقل کیا تھا اسی عربی ترجمہ کا فراگوٹ نے لاطینی میں ترجمہ کیا[۹۲]

یہ سارے ترجمے یورپ کے کلامی دانشوروں کے مطالعہ میں رہے[۹۳]۔ اس وقت مغرب میں جو کلامی روایتیں اور شخصیتیں تھیں انھوں نے عربی فکر و فلسفہ پر سخت حملے بھی کیے[۹۴] ان کلامی شخصیتوں کو چار گروہوں میں تقسیم کیا جا سکتا ہے۔

(۱) شارحین

(۲) جامعین

(۳) تطبیق دینے کی کوشش کرنے والا گروہ جس نے جدلیات کے ذریعہ یونانی

اور عرب علماء کے آرا میں تطبیق کی کوشش کی۔

(۴) وہ افراد جنھوں نے مستقل ترتیب کے ساتھ کسی مصنف کے خیالات کو جمع کیا اور ہم آہنگی پیدا کرنے کی کوشش کی۔[۹۵]

تاریخ کا یہ وہ دور تھا جس میں آزاد فکر کی نمایاں کمی محسوس ہوتی ہے۔[۹۶] قسطنطین افریقی کے اثرات تیرہویں صدی میں ظاہر ہونے لگے جنھیں گوالتھرنوس، رچرڈس انگلیوس، گلبرٹ انگلیوس، پٹرس ہسپانس، اینگلیکس، اور ژاں سینٹ اماند (Jean St. Amand) کی تحریروں میں محسوس کیا جا سکتا ہے۔ سینٹ اماند نے Revocatum Memorial کے نام سے ایک کتاب بھی لکھی جو دراصل جالینوس اور ابن سینا کے خیالات و نظریات کا مجموعہ تھی، اس کی ایک اور کتاب Aveslae ہے جس کو Materia Medica کے سلسلہ میں دستور العمل جیسی چیز Vade Muecum شمار کی جاتی ہے۔[۹۷]

عربی کتابوں کے ترجمے سے یورپ میں اس وقت رائج طب اور فلکیات کے نظریات پر بہت اثر پڑا۔[۹۸] اور عہد وسطیٰ کے طبی نصاب کے موضوع پر فلکیات نے ایک اہم مضمون کی حیثیت اختیار کر لی جس کی اہمیت بدستور سائنس اور طب کے عہد وسطیٰ (۱۵۴۳ء) کے اختتام تک باقی رہی۔[۹۹]

عناصر اربعہ کا عقیدہ مسیحی دنیا میں ارسطو کی کتابوں سے ورثہ کے طور پر چلا آ رہا تھا اور یہ سمجھا جاتا تھا کہ تمام مادی چیزیں چار عناصر سے ترکیب پاتی ہیں یعنی آگ، پانی، ہوا، مٹی، عربی کتابوں کے ذریعہ ہی اس نظریہ کو مزید تقویت ملی۔[۱۰۰] اسی طرح منطقۃ البروج سے متعلق علامات، سیارے اور انسانی جسم کے مختلف حصوں میں براہ راست تعلق اور تفاعل کا اعتقاد اگرچہ کلاسیکل عہد سے چلا آ رہا تھا (خصوصاً مرمیکس ماٹیرنس ۳۳۰ء، اونیوس ۳۸۰ء اور دیگر یونانی مصنفین کی کتابوں کی بدولت) مگر لاطینی یورپ میں عربوں ہی کی بدولت اس کو تائید حاصل ہوئی۔[۱۰۱] عربی کتابوں نے بڑے پیمانے پر عہد وسطیٰ میں تصنیف کی جانے والی کتابوں پر اثر ڈالا ان کتابوں میں ڈائگراموں کے ذریعہ انسانی اعضاء کو بتایا گیا ہے۔ جن پر منطقۃ البروج اور اس کے علامات کا اثر پڑتا ہے اور ساتوں سیاروں کے تعلق کو Viscare یا احشاء

اعداد سے دکھایا گیا ہے یہ اعتقادات Macrocosme (عالم اکبر) اور Microcosme (عالم اصغر) کے نظریات سے مربوط تھے۔ مؤخر الذکر ہی کی اساس پر عربی عہد سے قبل کے سائنسی نظریات اور خیالات تشکیل پائے تھے[۱۰۱]

فراگوٹ کی موت پر ترجمہ کا دور ختم ہوتا ہے۔ مگر اس وقت تک عربی اسلامی علمی و ثقافتی ورثہ ترجمہ کی شکل میں لاطینی یورپ کے ہاتھ میں تھا۔ اس کے بعد ہمارے سامنے وہ کلامی عہد آتا ہے جس میں عربی طبیعیاتی، فلسفیانہ اور الٰہیاتی علوم کا پہلے متصوفانہ پھر عقلیت پسندانہ منہاجیات سے مطالعہ کیا گیا[۱۰۲]

نویں صدی اور بارہویں صدی کا درمیانی عرصہ ایمان اور عقل کے درمیان تطبیق دینے کا عہد قرار دیا جاتا ہے اسی عہد میں ان عناصر کا بھی خصوصیت کے ساتھ مطالعہ کیا گیا جن سے کوئی زبان ترکیب پاتی ہے، اس کے نتیجہ میں دو مکاتب فکر کے درمیان زبانی جدلیات اور نہ ختم ہونے والے اختلافات شروع ہوئے جن کو Scotists Nominalists اور Thomists یا Realists کے نام سے یاد کیا جاتا ہے[۱۰۳] بارہویں صدی سے لے کر سولہویں صدی تک ارسطو کی تحریروں سے خصوصاً عربی ذرائع سے متعارف ہونے کی وجہ سے اس قسم کی بحث و نظر میں زیادہ پیشرفت ہوئی، لیکن یہ پیش رفت تصوف کے ساتھ مظاہر فطرت کے مطالعہ کے سلسلہ میں بھی ہوئی۔ اسمیت (Nominalism) اور حقیقیت (Realism) کی باہمی کشمکش ہی سے، جو عمومی انداز سے سائنس اور طب میں روز افزوں ارتقاء سے مربوط تھی، عہدِ وسطیٰ کے طبی علم کلام میں انخطاط آیا[۱۰۴]

یورپ میں عربی اثرات کے مرتب ہونے کی سب سے بڑی مثال یہ ہے کہ قرطبہ Cordova کے سقوط (۱۲۳۶ء) کے بعد ہی اسپین میں بڑی دانش گاہیں قائم کی گئیں، پندرہویں صدی کے اختتام تک صرف اسپین میں سولہ دانش گاہیں قائم کی جا چکی تھیں[۱۰۵] اگرچہ ان میں کچھ ایسی یونیورسٹیاں بھی تھیں جن میں شعبۂ طب نہیں تھا سیول (Seville) کی یونیورسٹی تو عربی تعلیم کے لیے خصوصیت کے ساتھ وقف تھی۔ اسپین کی جغرافیائی صورت حال ایسی تھی کہ عمومی انداز سے یورپ تک مشرقی علوم اور ورثہ کو منتقل کرنے میں بنیادی کردار ادا کر سکتی تھی[۱۰۶]

ترجموں کے سلسلہ میں ایک قابل غور بات یہ ہے کہ طب کی تمام کتابوں کو اسی وقت لاطینی میں منتقل کیا گیا، عہد عباسی میں یونانی کتابوں کے عربی ترجمہ کے سلسلہ میں جس صحت کا التزام کیا گیا تھا اسپین کے سسلی کے مراکز میں لاطینی ترجمہ میں وہ بڑی حد تک مفقود تھی[۱۰۸] یہی وجہ ہے کہ عہد وسطیٰ میں جن عربی کتابوں کو لاطینی میں منتقل کیا گیا ان سے عربی طب کا یقینی اور صحیح خط و خال کا تصور کسی حد تک دشوار ہے[۱۰۹]

عہد وسطیٰ کے علم کلام کا عمومی انداز یورپ میں عربی احیاء کا براہ راست ثمرہ تھا[۱۱۰]۔ اس کا واضح طور پر اثر تو اس وقت سامنے آیا جب ۱۲۰۹ء میں پیرس میں سب سے پہلے مسیحی دینی اجتماع منعقد کیا گیا[۱۱۱] صحیح ترین معنوں میں طبی لٹریچر عرب مصنفین اور قدماء کی تصانیف ہی سے تیار کیا گیا تھا[۱۱۲] مغرب کے لاطینی باشندوں تک عربوں کا جو طبی لٹریچر پہونچا اسی کی بدولت تقریباً بارہویں صدی کے نصف میں مغرب کے طبی نظام کو دوبارہ جنم ملا جہاں سے صحیح معنوں میں عہد وسطیٰ کا آغاز ہوتا ہے[۱۱۳]

تیرہویں صدی میں جب عربی تصانیف کے ذریعہ ارسطو کی طبی سائنسی کتابوں سے مغرب متعارف ہوا، یہی عمومی انداز وہاں علوم و فنون کے احیاء کا سبب تھا[۱۱۴] نئی سائنسی تحریک جن کے زیر سایہ پروان چڑھی، اس سلسلہ میں ابن سینا (۱۰۳۷ء) غزالی (۱۱۱۱ء) اور ابن رشد (۱۱۹۸ء) کے نام واضح طور پر لیے جا سکتے ہیں[۱۱۵] یونیورسٹیاں ہی وہ بنیادی مراکز تھیں جن کا اثر فکری رجحانات پر زیادہ پڑا۔ نوارسطویت (Neo-Arstotelianism) کا ظہور و ارتقاء پہلے مرحلہ میں درسی کتابوں کے اختصارات اور ابن سینا و غزالی کی شروح سے ہوا اور بعد میں ارسطو کے کسی حد تک مکمل نسخوں اور ابن رشد کی "شرحوں" کا زیادہ اثر پڑا۔ ان میں سے پہلا نسخہ منطق پر ہے جس کو ۱۱۵۰ء میں طلیطلہ کے ادارہ ترجمہ میں مکمل کیا گیا تھا۔ اس وقت لاطینی یورپ کے علمی حلقوں میں ساری علمی و فکری سرگرمیوں کا محور غزالی، فارابی، ابن سینا (۸۷۰ — ۹۵۰) ابن عربی (۱۱۶۵ — ۱۲۰۴ء) اور دیگر اسلامی کلامی اور فلسفیانہ شخصیتیں رہیں[۱۱۵]

راجر بیکن کی کتاب Epistela de accidentibus Senectutis کا سارا مواد عربی طبی کتابوں سے ماخوذ ہے[۱۱۶] اس میں ابن سینا، رازی اور دیگر اندلسی اطباء و حکماء کی کتابیں بھی شامل ہیں۔ اس کتاب کی تصنیف کے بعد اس نے یونانی زبان

سیکھنا شروع کی تھی جو اس وقت اٹلی میں تحریر اور بول چال کی زبان تھی، اسے عربی نہیں آتی تھی[۱۱۷]

اس صدی میں بلوگنہ (Boleg na) کی دانش گاہ طبی تعلیم کا ایک اہم مرکز بن گئی، ۱۱۸۸ء میں وہاں ایک سائنسی اسکول کھولا گیا تھا جس کو فلورنس کے تھوڈیس (Thadeus) کے نام سے جوڑا جاتا ہے، جس کی تاسیس خود ابن سینا کے افکار و نظریات پر ہوئی تھی[۱۱۸] اسی صدی کے اختتام پر بلوگنا میں طب اور فلکیات میں ایک قریبی ربط پیدا ہوگیا اور تھیوڈورس، رولینڈ آف پارما اور ولیم آف سالیسٹو کی خصوصی توجہ کی بدولت وہاں سرجری کی تعلیم اچھی ہونے لگی۔ تھیوڈورس (۱۲۰۶ء، ۱۲۹۸ء) کی ساری سرگرمیاں بلوگنا ہی میں انجام پائیں[۱۱۹] اسپین کے یہودیوں میں ابن رشد کے فلسفہ کے سلسلہ میں ایک زبردست مکتب فکر پیدا ہوگیا تھا[۱۲۰] جس کے واسطے سے بعد میں ابن رشد کے افکار و نظریات سے لاطینی کلامی حلقہ متعارف ہوا[۱۲۱] خصوصاً یہودیوں نے عربی فلسفہ کو لاطینی اور عربی زبان میں منتقل کرنے کے سلسلہ میں جو خدمات انجام دیں اور جن کی تاریخی حیثیت تسلیم شدہ ہے ان کو دو مرحلوں میں تقسیم کیا جاسکتا ہے، پہلا مرحلہ تو وہ ہے جب اصل عربی کتابیں براہ راست ان زبانوں میں منتقل ہو رہی تھیں اور کسی قسم کے حذف و اضافہ سے کام نہیں لیا جاتا تھا، اس مرحلہ میں جن کتابوں کا ترجمہ ہوا اسلامی فلسفہ میں ان کو مرکزی اہمیت حاصل ہے، دوسرے مرحلہ میں یہودیوں کی حیثیت مختلف تھی اب وہ خود اپنی کلامی روایتوں اور ورثہ کو پیش نظر رکھ رہے تھے۔ یہی وجہ ہے کہ داخل نصاب کتابوں اور مصنفین کے انتخاب پر اس وقت کے یہودی علم کلام کے اثرات مرتب ہو رہے تھے[۱۲۲] اسپین کے یہودی خصوصاً طب کے میدان میں امتیازی حیثیت کے مالک تھے جن کا سرمایہ مکمل طور پر عرب مصنفین کی کتابیں تھیں انھوں نے عرب مصنفین کی تحقیقات کو مزید آگے بڑھایا[۱۲۳]

تاریخی ترتیب کے لحاظ سے عربی سے عبرانی میں ترجمہ کا کام عربی سے لاطینی میں ترجمہ کے بعد شروع ہوا۔ چنانچہ عبرانی زبان میں ترجمے تیرہویں صدی میں ہونے شروع ہوئے[۱۲۴] اس سلسلہ میں سب سے زیادہ مشہور اور ممتاز یہود ابن تبون کا خاندان رہا لیکن خود ابن تبون کا مترجم ہونا محل نظر ہے، سب سے پہلا ترجمہ سموئیل بن تبون نے

کیا تھا جس کو "آراء الفلاسفۃ" کے نام سے یاد کیا جاتا ہے، یہ دراصل ابن رشد اور دیگر مسلمان فلاسفہ کی کتابوں سے لی گئی مختلف عبارتوں کا مجموعہ تھا[۱۲۵]۔ لاطینی ترجموں اور عبرانی ترجموں کا زمانہ کسی حد تک باہم مل بھی جاتا ہے، لیکن دونوں بالکل جداگانہ اور آزاد حیثیت کے حامل رہے اور ان میں سے کوئی دوسرے پر اثر انداز نہیں ہوا، البتہ چودھویں صدی میں اس قسم کے اثرات کی ضرور نشاندہی کی جا سکتی ہے[۱۲۶]۔ لاطینی اور عبرانی زبانوں میں منتقل کرنے کے دوسرے مرحلہ میں اس میں بہت سی کتابیں ایسی ملتی ہیں جو عربی سے عبرانی کے توسط سے لاطینی میں منتقل کی گئیں۔ اسی وجہ سے ابن رشد کے فلسفہ کو اور زیادہ مقبولیت حاصل ہوئی، کیونکہ اس سے قبل جن عربی کتابوں کو براہِ راست لاطینی میں منتقل کیا جا رہا تھا ان میں زیادہ انحصار ابن سینا پر کیا جاتا تھا[۱۲۷]۔

چودھویں صدی ہی میں ابن رشد کے فلسفہ کی عبرانی شرحوں کا آغاز ہوتا ہے اس سلسلہ میں اہم نام لیوی بن غرلیون کا لیا جاتا ہے جو Bagnol کا باشندہ تھا، اس نے ابن رشد کی "الاتصال" اور اصل العالم پر اس کے ایک دوسرے رسالہ کی شرح لکھی، اسی کا ایک معاصر موسس آف ناربون تھا جس نے ۱۳۲۰ء اور ۱۳۵۰ء کے درمیان ان ہی کتابوں کی شرح لکھی جن کی شرح لیوی خود لکھ چکا تھا، البتہ اس نے ابن رشد کے طبیعیاتی رسالہ کی بھی شرح لکھی[۱۳۰]۔

چودھویں صدی کو یہودیوں کے علم کلام کا عہد زریں قرار دیا جاتا ہے لیکن خود اس صدی کے اختتام پر اس پر زوال بھی آ گیا، البتہ ابن رشد کے فلسفہ کے مطالعہ اور شرح نگاری کا عمل بدستور جاری رہا[۱۲۹]، الیاس میڈ کو جس نے پدوا کی یونیورسٹی میں تعلیم حاصل کی تھی، رینان کے نزدیک آخری دور کا ایک بڑا ابن رشدیات تھا[۱۳۱]۔ اس نے ۱۴۸۵ء میں de substantia orbis کی ایک شرح لکھی اور ابن رشد کے فلسفہ کی تشریح و تفہیم پر ایک کتاب بھی شائع کی[۱۳۱]۔

سولہویں صدی میں ابن رشد کے فلسفہ پر زوال آیا[۱۳۲]۔ ۱۵۶۰ء میں ابن رشد کی منطق کی ایک تلخیص Riva di Trento میں شائع کی گئی۔ بہرحال یہ کتاب یہودیوں کے خلاف ایک معیاری تصنیف کی حیثیت سے باقی رہی، البتہ منطق کے علاوہ فلسفہ اور دیگر موضوعات میں ابن رشد کے افکار زوال کا شکار

ہو گئے، چنانچہ ابی موسیٰ (Moss almosnine) ۱۵۳۸ء نے ابن رشد کے افکار کے خلاف غزالی کے افکار ونظریات کا سہارا لیا ہے اور خود افلاطون سے ان لوگوں کی دلچسپی کے بھی آثار ملتے ہیں، جنھوں نے عہد مظلمہ کے تبرکات وباقیات کے طور پر ارسطو کو حقارت کی نظروں سے دیکھنا شروع کر دیا تھا۔[۱۳۳]

طلیطلہ کے ادارہ میں ہونے والے ترجموں کی اشاعت کے سلسلہ میں کچھ کہنا مشکل ہے، البتہ یہ بات یقینی ہے کہ آئندہ تیس سالوں میں ارسطو کی منطق کی تمام کتابیں عربی سے لاطینی میں منتقل ہو کر پیرس کے علمی حلقوں کے مطالعہ میں آچکی تھی۔[۱۳۴] Beothin John Scotus کے واسطہ سے جو لاطینی ترجمے وہاں کے علمی حلقوں میں عام ہوئے اور اسی طرح St. Augustine کے ذریعہ افلاطون کی جو چیزیں ان کے سامنے آئیں، ان ہی سے مسیحی علم کلام کی اساس اور اس کے ارتقاء کا سامان فراہم ہوا۔[۱۳۵] لاطینی علم کلام کا ارتقاء بعد میں تین مرحلوں سے گزرا، پہلا مرحلہ تو ارسطو کی بقیہ کتابوں سے واقفیت اور ساتھ ہی ساتھ عربی سے ترجمہ کی شکل میں مکمل نظام منطق کو لاطینی میں منتقل کرنے کی شکل میں تھا، دوسرا مرحلہ قسطنطنیہ پر ۱۲۰۴ء میں قبضہ کے بعد جب اصل یونانی نسخے ہاتھ آنے لگے، ان کے ترجمہ کا ہے اور تیسرا مرحلہ عرب شارحین کی شرحوں سے واقفیت اور ان کے ترجمہ کا ہے۔[۱۳۶]

یہ بات اہمیت کی حامل ہے کہ لاطینی علم کلام کے ایک مشہور وکیل بلکہ ایک خاص مکتب فکر کے بانی تاس اکوئیس (St. Thomas Acquinas) نے جندیسالوی (Gundisalviy) کے مکتب فکر سے متعلق ہونے سے قبل نیپلس (Naples) کی یونیورسٹی میں تعلیم حاصل کی تھی جس کو فریڈرک II نے قائم کیا تھا، اور عرب فلاسفہ کے نظریات اور افکار کے مطالعہ کا ایک اہم مرکز تھا اسی کا دور رس اثر یہ تھا کہ تامس اکوئیس عرب فلاسفہ کے افکار وتعلیمات کا بہت مداح تھا۔[۱۳۷]

Montpillier اور Padua کی یونیورسٹی میں طب کی تعلیم کے لیے خصوصاً عرب مصنفین کی کتابیں بنیادی طور پر نصاب تعلیم میں داخل تھیں۔[۱۳۸] ۱۳۰۲ء میں ابن رشد کی کتاب Canones de medicinus laxativie

کو عبرانی سے لاطینی میں منتقل کیا گیا، اور ۱۲۴۰ء میں ابن سینا کی القانون کو طب کے لیے سرکاری نصاب تعلیم میں شامل کیا گیا اسی وقت سے نصاب کے طور پر اطبا پر یونیورسٹی میں محاضرات کا سلسلہ جاری کیا گیا۔[۱۳۹]

بگولنا کی یونیورسٹی تو ابن رشد کے فلسفہ کا سب سے اہم مرکز تھی۔ پدوا کی یونیورسٹی میں اس کا ایک اہم مرکز قائم تھا، ابن رشد کے فلسفہ کے ان دو مراکز ہی سے شمال مشرقی اطالیہ، وینس اور فلورنس تک اس کے اثرات پھیلے اور سترہویں صدی تک پھیلتے رہے بلوگنا میں عربی اثرات سب سے زیادہ طب کے سلسلہ میں پائے جاتے تھے، تیرہویں صدی میں طب کا نصاب تعلیم بنیادی طور پر ابن سینا کی القانون اور ابن رشد کے رسائل پر مشتمل تھا اور خود علم نجوم تعلیم کا ایک مستقل موضوع تھا جس کی سندیں دی جاتی تھیں۔ ایک زمانہ تک بگولنا فریڈرک II کا مورد عنایت رہا اور فریڈرک II نے اسی کی یونیورسٹی میں ان لاطینی ترجموں کے نسخے فراہم کیے جو خود اس کے حکم سے عربی اور یونانی زبانوں سے کیے گئے تھے۔[۱۴۰]

گرٹیا نو آف ٹینا (۱۲۶۵ء) جو پادوا میں ایک کلیسا کا پادری تھا۔ پادوا کے مکتب فکر ابن رشد کا بانی قرار دیا جاتا ہے۔

اس مکتب فکر کو پندرہویں صدی کے بیشتر حصوں تک بڑی مقبولیت حاصل رہی۔[۱۴۱] سرکاری طور پر پادوا کی یونیورسٹی ایک معتدل رشدیت پیش کرتی رہی اس وقت یورپ ہی عرب فلاسفہ کی زیادہ تر طبی کتابوں اور ابن رشد کی شرحوں کو پڑھایا جاتا رہا۔[۱۴۲] پادوا اور بلوگنا کے باہر ابن رشد کی حیثیت پندرہویں صدی کے اختتام تک ارسطو کے ایک حامی اور نقیب کی رہی، سولہویں صدی کے ساتھ ہی پادوا اور اس کے حلقہ کے باہر عرب شارحین کی کتابیں زیادہ کام کی نہ رہیں اور ان کے مطالعہ کا دور اختتام کو پہونچ گیا۔ لیکن مزید ایک صدی تک عرب مصنفین کی طب کی کتابیں یورپ کی یونیورسٹیوں میں محدود پیمانہ پر اثر انداز رہیں۔[۱۴۳]

اب طبعی و تجرباتی علوم پر ایک طائرانہ نظر ڈالیے، عربوں کا جو احسان سائنس پر ہے اس کے اجزائے ترکیبی انکشافات کی ابتداء اور انقلابی نظریوں ہی تک محدود نہیں بلکہ بڑی حد تک اس کا وجود ہی عرب تمدن کی دین ہے۔[۱۴۴] قدیم دنیا کو ہم قبل سائنسی دنیا کہہ سکتے

ہیں۔ یونانیوں کی ریاضی اور فلکیات دراصل بیرونی درآمدات کی نوعیت کی حامل تھیں جو کبھی بھی یونانی تمدن میں رچ بس نہیں سکی۔[۱۲۵] یونانیوں نے جو کام انجام دیا وہ نظم و ترتیب، تصحیح اور نظریات کی شکل میں ڈھالنے کا عمل تھا، لیکن جہاں تک بحث و تحقیق کے رائج اسالیب، مثبت علم کا استنباط، سائنس کے باریک بیں اسالیب، مفصل و مطول مشاہدہ اور تجرباتی چھان بین کا تعلق ہے تو یہ سب یونانی مزاج سے دور کی چیزیں تھیں۔[۱۲۶] قدیم کلاسیکل دنیا میں اگر کسی ایسی جگہ کی نشاندہی کی جا سکے جہاں صحیح معنوں میں کسی حد تک سائنسی اسلوب کے تحت کام ہوا ہو، تو وہ اسکندریہ ہے، لیکن ہم کہہ سکتے ہیں کہ یورپ میں سائنس کا ارتقا بحث و تحقیق کی ایسی روح، چھان بین کے نئے طریقے، تجرباتی و مشاہداتی انداز اور ریاضی کے ارتقاء کا مرہونِ منت ہے جو یونانیوں کے لیے نامانوس چیز تھی، اس روح اور ان طریقوں سے یورپ عربوں ہی کے واسطہ سے متعارف ہوا۔[۱۲۷]

پندرہویں صدی کے اختیتک جس وقت کہ سائنسی سرگرمیاں یورپ میں جنم لے رہی تھیں، مکمل طور پر عرب علوم ہی کو بغیر کسی اضافہ کے ہضم کرنے کا زمانہ تھا، رابرٹ برلفالٹ کا کہنا ہے کہ پرتغال کے حکمراں پرنس ہنری نے عرب اور یہودی فضلاء کی سرکردگی میں Cape St. Vincent میں جہاز رانی کے لیے ایک عظیم الشان ادارہ قائم کیا جس سے واسکوڈی گاما کے بحری سفر پھر روئے زمین کے آخر تک یورپ کے پہونچنے کے لیے راستہ ہموار ہوا۔[۱۲۸] ریاضی کا پہلا رسالہ یورپ میں ۱۴۹۴ء میں شائع ہوا جو Leonardo Fibonacci کے ترجموں سے اقتباسات اور تلخیص کا مجموعہ تھا جو لیونارڈو ڈاونسی کا دوست تھا، البتانی کے جدولوں ہی کی اساس پر Regionontanus نے ایک نقشہ جاتی نظام کو مرتب کیا جس کی بدولت کولمبس کا سفر ممکن ہو سکا۔ Kepler نے جو کچھ انجام دیا وہ ابن یونس و غانی کے جدولوں کی اساس پر انجام پایا۔[۱۲۹]

عرب تمدن کا نئی دنیا کو سب سے بڑا عطیہ سائنس ہی کی شکل میں تھا۔ اگرچہ اس کے ثمرات کے پختہ ہونے میں دیر لگنا فطری تھا۔ اسی سائنس کی بدولت یورپ کو زندگی ملی، اسلامی تہذیب کے گوناگوں اثرات ہی نے پوری زندگی کو فعال بنایا۔[۱۳۰]

لاطینی یورپ نے جس طرح عربوں کے علم طب سے استفادہ کیا، اس کے مطالعہ اور عہدائے وسطیٰ میں اسلامی اور مغربی ثقافتوں کے تقابلی مطالعہ سے ہمیں ثمر آور فکری خلاقی

کی طرف رہنمائی ملتی ہے جو عہدہائے وسطیٰ میں مغربی دنیا کا اسلامی تہذیب کے ممنونِ احسان ہونے کا آئینہ دار ہے[۱۵۱]

ترجموں کی شکل میں عہدہائے وسطیٰ میں مغرب نے عربی تمدن سے کیا کچھ لیا اس کے لیے لاطینی و عبرانی مترجمین اور ان کے کیے ہوئے ترجموں کی فہرست پر ایک نظر ڈالنا چاہیے۔ ذیل کی فہرست اسی مقصد کے پیشِ نظر ہے۔ مگر یہ فہرست مکمل نہیں ہے، بہت سے مترجمین کو اس میں شامل نہیں کیا گیا ہے۔ جو یا تو مشہور نہیں ہیں، یا ترجمہ کی ہوئی کتابوں کے نام کی صراحت نہیں ملتی، بلکہ صرف یہ ذکر ملتا ہے کہ انھوں نے بھی چند کتابوں کا ترجمہ کیا۔[۱۵۲]

لاطینی مترجمین:۔

لاطینی مترجمین کے نام اور ترجمہ کی تفصیلات ذیل میں درج کی جاتی ہیں۔

۱۔ ابراہیم آف ٹارٹیزا

(۱) De Simplicibus

(۲) Liber Servitoris للبقاسیس

۲۔ اکورسیس آف پسٹوجا۔ اس نے حنین بن اسحٰق کے نسخوں سے جالینوس کی بعض کتابوں کا ترجمہ کیا۔

۳۔ ایڈلارڈ آف باتھ۔ (۱۱۱۶ء، ۱۱۴۲ء) فلسفہ، ریاضی داں اور ماہر علوم کی حیثیت سے ایڈلارڈ آف باتھ کا شمار گروس ٹیسٹ اور راجر بیکن سے پہلے باکمال فضلا میں شمار ہوتا تھا۔ عربی سے لاطینی ترجمہ کرنے والوں کے طبقۂ اول میں اس کا شمار ہوتا ہے۔ اس نے مسلم موسیقی سے مغرب کو آشنا کیا۔ قابلِ وثوق ذرائع سے اس کی مندرجہ ذیل ترجمہ کردہ کتابوں کا پتہ چلتا ہے۔

(۱) خوارزمی کے فلکیاتی جدوال۔

(۲) خوارزمی کا رسالہ ریاضیات۔

(۳) اقلیدس کی پندرہ کتابیں۔

۴۔ الفانسو آف ٹولیڈو، اس نے ابن رشد کی ایک کتاب کا ترجمہ کیا، بعنوان

De Separatione primi principii

۵۔ الفرڈ (الفیاتوس، انگریز) ۱۲۰۰ء، ۱۲۲۲ء

(۱) De Plantis

(۲) De vege labilibus ازارسطو، عربی ترجمہ از اسحٰق بن حنین

(۳) کتاب الشفا (ابن سینا) کا حصہ متعلق بہ کیمیا، عام طور پر Mineralia کے نام سے اس حصہ کو موسوم کیا جاتا ہے۔

۶۔ آنڈریاس اسپاگوس بیلنس (متوفی ۱۵۲۰ء)

(۱) القانون لابن سینا

(۲) ابن سینا کی دوسری کتاب بعنوان De medicinus cordia-libus et Contica.

۷۔ جان آف سیول، ۱۱۲۶ء، ۱۱۵۱ء

(۱) الخوارزمی، علم الحساب (مساحۃ الارض۔ (۲) ماشاءاللہ (۷۵۰ء، ۸۰۰ء) کی فلکیات اور ہیئت پر بہت سی کتابیں۔ (۳) الفرغانی، کتاب الحرکات السماویۃ وجوامع علم النجوم، (۴) ابوعلی خیاط رسالہ فی النجوم۔ (۵) الکندی، رسائل مختلفہ، (۶) ابومعشر، المدخل الی احکام النجوم۔ (۷) ابن فرخان، اصل النجوم، (۸) احمد بن یوسف بن دایہ، شرح Contiloquinne بطلیموس، (۹) البتانی، رسالہ فی الہیئۃ۔ (۱۰) ثابت بن قرہ De imiginibus astronomicis (۱۱) القبیسی۔ کتاب المدخل الی سنات احکام النجوم۔ (۱۲) مسلمہ بن احمد المجریطی، کتاب الہیئۃ۔ (۱۳) سیر الاسرار کا ایک حصہ (Secretum Secretorum) (۱۴) قسطا بن لوقا البعلبکی۔ کتاب الفصل بین الروح والنفس (۱۵) الفارابی، کتاب احصاء العلوم (۱۶) ابن سینا۔ کتاب الشفاء (منتخب ابواب) (۱۷) ابن جبریل، ینبوع الحکمہ۔ (۱۸) الغزالی مقاصد الفلاسفہ۔

۸۔ ڈومنگو جندیسالوی۔ ۱۱۲۶ء ۱۱۵۱ء۔ جان آف سیول نے جن کتابوں کو لاطینی میں منتقل کیا۔ جندیسالوی کا اس سلسلہ میں خصوصی تعاون رہا۔ ترجمہ کے علاوہ اس کی اصل تحریروں میں ابن سینا، فارابی اور دیگر مسلمان حکماء کے اثرات نمایاں طور پر محسوس ہوتے ہیں اور خود جندیسالوی کے اثرات میخائل اسکاٹ، البرٹس میگنس اور رابرٹ کلوارڈبائی کے افکار اور تحریروں میں واضح انداز سے نظر آتے ہیں۔

۹۔ ہرمان دی دلماتین۔ ۱۱۳۸ء ۱۱۴۵ء

(۱) سہل بن بشر۔ رسالہ فی النجوم۔ (۲) الخوارزمی، جداول فی الفلکیات۔ (۳) ابومعشر کتاب المدخل الی سنات علم احکام النجوم۔ (۴) دو عربی کتابیں جو اسلام کے خلاف لکھی گئی تھیں۔ (۵) مسلمہ مجریطی بطلیموس Planisphaerium۔ (۶) حساب، ہندسہ ہیئت اور اسطرلاب کے موضوع پر بہت سے رسائل۔

۱۰۔ ہف آف سنتالیہ، ۱۱۱۹ء ۱۱۵۱ء۔

(۱) الفرغانی کی فلکیات کی شرح از البیرونی۔ (۲) رسالہ ارسطو۔ (۳) ماشاء اللہ کی دو کتابیں۔ (I) De Nativitatibus (الاصول) (II) Liber Ymbrium (کتاب العواصف) (۴) کتاب علم الرمل (۵) علم الحیوان پر دو رسالے، (۶) بطلیموس (۷) کیمیا، پر ایک کتاب کا قدیم ترین لاطینی ترجمہ بعنوان Centiboquium۔ Emerald Table۔

۱۱۔ رابرٹ آف کسٹر، ۱۱۴۱ء ۱۱۵۱ء

(۱) الکندی Judicia (۲) خالد بن یزید۔ رسالہ فی الکیمیا، (۳) الخوارزمی کتاب الجبر۔ (۴) اسطرلاب بطلیموس (۵) قرآن کا لاطینی ترجمہ۔

۱۲۔ پلاٹو آف ٹیولی، ۱۱۳۲ء ۱۱۵۰ء

(۱) العمرانی، رسالہ فی النجوم، (۲) ابن الخیاط، کتاب فی المواليد De Nativita (۳) المنصور، حکمۃ النجوم (۴) بطلیموس Quadripartitune fibus (۵) الفرغانی۔ عناصر الفلک (۶) البتانی، کتاب النجوم (کچھ ابواب) (۷) ابوبکر حسن بن الخاسب، کتاب فی دوران المواليد De revolutionibus Nativitatum (۸) ابن صفاء، اسطرلاب بعنوان Liber Abulcasim de operibus astrolabiae (۹) ہندسہ پر دیگر چند رسائل۔

۱۳۔ اسٹیفن آف انٹاک، ۱۱۲۸ء۔ اس نے علی بن عباس کی کتاب الملکی کو لاطینی میں منتقل کیا۔ کتاب العمل بالکرۃ الفلکیۃ فی تدبیر الابدان، ایسا غوجی اور دیگر چند کتابیں بھی اس کی ترجمہ کردہ ہیں۔

۱۴۔ جرارڈ قراموئی، ۱۱۱۴ء ۱۱۸۷ء

۱۔ منطق :

(۱) انالوطیقا الاولیٰ ۔ ترجمہ متی بن یونس (۲) ثیوفسطیوس ۔ شرح انالوطیقا الاولیٰ ۔ (۳) الفارابی، De Syllogismo

۲۔ فلسفہ ۔

(۴) فی السماء والعالم De coelo et mundo

(۵) فی اسماع الطبیعی De naturali andilh

(۶) فی الکون والفساد De generalione et corruptione

(۷) Liber metororum ۔ یحییٰ بن بطریق

(۸) Liber Lapidum

(۹) De expositione bonatatis purae

(۱۰) کتاب الامراض Liber de causis

(۱۱) De proprietatibus clementomne

(۱۲) کتاب الحرکۃ والزمان De motu et tempore

(۱۳) کتاب الحس De Senses

(۱۴) عثمان بن سعید دمشقی De eo qusd augmentum et incrementum fiunt in farma et non in yb(on the Idea that Growth & Increase take place in form & not in Matter)

(۱۵) De Unikate

(۱۶) الکندی، فی الذوات الخمس De quinque essentiis

(۱۷) الکندی، فی النوم والرؤیا۔ De Sommo et visione

(۱۸) الکندی۔ العقل De ratione

(۱۹) الفارابی ۔ رد کتاب ارسطو فی السماع الطبیعی (Distime to Super librum Aristotelis de naturali auditu)

(۲۰) الفارابی ۔ فی العلوم De Scientiis.

یہ ترجمہ پیرس سے ۱۶۳۸ء میں شائع ہوا تحقیق Guelemus Cameraius
جنڈیسالوں نے بھی اس کا ترجمہ کیا تھا۔ اس کو Clemens Baeumker نے
میونسٹر سے ۱۹۱۶ء میں شائع کیا، اسی کا عبرانی نسخہ Mich. Rosenstien کی تحقیق
سے برسلیو سے ۱۸۵۶ء میں شائع ہوا تھا۔

(۲۱) اسحٰق اسرائیلی۔ فی الاناصر، یہ ترجمہ Omnia Opera Isaac میں شامل
ہو کر لیون سے ۱۵۱۵ء میں شامل ہو چکا تھا۔

(۲۲) اسحٰق اسرائیلی کی دوسری کتاب بعنوان De descriptione rerum
et difnitionibus earum et de differentia inter des-
-criptionen et difinition em

(اشیاء کا ذکر، ان کی تعریف اور ذکر اور تعریف کا فرق)

۳۔ عربی، ریاضی اور فلکیات۔

(۲۴) بنو موسیٰ Liber treim fratrum (کتاب الاخوان الثلثہ)
مطبوعہ ۱۸۸۵ء۔ ہالے، تحقیق Max Curtze

(۲۵) الخوارزمی، الجبر والمقابلہ Guillaume Libri نے اپنی کتاب
Histoire de Science mutheuslizus میں اس کو شامل کر لیا ہے۔

(۲۶) الفرغانی۔ الجامع فی علم النجوم واصول الحرکات السماویہ (De aggregation
ibus Scienticae et de principiis coe lestium motuum)

جان آفرسیول کے ذریعہ اس کا ترجمہ ۱۴۹۳ء ہی میں Ferrara سے شائع
ہو چکا تھا۔ جرارڈ کا لاطینی ترجمہ پہلے فرانسیسی میں منتقل کیا گیا پھر Benctivenni
Zuccher نے اس کو اطالوی زبان میں منتقل کیا۔ یعقوب اناطوی نے جرارڈ کے ترجمہ
کی تلخیص ۱۲۳۲ء میں تیار کی، یعقوب اناطوی کے عبرانی ترجمہ کو پھر یعقوب کرسیٹ مان
نے لاطینی میں منتقل کیا جو فرانکفرٹ سے ۱۵۹۰ء میں شائع ہوا۔

(۲۷) احمد بن یوسف De arcubus Sincilibus مطبوعہ ۱۸۸۶ء
تحقیق میکس کرٹز

(۲۸) احمد بن یوسف De proportione et proportionalitate

(۲۹) النیریزی ۔ شرح عناصر اقلیدس، مطبوعہ سپزگ ۱۸۹۹ء تحقیق مکس کرٹز۔

(۳۰) ثابت بن قرۃ De figura alchata

(۳۱) ثابت بن قرۃ De expositione nominum Almagesti.

(۳۲) ثابت بن قرۃ De motu accessionis et recessionis
مطبوعہ ۱۴۸۰ء، ۱۵۰۹ء، ۱۵۱۸ء

(۳۳) ابوکامل ۔ الجبر والمقابلہ Liber qui Secundum Araber algebra et almucabala.

(۳۴) ابوعثمان محمد بن عبدالباقی Liber judaci super decimum Euclidis. مطبوعہ ۱۸۶۳ء تحقیق B. Boncompagni، و ۱۸۹۹ء، لپزگ تحقیق میکس کرٹز۔

(۳۵) اریب بن سعد ۔ کتاب فی التقویم المسیحی ۔ تحقیق جی لبری Histoire des Sciences mathamatiques.

(۳۶) جابر بن افلح Gebri de astronomia libri IX in quibus ptolemacum emend avit.
(فلکیات پر نو کتابیں جن میں بطلیموس کی غلطیوں کی اصلاح کی گئی ہے) مطبوعہ نورنبرگ ۱۵۳۴ء

(۳۷) De practica Geometriae (عملی جیومٹری) مصنف نامعلوم

(۳۸) Algorismus in integris et minutiis مصنف نامعلوم

(۳۹) کتاب فی مساوات السیارات Liber coaequationis planarum

۴۔ طبیعیات ومیکنیکیات :

(۴۰) الزرقلی Canonas Arzachelis

(۴۱) Liber Omnium Sphacrarum coeli et Camposition is tabularum.

(۴۲) دوقلیس، فی المرأت الحارقہ De speculis comburentibus

(۴۳) کتاب تیدیوس فی المرآۃ Liber Tidei de speculo.

(۴۴) الکندی ۔ De aspectibus (الظواہر) مطبوعہ لپزگ ۱۹۱۲ء

تحقیق A.A.Bjorubo اور vogl

(۴۵) ثابت بن قرۃ Liber charatonis

۵۔ عربی فلکیات

(۴۶) فضل بن نوبخت یا فضل بن سہل۔ Liber alfadhol id est arab de bachi.

(۴۷) ماشاء اللہ۔ علم حرکۃ الارض، الاجرام والحرکات السماویۃ، طبیعۃ الدوران السماوی طبیعۃ الحرکۃ۔ De Scientia motus arbis; De elements et arbibus coelestibus; De ratione circuli coelestis; De nature or bium. مطبوعہ نورمبرگ ۱۵۰۴ء، ۱۵۴۹ء

(۴۸) اتفداونیوس، فی حقائق واخبار النجوم De veritalibus et Predictionibus astrologiae۔ مطبوعہ پیرس ۱۵۴۲ء

(۴۹) کتاب فی مساحات الارض، مصنف نامعلوم

(۵۰) کتاب الوقائع Liber de accidentibus alfel

(۵۱) جابر بن حیان Liber divinitatis de Lxx

(۵۲) الرازی De aluminibus et Salibus (فی احجار الشب والملح)

(۵۳) الرازی۔ کتاب نور الانوار Liber luminis luminum

(۵۴) Liber geomantiae de artibus divinatoriis.

اس کے علاوہ جرارڈ قرامونی نے یونانی طب، ریاضیات اور فلکیات کے مندرجہ ذیل عربی نسخوں کو لاطینی میں منتقل کیا۔

(۵۵) یحییٰ بن بطریق، حنین بن اسحق Liber sapietiae et capsula مطبوعہ منصوری رازی، ۱۴۹۷ء، ۱۵۰۰ء

(۵۶) شرح تدبیر الامراض الخطرۃ۔ بقراط Regimen acutarum aegritidinum۔

(۵۷) شرح کتاب بقراط فی الاخبار (Proguostica)

(۵۸) De Elementis

(۵۹) De secretis ad Monteum

(۶۰) De complexianibus

(۶۱) De malicia complexionis diversa

(۶۲) De simplici medicina

(۶۳) ایام البحران De criticis diebus

(۶۴) فی البحران De Crisi

(۶۵) اطولیقوس De sphacra mota عربی ترجمہ از اسحٰق بن حنین وقسطا بن لوقا۔

(۶۶) اقلیدس Elementis

A.A. Bjarubo نے ۱۹۰۱ء میں بہت سے نسخوں کا پتہ لگانے میں کامیابی حاصل کی ہے جو مفقود ہو گئے تھے۔ جرارڈ کے نسخے کی حیثیت سے ان کی شناخت ہو گئی ہے۔

(۶۷) اسحٰق بن حنین وثابت بن قرہ۔ مواد اقلیدس۔

(۶۸) ارشمیدس، فی مساحۃ الدائرۃ

(۶۹) ابولونیوس المخروطات

(۷۰) ہیقلیس، کتاب ہیقلس، ترجمہ عربی از اسحٰق بن حنین وقسطا بن لوقا۔

(۷۱) ثیودوسیوس De sphacris

(۷۲) ثیودوسیوس De locis habitabilibus

(۷۳) جیمنیوس Liber introductorius ad arten sphaericam

(۷۴) منالاوس De figuris sphaericis

(۷۵) بطلیموس۔ المجسطی Liber almagesti (طلیطلہ ۱۱۷۵ء، ومطبوعہ وینس ۱۵۱۵ء)

عربی طب:

(۷۶) الکندی De gradibus medicinarum

مطبوعہ وینس ۱۹۵۶ء ابن بطلان، اسٹڈلیبرگ ۱۵۳۱ء نیز Opuculum de desibus

(۷۷) یوحنا بن ماسویہ Aphorisms

(۷۸) یحییٰ بن سرفیون Breviarium

Practica Joan is serapion is dicta breviarum

مطبوعہ وینس ۱۴۹۷ء

(۷۹) الرازی Liber Albubatri Rasis qui dicitur Almansorius

Liber divisionum continens CL IIIII.

(۸۰) الرازی Bapitula cum quibusdam cufectionibus ejusdum

(۸۱) الرازی De juneturarum acgritudinibus.

مطبوعہ Opera رازی ۱۵۰۰ء، وینس۔

(۸۲) ابوالقاسم۔ کتاب فی الجراحۃ Liber Azaragui de chirargia

مطبوعہ وینس ۱۴۹۸ء

(۸۳) ابن الوافد De medicines et cibis simplicibus مطبوعہ اسٹراسبرگ ۱۵۳۱ء

(۸۴) علی بن رضوان، شرح جالینوس۔ (Tegni)

(۸۵) ابن سینا۔ القانون۔ (پانچ ابواب) Canon Avicennac

مطبوعہ پادوا ۱۴۷۶ء، ملن ۱۴۷۳ء libri quinque

۱۵۔ مارک آف ٹولیڈو۔ ۱۱۹۰ء ۱۲۰۰ء

(۱) قرآن کریم۔

(۲) حنین بن اسحٰق کے متعدد رسائل جالینوس۔

(۳) حنین بن اسحٰق کی دیگر بعض کتابیں۔

۱۶۔ جودہ بن بتون۔ ۱۱۵۰ء ۱۱۸۰ء

(۱) بن یوسف، کتاب الامانات والاعتقادات

(۲) بن جبریل، کتاب اصلاح الاخلاق

(۳) بن یونس، کتاب اللمعہ، وکتاب الاصول

(۴) جودہ بن لابی، کتاب الحجۃ
(۵) یاحیا بن یوسف، کتاب الہدایۃ إلیٰ فرائض القلوب۔
۱۷۔ اوجین بن اسیر ۱۱۵۰ء ۱۱۶۰ء۔ اس نے بطلیموس کے Optics کے عربی نسخہ کو لاطینی میں منتقل کیا۔
۱۸۔ میخائل اسکاٹ ۱۲۰۰ء ۱۲۳۵ء
(۱) البطروجی، کتاب الہیئۃ
(۲) ابن رشد، شرح السماء والعالم De coeloet mundo
(۳) کتاب الحیوان، او تاریخ الحیوان Historia animalum
(۴) کتاب النفس۔ لارسطو۔ De anima کتاب الکون والفساد De generatione et corruptione اصل العالم De Substania arbis اور دیگر کتابیں۔
(۵) Divisia philosophica الفارابی کی کتاب کی اساس پر۔
(۶) تلخیص ابن رشد۔ (۷) تلخیص ابن سینا فی الحیوان (۸) ثلث رسائل فی النجوم
(۹) رسالۃ فی النجوم، (Liber introductories)
(۱۰) مقدمۃ فی علم النجوم، (۱۱) Physiognomia
(۱۲) رسالۃ فی الکیمیا، (۱۳) موسیٰ بن میمون، دلالۃ الحائرین۔ (اس کتاب کا انگریزی ترجمہ Shloms Pines نے کیا ہے جو ۱۹۶۳ء میں شکاگو یونیورسٹی پریس سے شائع ہوا۔ ایک طویل تعارفی مضمون Leo Shaus اس میں شامل ہے)
(۱۴) موسیٰ بن میمون، کتاب الفرائض۔
(۱۵) شرح کتاب سقرویوسقو Sphaera
(۱۶) Liber geomatiae
(۱۷) Mena Philosophica

میخائل اسکاٹ کا شمار لاطینی مکتب فکر برائے فلسفہ ابن رشد کے بانیوں میں ہوتا ہے، بنیادی طور پر اس نے ترجمہ کا کام انجام دیا جس میں ابن رشد کی کتابوں کی کوئی تخصیص نہیں تھی۔ یہ سالہا سال تک فریڈرک II کے دربار سے سرکاری ترجمہ اور تجربہ کار فلسفی کی حیثیت

سے متعلق رہا۔ اس کی شہرت ایک ماہر فلکیات ونجوم، کیمیاگر اور ماہر طلسمات کے طور پر ہوئی۔ مذہبی حلقہ کس قدر اس سے ناراض تھا، اس کا اندازہ اس سے لگایا جاسکتا ہے کہ دانتے نے طربیہ خداوندی میں اس کو جہنم میں دکھایا ہے۔ (باب ۲، اشعار ۱۱۶)

۱۹۔ اسٹیون آف سراگوسا، ۱۲۳۰ء۔ اسپین کا ایک یہودی تھا۔ اس نے الزجار کی کتاب الاعتماد فی الادویہ المفردۃ کو لاطینی میں منتقل کیا۔

۲۰۔ سالیو آف پادوا، ۱۲۴۰ء، اس نے ابوبکر الخوارزمی رسالہ فی النجوم کا لاطینی میں ترجمہ کیا۔

۲۱۔ ولیم آف لیونس، ۱۲۳۰ء؛ ایک اطالوی مسیحی تھا، اس نے ارسطو کی منطق پر ابن رشد کی شرحوں کو لاطینی میں منتقل کیا۔

۲۲۔ فلپ آف ٹریپولی ۱۲۳۳ء؛ اس نے سر الاسرار کا ترجمہ کیا۔

۲۳۔ آرنلڈ آف ولانوا (۱۲۶۰ء، اطالوی مسیحی)

(۱) جُبیش بن اسعم کا نسخہ جالینوس۔ De remove palpitatione regore et convalsione

(۲) الکندی، رسالہ فی معرفۃ قوی الادویۃ المرکبۃ۔

(۳) قسطا بن لوقا، رسالہ فی الطلسمات۔

(۴) ابن سینا۔ فی قوی القلب

(۵) ابوالعلی زہر، بقا البدن وتدبیر الصحۃ

(۶) امیۃ بن ابی الصلت، کتاب الادویۃ المفردۃ

۲۴۔ گیوانی کمپانس (۱۲۶۰ء اطالوی مسیحی) اس نے اقلیدس کی Elements میں سے پندرہ ابواب کا ترجمہ کیا، یہ ۱۲۶۱ء سے لے کر ۱۲۶۴ء تک اسقف اعظم بھی رہ چکا ہے، گروسٹیٹ کے اثرات اس کے افکار میں نمایاں طور پر ملتے ہیں، راجر بیکن اس کی تعریف میں رطب اللسان ہے)

۲۵۔ جان آف برلیکا۔ (۱۲۶۳ء اطالوی مسیحی) اس نے یعقوب بن ماہر کے اشتراک سے الزرقلی کے رسالہ فی الاسطرلاب کا ترجمہ کیا، بعنوان Liber tabulae quae nominatur sophaca patris Isaac Arzachlis

۲۶۔ آرنگواد (فرانسیسی مسیحی، ۱۲۹۰ء)

(۱) توما الراہوی، کتاب کیف یتصرف الانسان ذنوبہ وعقوبہ، (جالینوس)
(۲) کتاب الاقتصاد، جالینوس
(۳) ابن سینا، الارجوزات فی الطب، مع شرح ابن رشد۔
(۴) موسیٰ بن میمون، مقالہ فی تدبیر الصحۃ
(۵) موسیٰ بن میمون، السموم والمتحرز
(۶) یعقوب بن ماہر، رسالہ فی ربع الدائرہ

۲۷۔ موسس آف پلارمو، سسلی کا ایک یہودی تھا۔ اس نے ایک طبی کتاب کو چارلس آف آنجو کے حکم سے عربی سے لاطینی میں منتقل کیا جو نیپلس اور سسلی کا حکمران تھا۔

۲۸۔ فراگٹ (فرج بن سالم) سسلی کا ایک یہودی تھا۔ اس نے مندرجہ ذیل کتابوں کو لاطینی میں منتقل کیا۔

(۱) الرازی۔ کتاب الحاوی۔
(۲) حنین بن اسحق کا نسخہ جالینوس
(۳) ابن جنولا، تقویم الابدان (۴) رسالہ فی الجراحۃ

۲۹۔ قسطنطین افریقی۔

(۱) حنین بن اسحٰق (۲) De oculis Megatecchue
(۳) De mulierum morbis sive de watrice
(۴) De humana natura
(۵) De interioribus membris
(۶) حنین یا حبیش اعسم کی شرح Aphoripms
(۷) Microtechue
(۸) حبیش بن اعسم Diput Platunis cum Hippocrates

ان کے علاوہ مزید لاطینی مترجمین کے بھی نام اور ترجموں کا پتہ چلتا ہے مختلف کتابوں سے ایسے پچاس مترجمین اور ان کی ترجمہ کی ہوئی کتابوں کا تذکرہ ملتا ہے۔ ان میں سے مشہور ومعروف افراد ہی کو اس مقالہ میں شامل کیا گیا ہے۔ عربی سے اسپینی، کتالینی اور حبشی زبانوں میں ترجمہ کرنے والوں کی بھی ایک فہرست ہے۔ عربی کتابوں کے لاطینی یا عبرانی ترجمہ کرنے پر

مغرب کی تاریخ ترجمہ اختتام کو نہیں پہونچتی۔ بلکہ لاطینی سے عبرانی، عبرانی سے لاطینی، لاطینی سے یونانی، فرانسیسی اور یورپ کی دیگر زبانوں میں ان کتابوں کے ترجمہ اور مترجمین کی ایک دوسری طویل فہرست ہے۔

عبرانی مترجمین

عربی سے عبرانی زبان میں ترجمہ کرنے والوں کے نام اور ترجمہ کی تفصیلات مندرجہ ذیل ہیں۔

۱۔ ابراہیم بن عذرا۔ اسپین کا ایک یہودی تھا۔ سنہ ۱۱۴۰ء سے سنہ ۱۱۴۶ء تک اس کا زندہ رہنا معتبر ذرائع سے معلوم ہوتا ہے۔ مسلمان مصنفین کی کتابوں کو عبرانی میں منتقل کرنے والوں میں اس کا نام سرفہرست شمار کیا جاتا ہے۔ اسپونزا اس کی تعریف میں رطب اللسان نظر آتا ہے، کیونکہ اسپین میں مسلمانوں اور یہودیوں نے مل کر جن عقلی رجحانات کو فروغ دیا تھا، ابراہیم بن عذرا نے مسیحی یورپ کے یہودیوں میں ان کی اشاعت کے سلسلہ میں نمایاں کردار ادا کیا تھا۔ اس نے جن کتابوں کا ترجمہ کیا وہ یہ ہیں۔

(۱) خوارزمی کے فلکیاتی جدوال کی تشریح جو البیرونی نے تیار کی تھی۔

(۲) فلکیات پر باشاءاللہ کے دو رسالے۔

(۳) قواعد کے موضوع پر تین رسالے۔

۲۔ ابراہیم بارحیا۔ سنہ ۱۱۳۳ء سنہ ۱۱۵۰ء، اس نے Plato of Trivoli اور Rudolph of Bruges نامی اور دیگر مترجمین کے اشتراک سے بہت سی طبی کتابوں کو عبرانی میں منتقل کیا۔ اس کا شمار ان لوگوں میں سے بھی ہے جنھوں نے مسلم موسیقی سے مغرب کو روشناس کرایا، معتبر ذرائع کے مطابق اس نے موسیقی پر ایک رسالہ کو عبرانی میں منتقل کیا تھا۔

۳۔ احیطب بن اسحٰق۔ ایک اطالوی یہودی تھا۔ اسی نے موسیٰ بن میمون کے "مقالہ فی سنات المنطق" کو عبرانی میں منتقل کیا۔

۴۔ آرنلد آف ولانوا۔ (متوفی سنہ ۱۲۶۰ء) اطالیہ کا ایک یہودی تھا۔ اس نے مندرجہ ذیل کتابوں کا عبرانی میں ترجمہ کیا:

(۱) رسالہ فی معرفۃ قوی الادویۃ المرکبہ للکندی۔

(۲) De Veribus Cordis لابن سینا۔
(۳) کتاب الادویۃ المفردۃ ۔ لابن الصلت امیہ بن عبدالعزیز
(۴) رسالہ فی الموسیقی ، قسطابن لوقا البعلبکی
(۵) De conservatione corporis et regimine sanitatis ابن زہر
(۶) De bremore, palpitatione, rigore et convulsione
حبیش بن الاعسم۔

۵۔ داؤد بن یعیش ، ایک اسپینی یہودی ، اس نے داخلی معاشیات پر ایک یونانی رسالہ کے عربی نسخہ کو عبرانی میں منتقل کیا عہد وسطیٰ کے افکار و رجحانات پر بھی اس کے اثرات پڑے ، کیونکہ یہ رسالہ اگرچہ اصل یونانی زبان میں مفقود ہو چکا تھا ، البتہ عربی ، لاطینی اور عبرانی میں موجود تھا۔

۶۔ اسحاق بن ناثن قرطبی۔
(۱) امام غزالی کا ایک رسالہ جس میں انھوں نے مختلف سوالات کے جوابات درج کیے تھے۔ (۲) موسیٰ بن میمون کا مقالہ فی التوحید۔
(۳) یوسف بن ہود بن اقنین کا ایک رسالہ ، جس میں اس نے یہ بحث کی ہے کہ واجب الوجود سے اشیاء کا صدور کیسے ہوتا ہے۔ (۴) محمد بن محمد شہرزوری کی شرح دلالۃ الحائرین للحکیم موسیٰ بن میمون

۷۔ ابن حسدی ۔ ۱۲۲۵ء ، ۱۲۴۰ء
(۱) کتاب النکاح ۔ (۲) کتاب الاستقصات ۔ لاسحٰق الاسرائیلی ۔ (۳) میزان العمل للغزالی (۴) کتاب الاحکام لموسیٰ بن میمون ۔ (۵) قصہ برلام ویوسف ۔ (عہد ہائے وسطیٰ کا ایک دینی طربیہ)

۸۔ یعقوب اناطولی ۱۲۳۰ء ۔ ۱۲۵۰ء ، فرانسیسی یہودی ۔ اس نے عربی اور لاطینی سے عبرانی میں کتابوں کے ترجمے کیے۔
(۱) پرافری کی ایساغوجی اور ارسطو کی قاطیغوریاس اور انالوطیقا کی شرحیں ، جو ابن رشد نے تیار کی تھیں ۔ (۲) بطلیموس کی المجسطی (۳) تلخیص المجسطی لابن رشد (۴) کتاب الحرکات السماویہ للفرغانی (۵) رسالہ فی المنطق للفارابی ۔
یعقوب اناطولی کا ان لوگوں میں شمار ہوتا ہے جنھوں نے سب سے پہلے ابن رشد کی شرحوں کو عبرانی میں منتقل کیا اور موسیٰ بن میمون کے فلسفہ کی لاطینی ماحول میں مقبولیت کے

کے سامان فراہم کیے۔

۹۔ یعقوب بن عباسی۔

(۱) کتاب السراج لموسیٰ بن میمون

۱۰۔ یعقوب بن ماہر بن تبون۔ فرانسیسی یہودی۔

(۱) کتاب الکرۃ المتحرکہ لاسحٰق بن حنین وقسطا بن لوقا (۲) کتاب اقلیدس فی العناصر۔ (۳) الاجرام الفلکیۃ لمنالاوس، عربی ترجمہ از اسحٰق بن حنین اور قسطا بن لوقا بعلبکی۔ (۴) کتاب المفردات لاقلیدس، عربی ترجمہ از حنین بن اسحٰق وقسطا بن لوقا (۵) کتاب العمل بالکرۃ الفلکیۃ قسطا بن لوقا (۶) فی ہیئۃ العالم، از ابن الہیثم (۷) کتاب العمل بالاسطرلاب، ابن صفار۔ (۸) میزان العمل للغزالی۔ (۹) کتاب العمل بالصحیفہ الزیجیۃ۔ (۱۰) اصلاح المجسطی لجابر بن افلح۔ (۱۱) تلخیص المنطق لابن رشد۔ (۱۲) شرح کتاب الحیوان لابن رشد

۱۱۔ یوسف قمی (جوزف قمحی)، متوفی ۱۱۵۰ء، اسپینی یہودی

(۱) کتاب الہدایۃ إلیٰ فرائض القلوب، یحییٰ بن یوسف

(۲) اس نے ابراہیم بن عذرا اور ابراہیم بارحیا کی علمی اور ترجمانی کی سرگرمیوں کو جاری رکھا تاکہ مسیحی یورپ عرب یہودی افکار سے پوری طرح آشنا ہو جائے۔

۱۲۔ یوسف بن یشوع I ہلورجی، اسپینی یہودی، اس نے رسالۃ موسیٰ بن میمون فی المنطق کا دوسرا عبرانی ترجمہ کیا۔

۱۳۔ یوسف بن یشوع II ہلورجی، اسپینی یہودی، اس نے ابن سینا کے القانون کے ایک حصہ اور اس کی بعض دیگر کتابوں کو عبرانی میں منتقل کیا۔

۱۴۔ جودہ بن سولومن ناثن، فرانسیسی یہودی، اس نے عربی اور لاطینی دونوں زبانوں سے عبرانی میں ترجمہ کا کام انجام دیا۔

(۱) مقاصد الفلاسفہ للغزالی (۲) کتاب الوسادۃ لابن وانذ۔ (۳) کتاب الخمر از آرنلد ولانوا۔ (۴) کتاب الادویۃ المفردۃ لامیۃ بن ابی الصلت (۵) رسالۃ فی الحمیٰ۔ (۶) مقاصد الفلاسفہ کے ترجمہ کے دوران رازی کی المباحث المشرقیہ، ابن سینا کی کتاب الشفا، اور کتاب النجاۃ، اور ابن رشد کی تہافۃ التہافۃ سے اس نے استفادہ کیا، کتاب الوسادۃ کے ترجمہ کے سلسلہ میں اس نے ابن سینا کی عربی کتابوں اور اس کے ساتھ ساتھ گیرٹ اور جان سینٹ امانڈ کی کتابوں

کا مطالعہ کیا۔

۱۵۔ جودہ بن لابی۔ خود اس کی ترجمہ کردہ کسی کتاب کا تو حوالہ نہیں ملتا، البتہ یہ ضرور معلوم ہے کہ Saragossa میں اس کی علم نوازی اور علماء پروری کہاں کو پہونچی ہوئی تھی۔ وہاں وہ تعلیم وتربیت کا سرپرست اعلیٰ تھا۔ اس نے کم از کم تین مترجمین کی علمی سرپرستی کی۔

(۱) میور الگوادز۔ اس نے لاطینی سے Nich Oma chean کا عبرانی میں ترجمہ کیا۔

(۲) زراہیہ بن اسحٰق بلیوی، اس نے غزالی کی تہافۃ الفلاسفہ کو عربی سے عبرانی میں منتقل کیا۔

(۳) یشوع بن جوزف سورقی II، اس نے عام غذائیات اور دواؤں کی خصوصیات واثرات کے سلسلے میں ایک رسالہ کو عبرانی میں منتقل کیا، عربی میں یہ رسالہ مفقود ہے، البتہ عبرانی میں موجود ہے۔

۱۶۔ سموئیل بن تبون (متوفی ۱۲۰۰ء۔ اسپینی یہودی)

(۱) رسالہ ارسطو فی الاجرام السماویۃ، عربی ترجمہ از یحییٰ بن بطریق۔

(۲) شرح کتاب جالینوس فی الادویۃ "Tegni" از علی بن رضوان۔

(۳) ابن رشد کے تین رسائل مترجمہ بعنوان Shelosah Maamarim Philosophical commentaries.

(۴) دلالۃ الحائرین از موسیٰ بن میمون

(۵) کتاب السراج کا ایک باب۔ ترجمہ بعنوان "Mishna Ethis" موسیٰ بن میمون

(۶) رسالہ موسیٰ بن میمون فی البعث والحشر (۷) "ثلاثۃ عشر مقالاً" لموسیٰ بن میمون

(۸) رسالہ موسیٰ بن میمون الی یوسف بن اقنین۔ (۹) بائبل کی مختلف تفسیریں۔

سموئیل بن تبون ایک عالم دینیات اور فلسفی تھا۔ اس نے اپنی عمر کے زیادہ دن اسکندریہ اور موسیل میں گزارے، اور خصوصیت کے ساتھ موسیٰ بن میمون کے فلسفہ کی مغرب میں اشاعت کی۔

۱۷۔ سموئیل بن یعقوب آف کاپوا۔ (اطالوی یہودی) اس نے ماسویہ المارینی کے مسہلات اور رعافات کے موضوع پر ایک رسالہ کو عربی سے عبرانی میں منتقل کیا۔

۱۸۔ سموئیل بن جودہ آف موسیل

(۱) شرح جمہوریۃ افلاطون از ابن رشد (۲) الجامع فی منطق ارسطو، از ابن رشد۔

(۳) منطق ارسطو، ان مقامات کا ترجمہ جو ابن رشد کی شرح میں تشنہ رہ گئے تھے۔
(۴) تلخیص ابن رشد للکتاب " Nicomachean Ethics "
(۵) شرح المجسطی لاقلیدس، حصہ اول تا سوم، از ابن رشد
(۶) اقلیدس کی Elements کے باب ۱۴ کا ضمیمہ از Hypsicles
(۷) رسالۃ فی النفس از اسکندر افرودوسی، عربی ترجمہ از اسحٰق بن حنین
(۸) رسالہ فی الکسوف الکامل فی ۷۹۱ء لابی عبداللہ محمد بن مودہ (۹) محمد بن مودہ کا ایک دوسرا رسالہ۔
(۱۰) رسالہ الزرقلی فی الکوکب الثابتۃ (۱۱) اصلاح المجسطی لجابر بن افلح۔
(۱۲) شرح ابن رشد کی فلاطون، ارسطو و بطلیموس۔

۱۹۔ سموئیل بن سولومون ہمیاتی۔ (اطالوی یہودی)
(۱) تدبیر الامراض الحادۃ از حسنین بن اسحٰق۔ (۲) ابن زہر کی طبی کتابیں۔
سموئیل بن سولومون اطالیہ کی ایک بڑے اور مشہور خاندان کا آخری فرد تھا جس نے ترجمہ کی گرانقدر خدمات انجام دیں۔

۲۰۔ سموئیل بن ماتل۔ (قسطالوی یہودی)
(۱) کتاب الحدائق، از عبداللہ بن محمد البطلیوسی۔ (۲) کتاب العقیدۃ الرفیعہ از ابراہیم بن داؤد بلوی۔ (۳) کتاب الذات، از ابراہیم بن عذرا۔

۲۱۔ شمتاب بن اسحٰق (اسپینی یہودی)
(۱) شرح ابن رشد المتوسط لکتاب النفس (ارسطو)
(۲) کتاب التصریف، از ابوالقاسم زہراوی م ۱۲۵۸ء
(۳) کتاب المنصوری۔ از رازی (۴) کتاب الحکمۃ لبقراط
التصریف اور المنصوری کے ترجمہ کے بعد ان یہودی اطبا کے لیے عربی طب سے استفادہ آسان ہوگیا جو عربی نہیں جانتے تھے۔ اس زمانہ میں التصریف کا ایک دوسرا ترجمہ فرانس میں میشولم بن جونہ نے کیا تھا۔

۲۲۔ سمون بن سولومون۔ (اسپینی یہودی) اس نے "ستہ عشر کتابا" لجالینوس" نامی ایک کتاب کو عبرانی میں منتقل کیا۔

۲۳۔ سولومون بن ایوب۔ (اسپینی یہودی) مصنف اور طبیب)

(۱) ارجوزات ابن سینا ۔ (۲) شرح کتاب العالم از ابن رشد (De coelo)
(۳) کتاب التسویہ از ابن یونس الفرغانی
(۴) کتاب التنبیہ از ابن یونس الفرغانی (۵) کتاب الفرائض از موسیٰ بن میمون

۲۴ ۔ سولومون بن پیٹر ۔ (قسطانوی یہودی) ۔ اس نے ابن الہیثم کی "کتاب فی ہیئۃ العالم" کو عربی سے عبرانی میں منتقل کیا ۔

۲۵ ۔ سولومون بونارک ۔ (اطالوی یہودی) اس نے حنین بن اسحٰق کے جالینوس کی کتابوں کے عربی ترجموں کو عبرانی میں منتقل کیا ۔

۲۶ ۔ سولومون بن لابی ۔ (فرانسیسی یہودی) اس نے کتاب العقیدہ الرفیعہ کو عبرانی میں منتقل کیا ۔

۲۷ ۔ سولومون بن الیجا (یونانی یہودی) اس نے رسالہ اسطرلاب بطلیموس کو عبرانی میں منتقل کیا ۔

۲۸ ۔ موسیٰ بن تبون، ۱۲۸۱ء، ۱۲۸۳ء، (فرانسیسی یہودی) اس نے بہت سی کتابوں کا ترجمہ کیا ۔ آسانی کے لیے اس کے ترجموں کی مندرجہ ذیل درجہ بندی کی جاتی ہے ۔

۱ ۔ فلسفہ و دینیات

(۱) کتاب السماع الطبیعی (۲) کتاب السماء والعالم (۳) کتاب الکون والفساد (۴) کتاب الآثار العلویہ (۵) تلخیص ابن رشد (۶) کتاب النفس (۷) Parva Naturalia (الاشیاء الصغیرۃ فی الطبیعۃ) (۸) کتاب مابعد الطبیعات ۔ (۹) کتاب مابعد الطبیعات ۔ باب اول، عربی ترجمہ از ثابت بن قرۃ ۔ (۱۰) کتاب الحدائق از البطلیوسی ۔ (۱۱) کتاب المبادی از الفارابی، (۱۲) کتاب السراج از موسیٰ بن میمون ۔ (۱۳) کتاب السموم ۔ از موسیٰ بن میمون ۔ (۱۴) مقالہ فی سنات المنطق، از موسیٰ بن میمون ۔

۲ ۔ ریاضی و فلکیات

(۱۵) العناصر لاقلیدس (۱۶) رسالہ جامینوس فی الفلک (۱۷) رسالہ تیودوسیون فی الکرویات عربی ترجمہ از قسطا بن لوقا ۔ (۱۸) کتاب الہیئۃ (اصلاح المجسطی) از جابر بن افلح ۔ (۱۹) رسالہ فی الجبر والحساب از ابن الحسّار ۔ (۲۰) کتاب الہیئۃ از البطروجی (۲۱) مسائل الطبیعۃ ۔ از حنین بن اسحٰق ۔ (رسالہ ارسطو)

۳ ۔ میکنیکیات و طبیعیات :

۴ ۔ طب :

(۲۲) ارجوزات ابن سینا لشرح ابن رشد (۲۳) اتقانون الصغیر از ابن سینا
(۲۴) کتاب الاقرباذین از رازی (۲۵) کتاب التقسیم والتشجیر۔ از رازی (۲۶) مقالۃ فی تدبیر الصحۃ از موسیٰ بن میمون۔ (۲۷) شرح کتاب النوامیسی لبقراط از موسیٰ بن میمون۔
(۲۸) السموم والمتحرز من الادویۃ القاتلۃ۔ از موسیٰ بن میمون (۲۹) زاد المسافر از ابن الزجار۔
(۳۰) رسائل فی الطب از حنین بن اسحٰق۔

۲۹۔ مانفرڈ سسلی کا ایک مسیحی حکمراں تھا، فریڈرک II کی طرح مانفرڈ بھی عربی علوم وفنون سے بہت زیادہ شغف رکھتا تھا، غالب گمان یہ ہے کہ کتاب التفاح کا عبرانی میں ترجمہ کیا جو ارسطو کی ایک گفتگو ہے، اور اگرچہ عربی میں مفقود ہو چکی ہے، البتہ عبرانی میں موجود ہے۔

۳۰۔ موسیٰ بن سولومون آف بوکائر۔ فرانسیسی یہودی مترجم اور فلسفی، اس نے ابن رشد کی شرح مابعد الطبیعات ارسطو کو عبرانی میں منتقل کیا۔

۳۱۔ ناثن حمیتی (اطالوی یہودی)

(۱) القانون از ابن سینا (۲) کتاب الاغذیہ از ابن ازہر (۳) رسالۃ فی الفصد از رازی (۴) التصریف از ابوالقاسم۔ (۵) کتاب الحکمۃ از موسیٰ بن میمون۔ (۶) المنتخب فی علاج العین از عمار بن علی۔ (۷) حکمۃ لبقراط مع شرح جالینوس (۸) الماء والہواء والاکمنۃ لبقراط مع شرح جالینوس۔

۳۲۔ قالانیموس بن داؤد I (فرانسیسی یہودی) اس نے ابن رشد کی تہافۃ التہافہ کا ترجمہ کیا۔

۳۳۔ قالانیموس بن قالانیموس (فرانسیسی یہودی) اس کے ترجموں نے مغرب میں ابن رشد کے فلسفہ کی اشاعت میں نمایاں ترین کردار ادا کیا۔ اس نے مندرجہ ذیل کتابوں کو عبرانی میں منتقل کیا۔

(۱) رسالۃ الکندی فی الموالید (۲) رسالۃ الکندی فی العلل۔ (۳) رسالۃ الکندی فی الرطوبۃ والمطر۔ (۴) کتاب فی العقل والنقل للفارابی (۵) کتاب فیما ینبغی أن یقدم قبل تعلیم الفلسفہ للفارابی (۶) کتاب احصاء العلوم للفارابی۔ (۷) تہافۃ التہافۃ لابن رشد۔ (۸) الجامع لابن رشد (۹) الشرح لابن رشد (۱۰) التلخیص لابن رشد۔ (۱۱) رسالۃ ابی سعدان فی المثلث (۱۲) رسالہ ابن سمۃ فی الاسطوانۃ والمخروط (۱۳) ابواب بن اصلاح المجسطی لجابر بن افلح۔ (۱۴) کتاب العمود فی اصول الطب لعلی بن رضوان۔ (۱۵) بعض رسائل اخوان الصفاء (وہ رسالہ جس میں مختلف اقسام کے جانوروں کا موازنہ انسان سے کیا جاتا ہے) (۱۶) کتاب المدخل فی الطب حنین بن اسحٰق۔ (۱۷) بعض ترجمات حنین بن اسحٰق از جالینوس۔

(۱۸) کتاب فی الشکل والقطع از ثابت بن قرۃ (۱۹) کتاب فی السموم از جابر بن حیان (بعض ابواب) (۲۰) احمد بن یوسف مصری کی ایک کتاب کا ترجمہ بعنوان "Safer Ha-peri ha-nigra meah dibburum" - یہ کتاب دراصل بطلیموس کی کتاب "Conti-loquium" کا ترجمہ ہے۔ (۲۱) کتاب نیقوماقوس جراسوی، تلخیص ربیع بن یحییٰ۔ (۲۲) اقلیدس کی Elements کے باب ۱۴ مع شرح (۲۳) بطلیموس کی کتاب الجغرافیا۔ (۲۴) انالوطیقا ۔ارسطو (۲۵) کتاب ابولونیوس فی مساحۃ الارض (۲۶) کتاب ارشمیدس عربی ترجمہ از ثابت بن قرۃ (۲۷) کتاب ارشمیدس فی الاشکال الہندسیۃ ۔(۲۸) شرح کتاب ارشمیدس از ایطوقیوس۔

۳۴۔ ٹوڈرس ٹوڈرس ۔ (فرانسیسی یہودی)

(۱) کتاب النجاۃ ۔ لابن سینا ۔ (۲) تلخیص کتاب الشعر لابن رشد (۳) تلخیص الخطابۃ لابن رشد، (۴) ثلث رسائل لابن رشد فیما یتعلق بتصورات ابن سینا عن اشکال الوجود (۵) رسالۃ ابن رشد فی العقل المادی ۔جس میں ابن رشد نے اپیڈیکلس، فیثاغورس اور افلاطون کے ان افکار و نظریات کو جمع کیا ہے جو نفس کے بارہ میں ہیں۔(۶) کتاب عیون المسائل للفارابی۔

۳۵۔ زارہیا گراسین ۔ (اسپینی یہودی)

(۱) شرح ابن رشد المتوسط للطبیعۃ وما بعد الطبیعۃ والنفس لارسطو ۔(۲) القانون لابن سینا (شروع کے دو ابواب) (۳) کتاب الحکمۃ، وکتاب الجامع لموسیٰ بن میمون۔ (۴) بعض ترجمات حنین بن اسحٰق لجالینوس، (۵) رسالۃ فی ماہیۃ النفس للفارابی ۔(۶) رسالہ نوافلاطونیۃ بعنوان "de causis et Symptomatibus" (۷) شرح کتاب النفس لثامطیوس ۔(۸) کتاب الطبیعۃ، مابعد الطبیعۃ، السماء والعالم، النفس لارسطو۔

حواشی وحوالہ جات

1 Eric Partridge Origins, London 1962 Vol. II P.587

Encyclopadia Britannica, 15th edition, Vol 10 P.445

The oxford English Dictionary, 1933 Vol 9, P. 106
Ernest Klien, A Comprehensive Etymological Dictionary of the English Language, 1967, Vol 2, P. 1383
John weale, Rudementary Dictionary of Terms, London 1849, P. 387.
The oxford Dictionary of English Etymology 1966, P. 788
Eric Partridge نے اس کو "شرق" یا "شرقی" Origins سے مشتق قرار دیا ہے، البتہ آکسفورڈ ڈکشنری میں اس اشتقاق کو یقینی نہیں کیا گیا ہے عہد بائے وسطیٰ میں اس کو حضرت ابراہیمؑ کی بیوی حضرت سارا کے نام کے ساتھ جوڑا جاتا تھا St. Jerome نے Agareni یعنی حضرت ہاجر کی نسل کا تذکرہ اس لفظ سے کیا ہے۔ دیکھئے حزقیل ۲۵:۸ (بحوالہ آکسفورڈ ڈکشنری، ۹/۱۰۶) یونان اور روم کے باشندے عربوں کے لیے یہ لفظ استعمال کرتے تھے۔

انسائیکلوپیڈیا برٹینکا کے مطابق عہد ہائے وسطیٰ میں ہر ایسے شخص کے لیے یہ لفظ بولا جاتا تھا جو اسلام کا پیرو ہو، خواہ وہ عرب ہو یا ترک، یا کسی اور قوم سے تعلق رکھتا ہو۔ رومی دنیا میں بھی ابتدائی تین صدیوں تک کلاسیکل مصنفین کی تحریروں میں اس کا حوالہ ملتا ہے۔ یونان میں Sarakonoi کا لفظ مستعمل تھا اور جزیرہ نمائے سینا میں بسنے والے عرب قبائل اس سے مراد لیے جاتے تھے۔ بعد کی صدیوں میں مسیحی مصنفین نے مطلق عرب قبائل کے لیے اس کو استعمال کیا اور قیام خلافت کے بعد بازنطینیوں نے خلیفہ کے تمام رعایا کے لیے اس کو استعمال کیا۔ بازنطینیوں اور صلیبی جنگوں کی فوجوں کے واسطہ سے مغربی یورپ یہ لفظ عام ہو گیا جو آج تک باقی ہے۔ (انسائیکلوپیڈیا برٹانیکا ۱۰/۴۴۵)

پروفیسر سیمون اوکلی Simon Ockley کی ایک کتاب History of the Saracens کے نام سے ہے جو ۱۸۵۷ء میں لندن سے شائع ہوئی۔ کتاب کے نام کے نیچے ہی اس بات کی صراحت کر دی گئی ہے کہ اس میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور بعد کے خلفاء کو موضوع بحث بنایا گیا ہے اور سراسینیوں کی تاریخ سے ان ہی کی تاریخ مراد ہے۔

۵۲ Engene A. Myers, Arabic though and the Western World. New york 1964, P. 132.

۵۳ خصوصاً اسپین میں Toledo (طلیطلہ) اور سسلی میں Salerno، ان دو شہروں کے علاوہ اٹلی اور دیگر ممالک کے بہت سے شہروں میں ترجمہ کا کام سرگرمی کے ساتھ ہوا۔ طلیطلہ اور سالرنو میں ترجمہ کے لیے تھوڑے سے فرق کے ساتھ سرکاری ادارے قائم تھے جس طرح کہ عہدِ عباسی میں ترجمہ کے لیے سرکاری ادارہ بیت الحکمت قائم تھا۔ ملاحظہ ہوں۔

Charles H. Haskins in the History of medieval Science, Cambridge. 1927 ch I.

Philip K. Hitti, History of the Arabes, London 1970 P. 588

De Lacy O'leary, Arabic thought and its place in History, London 1922, 1939, 1954, P. 276.

Donald Campbell, Arabian medicine and its influences in the Middle Ages, Amasterdem, 1926 P. 136, 141.

۵۴ دیکھئے کامپ بل حوالہ مذکورہ ص ۱۴۱ ۵۵ ہٹی، حوالہ مذکورہ ص ۵۸۹

۵۶ ایوجین میرس، حوالہ مذکورہ ص ۱۳۲ "یونانی-عربی-لاطینی" کی تعبیر تاریخی ترتیب اور ارتقا کی نمائندگی کر رہی ہے۔ عہدِ عباسی میں تحریکی انداز سے دارالخلافہ بغداد میں یونانی، سنسکرت فارسی، قبطی اور دیگر زبانوں کے علمی، ادبی، طبی اور تاریخی سرمایہ کو عربی میں منتقل کیا گیا کم و بیش یہی سرمایہ حکما، اسلام کی تشریح، اضافہ، تنقیح اور تنقید کے بعد بارہویں اور تیرہویں صدی میں لاطینی، عبرانی اور یورپ کی دیگر زبانوں میں منتقل کیا گیا۔ عہدِ عباسی کے ترجموں کے لیے ملاحظہ ہو راقم الحروف کا مضمون عہدِ عباسی کے عربی ترجموں پر ایک نظر مطبوعہ سہ ماہی تحقیقات اسلامی، علی گڑھ شمارہ خصوصاً بیت الحکمت کی تاریخ کے لیے دیکھئے:

Les Bibliotheques Arabes: By Y. Eche, Demascus 1967 P. 9–161

۵۷ ایوجین میرس۔ ص ۸۷ نیز Arthur Pelligrim, L'Islam dans le Monde, Paris 1950 P 94.

۸ Robert Briffault, Islam and the Scientific spirit, 1969, 1977 P. 6

رابرٹ بریفالٹ نے ان مراکز میں سے قاہرہ، بغداد، قرطبہ اور طلیطلہ کے نام ذکر کیے ہیں نیز ملاحظہ ہو آرتھر پلیگرم۔ حوالہ سابق (فرانسیسی) ص ۹۴

۹ رابرٹ بریفالٹ، حوالہ مذکورہ ص ۶ ۱۰ ایضاً ص ۶ ۱۱ ایضاً ص ۶

۱۲ Franz Rosenthal, A History of the Muslim Historiography Leiden 1952, P. 28

۱۳ فرینز، ایضاً ص ۲۸ ۱۴ ایضاً ص ۲۸

۱۵ Marshall G.S. Hodgson, L'Islam dans L'Historire Mondiale, La voix de l'Islam No 8 PS-6.

۱۶ ایضاً ص ۵ ۱۷ ایوجین ہیرس، ص ۷۸

۱۸ کامپ بل، ص ۱۲۲ ۱۹ ایضاً ص ۱۲۳ نیز Cl. Huart Histoire des Arabes, Paris 19 P.

۲۰ ہوارٹ، حوالہ مذکورہ (فرانسیسی) ص ۳۷۸ ۲۱ کامپ بل، ص ۱۲۳: نیز J.C. Risler, La civilization arabe, Paris 1955 P. 190

۲۲ کامپ بل، ص ۱۲۳

۲۳ Friederich Hartmann, Die Literatur von Fruh und Hochsalarno Leipzig 1919 P. 11-14, 123

۲۴ تفصیلی مباحث کے لیے مندرجہ ذیل مغربی مراجع موجود ہیں:-

Codera, F. Estudios criticos de historia arabe esponola Madrid 1917.

R. Dosy, scriptorum arabum Loci de Abbasidis, Leiden 1846-63.

Gayangos Pascual, The History of Mohammad

Dynesties in spain 2 volumes London 1840-43.
Gonzalez Palencia A. Historia de la Esfana Masulmana Barcelone 1945.
Isidiro de la cagigas. Los Mozarab-es, Madrid 1947-49
Leve Provencal. E. Histoire de L'Espangne Musalman Paris - 1951
— L, Espagne Musalman au xe , siccle, Paris - 1932
Menendez Pidal, Roman, Historia critica de Espage Madrid 1940.
Simonet Francisco Javier, Historia de los Mozarabs de Espaga, Madrid. 1897-1903
Riberg J.Y. Asim, M. Manuscrito arabes y. aljamiados de la Biblio tea de la janta para ampliacon de estu.dios, Madrid 1912.
Americo costro, The structure of spanish History (Princton 1954)
Cl. Huart, Histoire des Arabes, Paris 1912 I. II. III

۲۵ آرتھر پیلگرم، حوالہ سابق، ص ۹۲ ۲۶ ہٹی، ص ۵۸۹

۲۷ ایضاً ص ۵۸۸، نیز اویری ص ۲۷۶، کامپ بل، ص ۳۶، ہوارٹ، ص ۳۷۸ - ۳۷۹

H. Bammate, Visages de l'Islam, Paris 1958, P.181-188

۲۸ اویری، ص ۲۷۵ ۲۹ اویری ص ۲۷۶، کامپ بل، ص ۱۳۸

۳۰ Jean Paul Roux, L'Islam en occident, Paris 1955. P. 208
Avicenna Latinus, Liber de anima sen sextus de Natura-libas, Leiden, 1972 P.92

یہ کتاب Dominique Gundisalvi کا لاطینی ترجمہ ہے۔

Charles H. Haskins, studies in the History of the medical science, Cambridge, 1927, ch I

کامپ بل ص۱۳۸، اولیری، ص۲۷۶، ہٹی ص۵۸۹

۳۱ھ صلاح الدین صفدی متوفی ۷۶۴ھ الوافی بالوفیات مطبوعہ لیڈن ۱۳۸۱ھ ۱۹۶۲ء ۱/۱۰۶ - ۱۱۳۔ عباس القمی، الکنی والالقاب، ۳/۲ — ۴

۳۲ھ الحسین بن سینا (۳۷۰ — ۴۲۸ھ/ ۹۸۰ - ۱۰۳۷ء) تذکرہ اور کتابوں کے لیے ملاحظہ ہو ابن ابی اصیبعہ، عیون الانباء فی طبقات الاطباء ۲/۲ — ۲۰، جمال الدین قفطی، تاریخ الحکماء ۴۱۴ - ۴۲۶۔ الذہبی، سیر النبلاء ۱۱/ ۱۱۸ - ۱۱۹، صفدی، الوافی بالوفیات ۱۱/ ۷۹ - ۸۷، ابن کثیر، البدایۃ والنہایۃ ۱۲/۴۲ — ۴۳، جمال الدین ابوالمحاسن ابن تغری بردی اتابکی (۸۱۳ھ/ ۸۷۴ھ) النجوم الزاہرۃ ۵/۲۵-۲۶، ابن حجر، لسان المیزان ۲/ ۲۹۱ — ۲۹۳۔ غریغوریوس ملطی، تاریخ مختصر الدول ۳۲۵ - ۳۳۰۔ ابن الاثیر، الکامل فی التاریخ، طاش کبریٰ زادہ، الشقائق النعمانیۃ ۱/۴۷۵ - ۴۷۸، ابومحمد عبداللہ بن اسعد بن علی بن سلیمان عفیف الدین الیافعی متوفی ۷۶۸ھ۔ مرآۃ الجنان وعبرۃ الیقضیان، (حیدرآباد ۱۳۳۸ھ) ۳/ ۴۷-۵۱، ابوالفداء، المختصر فی احوال البشر ۲/ ۱۶۹۔ ابن العماد شذرات الذہب ۳/۲۳۳ - ۲۳۷، القرشی، الجواہر المضیۃ، ۱/ ۱۹۵-۱۹۶، ابن قطلوبغا، تاج التراجم ص۱۹، الخوانساری، روضات الجنات ص۲۹۱-۲۹۶، البغدادی۔ ایضاح المکنون ۲/۵۵۵، ۶۷۶۔ العاملی، اعیان الشیعہ ۲۶/ ۲۸۷ - ۲۳۷، آغا بزرگ، الذریعہ ۲/۲۶۲، قدری طوقان (مشترک تالیف) تراث العرب العلمی ص۲۸۶ - ۲۹۷، قدری طوقان، التخالدون العرب ص۱۰۱-۱۱۶، تاریخ ابن ابی عدسہ ۳/ ۲۷۲، حاجی خلیفہ، کشف الظنون عن اسامی الکتب والفنون، حاجی خلیفہ نے تقریباً پچاس مقامات پر ابن سینا کا تذکرہ کیا ہے مثلاً ۱۲، ۹۶، ۲۰۱، ۴۳۶، ۸۸۰، ۹۰۰، ۱۰۵۵، ۱۴۵۵، ۱۹۰۰، ۲۰۳۱ وغیرہ۔

Avicenna Latinus: Liber de philosophia prima sive Scientia Divina, edited by S. van Riet, Leider 1979 vol I, P. 1—100

۳۳ھ اولیری، ص ۲۷۷، ۳۴ھ ایوجین میرس، ص۱۳۳، ۸۵-۹۳۔

۳۵ھ کامپ بل ص۱۳۸، ایوجین میرس، ص۱۳۳

۳۶ H. Bammate, Visages de l'Islam, Paris 1958, P. 187

۳۷ ایوجین میرس، ص ۱۳۳ ۳۸ کامپ بل، ص ۱۳۸ ایوجین میرس ص ۸۴

۳۹ کامپ بل، ایضاً ۴۰ کامپ بل، ایضاً ۴۱ ایضاً، ص ۱۳۹

۴۲ کامپ بل ص ۱۳۹ ہٹی ص ۵۸۸

Ennest Rénan. Averroes et l'Averroisme P. 195-204

Js. D. Abbou. Musulmane Andalouse et yudeo Espagriois P. 262.

ہوارٹ، حوالہ سابق، ص ۳۷۸، برٹ، حوالہ سابق ص ۱۸۷

۴۳ ہٹی۔ ص ۵۸۹ ۴۴ ایضاً ۴۵ ایضاً ۴۶ ایضاً

۴۷ ایضاً ۴۸ ایضاً ص ۵۹۰ ۴۹ کامپ بل ص ۱۴۱

۵۰ ایضاً ص ۱۴۱، وایوجین میرس ص ۸۸ ۵۱ کامپ بل ص ۱۴۱

۵۲ ایضاً ص ۱۴۱، ہوارٹ، ص ۳۷۸-۳۸۰

A. J. Arbery. The Quran Interpreted. (Preface)

۵۳ کامپ بل ص ۱۳۸، اویری، ص ۲۷۶، ارنسٹ انیان ص ۲۱۶

Angus Mackey, spain in the Middle Ages (London) 1977 P. 88.

Avicenna Latinus, Liber de anima sen sextus de Naturalibus, Leiden, P. 95-98

۵۴ کامپ بل، ص ۱۴۱ ۵۵ اویری، ص ۲۸۰، رسل، حوالہ سابق ص ۱۷۴

۵۶ کامپ بل، ص ۱۴۲

۵۷ محمد بن رشد ۵۲۰ — ۵۹۵ھ/۱۱۲۶-۱۱۹۸ء تذکرہ اور کتابوں کے لیے ملاحظہ ہو: ابن ابی اصیبعہ، عیون الانباء ۲/۷۵-۷۸۔ الذہبی، سیر النبلاء ۱۳/۷۰-۷۱، ابن تیمیہ، الرد علی فلسفہ ابن رشد، الضبی، بغیۃ الملتمس ص ۴۴۴، ابن الابار، تکملۃ الصلۃ ۲۶۹ — ۲۷۰، الیافعی مرآۃ الجنان ۳/۴۷۹، ابن العماد، شذرات الذہب ۴/۳۲۰ ابن فرحون، الدیباج ۲۸۴-۲۸۵، البغدادی، ایضاح المکنون ۲/۱۹۲، کشف الظنون ۶۳، ۵۱۲، ۱۲۶۱، الصفدی الوافی بالوفیات ۲/۱۱۴-۱۱۵، الکنی والالقاب (للعباس القمی) ۱/۲۸۶، ارنسٹ رینان،

ابن رشد اور اس کا فلسفہ (فرانسیسی) ص ۴۵۶ - ۴۵۷

رینان نے اس کو ریال لائبریری کے ایک مخطوطہ عربی ۷۷۹، ورق ۸۲ سے نقل کر کے ابن رشد کی ۷۷ کتابوں کے نام درج کیے ہیں۔

۵۸ کامپ بل ص ۱۴۲ ۵۹ ایضاً ۶۰ ایضاً

۶۱ اویری ص ۲۸۰ ۶۲ ایضاً ۶۳ ایضاً

۶۴ ایضاً ۶۵ ایضاً ۶۶ ایضاً

۶۷ ایضاً ص ۲۸۱ ۶۸ ایضاً ۶۹ ایضاً

۷۰ ایضاً Dante, Devine Comedy XX : 116

۷۱ ہوارٹ، ص ۳۷۸ اویری ص ۲۸۲

۷۲ ایوجین میرس ص ۱۱۷، اویری ص ۲۸۲ ۷۳ کامپ بل ص ۱۴۳

۷۴ ایضاً ۷۵ ایضاً ۷۶ ایضاً

۷۷ ایضاً ۷۸ ایضاً

۷۹ محمد بن زہر ۵۰۷ - ۵۹۵ھ/ ۱۱۱۳ - ۱۱۹۹ء کتابوں کے لیے ملاحظہ ہو، سیر النبلاء للذہبی، ۱۳/ ۵۷، ابن دحیہ، المطرب ۲۰۳ - ۲۰۷، الصفدی، الوافی بالوفیات ۴/ ۳۹-۴۲، الاعلام للزرکلی ۷/ ۱۲۹ کشف الظنون ۲۱۳، انسائیکلوپیڈیا آف اسلام، ۲/ ۵۹۴، (کولن)

۸۰ ابوالقاسم بن عباس۔ مشہور طبیب اور جراح

۸۱ کامپ بل ص ۱۴۳ ۸۲ ایضاً ص ۱۴۵

۸۳ C. Singer, Medievel contribution to Modern civilization P. 125

۸۴ کامپ بل، ص ۱۴۵ ۸۵ ایضاً

۸۶ ایضاً اتقانون کی شرحوں کے لیے ملاحظہ ہو حکیم سید ظل الرحمٰن کی کتاب

۸۷ ایضاً ۸۸ سنگر ص ۱۲۷

۸۹ کامپ بل ص ۱۴۵ S. Van Riet نے جرارڈ کریمونی کے ایک مجموعہ ترجمہ Avicenna latinm, Liber de philosophia prima siven scientia Divina کے نام سے اصل لاطینی متن اور فرانسیسی ترجمہ کے ساتھ ۱۹۷۷ء

میں لیڈن سے شائع کر دیا ہے۔ اسی طرح الشفاء کے بعض مطبوعہ لاطینی حصے بھی مل جاتے ہیں جن کو قرامونی نے منتقل کیا تھا۔ ایک مجموعہ کو E.V. Holmyrad اور A.C. Mandeville نے پیرس سے ۱۹۲۷ء میں Avicenna de congelation et conglution۔ ationeLapidum کے نام سے ایڈٹ کر کے شائع کر دیا ہے۔ یہ دونوں مجموعے راقم الحروف کے سامنے ہیں۔

۸۹ھ رازی، طبیب وجراح، یہ وہ رازی نہیں جو کتاب المباحث المشرقیہ کے مصنف ہیں۔

۹۰ھ کامپ بل، ص۱۲۵ ۹۱ھ ایضاً ۹۲ھ ایضاً ص۱۲۷

۹۳ھ سنگر، ص۱۲۷، کامپ بل ص۱۲۷ رسلر۔ حوالہ سابق (فرانسیسی) ص۱۹۰

۹۴ھ کامپ بل، ص۱۲۷ ۹۵ھ ایضاً

۹۶ھ اس سلسلہ میں تفصیل کے لیے ملاحظہ ہو رنیان کی کتاب سابق (ابن رشد اور اس کا فلسفہ، فرانسیسی) ص۲۱۱-۲۲۴

۹۷ھ کامپ بل ص۱۲۷ ۹۸ھ ایضاً ۹۹ھ ایضاً۔ ص۱۲۸، نیز F.H. Garrison, An Introduction to the History of Medievel science, 1922, P.153

۱۰۰ھ کامپ بل، ایضاً ص۱۲۸ ۱۰۱ھ ایضاً ۱۰۲ھ ایضاً ۱۰۳ھ ایضاً ص۱۲۹

۱۰۴ھ ایضاً ۱۰۵ھ ایضاً ۱۰۶ھ ایضاً، ص۱۵۱ ۱۰۷ھ ایضاً

۱۰۸ھ ایضاً ص۱۵۲ ۱۰۹ھ ایضاً، ۱۱۰ھ ایضاً ص۱۵۳ نیز L. Lecrec, Historive de la medicine arabe vol II P.345-348.

۱۱۱ھ لکرک ایضاً۔ کامپ بل، ایضاً ۱۱۲ھ سنگر A. Review of the medical literature of the Dark Ages 1917 P107-160

بمنٹ، حوالہ سابق۔ ص۱۸۷ ۱۱۳ھ ارنسٹ رنیان، ص۲۲۳

۱۱۴ھ Pushmann, History of Medievel Education P.282

۱۱۵ھ کامپ بل ص۱۵۷ ۱۱۶ھ ایضاً

۱۱۷ھ ایضاً ص۱۵۸-۱۵۷ ژاں پال رو (Jean Paul Roux) حوالہ سابق ص۱۴۶-۱۴۷

۱۱۸ھ کامپ بل ص۱۵۸ ۱۱۹ھ ایضاً ۱۲۰ھ ایضاً، ص۱۵۹

۱۲۱ھ ایضاً ص۱۵۹ ۱۲۲ھ اس سلسلہ میں تفصیل کے لیے ملاحظہ ہو ارنسٹ رنیان کی کتاب Averroes et l'Averroisme ص ۱۸۳-۲۲۳۔ مصنف نے ابن رشد کے فلسفہ کی یہودیوں میں مقبولیت، اس کی کتابوں کا عبرانی و لاطینی میں ترجمہ، کلامی فلسفہ میں ابن رشد کے افکار کا اثر

اور پاوداِ مکتب فکر میں ابن رشد کے فلسفہ کے اثرات پر تفصیل سے بحث کی ہے، نیز اولیری، کاسترو صـ۴۶۶-۵۵۰ ۱۲۳ھ اولیری، صـ۲۶۱ ۱۲۴ھ ایضاً صـ۲۶۲ ۱۲۵ھ ایضاً صـ۲۶۵

۱۲۶ھ ایضاً صـ۲۷۰ ۱۲۷ھ ایضاً صـ۲۷۰ ۱۲۸ھ ایضاً صـ۲۷۳

۱۲۹ھ ایضاً صـ۲۷۳ ۱۳۰ھ ایضاً ۱۳۱ھ ایضاً صـ۲۷۴

۱۳۲ھ ایضاً صـ۲۷۴ ۱۳۳ھ ایضاً ۱۳۴ھ ایضاً

۱۳۵ھ ایضاً ۱۳۶ھ ایضاً صـ۲۷۷ ۱۳۷ھ ایضاً صـ۲۷۸

۱۳۸ھ ایضاً صـ۲۷۸ ۱۳۹ھ ایضاً صـ۸۷- ۲۸۶، ٹامس اکوینس کا کلامی فلسفہ مکمل طور پر ابن رشد کے فلسفہ کا پرتو تھا، اسی سلسلہ میں ملاحظہ ہو ڈاکٹر محمود قاسم "نظریۃ المعرفۃ عند ابن رشد وتاویلہا لدی توماس اکوني" کس طرح اکوینس ابن رشد کے فلسفہ سے متعارف ہوا، اس کے لیے ملاحظہ ہو صـ۴۳-۸۲ ۱۴۰ھ اولیری، صـ۲۹۰ نیز رسلر (فرانسیسی حوالہ سابق) صـ۱۹۰

۱۴۱ھ اولیری، صـ۲۹۰ ۱۴۲ھ ایضاً صـ۲۹۱ ۱۴۳ھ ایضاً صـ۲۹۱

۱۴۴ھ ایضاً صـ۲۹۲-۲۹۳ ۱۴۵ھ ایضاً صـ۲۹۹ ۱۴۶ھ رابرٹ برفالٹ، اسلام اینڈ دی سائنٹفک اسپرٹ صـ۸ ۱۴۷ھ ایضاً صـ۸ ۱۴۸ھ ایضاً ۱۴۹ھ ایضاً

۱۵۰ھ ایضاً، صـ۱۹ ۱۵۱ھ ایضاً صـ۲۰ ۱۵۲ھ ایضاً صـ۲۰، مسلمانوں نے طب اور سائنس کے کن کن شعبوں میں اضافہ کیا یا خود ان شعبوں کا اضافہ کیا، اس کے لیے ملاحظہ ہو۔

Arther Pellegrim, l'Islam dans le monde, Paris 1950, P. 96-97

J.C. Risler, La civilization arabe, Paris 1955, P. 158-208

۱۵۳ھ Sami Hamarneh, Some Aspects of Medical Practice and Institution in Medievel Islam quoted in Joseph salvatore Graziani's 'Arab medicine in the eleventh century as presented in the works of Ibn Jazlah, Hamdard academy, Pakistan 1980, P. 33-34

۱۵۴ھ یہ نام اور ترجموں کی تفصیلات مندرجہ ذیل مراجع سے اخذ کی گئی ہیں۔

J.M. Millas vallicrosa, Les raductiones orientales en los manucritos de la Biblioteca catedral de Toledo Madrid, 1942.

2, Donald campbell, Arabian Medicine and its influences in the Middle Ages 1926.
3, Eugene A. Myers, Arabic Thought and the western world New york, 1964
4, Cl. Huart, Histoire des Arabes, Paris 1912
5, R. Arnaldez and L. Massignon, Histoire generale de Sciences Paris 1957.
6, M-Th. d'Aviary, Archives d'histoire doctrinale et litteraire du Moyen Age 1957
7, Jean Paul Roux, L'Islam en occident, Paris 1959
8, Ernest Renan, Averroes et l'Avessoisme
9, L. Lecrec, Histoire de la medicine arabe, Paris 1876.
10, Charles H. Haskins, studies in the History of the Medievel Science, Cambridge 1927
11, C. Singer, Medieval contribution to Modern civilization
12, C. Singer, A Review of the Medical literature of the Dark Ages, 1917.
13, Pushmann, History of Medieval Education.
14, Arabic thought and its place in History 1922.
15, S. Pines, Studies in Arabic versions of Greek Texts and in Medieval Science 1986 PP. 468
16, Richard Wazler, Greek into Arabic (oxford 1962)
17, Carmody, Astronomical works of Thabit b. Qarra
18, Carmody Arabic Astronomical and Astrological sciences

in Letin Translation (U. P. C. 1956)
19, Sarton, Introduction to the History of science (carnegie 1927–1948)
20, Sarton, A History of Science (Ancient) oxford. 1953
21, Sarton, AHistory of Science (Ancient) Hamdard 1959
22, Aldo, Mieli La Science Arabe Leiden 1938,
23, Abetti, History of Science. 1958,
24, Joseph Hell, the Arab civilization (Cambridge, without date)

(جرمن سے انگریزی ترجمہ از خدا بخش)

مسلمان عورت کے حقوق اور اُن پر اعتراضات کا جائزہ

از مولانا سید جلال الدین عمری

انجمن الاصلاح ندوۃ العلماء کے ناظم اس کتاب کے مطالعہ کے بعد لکھتے ہیں:-

"اس موضوع پر اور بھی کتابیں نظر سے گزری ہیں اردو میں بھی اور عربی میں بھی لیکن اس جیسی سہل اور عام فہم زبان میں اور اپنے موضوع پر دلیل و برہان سے مُزیّن، حوالہ جات سے پُر اور خاص و عام دونوں کے لیے یکساں طور پر مفید ہو اور کوئی کتاب نہیں ملی۔

ہمارے دینی مدارس کے طلبہ بھی اس موضوع پر کیے گئے سوالات کو جدید اور ناقابلِ حل سمجھ کر انگشت بدنداں رہ جاتے ہیں۔ اس سلسلہ میں آنجناب کی یہ تصنیف کافی حد تک گرہ کشائی کر رہی ہے۔ مجھے اس کتاب سے بہت سی باتیں اور معلومات حاصل ہوئیں اور بہت سے سوالات کے جواب ملے۔" (سلیمان احمد بشیر)

اپنے موضوع پر یہ گراں قدر اور معلومات افزا کتاب درج ذیل پتے سے حاصل کی جا سکتی ہے

ادارۂ تحقیق و تصنیف اسلامی

پان والی کوٹھی، دودھ پور۔ علی گڑھ ۲۰۲۰۰۲

بحث ونظر

اسلامی بینکوں میں سرمایہ کاری کی بعض شکلیں

پروفیسر اوصاف احمد

تحقیقات اسلامی کے گزشتہ تین شماروں میں پروفیسر اوصاف احمد صاحب نے اسلامی بینک کاری کے موضوع پر اہم معلومات فراہم کی ہیں انھوں نے بتایا ہے کہ مروجہ سودی بینکوں کی جگہ سود کی لعنت سے پاک بینک کاری کا تصور کس طرح قائم ہوا۔ اس کے ابتدائی تجربات کہاں کہاں ہوئے۔ ان میں مالی وسائل کا استعمال کتنے طریقوں سے کیا جارہا ہے۔ اس سلسلہ کے اس آخری مضمون میں انھوں نے بینکوں کی سرمایہ کاری سے متعلق پاکستان و ایران کے بعض منفرد و مخصوص تجربات پر روشنی ڈالی ہے۔ ساتھ ہی انھوں نے اسلامی بینک کاری کے سلسلہ میں بعض امکانی غلط فہمیوں کا ازالہ کرنے کی کوشش کی ہے۔ اخیر میں اس سلسلہ مضامین کا ایک خلاصہ بعنوان خاتمہ درج ہے۔ (جلال الدین)

پاکستان میں اسلامی بینک کاری کے طریقے

پاکستان میں رائج اسلامی بینک کاری کے نظام کے تحت، بینک دولت پاکستان نے، جو اس ملک کا مرکزی بینک ہے، تجارتی بینکوں کے لیے سرمایہ کاری کے ۱۲ طریقے منظور کیے ہیں جن کو تین گروہوں میں تقسیم کیا جاسکتا ہے:

(۱) تجارت سے متعلق طریقے

(۲) اصل کاری سے متعلق طریقے

(۳) قرض سے متعلق طریقے

ان کو تفصیلی طور پر مندرجہ ذیل گوشوارہ میں ظاہر کیا گیا ہے:

(الف) تجارت سے متعلق طریقے:

۱۔ مارک اَپ پر اشیاء کی خرید و فروخت

۲۔ پٹے داری

۳۔ خریداری بالاقساط

۴۔ ڈیولپمنٹ چارجز

۵۔ تجارتی بل کی خریداری

۶۔ دوبارہ خریداری (Buy Back)

(ب) اصل کاری سے متعلق طریقے

(۷) مشارکت

(۸) حصص میں شرکت

(۹) مضاربت سرٹیفکٹ

(۱۰) کرایہ میں شرکت

(ج) قرض سے متعلق طریقے۔

(۱۱) حق خدمت پر قرضے

(۱۲) قرض حسن

یہاں ہم صرف ان طریقوں کا مطالعہ کریں گے جو پاکستان کے لیے خاص ہیں اور دوسرے اسلامی بینکوں میں عام طور پر موجود نہیں ہیں۔

(الف) ترقیاتی اخراجات (Development charges)

پاکستانی بینکوں کو اس بات کی اجازت دی گئی ہے کہ وہ اپنے گاہکوں کو آراضی یا جائداد کی ترقی کے لیے اس بنیاد پر سرمایہ فراہم کریں کہ بینک آراضی یا جائداد کی اضافہ شدہ قدر (Value added) میں شریک ہوگا، اس کا طریق کار درج ذیل ہے۔

گاہک بینک سے کسی جائداد کو فروغ دینے کے لیے سرمایہ کے حصول کی

درخواست کرتا ہے۔ وہ ان اخراجات کا تخمینہ پیش کرتا ہے جو پیش آئیں گے اور وہ فراہم کی گئی رقم کو کب اور کس طرح واپس کرے گا، بینک اس تجویز کی چھان پھٹک کے بعد، اگر سرمایہ فراہم کرنے کا فیصلہ کرتا ہے تو وہ گاہک سے اس جائداد کو خریدے گا۔ بینک کے لیے اس جائداد کی قیمت اخراجات کی وہ رقم ہے جو اس جائداد کی ترقی پر خرچ کی جاتی ہے۔ اس کے ساتھ ہی گاہک اسی جائداد کو دوبارہ ایک دوسری قیمت پر خرید لیتا ہے، اس قیمت میں اخراجات کی رقم، اور وہ ڈویلپمنٹ چارجز شامل ہیں۔ جو گاہک بینک کو ادا کرے گا، گاہک کے ذریعہ "دوبارہ خرید" والی قیمت کی ادائیگی ایک طے شدہ معینہ تاریخ تک مؤخر کردی جاتی ہے۔ مدت اور ادائیگی کے طریقہ (یک مشت یا بالاقساط) کا تعین باہمی رضامندی سے ہوتا ہے۔

(ب) تجارتی بلوں کی خریداری

پاکستانی تجارتی بینک تجارتی بلوں کی خریداری کے مجاز ہیں۔ برآمدی بل بھی، جو غیر ملکی کرنسی میں ہوں اور جن کے پس پشت ایک ناقابل تنسیخ پروانۂ قرض ہو۔ بینکوں کے ذریعہ خریدے جاسکتے ہیں۔ کرنسیوں کے درمیان، شرح تبادلہ میں جو فرق ہوگا وہ بینک کا معاوضہ متصور ہوگا۔ داخلی تجارتی بل مرابحہ کی بنیاد پر کیش کیے جاتے ہیں۔

(ج) منقولہ/غیر منقولہ جائداد کی "دوبارہ" خریداری Buy Back

اس طریقہ میں کوئی منقولہ یا غیر منقولہ جائداد بینک کو ایک طے شدہ قیمت پر فروخت کی جاتی ہے اور ایک دوسری قیمت پر دوبارہ خریدی جاتی ہے۔ ایک معاملہ (گاہک کے ذریعہ بینک کو فروخت) نقد ہوتا ہے اور دوسرا معاملہ (بینک سے گاہک کو فروخت) قیمت کے التوا کی بنیاد پر عمل میں آتا ہے۔ گاہک مقررہ تاریخ پر بینک کو یا تو یکمشت ادائیگی کرسکتا ہے یا احتیاط پر ادائیگی کرنے کا ایک جدول طے کرسکتا ہے، دوبارہ خریداری کا طریقہ پاکستان میں وسیع پیمانہ پر سرمایہ کی فراہمی کے لیے استعمال کیا جاتا ہے، یہاں اس طریقے کی وضاحت تفصیل سے کرنے کی غرض سے دو مثالیں پیش کی جاتی ہیں۔

(۱) پہلی مثال تو دوبارہ خریداری کے ذریعہ قصیر مدتی/طویل مدتی سرمایہ فراہم کرنے

کی ہے۔ فرض کیجئے کہ کوئی کارانداز، حصہ داروں کی فرم، یا پرائیویٹ لمیٹڈ کمپنی بینک کو کچا مال، تیار شدہ مال، فاضل پرزے، یا مشنری میں سے کوئی چیز، ایک خاص قیمت پر فروخت کرنا چاہتا ہے۔ گاہک ان اشیاء کو بینک سے دوبارہ زیادہ قیمت پر خریدنے میں بھی اپنی رضامندی ظاہر کرتا ہے۔ بینک گاہک کو جو قیمت ادا کرتا ہے وہ قیمت فروخت کہلاتی ہے۔ گاہک ان چیزوں کو (یا چیز) کو فوراً دوبارہ خرید لیتا ہے۔ جس قیمت پر گاہک یہ چیز خریدتا ہے وہ قیمت خرید کہلاتی ہے۔ قیمت خرید میں عام طور پر قیمت فروخت اور وہ زیادتی شامل ہے جسے مارک اپ (Mark up) کہا جاتا ہے۔ قیمت خرید کی ادائیگی مستقبل میں کسی تاریخ کو یکمشت یا قسطوں میں کی جاتی ہے۔ قسطوں کی صورت میں تمام قسطوں کی ادائیگی کا پروگرام معاہدے میں ہی طے کر دیا جاتا ہے۔ اگر گاہک تمام قسطیں وقت پر ادا کر دیتا ہے تو اسے بروقت ادائیگی کا بونس دیا جاتا ہے۔ مزید براں قیمت خرید کی ادائیگی کو یقینی بنانے کے لیے یہ اشیاء بینک کے پاس گروی رکھ دی جاتی ہیں، ان کے علاوہ بینک مزید ضمانتیں بھی طلب کر سکتا ہے، گاہک جہاں معاہدے میں مذکور تمام دوسری شرائط کا پابند ہوتا ہے وہیں اس کو یہ یقین دہانی بھی کرانی ہوتی ہے کہ اس نے ان اشیاء کے عوض کسی دوسرے بینک یا مالی ادارے سے کوئی مالی سہولت حاصل نہیں کی ہے اور نہ وہ مستقبل میں ایسا کرے گا۔

(۲) "دوبارہ خریداری" کی ایک دوسری مثال مکان یا فلیٹ تعمیر کرنے یا خریدنے کے لیے سرمایہ کی فراہمی ہے۔ اس کا طریقہ یہ ہے کہ کوئی شخص پہلے تو مکان تعمیر کرنے یا فلیٹ / زمین خریدنے کے لیے بات چیت چلاتا ہے اور پھر ضروری سرمایہ فراہم کرنے کی غرض سے بینک کے پاس جاتا ہے، وہ اس مکان کو بینک کے ہاتھ، ایک طے شدہ قیمت پر فروخت کرنے پر اپنی رضامندی کا اظہار کرتا ہے مزید براں وہ اس کو قیمت خرید پر دوبارہ خرید لینے پر بھی اپنی آمادگی ظاہر کرتا ہے۔ پچھلی مثال کی طرح، اس قیمت خرید میں بھی قیمت فروخت اور بینک کا مارک اپ (اضافہ) شامل ہوں گے۔ قیمت فروخت کی ادائیگی ملتوی رکھی جاتی ہے۔ احتیاط کی ادائیگی کا پروگرام طے پاتا ہے اور وقت پر ادائیگی کرنے کے لیے بروقت ادائیگی بونس دیا جاتا ہے۔

زمین پر مکان تعمیر کرنے کے سلسلے میں معاہدے میں ذرا سی تبدیلی کر لی جاتی ہے۔ اس صورت میں یہ ضروری قرار دیا گیا ہے کہ درخواست دہندہ کے پاس اراضی

موجود ہو۔ اس کے بعد سامان تعمیر اور تعمیر کی کل لاگت کا تفصیلی تخمینہ تیار کیا جاتا ہے، بینک اس کا بخوبی جائزہ لیتا ہے۔ بینک عمارت میں لگنے والے تمام سامان کو ایک طے شدہ رقم کے عوض خرید لیتا ہے۔ گاہک اس سامان کو دوبارہ بیع موجل کی بنیاد پر خرید لیتا ہے۔ بقیہ شرائط اوپر بیان ہو چکی ہیں۔

"دوبارہ خریداری" کو سرمایہ کاری کے ایک طریقہ کے طور پر پاکستان میں وسیع پیمانہ پر استعمال کیا جا رہا ہے معیشت کے ہر زمرے میں، جہاں بنکوں کا سرمایہ درکار ہوتا ہے اس کا دخل پایا جاتا ہے۔ لیکن اس امر کا اظہار ضروری ہے اسلامی بینک کاری کے ماہرین اور فقہی معاملات کا فہم رکھنے والوں کے درمیان اس طریقۂ کار کے بارے میں شدید شبہات اور تحفظات پائے جاتے ہیں۔ اس کی شکل بیع اینا سے ملتی جلتی ہے جہاں خرید و فروخت شروع سے ہی فریقین کا مقصد نہیں ہے بلکہ ان کا اصل مقصد سود پر معاملہ کرنے کی ایک راہ نکالنا ہے جو بظاہر شریعت کے خلاف نہ ہو۔ اس کی مثال یوں لیجیے کہ زید کو قرضہ کی ضرورت ہے۔ وہ بکر سے ۱۰۰ روپیہ ادھار لینا چاہتا ہے۔ بکر غیر سودی قرض نہیں دینا چاہتا۔ وہ زید سے کہتا ہے کہ نقد روپیہ کو میں تمہیں ادھار دوں گا نہیں البتہ میں تمہاری گھڑی ۱۰۰ روپیہ میں خرید سکتا ہوں۔ تم اس کو مجھ سے دوبارہ ۱۲۵ روپئے میں ادھار خرید لو اور یہ رقم اب سے ۶ ماہ بعد دے دینا۔ اس طرح زید کی گھڑی اس کے پاس واپس آ گئی اور اُسے سو روپیہ مل گئے۔ بکر کو بھی اس کی اصل رقم سے زائد ۲۵ روپئے مل گئے۔ ظاہر ہے کہ اس معاملہ میں خرید و فروخت اصل مقصد ہے ہی نہیں۔ یہ تو محض سود پر معاملہ کرنے کا ایک حیلہ ہے۔

شریعت کی نگاہ میں حیلہ حرام ہے۔ اس لیے "دوبارہ" خریداری کے ایسے سارے معاملات مشکوک ٹھہرتے ہیں۔

دوسری مثال میں مکانوں اور فلیٹوں کی خریداری کی بات ہے وہ ایک اور بنیاد پر بھی ممنوع بیع کی حدود میں آ سکتی ہے۔ اس مثال میں گاہک، کوئی مکان یا فلیٹ پسند کرنے، اور اس کی گفت و شنید کرنے کے بعد بینک کے پاس سرمایہ کے حصول کی غرض سے جاتا ہے۔ جو "دوبارہ خریداری" کی شرط پر اس مکان یا فلیٹ کو خریدنے کے لیے تیار ہے لیکن وہ مکان یا فلیٹ تو ابھی گاہک کی ملکیت ہی نہیں

ہے اور نہ اس کو خریدنے کے لیے اس کے پاس وافر رقم موجود ہے۔ اگر رقم موجود ہوتی تو وہ بینک کے پاس کیوں جاتا۔؟ پھر وہ اس کو کس طرح فروخت کرسکتا ہے۔ شریعت میں ایسی چیز کی بیع ممنوع ہے جو بائع کے پاس موجود نہیں ہے، یا اس کی ملکیت نہیں ہے۔

(د) حصص میں شرکت

پاکستان میں تجارتی بینکوں کو کمپنیوں کے حصص خریدنے اور ان کے راس المال میں شرکت کرنے کی اجازت حاصل ہے۔ اس سے دو فائدے حاصل ہوسکتے ہیں ایک طرف تو بینکوں کا قرضہ/حصص نسبت (Deb/Equility Ratio) کم ہوسکتی ہے۔ دوسری طرف بینکوں کے حصص کی بنیاد میں وسعت پیدا کرکے قرض کی مانگ میں کمی کی جاسکتی ہے۔

(ہ) مضاربت سرٹیفکٹ اور حصہ داری سرٹیفکٹ کی خریداری

پاکستان میں تجارتی مضاربت سرٹیفکٹ اور حصہ داری مدتی سرٹیفکٹ (Participation Term certificate--Par) کی خریداری کرکے بھی اصل کاری کرسکتے ہیں۔ حصہ داری سرٹیفکٹ ایک منقولہ مالی دستاویز ہوتا ہے۔ ان کا اجراء کسی کمپنی کے مستقل اثاثوں کو رہن رکھ کے کیا جاتا ہے۔ مزید براں، یہ سرٹیفکٹ ایک متعینہ مدت کے لیے جاری کیے جاتے ہیں۔

مضاربت سرٹی فکٹ ان کمپنیوں کی جانب سے جاری کیے جاتے ہیں جو مضاربت کی بنیاد پر سرمایہ حاصل کرنا چاہتی ہیں۔ پاکستان میں تجارتی کمپنیوں کو مضاربت (اجراء اور کنٹرول) آرڈی نینس ۱۹۸۰ء کے تحت نجی مضاربت کے اجراء کا اختیار ہے۔ اس قانون کے تحت مضاربت سرٹیفکٹ ایک خاص رقم کو ظاہر کرنے والی مالی دستاویز ہے۔ اس سے یہ بھی ظاہر ہوتا ہے حامل دستاویز نے اتنی رقم فلاں کمپنی کو مضاربت کی بنیاد پر دی ہے۔ حامل دستاویز رب المال، اور کمپنی عامل کی حیثیت رکھتی ہے۔ پاکستان میں اسلامی بینک کاری نظام کے تحت تجارتی بینک یہ مضاربت سرٹیفکٹ اسی طرح

خرید سکتے ہیں جس طرح وہ عام تجارتی کمپنیوں کے حصص خریدتے ہیں۔ تجارتی بینک اپنے آپ کو مضاربت کمپنیوں کی حیثیت سے رجسٹرڈ کروا سکتے ہیں اور خود اپنے مضاربت سرٹیفکیٹ جاری کر سکتے ہیں۔

(د) کرایہ میں شرکت

پاکستان میں سرمایہ کاری کرنے کا ایک طریقہ کرایہ میں شرکت کرنے کا بھی ہے۔ تجارتی بینکوں کے علاوہ دوسرے مالی ادارے مثلاً ہاؤس بلڈنگ فنانس کارپوریشن بھی اس طریقے کو کام میں لاتے ہیں۔ تجارتی بینک، مکانوں، فلیٹوں، ہاؤسنگ کومپلیکس اپارٹمنٹ وغیرہ کی تعمیر کے لیے سرمایہ فراہم کرتے ہیں اور بدلے میں کرایہ کا ایک حصہ وصول کرتے ہیں۔

۱۰۔ ایران میں اسلامی بینک کاری کے طریقے

اسلامی جمہوریہ ایران میں بھی بینک کاری زمرہ کو اسلامی شریعت کے احکامات کے بموجب ڈھالنے کے لیے بعض اہم قدم اٹھائے گئے ہیں، چنانچہ ۱۹۸۳ء میں ایرانی پارلیمنٹ نے، جو مجلس کہلاتی ہے، ایران کے بینک کاری کی تنظیم نو کے لیے ایک قانون منظور کیا جو غیر ربوٰی بینک کاری قانون (Law for usury free Banking) کہلاتا ہے۔ ایران میں سرمایہ کاری کرنے کے ۱۰ (دس) غیر سودی طریقے منظور کیے گئے ہیں جو ذیل میں درج کیے جاتے ہیں۔

۱۔ مشارکت
۲۔ مضاربت
۳۔ براہِ راست اصل کاری
۴۔ سلف معاملات
۵۔ اصل کاری کی فروخت
۶۔ اجارہ واقتناع
۷۔ جعالہ

۸۔ مزارعہ
۹۔ مساقات
۱۰۔ قرض حسن
وہ طریقے جو ایرانی بینکوں کے ساتھ ہی مخصوص ہیں درج ذیل ہیں :۔

(الف) سلف معاملات

یہ لین دین کے وہ معاملات ہیں جو عرف عام میں "بیع سلم" کے نام سے جانی جاتی ہیں۔ اس تکنیک میں قیمت کی ادائیگی فوراً کر دی جاتی ہے لیکن اشیا مستقبل کی کسی تاریخ میں دی جاتی ہیں۔ ایرانی بینک اس تکنیک کا استعمال صنعتی اداروں کو چالو سرمایہ فراہم کرنے کی غرض سے ان کی مستقبل کی پیداوار خرید کرکرتے ہیں۔ تاہم معاہدے کے وقت مستقبل کی پیداوار کی مقدار اور صفات کو جہاں تک ممکن ہو صحیح طور پر بیان کرنا ضروری ہے فریقین کے درمیان طے شدہ قیمت، معاہدے کے وقت بازار میں چالو قیمت سے زائد نہیں ہونا چاہیے۔ بیع سلف کے نتیجہ میں حاصل ہونے والی اشیا، کو بینک اس وقت تک فروخت نہیں کر سکتے جب تک کہ وہ ان اشیا پر قبضہ حاصل نہ کر لیں۔ عام طور پر اس طرح کے معاہدوں کے لیے ایک سال کی مدت مقرر کی گئی ہے۔

(ب) فروخت اقساط (Instalment Sale)

بینک مرکزی ایران کے بیان کے مطابق فروخت اقساط کا مطلب یہ ہے کہ کسی موجودہ جائداد یا مال کو ایک متعین قیمت پر کسی دوسرے شخص کے حوالے اس طرح کیا جائے کہ کل قدر کا ایک حصہ برابر یا نابرابر قسطوں میں ایک متعینہ وقت یا اوقات پر وصول ہوتا رہے۔ اس طریقے کا استعمال صنعتی زمرے میں آسانی سے ہو سکتا ہے۔ صنعتی زمرے کو چالو سرمایہ (Working Capital) فراہم کرنے کی غرض سے بینک کچا مال، فاضل پرزے، آلات، اوزار، وغیرہ حاصل کر سکتے ہیں اور صنعت کاروں کو اقساط پر فروخت کر سکتے ہیں۔ یہی طریقہ تعمیرات میں بھی اپنایا جا سکتا ہے۔

(ج) جعالہ

جعالہ کا مطلب ہے کمیشن کے عوض معاملہ کرنا۔ ۱۹۸۳ء کے غیر ربوی بینک کاری قانون کے تحت ایرانی بینکوں کو معاوضہ کے عوض بعض خدمات انجام دینے کی اجازت دی گئی ہے۔ خدمت کی نوعیت اور اس کی قیمت (کمیشن) کا تعین معاہدے کے وقت ہونا ضروری ہے۔ بینک اس معاہدے کو مخالف سمت میں بھی استعمال کر سکتے ہیں یعنی وہ کسی دوسرے ادارے کو جعالہ معاہدے کے تحت کوئی خدمت انجام دینے کے لیے کہہ سکتے ہیں اور ان خدمات کا معاوضہ ادا کر سکتے ہیں۔

(د) مزارعہ

اس معاہدے کے تحت ایرانی بینک اپنی مملوکہ، یا مقبوضہ (مثلاً وقف کی گئی) آراضی کو کاشتکاروں کے حوالے کر سکتے ہیں۔ قطعۂ آراضی، اور جس مدت کے لیے وہ کسان کو دی جا رہی ہے، کا ٹھیک ٹھیک تعین ضروری ہے۔ آراضی کی پیداوار کاشتکار اور بینک کے درمیان ایک پہلے سے طے شدہ تناسب کے مطابق تقسیم ہوگی۔

(ہ) مساقاۃ

اس معاہدے کے تحت بینک اپنے مملوکہ یا مقبوضہ باغات، کھیت، وغیرہ کاشتکاروں کو دے سکتا ہے کہ وہ اس کی فصل کاٹیں۔ پیداوار پہلے سے طے شدہ تناسب میں تقسیم کی جائے گی۔

چند غلط فہمیوں کا ازالہ

اسلامی بینک کاری کے بارے میں صحیح اور تفصیلی معلومات مہیّا نہ ہونے کی وجہ سے بعض حلقوں میں اس کے بارے میں چند غلط فہمیاں رواج پا گئی ہیں۔ اس کے ساتھ ہی بعض دوسرے حلقوں میں اس سے کچھ خوش فہمیاں بھی وابستہ ہو گئی ہیں۔ کچھ لوگ، جن میں عوام الناس ہی نہیں بلکہ خواص بھی، اور یہاں تک کہ اسلامی

بینک کاری کے کچھ ماہرین بھی شامل ہیں، اسلامی بینک کاری سے بیش از بیش توقعات وابستہ کرتے ہیں۔ دوسری طرف اسلامی بینک کاری کے نکتہ چیں ہیں جن کو دو گروہوں میں تقسیم کیا جا سکتا ہے۔ پہلا گروہ مخاصمین کا ہے۔ جنھیں اسلامی بینک کاری میں نہ تو اسلامیت نظر آتی ہے اور نہ بینک کاری، دوسرا گروہ مخلصین کا ہے۔ یہاں ہم ایسے ہی چند رویوں کا جائزہ لیں گے۔

ا۔ اس ضمن میں پہلی بات تو یہ ذہن نشین کرنے کی ہے تو اسلامی بینک کاری، اسلامی معیشت کے چند اداروں میں سے ایک، لیکن اہم ادارہ ہے۔ تاہم یہ جز ہے کل نہیں۔ اسلامی نظامِ معیشت کے لیے نہ تو یہ ایک ضروری شرط ہے اور نہ ہی اس کی موجودگی، اسلامی نظام کے لیے کافی ہے۔ بعض حلقوں میں یہ مضحکہ خیز تاثر پایا جاتا ہے کہ اسلامی معاشیات کے وکلا محض جہاں تہاں چند اسلامی بینک قائم کر کے اسلامی نظامِ معیشت قائم کرنا چاہتے ہیں۔ چنانچہ اسلامی بینک کاری کے ایک معاصر جرمن مشاہد فرماتے ہیں:۔

> "ان لوگوں کو امید ہے کہ اسلامی بینک معاشی معیار پر اتنے کامیاب ہوں گے یعنی سرمایہ کے مالکوں، اور بینک میں جمع رکھنے والوں کے لیے اتنے منافع بخش ثابت ہوں گے، اسلامی بینک کاری کا سرمایہ کی مانگ کرنے والوں کے لیے بغیر کسی مضر اثر کے، اتنے مفید اثرات ہوں گے کہ (طویل مدت میں) ہر شخص سودی بینکوں سے منہ موڑ لے گا اور اسلامی بینکوں کا رخ کرے گا۔ اس کا نتیجہ یہ ہوگا کہ معاشی نظام میں انقلابی تبدیلی کے بجائے ارتقائی تبدیلی ہوگی جو سیاسی فیصلوں اور حکومت کے دخل اندازی کے بجائے انفرادی فیصلوں اور بازار کی قوتوں سے عمل میں آئے گی۔"[۵۲]

۵۲۔ Volker Nienhans "Profitability of Islamic PLS Banks competing with the Interest Based Banks: Problems and Prospects Journal of Reserch in Islamic Economics Vol I No. I Summer 1983 P. 38

یہ کہنے کی چنداں ضرورت نہیں ہے کہ اسلامی بینک کاروں اور مسلم ماہرین معاشیات نے وہ دعویٰ کبھی نہیں کیا جس کا پروفیسر موصوف نے تذکرہ کیا ہے۔ چنانچہ دعویٰ اور جواب دعویٰ دونوں پروفیسر صاحب کے زرخیز تخیل کی پیداوار ہیں۔

بہرکیف ہمیں اس بات کا خیال رکھنا چاہیے کہ اسلامی بینک کاری اور اسلامی معیشت لازم و ملزوم نہیں ہیں کہ ایک کے بغیر دوسرے کا تصور نہ کیا جا سکتا ہو۔ معاشیات اور بینک کاری سے واقفیت رکھنے والے اس امر سے بخوبی آگاہ ہیں۔ بینک کاری اعمال کی ضرورت اس وقت پڑتی ہے جب کہ معاشی ارتقاء کی ایک خاص منزل طے کی جا چکی ہو، بچت کرنے والوں اور اصل کاروں کے درمیان تفریق ہو چکی ہو یعنی بچت کرنے والے لوگ دوسرے ہوں اور اصل کاری کرنے والے قطعاً دوسرے۔ صرف ایسے سماج میں ہی مالیاتی ثالثی کے اداروں کی ضرورت پڑے گی خواہ وہ اسلامی ہوں یا غیر اسلامی۔ اگر کسی اسلامی معیشت نے ارتقاء کی وہ منزل طے نہیں کی تو وہاں بینک کاری غیر ضروری ہوگی۔ یعنی اسلامی بینک کاری کے بغیر بھی اسلامی معیشت کا وجود ممکن ہے۔ اسلامی بینک کاری، اسلامی معیشت کے لیے ناگزیر نہیں ہے۔

لیکن، اس بات کو حرمت ربا سے جوڑنا صحیح نہیں ہوگا۔ حرمت ربا، اسلامی معیشت کے وجود کے لیے ناگزیر شرط ہے۔ اس کے بغیر اسلامی معیشت کا تصور نہیں کیا جا سکتا۔ اگر کسی معاشرے میں ربا رائج ہے تو وہ اسلامی معاشرہ ہونے کا دعویٰ نہیں کر سکتا۔ اس لیے ایک اسلامی معیشت میں خواہ کیسی ہی پسماندہ یا ترقی یافتہ کیوں نہ ہو، ربا ہمیشہ حرام رہے گا۔ رہی بات موجودہ زمانے میں، اسلامی بینک کاری کے ذریعہ اسلامی معیشت قائم کرنے کی، تو یہ ماننا پڑے گا کہ اسلامی بینک کاری کے ذریعہ اسلامی طرز معاشیات کی طرف ایک اہم پیش قدمی ہوئی ہے کیونکہ اس کے ذریعہ کم از کم یہ تو ثابت ہو گیا ہے کہ عہد جدید میں بینک کاری کے اعمال، حرمت ربا کے احترام کے ساتھ بھی انجام دیے جا سکتے ہیں۔ لیکن اسے صرف پہلا قدم ہی سمجھنا چاہیے۔ عہد جدید میں اسلامی معیشت کے قیام کے لیے دور رس تبدیلیوں اور اصلاحات کی ضرورت ہوگی۔ سب سے پہلے تو موجودہ نظام ملکیت کے اصلاح کی ضرورت ہوگی جو اسلامی اصولوں سے متصادم ہو سکتا ہے۔ اسلامی بینکوں کے علاوہ دوسرے ادارے قائم

کرنا ہوں گے مثلاً بیت المال، اور حسبہ، بعض موجودہ اداروں کو فعال بنانا ہوگا جیسے اوقاف، اور ان سب سے زیادہ اہم، صارفین، اور پیداکاروں کو اپنے اعمال، اسلامی اصولوں کے مطابق انجام دینا ہوں گے۔ اب یہ تبدیلی بازار کی قوتوں اور ارتقائی عمل کے ذریعہ آتی ہے یا سیاسی تبدیلیوں کے ذریعہ، یہ ہر ملک کی داخلی صورت حال پر منحصر ہے۔

(۳) بعض اوقات اسلامی بینک کاری سے ضرورت سے زیادہ توقعات قائم کرلی جاتی ہیں۔ اس نقطۂ نظر کے مطابق اسلامی بینک کاری کو موجودہ مسلم ممالک کی تمام معاشی دشواریوں کا حل سمجھا جاتا ہے اور جب اسلامی بینک کاری ان کی بیش از بیش توقعات پر پوری نہیں اترتی تو وہ اس کی نکتہ چینی پر آمادہ ہو جاتے ہیں۔ مثلاً بینک اسلام ملیشیا، کی قدر و قیمت کا تعین کرتے ہوئے زکریا مان لکھتے ہیں :۔

> (اسلامی) بینک کی کارکردگی اور کامیابی کا معیار صرف یہی نہیں ہونا چاہیے کہ اس نے اپنے اعمال سے ربا کو کس حد تک ختم کیا ہے اور اس عمل کے دوران اس نے کتنا منافع حاصل کیا ہے۔ ان سے کہیں زیادہ اہم بات یہ ہے کہ بینک کس حد تک اسلامی نظام معیشت کے دوسرے مقاصد، مثلاً غریبی کا خاتمہ، وسائل کے بہترین استعمال، معاشی استحکام کے حصول، نیز آمدنی اور دولت کی منصفانہ تقسیم میں معاون ثابت ہوتا ہے[۱]

مندرجہ بالا اقتباس ان حد سے بڑھی ہوئی توقعات کو ظاہر کرتا ہے جو اسلامی بینک کاری سے وابستہ کرلی گئی ہیں لیکن اگر بہ نظر غائر دیکھا جائے تو معلوم ہوگا کہ اسلامی بینک کاری کو وہ وظائف انجام دینے کے لیے کہا جارہا ہے جو اس کے دائرہ کار میں شامل نہیں ہیں۔ یہ لوگ اس حقیقت کو نظر انداز کر دیتے ہیں کہ اسلامی بینک صرف

۱۔ Zakaria Man : Islamic Banking : The Malaysian Expendence in Mohammad Aliff: (ed) Islamic Banking in South East Asia Singapore Institute of South East Asian studies, 1988 P. 95

بینک کاری ادارے ہیں۔ ان میں سے بیشتر نجی زمرہ کار میں کام کرتے ہیں۔ اس حقیقت کے باوجود کہ ان اسلامی بینکوں کو اپنی سماجی ذمے داریوں کا احساس ہے، یہ بات پس پشت نہیں ڈالنا چاہیے کہ کاروباری ادارے ہونے کی وجہ سے ان کا بنیادی مقصد اپنے، اپنے حصہ داروں اور اپنے کھاتہ داروں کے لیے منافع کا حصول ہے۔ اسلامی بینک کاری کوئی جادو کی چھڑی نہیں ہے جس کے گھماتے ہی سارے مسائل چشم زدن میں حل ہو جائیں۔ اس میں بھی شک نہیں کہ بینکوں کے اعمال، معاشی نابرابری، وسائل کے استعمال، اور قیمتوں کی سطح کو کسی نہ کسی طور پر متاثر ضرور کرتے ہیں لیکن غریبی کا خاتمہ، افراط زر کی روک تھام، معاشی استحکام کا حصول، وسائل کا صحیح اور بہترین استعمال، دولت کی عدم مساوی تقسیم میں کمی۔ وغیرہ تو معاشی پالیسی کے مقاصد میں سے ہے۔

یہ وہ مقاصد ہیں جن کے حصول کے لیے ترقی پذیر ممالک کی حکومتیں ان کی ساری مشنری اور منصوبہ بندی کمیشن کوشاں ہیں، جب ان مقاصد کے حصول میں تیسری دنیا کی بیشتر حکومتیں، اپنے تمام مالی اور انسانی وسائل کے باوجود ناکام ہیں، تو اسلامی بینک محض اپنے چند سو اسٹاف، اور کچھ ملین ڈالروں سے یہ مقاصد کیسے حاصل کر سکتے ہیں؟

اگر ان مقاصد، کو اسلامی نظام معیشت کے مقاصد بھی قرار دے دیا جائے تب بھی اسلامی بینکوں کے لیے ان کا حصول ممکن نہیں ہوگا۔ جیسا کہ ہم پہلے عرض کر چکے ہیں کہ اسلامی بینک کاری، اسلامی نظام معیشت کا 'کل' نہیں بلکہ صرف ایک جزء ہے۔ جب تک نظام اپنی 'کلیت' میں قائم نہیں ہوتا ایک جز ان مقاصد کو حاصل نہیں کر سکتا۔ البتہ اگر کسی ملک میں اسلامی نظام معیشت قائم ہو، اور معیشت کے دوسرے ادارے بھی ان مقاصد کے حصول کی جانب حرکت کر رہے ہوں تو اسلامی نظام بینک کاری، اس حرکت اور پیش قدمی کو تیز تر کر سکتا ہے۔

(۴) اسلامی بینک کاری کے بعض ماہرین اس بنا پر موجود اسلامی بینکوں کی نکتہ چینی کرتے ہیں کہ وہ مرابحہ پر منحصر بینک کاری تکنیکوں کا استعمال کرتے ہیں اور مضاربت کو نظر انداز کرتے ہیں[۱]۔ ان کی دلیل یہ ہے کہ اسلامی بینک کاری کی نظریاتی تشکیل مضاربت

[۱] See M.N. Siddiqi "Islamic Banking: Theory and =

کی بنیاد پر کی گئی ہے۔ مضاربت کی وجہ سے ہی اسلامی بینک کاری کو سودی بینک کاری کے مقابلے میں افضلیت حاصل ہے۔ اگر اسلامی بینک کاری عملی میدان میں مرابحہ، بیع سلم، پٹے داری، اور حق خدمت کے عوض قرض لینے پر انحصار کرتی ہے تو اس کو وہ تمام فوائد حاصل نہیں ہوں گے جو مضاربت کی بنیاد پر حاصل ہو سکتے تھے کیونکہ یہ تمام تکنیک پہلے سے طے شدہ شرح (Predetermined rate) کی بنیاد پر کام کرتی ہیں جو سودی نظام کی امتیازی خاصیت ہے۔ اس لیے ان طریقوں پر مبنی مالی نظام، سودی نظام کے مقابلہ میں، مساوات، کارگزاری، استحکام، اور نمو، کسی بنیاد پر افضلیت کا دعویٰ نہیں کر سکتا۔

زکریا مان تو اس سے بھی ایک قدم آگے بڑھ گئے۔ وہ مرابحہ، بیع موجل، اور اجارہ جیسے طریقوں کو ثانوی قرار دیتے ہیں اور مشارکت اور مضاربت کو اولین مانتے ہیں، ان کا کہنا ہے کہ ثانوی طریقوں پر انحصار، سرمایہ کے فراہم کرنے والوں، اور اس کا استعمال کرنے والوں کے درمیان منفعت کی غیر منصفانہ تقسیم کرتا ہے۔

مندرجہ بالا دونوں نقطۂ ہائے نظر میں ایک بنیادی منطقی خامی راہ پا گئی ہے کہ یہ ایک موجودہ حقیقت (Existing Reality) کا موازنہ عینی حقیقت (Ideal Reality) سے کرنے پر مبنی ہے۔ موجودہ حقیقت کی قدر و قیمت کا تعین موجودہ حقائق (Facts) کی بنیاد پر ہی کیا جانا چاہیے۔ یہ صحیح ہے کہ اسلامی بینک کاری کے بیشتر نظریاتی نمونے (Models) مضاربت کی بنیاد پر ہی مرتب کیے گئے۔ مضاربت کے عملی استعمال کی راہ میں چند ایسی دشواریاں حائل ہیں جن کو آسانی سے حل نہیں کیا جا سکتا۔ ان میں سب سے بڑی دشواری، ایک مناسب قانونی ڈھانچہ کی عدم موجودگی ہے۔ درحقیقت، مضاربت کی عدم مقبولیت کے اسباب کی علمی تفتیش کی ضرورت ہے۔ پاکستان میں بھی جہاں مضاربت (اجراء و کنٹرول) آرڈی ننس جاری کیا گیا، مضاربت کو زیادہ مقبولیت حاصل نہیں ہو سکی۔

= Practice". Mohammed Ariff: (ed.) op. cit. PP. 52-53 and Zakaria Man op. cit. P. 94-95

مزید براں یہ بھی ضروری ہے کہ اسلامی بینک کاری کو ارتقا پذیر اور متحرک عمل کی حیثیت سے دیکھا جائے۔ اسلامی بینکوں کے ذریعہ مرابحہ کا استعمال ایک ساکت و جامد حقیقت نہیں ہے، ایسے شواہد موجود ہیں جن کی بنا پر کہا جا سکتا ہے کہ اسلامی بینکوں میں استعمال ہونے والے مالیاتی طریقے تغیر پذیر ہیں[1]۔ ابتدائی زمانے میں اسلامی بینکوں نے مرابحہ پر خاص زور دیا کیونکہ ان کا دائرہ کار قصیر مدتی تجارت اور آراضی تک محدود تھا۔ لیکن اب اسلامی بینک معیشت کے دوسرے زمروں مثلاً زراعت اور صنعت میں اپنی اصل کاری کا تناسب بڑھا رہے ہیں اور پہلے سے زیادہ مشارکت کا استعمال کر رہے ہیں۔

اس طرح ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ اسلامی بینک دوسرے تجارتی بینکوں کی طرح بچت کو اکٹھا کرتے ہیں اور اُسے ان لوگوں کو فراہم کرتے ہیں جو ان وسائل کا پیدا آور استعمال کر سکتے ہیں، اسلامی بینک کاری کی اہمیت یہ ہے کہ عام تجارتی بینک، مالیاتی ثالثی کا جو وظیفہ سود کی بنیاد پر انجام دیتے ہیں۔ اسلامی بینک وہی کام غیر ربوی بنیادوں پر کرنا چاہتے ہیں۔ اس حد تک، اسلامی بینک مذہبی بنیادوں پر سودی بینک کاری کا ایک متبادل فراہم کرتے ہیں، اگر غیر سودی بنیادوں پر کام کرنے سے چند یا کچھ معاشی فائدے بھی حاصل ہوتے ہیں تو ان سے بہ حیثیت ایک ادارے کے اسلامی بینکوں کی افادیت میں اضافہ ہی ہوتا ہے، اسی طرح اس امر میں کوئی بات مانع نہیں ہے کہ اسلامی بینک اپنے معمول کے بینک کاری وظائف انجام دینے کے ساتھ کچھ ایسے اعمال بھی انجام دیں جس سے اسلام کے نظام معیشت کو نافذ کرنے میں مدد ملے نیز معاشی اور کاروباری زمروں میں اسلامی اقدار کو فروغ حاصل ہو۔ تاہم اسلامی بینک کاری کی قدر و قیمت کا تعین کرتے وقت ایک متوازن اور ہمدردانہ نقطۂ نظر ضروری ہے کیونکہ بے جا تعصب اور پُرجوش امید پرستی دونوں سچائی تک ہماری رہنمائی کرنے کے لیے یکساں

---

[1] تفصیلات کے لیے دیکھئے:

Ausaf Ahmed, Development and Problems of Islamic Banks, Islamic Reserch & Traning Institute, Jeddeh. 1987

طور پر خطرناک ہیں۔

خاتمہ

اسلامی نظام بینک کاری جس کا ظہور گزشتہ پندرہ برسوں میں ہوا، اب بھی ابتدائی منزلوں میں ہے۔ اسلامی بینکوں کے قیام اور ان کی کامیابی نے کم از کم یہ بات ثابت کردی ہے کہ غیر سودی بینک کاری ناقابل عمل نہیں ہے۔ لیکن اسلامی بینک کاری کو اپنے ارتقاء کا سفر جاری رکھنا ہے۔ عام تجارتی بینک کاری بھی ایک دم سے وجود میں نہیں آ گئی تھی، اس کا ارتقاء ایک طویل مدت کے دوران ہوا جس میں بینکوں کے ناکام ہو جانے اور دیوالیہ ہو جانے تک کے تلخ تجربے بھی شامل تھے۔ لیکن بینک کاروں نے اپنی غلطیوں سے سیکھا اور بینک کاری کے طریقوں کا سدھار جاری رکھا۔ اسی طرح اسلامی بینک کاری کے "طریقے" ایک دم سے نہیں بنائے جا سکتے۔ ان کا ارتقا عملی تجربے سے ہوگا۔

اس مقالے میں ہم نے سرمایہ کاری کے ان طریقوں کا ایک تفصیلی جائزہ پیش کرنے کی کوشش کی ہے جو اسلامی بینک استعمال کرتے ہیں۔ مختلف بینکوں کے ان طریقوں میں استعمال کے فرق کو بھی واضح کرنے کی کوشش بھی کی گئی ہے۔ جہاں تک سرمایہ کاری کے طریقوں کا تعلق ہے اسلامی بینک کاری، عام تجارتی بینک کاری کے مقابلے میں کہیں زیادہ پیچیدہ اور زیادہ دلچسپ ہے۔

اسلامی بینکوں کے سرمایہ کاری کے طریقوں میں مرابحہ کو ایک امتیازی حیثیت حاصل ہے۔ اسلامی بینکوں میں سے شاید ہی ایسا کوئی بینک ہوگا جو مرابحہ کو سرمایہ کاری طریقے کے طور پر استعمال نہ کرتا ہو، پھر اس کا استعمال مختلف زمروں میں کیا جا رہا ہے گو کہ قصیر مدتی تجارت اور رہائشی مکانوں، نیز تعمیری سامان وغیرہ کو اس میں بھی فوقیت حاصل ہے۔

اسلامی بینکوں میں مرابحہ کی مقبولیت کے کئی اسباب ہیں: اوّل، عملی نقطۂ نظر سے مرابحہ سرمایہ کاری کا ایک آسان طریقہ ہے۔ غالباً اسلامی بینک کاری میں رائج سرمایہ کاری کے تمام طریقوں میں، مرابحہ شرح سود کا مقابلہ کرنے میں سب سے زیادہ کامیاب ہے۔ اسلامی بینک کاری کے دوسرے طریقوں کو استعمال کرنے کے

لیے کافی تیاری کی ضرورت ہوسکتی ہے لیکن مرابحہ کا استعمال نسبتاً زیادہ آسانی سے کیا جاسکتا ہے۔ دوم، مرابحہ کا استعمال کرکے جمع داروں کو ان کی جمع پر زیادہ نفع دیا جاسکتا تھا اور اسلامی بینک کاری کے ابتدائی مرحلوں میں عوام کا اعتماد حاصل کرنے کے لیے یہ بہت ضروری تھا۔

تاہم ان تمام طریقوں میں سے 'دوبارہ خریداری' اور 'بیع موجل' کے استعمال میں نہایت احتیاط سے کام لینا چاہیے۔ کیونکہ ذرا سی غلطی سے یہ "ربا" کے حدود میں داخل ہوسکتے ہیں۔ احتیاط کا تقاضہ یہ ہے کہ ان اقسام سے تعلق رکھنے والے معاہدوں کی منظوری بینکوں سے متعلق شریعت بورڈ سے لے لی جائے اس کے بعد ہی ان پر عمل کیا جائے۔

یہ امر قابل تشفی ہے کہ اسلامی بینک، اسلامی بینک کاری کو درپیش مسائل کو نہ صرف سمجھنے کی خواہش مند ہیں بلکہ ان مسائل کو حل کرنے کے لیے بھی کوشاں رہتے ہیں۔ مثلاً اسلامی بینک کاری کی ترقی کی راہ میں ایک مشکل یہ بھی ہے کہ مختلف بینکوں میں کھاتہ داری (Accounting) کے مختلف طریقے رائج ہیں۔ کھاتہ داری کا کوئی معیار نہیں ہے جس کو تمام اسلامی بینک اختیار کرسکیں۔ لیکن اس صورت حال کی تمام تر ذمہ داری اسلامی بینکوں پر نہیں ہے۔ اسلامی بینک مختلف ملکوں میں سرگرم عمل ہیں چنانچہ ان کو ہر ملک میں اس ملک کے مروجہ کھاتہ داری کے معیاروں پر پورا اترنا پڑتا ہے۔ اس کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ دو مختلف ملکوں میں کام کرنے والے اسلامی بینکوں کے کھاتہ داری کے طریقے اتنے مختلف ہوجاتے ہیں کہ ان کے کھاتوں کا موازنہ اگر ناممکن نہیں تو مشکل ضرور ہے۔

اس صورت حال پر قابو پانے کے لیے اسلامی بینکوں نے اسلامی ڈیولپمنٹ بینک کی سرکردگی میں ایک ادارہ قائم کرنے کا فیصلہ کیا ہے جس کا نام "اسلامی بینکوں اور مالیاتی اداروں کی مالی کھاتہ داری کا ادارہ" The Financial Accounting Organization of Islamic Banks and Financial Institutions ہوگا۔ اس ادارے میں ایک نگراں کمیٹی اور مالیاتی کھاتہ داری معیار بورڈ ہوگا۔ یہ ادارہ اسلامی بینکوں اور مالیاتی اداروں کے لیے مالیاتی اداروں کے لیے مالیاتی معیار تیار کرے گا اور بورڈ سے منظوری حاصل کرنے

کے بعد ان کا اجرا کرے گا۔ بورڈ میں دوسری تکنیکی کمیٹیوں کے علاوہ ایک شرعی بورڈ بھی ہوگا جو شرعی نقطۂ نظر سے مجوزہ معیاروں کا جائزہ لے گا اور مناسب صلاح دے گا۔[1]

امید کی جاتی ہے کہ اس ادارے کی تشکیل کے بعد کھاتہ داری کے جو معیار جاری ہوں گے وہ اسلامی بینک کاری کے ارتقا میں اہم رول ادا کریں گے۔ بلاشبہ یہ اسلامی بینک کاری کی ترقی کے لیے فال نیک ہوگا۔

---

[1] راقم الحروف کو اس ادارہ کی تجویز کرنے والی بعض کمیٹیوں کا ممبر ہونے کا شرف حاصل رہ چکا ہے۔

ادارۂ تحقیق

کی مطبوعات کے علاوہ دوسرے مکتبوں کی دینی کتب بھی آپ ہم سے طلب کرسکتے ہیں

بعض کتابوں کے نام یہاں دئے جارہے ہیں:۔

۱۔ بخاری شریف اردو ترجمہ مکمل ۳ جلدیں	۴۹۰/-	۱۳۔ یادِ رفتگاں	ماہر القادریؒ ۴۰/-
۲۔ مسلم شریف " ۴ جلدیں	۳۵۰/-	۱۴۔ الجہاد فی الاسلام	مولانا مودودیؒ ۶۰/-
۳۔ ترمذی شریف ۲ جلدیں	۲۶۰/-	۱۵۔ سیرت سرورِ عالم	" اول ۸۵/- دوم ۸۵/-
۴۔ ابوداؤد شریف ۳ جلدیں	۲۹۰/-	۱۶۔ معاشیات اسلام	" ۲۵/-
۵۔ مشکوٰۃ المصابیح مکمل ترجمہ ۳ جلدیں	۲۵۰/-	۱۷۔ سود	" ۱۸/-
۶۔ تذکرہ	مولانا آزاد ۶۰/-	۱۸۔ یہودیت و نصرانیت۔	" ۴۰/-
۷۔ غبارِ خاطر	" ۶۵/-	۱۹۔ خلافت و ملوکیت	" ۴۰/-
۸۔ مسلمان عورت (ترجمہ)	" ۲۵/-	۲۰۔ قرآن مجید کا تعارف	مولانا صدرالدین اصلاحی ۱۴/-
۹۔ عزیمت و دعوت	" ۱۰/-	۲۱۔ دین کا قرآنی تصور	" ۱۳/-
۱۰۔ اصحابِ کہف	" ۱۰/-	۲۲۔ اسلام ایک نظر میں	" ۱۵/-
۱۱۔ انتخاب الہلال	" ۴۵/-	۲۴۔ معروف و منکر	مولانا جلال الدین عمری ۳۵/-
۱۲۔ اسلامی فقہ	مولانا منہاج الدین میناتی ۷۰/-	۲۵۔ عورت اسلامی معاشرہ میں	" ۳۲/-

مکتبہ تحقیق و تصنیف اسلامی پان والی کوٹھی۔ دودھ پور۔ علی گڑھ ۲۰۲۰۰۲

شیوبرت لال کے بعض افکار کا جائزہ

مولانا منور حسین فلاحی

انیسویں صدی کے نصف آخر اور بیسویں صدی کے اوائل میں متعدد اہل قلم سامنے آئے جنھوں نے اپنی تحریروں کے ذریعہ ہندو مذہب کے احیاء کا کام کیا۔ جدید علوم و فلسفے کی یلغار سے خاص طور پر وہ مذاہب جو اوہام و رسوم کا مجموعہ بن چکے تھے سخت پریشان تھے۔ اس پریشانی میں عوام الناس سے زیادہ مذہبی قائدین کا وہ گروہ گرفتار تھا جن کی قیادت و سیادت اس مذہب کے تئیں عوام الناس کی عقیدت اور وفاداری کے بقا پر منحصر تھی۔ اسی کے نتیجہ کے طور پر متعدد تحریکیں وجود میں آئیں جن کے قائدین نے مذہبی افکار و شعائر کی عقلی توجیہات پیش کیں اور ان پر اہل مذہب کے متزلزل اعتقادات کو جمانے کی کوشش کیں۔ ایسے مراسم سے مذہب کی بیزاری اور لاتعلقی کا اعلان کیا جن کی کوئی عقلی توجیہ ممکن نہ تھی۔ ان شخصیات میں دیانند سرسوتی (۱۸۲۴ - ۱۸۸۳) سوامی وویکانند (م ۱۹۰۲) اور سوامی رام تیرتھ (۱۸۷۳ - ۱۹۰۶) وغیرہ قابل ذکر ہیں۔

ان قائدین کا ایک طبقہ وہ بھی تھا جس کا ہدف عیسائیت اور مغربی علوم و تہذیب کے علاوہ اسلام اور مسلمان بھی تھے۔ ایسے ہی افراد میں شیوبرت لال ورمن ایم اے، ایل ایل ڈی (۱۹۲۹-۱۸۶۱) ایک ممتاز حیثیت کے مالک ہیں۔ ان کی تصانیف کی تعداد ہزاروں تک بتائی جاتی ہے[۱]۔ اور انھوں نے ڈیڑھ درجن سے زائد رسائل و اخبارات کی ادارت کی ہے[۲]۔ ان کا امتیاز یہ بھی ہے کہ ان کی زیادہ تر تصانیف اردو زبان میں ہیں اور انھیں اردو کا سب سے کثیر التعداد مصنف قرار دیا جاتا ہے۔ ان کی اسی حیثیت کے اعتراف میں گزشتہ سال مسلم یونیورسٹی علی گڑھ میں ان پر ایک سمینار بھی منعقد ہوا تھا۔ ان کی تصانیف کی کل تعداد ۳۵۹۵ تک بتائی گئی ہے۔

شیوبرت لال ورمن ان غیر مسلم مفکرین میں جگہ پاتے ہیں جو اپنے مخصوص مذہبی فکر و فلسفہ کی وجہ سے ہندو دھرم کی مختلف تحریکوں میں شامل اور ان سے علیحدہ ہوتے رہے اور بالآخر اپنی

ایک جداگانہ حیثیت قائم کرلی۔ آریہ سماج میں ان کی شمولیت اور وہاں سے ان کی علیحدگی اور بعد میں اس سماج کے فکر و فلسفہ پر تنقیدیں اس کی واضح مثال ہیں۔ اس تنقید کی ایک مثال بت پرستی کی وکالت ہے وہ فرماتے ہیں کہ ان کے پیچھے اوتاروں کو تسلیم کرنے کا عقیدہ ہے۔ یہ بات کسی کے لیے باعث شرم ہو تو ہو مگر کسی سچے اور اصل ہندو کے لیے باعث شرم نہیں ہو سکتی اس لیے کہ اسی عقیدے سے انسانیت کے اوصاف اور شرافت کی خوبیاں جنم لیتی ہیں[۳]۔ آریہ سماجیوں نے دھرم کی جو تشریح کی ہے اسے ورمن حقارت آمیز انداز میں یوں بیان کرتے ہیں:۔

"آج ایک طفل مکتب کھڑا ہوا گستاخانہ، غیر مہذبانہ اور ابلہانہ لہجہ میں ہم ہندوؤں کے سامنے دھرم کی تشریح کرنے کا دعویدار ہوتا ہے۔ دیکھو جہاں فرشتوں کے پر جلتے ہیں وہاں بھوت اور چڑیلوں کو داخل ہونے کا حوصلہ ہو رہا ہے[۴]۔"

اسلام اور مسلمانوں کے خلاف نفرت پھیلانے میں جن لوگوں نے اہم کردار ادا کیا ہے ان میں ورمن بھی شامل ہیں۔ وہ اسلام کو دور وحشت کی یادگار اور مسلمانوں کو وحشی قوم جیسے القاب سے یاد کرتے ہیں اور جہاں کہیں موقع ملتا ہے ان پر طنز کرنے سے باز نہیں آتے۔ اس کی کچھ مثالیں ملاحظہ ہوں۔ ہندو سماج میں عورتوں کے مقام پر گفتگو کرتے ہوئے فرماتے ہیں:۔

"ویدک زمانہ میں عورتوں کی بڑی عزت تھی۔ وہ اردھنگی کہلاتی تھیں۔ پورانک زمانہ میں ان کو شکتی کا خطاب دیا گیا تھا بدھوں کے وقت میں وہ دیوی سمجھی جاتی تھیں۔ مسلمانوں کے ابتدائی عہد میں بھی راجپوت استریوں کی اہمیت بہت کچھ تھی، اس لیے ان کی ذات سے کارہائے نمایاں انجام پاتے تھے اب حالت دوسری ہے۔ مسلمان اس ملک میں کیا آئے کہ اپنے ساتھ وحشت لے آئے۔ ان کے یہاں عورتوں کی درگت تھی۔ ہندوؤں نے بھی وہی سبق پڑھا اور اپنے دھرم سے گر گئے۔"[۵]

ایک نادان فارسی کا شاعر کہتا ہے ؏

اگر نیک بودے سرانجام زن　　زناں را مزن نام بودے نہ زن[۵]

مغربی تعلیم کے زیر اثر جب بعض لوگوں نے دھرم کے حصار سے آزادی کو روشن خیالی سمجھنا شروع کیا تو اس رویہ پر تنقید کرتے ہوئے کہتے ہیں:۔

"آج کل کے تعلیم یافتہ بابو تمسخر کے لہجے میں کہا کرتے ہیں ہم کو دھرم کی کافی مقدار

مل چکی اب کسی اور چیز کی بھی ضرورت ہے۔ ہندو دنیا کی سب سے دھارمک قوم ہے لیکن ان کا دھرم کسی جنگلی یا وحشی فرقہ کا دھرم نہیں ہے جس کا مذاق اور تمسخر اڑایا جائے۔"[۴]

لیکن جب کچھ لوگوں نے اپنا مذہب بھی تبدیل کرلیا تو اس صورت حال پر ان کا ردّ عمل ملاحظہ ہو:۔

"غیر ملک والے غیر مذہب والے سر ٹپک کر مر جائیں..... مگر ہندوؤں کی قومیت کا شیرازہ ہے کہ توڑے نہیں ٹوٹتا۔ جب باہر کے حملوں میں ناکامیابی ہوئی قلعہ کے اندر رہنے والوں میں نااتفاقی کے شعلے مشتعل کرا دئے گئے ..... کیا ہوا اگر دس بیس سو پچاس رکابیہ مذہب کے خواہشمندوں نے اپنے آپ کو غیر مذہب میں تبدیل کرلیا۔ یہ روٹی کے کتے تھے۔ ان کا دور ہونا ہی اچھا تھا ورنہ یہ کمزوری کے باعث ہوتے۔"[۵]

دنیا میں علم و ہنر کا فروغ کس طرح ممکن ہوا اس پر تبصرہ کرتے ہوئے فرماتے ہیں:۔

"جو کچھ علم و ہنر کی نہریں آج جاری ہیں وہ ہمارے ہی گنگا سے نکلی ہیں۔ نہ دریائے نیل ان کا ماخذ ہے نہ عمان نہ دجلہ و فرات ان کا ماخذ ہے خشک عرب کا تو کہنا ہی کیا ہے وہاں تو پانی کی بوند کا بھی نام نہیں۔"[۶]

رام کی عظمت کے بیان میں مسلمانوں کے متعصب ہونے اور ان کی مخالفت کا بالواسطہ بیان دیکھئے۔

"کیا رام معمولی انسان تھے؟ اس کا جواب ہم خود نہ دیں گے ایک غیر متعصب مسلمان جو اپنے حیرت کے جذبات کو ضبط نہ کرسکا اور مسلمانوں کی مخالفت کے شعلوں کو بھڑکتے ہوئے دیکھ کر بھی یوں بے ساختہ گویا ہوا.....[۷]

شیو برت لال جین مت اور بدھ مت کو تو ہندو دھرم کی ہی صورتیں مانتے تھے وہ اسلام اور عیسائیت کو بھی اپنے مذہب کے دائرے میں سمیٹ لینے کے لیے کوشاں تھے۔ وہ دنیا میں پھیلی ہوئی شائستگی کو بڑی حد تک بدھ مذہب کی دین قرار دیتے ہوئے لکھتے ہیں:۔

"عرب اور فارس کے فقیر یا اہل ریاضت کا فرقہ گو تم بدھ کی تعلیم کا نتیجہ ہے ان کے مختلف مسائل باوجودیکہ اسلام کی تلقین کے مخالف ہیں ابھی تک اس دیرینہ سال معلم کی یادگار باقی ہیں۔ آئندہ زمانہ کے غیر متعصب مورخ تھوڑے ہی دنوں میں ثابت کر دکھائیں گے کہ اسلام خود کہاں تک اس طریق کا قرضدار و مشکور ہے۔"[۸]

اسی طرح بدھ دھرم کا مسیحیت پر اثر دکھلاتے ہوئے یہاں تک کہہ دیا کہ مسیح خود گوتم بدھ کے شاگرد

تھے اسی لیے بدھ مت اور مسیحیت میں اس قدر مشابہت و مماثلت نظر آتی ہے۔
شیوبرت لال کے اس بیان میں تو صداقت ہے کہ مختلف مذاہب میں کچھ مماثلتیں ملتی ہیں مگر ایسا کیوں کر ہوا اس کے تجزیہ میں عموماً غلطی کی جاتی ہے اور شیوبرت لال کے یہاں بھی یہ غلطی نمایاں ہے۔ کسی مذہب کے بارے میں یہ کہنا کہ اس نے اپنے سے پہلے کے مذہب کی بہت سی باتیں اخذ کر کے اور کچھ اپنی طرف سے ملا کر ایک نیا مذہب بنا لیا ہے۔ واقعہ کی صحیح تعبیر نہیں ہے۔ اس لیے کہ اس بیان سے مذہب یا دھرم کی ساری تاریخ غیر معتبر قرار پاتی ہے۔ اور مذہب انسانوں کا ایک خود ساختہ کام بن جاتا ہے جو مختلف زمانوں میں مختلف افراد کے ہاتھوں انجام پایا۔

مذہب کا بنیادی تصور یہ ہے کہ وہ انسانوں کی زندگی کے صحیح اصول کا نام ہے جو انسانوں کا پیدا کرنے والا انھیں دیتا ہے۔ ہر زمانے میں یہ اصول مختلف اچھے انسانوں کی معرفت دنیا والوں تک پہنچے ہیں۔ اسلام پیغام رسانی کے اس تسلسل اور سرچشمہ پیغام کی اس وحدت پر خاص طور پر زور دیتا ہے۔

ہر زمانہ میں انسانوں کو زندگی کا وہ طریقہ بتلانے کے لیے جو انسانوں کے مالک کو پسند ہے خود انسانوں کے مالک کی طرف سے انتظام کیا گیا ہے۔ اس لیے اگر مختلف مذاہب میں کچھ یکساں باتیں نظر آتی ہیں تو ان کا مطلب صرف یہ ہے کہ ہر دور میں جو پیغامبر آئے ان کی تعلیمات بنیادی طور پر یکساں تھیں اور بعد کے لوگوں نے ان میں تبدیلیاں کیں ان کے باوجود کچھ باتیں اپنی اصل شکل میں محفوظ رہیں اور وہی بعد کے زمانہ میں بھی انسانوں کے پاس کسی دوسرے پیغمبر کے ذریعہ آئیں۔ اس لیے حضرت موسیٰؑ کی شریعت کی کچھ باتیں حضرت مسیحؑ کی شریعت میں پایا جانا اور حضرت مسیح کی شریعت کے اجزاء کا حضرت محمدؐ کی شریعت میں پایا جانا فطری امر ہے۔ اس کے لیے یہ کہنا صحیح نہیں ہوگا کہ حضرت محمدؐ حضرت مسیح، حضرت موسیٰ یا حضرت ابراہیم کے کس قدر قرضدار یا مشکور ہیں۔ اس لیے کہ دین کی پیشکش کا معاملہ سائنسی اکتشافات سے قطعی جدا ہے۔ علوم کی تحقیق و جستجو میں ایک فرد کے کچھ ذاتی اکتسابات ہوتے ہیں کچھ وہ اپنے قبل کے اکتسابات سے فیض اٹھاتا ہے پھر علم کی دنیا آگے سفر کرتی ہے۔ جبکہ دین و شریعت کا معاملہ سراسر مالک ارض و سما کی ہدایت و رہنمائی کا محتاج ہوتا ہے۔ اسی کی نگرانی میں یہ سفر طے ہوتا ہے اس لیے مختلف زمانوں میں

آئی ہوئی ہدایات میں صحیح اور محفوظ تعلیم میں کسی حد تک یکسانیت کا پایا جانا فطری ہے۔

ان مماثلتوں کے وجود کا ایک دوسرا رخ بھی ہے اور وہ یہ کہ مختلف اہل مذاہب کے باہمی اختلاط کے نتیجہ میں ایک دوسرے کے رسوم و رواج کو اختیار کر لینا اور ان کا پایا جانا۔ یہ رسم و رواج معاشرت معیشت اور سیاست سے بھی متعلق ہو سکتے ہیں اور تصوف و ریاضت کے قبیل سے بھی۔ ان کے بارے میں یہ فیصلہ کرنا کہ کس مذہب نے کس مذہب سے وہ چیزیں اخذ کی ہیں۔ ظاہر ہے تاریخی بنیادوں پر صحیح ہوگا اور جس مذہب کے حاملین نے کچھ چیزیں دوسروں کی اخذ کی ہیں وہی یہ طے کرنے کے زیادہ حقدار ہیں کہ یہ عمل ان کے لیے باعث فخر ہے یا باعث شرم صحیح ہے یا غلط۔ اس کے لیے انھیں دوسروں کا احسان مند ہونا چاہیے یا دوسروں کے سامنے نادم و شرمسار ان کو باقی رکھنے کی ضرورت ہے یا انھیں ختم کر دینا چاہیے۔

اسلام مذہب کی تاریخ کا ایک جداگانہ تصور پیش کرتا ہے۔ اس کے مطابق اس دنیا کے وجود کے وقت ہی سے جو خدائی مذہب انسانوں کو ملا اس کا نام اسلام تھا اور اسی مذہب کی تجدید مختلف زمانوں میں مختلف افراد کے ہاتھوں خدا تعالیٰ نے کرائی ہے۔ جو پیغام اس دنیا کے پہلے انسان حضرت آدم لے کر آئے وہی پیغام حضرت نوح، حضرت موسیٰ حضرت ایوب، حضرت ابراہیم، حضرت عیسیٰ، حضرت داؤد سب اپنے اپنے زمانے میں پیش کرتے رہے اور سب سے آخر میں حضرت محمدؐ نے اسے پیش فرمایا جو آج تک اپنی مکمل شکل میں محفوظ ہے۔ اس لیے قرآن میں جتنے پیغمبروں کے نام آتے ہیں ان کے لائے ہوئے دین میں بعض مماثلتوں کا ہونا فطری ہے۔ اس طرح صرف حضرت محمدؐ کے لائے ہوئے پیغام کو اسلام کہنا اور اسے تمام مذاہب کے بعد کی چیز قرار دینا اصولاً صحیح نہیں ہے۔ یہ بعد کے لوگوں کی غلطیاں ہیں کہ مذہب کی اصل میں تحریف کے ساتھ ساتھ انھوں نے اس کے نام بھی بدل ڈالے اور اس کے لانے والے کے ناموں کے ساتھ اسے موسوم کر دیا۔ یہ غلطی اگر محمدؐ کے پیرو بھی کرتے تو وہ اسے اسلام کے بجائے "محمدیت" جیسا کوئی نام دے ڈالتے۔

البتہ بودھ دھرم یا ہندو دھرم کے اوتاروں کے بارے میں ہمارے پاس یہ معلوم کرنے کا کوئی ذریعہ نہیں ہے کہ وہ بھی قرآن میں مذکور پیغمبروں کی طرح آسمانی سند رکھتے تھے یا نہیں۔ اس لیے ہم انھیں آسمانی پیغام کے سلسلے کی کڑی نہ مانتے ہیں اور نہ اس کا انکار کرتے ہیں چنانچہ محض ان دھرموں کی قدامت ان کے سند ہونے کی دلیل نہیں بن سکتی۔

اسلامی شریعت قرآن اور حدیث کے دو بنیادی سرچشموں میں محفوظ ہے۔ اس لیے اگر

مسلمانوں نے کسی دور میں کوئی ایسا طریقہ اپنایا ہے جس کی سند قرآن وحدیث میں نہیں ہے اور نہ ہی علماء دین کے اجماع سے اس کی سند ملتی ہے تو وہ طریقہ چاہے روحانی واخلاقی پہلوؤں سے متعلق ہو یا معاشرت وسیاست کے قبیل سے اسلام کی نظر میں معیوب ہے اور قابل مواخذہ ہے۔ ایسے کسی رسم ورواج کے اپنانے کی ہمت افزائی نہیں کی جاسکتی چاہے وہ کسی دھرم سے درآمد کردہ ہو۔

شیوبرت لال کی دوسری اہم خصوصیت یہ ہے کہ انھوں نے اردو زبان کو وسیلۂ اظہار بنا کر ہندی زبان اور ہندو رسم ورواج کے احیا کا کارنامہ انجام دیا۔ اردو اور فارسی کا عالم ہوتے ہوئے بھی انھوں نے ان زبانوں کو محض آلے اور وسیلے کے طور پر استعمال کیا۔ ان کی زندگی اور بقا سے انھیں کوئی دلچسپی نہ رہی اس کا اعتراف انھوں نے "میں اردو کے ذریعہ ہندی زبان کی اشاعت کرنا چاہتا ہوں" کے الفاظ سے کیا ہے۔ جس طرح کوئی مبلغ اپنی تبلیغ کے لیے نظر اس بات پر رکھتا ہے کہ وہ کس ذریعہ سے اپنا مقصد بہتر طور پر حاصل کرسکتا ہے۔ ان وسائل وذرائع کے اختیار میں وہ اپنے اور غیر کی تمیز نہیں کرتا بلکہ حصول مدعا کے لیے مؤثر، زود اثر اور جلد نتیجہ خیز ہونے کو ترجیح دیتا ہے۔ اردو زبان اس عہد میں علمی وفکری زبان تھی اور باشندگان ہند میں بالعموم افکار وخیالات کی ترسیل کا ایک موثر ترین ذریعہ تھی جس کا واضح ثبوت صرف یہ بات ہے کہ ہندو اور عیسائی مبلغین واہل قلم بھی اپنے افکار کے ابلاغ کے لیے اسے وسیلہ بنائے ہوئے تھے۔

شیوبرت لال نے اپنی مذہبی زبان کی اہمیت پر بحث کرتے ہوئے بھی ہندوؤں کو بڑی غیرت دلائی ہے۔ ان کے بقول جب کوئی قوم کسی قوم کے سنسکار بگاڑنا چاہے سب سے پہلے اس کی زبان کو بھرشٹ کردے کیونکہ زبان عقل وہنر کا اصلی سرچشمہ ہے۔ انھوں نے ہندوؤں پر طنز کرتے ہوئے لکھا ہے:۔

"غیر زبان کو اپنی مادری زبان بنانے کی کوشش بالکل فضول اور بے سود ہے۔ کیونکہ وہ ہمیشہ مصنوعی ہوگی اور تم اس کی مدد سے اپنے ہم قوموں میں اصل جوش پھیلانے حب وطن پیدا کرنے اور اتفاق کی روح پھونکنے میں سچے طور پر کامیاب نہ ہوسکو گے کیونکہ قوم کے جذبات ہمیشہ قومی الفاظ اور قومی زبان ہی کی مدد سے متحرک کیے جاسکتے ہیں۔"[۱۵]

قومی زبان کیا ہے اس کی تشریح ان ہی کے الفاظ میں یہ ہے:۔

"ہندو اپنے کو پڑھے لکھے کہتے ہیں۔ مگر کیا ان بے زبانوں کی کوئی اپنی بھی زبان ہے جس میں یہ اپنے پڑھنے لکھنے کے نتیجوں کو قلم بند کرتے۔ آج آریہ بھاشا میں کتنی کتابیں

تصنیف ہوتی ہیں، کتنے آدمی ہیں جو اچھی ہندی کہہ سکتے ہیں اور پھر اس پر یہ دعویٰ کہ ہم پڑھے لکھے ہیں جو اپنی بھاشا کی اس طرح انادر کرتے ہیں۔ جس جاتی کے استری پرش میں سو پیچھے ایک منشیہ بھی اپنی بھاشا میں لکھ پڑھ نہ سکتا ہو۔ کیا وہ جاتی جیوت ہے یا بہت دنوں تک جیتی ہوئی رہ سکتی ہے؟[۱۲]

اور قومی جذبات کی تفصیل بھی ان ہی کی زبانی سنئے:۔

"پڑھے لکھے ہندو بالعوض اس کے کہ کالی داس اور تلسی داس کی قدرتی شاعری کی روح اپنے میں جذب کرتے وہ معشوق کی چوٹی اور کالی زلف کے سودا میں گرفتار ہیں ان کو یہ خیال نہیں کہ ہماری قومی شاعری میں کیا کمالات ہیں۔ یہ معشوق کی نازک و باریک کمر کی تلاش میں اندھے بن کر ادھر ادھر ٹٹول رہے ہیں' ان کو کوئل کی صدا نہیں بھاتی۔ بلبل شیرازی کے چہچہہ کی تمنا ہے جس کا یہاں وجود تک نہیں' ان کی نگاہ بسنت رت پر نہیں جاتی بلکہ منہ سے بہار کا نغمہ گاتے ہیں جس کو اس ملک سے کوئی نسبت نہیں یہ امین رس کو بھول کر شیرازی شراب کے متوالے بنے ہیں ان کے کان کو ارجن و لکشمن کے کارنامے نہیں بھاتے اور یہ ناعاقبت اندیشی رستم و اسفندیار کی داستانوں میں تفریح تلاش کرتے ہیں۔ بھلا کوئی بتاوے تو صحیح جو زبان سے اتنے ناآشنا ہوں ان میں کیسے قومی جذبات پیدا ہوں۔"[۱۳]

شیوبرت لال نے ہندو دھرم کے ایک ناگزیر عنصر "ورن آشرم سسٹم" کا انکار نہیں کیا ہے وہ ہندو دھرم کی چار ذاتوں کو ہندو سماج کے دماغ، ہاتھ، شکم اور پیر کہتے ہیں۔ جس طرح انسانی جسم میں یہ اعضا ایک دوسرے کے لیے ناگزیر ہیں اسی طرح ہندو سماج بھی ان چار ذاتوں کا محتاج ہے۔ وہ ہندو سماج میں موجود طبقاتی کشمکش' اونچ نیچ یا بھید بھاؤ کے تصور کو اصل مذہبی روح سے انحراف کے ہم معنی قرار دیتے ہیں۔ برہمن کی حیثیت اور ان کی موجودہ صورت حال پر ان کا تبصرہ ملاحظہ ہو:۔

"برہمن جن کو ہم نے سر کا خطاب دے رکھا ہے مخبوط الحواس دنیا پرست اور پرلے سرے کے خود غرض ہو گئے، رشیوں کی ایثار نفسی ان میں نہیں ہے۔ منیوں کے تپ کا نام و نشان نہیں۔ جب سر خراب ہو گیا انسان پاگل ہو جاتا ہے سوسائٹی اس کو ناکارہ سمجھ کر پاگل خانہ میں بھیج دیتی ہے اور وہ وہاں ہی مر جاتا ہے۔ سر ہی میں تمام طاقتیں ہیں۔ وہ گیان شکتیوں کا بھنڈار ہے، قوت بصارت، قوت سماعت' قوت ذائقہ قوت سامعہ قوت کلام سب سر میں ہیں۔ برہمن اس ہندو روپی جاتی کا دماغ ہے اس کی آنکھوں میں سورج کی روشنی

ہے اس کے کانوں میں دشاؤں کی قوت ہے اس کی زبان میں سرسوتی کا علم ہے۔
جب وہ بگڑ گیا جسم کا خدا حافظ۔[۱۴]

اسی طرح ہندوؤں میں سب سے نیچ سمجھی جانے والی ذات کا بیان دیکھئے:۔

"شودر کوئی ذلیل و بے عزت قوم نہیں ہے یہ تمہارے قومی دھڑکے پاؤں ہیں یہ وہ مبارک ستون ہیں جن پر قوم کی بلند و عالیشان عمارت کھڑی ہوتی ہے کوئی شخص نہ ہاتھ کو پوجتا ہے نہ سر کو پوجتا ہے صرف جسم میں پاؤں ہی پوجے جاتے ہیں پاؤں کو بہت بڑی عزت کا رتبہ حاصل ہے غلط فہم ہندوؤ! تم کیسے نادان بن گئے۔ برہمن کشتری اور ویش جو شودروں کی بے عزتی کرتے ہیں ان کم بختوں سے کہو اپنی ٹانگ توڑ ڈالیں اگر تم جسم رکھتے ہوئے ٹانگ کے محتاج ہو تو قومی جسم کے پاؤں جو شودر کہلاتے ہیں کس طرح ذلیل سمجھے جانے کے قابل ہوئے تم کو کیا منصب ہے کہ ان کو بے آبرو سمجھو۔ اے اپا ہجو محض شودروں کے انادر کرنے سے تمہاری یہ درگتی ہوگئی۔[۱۵]

باقی دو اور ذاتوں کے بارے میں بھی اسی قسم کے تبصرے ہیں کہ ان کا اصل مقام کیا ہے اور وہ کس طرح اپنے مقام کو بھول کر دوسری غلط قسم کی مصروفیتوں میں الجھ گئے ہیں۔ فرماتے ہیں کہ اگر ہندو قوم کے تمام اعضاء صحیح ہوتے تو کون ان پر گھونسہ تاننے کی ہمت کرتا کس کی مجال ہے کہ ان کی جائداد پر قابض ہونے کی جرات کرتا کس کو اتنی ہمت تھی کہ ان کے خیالات ان کے جذبات اور ان کے محسوسات کی تعظیم نہ کرتا۔[۱۶]

اس کتاب میں اس قسم کی مثالیں متعدد مقامات پر ملتی ہیں جن پر دیگر طبقات اور قوموں کے سلسلہ میں وہی نفرت آمیز لہجہ اور حقارت آمیز انداز کلام ملتا ہے جو آج کل متعدد ہندو احیاء پرست تنظیموں میں نمایاں ہے۔ یہ سمجھا جانا غیر مناسب نہ ہوگا کہ شیو برت لال ان متعدد ہندو رہنماؤں میں شامل کیے جانے کے مستحق ہیں جنھوں نے اس ملک میں فرقہ وارانہ نفرت کا بیج بونے میں اہم کردار ادا کیا ہے اور آج کی زہریلی فضا کو پروان چڑھانے کے لیے بنیاد رکھی ہے۔ ویدوں کی حیثیت پر گفتگو کرتے ہوئے کہا گیا ہے کہ اگر کوئی طبقہ اسے آسمانی یا الہامی کتاب نہیں مانتا یا کم سے کم اسے ہمارے آئین و ضوابط کی حیثیت سے قبول کرتا ہے اس وقت تک ہم اس سے جھگڑا نہیں کریں گے اور اس کی اس زیادتی کو برداشت کریں گے۔

ان کے خیالات و افکار کے اس جائزے کے بعد اُن سے منسوب رواداری کے اس طرح کے جملوں کی کوئی حقیقت معلوم نہیں ہوتی کہ " (میری تحریروں میں) نہ کسی مذہب سے چھیڑ چھاڑ نہ کسی پر پھبتیوں کی بوچھاڑ ہوگی[۱۷] مجھے کسی کے ساتھ کد، رقابت، ہمسری یا رشک و حسد نہیں ہے[۱۸] مجھے آستک، ناستک، بنتھائی، ہمپردائی، مسلمان، عیسائی سب عزیز ہیں نہ کسی سے بیر، نہ کسی سے بھاؤ یا لگاؤ"[۱۹]

ان کی ایک تصنیف 'ہماری زندگی و موت' میں جو چھوٹی تقطیع کے محض ۱۴۴ صفحات پر مشتمل ہے۔ قومی زندگی کے اصول بیان کرنے کے بعد ہندو قوم کی موجودہ خراب حالت پر تفصیلی تبصرہ ہے پھر اختصار کے ساتھ یہ دعویٰ کیا گیا ہے کہ ہندو قوم میں زندگی کے بنیادی عناصر موجود ہیں گرچہ وہ خفتہ ہیں انھیں بیدار کرنے کی ضرورت ہے۔ مصنف کا خیال یہ ہے کہ قوم کی روح ہمیشہ زندہ رہتی ہے۔ آتما جسم اس طرح بدلتا ہے جس طرح ہم کپڑے بدلتے ہیں۔ ان کے نزدیک کسی قوم کے زندہ رہنے کے لیے درج ذیل سات شرائط کا پایا جانا ضروری ہے۔

(۱) جسم میں بالیدگی کے اوصاف ہوں۔
(۲) افراد قوم اعضائے جسم کی طرح شیرازۂ اتحاد میں جکڑے ہوئے ہوں۔
(۳) مذہبی اتحاد ہو یعنی کوئی کتاب زندگی کے قواعد و ضوابط کا ماخذ ہو۔
(۴) قدیم بزرگوں کے کارنامے یاد ہوں اور محبت و شوق سے ان کا مطالعہ ہو۔
(۵) رسم و رواج تیوہار میں یکسانیت نظر آئے، اصول کی پابندی کی جائے۔
(۶) زبان ایک ہو اور اس کی مدد سے دنیا میں پھیلنے کے خواہشمند ہوں۔
(۷) اپنی عورتوں کی عزت کریں اور ان کو سوسائٹی کا جزو اعظم خیال کریں۔

ان کا یہی تبلیغی انداز ان کی تمام تصانیف میں پایا جاتا ہے۔ ہندو قوم کی اصلاح کے جذبہ سے انھوں نے ساری کتابیں لکھی ہیں۔ ان کتابوں کا یہی پس منظر ان کی عدم مقبولیت کی اصل وجہ بھی ہے اس لیے کہ یہ محض ایک خاص طبقہ کو مخاطب کرتی ہیں اور ان ہی کے اندر محصور ہو کر رہ گئیں اور اردو زبان کی اس دور کی وسعت و حیثیت کے ختم ہوتے ہی یہ اپنی عصری معنویت بھی کھو بیٹھیں۔ اردو والوں کا ایک بڑا طبقہ اپنی کتابوں کی تصنیف کے وقت نہ ان کا مخاطب تھا اور نہ آج وہ ان کی کوئی ضرورت محسوس کرتا ہے۔ البتہ مذاہب کی اصلاح و ترویج سے دلچسپی رکھنے والوں کے لیے ان میں خاصا مواد موجود ہے۔

حواشی وحوالے

۱؎ مثال کے طور پر ان کی چند تصانیف یہ ہیں: ہمت دولت پیدا کرنے کا راز، نایاب گوہر، طوفان جنگ، سادھو کی صدا، الحیات بعد الممات، نیر اعظم، آریہ درشن ویونانی فلاسفی، فقہ اہل ہنود واسلام میں توافق، معدن التہذیب، یوگ فلاسفی، شجر مراد، شعلہ خیز بھبھو کا، پارسی مذہب کا مخرج، قدیم ومشہور پنتھوں کا تذکرہ، قدیم آریوں میں علم تحریر کا رواج، ژند پاژند مترجم، قانون خیال، جیون سدھارا (اصلاح زندگی) ویدانت کی پہلی کتاب، شرمد بھگوت گیتا، مہابھارت ۱۸ حصوں میں) شری پنچ دشی، بھارت کی شجاع عالم استریوں کے کارنامے، تاریخی واقعات، مسیح مذہب کا مخرج، وشودھرم سمیلن، کبیر بھجناولی، سچی دیویاں، کبیر درپن، رام چرت مانس (رامائن)، قدیم ومشہور پنتھوں کا تذکرہ، وچار کلپدرم وغیرہ

۲؎ ان رسائل میں دیدیہ قیصری، آریہ گزٹ، دیال زمانہ، آپ سادھو، مارتنڈ، پنجابی سورما، تتودرشی سرسوتی بھنڈار، لکشمی بھنڈار، سنت سماگم، سنت سندیش، رمتارام، وگیانی اودھوت، ویدانت میگزین، اپنشد میگزین، دھولاگر پرپت، سیرو پرپت اورست سنگت، من منگن، مان سرودر وغیرہ قابل ذکر ہیں۔

۳؎ ہماری زندگی وموت ص۴۲ ۴؎ ایضاً ص۴۳ ۵؎ ایضاً ص۱۲۳

۶؎ ایضاً ص۶۱ ۷؎ ایضاً صفحات ۱۲۴، ۱۳۵ ۸؎ ایضاً ص۱۲۹، ۱۳۰

۹؎ ایضاً ص۵۷ ۱۰؎ بدھ دھرم کا علم اخلاق۔ دیباچہ

۱۱؎ ہماری زندگی وموت ص۱۰۶ ۱۲؎ ایضاً ص۱۰۹ ۱۳؎ ایضاً ص۱۰۸

۱۴؎ ایضاً صفحات ۹۰۸ ۱۵؎ ایضاً ص۱۰ ۱۶؎ ایضاً صفحات ۸۰۷

۱۷؎ ڈاکٹر ایشور چندر شرما کا کلیدی خطبہ جو مسلم یونیورسٹی کے سمینار (۱۸-۱۹۰ اگست ۱۹۵۹ء) میں پڑھا گیا۔

۱۸؎ مذکورہ سمینار کا افتتاحی خطبہ از ڈاکٹر محمد حسن۔

۱۹؎ اس سمینار کے یادگاری مجلہ میں اچاریہ کیشو پرشاد ورما کا مضمون۔

تعارف وتبصرہ

ایجوکیشن اِن اَرلی اسلامک پیریڈ (ظفر عالم)

ناشر: مرکزی مکتبہ اسلامی دہلی۔ اپریل ۱۹۹۱ء صفحات ۸۶۔ قیمت ۱۵ روپے

یہ کتاب دراصل مصنف کا ایم فل کا مقالہ ہے جو مسلم یونیورسٹی کے شعبۂ تعلیم میں بحیثیت ریسرچ اسکالر انھوں نے تحریر کیا تھا۔ اس میں زیر بحث موضوع پر چار ابواب میں روشنی ڈالی گئی ہے۔

پہلے باب میں ایام جاہلیت میں موجود علم وثقافت کا ذکر ہے۔ گرچہ اس عہد میں باضابطہ علمی کتابوں کا سراغ نہیں ملتا تاہم اہل عرب اپنے پڑوس کی علمی سرگرمیوں سے باخبر تھے۔ ان کے پاس پائے جانے والے آلات کتابت اس کے شاہد ہیں وہ لکھنا پڑھنا جانتے تھے مصنف نے بعض تاریخی حوالوں سے اس دعوی کو غلط ثابت کیا ہے کہ ۵۶۰ء سے قبل تک اہل عرب کتابت سے ناواقف تھے۔ اس علاقہ میں پہلا شخص جس نے تدریس کو ایک مشغلہ کی حیثیت سے اختیار کیا تھا وہ وادی القریٰ کا ایک باشندہ تھا۔ اسلام کے ابتدائی عہد میں صرف ایک قبیلہ قریش میں ۱۷ افراد لکھنا پڑھنا جانتے تھے۔

مصنف نے علم کے معاملہ میں مدینہ کے مقابلہ میں اہل مکہ کی برتری کا بھی ذکر کیا ہے جس کا ثبوت ان کے نزدیک یہ ہے کہ غزوۂ بدر کے جنگی قیدیوں کا فدیہ یہ قرار دیا گیا تھا کہ وہ مدینہ کے مسلمانوں کو لکھنا پڑھنا سکھا دیں۔

یہ بات بھی اہمیت کی حامل ہے کہ عہد جاہلیت کی خواتین بھی علم سے بے بہرہ نہ تھیں۔ مصنف نے اس عہد کے متعدد تعلیمی اداروں کا بھی ذکر کیا ہے۔

مصنف نے لکھا ہے کہ ابوسفیان بن امیہ مکہ میں کتابت کے فن کو روشناس کرانے والا پہلا شخص ہے (ص۲۱) یہ بات خود ان کی فراہم کردہ معلومات کے خلاف ہے کہ یہ فن زمانۂ قدیم سے مکہ میں رائج تھا ص۱۹، ۲۰

دوسرے باب میں مصنف نے علم کے بارے میں اسلام کے نقطۂ نظر کو قرآن وحدیث کے حوالوں سے واضح کرنے کی کوشش کی ہے۔ مصنف لکھتے ہیں کہ قرآن کی سب سے پہلی نازل ہونے

والی آیت علم کے حصول (اقرا) کی طرف اشارہ کرتی ہے جس سے یہ ثابت ہوتا ہے قرآن کے زیر سایہ جو امت تشکیل پائے گی وہ علم کی دنیا میں کیسا انقلاب لائے گی۔ قرآن نے آپسی معاملات کو ضبط تحریر میں لانے کی تاکید کی ہے۔ وہ اپنے بنیادی موضوع "حق کی تلاش" کے لیے بھی انفس و آفاق کی آیات پر تدبر اور عقل و خرد سے کام لینے پر زور دیتا ہے۔ قرآن و حدیث سے مسلمانوں کے اوپر تبلیغ کی جو مقدس ذمہ داری عائد ہوتی ہے اس کی انجام دہی علم کے حصول اور دین کے تقاضوں کے صحیح فہم کے بغیر ممکن ہی نہیں ہے اس طرح علم کی اشاعت مسلمانوں کا دینی فریضہ قرار پایا اور اس برادری کا ہر فرد علم کی اشاعت کی مہم کا زبردست کارکن بن گیا۔ مصنف نے لکھا ہے کہ اسلام علم کو اتنا عام کر دینا چاہتا ہے کہ اس کے چھپانے والے کو خطرناک عواقب کی دھمکی دیتا ہے۔

اسلام محض علم سے بحث نہیں کرتا وہ ایسے علم کے فروغ کا حامی ہے جو نفع بخش ہو۔ اسی طرح دنیوی اغراض کے لیے اس کے حصول کو ناپسند کرتا ہے۔ اس نے اللہ کو علم کا سرچشمہ قرار دیا ہے۔ یہ علم دنیا میں انبیاء کرام کے ذریعہ آیا ہے اور مکمل ترین شکل میں حضرت محمدؐ کی معرفت انسانوں کو ملا۔

تیسرا باب رسول اکرمؐ کے عہد میں تعلیم و تعلم کی صورت حال پر ہے۔ اس میں رسول اکرمؐ کی زندگی کو ایک معلم کی حیثیت سے واضح کرنے کی کوشش کی گئی ہے اور یہ بھی کہ آپ نے علم کے فروغ کے لیے کیا کیا طریقے اختیار فرمائے۔ بطور مثال غزوۂ بدر کے گرفتار شدگان کی رہائی کا فدیہ دس آدمیوں کی تعلیم قرار دیا، قرآن مجید کی کتابت کا نظم، اس کے حفظ کی ترغیب اور آپ کے مراسلات وغیرہ کا ذکر ہے۔ مکہ میں دار ارقم پہلی درس گاہ تھی جہاں صحابہ کی تعلیم و تربیت کا نظم تھا حضرت عمر اس سے فیض اٹھانے والے آخری فرد تھے۔

ہجرت کے بعد مساجد خاص طور پر تعلیم، تبلیغ و تربیت کے مراکز بنیں۔ آپ کے زمانے میں اس طرح کی نو مساجد تھیں جہاں مختلف قبائل کے مسلمان دین کی تعلیم حاصل کرتے تھے۔

سب سے ابتدائی اقامتی درس گاہ "صفہ" کے فیض یافتہ افراد کی تعداد مولف نے علامہ شبلی کے حوالے سے چار سو لکھی ہے۔ وہاں تعلیم کی کوئی فیس نہ تھی، طالب علموں کی نجی ضروریات کا سامان بھی وہاں سے کیا جاتا تھا۔

اسلام نے جن سماجی برائیوں کا خاتمہ کیا ہے ان میں سے ایک عورتوں کو ان کی پست ترین حالت سے نکالنا بھی ہے۔ اسلام نے مردوں کے ساتھ ان پر بھی تعلیم کا حصول فرض قرار دے کر انہیں اپنی حیثیت کو پہچاننے کا موقع فراہم کیا اس طرح ہفتہ میں ایک دن ان کی تعلیم کے لیے رسول اکرمؐ

نے خاص فرمایا تھا۔

مصنف کے اس نقطۂ نظر سے کسی کو اختلاف نہیں ہوسکتا کہ رسول اکرم کے عہد میں قرآن و حدیث کی تعلیم کو مرکزی حیثیت حاصل تھی۔ البتہ محتاط طریقے سے انھوں نے طب، علم ہیئت، علم نجوم، علم الانساب، تجوید و کتابت وغیرہ کو بھی اس دور کے نصاب تعلیم کا جزو قرار دیا ہے۔ اسی طرح ریاضی کی تعلیم کی پسندیدگی اور بعض عملی فنون کی تحصیل کی ترغیب کا بھی ذکر کیا ہے۔ اس کے بعد مصنف لکھتے ہیں کہ "مذکورہ بالا اجزائے تعلیم سے یہ نتیجہ اخذ کرنا درست ہی ہوگا کہ ان کے ذریعہ مطلوبہ دینی ذہنی اور جسمانی ضروریات اور تقاضوں کی تکمیل ہوجاتی تھی"۔ مصنف نے رسول اکرمؐ کے اس ارشاد سے اس عہد کی کم سے کم لازمی تعلیم کی طرف اشارہ کیا ہے کہ آپؐ نے فقیہ بننے کے لیے کم از کم چالیس احادیث کو یاد کرنا لازمی قرار دیا تھا۔ اس حدیث کی یہ تعبیر جدت و انفرادیت تو رکھتی ہے مگر مناسب نہیں ہے۔ یہ صرف ترغیب و تشویق کے لیے ہے جس کے الفاظ یہ ہیں:۔ کہ جو شخص اپنے دین کے معاملات سے متعلق چالیس حدیثیں یاد کرے گا اسے اللہ فقیہ کی حیثیت سے قیامت میں اٹھائے گا۔

ہجرت کے بعد ابتدائی ایام میں اس بات پر زیادہ زور دیا جاتا تھا کہ اسلام قبول کرنے والے مدینہ ہجرت کرجائیں اور وہیں آکر دین کی تعلیم و تربیت حاصل کریں۔ اسلام کی توسیع کے ساتھ مختلف علاقوں میں مبلغین و معلمین بھیجے جانے لگے جو نومسلموں کو ان کے اپنے مقام ہی پر اسلامی تعلیمات سکھائیں اور ان کی تربیت کریں۔ ان معلمین کی سب سے بڑی تعداد ستر تھی جو بئر معونہ کے حادثہ میں شہید ہوئی۔

مصنف نے لکھا ہے کہ مفتوحہ علاقوں میں جب گورنر متعین کیے جاتے تو ان کے ساتھ دین کی تعلیم دینے والے کسی فرد کو بھی بھیجا جاتا نیز گورنر کو جو ہدایات دی جاتیں ان میں تعلیم کا نظم اور علم کا مناسب انداز میں فروغ شامل ہوتا۔ رسول اکرمؐ نے اسلامی ریاست کے مختلف علاقوں میں تعلیم کی صورت حال کا جائزہ اور نگرانی کے لیے حضرت معاذ بن جبلؓ کو خاص طور پر متعین فرمایا تھا۔

چوتھا باب خلفاء راشدین کے زمانہ کی تعلیمی صورت حال سے متعلق ہے۔

مصنف نے اس عہد میں بھی مدینہ کی تعلیمی مرکزیت کا ذکر کیا ہے اور حضرت ابوبکر کی خلافت کا سب سے اہم علمی کارنامہ قرآن مجید کی تدوین کو قرار دیا ہے۔ اسی طرح حضرت عمر کی تعلیمی اصلاحات کا بڑا تفصیل سے ذکر کیا ہے نیز اس بات کی تردید کی ہے کہ حدیث کے متعلق ان کا رویہ منفی

تھا۔ وہ فرماتے ہیں کہ یہ اثر دینا صحیح نہیں ہے کہ عمرؓ نے احادیث کی کتابت کی ممانعت کی تھی یا قرآن کے علاوہ کسی اور چیز کی کتابت کے وہ خلاف تھے نیز یہ کہ تمام مکتوبہ احادیث کو جلا ڈالنے کا حکم دیا تھا۔ ان ہی کے زمانہ میں رجسٹروں کا اہتمام شروع ہوا، حکام اور فوجی سربراہوں کے درمیان بڑے پیمانے پر مراسلات کا سلسلہ شروع ہوا، ڈاک کا نظم قائم کیا گیا۔ فلسطین اور دمشق اس عہد کے دو اہم تعلیمی مراکز تھے۔

حضرت ابو درداءؓ کے طریقۂ تعلیم کا بھی ذکر ہے جن سے فیض پانے والوں کی تعداد ۱۶۰۰ تک شمار کی گئی ہے۔ اس عہد میں بھی عملاً مساجد ہی تعلیم کے مراکز تھے اس لیے اہم شہروں کے علاوہ گاؤں میں بھی مساجد کی تعمیر ہوتی اور اس ضرورت کا لحاظ رکھا جاتا تھا۔

حضرت عمرؓ نے اپنے عہد میں تعلیم کی کم سے کم سطح یہ مقرر کی تھی کہ ہر مسلمان کم از کم سورۃ البقرۃ، النساء، المائدہ، الحج اور النور تو ضرور ہی پڑھ لے۔ انھوں نے تعلیمی صورت حال کے جائزہ کے لیے ابو سفیان کو متعین کیا تھا جو تعلیمی سروے کا ابتدائی قدم کہا جا سکتا ہے۔

حضرت عمرؓ کے عہد میں درس گاہوں کے قیام اور تنخواہ یاب مدرسین کے رکھنے کا سلسلہ شروع ہوا ان درس گاہوں میں ذہنی تعلیم کے ساتھ جسمانی ریاضت کی تعلیم بھی دی جاتی تھی۔ اس عہد میں چار ہزار نو سو تعلیم بالغان کے حلقے قائم تھے۔

حضرت عمرؓ اپنے عمال سے ایسے لوگوں کی تعداد بھی معلوم کیا کرتے تھے جو قرآنی علوم میں مہارت حاصل کر چکے ہوں۔ اسی ضمن میں ابو موسیٰؓ نے انھیں دس ہزار ایسے افراد کی فہرست بھیجی تھی جو قرآن حفظ کر چکے تھے۔

حضرت عمرؓ نے تجارت کے سلسلہ میں اسلامی قوانین کا ناکافی علم رکھنے والے پر دوکانداری کرنے کی ممانعت کر رکھی تھی۔ اسی طرح مصنف نے حضرت عثمانؓ اور حضرت علیؓ کے عہد کے تعلیمی امتیازات کا بھی ذکر کیا ہے۔

مصنف نے اس عہد کی انفرادی تعلیمی کوششوں کو بھی خاصا وقیع قرار دیا ہے اور لکھا ہے کہ اسلامی ریاست کی توسیع کے ساتھ بڑی تعداد میں صحابہ کرام مختلف شہروں میں پھیل گئے اور وہ اپنے اپنے مقام پر دینی تعلیم کے مراکز قرار پائے۔ ایسے صحابہ کی تعداد شام میں دس ہزار، کوفہ میں ایک ہزار، حمص میں پانچ سو اور مصر میں ساڑھے تین سو تھی۔

مولف نے بعض ایسے صحابہ کا الگ سے تعارف بھی پیش کیا ہے جو مختلف تعلیمی موضوعات میں اختصاص و امتیاز کا درجہ رکھتے تھے۔ اس ضمن میں متعدد صحابیات بالخصوص حضرت عائشہؓ کے علمی کارناموں کا بھی ذکر ہے۔ آخر میں سابقہ ابواب کا ایک خلاصہ ہے۔ یہ کتاب مختصر ہوتے ہوئے بھی انگریزی زبان میں ایک علمی اضافہ ہے کاش دوسری اشاعت میں اس کی پروف ریڈنگ پر خصوصی توجہ دی جائے۔

(منور حسین فلاحی)