احمد کورو

اسلام
آمریت اور پسماندگی

ایک عالمی اور تاریخی موازنہ

مترجم : سبزار احمد

اسلام
آمریت اور پسماندگی

ایک عالمی اور تاریخی موازنہ

احمد کورو

مترجم سبزار احمد

KHUSRO FOUNDATION
www.khusrofoundation.org

© All Rights Reserved to Khusro Foundation 2025

ISLAM, Aamriyat Aur Pasmandagi
Ahmet T.Kuru

Translated by:
Subzar Ahmad
subzarhussain7@gmail.com

ISBN: 978-81-985023-8-4
Rs. 600/-

نامِ کتاب : اسلام، آمریت اور پسماندگی
(ایک عالمی و تاریخی موازنہ)

مصنف : احمد کورو

مترجم : سبزار احمد

صفحات : 512

سنہ اشاعت : 2025

تعداد : 500

قیمت : 600روپے

ناشر : خسرو فاؤنڈیشن، ڈی 319، ڈیفنس کالونی، نئی دہلی

Printed by
Creative Star Publications
Okhla New Delhi
Email: creativestar1122@gmail.com
Call: 8851148278 W: 9958380431

فہرست

	پیش لفظ	v
	دیباچہ	ix
	ابتدائیہ	xiii
	منہج، نظریہ، اور اقداری مباحث	xvii
	مقدمہ	1
باب۔1		
1	امن اور تشدد	25
2	جمہوریت اور آمریت	55
3	سماجی و اقتصادی پسماندگی اور ترقی	99
باب۔2		
4	ترقی: علما اور تاجر (ساتویں سے گیارہویں صدی تک)	119
5	بحران: یلغاریں: بارہویں سے چودہویں صدی تک	205
6	طاقت: تین مسلم سلطنتیں: پندرہویں سے سترہویں صدی تک	281
7	زوال: مغربی استعمار اور مسلم مصلحین (اٹھارھویں سے انیسویں صدی تک)	347
8	خلاصہ	383
	کتابیات	401

پیش لفظ

ڈاکٹر احمد کوروکی کتاب: اسلام، آمریت اور پسماندگی: ایک عالمی و تاریخی موازنہ (اصل عنوان: Islam, Authoritarianism, and Underdevelopment: A Global and Historical Comparison) اسلام، سیاست، اور معاشی ارتقا کے باہمی تعلقات کا نہایت عمیق و بصیرت افروز تجزیہ پیش کرتی ہے، جس میں علمِ سیاسیات کا زاویۂ نگاہ غالب ہے، جب کہ تاریخ کو ایک کلیدی پس منظر کی حیثیت حاصل ہے۔ ڈاکٹر کوروا س تعمیمی اور سطحی مفروضے کا علمی رد پیش کرتے ہیں کہ اسلام بذاتِ خود علمی و سائنسی ترقی کی راہ میں رکاوٹ ہے۔ اس کے برخلاف وہ اس امر کو واضح کرتے ہیں کہ اسلامی تہذیب نے ایک دور میں علم و تحقیق، سائنسی کاوشوں، اور فکری جستجو کی نہ صرف پشت پناہی کی بلکہ مسلم معاشرے علوم و فنون کے میدانوں میں دنیا کی قیادت کر رہے تھے۔ جب کہ اسی زمانے میں یورپ فکری جمود اور داخلی خلفشار کا شکار تھا۔

البتہ اس تحقیقی کاوش کا مرکزی سوال یہ ہے کہ اس درخشاں ماضی کے باوجود آج بیشتر مسلم اکثریت والے ممالک علمی، سائنسی، تکنیکی اور معاشی میدانوں میں شدید زوال کا سامنا کیوں کر رہے ہیں؟ ڈاکٹر کوروا س زوال کی بنیادی وجہ اسلام کو قرار دینے کے بجائے مسلم دنیا میں قائم آمرانہ سیاسی و سماجی ڈھانچوں کو اس کا اصل محرک قرار دیتے ہیں۔ ان کے نزدیک ریاستی آمریت اور مذہبی اداروں کے باہمی گٹھ جوڑ نے فکری آزادی اور سائنسی ارتقا کے امکانات مسدود کر دیے اور یہ صورتِ حال

صدیوں پر محیط تاریخی عوامل کا نتیجہ ہے۔

زیر نظر کتاب کے اندر مصنف نے تقابلی تاریخی تجزیاتی طریقِ کار کو بروئے کار لایا ہے جس کے ذریعے وہ مختلف اسلامی طرز حکمرانی کے مختلف ادوار کا یورپی تاریخ کے متوازی ادوار سے موازنہ کرتے ہیں۔ اس موازنے میں وہ ان فیصلہ کن تاریخی کروٹوں کو اجاگر کرتے ہیں جنہوں نے اسلامی اور مغربی دنیا کے ترقیاتی راستوں کو ایک دوسرے سے الگ کر دیا۔ ان کی "پاتھ ڈیپینڈنس" (Path Dependence) پر مبنی تحلیل اس امر کی نشاندہی کرتی ہے کہ تاریخ کے اوائل میں اختیار کیے گئے بعض فیصلے مثلاً طبع ونشر (چھاپہ خانے) کی مخالفت طویل عرصے تک مسلم معاشروں میں علمی وفکری ترقی کی راہ میں رکاوٹ بن گئی، اور یہی عوامل عہد حاضر میں مسلمانوں کی کم شرحِ خواندگی اور مجموعی پسماندگی کے بنیادی محرکات ہیں۔

پیش نظر کتاب کے اندر مسلم دنیا کی پسماندگی سے متعلق دو غالب بیانیوں کا تنقیدی جائزہ بھی پیش کیا گیا ہے:

اوّل یہ کہ اسلام بذاتِ خود زوال کا باعث ہے۔
دوم یہ کہ مسلم دنیا کے زوال کا واحد ذمہ دار مغربی استعمار ہے۔

ڈاکٹر کوروان دونوں یک رخے اور سطحی تصورات کو چیلنج کرتے ہیں۔ وہ جہاں استعمار کے منفی اثرات کو تسلیم کرتے ہیں وہیں اس حقیقت پر بھی زور دیتے ہیں کہ مسلم دنیا میں انحطاط کا آغاز یورپی نوآبادیاتی تسلط سے بہت پہلے ہو چکا تھا۔ ان کے نزدیک سب سے بڑی رکاوٹ وہ آمرانہ طرزِ حکومت ہے جو آج بھی مسلم دنیا کے متعدد ممالک میں رائج ہے اور جو ہر قسم کی فکری، سائنسی اور معاشی ترقی کی راہ میں حائل ہے۔

زیر نظر کتاب مسلم معاشروں کے فکری اور تاریخی تجزیے کے حوالے سے ایک گراں قدر اضافہ کی حیثیت رکھتی ہے۔ یہ ان پیچیدہ سیاسی وسماجی عوامل کا باریک بینی پر مبنی تجزیہ پیش کرتی ہے جنہوں نے مسلم دنیا کی ترقی یا زوال کی راہیں متعین کیں۔ یہ مطالعہ ان تمام اہلِ دانش، طلبہ، محققین، اور

باشعور قارئین کے لیے نہایت اہم ہے جو مسلم معاشروں کی پسماندگی کے اسباب کو گہرائی سے سمجھنے کے خواہاں ہیں۔

خسرو فاؤنڈیشن کے لیے یہ امر باعث مسرت و افتخار ہے کہ فاونڈیشن نے اس اہم علمی تصنیف کا اردو ترجمہ اسلام، آمریت اور پسماندگی: ایک عالمی اور تاریخی موازنہ کے عنوان سے منظر عام پر لایا تا کہ ہندوستانی قارئین کا ایک وسیع حلقہ اس فکری سرمائے سے مستفید ہو سکے۔ یہ ترجمہ فاؤنڈیشن کی ان مسلسل علمی و ادبی کوششوں کا حصہ ہے، جن کا مقصد ادب و تحقیق کے ذریعے امن، رواداری، اور بین المذہبی مکالمے کو فروغ دینا ہے۔

خسرو فاؤنڈیشن کتاب کے مصنف پروفیسر احمد کورو کی شکر گزار ہے جنہوں نے اس کتاب کو ہندی اور اردو دونوں زبانوں میں شائع کرنے کے لیے خسرو فاؤنڈیشن کو اجازت دی۔ ساتھ ہی ساتھ ہم شکر گزار ہیں کتاب کے مترجم سبزار احمد کے جنہوں نے کتاب کے انگریزی متن کو اردو کے قالب میں اس طرح ڈھالا کہ قاری کو یہ احساس نہیں ہوتا کہ یہ کتاب ترجمہ ہے یا اصل متن ہے۔

ڈاکٹر حفیظ الرحمٰن
کنوینر خسرو فاؤنڈیشن

دیباچہ

ہندوستان اس کتاب کے تاریخی تجزیے کے ضمن میں ایک اہم مثال کی حیثیت رکھتا ہے۔ جب مسلم اقوام علم و معیشت کے میدان میں اپنے عہدِ زرّیں کو پہنچیں تو انھوں نے ہندوستان اور چین سے ریاضیات اور کاغذ سازی جیسے فنونِ لطیفہ سیکھے اور انھیں یورپ تک منتقل کیا۔ مسلمانوں کے اس عہدِ زریں کے ایک جلیل القدر عالم ابوریحان بیرونی نے سنسکرت زبان سیکھی اور ہندوستان کے مذاہب، فلسفے اور جغرافیہ پر ایک مبسوط کتاب تصنیف کی۔ مزید برآں اس کتاب کے اندر مسلم معاشروں میں علما کی مقتدر حیثیت پر نظرِ ثانی کی جو دعوت پیش گئی ہے وہ عہد حاضر کے ہندوستان میں مقیم کم و بیش بیس کروڑ مسلمانوں کے لیے موزوں اور معنی خیز ہے۔ لہٰذا میرے لیے یہ امر باعثِ مسرت ہے کہ میری کتاب کا اردو ترجمہ منصۂ شہود پر آیا ہے۔

زیر نظر کتاب اب تک تین انعامات کی مستحق قرار پا چکی ہے اور ٹائمز لٹریری سپلیمنٹ کی سال کی منتخب کتب میں شامل کی گئی۔ پیش نظر کتاب نہ صرف اہلِ علم بلکہ دنیا بھر کے قارئین کی توجہ کا مرکز بنی۔ تاحال اس کتاب پر تقریباً دو سو تبصرے اور علمی تجزیے چوبیس زبانوں میں شائع ہو چکے ہیں۔ ان میں وارد ہونے والے عمومی اعتراضات کو دو زمروں میں تقسیم کیا جا سکتا ہے۔

اوّل وہ گروہ جسے "ناقدینِ اسلام" سے تعبیر کیا جا سکتا ہے اس میں خصوصاً وہ افراد شامل ہیں جو شمالی

امریکہ اور یورپ کی دائیں بازو کی سیاست سے وابستہ ہیں۔ ان کے نزدیک یہ کتاب اس تصور کی تردید کرتی ہے کہ اسلام ہی مسلم معاشروں کی زبوں حالی کا بنیادی سبب ہے۔ درحقیقت کتاب کے ہر باب میں اسلامی نظریات، اداروں اور طاقت کے باہمی روابط کا تنقیدی جائزہ پیش کیا گیا ہے۔ کتاب کا اصل استدلال یہ ہے کہ علما اور ریاست کا باہمی اتحاد جمہوریت کی تشکیل اور ترقی کے لیے ضرر رساں ثابت ہوا۔ تاہم اس امر پر بھی زور دیا گیا ہے کہ مسلمانوں کی تاریخ کے ابتدائی دور میں اسلام ترقی و عروج کے ساتھ کلی طور پر ہم آہنگ تھا۔ مزید یہ کہ پیش نظر کتاب میں معاصر دنیا کے پچاس سے زائد مسلم اکثریت والے ممالک کے تنوع اور باہمی اختلاف کو بھی نمایاں کیا گیا ہے۔ مختصراً یہ کتاب اسلام مخالف تصورات کی تردید کرتی ہے اور اس کے بجائے علما و ریاست کے اس اتحاد کو تنقید کا نشانہ بناتی ہے جس نے گیارھویں صدی کے بعد مسلم دنیا میں اہلِ دانش و تجارت پیشہ طبقے کو بتدریج حاشیہ کی طرف دھکیل دیا۔

''آٹھویں تا گیارھویں صدی عیسوی پر محیط مسلمانوں کے عہدِ زرّیں میں علم و معیشت کی ترقی کا ایک نمایاں وصف مذہبی تنوع تھا۔ مسلمانوں نے مسیحیوں، ہندوؤں اور دیگر غیر مسلم اقوام کے ساتھ عملی اشتراکِ نیز قدیم تہذیبوں سے کسبِ فیض کے ذریعہ علمی و معاشی عروج حاصل کیا۔ تاریخ کا یہ سبق، جو عہد حاضر کی معاشرتوں کے لیے اس کتاب میں مضمر ہے، مذہبی تنوع کی ناگزیریت پر دلیلِ قاطع فراہم کرتا ہے۔''

معترضین کا دوسرا گروہ ان اصحاب پر مشتمل ہے جو نوآبادیاتی استعمار کے خلاف فکری مزاحمت کی تائید کرتے ہیں۔ ان کے نزدیک مسلم ممالک آج جس بحران کا شکار ہیں وہ کلی طور پر مغربی استعمار کا شاخسانہ ہے۔ اگرچہ ایک طرف پیش نظر کتاب کے ہر باب میں مغربی استعمار اور نوآبادیات کو ایک قابلِ تدارک مسئلہ کی حیثیت سے زیر بحث لایا گیا ہے تاہم دوسری طرف اس موقف کو مسترد بھی کیا گیا جو استعماری قوتوں پر ساری ذمہ داری عائد کر کے مسلم معاشروں کی داخلی نظریاتی و ادارہ جاتی پیچیدگیوں اور خامیوں سے صرفِ نظر کرتا ہے۔ علاوہ ازیں ایشیا اور لاطینی امریکہ کے بعض ممالک کی حالیہ کامیابیوں کی طرف بھی توجہ دلائی گئی ہے جو ماضی میں نوآبادیاتی غلامی کا شکار رہ چکے ہیں

تاہم اس کے باوجود وہ جمہوریت یا معاشی ترقی کی راہ پر گامزن ہوئے۔

آخر میں، میں اس ترجمہ کی نگرانی، سرپرستی اور اشاعت کے لیے ڈاکٹر حفیظ الرحمٰن اور حُسر وفاؤنڈیشن کا صمیم قلب سے مشکور ہوں۔ پیش نظر کتاب تاحال فرانسیسی، جرمن، ڈچ، پرتگالی، بوسنیائی، عربی، فارسی، انڈونیشی، مالے، اُزبک، قرغیز، تُرکی، ہندی اور بنگلہ زبانوں میں ترجمہ ہو چکی ہے۔ اس کے انگریزی (اصل) اور دیگر تراجم نے عالمگیر سطح پر متعدّد فکری مباحث کو جنم دیا۔ مجھے امید ہے کہ یہ اردو ترجمہ بھی فکر انگیز مباحث کو تحریک دینے کا باعث ثابت ہوگا۔

احمد کورو

سین ڈیاگو

ابتدائیہ

جہاں تک مجھے یاد ہے سال 1989ء کی گرمیوں کی چلچلاتی دھوپ میں، میں ایک روز اسکندریہ میں ترکی کے بحیرہ روم کے ساحل پر اپنے والدین کے ساتھ ناشتہ کر رہا تھا۔ والد صاحب قدرے مایوس نظر آ رہے تھے جب میں نے ان کی مایوسی کا سبب پوچھا تو والدہ نے جواباً کہا کہ والد صاحب کو گزشتہ شب ایک دشوار بحث سے سابقہ پڑا۔ جس کے بعد میرے والد وضاحت کرتے ہوئے کہنے لگے کہ سیکولر فکر کے حامل ایک ترکی جنرل (جسے ہم نے عشایے کے لئے مدعو کیا تھا) نے نصف شب، راقم الحروف کے سونے کے لئے رخصت لینے کے بعد، کو مسلمانوں کی پسماندگی کا موضوع چھیڑ دیا۔ جنرل موصوف نے یہ دعوی کیا تھا کہ صرف صنعتی اعتبار سے ترقی یافتہ مسیحی اقوام نے حقیقی معنوں میں جدید انسانی تہذیب کو (اپنی کاوشوں اور افکار کی بنا پر) وسعت عطا کی۔ جہاں تک مسلم اقوام کا تعلق ہے تو انھوں نے فقط مذکورہ اقوام (مسیحی اقوام) کی خوشہ چینی کی۔ والد صاحب (جو وزیر اعظم تورگوت اوزال کی دائیں بازوں جماعت کے صوبائی چیرمین تھے) نے (جنرل موصوف کے دعوی کے رد میں) دنیا کی علمی اور فکری تاریخ کے اندر مسلمانوں کے مقام و مرتبہ کو اجاگر کیا۔ اس حوالے سے انھوں نے ریاضی اور علم کے دیگر شعبہ جات میں مسلمانوں کی فتوحات کو پیش منظر میں لایا۔ تاہم اس متنازعہ بحث نے والد صاحب کو مضطرب کر دیا تھا۔ متذکرہ بحث سے تحریک پا کر میں نے والد صاحب کی ذاتی لائبریری میں پڑی والتر کیاولن (Walther Kiaulehn) کی کتاب

History and Power of the Machines , Birth:The Iron Angels: from Antiquity to the Time of Goethe۔ کے ترکی ترجمہ کا مطالعہ شروع کیا۔ مذکورہ کتاب کے مطالعے کے فوراً بعد میں نے والد صاحب سے کہا کہ متذکرہ کتاب کا مطالعے کرنے کے بعد میں نے یہ باور کرلیا کہ مغربی۔ یورپی اقوام کیونکر ٹیکنالوجی کے میدان میں مسلمانوں پر سبقت لے گئیں۔ والد صاحب میری باتیں سن کر مسکرانے لگے اور شفقت آمیز لہجے میں کہنے لگے، ''جو تم کہہ رہے ہوں، وہ کہنے کے لئے تمہیں مزید دس پندرہ کتابوں کا مطالعہ کرنا پڑے گا''۔ والد صاحب کی رائے سے تحریک پا کر میں نے زیرِ نظر کتاب کے بنیادی موضوع سے تعلق رکھنے والی کتابوں کا مطالعہ شروع کیا نیز والد صاحب کو زیرِ نظر کتاب منتسب (dedicate) کرنے کا سبب بھی ان کی محولہ بالا رائے ہی ہے۔

اظہار تشکر

میں اپنے اساتذہ، رفقائے تحقیق، اور پرخلوص احباب کا تہہ دل سے مشکور ہوں، جنہوں نے علمی و فکری سطح پر میری رہنمائی اور اعانت فرمائی۔ تقریباً دو دہائیاں قبل، جب میں زیر تعلیم تھا، مرحوم برنارڈ وائس نے مجھے اسلامی سیاسی فکر سے بہرہ ور کیا۔ مرحوم الفریڈ اسٹیپن، رابرٹ ہیفنر، ریشات قسابہ، جوئیل میگڈال، اور ڈینیئل فلپوٹ نے مذہب و ریاست کے باہمی تعلقات کے تقابلی مطالعے کے سلسلے میں ایک طرف جہاں مجھے ذہنی تحریک عطا کی دوسری طرف انہوں نے میری حوصلہ افزائی بھی فرمائی۔ گوکہان باجک، اوزگر کوجا، اور فیوزی بلگن کے ساتھ میرے علمی مباحث اور تبادلہ ہائے خیال اسلام وسیاست کے باب میں نہایت ثمر بخش اور بصیرت افروز ثابت ہوئے۔

سان ڈیاگو اسٹیٹ یونیورسٹی میں میرے متعدد رفقا خصوصاً مخائیل الکسیف، رونی شریبر، ہشام فؤاد، اور رانن کاظمی، علمی نقد ونظر اور فکری تبادلوں میں میرے شریک وسہیم رہے۔ اسی جامعہ کی جانب سے فراہم کی گئی مختلف فیلوشپس، مثلاً یو جی پی (UGP) اور ہوسٹلر گرانٹس (Hostler Grants)، نے میرے تحقیقی منصوبے کی مالی پشت پناہی کی۔ میں جامعہ کی لائبریری کے منتظمین، بالخصوص ایڈورڈ ڈی بیلا اور جون گوڈون، کا بھی تہہ دل سے ممنون ہوں جنہوں نے میرے تحقیقی کام میں ہمہ جہت اعانت فرمائی۔

کیمبرج یونیورسٹی پریس کے مدیر رابرٹ ڈریسن اور مواد کے نگران رابرٹ جڈکنز کا بھی صمیمِ قلب سے شکر گزار ہوں جنہوں نے غیر معمولی صبر، پیشہ ورانہ شائستگی، اور بردباری کے ساتھ اس علمی کاوش کو تکمیل تک پہنچانے میں معاونت کی۔ نیز میں ان دو گمنام فاضل ناقدین کا بھی احسان مند ہوں جن کی علمی آراء اور اصلاحی تجاویز میرے لیے نہایت سودمند ثابت ہوئیں۔

میں ان تمام علم دوست اور دانش نواز شخصیات کا بھی مشکور ہوں جنہوں نے مختلف ابواب کے اولین مسودات پر اپنی وقیع آراء، بصیرت افروز تنقیدات، اور قیمتی مشورے مرحمت فرمائے۔ ان میں ایرن گلاسرمین، مایا شاتزملر، تیمور کران، خالد ابوالفضل، مائیکل کنگ، فریڈرک اسٹار، ڈینیئل چائروٹ، رینڈل کولنز، یان لُوئٹن فان زانڈن، لوئیس مارلو، حسن کایالی، نادر ہاشمی، شوروش حانی اوغلو، اسٹیفن ڈیل، چارلس کرزمن، ضیاءالدین سردار، بوراک اسکجی، کرسٹن فیبے، قدیر یلدرم، پیٹر ایڈمسن، یوکسل سزگن، اتگا اُغور، انس ملک، رضا یلدرم، رنات شیخ الدینوف، مہدی امین رضوی، سرہان تنریوردی، اور ناصر عُبادزادہ شامل ہیں۔

میں ان تمام محسنوں کا بھی ممنون ہوں جنہوں نے 2010 سے 2013 کے درمیانی عرصے میں ترکی، قطر، شام، مصر، تیونس، اور قازقستان میں میرے قیام کے دوران وسعت قلب کا مظاہرہ کرتے ہوئے میری میزبانی کی۔

والدہ محترمہ، چیچک کوُرو، برادر اکبر محمت، اور میری عزیز بہنیں مائنے اور لالے، جنہوں نے ہمیشہ میرے تئیں غیر مشروط محبت اور حوصلہ افزائی کا مظاہرہ کیا، یہ سب میرے لیے سراپا رحمت و برکت ہیں۔ میری اہلیہ زینب میرے لیے ہر لمحہ محبت، ترغیب، اور انبساط کا سرچشمہ رہی ہیں۔ ہمارے بیٹے یوسف اور یونس علی ابھی سے مغربی دنیا اور عالمِ اسلام (جو ان کی زندگی کے دو غیر منفک اجزا ہیں) کے مابین تقابلی نوعیت کے سوالات قائم کرنے لگے ہیں۔ بعید نہیں کہ وہ اس کتاب میں زیرِ بحث آنے والے اکثر سوالات کو آئندہ بھی اپنا فکری مشغلہ بنائیں، یہی سبب ہے کہ یہ کتاب انہی کے نام منتسب ہے۔

منہج، نظریہ، اور اقداری مباحث

زیرِ نظر کتاب کے اندر اسلامی تاریخ کے بعض اہم ادوار کو ایک دوسرے کے ساتھ، نیز مغربی یورپ کے منتخب تاریخی مراحل کے ساتھ تقابلی تناظر میں جانچنے کے لیے ''تقابلی تاریخی منہج (Comparative Historical Method)'' برتا گیا ہے۔[1] اس ضمن میں جس طریقۂ کار سے خاص طور پر استفادہ کیا گیا ہے وہ ''پروسیس ٹریسنگ (Process Tracing)'' ہے، جس کے ذریعے کسی تاریخی تسلسل کو اجزا میں تقسیم کر کے تبدیلی کے اسباب کی نشاندہی کی جاتی ہے۔[2] اس کے علاوہ پیشِ نظر کتاب کے اندر ایک اور تدبیر ''راہِ انحصار (Path Dependence)''[3] کو بھی بروئے کار لایا گیا تاکہ یہ واضح کیا جا سکے کہ مخصوص تاریخی مراحل بالخصوص ''نازک موڑ (Critical Junctures)''[4] پر مادی اور فکری عوامل کس طرح بعد کے واقعات و حالات کی تشکیل کرتے ہیں اور ایک مخصوص راہِ انحصار کو جنم دیتے ہیں۔

مثال کے طور پر عصرِ حاضر کے مسلم معاشروں میں کم شرحِ خواندگی کی بنیادی وجوہ کو سمجھنے کے لیے پیشِ نظر کتاب کے اندر اس مسئلے کو مسلمانوں کی جانب سے تین صدیوں تک پرنٹنگ پریس کی سہولت کو اختیار نہ کرنے سے منسلک کرتی ہے۔ جب پندرھویں صدی کے وسط میں مغربی یورپ میں پہلا چھاپہ خانہ قائم ہوا (جو کہ ایک نازک تاریخی موڑ تھا) تو مسلم معاشرے اس موقع پر اور اس کے بعد بھی اس ایجاد سے استفادہ کرنے سے اجتناب برتتے رہے۔ یہی تاریخی مرحلہ مسلم اور مغربی یورپی معاشروں کے مابین خواندگی کے تفاوت کو راہِ انحصار کی صورت میں برقرار رکھتا رہا۔

مسلم ممالک میں تشدد، آمرانہ طرزِ حکومت، اور پسماندگی جیسے مسائل پر جو علمی مباحث موجود ہیں ان میں دو بنیادی نظریاتی رجحانات نمایاں ہیں۔ پہلا رجحان ''اساس پسند تعبیر (Essentialist Approach)'' پر مبنی ہے جو اسلام ہی کو موجودہ مسائل کی بنیاد قرار دیتا ہے۔ اس نقطۂ نظر کو اختیار کرنے والوں میں مغربی نقادوں کے ساتھ ساتھ بعض مسلم مفکرین بھی شامل ہیں، جو اسلامی متون یا تاریخ کی بعض مخصوص و مبینہ ''اساسی'' خصوصیات کو ان مسائل کا محرک قرار دیتے ہیں۔

دوسرا رجحان ''استعمار مخالف تعبیر (Postcolonial/Anti-colonial Approach)'' پر مبنی ہے، جو بین الاقوامی تناظر میں مغربی استعمار اور مسلم دنیا کے وسائل کے مسلسل استحصال کو موجودہ بحران کی اصل بنیاد تصور کرتا ہے۔ مسلم دنیا کے مختلف نظریاتی حلقے (اسلامیت پسندوں سے لے کر سیکولر طبقات تک) اسی زاویہ نظر کے طرفدار ہیں۔[5]

زیر نظر کتاب میں مذکورہ بالا دونوں فکری زاویہ ہائے نظر پر تنقیدی مبحث قائم کیا گیا ہے۔ اول اساس پسند تصورِ اسلام (essentialism) کا تنقیدی جائزہ پیش کیا گیا اور اس تاریخی حقیقت کی نشان دہی کی گئی کہ آٹھویں سے بارہویں صدی عیسوی تک مسلم معاشروں نے جن فکری اور اقتصادی بلندیوں کو چھوا وہ اس امر کا بین ثبوت ہیں کہ اسلام اور ترقی باہم متصادم نہیں بلکہ ہم آہنگ ہیں۔[6] دوم استعمار مخالف نقطۂ نظر کا بھی تنقیدی تجزیہ کیا گیا اور اس تاریخی حقیقت کو اجاگر کرنے کی کوشش کی گئی کہ انیسویں صدی کے وسط میں جب مغربی استعمار مسلم سرزمینوں پر ہمہ گیر انداز میں مسلط ہوا تب تک مسلم دنیا سیاسی اور معاشی دونوں سطحوں پر گہرے بحران کا شکار ہو چکی تھی۔

میری توجہ مذہبی، سیاسی، فکری اور معاشی طبقات کے باہمی تعلقات پر مرکوز رہی۔ مسلم دنیا ہو یا مغربی یورپ ہر دو میں انہی طبقاتی ڈھانچوں نے علمی و اقتصادی میدان میں کامیابی یا ناکامی کی راہیں متعین کیں۔ دنیائے اسلام کے ابتدائی ادوار میں علمی اور معاشی ترقی کی قیادت آزاد مفکرین اور بورژوا طبقے (bourgeoisie) نے کی لیکن گیارھویں صدی سے مسلم معاشروں میں طبقاتی ساخت میں ایک فیصلہ کن تبدیلی رونما ہوئی یعنی علما اور ریاست کا گٹھ جوڑ قائم ہوا جس کے نتیجے میں

آزاد فکر اور بورژوا طبقہ حاشیے پر چلا گیا۔

میں نے اپنے تجزیے کے اندر فکری رجحانات اور مادی حالات کے باہمی ربط کو بنیادی حیثیت عطا کی۔ تاریخی اعتبار سے علما- ریاست اتحاد کی بنیاد ساسانی دور سے متاثر بعض نیم اسلامی تصورات اور مخصوص مادی محرکات پر قائم تھی مثلاً جنگی مہمات کے لیے مختص اراضی سے حاصل ہونے والے محصولات اور تجارت پر ریاستی اجارہ داری۔ یہی تعلق آج بھی مسلم دنیا میں برقرار ہے: اسلامیت پسند نظریات اور کرایہ داری پر مبنی معیشت (rentierism)، بالخصوص تیل کی آمدنی، عصر حاضر میں دنیائے اسلام کے اندر رائج نظام ہائے استبداد کو سمجھنے کے لیے کلیدی عناصر کی حیثیت رکھتے ہیں۔

مسلم معاشروں کو درپیش مشترکہ مسائل کی تفہیم بعض ناگزیر تعمیمات (generalizations) کی متقاضی ہے۔ اگرچہ پس ساختیاتی (post-structuralist) اور پس نوآبادیاتی (post-colonial) تنقیدات نے ابتدائی طور پر مستشرقوں کے دقیانوسی تصورات کی اصلاح میں اہم کردار ادا کیا،[7] تاہم وقت گزرنے کے ساتھ یہ تنقیدات ایک معذرت خواہانہ بیانیے کی صورت اختیار کر گئیں جس نے مسلم معاشروں کے فکری اور تہذیبی بحرانوں پر سنجیدہ تنقید کے امکانات محدود کر دیے۔ پیش نظر کتاب کے اندر ایک طرف ایسی سطحی تعبیرات کو ہدف تنقید بنایا گیا ہے (خصوصاً اس رجحان کو جسے میں ''اعدادی مستشرقیت'' (statistical Orientalism) سے تعبیر کرتا ہوں کیونکہ اس میں بغیر کسی گہرے فکری تجزیے کے محض عددی تعلقات کی بنیاد پر نتائج اخذ کیے جاتے ہیں۔ دوسری طرف مسلم دنیا کا تجزیہ ایک تنقیدی و تقابلی نقطۂ نظر سے پیش کیا گیا ہے۔

مختلف علمی نشستوں میں بعض ناقدین نے پیش نظر کتاب پر یہ اعتراض بھی کیا کہ جمہوریت اور ترقی دراصل مغربی سامراجیت کے نقاب ہیں اور میری تحقیق اسی ایجنڈے کو فروغ دے رہی ہے۔ اس اعتراض کے جواب میں، میں دو نکات پیش کرنا چاہتا ہوں: اوّل یہ کہ میری خواہش ہے کہ کاش مغربی پالیسی ساز مسلم دنیا میں جمہوریت اور ترقی کی توسیع کے لیے کوئی مستقل، مخلص اور غیر مشروط حکمتِ عملی اپناتے (جبکہ واقعہ اس کے برعکس ہے)۔ دوم مختلف جائزوں کے نتائج اس بات کی گواہی دیتے ہیں کہ مسلم عوام کی اکثریت جمہوریت کو طرزِ حکومت کی بہترین شکل تصور کرتی ہے۔[8]

بیشتر مسلم معاشرے استبداد، تشدد اور پسماندگی کو اپنے حقیقی مسائل قرار دیتے ہیں۔ اس اعتبار سے یہ کتاب کسی بیرونی تناظر کو مسلط نہیں کرتی بلکہ ان داخلی تمناؤں کی تعبیر پیش کرتی ہے جو مسلم معاشروں کے اندر سے جنم لیتی ہیں۔

املا، اسما اور تراجم

یہ کتاب محض ایک تاریخی بیان نہیں بلکہ علمِ سیاسیات (Political Science) کے تناظر میں لکھی گئی ہے۔ اس کا بنیادی ہدف عصرِ حاضر کے مسائل کا تجزیہ ہے اور تاریخ کو ان مسائل کے پس منظر کے طور پر بروئے کار لایا گیا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ کتاب کا آغاز معاصر مباحث سے کیا گیا ہے جس کے بعد تاریخی ابواب شامل کیے گئے ہیں۔[2] پیش نظر کتاب میں تاریخیں اور اقوال عیسوی تقویم (Common Era) کے مطابق درج کیے گئے ہیں۔

زیادہ سے زیادہ قارئین تک رسائی کے پیشِ نظر عربی اسما اور اصطلاحات کو انگریزی میں رائج غیر معرب صورتوں میں بغیر اعراب و رموز لکھا گیا ہے (مثلاً sharia بجائے sharīʿa)۔ صرف وہ الفاظ جو انگریزی میں مستعمل نہیں خطِ مائل (italics) میں تحریر کیے گئے ہیں (جیسے bayʿa)۔ 'عین' (ʿ) اور 'ہمزہ' (ʾ) جیسے رموز صرف خطِ مائل میں، براہِ راست اقتباسات میں اور کتابیات میں استعمال کیے گئے ہیں۔ اسلامی علما کے لیے ulema کی املا اختیار کی گئی ہے، نہ کہ ulama، کیونکہ پہلی شکل بغیر رموز کے عربی تلفظ کی بہتر نمائندگی کرتی ہے۔

عربی اسما میں عمومی طور پر ''ال'' کو حذف کر دیا گیا ہے۔ عثمانی ترکی الفاظ میں جدید ترکی طرزِ املا اختیار کیا گیا ہے۔ قبل از جدید شخصیات کے لیے وہی نام استعمال کیے گئے ہیں جو عام طور پر معروف ہیں چاہے وہ ایک ہی لفظ پر مشتمل کیوں نہ ہوں (جیسے بیرونی) یا دو پر (جیسے ہارون الرشید)۔ اگر کسی شخصیت کو مختصر اور طویل دونوں ناموں سے پہچانا جاتا ہو (مثلاً احمد بن حنبل/ ابنِ حنبل) یا ہم نام افراد میں تمیز مقصود ہو (جیسے رازی)، تو طویل نام اولین مرتبہ یا ضرورت کے وقت استعمال کیا گیا ہے۔ جن شخصیات کے نام دو کلمات پر مشتمل ہیں (مثلاً یونس امرے)، کتابی فہرستوں میں ان

کے دوسرے کلمے کو خاندانی نام تصور کیا گیا ہے۔

کتابیات میں بیشتر تراجم عربی سے انگریزی میں کیے گئے ہیں، دیگر زبانوں سے یا دیگر زبانوں میں کیے گئے تراجم کی صراحت سے نشان دہی کی گئی ہے۔ عربی مآخذ کے لیے بالعموم انگریزی تراجم پر انحصار کیا گیا ہے۔ اگر برعکس وضاحت پیش نہیں کی گئی تو پیش نظر کتاب میں شامل تمام تراجم (خواہ وہ متن میں ہوں یا حواشی میں) عربی، فرانسیسی یا ترکی کے اصل متون سے مصنف کے ذاتی ترجمے ہیں۔

□□□

حواشی

1۔ مہونی اور رُشمیئر 2003؛ سارتوری 1970؛ کولیئر 1991 ملاحظہ ہوں۔

2۔ جارج اور بینیٹ 2005، ص 232–205۔

3۔ نارتھ 1990، خصوصاً ص 112، 94–93؛ مہونی 2001، خصوصاً ص 11–4؛ پیئرسن 2000؛ تھیلن 2000۔

4۔ کاپوچیا اور کیلمان 2007؛ کُرو 2009، خصوصاً ص 28–27؛ لرنر 2014۔

5۔ تیمور کوران (2011، ص 302) کے الفاظ میں مشرقِ وسطیٰ کا ''پورا خطہ ابھی تک اس امر کو تسلیم کرنے کے لیے تیار نہیں کہ وہ کن وجوہات کی بنیاد پر اقتصادی پسماندگی کا شکار ہوا۔ اس خطے میں یہ تصور عام ہے کہ اس کی پسماندگی کے ذمہ دار بیرونی عناصر ہیں اور یہ رجحان ان سیکولر افراد میں بھی پایا جاتا ہے جو اسلامی قانون کو فرسودہ اور پچھڑے پن کی علامت سمجھتے ہیں۔''

6۔ اس ابتدائی دور کا ذکر کرتے ہوئے فیرنان براڈیل (1993، ص 73) لکھتے ہیں: ''چار یا پانچ صدیوں تک اسلام سب سے درخشاں تمدن تھا۔'' براڈیل (1982، ص 559) مسلمانوں کی ابتدائی اقتصادی ترقی کا سہرا اسلام کے سر باندھتا ہے: ''مغربی تہذیب کو وہ دینی فیضان حاصل نہ ہو سکا جو اسلام کو نصیب ہوا۔''

7۔ ایڈورڈ سعید 1979۔ نیز دیکھیے: طلال اسد 2003، خصوصاً باب 7۔

8۔ پیو ریسرچ سینٹر 2013، ص 32؛ فِش 2011، ص 245؛ انگلہارٹ اور نوریس 2003، ص 64۔

9۔ میں نے اپنی سابقہ تصنیف، کُرو 2009، میں بھی ابواب کی یہی ترتیب اختیار کی تھی: معاصر مبحث تاریخی پس منظر سے قبل۔

مقدمہ

2014ء میں خبر رساں اداروں کی رپورٹوں کے مطابق ایک ہی مہینے کے اندر سولہ جہادی تنظیموں نے مختلف حملوں میں 5000 افراد کو ہلاک کیا۔ خون ریزی کی ان کاروائیوں کا نشانہ بننے والے افراد میں بیشتر کا تعلق عراق، نائجیریا، افغنستان اور شام سے تھا۔[1] 2001ء کے بعد عالمی میڈیا نے دہشت گردانہ حملوں، محدود پیمانے کے تصادمات، اور جنگوں میں مسلمانوں کے کردار پر خصوصی توجہ مرکوز کی۔ تاہم عالمی میڈیا کی کوریج میں مسلمانوں کے کردار کو نمایاں کرنے کی روش کو کلی طور پر ذرائع ابلاغ کی سنسنی خیز پیش کش یا تعصب کہہ کر مسترد نہیں کیا جا سکتا۔ فی الواقع پر تشدد واقعات کی رپورٹنگ کے سلسلے میں ذرائع ابلاغ کی تنظیموں کی جانب سے مسلمانوں پر حد سے زیادہ توجہ مرکوز کرنے کی روش بے سبب بھی نہیں ہے۔ بلکہ آزادانہ تحقیق پر مبنی اعداد و شمار بھی اس حقیقت کی تائید کرتے ہیں کہ 2009ء میں دو تہائی جنگیں اور ایک تہائی فوجی تصادمات مسلم اکثریت والے ممالک میں پیش آئے۔[2]

مسلم اکثریت والے ممالک دیگر ممالک کے مقابلے میں کچھ زیادہ ہی آمرانہ استبداد کا شکار رہے ہیں۔ جو ان ممالک میں رونما ہونے والے تشدد کے پس پشت کارفرما محرکات میں سب سے اہم محرک ہے۔ جمہوریت، سیاسی آزادی نیز انسانی حقوق کی حامی امریکی (غیر سرکاری) تنظیم فریڈم ہاوس نے ایک تحقیق کی بنا پر 49 مسلم اکثریت والی ریاستوں میں بیس فیصد سے بھی کم ریاستوں کو انتخابی جمہوریتوں (electoral democracies) کے زمرے میں شامل کیا ہے۔ جبکہ اس

کے برعکس دنیا کی 195 ریاستوں میں ساٹھ فیصد سے زائید ریاستوں کو متذکرہ امریکی تنظیم نے انتخابی جمہوریتوں کی فہرست میں شمار کیا ہے۔ آمریت بجائے خود ایک کثیر الجہت مظہر ہے، جو کئی عوامل و محرکات کے نتیجے میں معرضِ وجود میں آتا ہے۔ جن میں سب سے اہم محرک سماجی اور اقتصادی پسماندگی ہے۔ 2010ء کے آس پاس مسلم اکثریت والے ممالک کی اوسط: فی کس مجموعی قومی آمدنی، شرح خواندگی، اسکولوں میں طلبہ کی مدتِ تعلیم، اوسط مدتِ حیات، عالمی اوسط سے انتہائی کم تھی (جیسا کہ درج ذیل جدول سے ظاہر ہوتا ہے)۔

جدول 1.1 : مسلم اکثریتی ممالک اور دنیا (2010ء کے اعداد و شمار)

مسلم اکثریت والے ممالک (49 ممالک)	تمام ممالک (تقریباً 195)	
تشدد (مجموعی اعداد)	جنگیں: 4	جنگیں: 6
آمریت	معمولی نوعیت کے تنازعات: 9	معمولی نوعیت کے تنازعات: 30
پسماندگی (اوسط)	انتخابی جمہوریتیں: 14 فیصد	انتخابی جمہوریتیں: ٪60
	فی کس (GNIpc): 9000 ڈالر	فی کس (GNIpc): 14,000 ڈالر
	خواندگی کی شرح: 73 فیصد	خواندگی کی شرح: ٪84
	اوسط مدتِ تعلیم: 5.8 سال	اوسط مدتِ تعلیم: 7.5 سال
	اوسط عمر: 66 سال	اوسط عمر: 69 سال

مآخذ: تشدد سے متعلق اعداد و شمار ''اپسالا کانفلکٹ ڈیٹا پروگرام (UCDP)'' 2009 کے اعداد و شمار سے ماخوذ ہیں، جنھیں ''ہاربرن وواِلن اسٹین'' (2010) نے نقل کیا ہے۔ وہ ان تنازعات کو ''جنگ'' قرار دیتا ہے جن میں کم از کم 1000 ہلاکتیں واقع ہوئی ہوں، جب کہ 25 سے 999 ہلاکتوں والے تنازعات کو ''معمولی جھڑپ'' تصور کرتا ہے۔ انتخابی جمہوریتوں کے اعداد و شمار ''فریڈم ہاؤس'' (2013) سے اخذ کیے گئے ہیں۔ فی کس قومی آمدن کے اعداد و شمار ''ورلڈ بینک'' (2010) سے ماخوذ ہیں۔ (نوٹ: اِن اعداد و شمار میں قطر کی آمدن [179,000 ڈالر] کو شامل نہیں کیا گیا کیونکہ یہ دنیا میں سب سے زیادہ آمدن والے ملک لکسمبرگ [61,790 ڈالر] سے بھی تین گنا زیادہ تھی۔) خواندگی کی شرح: اقوام متحدہ کے شماریاتی ادارے (2013) تعلیم کے اوسط سال اور متوقع عمر: اقوام متحدہ کا ترقیاتی پروگرام (2011)

مندرجہ بالا اعداد و شمار ہمیں یہ سوال قائم کرنے کی تحریک دیتے ہیں کہ باقی دنیا کے مقابلے میں مسلمان اکثریت والے ممالک میں امن و امان کا فقدان کیوں ہے؟ یا مسلم اکثریت والے ممالک پسماندہ اور غیر جمہوری کیوں ہیں؟ مسلم ممالک کے معاصر مسائل قدرے حیران کن ہیں[3] چونکہ

آٹھویں اور بارہویں صدی میں ان ہی ممالک کے اسلاف نے سماجی اور اقتصادی میدانوں میں اپنی حصولیابیوں اور فتوحات کے جھنڈے گاڑے تھے۔ متذکرہ ادوار میں عالم اسلام کے اندر نہ صرف فارابی، البیرونی، اور ابن سینا جیسے ممتاز عالم اور محقق پیدا ہوئے بلکہ بین البراعظمی تجارت میں بھی اس کا کردار مرکزی حیثیت کا حامل تھا۔[4] اس کے برعکس ان صدیوں کے دوران مغربی یورپ دنیا[5] کے حاشیہ پر کھڑا تھا۔[6] مذکورہ تاریخی حقائق اس امر کی تائید کرتے ہیں کہ سابق الذکر صدیوں کے دوران اسلام کلی طور پر سماجی، اقتصادی ترقی اور آزادانہ علمی و تحقیقی کی نوعیت کی سرگرمیوں سے کلی طور پر ہم آہنگ تھا یا دوسرے لفظوں میں کہیں تو آٹھویں اور بارہویں صدی میں اسلام کسی اعتبار سے بھی مسلمانوں کی سماجی اقتصادی ترقی نیز علمی اور تحقیقی جستجو میں سدراہ نہیں بنا۔ البتہ گیارہویں اور بارہویں صدی میں عالم اسلام بتدریج مغربی یورپ کے مقابلے میں سائنسی اور سماجی/اقتصادی ترقی کے میدانوں میں پچھڑنے لگا۔ سولہویں اور سترہویں صدی کے درمیانی عرصے میں مغربی یورپ نے ترقی کے کئی منازل طے کیے جبکہ اسی عرصے میں عالم اسلام جمود کا شکار ہوکر زوال پذیر ہونے لگا۔ انیسویں صدی کے وسط میں مسلم ممالک کے وسیع پیمانے پر مغربی استعمار کی زد میں آنے سے قبل ہی مسلمانوں کے فکری، سماجی/اقتصادی، نیز سیاسی انحطاط کا آغاز ہو چکا تھا۔

لہٰذا یہ کہنا زیادہ مبنی برحقیقت ہوگا کہ مسلمانوں کے معاصر سماجی اقتصادی نیز سیاسی مسائل کی تاریخ قدرے طویل ہے۔ ان مسائل کا فوری سبب نہ (کچھ افراد کی دانست میں) تو اسلام کو قرار دیا جاسکتا ہے اور نہ مغربی استعمار کو۔ قرون وسطی میں معاشی اور فکری اعتبار سے فعال مسلم دنیا اور بعد کے زمانوں میں دونوں اعتبار سے روبہ انحطاط مسلم دنیا کے پس پشت کارفرما اسباب و عوامل دقت نظر پر مبنی غور و فکر اور تحلیل و تجزیہ کے متقاضی ہیں۔ قابلِ غور مسئلہ یہ ہے کہ مسلمانوں کے شاندار علمی اور معاشی عروج اور بعد میں دونوں میدانوں میں ان کے زوال آمادہ ہونے کے پیچھے کون سے اسباب و عوامل کارفرما رہے؟

علما اور ریاست کا گٹھ جوڑ

میرا موقف یہ ہے کہ مغربی یورپ اور عالم اسلام سے تعلق رکھنے والے معاشرے عروج و زوال کے

جن مراحل سے گزرے ان کے پس پشت مذہبی، سیاسی، علمی اور معاشی اعتبار سے بااثر طبقات کے باہمی تعلقات اساسی محرک کی حیثیت رکھتے ہیں۔ تاریخ اسلام کے ابتدائی زمانوں میں علما، حکام کے ساتھ تعلقات کو مفسد اور فتنہ انگیز خیال کرتے تھے۔ اس کے برعکس وہ تاجروں/سوداگروں کی امداد/معاشی تعاون اور ان کے ساتھ قریبی تعلقات کو ترجیح دیتے تھے۔ ایک تجزیے کے مطابق (جسے آئندہ اوراق میں مفصلاً زیر بحث لایا جائے گا) آٹھویں سے تیرہویں صدی عیسوی کے وسط تک 72.5 فیصد علمائے اسلام اور ان کے دیگر اہلِ خانہ کے معاش کا بنیادی ذریعہ ان کی تجارتی سرگرمیاں ہوا کرتی تھیں۔[7]

علما کا ریاست کے اہل اقتدار سے دوری برتنے کا سلسلہ ساتویں صدی عیسوی سے شروع ہوا۔ اس دور میں اولادِ محمد ﷺ کو مشق ستم بنا کر اور مخالفت میں ابھرنے والی ہر آواز کو بے رحمی سے کچل کر امویوں نے نہ صرف اپنی سلطنت کی بنیاد رکھی بلکہ اپنی طاقت کو بھی پرتشدد طریقے سے استحکام بخشا۔ نتیجے کے طور پر کئی علمائے اسلام حکام کی بربریت اور جفاکشی کے سبب ان سے کنارہ کشی اختیار کرنے لگے۔ اہل اقتدار سے علما کی کنارہ کشی اموی سلطنت کی آخری دہائیوں اور عباسی سلطنت کی ابتدائی دہائیوں (آٹھویں صدی کے وسط سے نویں صدی کے وسط تک) میں مزید بڑھنے لگی۔ اسی دور میں امام ابوحنیفہ، امام مالک، امام شافعی اور امام احمد بن حنبل نے دین اسلام کے چار بڑے فقہی مکاتب فکر کی بنیادیں رکھیں نیز چاروں ائمہ نے ریاست کے فرمانرواوں کی تابعداری سے گریز کیا۔ مزید یہ کہ چاروں ائمہ کو اہل اقتدار سے اختلافی نقطۂ نظر کے سبب گرفتار کر کے زندان میں ڈال دیا گیا اور کئی طرح کی اذیتیں دی گئیں۔ جہاں تک شیعہ علما کا تعلق ہے تو ان کو (اس دور میں) اہل اقتدار نے سب سے زیادہ مشق ستم بنایا۔

تاریخ اسلام کے ابتدائی ادوار میں علما کے اہل اقتدار سے گریز اور تجارت پیشہ طبقے کے اثر و رسوخ نے فلاسفہ (جن میں نہ صرف شیعہ اور سنی بلکہ مسیحی، یہودی اور لادری بھی شامل تھے) کی بے لاگ علمی جستجو اور فکری آزادی کے لئے سازگار ماحول فراہم کیا۔ فلاسفہ فی الواقع تاجروں اور سیاسی حکام کے مالی تعاون سے مستفید ہوتے رہے۔ حکام نے قدیم علوم کے تراجم (یونانی، سریانی، پہلوی اور سنسکرت سے عربی میں) پر توجہ مرکوز کر کے انھیں بلاد اسلام کے اندر ترویج و تشہیر دینے کے تعلق

سے مترجمین کو خصوصی معاونت فراہم کی۔ نیز فلسفے کی معیار بندی/ حد بندی کے حوالے سے بھی کسی قسم کی سرکاری درسگاہ کا قیام عمل میں نہیں لایا۔ درحقیقت تاریخ اسلام کے ابتدائی ادوار میں فلاسفہ کو حاصل ریاستی سرپرستی کے مقابلے میں بعد کے ادوار میں مذہبی علما کو حاصل ہونے والی ریاستی سرپرستی آزادانہ فکر اور بے لاگ علمی تحقیق وجستجو کے لئے انتہائی مہلک ثابت ہوئی۔

گیارہویں صدی عیسوی میں وسط ایشیا، ایران، اور عراق میں جو کچھ بھی وقوع پذیر ہوا اسے ہم ایک کثیر الجہت تبدیلی سے تعبیر کر سکتے ہیں۔ شمالی افریقہ، مصر، شام حتی کہ خود عراق میں ابھرتی ہوئی شیعہ ریاستوں کے سبب بغداد میں تخت نشین عباسی خلفا شدید طور پر کمزور ہو گئے۔ نتیجے کے طور انھوں نے ابھرتی ہوئی شیعہ طاقت کا مقابلہ کرنے کے لئے سنی مسلمانوں کے اتحاد کی گہار لگائی۔ سنی سلاطین، علما اور سنی عوام کو متحد کرنے کی غرض سے خلفائے عباسیہ نے گیارہویں صدی کی ابتدا میں ''خالص سنی عقیدہ'' کا سرکاری اعلان جاری کیا۔ نتیجتاً جن لوگوں کے نظریات (جن میں معتزلہ، کچھ شیعہ، اور فلاسفہ وغیرہ شامل تھے) سرکاری تائید حاصل کردہ ''سنی عقیدہ'' سے متصادم قرار پاتے انھیں مرتد قرار دے کر طرح طرح کی اذیتیں دی جاتیں، حتیٰ کہ کبھی کبھار سزائے موت بھی سنائی جاتی۔ سنی راسخ العقیدگی (خالص سنیت) کو قائم کرنے اور تشہیر دینے میں عباسی خلفا جس دور میں ایڑی چوٹی کا زور صرف کر رہے تھے اسی دور میں وسط ایشیا میں ایک سنی عسکری ریاست یعنی غزنوی سلطنت زور پکڑ رہی تھی۔ بعد میں سلجوقی سلطنت 1194-1040 زیادہ طاقتور سنی فوجی ریاست کی صورت میں ابھری۔ مذکورہ سلطنت نے وسط ایشیا، ایران، عراق، اور انطولیہ وغیرہم پر مشتمل ایک وسیع وعریض علاقے پر اپنا تسلط قائم کیا۔

سلجوقی سلطنت نے اپنے دورِ اقتدار میں 'اقطاع' نامی پہلے سے رائج ٹیکسوں کے نظام کو وسعت دے کر زرعی آمدنی نیز ٹیکسوں کے ساتھ ساتھ کلہم نظام معیشت کو فوجیوں کے ماتحت کر دیا۔ مذکورہ حکمت عملی کے نتیجے میں تجارتی طبقہ اول تو معاشی طور پر کمزور ہوا دوم اس کی سماجی حیثیت بھی متزلزل ہوگئی۔ حالانکہ یہی طبقہ علماء اور فلاسفہ کی مالی معاونت کر رہا تھا۔ سلجوقی سلطنت کے ایک بااثر وزیر (نظام الملک طوسی) نے سنی مکاتب فقہ اور علم الکلام کو یکجا کرنے/ایک دوسرے سے ہم آہنگ کرنے کی غرض سے بغداد میں نظامیہ سلسلۂ مدارس کی بنیاد رکھی۔ ان مدارس کے قیام کے پس پشت

سلجوقیوں کا ایک اور مقصد ایسے علما پیدا کرنا تھا جو شیعہ، معتزلہ، اور فلاسفہ کے نظریات کو رد کر سکیں۔ سلجوقیوں کے قائم کردہ اس علمی اور فکری منصوبہ کے اندر، غیر معمولی ذہانت کے حامل عالمِ دین، امام غزالی نے کلیدی نوعیت کا کردار ادا کیا۔ جنھوں نے اپنی کئی تصانیف کے اندر مذکورہ گروہوں کے غیر سنی نظریات کو ہدف تنقید بنایا۔

بارہویں صدی سے چودھویں صدی تک سلجوقی سلطنت کے قائم کردہ علما اور سلطنت کے گٹھ جوڑ کے اثرات رفتہ رفتہ دیگر سنی ریاستوں میں بھی سرایت کرنے لگے جن میں اندلس، مصر، شام اور بالخصوص مملوک سلطنت کے حدود اربعہ شامل ہیں۔ منگول اور صلیبی یلغاروں نے علما اور ریاست کے اتحاد کو مزید وسعت اور سرعت عطا کی، کیونکہ اس وقت مسلمان بیرونی حملہ آوروں کے پھیلائے ہوئے انتشار اور بدامنی سے تحفظ حاصل کرنے کے لئے فوجی اور مذہبی مقتدرہ (authorities) سے پناہ کے طلبگار ہوئے۔ بعد میں (سولہویں صدی میں) مسلمانوں نے تین عظیم فوجی سلطنتوں کی بنیادیں رکھیں: سلطنت عثمانیہ (سنی)، سلطنت صفویہ (شیعہ) اور سلطنت مغلیہ (جس کے حکمران اگرچہ عقیدے کے اعتبار سے سنی تھے البتہ وہ فرقہ وارانہ تعصب سے ماورا تھے)۔ ان سلطنتوں نے ریاست اور علما کے گٹھ جوڑ کو مختلف صورتوں میں بلقان سے بنگال تک وسعت دی۔[8] مذکورہ سلطنتیں فوجی قوت کے اعتبار سے بے حد مضبوط تھیں۔ البتہ وہ اپنے مذہبی اسلاف کی علمی و اقتصادی عظمت کو ازسرِ نو بحال کرنے میں کلی طور پر ناکام رہیں۔ چونکہ ان سلطنتوں نے اول تو فلاسفہ کا بڑی حد تک خاتمہ کر دیا دوم تجارت پیشہ طبقہ کو بھی حاشیے پر دھکیل دیا۔[9]

جس دور میں مسلم دنیا کے علمی اور اقتصادی تنزل کا آغاز ہوا، اسی دور میں مغربی یورپ نے دونوں میدانوں میں عروج کی منزلیں طے کرنا شروع کیں۔ گیارہویں صدی کے نصف دوم میں مغربی یورپ میں تین بڑی تبدیلیاں رونما ہوئیں:

اول: ایک دوسرے پر غلبہ پانے کی ناکام کوششوں کے بعد کیتھولک چرچ اور اہلِ اقتدار نے ایک عملی سمجھوتہ کے تحت ایک دوسرے کے معاملات میں دخل دینے سے اجتناب کیا، جس کے سبب مغربی یورپ میں اختیارات کی مرکزیت کے خاتمے (Decentralisation of

powers) اور مختلف اداروں نیز ریاستی وغیر ریاستی کارندوں کے درمیان طاقت کے توازن کو فروغ ملا۔

دوم: یونیورسٹیوں کا قیام عمل میں لایا گیا، جس کے سبب ایک منظم تعلیمی نظام کی بنیادیں قائم ہوئیں۔ نتیجے کے طور پر ایک بااثر علمی طبقہ ابھرنے لگا، جو رفتہ رفتہ فکری پیش رفت کا محرک ثابت ہوا۔ یورپ کے انقلابی دانشور: ایکویناس، لوتھر، کوپرنیکس، گیلیلیو اور نیوٹن، انہی جامعات کے فارغ التحصیل یا اساتذہ تھے۔

سوم: ایک متحرک اور بااثر متوسط طبقہ پروان چڑھا جو مغربی یورپ کی معاشی ترقی کا بنیادی انجن ثابت ہوا۔[10]

سیاسی، علمی، سماجی، متوسط اور مذہبی طبقات کے درمیان جنم لینے والے یہ نئے سماجی و معاشی روابط یورپی سماج کے ہمہ گیر سماجی، معاشی اور فکری تغیرات پر منتج ہوئے۔ جن میں نشاۃ الثانیہ Renaissance، طباعتی انقلاب (Printing revolution)، جغرافیائی دریافتیں، پروٹسٹنٹ اصلاحات، سائنسی انقلاب، امریکی اور فرانسیسی انقلابات، اور صنعتی انقلاب شامل ہیں۔ ان ہی عوامل کے نتیجے میں مغربی یورپ (ایک زمانے میں) خود سے برتر حریفوں، یعنی مسلم دنیا اور چین، پر سبقت لے گیا۔

تقریباً ایک صدی تک مغربی استعمار کے تسلط میں رہنے کے بعد بیسویں صدی کی تیسری اور چوتھی دہائی میں مسلمانوں نے خودمختار ریاستوں کی بنیاد رکھی۔ البتہ صدیوں پر محیط علمی و معاشی جمود اور پھر استعماری استحصال کے سبب ان ریاستوں کو سنگین سیاسی، سماجی اور اقتصادی مسائل وراثت میں ملے۔

ان ریاستوں کو تشدد، استبداد اور سماجی و معاشی پسماندگی جیسے مسائل سے نجات دلانے کے لیے دو بنیادی قوتیں درکار تھیں: اول، تخلیقی ذہن رکھنے والے مفکرین (جو رائج نظریات کا تنقیدی محاکمہ کرنے کے ساتھ ساتھ ان کے متبادل کے طور پر فکر و دانش کی نئی راہیں روشن کرتے)۔ دوم، ایک خودمختار بورژوا/متوسط طبقہ یعنی تاجر، بینکار اور صنعت کار جو آزادانہ طور پر معیشت کو تقویت دیتے۔[11] البتہ بدقسمتی سے بیشتر مسلم ممالک میں یہ دونوں طبقات پروان نہ چڑھ سکے، میری دانست میں گیارہویں

صدی کے بعد مسلم دنیا میں علما اور ریاست کا گٹھ جوڑ اس کے پس پشت کارفرما بنیادی محرک تھا۔

سعودی عرب کو چھوڑ کر اگرچہ کئی نوزائیدہ مسلم ریاستوں نے (بالخصوص ترکی اور ایران نے 1920ء میں) علماء اور ریاست کے روایتی گٹھ جوڑ سے کنارہ کشی اختیار کر کے سیکولر طرزِ حکومت کو ترجیح دی۔ تاہم سوال یہ ہے کہ سیاسی سیکولرزم کے نفاذ کے باجود ان ریاستوں کے اندر آزادانہ فکر کے حامل دانشور اور بورژوا طبقہ (متوسط طبقہ) موثر انداز میں کیوں نہ ابھر سکا؟۔

سیکولرزم کے طرفدار اور اسلامیت نواز

ایک صدی تک ایک دوسرے کے خلاف برسرِ پیکار رہنے کے باوجود سیکولرزم کے طرفداروں اور اسلامیت نوازوں نے اپنی پالیسیوں کے ذریعے دانشوروں اور بورژوا (متوسط) طبقے کو مسلسل حاشیے پر رکھنے میں مساوی کردار ادا کیا۔ جہاں تک سیکولرزم کے طرفداروں کا تعلق ہے تو ان کی ناکامی کی تین بنیادی وجوہات قابلِ ذکر ہیں:

اول: بیسویں صدی میں مسلم اکثریت والی ریاستوں (ترکی، ایران، مصر، عراق، شام، الجزائر، تیونس، پاکستان اور انڈونیشیا) کے بیشتر سیکولر حکمران فوجی پس منظر رکھتے تھے۔ مخصوص پیشہ ورانہ اور سماجی تربیت کے سبب وہ اپنی ریاستوں کی معاشی اور سیاسی پیش رفت کے حوالے سے فکری آزادی اور معیشت میں متوسط طبقے کے کردار کی حقیقی اہمیت کو سمجھنے سے قاصر تھے۔ نتیجتاً وہ ایسی پالیسیوں پر عمل پیرا رہے جو دونوں طبقات کے عروج وارتقا میں سدراہ ثابت ہوئیں۔

دوم: سیکولرزم کے طرفدار حکمران عمومی طور پر سوشلزم، فسطائیت نیز آمرانہ جدیدیت (authoritarian modernism) جیسے سیاسی نظریات سے گہرے طور پر متاثر تھے۔ لہٰذا ان حکمرانوں نے دانشوروں اور متوسط طبقہ پر قدغنیں عائد کر کے نہ صرف اپنے نظریات کو سماج پر مسلط کیا بلکہ معیشت کو بھی ریاستی کنٹرول میں قائم رکھا۔

سوم: کئی سیکولر حکمرانوں نے اپنی حکومت (حکومتوں) کو جائز ٹھہرانے کے لیے اسلام کو ایک حربے کے طور پر استعمال کرنے کی سرتوڑ کوششیں کیں۔ مزید یہ کہ اسلام کو ایک حربہ کے طور

پر استعمال کرکے سیاسی مفادات حاصل کرنے کی غرض سے؛ آزادانہ افکار کے حامل دانشوروں اور علما کو درکنار کرکے وضعِ موجود (status quo) کے طرفدار روایتی مذہبی علما کو پروان چڑھایا گیا۔

اگرچہ مسلم دنیا سے تعلق رکھنے والی جدید ریاستیں سیکولر قیادت کے ہاتھوں قائم ہوئیں، تاہم ان میں کئی ریاستوں کے اندر کٹر مذہبی فکر کو پروان چڑھانے کے پس پشت سیکولر پالیسیوں کی ناکامیاں اور مسلم معاشروں کی عمومی قدامت پسندی بنیادی محرکات کی حیثیت سے کارفرما رہیں۔ نتیجے کے طور پر تین ایسے طبقات کا اثر ورسوخ بڑھا جو عمومی طور پر دانشوروں اور متوسط طبقے کے مخالف رہے ہیں۔

پہلا طبقہ علماء کا ہے، جو دینی مدارس یا ان کے (جدید) متبادل اداروں (جیسے ترکی کے الٰہیات کی تدریس وتحقیق سے جڑے علمی ادارے) میں روایتی اسلامی علوم؛ فقہ، حدیث اور تفسیرِ قرآن کی تربیت حاصل کرتے ہیں۔ دوسرا طبقہ اسلامیت نوازوں (Islamists) پر مشتمل ہے جو سیاسی جماعتوں اور مختلف تحریکات کے ذریعے انتخابی یا دیگر ذرائع سے میدانِ سیاست میں متحرک رہتے ہیں۔ تیسرا طبقہ ان صوفی مشائخ پر مشتمل ہے جنھیں مختلف سلاسلِ تصوف کے نمائندوں کی حیثیت سے سماجی اور روحانی پیشوائی کا مقام ومرتبہ حاصل ہے۔

باہمی اختلافات کے باوجود متذکرہ بالا اسلامی عاملین (islamic actors) نے خومختار بورژوا/متوسط طبقے کے تئیں مشترکہ منفی ردعمل کا مظاہرہ کیا۔ چوں کہ یہ لوگ روایتی سلسلہ مراتب نیز سماجی وسیاسی منظرنامے کی قائم شدہ صورتحال کے طرفدار رہے ہیں لہٰذا ان کے مطابق سیاسی اقتدار یافتہ طبقہ اور مذہبی طبقہ (علما، اسلامیت نوازوں، مشائخ) دونوں اعلیٰ تر سماجی مقام ومرتبہ (تعظیم و تکریم) کے حقدار ہیں۔ یہ لوگ دانشمندی اور دانشور مخالف سوچ بھی رکھتے ہیں۔ ان کی دانشور اور دانشمندی مخالف سوچ کا بنیادی سرچشمہ علما کا قائم کردہ نظریۂ علم (تعبیرِ دین) ہے؛ جس کے اساسی مصادر چار ہیں:۔ قرآن، حدیث، اجماع اور قیاس۔[1,2] مذکورہ نظریۂ علم کے دو اہم اوصاف میں، جو اسلام کی نئی تعبیرات (خصوصاً دانشوروں کی جانب سے پیش کی جانے والی تعبیرات) کی حوصلہ شکنی کرتی ہے، پہلا وصف یہ ہے کہ یہ نظریۂ علم/تعبیر صرف اسی صورت میں عقل کو بصورتِ قیاس بروئے

کارلانے کی اجازت دیتا ہے جب قرآن اور احادیث کے ظاہری متن سے کسی مسئلہ سے متعلق کوئی واضح حکم اخذ کرنا مشکل معلوم ہو یا پھر اس مسئلے کو لے کر علما کے درمیان اجماع کا فقدان ہو۔ [13]سوم یہ علما کے اجماع کو ناقابلِ تردید علمی اور تعبیری سرچشمے کا مقام عطا کرتا ہے۔ جس کے سبب متبادل تعبیرات یا زاویہ ہائے نظر مسترد قرار پاتے ہیں یا پھر ان کی حیثیت مشکوک ٹھہرتی ہے۔

'اجماع' کو ایک فقہی اصطلاح کے طور پر قائم کرنے کے تعلق سے وہ روایت بنیادی حیثیت رکھتی ہے جس کے اندر رسول اللہ ﷺ فرماتے ہیں کہ ''میری امت گمرہی پر جمع نہیں ہوسکتی''۔ مذکورہ روایت کے اندر لفظ ''امت'' تمام مسلمانوں پر صادق آتا ہے۔ اگر اسے اسی (وسیع) تناظر میں دیکھا جاتا تو ہر صاحبِ دانش مسلمان کو امت کی فکری اور سماجی صورتحال کو مثبت (تعمیر و ترقی) راہ پر ڈالنے یا پھر اس حوالے سے اپنی خدمات فراہم کرنے کا مساوی موقع ملتا۔ البتہ علما نے اس کے برعکس متذکرہ روایت کے اندر برتے گئے لفظ ''امت'' کا اطلاق صرف اپنی ذات یا طبقہ تک محدود کردیا۔ نتیجتاً یہ روایت قدامت پرستی اور دقانوسیت کو استحکام بخشنے کے حوالے سے علما کا حربہ بن گئی۔ [14]

تاریخِ اسلام کے ابتدائی ادوار میں مسلمانوں نے عقل کو (مختلف معاملات میں) ایک اہم تدبیرِ نجات کا مرتبہ عطا کیا تھا۔ سنیت کے اولین مکتبۂ فقہ کے بانی امام ابوحنیفہ ایک فقیہ کے غور و فکر پر مبنی فیصلہ کو ایک اہم قانونی سرچشمے کے طور پر دیکھتے ہیں۔ کم و بیش نصف صدی گزر جانے کے بعد امام شافعی نے قرآن کے ظاہری معانی، حدیث اور علما کے اجماع کو ترجیحی مقام عطا کر کے غور و فکر کے کردار کو قیاس تک محدود کردیا۔ علاوہ ازیں امام غزالی جیسے علمائے اسلام کی اثر انگیز تصانیف کے سبب شافعی مکتبۂ فقہ کے اثرات الٰہیات اور تصوف سمیت علوم اسلامی کے کئی شعبہ جات پر مرتب ہوئے۔ [15]اگرچہ پہلے پہل شافعی مکتبۂ فقہ بھی دیگر مکاتب کی طرح ہی ایک متبادل مکتبۂ فقہ تصور کیا جاتا تھا البتہ گیارہویں صدی عیسوی میں ریاست اور علما کے گٹھ جوڑ کے بعد اس مکتبۂ فقہ نے سنی راسخ العقیدگی (خالص سنیت) کے ایک اہم ستون کی حیثیت اختیار کرلی۔ بالآخر دین کی تعبیر کے حوالے سے امام شافعی کے وضع کردہ اصول (قرآن کے ظاہری معانی، حدیث، علما کا اجماع) حنفی، مالکی اور حنبلی مکاتبِ فقہ کے طرفداروں نے بھی اپنا لیے۔ [16]

امام شافعی کے فقہی منہج کو رفتہ رفتہ اسلام کے ایک مقتدر منہاجِ تعبیر کی حیثیت حاصل ہوگئی۔ مزید یکہ مذکورہ منہج فقہ نے علم کے دیگر شعبہ جات پر نہ صرف گہرے اثرات مرتب کیے بلکہ ان کے دائرہ کار کا تعین بھی کرنے لگا۔ محمد عابد الجابری اپنی ایک تحریر (مورخہ 1980) میں لکھتے ہیں: ''اگر اسلامی ثقافت کو اس کے کسی خاص وصف کی بنیاد پر کوئی نام دینا مناسب ہوتا تو ہم اسے فقہ کی ثقافت کا نام دیتے۔ بالکل انہی معانی میں جن معانی میں یونانی ثقافت کو فلسفے کی ثقافت اور معاصر یورپی ثقافت کو سائنس اور ٹیکنالوجی کی ثقافت کا متبادل نام دیا جاتا ہے''۔ جابری کے نزدیک عرب اسلامی فکر کی تشکیل میں امام شافعی کے وضع کردہ اصولِ فقہ کو وہی حیثیت حاصل ہے جو حیثیت فرانسیسی فکر کی تشکیل میں ڈیکارٹ کے ''منہجِ تحقیق'' کو حاصل ہے۔[17]

فقہ کے شافعی منہج میں اضافی ذرائع علم کو شامل کرنے کے حوالے سے بعض کوششیں ضرور ہوئیں۔ جن میں سرفہرست امام غزالی کی علمی کاوشیں ہیں۔ امام غزالی فی الحقیقت اس منہج فقہ کے سربرآوردہ علمبردار تھے۔ شافعی منہج فقہ نے عقل کو جو حاشیائی کردار عطا کیا غزالی اس کی بڑی تائید کرتے تھے۔ علاوہ ازیں وہ گنجلک خیالات (البتہ کہیں کہیں جن میں تضاد بھی پایا جاتا ہے) کے حامل ایک ذہین وفطین عالم تھے۔ امام غزالی نے اپنی تصانیف کے اندر اسلامی قانون کے پانچ اعلیٰ مقاصد کو فروغ دیا۔ دین، مال، عقل، نسل اور جان کے تحفظ پر مشتمل غزالی کے مقاصدِ اعلیٰ کو کم وبیش تین صدیوں کے بعد اندلس کے معروف فقیہ امام شاطبی نے مفصلاً بیان کر کے فقہ کو لچکدار بنانے کی کوشش کی۔[18]

اسی طرح صوفی مشائخ کی جانب سے تصوف کو ملنے والے فروغ کو مسلمانوں کی فکری آزادی پر فقہی منہج کی عائد کردہ قدغنیں ڈھیلی کرنے کی ایک کوشش کے طور پر دیکھا جا سکتا ہے۔[19] تاہم امام شافعی کے وضع کردہ منہجِ فقہ (جو عقل کو ایک حاشیائی کردار عطا کرتا ہے اور تجرباتی علم کے لئے جس میں کوئی جگہ ہی نہیں ہے) کے مقابلے میں مذکورہ کوششیں بے اثر ثابت ہوئیں۔ فی الحقیقت امام شافعی کے وضع کردہ منہجِ فقہ ہی نے علما، اسلامیت نوازوں اور صوفی مشائخ کے اندر دانش/عقل مخالف سوچ کو پروان چڑھایا۔

1980ء کے بعد کئی مسلم ممالک کے اندر عوامی زندگی کو پوری طرح اسلامیانے کا عمل شروع ہوا۔[20] دراصل یہ مذہبی تحریکوں کے عالمی عروج کا منطقی نتیجہ نیز ان کا ایک اہم جزو تھا۔[21] علما اور صوفیوں نے عوامی سطح پر کامل اثر ورسوخ حاصل کر کے آزادانہ افکار کے علمبردار دانشور طبقے اور (معیشت کے انجن) بورژوا طبقے کو حاشیے کی جانب دھکیل دیا۔ جہاں تک سیکولرزم کے طرفداروں کا تعلق ہے تو انھوں نے بھی آمرانہ سیکولر نظریات اور پالیسیوں کو نافذ کرنے کے سلسلے میں دانشور مخالف اور بورژوا طبقہ مخالف رویے کا مظاہرہ کیا۔ متذکرہ طبقاتی تصادم کے نتیجے میں مسلم ممالک اپنے کثیر الجہت تاریخی مسائل کو حل کرنے میں بڑی حد تک ناکام رہے۔

جن لوگوں کے نزدیک اسلام مزاجاً دین اور ریاست کی علیحدگی کو مسترد کرتا ہے وہ میری توضیحات کو قنوطیت پسندی پر محمول کر سکتے ہیں۔ ان کے نزدیک اگر مسلمانوں کے مسائل کا سرچشمہ علما ریاست گٹھ جوڑ ہے تو پھر ان مسائل کا کوئی حل ہی نہیں ہے، کیونکہ اس گٹھ جوڑ کی جڑیں (ان کے مطابق) اسلام کے اس اثبات کے اندر پیوست ہیں جس کی رو سے ریاست اور دین کو ایک دوسرے سے الگ کر کے نہیں دیکھا جا سکتا۔ تاہم اس کے برعکس میرا موقف یہ ہے کہ علما اور ریاست کا گٹھ جوڑ نہ ہی تو قرآن کا کوئی بنیادی مقدمہ ہے، نہ احادیث کا، اور نہ ہی یہ اسلامی تاریخ کا کوئی مستقل عنصر ہے۔ جہاں تک اسلامی تاریخ کے اولین دور کا تعلق ہے تو اس کے اندر دین اور ریاست کی علیحدگی کی کئی مثالیں سامنے آتی ہیں۔ لہٰذا اسلام کو مزاجاً ایسی علیحدگی رد کرنے والا دین سمجھنا میری دانست میں ایک صریح غلط فہمی ہے۔ تاہم سوال یہ ہے کہ وسیع پیمانے پر پھیلی اور عصر حاضر کے اندر بڑی حد تک روایت کا مقام حاصل کرنے والی اس غلط فہمی کا بنیادی سبب کیا ہے؟

اسلام اور ریاستی اقتدار

اسلام اور ریاست کے تعلق کے حوالے سے رائج روایتی تصورات کے مآخذ دو ہیں: پہلا ماخذ مغربی (شمالی امریکہ اور مغربی یورپ کے) علما کی تصانیف ہیں جن کے اندر وہ گیارہویں صدی اور بعد کے دور میں علما کے پیش کردہ نیم اسلامی سیاسی تصورات کو خالص اسلامی نظریات سے تعبیر کرتے ہیں۔ اپنی معروف کتاب ''political thought in medieval islam'' کے اندر

اروِن روزنتھال غلط طریقے سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے جس قول کو منسوب کرتے ہیں اس کے الفاظ یوں ہیں، ''دین اور اقتدار (ریاست) جڑواں ہیں''۔[22] روزنتھال مزید کہتے ہیں کہ اس قول کو امام غزالی نے بطور حدیث نقل کیا ہے۔ اس کے برعکس امام غزالی اپنی کتاب ''الاقتصاد فی الاعتقاد''[23] (جس کا حوالہ روزنتھال دیتے ہیں) کے اندر لکھتے ہیں: ''کہا گیا ہے کہ دین اور سلطان ایک دوسرے کا جوڑ ہیں، یہ بھی کہا گیا ہے کہ دین بنیاد اور سلطان اس کا محافظ ہے۔ درحقیقت جس شے کی کوئی بنیاد نہ ہو وہ ٹوٹ کر بکھر جاتی ہے اور جس شے کا کوئی محافظ نہ ہو وہ ضائع ہو جاتی ہے''۔[24] متذکرہ اقتباس کے اندر امام غزالی جب ''کہا گیا ہے'' کے الفاظ استعمال کرتے ہیں تو اس سے ان کی مراد ہرگز بھی قولِ رسول صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نہیں تھی۔ درحقیقت یہ ساسانی عہد میں رائج ایک قول تھا (جسے غزالی نے نقل کیا ہے) نہ کہ حدیثِ رسول صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم۔[25]

امام غزالی سے ڈیڑھ صدی قبل معروف مورخ مسعودی ایک ساسانی کتاب کے عربی ترجمے کو نقل کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ ساسانی سلطنت کے بانی اردشیر اول (242-224) نے اپنی وصیت کے اندر درج ذیل نصیحت پیش کی ہے:

''دین اور شاہی اقتدار ایک دوسرے کا جوڑ ہیں جو ایک دوسرے کے بغیر قائم نہیں رہ سکتے۔ چونکہ دین شاہی اقتدار کی بنیاد اور شاہی اقتدار دین کا محافظ ہے لہٰذا کوئی بھی عمارت جس کی بنیاد نہ ہو منہدم ہو جاتی ہے نیز کوئی بھی عمارت جس کا کوئی محافظ نہ ہو وہ ضائع ہو جاتی ہے''۔[26] مسعودی سے قبل ''وصیتِ اردشیر'' پہلوی سے عربی زبان میں کئی مرتبہ ترجمہ ہو چکی تھی اور سب سے پہلا ترجمہ آٹھویں صدی عیسوی میں مکمل ہو چکا تھا۔[27] مختصراً کہیں تو دنیائے اسلام میں دین اور ریاست کے ناگزیر ربط کے تصور کی اصل اسلامی متون میں نہیں بلکہ ساسانی مآخذ میں پائی جاتی ہے۔ اس موضوع کو میں کتاب کے چوتھے باب کے اندر مزید تفصیل سے زیرِ بحث لانے کی کوشش کروں گا۔

امام غزالیؒ (1111-1058) کی زندگی کے مختلف ادوار میں ریاستی حکام کے ساتھ ان کے تعلقات کئی نشیب و فراز سے گزرے، جو اس امر کی واضح دلیل پیش کرتے ہیں کہ اسلام اور ریاست کے تعلقات کبھی بھی سادہ اور یکرخے نہیں تھے۔ اپنی فکری اور پیشہ ورانہ زندگی کے ابتدائی دور میں امام

غزالی نے ریاستی نگرانی میں چلنے والے ایک مدرسے میں درس وتدریس کے فرائض بھی سرانجام دیے، جہاں کام کرنے کے دوران وہ براہ راست ریاست کے اقتدار اعلیٰ کے ماتحت تھے۔ تاہم بعد میں غزالی نے ریاست سے جملہ وابستگیوں کو ترک کر کے ایک آزاد صوفی اور عالم کا طرزِ زندگی اختیار کیا اور اہلِ اقتدار کے ساتھ اپنے سابقہ تعلقات پر اظہارِ ندامت کیا۔[28] البتہ امام غزالی کی زندگی کے آخری دور میں حالات نے پھر کروٹ لی اور وہ مختصر سی مدت کے لیے دوبارہ ایک سرکاری مدرسے میں تدریس کے منصب پر فائز ہوئے۔ ان کی تحریروں میں ریاست کے ساتھ (نشیب و فراز پر مبنی) ان کے تعلق کی جھلک واضح طور پر دیکھی جاسکتی ہے۔

اپنی شہرۂ آفاق تصنیف ''احیاء علوم الدین'' میں (جو صوفیانہ افکار کی ترویج واشاعت پر مبنی ہے) غزالی نے ایک طرف جہاں مذہب اور ریاست کے ناگزیر رشتے کے نظریے کو دہرایا[29] وہیں دوسری طرف علما کو حکمرانوں کی قربت سے گریز کرنے کی بھی (سخت) تلقین کی۔ غزالی نے حکمرانوں کو عمومی طور پر ظالم وجابر قرار دیا اور علما کو نصیحت کی کہ وہ ایسے عناصر کے ساتھ تعلقات قائم کرنے سے بچیں۔[30] یوں اگرچہ گیارہویں صدی میں علما اور ریاست کے مابین ایک مضبوط اتحاد کی بنیاد رکھ دی گئی، البتہ ابتدائی دور کے علما کے وہ خیالات جن میں اہلِ علم اور سیاسی اقتدار کے درمیان مناسب فاصلے کی ضرورت پر زور دیا گیا تھا مسلم دنیا میں جزوی طور پر برقرار رہے۔

اسلام اور ریاست کی علیحدگی کے تصور کو اسلام کی فطرت کے منافی قرار دینے کے پس پشت دوسرا بڑا سبب اسلامیت نواز تحریکوں کا پروپیگنڈا ہے۔ اگرچہ اسلامیت نواز صرف چند مسلم ممالک میں ہی اقتدار حاصل کر سکے، البتہ انھوں نے پوری مسلم دنیا میں عوامی زندگی کو اسلامیانے اور دنیا بھر میں اسلام کے بارے میں چند مخصوص تصورات کو تشکیل اور فروغ دینے میں کلیدی کردار ادا کیا۔

بیسویں صدی میں بعض معروف اسلامیت نواز رہنماؤں بشمول حسن البنا (بانی، اخوان المسلمون، مصر)، ابوالاعلیٰ مودودی (بانی جماعتِ اسلامی،) اور روح اللہ خمینی (بانی اسلامی جمہوریہ ایران) نے سیکولر ریاست کے تصور کو قطعی طور پر مسترد کر کے دین و ریاست کے انضمام کی پرزور وکالت کی۔ نیز پچھلے ادوار میں رائج دین و ریاست کے اتحاد کے (روایتی) تصور سے بھی آگے بڑھ کر

مذکورہ اتحاد کو (نئے انداز میں) زمینی سطح پر نافذ کرنے کی وکالت کی۔

حسن البنا (1906–1943) نے اس خیال کو عام کیا کہ ''الاسلام دین ودولہ''[31] یعنی اسلام صرف ایک مذہب نہیں بلکہ نظام ریاست وحکومت بھی ہے۔ روح اللہ خمینی (1902–1989) نہ صرف شیعہ علما میں نمایاں مقام رکھتے تھے بلکہ ایک انقلابی اسلامی رہنما کی حیثیت سے بھی معروف ہیں۔[32] خمینی کے نزدیک، ''مذہب اور سیاست کی علیحدگی کا نعرہ اور اسلامی علما کو سماجی وسیاسی امور میں مداخلت سے روکنے کا مطالبہ'' دراصل سامراجی قوتوں کا پروپیگنڈا ہے نیز ''صرف بے دین لوگ ہی اس نظریے کو دہراتے ہیں''۔[33] خمینی کا پیش کردہ نظریہ، ''ولایتِ فقیہ'' (فقیہ کی سرپرستی)، جس میں علما کو عدالتی اور انتظامی معاملات میں غیر معمولی اثر ورسوخ حاصل ہوتا ہے، 'مابعد انقلاب' ایرانی سیاست اور قانونی نظام کی بنیاد بن گیا۔

بیسویں اور اکیسویں صدی کے اوائل میں بعض مغربی دانشوروں اور مسلم مفکرین نے یہ استدلال پیش کیا کہ اسلام بذاتِ خود مذہب اور ریاست کی علیحدگی کو مسترد نہیں کرتا۔ ممتاز مؤرخ اِرالا پیڈس نے اپنی متعدد تصانیف میں یہ مقدمہ پیش کیا ہے کہ تاریخ اسلام کے ابتدائی دور میں دین وریاست ایک مخصوص حد تک ایک دوسرے علیحدہ تصور کیے جاتے تھے۔ ان کے نزدیک علما اور ریاست کا اتحاد گیارہویں صدی کے دوران اور اس کے بعد قائم ہوا۔[34]

اسی طرح تین دیگر مسلم مفکرین نے مضبوط دلائل کے ساتھ یہ مؤقف پیش کیا کہ مذہب وریاست کی علیحدگی اسلامی فکر اور طرزِ عمل کا ایک لازمی جزو ہے۔ سلطنت عثمانیہ کے ایک ممتاز عالم اور نامور فقیہ سید بے بھی مساوی افکار کے حامل تھے۔ جمہوریہ ترکی کے قیام کے بعد وہ وزارتِ انصاف کے منصب پر فائز ہوئے۔ سید بے نے 1924 میں ترکی پارلیمان میں ایک تاریخی خطبہ پیش کیا جس نے خلافت کے خاتمے کے حق میں بہت سے ارکانِ پارلیمان کو قائل کر دیا۔ اپنے اس غیر معمولی خطاب میں سید بے نے درج ذیل نکات کے ذریعے اسلام اور ریاست کی علیحدگی کی اہمیت اور حقیقت کو واضح کیا:

1 اسلام خلافت جیسے کسی مخصوص سیاسی ادارے کا تقاضا نہیں کرتا اور انسانوں کو یہ حق عطا کرتا

ہے کہ وہ اپنے سیاسی نظام کا تعین خود کریں۔

2 خلافت عوام کی نمائندگی کی بنیاد پر قائم تھی لہٰذا عصر حاضر میں عوامی نمائندگی کا حقیقی ترجمان پارلیمان ہے۔

3 نبی کریم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے فرمایا ہے کہ خلافتِ راشدہ کا دوران کے بعد صرف تیس برس تک قائم رہے گا، جس کے بعد ملوکیت وسلاطین کا دور آئے گا جو فساد وزوال کا پیش خیمہ ہوگا۔

4 پہلی عالمی جنگ کے دوران متعدد عرب قبائل اور ان کے مقامی رہنماؤں نے عثمانی خلافت کے خلاف برطانیہ کے ساتھ اتحاد کیا، جو اس امر کا ثبوت ہے کہ خلافت کا ادارہ اپنی وحدت کھو چکا تھا۔[35]

اسی موضوع پر ایک اور ممتاز مسلم مفکر علی عبدالرزاق (جو ایک مصری قاضی اور جج تھے) نے خلافتِ اسلامیہ کے تصور کے خلاف ایک موثر اور انقلابی نوعیت کا رسالہ تصنیف کیا۔ جس کے اندر موصوف نے اپنے بنیادی مقدمہ کے حق میں درج ذیل دلائل پیش کیے:

1 قرآنِ مجید اور احادیثِ نبویہ میں خلافت جیسی کسی بھی سیاسی اتھارٹی کے ناگزیر ہونے کا کوئی بھی ثبوت موجود نہیں۔

2 رسولِ اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے سیاسی اقدامات دنیاوی ضروریات کے نتائج تھے نہ کہ آپ کے دینی مشن کا لازمی جزو۔

3 نبی کریم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے نہ تو اپنے بعد کسی سیاسی جانشین کا تقرر فرمایا اور نہ ہی کوئی مستقل سیاسی نظام چھوڑا۔

4 خلافتِ امویہ اور عباسیہ کی تاریخ بغاوتوں اور ظلم وستم سے بھری پڑی ہے جس نے سیاست کی شر انگیزی کو واضح صورت میں اجاگر کیا۔[36]

کم وبیش ایک صدی کے بعد ایک اور مصری مفکر جمال البنّا نے اسی نوعیت کے مقدمہ کا دفاع کیا۔ وہ ایک خود پرداختہ یا خود آموز مسلم مفکر، بائیں باز و مصنف اور حسن البنّا کے چھوٹے بھائی تھے۔ اپنی

کتاب ''الاسلام دین وامّت ولیس دیناً ودولۃ'' (اسلام دین اور امت ہے نہ کہ دین اور ریاست) میں جمال البنّا نے یہ استدلال پیش کیا کہ اقتدار کی پشت پناہی لازمی طور پر کسی بھی مذہب (بشمول اسلام) کو فساد اور بگاڑ سے دوچار کرتی ہے۔

وہ قرآن کریم کی ان آیات کا حوالہ دیتے ہیں جن کے اندر اس امر پر زور دیا گیا ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم محض اللہ کے رسول ہیں کسی ریاست کے حکمران نہیں۔ مزید برآں وہ اس حقیقت کو اجاگر کرتے ہیں کہ دل و ذہن کو ایمان کی روشنی سے منور کرنا صرف خداوندِ متعال کا اختیار ہے کسی انسانی اقتدار کا نہیں، حتیٰ کہ خود رسول اللہ کا بھی نہیں۔ ایمان لانا یا نہ لانا ہر فرد کا ذاتی معاملہ ہے؛ ارتداد پر دنیاوی سطح پر کوئی سزا نافذ نہیں کی جاسکتی اور اسلام کا اصل زور امت کے قیام اور اس کی اصلاح پر ہے نہ کہ ریاست کے قیام پر۔ جمال البنّا کا موقف یہ ہے کہ نبی اکرم ﷺ کی سیاسی اتھارٹی کو آج کے زمانے کے لیے نمونہ قرار دینا درست نہیں کیونکہ رسول اللہ ﷺ کی حکمرانی کی نوعیت جدید ریاست کو حاصل ان قوتوں سے مختلف تھی جن کے توسط سے یہ مختلف اداروں کی صورت میں اپنے جبر و استبداد کو نافذ کرتی ہے۔[37]

حسن البنّا، سید ابوالاعلیٰ مودودی اور خمینی کے برعکس جن مسلم مفکرین نے دین اور ریاست کی علیحدگی کی حمایت کی وہ مسلم دنیا کی سیاست پر انتہائی محدود پیمانے پر اثر انداز ہو سکے۔ اگرچہ سید بے (Seyyid Bey) خود اسلامیت نواز نہیں تھے تاہم مصطفیٰ کمال (جو بعد میں اتاترک کہلائے) کے نزدیک وہ حد سے زیادہ قدامت پسند مسلمان تھے۔ خلافت کے خاتمے (اس تعلق سے سید بے نے اہم کردار ادا کیا تھا) کے فوراً بعد مصطفیٰ کمال نے سید بے کو برطرف کر کے سخت گیر سیکولر ذہنیت کے حامل فرد کو وزیرِ انصاف کے طور پر تعینات کیا۔ عبدالرزاق کو بھی اسی نوعیت کی برطرفی کا سامنا کرنا پڑا تاہم ان کے معاملے میں یہ اقدام علماء کی جانب سے سامنے آیا۔ جو (ترکی کو سیکولرزم کی راہ پر ڈالنے والے علماء کے برعکس) مصر میں ابھی بھی خاصا اثر و رسوخ رکھتے تھے۔ عبدالرزاق کی خلافت پر تنقیدی کتاب شائع ہونے کے بعد جامعہ ازہر (جہاں سے وہ فارغ التحصیل تھے) کے علماء کونسل نے ان کی مذمت کی، ان کا لائسنس منسوخ کر دیا اور یوں وہ عدالت میں اپنی خدمات

انجام دینے کے اہل نہ رہے۔

حالیہ ادوار میں بھی جمال البنّا کا اثر اپنے بڑے بھائی (جو کہ ایک معروف اسلامیت نواز رہنما تھے) کے مقابلے میں انتہائی معمولی رہا۔ ان مسلم مفکرین کے محدود اثر و رسوخ کی دو بنیادی وجوہات تھیں: اوّل، اسلامیت نوازوں اور سیکولر قوتوں کے درمیان ان کا درمیانی موقف مذکورہ دونوں انتہاؤں (اسلامیت نوازوں اور سیکولر قوتوں) کی حمایت حاصل کرنے میں ناکام رہا۔ دوّم، مسلم دنیا بالخصوص ترکی اور مصر میں اسلام اور ریاست کے گٹھ جوڑ بالخصوص علما و ریاست کے اشتراک کا تصور اس قدر راسخ ہو چکا تھا کہ اس پر تنقید کرنے والا فرد لازمی طور پر حاشیے پر ڈال دیا جاتا یا کبھی کبھار مشقِ ستم بنایا جاتا۔

زیرِ نظر کتاب کے پہلے حصے میں اس امر کا جائزہ لیا جائے گا کہ کس طرح علما، آمرانہ ریاست اور ان کے مابین قائم مختلف نوعیت کے اتحادات نے مسلم دنیا میں تشدد، آمریت اور پسماندگی جیسے سنگین مسائل کو جنم دینے میں بنیادی کردار ادا کیا۔ کتاب کے دوسرے حصے میں گیارہویں صدی کی اس تاریخی کروٹ کا تجزیہ پیش کیا جائے گا جب علما اور ریاست کا اتحاد ابھر کر سامنے آیا۔ یہ مسلم دنیا کی تاریخ کا وہ مرحلہ تھا جس سے قبل مسلم معاشروں کے اندر علمی، سماجی اور معاشی ترقی کا رجحان نمایاں تھا البتہ اس کے بعد فکری جمود اور معاشی پسماندگی مسلم معاشروں پر پوری طرح سے غالب آ گئی۔

□□□

حواشی

1۔ ایان بلیک، جہادی گروہوں نے نومبر میں 5,000 سے زائد افراد کو ہلاک کیا، "گارڈین، 10 دسمبر 2014۔

2۔ جدول I.1 ملاحظہ کریں۔ دہشت گردی میں مسلم گروہوں کی غیر متناسب شمولیت کے اعداد و شمار کے لیے باب اول دیکھیے۔

3۔ سہولت کی خاطر آئندہ "مسلم اکثریت والے ممالک" کا تذکرہ صرف "مسلم ممالک" کے نام سے کیا جائے گا۔

4۔ اس دور میں مسلم تاجروں نے بل آف ایکسچینج (Bill of Exchange) جیسے کئی معاشی آلات ایجاد کیے۔ براڈیل 1982، ص 556؛ اودووچ 1979، ص 263، 269؛ وان زانڈن 2009، ص 61۔ "فارسی لفظ سک ہی لفظ 'چیک' کی اصل ہے۔" بلوم و بلیئر 2002، صفحہ 114۔

5۔ قرونِ وسطیٰ کے تجزیے کے سلسلے میں پیش نظر کتاب کے اندر مسلمانوں کے ساتھ تقابل کے مقامات پر عموماً "مغربی مسیحی" یا "کیتھولک" اصطلاحات برتی گئی ہیں۔ تاہم مذہبی اصلاح اور روشن خیالی کے بعد مغربی یورپ میں مذہبی و غیر مذہبی شناختوں کے پیچیدہ امتزاج کے باعث یہ اصطلاحات مشکل ہو جاتی ہیں۔ لہٰذا جدید ادوار کے لیے میں نے "مغربی یورپی/یورپ" کی اصطلاح استعمال کی ہے، جو فقط جغرافیائی نہیں بلکہ تہذیبی و تمدنی معنی کی بھی حامل ہے۔ مغربی یورپی ممالک سے میری مراد یورپی یونین کے موجودہ رکن ممالک ہیں جن میں بلغاریہ، قبرص، اور یونان شامل نہیں (جو مشرقی یورپ میں ہیں)، جبکہ سوئٹزرلینڈ اور ناروے شامل ہیں۔

6۔ آٹھویں صدی کے اواخر میں مسلم دنیا کے معاشی اثرات یورپ پر اس قدر گہرے تھے کہ انگلستان کی مرسیا (Mercia) سلطنت میں بادشاہ اوفا (Offa) نے عباسی طلائی سکّے کی نقل کر کے مماثل سکے جاری کیے جن پر عربی عبارتیں غلط انداز میں کندہ تھیں: "لا إل※ إلا الله وحد※ لاشري※ل※" اور "محمد رسول الله۔" بیکیٹ 2003، صفحہ 58۔

7۔ کوہن 1970، ص 36 (جدول A-I)۔

8۔ اگرچہ ان تین سلطنتوں نے مسلم دنیا پر غلبہ پایا، تاہم دیگر مسلم سیاسی اکائیاں بھی موجود تھیں، جیسے موجودہ انڈونیشیا اور ملائیشیا میں چھوٹی ریاستیں۔ ان جنوب مشرقی ایشیائی ریاستوں میں ان تین سلطنتوں کے برعکس علما اور ریاست کا اتحاد نہیں تھا اور ان کی معیشت زیادہ تر تجارت پر مبنی تھی۔ ہیفنر 2000، ص 14، 26؛ لومبارد 2000، صفحہ 120؛ ریڈ 1993a، ابواب 1 اور 2۔ تاہم دو وجوہات کے سبب یہ ریاستیں مسلم دنیا کے لیے طبقاتی تعلقات کا کوئی متبادل ماڈل فراہم نہ کر سکیں: اول، سولہویں صدی تک بھی ان ریاستوں میں اسلام مقامی مذاہب و رسوم کے ساتھ ساتھ موجود تھا۔ انتھونی ریڈ (1993b، ص 156) کے مطابق "1590ء سے قبل جنوب مشرقی ایشیائی زبانوں میں کوئی اسلامی متن دستیاب نہیں۔" نیز دیکھیے: ریڈ 1993a، باب 3۔ دوم، سترہویں صدی سے ہی اس خطے میں یورپی نوآبادیات کا آغاز ہو چکا تھا۔ چنانچہ اسلامائزیشن اور نوآبادیاتی تسلط کا درمیانی عرصہ اتنا مختصر تھا کہ اس سے منفرد ماڈل ابھر نہ سکا۔ مزید یہ کہ انیسویں و بیسویں صدی میں مشرقِ وسطیٰ کی اسلامی تعبیرات نے جنوب مشرقی ایشیائی مسلمانوں کو متاثر کیا نہ کہ اس کے برعکس۔

9۔ ابن خلدون (متوفی 1406) تاریخ میں، علی قوشجی (متوفی 1474) فلکیات میں، اور تفتازانی

(متوفی 1390) وجرجانی (متوفی 1414) علمِ کلام میں، ان کے بعد مسلم دنیا میں ایسی شخصیات کم ہی پیدا ہوئیں؛ چند مستثنیات میں تقی الدین (متوفی 1585) فلکیات میں اور ملا صدرا (متوفی 1640) فلسفہ میں شامل ہیں۔

10۔ یورپی جامعات نے سولہویں صدی تک ابن سینا جیسے مسلم جوامع العلوم (polymaths) کی تصانیف کے تراجم پڑھائے۔

11۔ ایرک ہابسبام (1987، ص 170) کے مطابق بورژوا طبقے کی تعریف "انتہائی تک مشکل" ہے، اور مختلف مغربی زبانوں میں "بڑی بورژوازی" یا "چھوٹی بورژوازی" جیسی مبہم اور غیر واضح درجہ بندیاں موجود ہیں۔

12۔ نومبر 2012 میں اخوان المسلمون کی طرف سے نئے مصری آئین کی تیاری میں علما کو شریعت کی تعبیر کا اختیار دینا، اسلامیت پسندوں کا فقہا کی بالادستی تسلیم کرنے کا مظہر تھا۔ اس مسودے میں جامعہ ازہر کے سینئر علما کو اسلامی قانون سے متعلق معاملات میں مشاورتی اختیار دیا گیا (آرٹیکل 4)، جبکہ شریعت کو آئین کا اصل ماخذ قرار دیا گیا (آرٹیکل 2)۔ نیز ملاحظہ کریں: یوبن وزمان 2009، صفحہ 19؛ روئے 1996، صفحہ x۔

13۔ شیعہ علما کی علمیات اس سے مشابہ ہے، اگرچہ وہ اجماع کو کم اہمیت دیتے ہیں اور عقل پر زیادہ زور دیتے ہیں۔ ویس 1998، ص 36۔ دنیا میں مسلمانوں کی غالب اکثریت (90–87 فیصد) سنی ہے جبکہ بقیہ (13–10 فیصد) شیعہ ہیں۔ پیو ریسرچ سینٹر 2009، صفحہ 1۔ مسلم ممالک میں 45 ممالک میں اکثریت سنیوں کی ہے، جبکہ باقی چار (ایران، عراق، آذربائیجان، بحرین) میں شیعیوں کی اکثریت ہے۔

14۔ لیمبٹن 1981، ص 10، 12۔

15۔ الغزالی 2015 [1097]۔

16۔ لیمبٹن 1981، ص 4؛ میکاؤلف 2015، ص 196؛ ابوالفضل 2014، ص 7–34۔

17۔ الجابری 2011 [1984]، ص 109، 114۔

18۔ اوپوس 2010؛ مسعود 1995؛ الریسونی 2005؛ زمان 2012، باب 4۔

19۔ امام غزالی نے روحانی علم کے فروغ میں بھی اہم کردار ادا کیا۔ انہوں نے فقہ پر ضرورت سے زیادہ زور دینے کو تنقید کا نشانہ بنایا نیز فقہ اور تصوف کے درمیان توازن قائم کرنے کی سعی کی۔ امام غزالی (2015 [1097]، ص 90–87) کے نزدیک قرآن وحدیث میں "فقہ" کا مطلب محض قانونی باریکیوں کو جاننا نہیں بلکہ اس سے مراد فہم، تقویٰ اور باطنی بصیرت ہے۔ مزید تفصیل کے لیے باب 4

ملاحظہ کریں۔

20۔ 2002 سے 2010 کے درمیان مشرقِ وسطیٰ اور شمالی افریقہ کے پندرہ ممالک میں کیے گئے ایک حالیہ سروے کے مطابق 70 فیصد افراد نے مذہبی شناخت (یعنی مسلمان ہونا) کو قومی یا دیگر شناختوں پر مقدم رکھا۔ٹیسلر 2015، ص 81۔

21۔ کاسانوا 1994؛ برگر 1999؛ یورگنسمائر 2007۔

22۔ روزنتھل 1958، ص 8۔اسی نوع کی رائے کے لیے دیکھیں: لیمبٹن 1981، صفحہ 35۔

23۔ امام غزالی کے مطابق ایک حدیث: "دین اور (دنیوی) اقتدار جڑواں ہیں۔" روزنتھل 1958، ص 39۔

24۔ امام غزالی 2013 [1095]، ص 231۔

25۔ بیگلی 1964، ص 13؛ عباس 2015، ص 56۔

26۔ مسعودی 1863 [947]، ص 162 میں منقول۔ نیز دیکھیے: "وصیت اردشیر" 1966 [نامعلوم]، ص 49، 62۔

27۔ عسکری 2016، ص 155؛ بوائس 1968، ص 14۔

28۔ گرفیل 2009، ص 44–43۔

29۔ ''ریاست اور دین جڑواں ہیں۔ دین بنیاد ہے اور ریاست اس کی محافظ۔ جو شے بنیاد کے بغیر ہو وہ ضرور منہدم ہوگی، اور جس کا محافظ نہ ہو وہ گم ہو جائے گی۔" امام غزالی 1962 [1097]، ص 34–33۔ نیز دیکھیے: غزالی 1974a [1097]، ص 51۔

30۔ امام غزالی 1962 [1097]، ص 176–172؛ غزالی 2015 [1097]، ص 203–199؛ غزالی 1974b [1097]، ص 344۔

31۔ حسن البنّا 1979 [1938–45]، ص 179؛ نیز ص 18، 356، 318–317۔ حسن البنّا کے مطابق اخوان المسلمون لوگوں کو اسلام کی طرف بلاتے ہیں اور "حکومت بھی اسی کا حصہ ہے۔" اگر ناقدین کہیں "یہ سیاست ہے!" تو جواب دیا جائے: "یہ اسلام ہے، ہم ان تقسیمات کو تسلیم نہیں کرتے۔" حسن البنّا 1978 [1938–45]، ص 36۔ نیز دیکھیے: حسن البنّا 1979 [1938–45]، ص 110۔

32۔ مولانا مودودی نے بھی دینی تعلیم مدارس میں حاصل کی لیکن اس بات کو پوشیدہ رکھا۔ نصر 1996، ص 19؛ موسیٰ 2015، ص 24۔

33۔ خمینی 1981[1970]، ص 38۔ نیز دیکھیے: مودودی 1960، بالخصوص ص 204–202۔

34۔ لیپیڈس 1975؛ لیپیڈس 1996۔

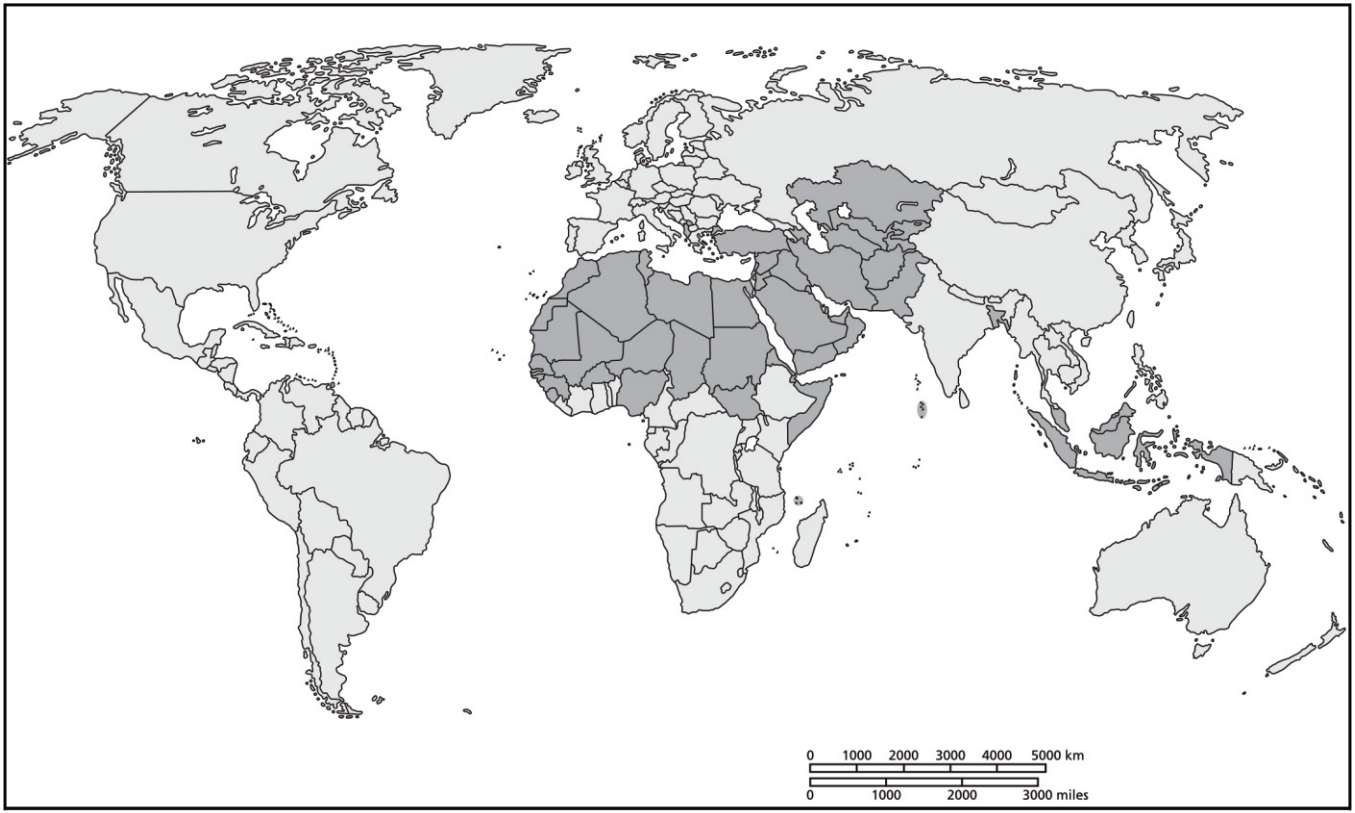
35۔ بے 1969[1924]، صفحات 40-61؛ بے 1942[1924]۔

36۔ عبدالرزاق 2012[1925]، بالخصوص ص 36-56، 71-74، 87-96، 104-107۔ عبدالرزاق کے نظریے کے حامیوں اور مخالفین کے لیے دیکھیں: فلالی انصاری 2002، بالخصوص ص 47-77؛ فلالی انصاری 2003، ص 95-114؛ رادھان 2014، ص 22-24، 112-125؛ علی 2009۔

37۔ حسن البنّا 2003، ص 3-4، 12-18، 38-39۔ نیز دیکھیے: حسن البنّا 2001۔

باب۔1

حال



MAP 1 Forty-Nine Muslim-Majority Countries (2018)

1

امن اور تشدد

عالمی حالات و واقعات پر نظر رکھنے والے افراد کو اکثر ایسی خبریں سننے یا پڑھنے کو ملتی ہیں جن میں مسلمان دہشت گردی اور عسکری تنازعات میں ملوث نظر آتے ہیں۔ 1994ء سے 2008ء کے درمیانی عرصے میں دنیا بھر میں پیش آنے والے دو سو چار (204) بڑے دہشت گردانہ بم دھماکوں میں ساٹھ فیصد دھماکوں کی ذمہ داری اسلامیت پسند گروہوں پر عائد ہوئی۔[1]

2009ء میں عالمی سطح پر چھ جنگیں اور محدود پیمانے کے اکتیس تصادمات رونما ہوئے (جن میں ہر تصادم کے دو اہم فریق تھے)۔ ان جنگوں میں شامل فریقین کا دو تہائی حصہ (بارہ میں سے آٹھ) اور محدود پیمانے کے تصادمات میں شامل فریقین کا چالیس فیصد حصہ (ساٹھ میں سے چوبیس) مسلم اکثریت والی ریاستوں یا مسلم گروہوں پر مشتمل تھا۔[2]

مذکورہ شرحِ شمولیت اس لیے غیر متناسب ہے کہ دنیا کی کلہم آبادی کے اندر مسلمانوں کا تناسب محض ایک چوتھائی ہے اور مسلم اکثریت والے ممالک بھی دنیا کے ممالک کا صرف ایک چوتھائی حصہ ہیں۔

مسلمانوں کا تشدد سے یہ تعلق صرف سیاسی تشدد (جس میں جنگ، محدود پیمانے کے تصادمات اور دہشت گردی شامل ہیں) کے حوالے سے غیر متناسب ہے، نیز یہ تعلق بھی فقط دورِ حاضر کا مظہر ہے۔ جہاں تک قتل و غارتگری (یعنی فی سال فی لاکھ افراد میں قتل کی شرح) کا تعلق ہے تو مسلم اکثریتی

ممالک کی اوسط شرح (2.4) غیر مسلم ممالک کی اوسط شرح (7.5) کے مقابلے میں کم ہے۔[3] سیاسی تشدد کے معاملے میں بھی بیسویں صدی کے اواخر تک مسلمانوں کی شمولیت غیر معمولی نہیں تھی۔[4] پہلی اور دوسری عالمی جنگوں میں مسلمانوں کا کردار انتہائی محدود رہا۔ 1980ء کی دہائی تک انھیں داخلی ریاستی تشدد کا بھی اس طرح سامنا نہیں کرنا پڑا جس طرح سویت یونین، چین، جنوب مشرقی ایشیا اور لاطینی امریکہ میں مختلف کمیونسٹ اور فاشسٹ حکومتوں کی زد میں آنے والی اقوام کو کرنا پڑا۔ 1940ء سے 1980ء کے درمیانی عرصے میں دنیا کی بڑی دہشت گرد تنظیمیں بھی زیادہ تر سوشلسٹ نظریات کی حامل تھیں نہ کہ اسلامیت نواز۔ دراصل سیاسی تشدد میں مسلمانوں کی غیر معمولی شمولیت گزشتہ تین دہائیوں پر محیط ایک تازہ مظہر ہے۔[5] اگر واقعی یہی صورتِ حال ہے تو یہ سوال لازمی طور پر ابھرتا ہے کہ گزشتہ چند دہائیوں میں مسلمانوں کی سیاسی تشدد میں بڑھتی ہوئی شمولیت کی وجوہات کیا ہیں؟۔[6] زیرِ نظر باب کے اندر پہلے اس مسئلے کو زیرِ بحث لایا گیا ہے کہ مغربی استعمار اور تسلط نے کس طرح مسلم معاشروں کے اندر شدت پسندی کو فروغ دیا۔ دوسرے، اسلام اور شدت پسندی کے باہمی تعلق کی پیچیدگیوں کو تنقیدی زاویۂ نگاہ سے زیرِ بحث لایا جائے گا۔ تیسرے، مسئلۂ تشدد کے تعلق سے علما کے کردار کو زیرِ بحث لانے کی کوشش کی جائے گی۔ آخر میں اس امر کا تجزیہ پیش کرنے کی کوشش کی جائے گی کہ کس طرح مسلم دنیا کے اندر آمرانہ طرزِ حکومت دہشت گردی، خانہ جنگیوں اور بین ریاستی تصادمات کے پیچھے ایک اہم محرک کی حیثیت سے کارفرما رہا۔

مغربی استعمار اور تسلط

متعدد تجزیہ نگاروں نے مختلف مسلم معاشروں کے اندر بڑھتی ہوئی شدت پسندی کی وجوہات کو مغربی استعمار سے منسوب کیا ہے۔ فرانز فینونؔ کے نزدیک الجزائر میں فرانسیسی استعمار نے الجزائر کی عوام کے لیے آزادی اور وقار کے حصول کے لیے تشدد کے سوا کوئی دوسرا راستہ چھوڑا ہی نہیں۔ فینون کے مطابق نوآبادیاتی غلامی سے آزادی فقط سیاسی خودمختاری کا مسئلہ نہ تھا بلکہ انسانی وقار کی بازیافت کا بھی سوال تھا۔[7]

حالیہ دور میں محمد ایوب نے مغربی استعمار کو ان وجوہات میں شامل کیا ہے جن کے سبب کئی مسلمان نوجوانوں کے درمیان خاموش طبع علما کے مقابلے میں اسلامیت نواز زیادہ مقبولیت حاصل کر چکے ہیں۔ان نوجوانوں کے نزدیک اسلامیت نوازوں نے مغربی استعمار اور تسلط کے خلاف زیادہ موثر اور دلیرانہ ردِعمل کا مظاہرہ کیا۔[8]

مشرقِ وسطیٰ میں مغربی مداخلت صرف راست تسلط اور استعماری غلبے تک ہی محدود نہیں رہی بلکہ مختلف صورتوں میں مذکورہ خطے کے اندر سرایت کر گئی[9]۔سعودی عرب کی تاریخ اس حوالے سے ایک اہم مثال کی حیثیت رکھتی ہے۔سعودی عرب نے بغیر کسی پس وپیش کے دنیا بھر میں سلفی افکار کی تشہیر میں قائدانہ رول ادا کیا۔سلفیت سنی مسلمانوں کی ایک اصلاحی تحریک کا نام ہے جو مسلم فکر وعمل کو ان روایات اور بدعات سے پاک کرنے کی دعویدار ہے جنہیں وہ اصل اسلام کے منافی سمجھتی ہے[10]۔لفظ ''سلف'' سے مشتق اس تحریک کی وجہ تسمیہ یہ عقیدہ ہے کہ ابتدائی تین نسلوں سے تعلق رکھنے والے مسلمان حقیقی اسلام کے عملی نمونے تھے۔سلفی علما بالعموم سابقہ اسلامی علما ومشائخ (احمد بن حنبل اور ابن تیمیہ کو چھوڑ کر) کی قائم کردہ فقہی اور روحانی روایات کو مسترد کرتے ہیں۔اگرچہ سلفی مجموعی طور پر علما کی اتھارٹی کو ہدفِ تنقید بناتے ہیں تاہم سعودی عرب اور دیگر ممالک کے اندر سلفیوں کے اپنے علما موجود ہیں[11]۔سلفی فکر قرآن وحدیث کی تعبیر کے تعلق سے ظاہری معانی کی پرزور وکالت کرتی ہے اور ایسی تعبیر کو رد کرتی ہے جو ظاہری معنی سے بعید ہو۔ظاہری معانی پر اصرار کے سبب سلفی صوفیوں کی باطنی اور روحانی تعبیرات کی شدت سے مخالفت کرتے ہیں۔چونکہ سلفی انسان اور خدا کے درمیان کسی بھی روحانی واسطے کو تسلیم نہیں کرتے ،لہٰذا وہ صوفیا (جو زندہ اور مرحوم مشائخ کی تعظیم کرتے ہیں) اور شیعہ مسلک کے پیروکاروں (جو زندہ اور فوت شدہ اماموں کے عقیدت مند ہیں) کی سخت مخالفت کرتے ہیں۔[12]

وہابیت سلفیت کی اس مخصوص صورت پر دلالت کرتی ہے جسے سعودی عرب کی حکومت کی پشت پناہی حاصل ہے۔[13]مکہ اور مدینہ پر وہابیوں کا تصرف (جس کی بنا پر وہ لاکھوں زائرین تک اپنے عقائد پہنچاتے ہیں) اور دنیا کے کم وبیش بیس فیصد تیل کے ذخائر پر ان کی دسترس سلفیت کی عالمی سطح

پر تشہیر و ترویج میں نہایت موثر ثابت ہوئی۔ مالی میں سلفیوں کے ہاتھوں صوفیوں کے مزاروں کی حالیہ تباہی اور عراق و شام میں دولتِ اسلامیہ (داعش) کے ہاتھوں مختلف تاریخی عمارات کی مسماری انیسویں اور بیسویں صدی میں جزیرہ نما عرب میں سعودی وہابیوں کی جانب سے صوفیوں کے مزاروں اور تاریخی عمارات کی تباہی کی یادیں تازہ کرتی ہیں۔ مکہ اور مدینہ پر غلبہ پانے کے بعد سعودی وہابیوں نے متعدد تاریخی مقامات کو منہدم کر دیا جن میں صحابہ کرامؓ کے مزار[14] بھی شامل تھے۔ اس کے علاوہ بعض تاریخی متون کو بھی تلف کر دیا گیا۔[15] ایک مغربی مشاہد کے نزدیک مسلمان اس امر کے ذمہ دار ٹھہرائے جا سکتے ہیں کہ انہوں نے اسلام کے دو مقدس ترین شہروں میں اسلام کی ایک سخت گیر تعبیر کو غالب آنے دیا۔ تاہم امر واقعہ یہ ہے کہ مذکورہ صورتحال کا اصل ذمہ دار مسلمان نہیں بلکہ برطانیہ تھا جس نے مذکورہ صورتحال کے امکانات کو فروغ دیا۔ عثمانی سلطنت (جو اسلام کے روایتی سنی مفہوم کی نمائندہ تھی) چار صدیوں تک ان دو شہروں پر حکومت کرتی رہی۔ تاہم پہلی جنگِ عظیم کے دوران برطانیہ اور اس کے عرب حلیف (شریف حسین کی قیادت میں) عثمانیوں کو وہاں سے بے دخل کرنے میں کامیاب ہو گئے۔ برطانیہ کو اپنی نوآبادیات (بالخصوص ہندوستان) کے اندر عثمانی خلافت کے بڑھتے ہوئے اثر و رسوخ سے شدید تشویش لاحق ہوئی[16]۔ چنانچہ جزیرہ نما عرب سے عثمانیوں کی بے دخلی اور خلافتِ عثمانیہ کے خاتمے نے برطانوی مفادات کو تقویت بہم پہنچائی۔ البتہ برطانیہ کے ایک اور حلیف، شریف حسین (جو خود سنّی اسلام کے مرکزی دھارے سے تعلق رکھتے تھے) نے خلافتِ عثمانیہ کے انخلا کے نتیجے میں پیدا ہونے والے خلا کو پُر کرنے کی غرض سے خلافت کا دعویٰ کر دیا۔ البتہ جزیرہ نما عرب میں سعودی قبیلہ (جو وہابیت کا علَم بردار تھا) کی صورت میں برطانیہ کا ایک اور اتحادی موجود تھا۔ بعض برطانوی سفارت کار آلِ سعود کو ایک بہتر حلیف کے طور پر دیکھتے تھے کیونکہ ابنِ سعود نے انہیں یقین دہانی کرائی تھی کہ انہیں خلافت کے منصب میں کوئی دل چسپی نہیں اور ان کا وہابی مسلک خلافت کو پہلے چار خلفا کے بعد تسلیم نہیں کرتا۔[17] بالآخر ابنِ سعود نے شریف حسین کو شکست دے کر مملکتِ سعودی عرب کی بنیاد رکھی۔[18]

درحقیقت سعودی عرب (ترکی اور ایران سمیت) ان چند مسلم ممالک میں شامل ہے جو کبھی براہِ

راست نوآبادیاتی تسلط کا شکار نہیں ہوئے۔ البتہ نوآبادیاتی طاقتوں کا اثر ان مسلم ممالک پر کچھ زیادہ ہی گہرا رہا جو براہ راست برطانوی استعمار کے زیرِ تسلط رہے۔ مسلم دنیا اور دیگر خطوں میں استعماری قوتوں کی ''تقسیم کرو اور حکومت کرو'' کی پالیسی نے نسلی اور مذہبی تنازعات کو شدت بخشی، حتیٰ کہ جب استعماری طاقتیں ان کے زیرِ تسلط علاقوں سے رخصت ہوئیں تو انہوں نے اپنے مفادات کے پیش نظر ایسی سرحدیں کھینچیں جو بعد میں پرتشدد (سرحدی) تنازعات کا محرک ثابت ہوئیں۔ استعماری اثرات کی ایک معروف مثال عرب-اسرائیل تنازع ہے۔ برطانوی نوآبادکاروں نے متنازعہ سرحدیں کھینچ کر مذکورہ نسلی و مذہبی تنازع کو ابھارنے میں کلیدی کردار ادا کیا۔ چونکہ مسلم ممالک کی غالب اکثریت استعماری تسلط سے نجات کے بعد وجود میں آنے والی جدید ریاستوں پر مشتمل ہے۔ لہٰذا میکس ویبرؔ کے اصول کی رو سے دیکھا جائے تو نوزائیدہ مملکتیں ریاستی طاقت کے جائز استعمال پر اجارہ داری قائم کرنے میں کمزور واقع ہوتی ہیں اور انہیں مستحکم اداروں کے قیام کے لیے وقت درکار ہوتا ہے۔ ریاست کی کمزوری براہِ راست خانہ جنگیوں اور دہشت گردی سے جڑی ہوتی ہے، جبکہ نوآبادیاتی دور میں جو سرحدیں کھینچی گئیں وہ متعدد بین الریاستی جنگوں کا باعث بنیں۔ الجزائر کی جنگ (62-1954) نوآبادیاتی تسلط کے خلاف مسلم دنیا کی جدوجہد میں ایک سنگِ میل کی حیثیت رکھتی ہے۔ فرانسیسی نوآبادیاتی نظام کے خلاف خونریز جدوجہد کے نتیجے میں الجزائر کی آزادی نے اس تصور کو تقویت بہم پہنچائی کہ استعمار کے خلاف مزاحمت اور اسے بے دخل کرنے کے لیے طاقت اور تشدد کا استعمال موثر تدبیر کا درجہ رکھتا ہے۔ مزید یکہ 1979ء میں افغانستان پر سویت یونین کی یلغار ایک فیصلہ کن موڑ کی حیثیت رکھتی ہے، کیونکہ مذکورہ یلغار نے اسلامیت نوازوں کے تشدد کو فروغ دینے میں اہم رول ادا کیا۔[19] سعودی عرب، پاکستان اور امریکہ کی حمایت کی بنا پر افغان مجاہدین نے سویت یونین کے جبر کے خلاف تقریباً ایک دہائی تک پرتشدد مزاحمت کا مظاہرہ کیا۔ سویت تسلط کے خلاف چھڑ جانے والے افغان جہاد کے حق میں امریکی قیادت نے اس قدر پرجوش حمایت کا مظاہرہ کیا کہ صدر رونالڈ ریگن نے 1982ء میں خلائی شٹل ''کولمبیا'' کی پرواز کو ''افغانستان کی عوام'' کے نام منسوب کیا اور اگلے ہی برس وائٹ ہاوس میں افغان مجاہدین کے نمائندوں سے ملاقات بھی کی۔[20] افغان جہاد میں حصہ لینے

والے عرب شرکاء میں اسامہ بن لادن بھی شامل تھا۔[21] البتہ گیارہ ستمبر/نائن الیون کے واقعہ کے بعد ''جہاد'' کا لفظ منفی معنی میں استعمال کیا جانے لگا۔ نتیجے کے طور پر روایتی و مثبت اصطلاح ''مجاہدین'' کی جگہ ایک نئی اور تحقیر آمیز اصطلاح ''جہادیوں'' نے لے لی۔[22]

مشرقِ وسطیٰ میں (خصوصاً 1979ء کے ایرانی انقلاب اور 1991ء میں سوویت یونین کے زوال کے درمیانی عرصے میں) سوشلزم کی جگہ اسلامیت بتدریج مغرب مخالف (تشدد پسند) تنظیموں کی آئیڈیولوجی بن گئی۔ اس کی نمایاں مثال لبنان میں شیعہ عربوں کے درمیان پرانی اور سیکولر امل تحریک کے مقابلے میں اسلامیت نواز تنظیم حزب اللہ کے ابھار کی صورت میں دیکھی جا سکتی ہے۔ اسی طرح فلسطینیوں کے درمیان روایتی اور سیکولر فتح تحریک کے مقابلے میں اسلامیت نواز تحریک حماس کی مقبولیت بھی شدت پسندی کے بڑھتے ہوئے اثر و رسوخ کی عکاسی کرتی ہے۔ جنوبی لبنان پر اسرائیلی تسلط اور فلسطینی علاقوں کی آزادی کی جدوجہد میں حزب اللہ اور حماس کے فعال مزاحمتی کردار کے سبب انہیں ان کی متعلقہ برادریوں کے اندر خاصی مقبولیت حاصل ہوئی۔[23]

غیر ملکی تسلط کی (نسبتاً) حالیہ مثال 2003ء میں عراق پر امریکی یلغار کی صورت میں سامنے آئی۔ مذکورہ یلغار کے فوراً بعد امریکہ نے عراقی ریاست کے دو اہم اساطین (بعث پارٹی اور فوج) کو تحلیل کر دیا۔ سیاسی انتشار کی اس فضا میں بیشتر عراقیوں نے اپنی بقا کے لیے نسلی اور فرقہ وارانہ شناختوں کی طرف رجوع کیا۔[24] مقامی سنی آبادی کی انتہا پسندی، اور ہمسایہ ممالک نیز یورپ سے جہادیوں کی آمد کے نتیجے میں ابھرنے والی دہشت گرد تنظیم داعش کو، عراق میں امریکی تسلط سے پیدا ہونے والے خلفشار کو مدنظر رکھے بغیر سمجھنا مشکل ہے

اگرچہ استعمار مخالف نقطۂ نظر بعض مسلم ممالک میں تشدد کے مسئلے کی توضیح کے سلسلے میں کچھ حد تک مفید ثابت ہو سکتا ہے، البتہ مغربی استعمار یا تسلط تشدد کو انگیز (trigger) کرنے کے حوالے سے نہ تو بنیادی وجہ قرار دیا جا سکتا ہے اور نہ کسی اعتبار سے اکلوتی۔ کیونکہ کئی دیگر مسلم اور غیر مسلم مملکتیں بھی مغربی استعمار یا تسلط کی زد میں آئیں تاہم ان مملکتوں کے بااثر رہنماؤں (جن میں سید احمد خان اور مہاتما گاندھی قابل ذکر ہیں) نے تشدد کا راستہ اختیار کرنے کے بجائے برطانوی استعمار کے خلاف

عدم تشدد کی راہ کو ترجیح دی۔[25] اسی طرح مغربی استعمار اور تسلط کو بھی مذکورہ تشدد کا بنیادی سبب قرار نہیں دیا جا سکتا کیونکہ کئی غیر مغربی ممالک اور تنظیمیں مختلف وجوہات کے سبب ایک دوسرے کے خلاف برسر پیکار رہیں۔ ایران-عراق جنگ اور حالیہ برسوں میں کئی عرب ممالک میں جاری خانہ جنگیاں اس کی نمائندہ مثالیں ہیں۔ ترکی میں اقتدار اعلیٰ اور کردستان ورکرز پارٹی (PKK) کے درمیان پیش آنے والا خوں ریز تصادم تین دہائیوں سے جاری ہے۔ خواہ ترکی کی مسندِ اقتدار سیکولرزم کے طرفداروں کو ملی یا پھر اسلامیت نوازوں کو، پی کے کے (PKK) نے مارکسی-لیننی نظریات کی حمایت کی یا ان سے دستبردار ہو گئی، اس کے باوجود ترک ریاست کے اقتدار اعلیٰ اور کردستان ورکرز پارٹی کے مابین خون ریز تصادم جاری رہا۔[26]

استعمار مخالف نقطۂ نظر دیگر ممالک کے تئیں مغربی ممالک کی پالیسیوں کے اثرات کو ضرورت سے زیادہ اہمیت دیتا ہے، جبکہ غیر مغربی ممالک کے اندرونی اور علاقائی عوامل کے کردار کو نظر انداز کرتا ہے۔[27] یہی وجہ ہے کہ یہ نظریہ اس امر کی وضاحت کرنے میں ناکام نظر آتا ہے کہ کیا وجہ ہے کہ مسلم معاشرے صرف مغربی طاقتوں اور غاصبوں کے خلاف ہی نہیں بلکہ بین ریاستی جنگوں، خانہ جنگیوں اور دہشت گردی کی صورت میں ایک دوسرے کے خلاف بھی صف آرا ہوئے۔ گزشتہ دہائی کے دوران غیر مسلموں کے مقابلے میں زیادہ تر مسلمان، جہادیوں کے تشدد کا شکار ہوئے۔ امریکہ کی ایک سرکاری رپورٹ کے مطابق، ''جن معاملات میں دہشت گردی کے متاثرین کی مذہبی شناخت کی تصدیق ہو سکی ان میں 2007ء سے 2011ء کے درمیان دہشت گردانہ کاروائیوں کے سبب ہونے والی ہلاکتوں میں مسلمانوں کی شرح 82 سے 97 فیصد کے درمیان تھی۔'' رپورٹ کے مطابق 2011ء میں ایسے ممالک جہاں دہشت گردانہ حملوں میں دس یا اس سے زائد افراد ہلاک ہوئے وہ سب افغانستان، عراق، پاکستان، صومالیہ اور نائجیر یا پر مشتمل مسلم اکثریت والے ممالک تھے۔[28]

تشدد کی توضیح کے حوالے سے استعمار مخالف نقطۂ نظر کے اندر جو خامیاں در آئی ہیں ان کا سبب مذکورہ نظریے کا مادّی (معاشی اور متعلق معاش) اور بین الاقوامی عوامل پر حد سے زیادہ اصرار ہے۔ تشدد کے فروغ کے حوالے سے استعمار مخالف نظریے کی جزوی ناکامی نیز خامیاں، نظریات اور ریاستوں کے

کردار کی اہمیت کو اجاگر کرتی ہیں۔ آئندہ ابواب میں اس موضوع کو مفصلاً زیر بحث لایا جائے گا۔

اسلام کا کردار

بعض مغربی دانشور یہ دعوی پیش کرتے ہیں کہ اسلام کے اندر بعض ایسے عناصر موجود ہیں جو تشدد کو شہہ دیتے ہیں، نیز اپنے دعوی کے حق میں اسلام کے فکری متون اور تاریخ کو بطور دلیل پیش کرتے ہیں۔ معروف ماہر سماجیات میکس ویبر نے اسلام کو اس کی ابتدائی تاریخ کے پیش نظر ایک ''جنگجو مذہب'' قرار دیا۔[29] مستشرق برنارڈ لیوس نے جدید مسلم معاشروں کو زیر بحث لاتے ہوئے ''مسلم غضب'' کی اصطلاح استعمال کی اور یہ مقدمہ پیش کیا کہ مسلمان جب اپنے تاریخی اقتدار سے محروم ہو گئے تو ان کے اندر مغرب مخالف اور غضب کی نفسیات نے جنم لیا۔[30] سیموئل ہنٹنگٹن نے مغربی تہذیب اور اسلامی تہذیب کے درمیان تصادم کا نظریہ پیش کرتے ہوئے یہ دعویٰ کیا کہ ''اسلام کی سرحدیں خون آلود ہیں''۔[31] حالیہ دور میں معروف عرب شاعر ادونیس نے اپنی کتاب violence and islam میں اسلام کو ایک پرتشدد مذہب قرار دیا اور اپنے دعوی کے حق میں قرآنی آیات کو بطور حوالہ پیش کیا۔ ادونیس نے قرآن کو ''تشدد انگیز کتاب'' قرار دیا۔[32] اور اس حقیقت سے صرف نظر کیا کہ مذہبی متون کی تشریح و تعبیر شارح کے تعصّبات و ترجیحات سے مشروط ہوتی ہے۔ ادونیس عرب تاریخ کو مستقل تنازعات اور تشدد سے عبارت قرار دیتے ہوئے یہ دعوی کرتا ہے کہ ''پچھلی پندرہ صدیوں سے عربوں کے درمیان جنگ مسلسل جاری ہے۔''[33] تاہم ادونیس کے اس تجزیے میں ایک اہم خامی یہ ہے کہ اس نے صرف عرب معاشروں کے اندرونی تنازعات پر توجہ مرکوز کی اور صلیبی چڑھائیوں، منگول یلغار نیز یورپی استعماری تسلط پر مبنی ان خارجی عوامل کو نظر انداز کیا جنہوں نے گزشتہ ایک ہزار برس کے دوران عالمِ عرب کے خدوخال تشکیل دینے میں کلیدی کردار ادا کیا۔ اسی طرح روولی اور اسمتھ جیسے محققین نے بھی (اس حوالے سے) حالیہ تاریخ یعنی روسی/سوویت استبداد اور جدید دور کے سیکولر آمروں کی پالیسیوں سے صرف نظر کیا۔

جو تشریحات اسلام کو تشدد کی اصل وجہ قرار دیتی ہیں ان میں کئی خامیاں پائی جاتی ہیں۔ سب سے پہلی اور بنیادی خامی یہ ہے کہ وہ تشدد کو صرف اسلام سے منسوب کر کے اس حقیقت کو نظر انداز کرتی

ہیں کہ تشدد ایک عمومی انسانی مسئلہ ہے۔[34] تاریخ اس امر کی شاہد ہے کہ مختلف نسلی و مذہبی گروہوں کی جانب سے ڈھائے گئے مظالم میں لاکھوں انسان قتل ہوئے۔ منگولوں کے قتل عام سے لے کر امریکہ کی استعماری مہمات تک،[35] نیز چین میں تائی پنگ اور ڈونگان بغاوتوں[36] سے لے کر دو عالمی جنگوں کی صورت میں انسانیت کو متعدد سانحات کا سامنا کرنا پڑا۔

خصوصاً گزشتہ دو صدیوں کے دوران مسلمانوں کے بجائے مغربی طاقتوں نے فوجی قوت کی بنیاد پر دنیا کو اپنے زیرِ نگیں رکھا۔ ماضی میں برطانوی سامراج نے اقوام متحدہ کے 193 رکن ممالک میں سے تقریباً 171 ممالک کی سرزمین پر یا تو یلغار کی، یا پھر دیگر ذرائع کو بروئے کار لا کر ان پر تصرف حاصل کیا یا ان کے خلاف کھلم کھلا اعلان جنگ کیا۔"[37] 2006 میں امریکہ کے 833 عسکری اڈے دنیا کے سو سے زائد ممالک اور علاقوں میں موجود تھے (766 دوسرے ممالک میں اور 77 امریکی علاقوں میں)۔[38] 2012 میں امریکہ کے فوجی اخراجات 682 ارب ڈالر تک پہنچ گئے جو پوری دنیا کے فوجی اخراجات کا 39 فیصد تھے۔[39]

حقیقت یہ ہے کہ شدت پسند افراد مختلف وجوہات کو اجاگر کر کے تشدد کا جواز پیش کرتے ہیں جن میں ایک مذہب بھی ہے۔[40] الفریڈ سٹیپن کے مطابق تمام مذاہب "کثیر الصوت"[41] ہوتے ہیں لہٰذا ان کی تعبیر تشدد یا امن دونوں کی ترویج کے لیے کی جا سکتی ہے۔[42] بالفاظ دیگر مذاہب کی تشدد کے حوالے سے "غیر متغیر ماہیتیں" (unchanging essences) نہیں ہوتیں۔ مذکورہ نظریے کے ناقدین بدھ مت کی مثال پیش کرتے ہوئے یہ دعوی کرتے ہیں کہ اسلام اور عیسائیت کے برعکس بدھ مت مزاجاً امن دوست ہے۔ تاہم ان کے دعوی کے برعکس حالیہ برسوں میں میانمار میں مسلم اقلیت کے قتل عام میں بودھ بھکشوؤں کی شمولیت نے یہ واضح کر دیا کہ تشدد کے امکانات کو فروغ دینے کے معاملے میں بدھ مت بھی دیگر مذاہب سے مختلف نہیں ہے۔[43] اسی طرح کے واقعات سری لنکا اور تھائی لینڈ میں بھی پیش آئے۔ "بدھ مت اگرچہ اپنی فطری امن پسندی اور رواداری کے حوالے سے معروف ہے، البتہ ایشیا کے کئی بودھ اکثریت والے ممالک میں بھکشو نفرت اور تشدد کو کھلے عام شہہ دے رہے ہیں جس کا فوری نشانہ زیادہ تر مسلمان بن رہے ہیں۔"[44]

11 ستمبر 2001ء نائن الیون کے بعد بعض سیاسی مبصرین نے خودکش حملوں کی تمام تر ذمہ داری اسلام پر عائد کی اور دعویٰ کیا کہ دہشت گرد شہادت کے طلبگار ہوتے ہیں۔ اس کے برعکس رابرٹ پیپ نے اس امر پر زور دیا ہے کہ خودکش بمباری ایک تزویراتی (strategic) حربہ ہے جسے دہشت گرد اُن حکومتوں کے خلاف استعمال کرتے ہیں جنہیں وہ غاصب سمجھتے ہیں۔ وہ خودکش بمباری کی وضاحت کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ مسلمان شدت پسندوں سے پہلے سوشلسٹ تامل ٹائیگرز نے خودکش بمباری کو ایک تزویراتی حربے کے طور پر استعمال کیا۔ لہٰذا خودکش بمباری کو اس کی منطق یا اصل کے اعتبار سے ''اسلامی'' قرار نہیں دیا جاسکتا۔[45] تاہم بعض غیر ذمہ دار فتاویٰ نے بھی خودکش بمباری اور اسلام کو جزوی طور پر ایک دوسرے سے نتھی کر دیا۔ ان فتاویٰ (جن کے توسط سے بعض علما نے تشدد کو جائز قرار دیا) میں شامل 2003 کے ایک بدنامِ زمانہ فتویٰ میں یوسف القرضاوی نے فلسطینیوں کی جانب سے کیے جانے والے خودکش حملوں کی توثیق ان الفاظ میں کی:

''فلسطینی گروہوں کی جانب سے صیہونی تسلط کی مزاحمت کے لیے انجام دی جانے والی شہادت کی کاروائیاں (martyrdom operations) کسی بھی طور ممنوعہ دہشت گردی کے دائرے میں شامل نہیں ہیں، چاہے ان حملوں میں کچھ شہری بھی ہلاک کیوں نہ ہوجائیں ... دشمن کو نقصان پہنچانے، اس کی نیند حرام کرنے اور اسے تحفظ اور استحکام کے احساس سے محروم کرنے کے لیے کون سا ہتھیار زیادہ مؤثر ہے، سوائے انسانی بموں کے بی یعنی ایک نوجوان مرد یا عورت جو اپنے دشمنوں کے درمیان خود کو دھماکے سے اڑا دے؟۔[46]

تشدد ایک کثیر الاسباب مظہر ہے جسے محض مذہبی متون کی طرف رجوع کر کے سمجھانا ناممکن ہے۔ مزید یہ کہ مذہبی متون کے دروازے مختلف تفاسیر کے لیے ہمیشہ کھلے رہتے ہیں۔ مثال کے طور پر بائبل میں تشدد سے متعلق متعدد اقتباسات موجود ہیں۔[47] تاہم ان اقتباسات کی معنویت متن کے الفاظ نہیں بلکہ ان الفاظ کی تعبیر و تشریح قائم کرتی ہے۔[48] خالد ابو الفضل کہتے ہیں کہ قرآن کو (قارئین کی کثرت کے سبب) مختلف انداز میں سمجھا جاتا ہے۔ وہ قرآن کی شدت پسند تعبیرات کو زیر بحث لاتے ہوئے ان قدامت پسند قارئین کی ذہنیت کے مسئلے کو اجاگر کرتے ہیں جو متن کے

تاریخی اور اخلاقی سیاق و سباق سے کلی طور پر صرف نظر کرتے ہیں۔ اس کے برعکس ابوالفضل اپنی تفسیر کے ذریعے قرآن کو ایک ایسے متن کے طور پر پیش کرتے ہیں جو امن و رواداری کو فروغ دیتا ہے۔[49] یاسر الیثی بھی قرآن کی ایسی تعبیر پیش کرتے ہیں جس کی رو سے قرآن جارحانہ جنگوں کو ممنوع قرار دیتا ہے۔ ان کے نزدیک جہاد صرف دفاعی مقاصد کے لیے یا پھر کسی ظالم و جابر حکومت کے خلاف ہی جائز ہے۔[50]

اگرچہ قرآن تشدد کا راستہ اختیار کرنے کی حوصلہ شکنی کرتا ہے اس کے باوجود مسلمانوں نے مختلف مواقع پر تشدد کا استعمال کر کے ایک دوسرے کا خون بہایا۔ قرآن کہتا ہے: ''اور جو کسی مسلمان کو جان بوجھ کر قتل کر دے تو اس کا بدلہ جہنم ہے عرصہ دراز تک اس میں رہے گا اور اللہ اس پر غضبناک ہوا اور اس پر لعنت کی اور اس کے لئے بڑا عذاب تیار کر رکھا ہے'' (93:4)۔[51] اس کے بعد کی آیت اہل ایمان کو تلقین کرتی ہے کہ جو شخص تمہیں سلام کرے اسے کافر نہ کہو اور اس طرح مسلمانوں کے باہمی قتال کے امکان کو مزید محدود کرتی ہے: ''مومنو! جب تم خدا کی راہ میں باہر نکلا کرو تو تحقیق سے کام لیا کرو اور جو شخص تمہیں سلام کرے اس سے یہ نہ کہو کہ تم مومن نہیں ہو اور اس سے تمہاری غرض یہ ہو کہ دنیا کی زندگی کا فائدہ حاصل کرو سو خدا کے نزدیک بہت سے غنیمتیں ہیں تم بھی تو پہلے ایسے ہی تھے پھر خدا نے تم پر احسان کیا تو (آئندہ) تحقیق کر لیا کرو اور جو عمل تم کرتے ہو خدا کو سب کی خبر ہے'' (94:4)۔ قرآن کی مذکورہ تلقین کے باوجود مسلمانوں کی تاریخ کے اندر ایسے کئی واقعات نظر سے گزرتے ہیں جو اس حقیقت کی عکاسی کرتے ہیں کہ مسلمانوں نے بین ریاستی تنازعات، خانہ جنگیوں، دہشت گردانہ حملوں اور سرکاری جبر و ستم کی صورت میں اپنے ہم مذہبوں کا قتلِ عام کیا۔ یہ امر مسلمانوں کی جانب سے کیے گئے تشدد اور قرآن کے مابین مبینہ تعلق کو مزید پیچیدہ بنا دیتا ہے۔ لہٰذا یہ مسئلہ سنجیدہ تحلیل و تجزیہ کا تقاضا کرتا ہے کہ انسانی فاعلین (human actors) بالخصوص علما نے کس انداز میں، تشدد کے حوالے سے، قرآن و حدیث کی تعبیر پیش کی ہے۔

علما

گزشتہ صفحات کے اندر اسلام کی امن دوست اور تشدد مرکز تعبیرات کا جو جائزہ پیش کیا گیا اس کی رو

سے دیکھا جائے تو تشدد مرکز تعبیرات نہ صرف جدید (مقبوضہ) مسلم معاشروں کی سیاسی صورتحال کی عکاسی بلکہ قرونِ وسطیٰ کی مسلم معاشرتوں کی بھی نمائندگی کرتی ہیں۔ موخرالذکر تعبیر قدرے پیچیدہ ہے کیونکہ قرونِ وسطیٰ میں تشدد کا تصور دورِ حاضر کے تصورات اور تجربات سے مختلف تھا۔ اس زمانے میں نہ تو بین الاقوامی قانون اور عالمی ادارے موجود تھے نہ ہی جنگی جرائم، انسانی حقوق یا گھریلو تشدد جیسے تصورات۔ معاصر علما عمومی طور پر اسلام کی نئی تعبیرات پیش کرنے کے بجائے اسے ایک روایت کے طور پر تحفظ بخشنے میں سرگرم نظر آتے ہیں۔ علما جس روایت کی پاسداری میں ساری قوتیں صرف کر رہے ہیں اس کے اندر قرونِ وسطیٰ کے کئی نظریات سرایت کر چکے ہیں جن میں بعض عصر حاضر کے (افراد و اقوام کے درمیان) پرامن تعلقات کے تصور سے بھی متصادم نظر آتے ہیں۔

قرونِ وسطیٰ اور دورِ جدید کی ابتدائی دہائیوں میں پیش کی گئیں تعبیرات کی رو سے اگر کوئی مسلمان بے نمازی ہو تو اسے مار پیٹ کر اذیتیں دینا، قید کرنا، حتیٰ کہ قتل کرنا بھی جائز ہے۔ ان تعبیرات کی رو سے ارتداد کی سزا موت ہے۔ فی الواقع اس دور میں اس طرح کا طرزِ فکر عام تھا۔ کیونکہ قرونِ وسطیٰ اور دورِ جدید کے آغاز میں پیش کی گئیں عیسائیت کی تعبیرات میں بھی مرتدین کے قتل کا حکم موجود تھا۔[52] مساجد کے منبروں پر، مسلم انتہا پسندوں کے اجتماعات میں، اور صوفی شیوخ کی صوفیانہ حلقوں کے اندر پیش کی جانے والی روایتی تبلیغ کے سبب ادوارِ متوسط میں رائج شدت پسند تصورات (مثلاً دین کا مجرم جسمانی اذیت کا سزاوار ٹھہرتا ہے) کو پورے عالم اسلام کے اندر ترویج و تشہیر ملی۔ حالیہ انتخابات اس حقیقت کی عکاسی کرتے ہیں کہ معاصر مسلم معاشروں کے اندر مرتدین کو قتل کرنے کے تصور کو (وسیع پیمانے پر) قبولیتِ عام حاصل ہے۔

2013ء کے ''پیو ریسرچ سینٹر'' کے سروے کے مطابق دنیا کے مختلف خطوں میں شریعتِ اسلامی کو زمینی سطح پر نافذ کرنے کے حق میں مسلمانوں کی اوسط شرح: جنوبی ایشیا میں 84 فیصد، جنوب مشرقی ایشیا میں 77 فیصد، مشرقِ وسطیٰ اور شمالی افریقہ (MENA) میں 74 فیصد، صحرائے اعظم افریقہ کے جنوب میں 64 فیصد، جنوبی و مشرقی یورپ میں 18 فیصد اور وسطی ایشیا میں 12 فیصد ہے۔ وہ افراد جو شریعت کے نفاذ کے حامی ہیں اُن میں مرتدین کے حق میں سزائے موت کے طرفداروں کی

اوسط شرح: جنوبی ایشیا میں 76 فیصد، جنوب مشرقی ایشیا میں 27 فیصد، مشرقِ وسطیٰ اور شمالی افریقہ میں 56 فیصد، صحرائے اعظم افریقہ کے جنوب کے حوالے سے کوئی اعداد و شمار میسر نہیں ہیں، جنوبی اور مشرقی یورپ میں 13 فیصد اور وسط ایشیا میں 16 فیصد ہے۔[54]" گزشتہ تین دہائیوں کے دوران کئی معروف مسلم شخصیات کو مرتد قرار دے کر سزائے موت سنائی گئی یا قتل کیا گیا۔ جس کے تئیں ان ممالک کی عوام نے دبے لفظوں میں ہی اپنا ردعمل ظاہر کیا، جو اس امر کی عکاسی کرتا ہے کہ مسلمانوں کی بڑی تعداد ارتداد کے حق میں سزائے موت کو تسلیم کرتی ہے۔"[55]

اس کے باوجود کئی مسلم مفکرین نے ارتداد پر سزائے موت نافذ کرنے کی سخت مخالفت کی ہے۔[56] تاہم اس مخالفت کے سبب خود انھیں بھی یہ خطرہ لاحق رہا کہ کہیں ان پر ارتداد کا الزام نہ عائد کیا جائے۔ بعض مسلم دانشوروں نے مرتد کو سزائے موت کا مستحق قرار دینے کے عمومی رجحان پر کڑی تنقید کی اور اپنی تنقید کے جواز میں اسلامی متون سے دلائل اخذ کیے۔ البتہ عوامی سطح پر اس تنقید کو پذیرائی حاصل نہ ہوسکی کیونکہ علما نے تعبیرِ دین کے جملہ اختیارات پر اجارہ داری قائم کر رکھی ہے، نیز مسلم عوام کی اکثریت اس اجارہ داری کو تسلیم بھی کرتی ہے۔ شیعہ مسلمانوں میں مذہبی علما کا اقتدار و اختیار روحانی پیشواؤں اور عوام کے مابین کھینچی گئی روایتی حدِ فاصل پر استوار ہے، جو کیتھولک مسیحیت میں روحانی پیشوائی اور عوام کے درمیان پائے جانے والے امتیاز سے مشابہت رکھتا ہے۔ نظری اعتبار سے اگرچہ سنّی مسلمانوں میں ایسا کوئی امتیاز نہیں پایا جاتا تاہم عملی طور پر سنّی علما بھی تعبیرِ دین کے معاملے میں ایسی روحانی اتھارٹی سے بہرہ مند ہیں جو کسی نہ کسی اعتبار سے کلیسائی اختیارات سے مماثلت رکھتی ہے۔[57] روایتی علما نے اجتہاد یعنی شریعت کی تعبیرِ نو کے معیارات کو اس حد تک بلند کر دیا ہے[58] کہ جامعات اور دینی مدارس کے نوجوان علما بھی ان پر پورا نہیں اترتے۔ یہ معائر عربی صرف و نحو کی طویل مدت پر مبنی تعلیم، احادیث کے وسیع ذخیرے کو تحفظ کرنا، اور دیگر دقیق علوم میں مہارت پر مشتمل ہیں۔ اس پیچیدہ نظامِ تعلیم کے باعث عموماً نوجوان علما کی تخلیقی صلاحیتیں زائل ہوجاتی ہیں۔ اگرچہ بعض غیر معمولی تخلیقی صلاحیتوں کے حامل علما نئی تعبیرات پیش کرنے میں کامیاب ہو بھی جائیں (علی عبدالرزاق کو، جن کی علمی کاوشوں کا اجمالی تعارف کتاب کے مقدمہ میں پیش کیا گیا، اس حوالے سے بطور مثال پیش کیا جاسکتا ہے) تو بھی منصبِ تدریس پر فائز علما ان کی حوصلہ

شکنی کرتے ہیں، حتیٰ کہ بعض اوقات سرزنش یا زدوکوب بھی کرتے ہیں۔ روایتی علما کے اس رجعت پسند رویے کو مسلمانوں کے صدیوں پر محیط فکری جمود کی بنیادی وجہ قرار دیا جاتا ہے۔ اسی جمود کے سبب مسلم فکر عصرِ حاضر میں القاعدہ اور داعش جیسی تنظیموں میں شامل انتہا پسند جہادیوں کے دعووں کا جواب دینے میں ناکام ثابت ہو رہی ہے۔[59]

کئی دہشت گرد جہادی سلفیت کے نظریے کے حامی ہیں۔[60] دراصل جہادی سلفیت اور دیگر انتہا پسند تعبیراتِ دین کی اساس وہ نظریہ ہے جس کی رو سے معروف آیتِ سیف (سورۃ التوبہ 9:5) نے قرآنِ کریم کی اُن (کم وبیش) 140 آیات کو منسوخ کر دیا جو صبر، رواداری، عفو و درگزر، اور آزادیِ ضمیر جیسے اقدار کی تلقین کرتی ہیں۔[61] مذکورہ آیت کے اندر اللہ ارشاد فرماتا ہے: ''پھر جب حرمت والے مہینے گزر جائیں تو مشرکین کو جہاں پاؤ قتل کرو، انہیں گرفتار کرو، ان کا محاصرہ کرو، اور ہر گھات کی جگہ اُن کی تاک میں بیٹھو؛[62] پس اگر وہ توبہ کریں، نماز قائم کریں اور زکوٰۃ ادا کریں تو اُن کا راستہ چھوڑ دو۔ بے شک اللہ بخشنے والا، نہایت رحم فرمانے والا ہے'' (9:5)۔ ان لوگوں کے نزدیک (جو نسخ کے اس مخصوص نظریے کو تسلیم کرتے ہیں) غیر مسلموں کے ساتھ حتیٰ کہ مختلف مسالک کے مسلمانوں کے ساتھ پرامن تعلقات کے حوالے سے قرآنِ مقدس کے اندر کوئی نصِ قطعی موجود نہیں ہے۔[63]

متذکرہ (انتہا پسند) تعبیر کے ایک معروف طرفدار سید قطب 1966–1906 ہے۔ اپنی مشہور تصنیف ''معالم فی الطریق'' میں سید قطب نے ابن قیم جوزی 1350–1292 کے افکار کو تفصیل سے نقل کرتے ہوئے یہ مقدمہ پیش کیا ہے کہ عہدِ نبوی میں اسلام اور تشدد کا باہمی تعلق مختلف مراحل سے گزرا۔ سید قطب کے نزدیک ابتدا میں قرآن نے مسلمانوں کو پرامن تبلیغِ اسلام کا حکم دیا، پھر اپنے دفاع کے لئے انھیں جنگ کی اجازت دی اور بالآخر جاہلی نظام کے اقتدار کو جڑ سے اکھاڑنے کے لئے انہیں جبر و تشدد استعمال کرنے کی کھلی چھوٹ دے دی''۔ سید قطب کا اصرار ہے کہ عصر حاضر کے مسلمانوں کو چاہیے کہ وہ قرآن کا مطالعہ موخر الذکر حکم (نظام کفر کے خلاف جبر و تشدد) کی روشنی میں کریں نیز جہاد کو فقط دفاعی جنگ تک محدود نہ رکھیں۔ سید قطب کی تعبیر کی رو سے عصرِ حاضر

کے مسلمانوں پر یہ دینی ذمہ داری عائد ہوتی ہے کہ وہ طاقت/تشدد کا استعمال کر کے پوری دنیا کے اندر: اللہ کی حاکمیت کو مسلط کریں، انسانوں کو نفس کی غلامی سے آزاد کریں، اور انسانوں کے بنائے ہوئے قوانین کو منسوخ کر کے شریعت کا نفاذ عمل میں لائیں۔ سید قطب تمام جدید معاشروں کو عہدِ جاہلیت کے مشرکانہ معاشرے کے مساوی قرار دیتے ہیں۔ گویا (سید قطب کے نزدیک) بین الاقوامی قوانین اور مملکتوں کے مقامی نظام ہائے قانون بالکل بے معنی اور فضول ہیں۔[64] قطب کے نزدیک غیر مسلموں کے تئیں مسلمانوں کا رویہ یہ ہونا چاہیے کہ اگر وہ (غیر مسلم) مسلمانوں کے ماتحت رہ کر جزیہ ادا کرتے ہیں تو انھیں ان کے حال پر چھوڑ دیا جائے، البتہ اگر وہ ایسا کرنے سے انکار کریں[65] تو ان کے خلاف اعلان جنگ کیا جائے۔ حتیٰ کہ سید قطب تمام معاصر مسلم معاشروں کو بھی جاہلی قرار دے کر مسلم سیاسی قیادت اور اس کے حامیوں کے خلاف جبر و تشدد کے استعمال کو جائز ٹھہراتے ہیں۔[66]

قطب کے انتہا پسند افکار اور قرآنی آیات کی منتخبہ تعبیرات دراصل ان کے انفرادی نظریات اور تلخ تجربات کا نتیجہ تھیں، جن میں ان کی امریکہ مخالف سوچ[67] اور وہ اذیّتیں شامل ہیں جو سید قطب اور اخوان المسلمون کے دیگر اراکین نے مصری زندانوں میں (تقریباً ایک دہائی تک) برداشت کیں۔ اسی طرح قطب کا مرکزی حوالہ جوزیّہ (ابن قیم جوزی کی تعبیر دین اور تصور جہاد) جہاد کی ایک مخصوص تعبیر کی نمائندگی کرتا ہے، جو تیرہویں صدی کے اواخر اور چودھویں صدی کے اوائل میں (جب مملوک سلطنت برسرِ اقتدار تھی) صلیبیوں اور منگولوں کے خلاف ابھرنے والے عوامی جذبات کے نتیجے میں پروان چڑھی۔ مذکورہ پس منظر ابن قیم جوزی کے استاد اور اسلامی تاریخ کے ممتاز عالم ابن تیمیہ 1328–1263 فہم و فراست پر بھی اثر انداز ہوا۔[68] ابن تیمیہ منگولوں سے اس قدر متنفر تھے کہ انہوں نے مشرقِ وسطیٰ کے منگول حکمرانوں (یعنی ایلخانیوں) کے خلاف (ان کے قبولِ اسلام کے باوجود) جہاد چھیڑنے کی برملا تائید کی اور اپنی تائید کے حق میں یہ دلیل پیش کی کہ ایلخانی شریعت کو نافذ کرنے میں ناکام رہے۔[69]

اگرچہ قطب کے نقطۂ نظر نے متعدد انقلابی گروہوں کو متاثر کیا، البتہ سید قطب کا مذکورہ موقف

مسلمانوں کے اجتماعی موقف کی حیثیت اختیار کرنے میں ناکام رہا۔ امن اور اس سے متعلقہ معاملات کی تائید کرنے والی قرانی آیات سے متعلق ان کا موقف (یعنی بعد میں نازل ہونے والی آیات انھیں منسوخ کرتی ہیں) ہمیشہ متنازعہ رہا۔[70] بعض علما کا استدلال ہے کہ نسخ نامی تصور بالکل بے بنیاد ہے جبکہ کئی دیگر علما کا اختلاف تصور نسخ کے من چاہے اطلاق سے ہے۔ اسلام کی امن پسند تعبیرات کے حامیوں کا کہنا ہے کہ آیتِ سیف (9:5) کے مفہوم کا تعین اس کا تاریخی سیاق وسباق کرتا ہے۔ علاوہ ازیں آیت سیف کسی قرآنی آیت کو منسوخ نہیں کرتی، نیز/ یا پھر یہ کہ یہ آیت خود اس کے بعد کی آیت (9:6) سے منسوخ ہو جاتی ہے: ''اور اگر مشرکین میں سے کوئی شخص تم سے پناہ طلب کرے تو اُسے پناہ دو یہاں تک کہ وہ اللہ کا کلام سُن لے، پھر اسے اس کی جائے امن تک پہنچا دو۔ یہ اس لیے کہ وہ لوگ علم نہیں رکھتے۔''[71] درحقیقت ''آیتِ سیف'' کی اصطلاح بعد کی ایجاد ہے: ابن کثیر (م. 1373) سے قبل کسی بھی مفسر نے اس آیت کو اس نام سے موسوم نہیں کیا۔[72] مزید یہ کہ لفظ ''سیف رتلوار'' نہ تو اس آیت میں موجود ہے اور نہ ہی قرآنِ کریم کی کسی دوسری آیت میں۔[73]

متعدد مسلم علما نے قیام امن کو اسلام کے ایک بڑے مقصد کے طور پر اجاگر کیا ہے۔[74] شرمین جیکسن کے مطابق قرآن صلح کے معاہدات کو مقدس ٹھہراتا ہے۔ اس کے نزدیک مسلح جدوجہد کی ترغیب دینے والی قرانی آیات کو جنگ وجدل کی اس مخصوص صورتحال کے تناظر میں سمجھا جانا چاہیے جو جزیرہ نما عرب میں قرآن کے نزول سے قبل اور نزول کے وقت قائم تھی۔ تاہم دورِ حاضر میں بین الاقوامی قوانین اور اداروں کی موجودگی تصور جہاد کی تعبیرِ نو کی اہمیت کو اجاگر کرتی ہے، جسے (جہاد کو) ماضی میں صرف جارحانہ عسکری اقدامات سے تعبیر کیا جاتا تھا۔[75]

قبل از جدید دور کے فقہا نے دنیا کو دارالاسلام (اسلامی قلمرو) اور دارالحرب (سرزمین جنگ) میں تقسیم کیا ہے تاہم یہ تصورات مسلم ممالک میں مساوی شہریت کے قیام، مغربی معاشروں میں مسلمانوں کے انضمام اور مزید پر امن بین الاقوامی نظام جیسے جدید تصورات و اقدار سے متصادم ہیں۔[76] یہ تضاد اس قدر گہرا چکا ہے کہ یہ مذکورہ تصورات (دارالاسلام/دارالحرب) کی نئی تعبیر کو ناممکن بنا دیتا ہے۔ مثلاً جیکسن کے مطابق گیارہویں صدی کے معروف فقیہ ابوالحسن الماوردی دارالاسلام کی تعریف یوں پیش کرتے ہیں: ''وہ سرزمین جہاں مسلمان امن وامان میں رہتے ہوں

وہ دارالاسلام ہے۔"[77] تاہم الماوردی نے مسلمانوں کو ایسی سرزمینوں کے اندر مقیم ہونے کی تلقین کی ہے "جہاں وہ خود کو اور اپنی مذہبی شناخت کو محفوظ رکھ سکیں، اگرچہ وہاں وہ اسلام کی تبلیغ اور اس کی تشہیر کے لئے جہاد کرنے سے معذور بھی ہوں۔"[78] البتہ الماوردی کے نزدیک غیر اسلامی اقتدار کے ماتحت رہ کر معمول کی زندگی گزارنا بھی ان سرزمینوں کے اندر قیام پذیر مسلمانوں کے لئے جائز نہیں ہے، بلکہ ان کے قیام کو وہ اس شرط کے ساتھ جائز ٹھہراتے ہیں کہ وہ رفتہ رفتہ ان سرزمینوں کو حقیقی دارالاسلام میں تبدیل کرنے کے لیے موزوں حالات پیدا کرنے کی کوشش کریں گے۔ بادی النظر میں یہی معلوم ہوتا ہے کہ قرون وسطیٰ میں رائج ان تصورات کی تعبیرِ نو کی خلوص اور دور اندیشی پر مبنی کوشش بھی غیر موثر ثابت ہو رہی ہے۔

جیسا کہ راقم نے پہلے ہی زیر نظر کتاب کے سابقہ اوراق کے اندر اس مسئلہ کو مفصلاً زیر بحث لایا کہ سطحی توضیحات اسلام اور مسلمانوں کے پر تشدد طرز عمل کے مابین ممکنہ روابط کو مبالغہ آمیز انداز میں پیش کرتی ہیں۔ البتہ اسلام کی ایک مخصوص تعبیر (جہادی-سلفیت) کو بڑی حد تک دہشت گردانہ سرگرمیوں کا محرک قرار دیا جاتا ہے۔ جزوی طور پر جس کے ذمہ دار علما بھی ٹھہرتے ہیں، کیونکہ اسلام کی تعبیرات پر ان کی اجارہ داری کے سبب مسلم فکر جمود کا شکار ہوگئی۔ نتیجے کے طور پر مسلم معاشرے فکری اعتبار سے اس قدر کمزور پڑ گئے کہ وہ جہادی-سلفی پراپیگنڈے کے خلاف موثر دلائل پیش کرنے میں کلی طور پر ناکام رہے۔ دہشت گردی اور تشدد کی دیگر اقسام بجائے خود پیچیدہ مسائل ہیں؛ کیونکہ سیکولر یا مذہبی انتہا پسندی پر مبنی نظریات ہی ان مسائل کو فروغ نہیں دیتے[79] بلکہ سیاسی، معاشی اور سماجی حالات بھی اسے (شدت پسندی یا تشدد کو) شہہ دیتے ہیں۔ علاوہ ازیں مذاہب کی امن پسند یا تشدد پسند تعبیرات تنہا نمودار نہیں ہوتیں بلکہ مخصوص سیاسی سیاق و سباق کے اندر تشکیل پاتی ہیں۔ آئندہ صفحات کے اندر اس امر کا جائزہ لیا جائے گا کہ کس طرح ریاست کی مطلق العنانیت نے متعدد مسلم ممالک میں مذہبی انتہا پسندی اور تشدد کے لیے سازگار ماحول پیدا کیا۔

مطلق العنان ریاست

ڈیموکریٹک پیس تھیوری (Democratic peace theory) کے مطابق جمہوریتوں کے

مابین جنگ کا امکان بہت کم ہوتا ہے۔ مذکورہ نظریہ مطلق العنانیت اور جنگ کے مابین ممکنہ روابط کو سمجھنے میں بڑی حد تک معاونت فراہم کرتا ہے۔ اس کے علاوہ ڈیموکریٹک پیس تھیوری کے طرفدار یہ دلیل پیش کرتے ہیں کہ جمہوری اقدار اور ادارے مختلف معاشروں کے مابین افہام وتفہیم کو فروغ دیتے ہیں، اس کے برعکس آمرانہ اقدار اور ادارے عدم اعتماد کی فضا کو انگیز کرتے ہیں۔ امن کو برقرار رکھنے کا ایک اور طریقہ یہ ہے کہ جمہوری اداروں اور رائے عامہ کے ترجمان مباحث کے توسط سے فیصلہ سازوں کے اختیارات پر قدغنیں عائد کی جائیں۔ [80] اس کے برعکس مطلق العنان حکمرانوں کے اختیارات پر نہ ہی تو جمہوریت کے نمائندہ اداروں کے ذریعے قدغنیں عائد کی جاسکتی ہیں اور نہ ہی رائے عامہ کے ترجمان مباحث کے ذریعے جوابدہ ٹھہرایا جاسکتا ہے۔ اس لیے مطلق العنان ریاستیں اپنے حکمرانوں کے آمرانہ اقدامات کے سبب ایک دوسرے کے خلاف صف آرا ہونے کا زیادہ امکان رکھتی ہیں۔ [81] جب ہم مشرق وسطیٰ اور مشرقی ایشیا کا موازنہ کرتے ہیں تو کچھ تاریخی مماثلتیں سامنے آتی ہیں یعنی دونوں خطے نوآبادیاتی تجربے سے گزرے، نوآبادیاتی دور کے بعد مغربی مداخلتوں کا سامنا کیا اور 1980 کی دہائی کے آخر تک زیادہ تر مطلق العنان ریاستوں پر محیط تھے۔ تاہم گزشتہ تین دہائیوں کے دوران، مشرقی ایشیا نے جمہوریت کے معاملے میں نمایاں کامیابی حاصل کی؛ اس وقت خطے کے نصف ممالک (اٹھارہ میں سے نو) انتخابی جمہوریتوں پر مشتمل ہیں۔

ایٹن سولینجن نے جنگ اور امن کے حوالے سے ان دونوں خطوں میں ایک اہم فرق کی نشاندہی کی ہے، ان کے مطابق دوسری جنگ عظیم کے بعد دونوں خطوں کو متعدد عسکری تنازعات کا سامنا کرنا پڑا، لیکن 1965 سے 2007 کے درمیانی عرصے کے دوران ''مشرق وسطیٰ میں بین الاقوامی جنگوں اور عسکری تنازعات کے واقعات مشرقی ایشیا کے مقابلے میں پانچ گنا زیادہ رونما ہوئے نیز ان کی شدت بھی زیادہ تھی... اس کے برعکس مشرقی ایشیا میں عسکری تنازعات میں کمی اور علاقائی تعاون میں اضافہ ہوا۔'' [82] سولینجن دونوں خطوں کی متضاد صورتحال کی وضاحت ان کے اندر رائج طرز ہائے حکومت کے توسط سے کرتی ہیں: ''زیادہ تر مشرقی ایشیائی ریاستوں میں سیاسی قائدین نے اپنے تصرف کو اقتصادی کارکردگی اور عالمی تجارت رمعیشت کے ساتھ روابط پر استوار کیا، جبکہ مشرق وسطیٰ کے بیش تر قائدین نے خود کفالت، ریاستی اور عسکری سرمایہ کاری اور اس سے وابستہ قومیت کے ماڈل

پر انحصار کیا۔'' دوسرے لفظوں میں کہا جائے تو جہاں مشرقی ایشیا میں برآمدات پر مبنی معیشتوں نے علاقائی تجارت اور امن کو فروغ دیا، وہیں مشرق وسطیٰ میں حکمرانی کے مقامی ماڈل پر مبنی مطلق العنانیت نے عسکریت پسندی اور علاقائی تنازعات کو بڑھاوا دیا۔[83]

استبدادی نظام حکومت نہ صرف اقتدار کے پرامن انتقال کی راہ میں رکاوٹ ڈال کر اختلافِ رائے رکھنے والے گروہوں کو انتہا پسندانہ اقدامات اٹھانے کی شہہ دیتا ہے بلکہ دہشت گردی اور خانہ جنگی کو بھی جنم دیتا ہے۔ جمہوری نظام میں حکومت اور حزبِ اختلاف دونوں کو افکار اور زر کی تائید حاصل ہوتی ہے۔ البتہ اگر نظامِ حکومت استبدادی ہو تو حکومت اور حزبِ اختلاف کی جانب سے تشدد کا راستہ اختیار کرنے کا امکان زیادہ ہوتا ہے۔[84] متعدد مسلم ممالک میں استبدادی حکومتوں نے حزبِ اختلاف کو دبا کر اپنے اقتدار کو قائم رکھا، نتیجتاً مخالف قوتوں نے بھی اقتدار حاصل کرنے کے لیے تشدد کا راستہ اختیار کیا۔[85] اس دوطرفہ تشدد کی فضا میں امن پسند گروہوں کی بقا کے امکانات جمہوری فضا کے مقابلے میں کم ہو جاتے ہیں۔

اکثر مسلم ممالک میں استبدادی ریاست کی تاریخی اور معاشی جڑیں اس قدر گہری ہیں کہ سرکار چاہے مسلم انتہا پسندوں کی ہو یا پھر سیکولرزم کے طرفداروں کی، اس کے باوجود مذکورہ نظامِ حکومت پر کوئی فرق واقع نہیں ہوتا۔ بیسویں صدی میں ترکی کے مصطفیٰ کمال اتاترک، ایران کے رضا شاہ، مصر کے جمال عبدالناصر اور تیونس کے حبیب بورقیبہ جیسے سیکولر قائدین نے بھی استبدادی نوعیت کی حکومتیں قائم کیں، نتیجے کے طور پر مختلف اسلام پسند اور اشتراکی گروہوں نے انتہا پسندی کا راستہ اختیار کیا۔ خمینی کی قیادت میں برپا ہونے والے ایرانی انقلاب کے بعد مسلم انتہا پسند گروہوں نے متعدد مسلم ممالک میں یا تو حکومت کا حصہ بن کر یا بااثر حزبِ اختلاف کی صورت میں ان ممالک کی سیاست پر گہرے اثرات مرتب کیے۔[86] اس کے علاوہ ان ممالک میں علما اور صوفی مشائخ پر مشتمل دیگر مسلم گروہوں کے اثر و رسوخ میں بھی اضافہ ہوا۔ البتہ ان گروہوں کے بڑھتے ہوئے سیاسی اثر و رسوخ نے مسلم ممالک میں آمریت اور تشدد کے مسائل کو حل کرنے کے بجائے انہیں مزید پیچیدہ بنا دیا۔ مختصر یہ کہ مطلق العنان ریاست (خواہ وہ سیکولرزم کے طرفداروں کے زیرِ تصرف ہو یا

اسلامیت پسندوں کے) متعدد مسلم ممالک کے اندر دہشت گردی، خانہ جنگی اور بدامنی کا محرک ثابت ہوئی۔ ماضی قریب میں مشرقِ وسطیٰ میں سنی اور شیعہ علما نے فرقہ وارانہ تشدد کو وسعت دینے میں اہم کردار ادا کیا۔[87] جس (فرقہ وارانہ کشیدگی) کے سبب عراق اور شام جیسے ممالک میں خانہ جنگیوں اور دہشت گردی کو شہہ ملی۔ ان دو ممالک میں خانہ جنگیوں اور داعش کے عروج کو اس وقت تک مکمل طور پر سمجھا نہیں جا سکتا جب تک کہ سیکولر اور اسلامیت پسندوں پر محیط آمرانہ حکومتوں کے کردار کا جائزہ نہ لیا جائے۔ شام نصف صدی سے اشتراکیت کی حامی عرب سیاسی جماعت بعث پارٹی (جس کی لگام علوی اقلیت کے ہاتھ میں ہے) کے زیرِ تسلط ہے۔ حافظ الاسد اور بعد ازاں ان کے فرزند بشار الاسد نے مختلف سنی مزاحمتی گروہوں (بشمول اسلامیت پسند جماعت اخوان المسلمون) کے کارکنوں کا جو قتلِ عام کیا وہ بالآخر شام کے اندر خانہ جنگی کو بھڑکانے کا محرک ثابت ہوا۔ شام کی سیاسی ابتری نے یورپ، مشرقِ وسطیٰ، شمالی افریقہ اور دیگر مقامات سے آنے والے ہزاروں جہادیوں کو محفوظ پناہ گاہ فراہم کی، جنہوں نے بعد میں داعش سمیت کئی انتہا پسند تنظیمیں تشکیل دیں۔

عراق کی مسند اقتدار پر عرب اشتراکیت پسند جماعت بعث پارٹی (جس کی لگام سنی اقلیت کے ہاتھ میں تھی) 1968 سے 2003 تک قابض رہی۔ صدّام حسین نے ایران کے خلاف، ایک دہائی پر محیط، جنگ چھیڑنے کے علاوہ کویت پر حملہ کیا، اور ہزاروں شیعہ عربوں اور کردوں کا قتلِ عام کیا۔ امریکی یلغار کے بعد شیعہ انتہا پسند سیاست دانوں نے عراقی سیاست پر تصرف حاصل کر لیا۔ شیعہ غلبے والی حکومت کے فرقہ پرست تعصب کے سبب سنّیوں نے کثیر تعداد میں القاعدہ اور (بعد میں) داعش میں شمولیت اختیار کی۔[88] مختصراً عراق اور شام کی خانہ جنگیوں اور ان دونوں ممالک میں داعش کے ابھار کا، اشتراکیت پسندوں اور مسلم انتہا پسندوں کے آمرانہ طرزِ حکومت پر محیط پسِ منظر نہایت پیچیدہ تھا۔

پیشِ نظر باب کے اندر اس امر کا خلاصہ پیش کیا گیا کہ آمرانہ ریاستوں نے جنگوں، خانہ جنگیوں اور دہشت گردی کو کس طرح جنم دیا۔ فی الواقع مطلق العنان حکمرانوں پر ہی ان مسائل کی کلی ذمہ داری عائد نہیں کی جا سکتی کیونکہ تشدد بجائے خود ایک کثیر الاسباب مظہر ہے۔[89] گزشتہ صفحات کے اندر

نوآبادیاتی وراثت، جہادی-سلفیت اور علما کے کردار کو واضح کرنے کی کوشش کی گئی۔اس کے علاوہ متعدد سماجی و معاشی عوامل (مثلاً شہری غربت [20] اور ''نوجوانوں کی کثرت'' [21]) بھی آمرانہ ریاست، تشدد اور ان دونوں کے باہمی تعلق پر اثر انداز ہوتے ہیں۔مسلم ممالک مجموعی طور پر مذکورہ سماجی و معاشی مسائل سے دوچار رہے، [22] آئندہ صفحات کے اندر انہیں مفصلاً زیرِ بحث لایا جائے گا۔

خلاصہ

گزشتہ تین دہائیوں کے دوران پرتشدد کاروائیوں/اقدامات میں مسلمانوں کی شرکت نسبتاً زیادہ رہی۔جس کی توضیح محض اسلام کی بعض ''بنیادی خصوصیات'' کے حوالے سے نہیں کی جاسکتی، کیونکہ ادیان کے درمتنوع اور متضاد تفاسیر کے لیے ہمیشہ کھلے ہوتے ہیں۔الٰہیاتی نظریات کے تنوع سے قطع نظر، الٰہیات اور انسانی عمل کے درمیان بھی ایک خلیج قائم رہتی ہے۔الٰہیاتی تصورات مذہبی متون پر مبنی ہوتے ہیں جبکہ انسانی عمل انسانی انتخاب اور مخصوص معاشرتی صورتحال سے مشروط ہوتا ہے۔دراصل تشدد بجائے خود ایک نہایت ہی پیچیدہ مسئلہ ہے جسے فقط مذہبی یا سوشلسٹ افکار سے منسلک نہیں کیا سکتا۔اگرچہ مغربی استعماریت مسلمانوں کے تشدد میں ملوث ہونے کے پس پشت ایک بڑے محرک کی حیثیت سے کارفرما رہی تاہم مغربی استعمار کو غیر مغربی افراد اور جماعتوں کے تشدد میں ملوث ہونے کے پیچھے تنہا یا لازمی سبب قرار نہیں دیا جاسکتا۔

اگرچہ اسلام کو بذاتِ خود ایک پرتشدد مذہب کے طور پر پیش کرنا صریحاً غلط ہے تاہم یہ بھی ایک حقیقت ہے کہ اسلام کی ایک مخصوص تعبیر، یعنی جہادی-سلفیت، دہشت گردی سے منسلک کی جاچکی ہے۔مسلم معاشرے مجموعی طور پر داعش اور دیگر جہادی گروہوں کے پروپیگنڈا کا موثر رد پیش کرنے میں ناکام رہے ہیں۔اس ناکامی کی بنیاد علما کی اس امنگ کے اندر پیوست ہے کہ اسلامی تعلیمات کی تعبیر و تشریح پر ان کی اجارہ داری ہمیشہ قائم رہے جس کا نتیجہ یہ نکلا کہ مسلمان فکری جمود کا شکار ہوگئے۔حتیٰ کہ خود علما بھی جہادی سلفیت کے بیانیہ کو رد کرنے کے لئے ایک موثر جوابی بیانیہ تشکیل دینے میں ناکام رہے، کیونکہ انھوں نے اپنی ساری قوتیں فکر اسلامی کی تعبیر نو کے بجائے روایت کے تحفظ میں صرف کیں۔یہ امر بھی قابل غور ہے کہ سلفیوں کا روایتی علما اور صوفی مشائخ کے علمی

اقتدار کو چیلنج کرنا اسلام کی مزید انتہا پسند تعبیرات پر منتج ہوا، جس کے سبب بعض مسلمان علما اور صوفی مشائخ کے علمی اقتدار پر سوال قائم کرنے میں احتیاط برتنے لگے۔ تشدد کے مسئلے کو مسلم معاشروں میں رائج آمریت کے مسئلے کا تجزیہ کیے بغیر مکمل طور پر سمجھنا ناممکن ہے۔ خواہ مسلم اکثریت والی ریاستوں کی مسند اقتدار سیکولر حکمرانوں کے تصرف میں ہوں یا پھر اسلامیت پسندوں کے، دونوں صورتوں میں (ان میں) کئی ریاستیں آمروں کے زیر تسلط ہیں۔ مزید یہ کہ ان ریاستوں کے اہل اقتدار نے جابرانہ پالیسیاں اختیار کر کے خانہ جنگی اور دہشت گردی جیسے بھیانک مسائل کو جنم دیا۔ آئندہ باب میں اس موضوع کا مفصل تجزیہ پیش کیا جائے گا کہ آخر مسلم ریاستوں کی غالب اکثریت کے اندر مطلق العنان حکمران مسند اقتدار پر کیوں فائز ہیں؟۔

□□□

حواشی

1 فِش 2011، صفحہ 151۔

2 ہاربرن اور ویلنسٹین، 2010، صفحات 7–506۔

3 فِش 2011، صفحات 9، 120۔

4 سوال یہ ہے کہ کیا مسلم ممالک شدت پسند ہیں؟ اگر ہم دوسری عالمی جنگ کے بعد کے پورے عرصے کے ڈیٹا کا جائزہ لیں تو حقیقت اس کے برعکس معلوم ہوتی ہے۔ البتہ سرد جنگ کے بعد کے دور کی زیادہ تر جنگیں خانہ جنگیوں پر مشتمل ہیں۔ فی الواقع ان میں مسلم ممالک کا تناسب باقی ممالک کے مقابلے زیادہ معلوم ہوتا ہے۔ ''گلیڈِٹس اور روڈ ولفسن 2016، صفحہ 1۔

5 بعض علما ''مذہبی'' اور ''غیر مذہبی'' تنازعات کے درمیان حد فاصل کھینچتے ہیں۔ فاکس 2004؛ ٹوفٹ 2007۔ البتہ میں اس طرح کے امتیازی تصورات کا قائل نہیں ہوں کیونکہ اکثر تنازعات کثیر الجہت ہوتے ہیں، جن میں مذہبی، نسلی، معاشی اور دیگر عناصر شامل ہوتے ہیں۔ ملاحظہ ہو: کیونا 2009۔

6 میں ''سیاسی تشدد'' کی بجائے محض ''تشدد'' کی اصطلاح کو ترجیح دیتا ہوں۔

7 فینون 2004 [1961] ، صفحات 43–1۔

8 ایوب 2007، بالخصوص صفحہ 27۔

9 سالٹ 2009؛ خالدی 2004۔

10 پروٹسٹنٹ اور سلفی اصلاح پسندی کے تقابلی مطالعے کے لیے ملاحظہ ہو: گولڈ برگ 1991۔

11 سعودی علما کو ''بلا شبہ سعودی عوام کو مذہبی امور کی تعلیم دینے کے لامحدود اختیارات حاصل ہیں۔'' اسمٰعیل 2016، صفحہ 3۔ نیز دیکھیے: مولین 2014۔

12 مجموعی طور پر دیکھا جائے تو تصوف نے اسلام کی ایک امن دوست تعبیر پیش کی۔ تاہم الجزائر میں عبد القادر کی فرانسیسی استعمار کے خلاف مسلح جدوجہد، لیبیا میں عمر مختار کی اٹلی کے خلاف مزاحمت، سوڈان میں محمد المہدی کی برطانیہ کے خلاف بغاوت، اور شمالی قفقاز میں شیخ شامل کی روس کے خلاف جنگ، اس امر کی نشان دہی کرتی ہیں کہ صوفیا تشدد پسند بھی ہو سکتے ہیں۔ گرین 2012، صفحات 205–191؛ ٹرمنگھم 1971، صفحات 41–239۔

13 بعض مبصرین انیسویں صدی کے مصری جدیدیت پسند مفکر محمد عبدہ کو سلفیت کا بانی قرار دیتے ہیں۔ البتہ یہ اثبات الجھن پیدا کرتا ہے کیونکہ دور حاضر کی سلفی تحریک جدیدیت سے کوسوں دور ہے۔ نیز عصر حاضر کی سلفیت کو اٹھارہویں صدی کے عرب عالم محمد عبدالوہاب کے نظریات کے اندر تلاشنا زیادہ مناسب معلوم ہوتا ہے کیونکہ وہابیت انہی کے نام سے منسوب ہے۔

ملاحظہ ہو: براؤن 2013، صفحات 29–25؛ افسر الدین 2008، صفحات 51–148؛ لوزیئر 2016۔

محمد عبدہ اور وہابیت کے مابین حدِ فاصل کے غیر واضح ہونے کی ایک وجہ یہ ہے کہ عبدہ کے ایک ممتاز شاگرد، رشید رضا، بالآخر وہابیت کے مبلغ بن گئے۔

ہاورانی 1983، صفحات 32–231؛ ابوزید [زید] 2006، صفحات 46–45؛ زمان 2012، صفحات 15–4۔

14 سردار 2014، بالخصوص صفحات 4، 346۔

15 ابوالفضل 2014، صفحات 229، 251۔

16 فرومکن 2001، صفحات 97، 106، 327، 426۔

17 فرومکن 2001، صفحہ 108۔ نیز ملاحظہ ہو: ابوالفضل 2014، صفحات 239–237۔

18 برطانیہ نے ابن سعود کو توسیع دینے میں ایک اہم کردار ادا کیا؛ برطانیہ نے انہیں مالی معاونت اور اسلحہ فراہم کیا اور شریف حسین کو برطرف کر دیا۔

الرشید 2004 صفحات 49–42 بالخصوص صفحہ 47۔ نیز دیکھیے: پروونس 2017، صفحات 155–154۔

مزید یکہ برطانیہ نے آلِ سعود کی حمایت اور امداد اس غرض سے کی وہ ان تشدد پسند اور سرکش اخوان کا قلع قمع کر سکے، جنہوں نے پہلے پہل آلِ سعود کی پر جوش حمایت کی تھی۔

الاتاس 2014 صفحات 137، 135–132؛ سلامہ، 1990 صفحات 45–44، 38–34۔

19 گرجس 2005، بالخصوص باب 5۔

20 رونالڈ ریگن صدارتی فاؤنڈیشن اور لائبریری کے آن لائن آرکائیو میں مجاہدین کے ساتھ ایک تصویر اس عنوان کے تحت درج ہے:

صدر ریگن کی افغان مجاہدین آزادی کے ساتھ ملاقات، جس میں افغانستان میں سوویت مظالم پر گفتگو کی گئی، 2/2/83

لنک: https://reaganlibrary.archives.gov/archives/photographs/large/c12820–32.jpg رسائی کی تاریخ: 30 مارچ، 2016]۔

21 اسامہ بن لادن کے ساتھ رابرٹ فسک کا انٹرویو اور اس کی عکاسی ملاحظہ ہو:

''سوویت مخالف جنگجو اپنی فوج کو امن کی راہ پر گامزن کر رہا ہے: سعودی تاجر جس نے مجاہدین کو بھرتی کیا، اب انہیں سوڈان میں بڑے تعمیراتی منصوبوں کے لیے استعمال کر رہا ہے''۔

انڈیپنڈنٹ، 5 دسمبر، 1993۔

22 مامدانی 2005، صفحات 177–119؛ ایوب 2007، صفحات 166–144۔

23 روبنسن 2004، صفحات 125–124؛ ایوب 2007، باب 6۔

24 ملاحظہ ہو: ہاشمی اور پوسٹل 2017۔

25 ملاحظہ ہو: باب 7۔

26 گور بوز 2016؛ تزکور 2016؛ شاہین 2011۔

27 دوسری عالمی جنگ کے اختتام پر جرمنی اور جاپان پر امریکی حملوں کے نتیجے میں سیاسی نظم قائم ہوا، جبکہ حالیہ دور میں افغانستان اور عراق پر اس کی یلغار نے سیاسی بدنظمی کو جنم دیا۔ اس فرق کو ریاستوں کی امتیازی خصوصیات سے صرف نظر کر کے سمجھنا ناممکن ہے۔

28 نیشنل کاؤنٹر ٹیررازم سینٹر 2012، صفحہ 14۔

29 ویبر (1978 [1922]، صفحہ 626) کے الفاظ میں:

''اسلام کی رو سے مثالی شخصیت کا نمونہ کاتب نہیں بلکہ مجاہد ہے۔''

نیز دیکھیے: ویبر 1978 [1922]، صفحات 627–623۔

برائن ٹرنر (1974، صفحہ 143) کے مطابق:

''ویبر نے مسلم جنگجو کے سماجی کردار کو مکمل طور پر مبالغہ آمیز انداز میں پیش کیا اور غالباً وہ ابتدائی اسلامی اقدار کو تشکیل دینے کے حوالے سے تاجروں کے متحرک کردار سے لاعلم تھے۔''

30 لیوس (1990) نے اس دعوے کو بطور دلیل پیش کیا کہ مسلم معاشروں میں مغرب مخالف جذبات فلسطینیوں کے خلاف اسرائیلی پالیسیوں کی مغربی حمایت کی وجہ سے پیدا ہوئے۔

31 ہنٹنگٹن 1993، صفحہ 135۔

چیچنیا (روس)، مورو (فلپائن)، فلسطین (اسرائیل)، راخائن (میانمار)، اور سنکیانگ (چین) میں مسلمان اقلیتوں کو ظلم وستم کا سامنا رہا ہے۔

ہنٹنگٹن کے مطابق ''اسلام کی سرحدوں پر بہنے والا خون زیادہ تر مسلمانوں کا ہی خون ہے''۔

32 ادونیس 2015، صفحہ 48؛ نیز صفحات 58–49۔

33 ادونیس 2015، صفحات 28، 30؛ نیز صفحات 74–60، 41–25۔

34 بھوک اور عقل کی طرح غصہ بھی انسانی فطرت کا ایک وصف ہے، اس لیے ہر انسان کی فطرت میں تشدد کا عنصر موجود ہوتا ہے۔

افلاطون 1945 [تقریباً 380 قبل مسیح]، صفحات 129–120؛

ارسطو 1994 [تقریباً 350 قبل مسیح]، صفحات 437، 271–268؛

سلوٹر دائک 2012۔

35 ہسپانیولا، کیریبین کے ان جزیروں میں سے ایک ہے جہاں کولمبس پہنچا اور پہلا ہسپانوی نوآبادیاتی مرکز قائم ہوا۔ مذکورہ جزیرے کی آبادی 1492 میں غالباً دس لاکھ سے زائد تھی۔ تاہم اس جزیرے کی آبادی بتدریج کم ہو کر 1535ء میں کلی طور پر نیست ونابود ہوگئی۔ لیوین 2005، صفحہ 10۔

منگولوں کے قتلِ عام کے حوالے سے ملاحظہ کریں: باب 5۔

36 چین میں تائپنگ، دونگان اور دیگر بغاوتوں کے دوران پیش آنے والے شدید تصادمات کے نتیجے میں انسانی آبادی 1850 میں تقریباً 410 ملین سے گھٹ کر 1873 میں 350 ملین'' تک محدود ہو کے رہ گئی۔ مہلوکین میں لاکھوں مسلمان بھی شامل تھے۔

لیوین 2005، صفحہ 286؛

نیز ملاحظہ کیجیے: ڈیوس 2001، صفحہ 113؛ میڈیسن 2006، صفحہ 244۔

37 لیکاک 2012، صفحہ 7۔

38 کولی 2008، صفحات 12,6۔

39 پرلو-فری مین اور دیگر، 2013۔

40 آرم اسٹرونگ 2014۔

41 اسٹیپن 2001، صفحہ 234۔

مختلف سیاسی سیاق وسباق کے تناظر میں کیتھولک چرچ کی متنوع سیاسی حکمتِ عملیوں کے لیے ملاحظہ کریں: گل 1998؛ کالیواس 1996۔

42 امن اور تشدد سے متعلق مسلمانوں کے مختلف نظریات کے حوالے سے ملاحظہ کریں: ڈینی 2004۔ یہودی اور عیسائی متشدد بنیاد پرستی کے حوالے سے ملاحظہ کریں: پرلیگر 2015۔

43 جُرگنز مائر 2017، باب 6۔

ہیومن رائٹس واچ (2012، صفحہ 2) کے مطابق میانمار میں ''مقامی بودھ راہبوں نے مسلمانوں کے ساتھ دوستی یا کاروبار نہ کرنے کی مہم شروع کی ہے۔''

44 ہنّا بیچ، ''بودھ مت کی دہشت گردی کا چہرہ''۔ ٹائم، 1 جولائی 2013، صفحہ 42۔

45 پیپ 2003۔

46 القرضاوی، [2003] 2007 صفحات 470–469۔

شیعہ خمینی کی طرح، سنی القرضاوی بھی ایک اسلامی عالم اور انتہا پسند اسلامیت نواز ہے۔ مصر کی اخوان المسلمون نے انھیں اپنا سپریم لیڈر بننے کی دعوت دی تھی، جسے انھوں نے مسترد کر دیا۔ جہاد سے متعلق القرضاوی کے نظریات کے تجزیے کے لیے ملاحظہ کریں: زمان 2012، صفحات 281، 261–304–308۔

47 ایبرہارڈ بونز اور ایریک اینیکل (2011، صفحہ 17) کے مطابق بائبل میں تشدد سے متعلق حوالوں کی تعداد 600 سے 1700 کے درمیان ہے۔

48 ''قتل اور تباہی کے الفاظ قرآن میں 2.1 فیصد، نئے عہد نامے میں 2.8 فیصد، اور پرانے عہد نامے میں 5.3 فیصد ہیں۔''

ٹم بارگر، ''بائبل، قرآن، اور تشدد: کمپیوٹرائزڈ سافٹ ویئر مقدس متون کا تجزیہ کیسے کرتا ہے''۔ دی بلیڈ، 6 فروری 2016۔

49 ابوالفضل 2003؛

نیز ملاحظہ کریں: ابوالفضل 2004۔

50 الیشی 2011، صفحات 42–35۔

51 اسی نوعیت کی ایک آیت، جس کا مفہوم زیادہ وسیع ہے (یعنی اس کا مفہوم صرف مسلمانوں کے قتل کی ممانعت تک محدود نہیں ہے)، کا ایک جزو درج ذیل ہے:
''جس نے کسی ایک جان کو (قتل سے بچا کر) زندہ رکھا اس نے گویا تمام انسانوں کو زندہ رکھا''-(32:5)

52 قرون وسطیٰ اور ابتدائی جدید دور میں کیتھولک اور پروٹسٹنٹ معاشروں میں مبینہ مرتدین کی سزائے موت کے لیے دیکھیے:
انگنینڈ ٹ 2011، صفحات 59–53۔
آرتھوڈوکس بازنطینی معاشرے میں اس موضوع پر دیکھیے:
مز 1937، صفحہ 32۔
پندرہویں صدی کے اواخر اور سولہویں صدی کے اوائل میں سلطنت عثمانیہ کے اندر ارتداد کے الزامات پر نافذ ہونے والیں سزاؤں کے حوالے سے دیکھیے:
اینالچک 2000[1973]، صفحات 178، 182۔

53 پیو ریسرچ سینٹر 2013، 16، 23۔

54 محمود محمد طٰہٰ، جو ایک اصلاحی مسلم مفکر اور سماجی کارکن تھے، کو شریعت عدالت کی جانب سے مرتد قرار دیا گیا اور بعد ازاں 1985 میں سوڈانی ریاست نے انہیں سزائے موت دے دی۔ (طٰہٰ 1987؛ محمود 2000؛ پیکر 2006؛ الافندی 2014)۔ مصر میں 1992 میں جامعہ الازہر کے بعض علما نے فرج فودا کو مرتد قرار دیا، اور چند دنوں بعد دو مسلم انتہا پسندوں نے انہیں قتل کر دیا۔ (رادھان 2014، 61–234؛ قصاب 4–221، 2009)

55 پاکستان میں ایک عیسائی خاتون کو توہینِ رسالت کے الزام میں سزائے موت سنائی گئی۔ 2011 میں پنجاب کے گورنر سلمان تاثیر (مسلمان) اور وفاقی وزیر برائے اقلیتی امور شہباز بھٹی (کیتھولک) کو اس سزا اور پاکستان کے توہینِ مذہب کے قانون کی مخالفت کے باعث قتل کر دیا گیا۔

56 برکات احمد (1989) لکھتے ہیں کہ ارتداد کی سزا کے طور پر سزائے موت اپنے تاریخی پس منظر کے حوالے سے ایک سیاسی انتخاب تھا یہ اسلام کا جزو نہیں ہے۔ عبداللہ سعید اور حسن سعید (2004) کے استدلال کی رو سے ارتداد پر سزائے موت نافذ کرنا قرآن و حدیث کی تعلیمات سے متصادم ہے۔ محسن کدیور (2006) نے اسی نوعیت کا استدلال شیعی نقطہ نظر سے پیش کیا ہے۔ (موسا 2014، 88–169؛ کورچن 2006، 153، 142–123)

57 مومن ،1985 خصوصاً 9–246 ،207–189۔ ایران میں شیعی علما نے اپنے آپ کو ''روحانیا'' نے طور پر پیش کیا ہے۔ (ہالم(106 ،1997

58 دیکھیے : ابو الفضل 14–210 ،2014؛ ویس 34–127 ،1998؛ حلاق ،2009 13–110۔

59 محمد قاسم زمان(2005،8–67) کے مطابق پاکستان میں بیشتر علما مساوی شہریت کے تصور کو مسترد کرتے ہیں، جبکہ متعدد سرکردہ علما کفار کے خلاف جہاد کو ''ایک مستقل فریضہ'' قرار دیتے ہیں اور انتہا پسند فرقہ پرست شدت پسندوں کے ساتھ مختلف نوعیت کے روابط رکھتے ہیں۔

60 وکٹورووچ 1–270 ،2010؛ایسپوزیٹو 5–1071 ،2015۔

61 دیکھیے: قاضی 4–252 ،1999؛ الیتی 18–117 ،2015۔

62 قطب 55 ،]1964] 2002؛ نیز 76–53۔

63 ''اللہ کا مسلمانوں کو ایک مخصوص مدت کے لیے جہاد سے روکنا اصول کے بجائے حکمت عملی کا معاملہ تھا۔ صرف اسی وضاحت کی روشنی میں ہم قرآنِ حکیم کو سمجھ سکتے ہیں۔'' (قطب 2002[1964]، 76)

64 قطب 110 ،93 ،4–80 ،70–69 ،3–61 ،8–57 ،]1964] 2002۔

65 قطب 2002[1964]، 70 ،4–63، 73۔ مسلمانوں کے غیر مسلموں کے ساتھ تعلقات کے بارے میں قطب کے نظریات قرآن کی آیت 9:29 کی تعبیر پر مبنی ہیں۔ محمد اسد (1984، 261،2) نے اس آیت کی امن پسند تعبیر پیش کی ہے، یہ استدلال کرتے ہوئے کہ قرآن کا عمومی پیغام جارحانہ نہیں بلکہ دفاعی جنگ پر مبنی ہے، البتہ وہ بھی اس آیت کی تعبیر کرتے ہوئے مساوی شہریت کے تصور کو مسترد کرتے ہیں۔

66 قطب 2002[1964]، 82۔

67 جیکسن 2002a، 21، 5؛ نیز دیکھیے: ابو ربیع 1995، ابواب 4 اور 5۔

68 لاوست 20–117 ،5–60 ،45 ،1939۔ ابن تیمیہ کا نصیریوں (آج کے علویوں) کے خلاف شدت پسند موقف سنّی مملوک حکومت کے ساتھ ان کے سیاسی تنازعات کا نتیجہ تھا۔ (لاوست 1939، 5–124 ،60–59؛ لاوست 1971، (5–951۔ مزید تفصیلات کے لیے باب 5 دیکھیے۔

69 دور جدید کے حکمران کو کفر کا مرتکب قرار دینا ابن تیمیہ کے ایک فتوے کا نتیجہ ہے جو انہوں نے اس دور کے ایلخانی حکمرانوں کے خلاف دیا تھا۔ 1980 کی دہائی کے بعد یہ استدلال انتہا پسند اسلامی

گروہوں کے سیاسی عسکری اقدامات کو جائز قرار دینے کے لیے استعمال کیا گیا ہے۔'' (گریفیل 2007، 133؛ نیز دیکھیے: کدری 2012، 78–144؛ احمد 1989، (14–13

70 جین میکاؤلف (1990، 114) کے مطابق، سورہ توبہ کی آیت 5:9 پر تبصرہ کرتے ہوئے فخر الدین الرازی نے آیت 2:256 (''دین میں کوئی زبردستی نہیں۔ ہدایت گمراہی سے الگ کی جا چکی ہے۔ پس جو کوئی بتوں کا انکار کرے اور اللہ پر ایمان لائے، تو یقیناً اس نے ایک مضبوط اور ناقابلِ شکست دستہ تھام لیا ہے۔'') کی تنسیخ کا امکان بھی زیرِ بحث نہیں لایا۔

71 برٹن 5–184، 1990؛ بدوی 303، 2014؛ الیتی 22–119، 2015؛ داغلی 2015، 9–1808۔

72 افسر الدین 2015، ص 128؛ نیز ملاحظہ کیجیے ص 127–123۔

73 فتوحی 2013، ص 121؛ نیز ملاحظہ کیجیے ص 120–114۔

74 ملاحظہ ہو: شلتوت 2005 [1948]۔

75 جیکسن 2002ا، ص 15، 26–25؛ نیز دیکھیے ڈونر 1991، ص 34۔ جیکسن (2002، ص 18) اس امر کی وضاحت کرتا ہے کہ مسلم ریاستوں کے قیام کے بعد بھی ایک حد تک عدمِ تحفظ کی صورتحال برقرار رہی، کیونکہ ''قرونِ وسطیٰ میں ایک یہودی مراکش میں، ایک عیسائی قاہرہ میں حتیٰ کہ ایک زرتشتی شیراز میں زندگی بسر کر سکتا تھا، البتہ ایک مسلمان پیرس یا لندن میں زندگی بسر نہیں کر سکتا تھا۔''

76 رمضان 2003، ص 77–65؛ مایر 1995، ص 196۔

77 جیکسن 2011، ص 174 (اصل میں تاکید کے ساتھ)۔

78 بحوالہ جیکسن 2011، ص 187n13۔ مَوردی کے بارے میں مزید تفصیلات کے لیے باب چہارم ملاحظہ کیجیے۔

79 فلپوٹ 2007، بالخصوص ص 522؛ کُرو 2011، ص 174–173۔

80 ڈوئل 1983؛ رسٹ 1993۔ تنقیدی جائزہ کے لیے ملاحظہ ہو: لاین 1994۔

81 افغانستان، ازبکستان، مصر اور نائجیریا میں استبداد، بدعنوانی اور تشدد کے باہمی تعلق کے حوالے سے ملاحظہ کیجیے: چائز 2015۔

82 سولیجن 2007، ص 758–757۔

83 سولیجن 2007، ص 761۔

88 ایران نواز وزیرِ اعظم نوری المالکی نے عراق میں سنّیوں کے ساتھ امتیازی سلوک روا رکھا۔ اُنہوں

نے سنّی نائب صدر طارق الہاشمی کو عدم موجودگی میں سزائے موت دلوائی۔ جب چند سال بعد داعش نے موصل پر قبضہ کیا تو ہاشمی اُن افراد میں شامل تھا جنھوں نے اِس قبضے کو مالکی کی حکومت سے بہتر قرار دیا۔

89 ڈکسن 2009؛ فیئرون اور لائٹن 2003؛ گپتا 2008؛ کولیئر اور ہوفلر 2004۔

90 موسو 2011؛ کولیئر 2007، باب دوم؛ فِش و دیگر 2010، ص 1337۔

91 اُردال 2004؛ کیمیٹ و دیگر 2015، باب 4؛ نیز ملاحظہ ہو: شیخ الدینوف 2011۔

92 سویدہ کا راکا یا (2013، ص 8) اس امر کی نشاندہی کرتی ہیں کہ ''اگرچہ مسلم اکثریت والی ریاستیں واقعی داخلی مسلح تصادمات میں غیر متناسب طور پر ملوث ہیں، تاہم ان ریاستوں کی کم فی کس قومی آمدنی، تیل پر انحصار، ریاستی جبر، مطلق العنانیت، اور نوجوان آبادی میں اضافہ ایسے عوامل ہیں جو داخلی مسلح تصادمات سے گہرے طور پر مربوط ہیں۔'' نیز ملاحظہ ہو: سورلی و دیگر 2005۔

2

جمہوریت اور آمریت

امر واقعہ یہ ہے کہ مسلم ممالک میں استبدادی طرزِ حکمرانی کی شرح دنیا کے دیگر خطوں کے مقابلے میں بہت زیادہ ہے۔ 2018ء کے فریڈم ہاوس کے سروے میں دُنیا کے ساٹھ فیصد ممالک کو انتخابی جمہوریتوں کے زمرے میں شامل کیا گیا اس کے برعکس مسلم ممالک کا محض بیس فیصد حصہ اس زمرے میں شامل قرار پایا۔[1] دیگر برسوں پر مشتمل فریڈم ہاوس کے، جمہوریت کے حوالے سے، پیش کیے گیے اعداد و شمار کا تجزیہ بھی مسلم ممالک اور بقیہ دنیا کے مابین دیرپا تفاوت کو نمایاں کرتا ہے۔[2] سوال یہ ہے کہ آخر وہ کون سے اسباب و محرکات ہیں جو مسلم ممالک میں آمریت کے مسئلے کو فروغ دیتے ہیں؟ پیش نظر باب کا آغاز مغربی استعمار اور تسلط کے تنقیدی تجزیے سے کیا جائے گا، جسے (مغربی استعمار اور تسلط کو) مسلم ممالک کے اندر رائج آمریت کے پس پشت کارفرما ایک اہم محرک قرار دیا جاتا ہے۔ اس کے بعد پیش نظر باب میں آمرانہ رجحانات (بالخصوص پدری نظام patriarchy اور سیکولرزم مخالف سوچ) کو فروغ دینے کے حوالے سے اسلامی اثرات کو ذمہ دار ٹھہرانے والے دلائل کا تنقیدی جائزہ پیش کیا جائے گا۔ اس کے علاوہ علما کے کردار کو بھی مفصلاً زیر بحث لایا جائے گا خصوصاً اس امر کو کہ مطلق العنان حکمرانوں کے ساتھ علما کے گٹھ جوڑ نے (آمریت کو جائز ٹھہرانے کے لئے) کس طرح صنفی تعلقات، نظمِ عامہ، اور مسلمانوں کے غیر مسلموں کے ساتھ تعلقات کے حوالے سے چند مخصوص تصورات کو فروغ دیا۔ اس کے علاوہ پیش نظر باب کے

اندر کرایہ داری کے نظام (rentierism)، خصوصاً تیل کی آمدنی، کے کردار کو بھی مسلم دُنیا میں آمرانہ رجحانات کو فروغ دینے کے حوالے سے زیر بحث لایا جائے گا۔ آخر میں اس امر کی توضیح پیش کی جائے گی کہ دراصل مسلم ممالک میں کرایہ داری (rentierism) اور آمریت کے درمیان قائم ہونے والے روابط، تیل کے وافر ذخائر اور ان ممالک کی معاشی پسماندگی کے منطقی نتائج ہیں۔

مغربی استعمار اور تسلط

استعماری تسلط سے نجات پانے والے نوآزاد ممالک (جن کے سیاسی ادارے بھی پوری طرح مستحکم نہیں ہیں) کے لیے جمہوری نظام ہائے حکومت قائم کرنے کا عمل نہایت ہی دشوار ثابت ہوا۔ سابقہ استعماری قوتوں کے ذریعہ کھینچی گئی (جدید) سرحدوں کے سبب ان ممالک کو قومی شناخت کی تشکیل کے حوالے سے بھی ایسے کئی مسائل و مشکلات کا سامنا کرنا پڑا جو جمہوری عمل کی راہ میں روڑے اٹکاتے ہیں۔ انتھونی مارکس کے نزدیک: ''قومی اتحاد جمہوریت کے لیے ایک لازمی شرط ہے۔ چونکہ مذکورہ اتحاد اس ملت کی شناخت کے حدود کا تعین کرتا ہے جو شہریت نیز اس سے متعلق دیگر حقوق کی مستحق قرار پاتی ہے، لہٰذا قومی اتحاد کے بغیر جمہوریت کا قیام ناممکن ہے۔[3]

دوسری جنگِ عظیم کے اختتام کے بعد مسلم ممالک کی ایک بڑی تعداد یعنی 80 فیصد (49 میں سے 42 ممالک) نے مغربی استعمار سے نجات حاصل کی؛ یہی وجہ ہے کہ ان ممالک کے اندر پائے جانے والے جمہوری فقدان (democratic deficit) کو عموماً استعماری اثرات کا نتیجہ قرار دیا جاتا ہے۔ راقم کا تجزیہ (جو ان تمام ممالک پر محیط ہے جن کی آبادی دو لاکھ سے زائد ہے) اس امر کو اجاگر کرتا ہے کہ نوآبادیاتی تسلط سے نجات حاصل کرنے والے کئی ممالک جمہوری نظام قائم کرنے میں کامیاب ہوئے۔ دوسری جنگِ عظیم کے بعد آزاد ہونے والے اڑسٹھ (55 فیصد) غیر مسلم ممالک میں سے 40 ممالک (59 فیصد) جمہوریت کو اختیار کر چکے ہیں۔ مذکورہ اعداد و شمار کی رو سے دیکھا جائے تو مسلم ممالک (جن کی شرح جمہوریت democracy rate صرف بیس فیصد ہے) کے مقابلے میں غیر مسلم نوآزاد ممالک کی شرح جمہوریت کہیں زیادہ ہے۔[4] اس سے یہ واضح ہو جاتا ہے کہ فقط استعماری تسلط کو ہی مسلم ممالک میں قائم مطلق العنان طرز اقتدار کا واحد سبب قرار نہیں دیا جا سکتا۔

امر واقعہ یہ ہے کہ نوآبادیاتی دور کے بعد بھی مسلم ممالک پر مغربی طاقتوں کے راست تسلط یا پھر ان کے داخلی معاملات میں مداخلت کا سلسلہ بدستور جاری رہا۔ اگرچہ 1980 اور 1990 کی دہائیوں میں امریکہ اور مغربی یورپ کے ممالک نے لاطینی امریکہ اور مشرقی یورپ میں جمہوریت کو ملنے والے فروغ کی بڑی حد تک حمایت کی،[5] اس کے برعکس ان طاقتوں نے بیشتر مسلم ممالک بالخصوص مشرقِ وسطیٰ اور شمالی افریقہ (MENA) میں برسر اقتدار مطلق العنان حکمرانوں کے ساتھ اشتراک کو ترجیح دی۔[6] اس اشتراک کو طویل عرصے تک مشرقِ وسطیٰ میں امریکہ کی دور اندیشی پر مبنی حکمت عملی سے تعبیر کیا گیا۔ جس کا مقصد ریاستِ اسرائیل کا تحفظ، خطے سے حاصل ہونے والے تیل کی رسد کو بغیر کسی قدغن کے یقینی بنانا، اور نئی اسلامیت نواز قوتوں کو ابھرنے سے روکنا تھا۔[7]

ماضی قریب میں بُش اور اوباما انتظامیہ کی طرف سے، مذکورہ خطے کے اندر، جمہوریت نواز ایجنڈوں کو حاصل پیروی عارضی اور غیر مستقل ثابت ہوئی۔ 2004 اور 2005 میں بُش انتظامیہ نے عراق، لبنان، اور فلسطین میں جمہوری انتخابات کی حوصلہ افزائی کرنے کے علاوہ اردن، مصر، اور سعودی عرب جیسے ممالک پر زور دیا کہ وہ اپنی مملکتوں کے اندر سیاسی اصلاحات لاگو کریں۔[8] البتہ بُش کی یہ حکمت عملی زیادہ عرصہ تک برقرار نہ رہ سکی۔ اوباما انتظامیہ کی جانب سے مشرقِ وسطیٰ اور شمالی افریقہ میں جمہوریت کو فروغ دینے کے حوالے سے کیے جانے والے اقدامات بھی غیر موثر ثابت ہوئے۔ اوباما کے 2009 کے قاہرہ خطاب نے (جس میں اوباما نے مشرق وسطی اور مشرقی افریقہ کی عوام کے جمہوری حقوق اور سیاسی آزادی کی طرفداری کی) ایک نئی جمہوریت نواز امریکی پالیسی کی توقعات پیدا کیں۔ تاہم ڈیڑھ سال بعد جب بہارِ عرب Arab spring کی تحریک ابھری تو اوباما انتظامیہ مذکورہ تبدیلی کی حمایت کے تعلق سے احتیاط برتنے لگی۔ 2011 میں قذافی حکومت کے خلاف نیٹو کی کاروائی نے عرب بیداری کی تحریکوں کو مہمیز دی۔ الجزائر (1992) کے برعکس مغربی ممالک نے مصر اور تیونس کے انتخابات میں اسلامیت نواز جماعتوں کی کامیابی کو (بے دلی سے ہی سہی) تسلیم کیا۔[9] لیکن کرسٹوفر اسٹیونز (امریکی سفیر) کے قتل، داعش کے عروج، اور خطے کے اندرونی تنازعات کے سبب امریکہ مشرق وسطیٰ اور مشرقی افریقہ کے اندر جمہوری عمل کی پشت پناہی سے دستبردار ہو گیا۔ 2013 میں جب مصری فوج نے اقتدار پر قبضہ کر کے اخوان المسلمون کو دہشت

گرد تنظیم قرار دیا تو اوباما انتظامیہ نے اس واقعہ کو ''فوجی بغاوت'' قرار دینے سے بھی گریز کیا۔ جو اس امر کا عندیہ تھا کہ امریکہ اپنی سابقہ حکمت عملی (آمریت سے اشتراک) کی طرف مراجعت کر چکا ہے۔

مسلم ممالک کے اندر مطلق العنانیت کو فروغ دینے میں اگرچہ مغربی مداخلتوں نے اہم رول ادا کیا تاہم صرف انہی مداخلتوں کو (مسلم مملکتوں میں پائے جانے والے) جمہوری فقدان democratic deficit کا ذمہ دار قرار دینا ناکافی ہے۔ درحقیقت مغربی اثرات پر مرکوز تمام تجزیے مسلم معاشروں کے داخلی محرکات (جو ان کے نظریات، طبقاتی تعلقات اور معاشی حالات پر مشتمل ہیں) کو کم اہمیت دیتے ہیں۔ پیش نظر باب کے اگلے حصے میں انہی محرکات کا جائزہ پیش کیا جائے گا۔

اسلام کا کردار

اساس پسند (Essentialist) توضیحات عموماً اسلام کو اکثر مسلم ممالک میں آمرانہ طرزِ اقتدار کا اساسی محرک قرار دیتی ہیں۔ البتہ اسلام اس ضمن میں منفرد اور استثنائی حیثیت کا حامل نہیں ہے، کیونکہ دیگر ادیان کی طرح اسلام کی تعبیرات بھی جمہوریت اور آمریت پسند ہر دو نقطہ ہائے نظر سے پیش کی جا چکی ہیں۔[10] چارلس رولی (Charles Rowley) اور ناتھینیل اسمتھ (Nathanael Smith) کا ایک مقالہ متذکرہ اساس پسندی کے حوالے سے بطورِ مثال پیش کیا جا سکتا ہے، جس کے اندر یہ دعویٰ پیش کیا گیا ہے کہ مسلم ممالک میں جمہوریت کے فقدان کا تعلق کسی نہ کسی اعتبار سے اسلام کے بنیادی مزاج سے ہے۔[11] مذکورہ مصنفین 750ء میں اسلامی قلمرو کا حصہ بننے والے مشرقی افریقہ، مشرقِ وسطیٰ اور وسطی ایشیا کے مسلم ممالک کو عالمِ اسلام کے قلب سے تعبیر کرتے ہیں۔ ان کے نزدیک ان خطوں میں ''اسلام کی جڑیں تاریخی اعتبار سے بہت گہری ہیں نیز ان خطوں کی ثقافت کو ہمہ گیر تبدیلیوں سے گزار کر اس کے نئے خدوخال تشکیل دینے کے حوالے سے اسلام کو سب سے زیادہ وقت میسر آیا۔'' ان علاقوں کو نظر انداز کر کے جہاں اسلام کو گزشتہ 1,269 برسوں میں کسی نہ کسی مرحلے پر غلبہ حاصل رہا، یہ دعویٰ کرنا کہ اسلام نے سب سے گہرا اثر صرف ان خطوں پر ڈالا جہاں وہ 750ء تک غالب آیا میری دانست میں انتہائی مشکوک ہے۔ مزید برآں جس ''قلب'' کا مفروضہ موصوفین پیش کرتے ہیں اس (قلب) میں وسط ایشیا کے وہ ممالک بھی شامل

ہیں جو روسی استعمار اور اس کے بعد سوویت ملحدانہ اقتدار کے زیر اثر رہے۔[12] ان ممالک میں فروغ پانے والی آمریت کے اسباب کو اسلام کے کھاتے میں ڈال کر وولی اور اسمتھ روسی/سوویت اقتدار اور عصرِ حاضر کے سیکولر مطلق العنان حکمرانوں کی تاریخ سے کلی طور پر صرفِ نظر کرتے ہیں۔

مسلمانوں کے مسائل کا تاریخی تجزیہ معاصر صورتحال اور ہزار برس قبل کی صورتحال کے درمیان تقابل کی صورت میں پیش کیے جانے کے بجائے طویل تاریخی تغیر اور تسلسل کو چھوٹی اکائیوں میں تقسیم کر کے کیا جانے جانا چاہیے۔ وولی اور اسمتھ کے دعوی کے برعکس کسی مخصوص خطے میں کسی مذہب کی طویل تاریخ اس خطے کے پیروکاروں کو ان خطوں کے پیروکاروں کے مقابلے میں زیادہ آمریت پسند نہیں بناتی جن میں اس کی تاریخ نسبتاً مختصر مدت پر محیط ہوتی ہے۔ مثلاً اگرچہ مغربی یورپ میں اسلام کی تاریخ اتنی طویل نہیں ہے اس کے باوجود کئی مغربی یورپی نومسلموں نے جہادی سلفیت کی آمریت پسند تعبیرات دین کو قبول کیا۔ کئی دیگر محققین بھی مسلم دنیا کی معاصر صورتحال کے پیش نظر، آمریت کو فروغ دینے کے حوالے سے اسلام کے کردار کو زیر بحث لاتے ہیں۔ ان محققین کے مباحث مسلم دنیا سے جڑے دو مرکزی موضوعات کے گرد گھومتے ہیں جن میں پہلا موضوع پدری نظام patriarchy کی موجودگی اور دوسرا سیکولر ریاستوں کی عدم موجودگی ہے۔

پدری نظام

مسلم ممالک میں پدری نظام (Patriarchy) کا مسئلہ اس وقت نمایاں طور پر سامنے آتا ہے جب اس کا تقابل مغربی ممالک سے کیا جاتا ہے۔ 1996–1995 اور 2002–2000ء کے ورلڈ ویلیوز سروے (World Values Survey) کے نتائج کو بنیاد بنا کر رونالڈ اِنگلہارٹ (Ronald Inglehart) اور پپا نوریس (Pippa Norris) لکھتے ہیں:

''خواتین کو مساوی حقوق اور مواقع فراہم کے معاملے میں (جنھیں اس نوعیت کے سوالات کے ذریعے جانچا گیا کہ آیا مرد خواتین کی نسبت بہتر سیاسی قائد ہوتے ہیں یا کیا لڑکوں کے لیے یونیورسٹی سطح کی تعلیم لڑکیوں کی نسبت زیادہ اہم ہے) مغربی ممالک کے 88 فیصد شرکت کنندگان اور مسلم

ممالک کے صرف 55 فیصد شرکت کنندگان نے خواتین کی طرفداری کی۔''[13] اسٹیون فِش (Steven Fish) کا استدلال ہے کہ مسلم ممالک میں آمرانہ طرزِ اقتدار کو وہاں پر رائج پدری نظام نے فروغ دیا۔[14] فِش نے مسلم ممالک میں صنفی عدم مساوات کو بعض قائل کرنے والے اعداد وشمار کے ساتھ پیش کیا ہے۔ اس کے باوصف ان کے تجزیے پر میرے دو بنیادی اعتراضات ہیں:

اول: پدری نظام اور آمرانہ طرزِ اقتدار کے مابین علت ومعلول کے تعلق کو حتمی قرار دینا محلِ نظر ہے۔ کیونکہ مغربی تاریخ اس امر کی شاہد ہے کہ جمہوریت اور پدری نظام بیک وقت موجود رہ سکتے ہیں، نیز آج بھی ہندوستان جیسے بعض جمہوری ممالک میں پدری نظام کے عناصر واضح صورت میں نظر آتے ہیں۔

دوم: صنفی مساوات کو جمہوریت کے فروغ کی علت یا اس کی لازمی شرط کے بجائے اس کا نتیجہ بھی قرار دیا جاسکتا ہے، مثلاً پاکستان، بنگلہ دیش، ترکی اور انڈونیشیا پر مشتمل چار مسلم ممالک میں جب جمہوری انتخابات منعقد ہوئے تو خواتین بھی سربراہانِ مملکت کے طور پر منتخب ہوئیں۔

نیز مجھے مرد وزن کے تناسب یا پھر جنسی تناسب (sex ratio) کے متعلق فِش کے پیش کردہ اعداد و شمار خاصے مشتبہ معلوم ہوتے ہیں۔ فِش کا دعویٰ ہے کہ کیتھولک مسیحی آبادی پر مشتمل ممالک کے مقابلے میں مسلم ممالک میں مردوں کی تعداد خواتین کے مقابلے میں غیر معمولی حد تک زیادہ ہے۔ فش کے بقول:

''ایسا صنفی تفاوت عموماً عورتوں اور لڑکیوں کی کمتر سماجی حیثیت اور ان کے ساتھ روا رکھے گئے غیر مساوی سلوک کا مظہر ہوتا ہے، جسے لڑکیوں کی صحت نیز غذائی ضروریات اور صنفی بنیاد پر اسقاطِ حمل کو پیش نظر رکھے بغیر سمجھنا محال ہے۔''[15] راقم نے فِش کے امریکی مردم شمار بیورو کے ڈیٹا (data) پر مبنی ماخذ کی ازسرِنو جانچ کر کے یہ دریافت کیا کہ 2010 میں مسلم اور غیر مسلم ممالک کی مجموعی آبادی میں صنفی تفاوت تقریباً یکساں تھا: غیر مسلم ممالک میں یہ تفاوت 101.3 تھا، جبکہ مسلم ممالک میں 101.5۔[16] جس سے مجھ پر یہ واضح ہوگیا کہ درحقیقت فِش کے پیش کردہ شماریاتی شواہد مبالغہ آمیز

ہیں، کیونکہ مذکورہ تخمینہ کے اندر ان چار مسلم ممالک کے اعداد و شمار بھی شامل ہیں جہاں غیر ملکی مرد مزدوروں کی کثیر تعداد نے صنفی تفاوت کو جنم دیا۔[17] اگرچہ مسلم معاشروں میں پدری نظام (patriarchy) ایک سنگین مسئلہ ہے تاہم ان معاشروں کے اندر پائے جانے والے صنفی تفاوت کو محض پدرانہ تسلط کے اثرات سے تعبیر کرنا میری دانست میں درست نہیں ہے۔ علاوہ ازیں جمہوریت کی راہ میں بیشتر مسلم ممالک کی عدم پیش رفت کو بھی کلی طور پر ان مملکتوں کے اندر رائج مردانہ تسلط سے منسوب نہیں کیا جا سکتا۔

مائیکل راس کے نزدیک مسلم ممالک میں مردانہ تسلط اور آمریت کی جڑیں تیل سے حاصل ہونے والی آمدنی (oil rents) کے اندر پیوست ہیں۔[18] وہ مشرقِ وسطیٰ کی بعض ریاستوں کا موازنہ مشرقی ایشیا کی ان معاشرتوں (خصوصاً جنوبی کوریا) سے کرتے ہیں جہاں ماضی میں یکساں پدری تسلط رائج تھا۔ البتہ 1960ء کی دہائی میں جنوبی کوریا میں جب خواتین نے کپڑے اور دیگر مصنوعات کی پیداوار سے جڑی صنعتوں میں، کامگاروں کے طور پر، کام کرنا شروع کیا تو نہ صرف اُن کی سماجی حیثیت میں اضافہ ہوا بلکہ وہ سیاسی اثر و رسوخ بھی حاصل کرنے لگیں، لیکن تیل کے ذخائر کے اعتبار سے متمول مشرقِ وسطیٰ کی ریاستوں میں صورتِ حال اس کے برعکس رہی۔ قومی کرنسی کی قدر میں اضافے کے سبب برآمدات مرکوز پیداواری صنعتیں (export oriented manufacturing industries) کمزور ہو گئیں، نتیجے کے طور پر خواتین کے لیے ملازمت کے مواقع محدود ہو گئے۔ نیز ریاستی وسائل کی تقسیم کے ذریعے حاصل ہونے والی بلامحنت آمدنی نے بھی خواتین کی اقتصادی سرگرمیوں میں شمولیت کی حوصلہ شکنی کی۔[19]

اگرچہ راس کا مندرجہ بالا تجزیہ بڑی حد تک بصیرت افروز ہے، تاہم اس حقیقت سے بھی صرفِ نظر نہیں جا سکتا کہ مردانہ تسلط مسلم دنیا کے ان ہی معاشروں تک محدود نہیں ہے جن کی معیشت تیل پر منحصر ہے بلکہ یہ، مختلف سطحوں پر، تقریباً دنیا کے تمام مسلم معاشروں کے اندر پایا جاتا ہے۔[20] مزید یہ کہ مردانہ تسلط جیسے پیچیدہ مسئلے کے تعلق سے پیش کیے گئے تجزیہ میں راس معاشی/مادی منظرنامے کو حد سے زیادہ اہمیت دے کر نظریات کے کردار سے صرفِ نظر کرتے ہیں۔[21] انیسویں صدی کے

اواخر سے تاحال مسلم دنیا میں خواتین کے حقوق کے طرفداروں اور مخالفین کے مابین جاری شدید فکری و نظریاتی کشمکش (doctrinal struggle) بھی پدرشاہی جیسے مسئلے کو مزید پیچیدہ بنا دیتی ہے۔[22] حقوق نسواں کے طرفداروں میں اصلاحات پسند حکام اور مغرب کی جامعات سے فارغ التحصیل دانشور شامل ہیں، جب کہ مخالفین میں زیادہ تر سماجی روایات کے حامی قدامت پسند حکام اور دین کی روایتی تعبیرات کے طرفدار (علما، اسلامیت نواز اور صوفی مشائخ) شامل ہیں۔ اسلامی فکر کی روایتی تعبیرات کے طرفدار عموماً اسلام کی پدرانہ (patriarchal) تعبیر کی تبلیغ کرتے ہیں، جس کی رو سے فقط مرد ریاست اور خاندان کی سربراہی کے لیے موزوں قرار پاتے ہیں۔ مذکورہ تعبیرات طویل سفر کے دوران خواتین کے لئے محرم مرد کی رفاقت کو لازمی قرار دینے کے علاوہ نکاح، طلاق، وراثت اور شہادت کے معاملات میں خواتین کے اختیارات کو (مردوں کے مقابلے میں) انتہائی محدود کر دیتی ہیں۔[23] مردانہ بالادستی کے حق میں روایت پسندوں کی تبلیغ کے اثرات کو مشرقِ وسطیٰ اور شمالی افریقہ (MENA) کے پندرہ ممالک کے اندر کیے گئے ایک، حالیہ، سروے (2002–2001ء) کے اندر واضح طور پر ملاحظہ کیا جا سکتا ہے۔ جس میں شامل ہونے والے دو تہائی شرکا نے اس بیان سے اختلاف کیا کہ: ''کوئی خاتون اگر چاہے تو وہ ملک سے باہر تنہا سفر کر سکتی ہے،'' جبکہ کم و بیش چالیس فیصد شرکا نے اس بیان سے اتفاق کیا کہ: ''یونیورسٹیوں میں مخلوط تعلیم کا رواج اسلامی احکام سے متصادم ہے۔''[24] اگرچہ مسلم دنیا میں خواتین کے حقوق کی طرفدار چند مسلم خواتین دانشور بھی سامنے آئیں،[25] البتہ ان کے وسائل اور مسلم عامۃ الناس تک ان کی رسائی روایتی تعبیراتِ دین کے طرفداروں کے مقابلے میں انتہائی محدود ثابت ہوئی۔ بیسویں صدی کے نصف اول میں خواتین کے حقوق کے مسلم حامیوں نے اگرچہ چند اہم پیش رفتیں کیں، تاہم یہ لوگ بھی آمرانہ سیکولر نظریات اور ریاستی پالیسیوں سے منسلک تھے۔ ترکی اور تیونس جیسی متعدد سیکولر حکومتوں نے دیندار خواتین اور مردوں پر دیگر پابندیوں کے ساتھ ساتھ حجاب پر بھی پابندی عائد کی۔[26] ان آمرانہ پالیسیوں کے علاوہ سیکولر حکومتوں کی سماجی، معاشی اور خارجہ پالیسیوں کی ناکامی کے نتیجے میں بھی روایتی تعبیراتِ دین کے طرفداروں کو، عوامی سطح پر، مقبولیت حاصل ہوئی۔ بیسویں صدی کے نصف دوم میں روایت پرستوں نے مسلم اکثریت والی ریاستوں اور معاشروں کے اندر

قدامت پسندی کو فروغ دینے کے حوالے سے اہم رول ادا کیا نتیجتاً کئی ممالک میں دساتیر constitutions اور مخصوص قوانین کی اسلامی تشکیل (Islamization) عمل میں آئی، جس کے سبب خواتین کے جمہوری حقوق سلب ہو گئے۔ متعدد مسلم ممالک میں قوانین کی اسلامی تشکیل کا جائزہ آئندہ سطور میں پیش کیا جائے گا۔

سیکولر اور اسلامی ریاستیں

مسلم دنیا کے اندر آمریت (authoritarianism) کی توضیح کے دوران جو اہلِ علم اسلام اور ریاست کے مابین گہرے ربط کو اس کا (آمریت کا) بنیادی سبب قرار دیتے ہیں، وہ برنارڈ لیوس کے خیالات سے بہت متاثر نظر آتے ہیں۔ لیوس اپنی متعدد تصانیف کے اندر بارہا اس مقدمہ کو دہراتا ہے کہ اسلام، مسیحیت کے برخلاف، آئینی سیکولرزم (یعنی دین و ریاست کی علیحدگی) کو مسترد کرتا ہے۔ اس کے نزدیک اسلام کا مذکورہ استرداد ہی مسلم دنیا میں آمرانہ تسلط کا موجب ثابت ہوا:

''دیندار مسلمانوں کے لیے جائز حاکمیت کا مصدرِ حقیقی صرف خداوندِ متعال ہے، لہٰذا حکمران اپنے اختیارات نہ تو عوام سے حاصل کرتا ہے نہ اپنے آبا و اجداد سے، بلکہ اقتدار نیز دیگر اختیارات اسے خداوندِ متعال اور قانونِ مقدس عطا کرتا ہے۔''[27] لیوس ترکی کو متذکرہ اصول کے واحد استثنا کے طور پر پیش کرتا ہے:

''جو لوگ اسلام کو جمہوریت کے نفاذ کی راہ میں رکاوٹ تصور کرتے ہیں وہ ترکی اور باقی مسلم دنیا کے درمیان امتیاز قائم کرنے کے لیے سیکولرازم کی جانب اشارہ کرتے ہیں۔''[28] اس مسئلے پر ہنٹنگٹن (Huntington) کے خیالات کم و بیش یکساں ہیں:

''اسلام دین و سیاست یا روحانی اور دنیوی امور کے مابین کسی بھی طرح کے خط فاصل میں یقین نہیں رکھتا، نیز جب ہم مسلمانوں کی سیاسی تاریخ کا جائزہ لیتے ہیں تو ہمیں یہ باور ہوتا ہے کہ سیاست میں عوامی شرکت کا تصور مسلم دنیا کے لئے اجنبی رہا ہے، لہٰذا یہ کہا جا سکتا ہے کہ اسلام، اپنی تاریخ کے اعتبار سے، جمہوریت کے لیے سازگار ثابت نہیں ہوا۔''[29]

تاہم لیوس اور ہنٹنگٹن کے پیش کردہ مقدمات میں کئی خامیاں نظر آتی ہیں۔ پیش نظر کتاب کے دوسرے حصے میں جس مقدمہ کو دلائل کے ساتھ زیر بحث لایا جائے گا وہ یہ ہے کہ تاریخِ اسلام کے ابتدائی ادوار میں مذہبی اور سیاسی مقتدرات (authorities) کسی حد تک ایک دوسرے سے علیحدہ تھے دراصل دین و ریاست کی علیحدگی کو رد کرنے والے جن بیانیوں کو عصر حاضر میں غلبہ حاصل ہے انھیں گیارہویں صدی میں تشکیل دیا گیا۔ علاوہ ازیں مسلم دنیا میں رائج آمریت کے مسئلہ کو محض سیکولر ریاستوں کی عدم موجودگی سے تعبیر نہیں کیا جا سکتا۔ اگرچہ مسلم دنیا کے اندر کئی سیکولر ریاستیں معرض وجود میں آئیں، البتہ ان میں سے بیشتر ریاستوں کے اندر غیر سیکولر مسلم ریاستوں کی طرح ہی آمرانہ طرز حکومت قائم رہا (مذکورہ مقدمہ کا خلاصہ جدول 2.1 کے اندر ملاحظہ کیا جا سکتا ہے)۔ عصر حاضر کے 49 مسلم ممالک میں سے 22 کے آئین ریاست کو سیکولر قرار دیتے ہیں۔[30] ان 22 میں سے چودہ ممالک (یا جمہوریتوں) کے آئین میں ریاست کو واضح طور پر ''سیکولر'' قرار دیا گیا ہے۔[31] راقم نے ان ریاستوں کے دساتیر کے اندر عربی، انگریزی، فرانسیسی، پرتگالی، روسی اور سربیائی زبانوں (جو ان ریاستوں کی سرکاری زبانیں ہیں) میں برتی گئیں ان اصطلاحات کو اکٹھا کیا جو ان دساتیر کے سیکولر مزاج کی ترجمانی کرتی ہیں: آذربائیجان (dünyevi : دنیاوی، برکینا فاسو — laïc): لائیک (laïque — چاڈ): لائیک almaniyya ، — علمانیت (laïque — گیمبیا — secular): سیکولر (laïque — گنی): لائیک (laïque — گنی-بساو: laica — لائیکا (laïque — قازقستان — zayirli): ظاہری — svetskiy، دنیاوی (کوسوو: laik — لائیک — sekularna، سیکولرنا (کرغیزستان — dinden tyshkary): دین سے باہر — svetskiy، دنیاوی (مالی — laïcité de l'Etat): ریاست کی لائیکیّت (سینیگال — laïque): لائیک (تاجکستان — dunyavi): دنیاوی، svetskoe — سویٹسکوئے/دنیاوی (ترکیہ — laik): لائیک (ترکمانستان: dünyewi — دنیاوی svetskoe، سویٹسکوئے/دنیاوی)۔

سیکولر دساتیر کی حامل دیگر مسلم مملکتوں نے اپنے دساتیر کے اندر اگرچہ ''سیکولر'' اصطلاح نہیں برتی ہے، لیکن وہ اسلام کو بھی سرکاری مذہب کے طور پر تسلیم نہیں کرتیں۔ لہٰذا یہ کہنا درست ہوگا کہ مذکورہ

مملکتیں بھی بالواسطہ طور پر خود کو سیکولر قرار دیتی ہیں۔ان میں سے تین مملکتوں (البانیا، نائجر، اور ازبکستان) کے نظام ہائے قانون مکمل طور پر سیکولر ہیں۔سیرالیون نامی مملکت میں اسلامی عائلی قوانین کو رسمی/رواجی قوانین کی حیثیت عطا کر کے مقامی عدالتوں کے دائرہ اختیار میں شامل کیا گیا۔البتہ اریٹریا اور لبنان کی مملکتوں کے اندر خاندانی اُمور (مثلاً نکاح، طلاق اور وراثت) سے جڑے معاملات کے تصفیہ کے لیے شرعی عدالتیں قائم ہیں۔جبکہ انڈونیشیا اور نائجیریا کے بعض صوبوں کے عائلی اور فوجداری قوانین شریعت پر مبنی ہیں۔

جدول 2.1 : انچاس مسلم ممالک کے آئین میں سیکولرازم اور شریعت کی حیثیت

وہ ممالک جن کے آئین میں ریاست کو (صراحتاً یا بالواسطہ) سیکولر قرار دیا گیا ہے	وہ ممالک جن کے آئین میں اسلام کو ریاست کا سرکاری مذہب تسلیم کیا گیا ہے۔	وہ ممالک جن کے آئین میں شریعت کو قانون سازی کا ماخذ یا قانونی مطابقت کی شرط کے طور پر تسلیم کیا گیا ہے۔
1- آذربائیجان	1- الجزائر	1- افغانستان
2- برکینا فاسو	2- بنگلہ دیش	2- بحرین
3- چاڈ	3- کوموروس	3- برونائی
4- گیمبیا	4- جبوتی	4-مصر
5- گنی	5- اردن	5- ایران
6- گنی-بساو	6- ملائیشیا	6- عراق
7- قازقستان	7- مراکش	7- کویت
8- کوسووو	8- تیونس	8- لیبیا
9- کرغزستان		9- مالدیپ
10- مالی		10- موریتانیہ
11- سینیگال		11- عمان
12- تاجکستان		12- پاکستان
13- ترکی		13- قطر
14- ترکمانستان		14- سعودی عرب
15- البانیا		15- صومالیہ
16- اریٹریا		16- شام
17- انڈونیشیا		17- سوڈان
18- لبنان		18- متحدہ عرب امارات
19- نائجر		19- یمن
20- نائجیریا		
21- سیرالیون		

مختصراً کہیں تو تقریباً نصف مسلم ممالک کے دساتیر صراحتاً سیکولر ہیں، جو اس دعویٰ کو مسترد کرتے ہیں کہ اسلام اور آئینی سیکولرزم کے مابین فطری عدم موافقت تجرباتی شواہد پر مبنی ہے۔[32] بعض اساس پسند ماہرین (essentialists) اس کے جواب میں یہ استدلال پیش کر سکتے ہیں کہ مسلم دنیا میں سیکولر ریاستوں کا وجود نوآبادیاتی وراثت کا نتیجہ ہے۔ چند استثنائی مثالوں (ایران، سعودی عرب اور ترکی) کو چھوڑ کر تمام مسلم ممالک یورپی طاقتوں کی نوآبادیات رہے ہیں۔ اگرچہ ان میں سے بعض ممالک سیکولر ریاستیں بن گئے، البتہ بعض نے سیکولر طرز حکومت سے گریز کیا۔[33] لہٰذا یہ کہنا بجا ہوگا کہ مسلم دنیا میں سیکولر ریاستوں کا وجود محض نوآبادیاتی وراثت کا نتیجہ نہیں ہے۔[34]

2018ء تک سیکولر دساتیر کے حامل ان 22 مسلم ممالک میں سے 18 مملکتوں میں مطلق العنان حکمران برسر اقتدار تھے جبکہ صرف پانچ مملکتوں بی البانیا، برکینا فاسو، انڈونیشیا، سینیگال اور سیرالیون بی کے اندر جمہوری طرز حکومت قائم تھا۔[35] مذکورہ تناسب اس امر پر دلالت کرتا ہے کہ سیکولرزم کو جمہوریت کے لیے لازمی شرط قرار نہیں دیا جا سکتا۔ نیز مسلم دنیا میں آمریت کے وجود کو سیکولرزم کی عدم موجودگی سے بھی تعبیر نہیں کیا جا سکتا۔ متذکرہ سیکولر ریاستوں میں مطلق العنانیت کی توضیح تین عوامل کو مدنظر رکھ کر کی جا سکتی ہے:

1۔ **تاریخی جڑیں:** مسلم ممالک میں مطلق العنانیت کی عمارت ان تاریخی بنیادوں پر استوار ہے جو گیارہویں صدی میں علماء و ریاست کے اتحاد کے نتیجے میں علم دوست اور بورژوا طبقے کو حاشیہ پر ڈالنے کے سبب تشکیل پائیں۔ پیش نظر کتاب کے دوسرے حصے میں اس مسئلہ کو مفصلاً زیر بحث لایا جائے گا۔

2۔ **نوآبادیاتی اثرات:** نوآبادیاتی وراثت نے متعدد مسلم ممالک میں جمہوریت کے فروغ کو مزید محدود کر دیا۔ جن نوآبادیاتی طاقتوں کے اندر آمرانہ طرز حکومت رائج تھا انھوں اپنے زیرِ قبضہ مسلم علاقوں میں بھی آمریت کو فروغ دیا۔ وسطی ایشیا کی سیکولر ریاستوں پر مرتب ہونے والے سوویت اثرات کو اس تعلق سے بطور مثال پیش کیا جا سکتا ہے۔[36] (سطور گزشتہ کے اندر پیش کی گئیں توضیحات نہ صرف سیکولر بلکہ ان ریاستوں پر بھی صادق آتی ہیں جو خود کو اسلامی ریاستیں قرار دیتی ہیں)۔

3۔ **سیکولر ریاستوں کا منفرد پہلو:** بہت سے مواقع پر سیکولر حکمرانوں نے سماجی و سیاسی تبدیلی کے لیے مطلق العنان نظریات (اشتراکیت اور فسطائیت پر مبنی) کو تسلیم کیا۔ کیونکہ یہ لوگ جمہوریت کو اپنے ان منصوبہ جات کی راہ میں رکاوٹ تصور کرتے تھے جن کے توسط سے یہ اپنے زیر تسلط ریاستوں کو جدید خطوط پر مرتب کرنا چاہتے تھے (یہ توضیح صرف سیکولر ریاستوں پر صادق آتی ہے)۔

جدول 2.1 کے اندر مسلم ممالک کے دساتیر کو تین زمروں میں تقسیم کیا گیا ہے:

1۔ **سیکولر دساتیر:** 22 ممالک کے دساتیر ریاست کو سیکولر قرار دیتے ہیں، خواہ صراحتاً یا بالواسطہ طور پر۔

2۔ وہ (آٹھ) دساتیر جو اسلام کو سرکاری مذہب تسلیم کرتے ہیں لیکن شریعت کا حوالہ نہیں دیتے: الجزائر، بنگلہ دیش کوموروس، جبوتی، اردن، ملائیشیا، مراکش، تیونس پر مشتمل مملکتوں سے تعلق رکھتے ہیں[37]۔ ان ممالک میں عائلی قوانین شریعت کی مختلف تعبیرات پر مبنی ہیں۔ 2013 میں ان میں سے چھ ممالک مطلق العنان حکومتوں کے زیرِ تسلط تھے، جبکہ صرف کوموروس اور تیونس[38] میں جمہوری نظام رائج تھا۔ یہ زمرہ پہلے اور تیسرے زمرے کے مابین عبوری حیثیت رکھتا ہے اور مطلق العنانیت کے اسباب کے لحاظ سے دیگر دو زمروں سے کچھ حد تک ہم آہنگ ہے۔

3۔ وہ انیس ممالک جن کے دساتیر شریعت کو قانون سازی کے حوالے سے بنیادی ماخذ قرار دیتے ہیں:

انستان، بحرین، برونائی، مصر، ایران، عراق، کویت، لیبیا، مالدیپ، موریطانیہ، عمان، پاکستان، قطر، سعودی عرب، صومالیہ، شام، سوڈان، متحدہ عرب امارات اور یمن پر مشتمل ہیں۔ ان ممالک میں عائلی معاملات کے تصفیہ کی مجاز شرعی عدالتیں ہیں۔ علاوہ ازیں ان میں سے کئی ممالک میں شرعی عدالتیں فوجداری معاملات کو بھی نمٹاتی ہیں۔ واضح رہے کہ مذکورہ تمام ممالک میں مطلق العنان حکومتیں قائم ہیں۔ سطور گزشتہ کے اندر پیش کیے گئے حقائق اس امر کی نشان دہی کرتے ہیں کہ

شریعت کو مملکت کے آئین کی بنیاد بنانا آمریت کو فروغ دیتا ہے۔

گزشتہ چار دہائیوں میں متعدد مسلم ممالک نے ایسے آئین اور نظام ہائے قانون اختیار کیے جن میں سیکولر قوانین اور آئینی دفعات کی مقدار نسبتاً کم ہے۔ اس تبدیلی نے عموماً (ایک دوسرے کا تکملہ کرنے والی) دو جہتوں میں پیش رفت کی۔ پہلی جہت حکمرانوں کی جانب سے طاقت کی بنیاد پر معاشرے کو اسلامیانے پر محیط ہے۔ کئی مواقع پر مطلق العنان حکمرانوں نے اپنے اقتدار کو قدامت پسند عوام کی نظر میں جائز ٹھہرانے اور اسلامیت نوازوں کی بڑھتی ہوئی مخالفت[39] کا مقابلہ کرنے کے لیے متعلقہ مملکت کے آئین میں شرعی ضوابط کو شامل کیا۔ اس تناظر میں دیکھا جائے تو قانون کی اسلامی تشکیل کو مطلق العنان حکومتوں نے اپنی توثیق کے لئے بطور حربہ استعمال کیا۔ دوسری جہت ان عوامل پر محیط ہے جنھوں نے عوامی زندگی کو اسلامیانے کے حوالے سے اسباب کا کردار کیا۔ مثلاً احیائے مذہب کا عالمی رجحان، سیکولر حکومتوں کی مطلق العنانیت اور غیر مؤثر پالیسیاں، اور اسلامیت نوازوں کی سیاسی کاوشوں پر مشتمل محرکات نے اس حوالے سے (عوام کو اسلامیانے) فعال کردار ادا کیا۔

غالباً ہم سب نے مختلف صورتوں میں عوامی زندگی کی اسلامی تشکیل کی (مندرجہ بالا) دونوں جہات یا ان میں کسی ایک جہت کا مشاہدہ ضرور کیا ہوگا۔[40] ایران افغانستان، سوڈان اور یمن کی ریاستوں نے خود کو باضابطہ طور اسلامی قرار دیا۔ مصر اور پاکستان نے اپنے متعلقہ آئین کے اندر شریعت پر مبنی دفعات کو شامل کر کے علما کے کردار اور شرعی عدالتوں کے اختیارات کو توسیع دی۔ حالیہ برسوں کے دوران جہاں انڈونیشیا، ملائیشیا اور نائجیریا کے بعض صوبوں نے شرعی قوانین اختیار کیے، وہیں برونائی کے حکمران نے بھی مملکت کے قانونی نظام کی اسلامی تشکیل کا سرکاری اعلان جاری کیا۔ عراق، لیبیا، صومالیہ اور شام میں خانہ جنگی کے بعد متعلقہ مملکتوں کے دساتیر میں شامل کی جانے والی شرعی دفعات ان ممالک میں قانون کی اسلامی تشکیل کی سمت ہونے والی پیش رفت کو اجاگر کرتی ہیں۔ متذکرہ مثالیں اس امر کی نشاندہی کرتی ہیں کہ قانون کی اسلامی تشکیل حکومت کو مزید مطلق العنان بنا دیتی ہیں۔ واضح رہے کہ عوامی زندگی کو اسلامیانے کے عمل اور جمہوریت کا باہمی تعلق انتہائی پیچیدہ ہے۔ البتہ اس حقیقت سے بھی صرف نظر نہیں کیا جا سکتا کہ کئی دیگر ممالک میں اسلامی

کرداروں (مثلاً انڈونیشیا کے بعض علما، سینیگال کے صوفی سلسلے، اور تیونس کے اسلامیت نواز) نے قانون کی اسلامی تشکیل پر توجہ مرکوز کرنے کے بجائے متعلقہ ممالک کے اندر جمہوریت کو توسیع دینے کے سلسلے میں معاونت فراہم کی۔[41]

اگرچہ کئی مسلم ممالک میں اسلامیت نوازوں نے اقتدار حاصل کیا تاہم وہ طبقہ جس نے اپنے اثر و رسوخ کو قانون سازی سے لے کر عدالتی معاملات تک توسیع دی وہ علما کا طبقہ ہے کیونکہ یہ طبقہ شریعت کی تعبیر کے جملہ حقوق اپنے نام محفوظ کر چکا ہے۔ کسی ملک میں جب شریعت کو قانون سازی کے معاملے میں آئین کی پشت پناہی حاصل ہوجاتی ہے تو یہ جزوی طور پر اس امر پر دلالت کرتی ہے کہ قانون علما کی تعبیرات کے مطابق تشکیل پائے گا۔ قانون سازی کا یہ طریقہ قانون سازی کے جمہوری طریقے کے بالکل برعکس ہے کیونکہ جمہوری نظام کے اندر پارلیمان کے ارکان بدلتے ہوئے حالات اور رائے عامہ کو مدِ نظر رکھ کر ہی کوئی قانون بناتے ہیں۔ بالفاظ دیگر جب علما قانون سازی کے جملہ اختیارات حاصل کرتے ہیں تو رائے عامہ درکنار ہوجاتی ہے۔ جو بالکلیہ جمہوری عمل اور اس کے اصولوں سے متصادم ہے۔

مجموعی طور پر مذکورہ بالا بحث سے دو بنیادی نتائج اخذ کیے جاسکتے ہیں:

1 اسلام کے حوالے سے پیش کیے جانے والے اساس پسند دلائل ریاست کے ساتھ اسلام کے پیچیدہ تاریخی اور عصری تعلقات کو نظر انداز کرتے ہیں۔ کیونکہ مسلم دنیا میں متعدد سیکولر ریاستوں کی موجودگی کے باوجود مطلق العنانیت بڑے پیمانے پر بدستور قائم ہے۔

2 گزشتہ چار دہائیوں کے دوران قانون سازی اور عدلیہ ہر دو میدانوں میں علما کے کردار میں نمایاں اضافہ ہوا اور متعدد مواقع پر اس نے مطلق العنانیت کو تسلسل بخشنے میں اہم کردار ادا کیا۔ تاہم علما کا یہ کردار مفصل تجزیے کا متقاضی ہے۔

علماء اور ریاست کے مابین اتحاد

وہ ممالک جن کے دساتیر میں شریعت کے حوالے پہلے سے موجود تھے یا بعد میں شامل کیے گئے ان

ممالک میں علماء نے غیر جمہوری مقننہ کی حیثیت اختیار کر لی۔ حتی کہ سیکولر مملکتوں میں بھی علماء نے مطلق العنان حکمرانوں کے ساتھ یا تو از خود تعاون کیا یا پھر حکمرانوں نے مختلف حربوں کو بروئے کار لا کر ان کے تعاون کو یقنی بنایا۔ اگرچہ پہلے پہل یہ حکمران علماء کو محض ایک سیاسی حربے کے طور پر استعمال کرنے کا ارادہ رکھتے تھے، البتہ وقت گزرنے کے ساتھ علماء نے حکمرانوں کے ساتھ ان کے تعلق سے بھرپور فائدہ اٹھایا اور عوامی مباحث کو اسلامی رنگ میں رنگ کر اپنے سیاسی و قانونی موقف کو فروغ دیا۔

کئی مسلم ممالک میں حکام نے علماء کو منظم کرنے اور اپنی حکمرانی کو جائز ٹھہرانے کے لیے مساجد پر کنٹرول حاصل کیا، حتیٰ کہ ترکی جیسی سیکولر ریاست میں بھی مسند اقتدار حاصل کرنے والی مختلف حکومتوں نے 1924ء میں قائم ہونے والے دیانت (نظامتِ مذہبی امور) کے ادارے کے ذریعے مساجد کو اپنے کنٹرول میں رکھا۔[42] اس وقت سے لے کر اب تک ترکی کی تمام مساجد کے ائمہ ریاستی ملازمین ہیں اور حکومت کا مذکورہ ادارہ ان کے خطبات کے مندرجات کا تعین کرتا ہے۔ درحقیقت سیکولر حکمرانوں نے دیانت کا ادارہ اس غرض سے قائم کیا تھا کہ اسلامی سرگرمیوں پر اُن کی نگرانی قائم رہے۔[43]

حالیہ عرصے کے دوران جب طیب اردوان نے ترکی میں عوامیت پسند (populist) حکومت قائم کرنا شروع کی تو وہ دیانت جیسے مرکزی ادارے کو اپنے کنٹرول میں لا کر اسے سیاسی مفادات کے تحفظ کے لئے استعمال کرنے لگا۔ ملک کی تقریباً ایک لاکھ مساجد میں ریاستی ملازمین کی حیثیت سے کام کرنے والے مساجد کے ائمہ جمعہ کے خطبات کے دوران مرکزی دیانت کے تیار کردہ مواد کی تبلیغ کرتے ہیں۔[44] انتخابات جیسے نازک مواقع پر یہ خطبات اردوان حکومت کے نظریات کی تشہیر کے لیے استعمال کیے جاتے ہیں۔ اس کے علاوہ اردوان نے اپنے اقتدار کو تقویت بہم پہنچانے کے لیے آمرانہ نوعیت کے کئی دیگر اقدامات بھی کیے جو ہزاروں شہریوں کی نجی املاک کو ضبط کرنے اور دہشت گردی کے الزامات کے تحت ہزاروں افراد کی گرفتاری پر مشتمل ہیں۔[45] اس کے باوجود وہ بیشتر اسلامی حلقوں خصوصاً ممتاز علماء اور صوفی مشائخ کی حمایت حاصل کرنے میں کامیاب

رہے۔اردوان اور علماء کے مابین قائم ہونے والے اس اتحاد کو برقرار رکھنے میں ترکی کے ممتاز فقیہ حیرتین کارامان نے کلیدی کردار ادا کیا۔کئی دہائیوں سے کارامان ترکی کے علماء اور اسلامیت نواز نظریات کے درمیان ایک پل کی حیثیت رکھتے ہیں۔ان کے یہ الفاظ کافی مشہور ہیں: ''ہر مسلمان کو اسلامیت نواز Islamist ہونا چاہیے، اگرچہ وہ اس اصطلاح کو استعمال نا بھی کرے پھر بھی اسے اس کے مفہوم اور مقصود کو تسلیم کرنا چاہیے۔''[46]

1990ء میں بھی کارامان نے سیکولر نظام ہائے قانون کو اسلام کے منافی قرار دے کر یہ دعویٰ کیا تھا کہ: ''کوئی فرد یا معاشرہ تب تک شرک سے نہیں بچ سکتا جب تک کہ وہ اپنے تمام افعال کو یا تو وحی یا اس کی تعبیرات کے مطابق خدا کے منشا کے تابع نہ کرے۔''[47] 2013 میں جب اردوان نے ان رہائش گاہوں پر جن میں غیر شادی شدہ نوجوان مرد و زن رہتے تھے پر پابندی لگانے کی ناکام کوشش کی تو کارامان نے اردوان کے اس اقدام کی حمایت میں یوں اپنا تحریری موقف پیش کیا: ''اگر کوئی غیر شادی شدہ جوڑا یا زیر تعلیم لڑکے اور لڑکیاں کسی رہائش گاہ میں اکٹھے رہتے ہوں تو حکومت اس لئے ان رہائش گاہوں کی تفتیش کرتی اور ان پر چھاپے مارتی ہے تاکہ غیر شرعی افعال کو روکا جا سکے اور ان افعال میں ملوث افراد کو سزا دی جا سکے۔'' کارامان کے نزدیک اسلام، سیکولرازم اور جمہوریت دونوں سے ہم آہنگ نہیں ہے کیونکہ ان کے مطابق: ''جمہوریت کی بنیاد جس فلسفے پر قائم ہے اس کی رو سے انسان یا تو خالق کے برابر ہے، اس سے برتر ہے یا اس کے اختیار سے آزاد ہے۔'' کارامان کے مطابق مسلمانوں کو یہ سوال کرنا چاہیے کہ آیا جمہوری اداروں کی تائید کوئی آسمانی دلیل کرتی ہے یا یہ انسانی عقل و نفس کی پیداوار ہیں۔مزید یہ کہ موصوف اردوان اور دیگر اسلامیت نوازوں کی سیکولرزم، جمہوریت اور تکثیریت کی طرفداری کو عارضی حکمتِ عملی سے تعبیر کرتے ہیں: ''اگر ہمارے حالات ہمیں اسلام کی طرف، قدم بہ قدم، بڑھتے ہوئے کچھ ذرائع استعمال کرنے پر مجبور کریں تو ہم ان ذرائع کو استعمال کریں گے... کیونکہ ضرورت ہر تدبیر کو جائز ٹھہراتی ہے۔''[48]

جمہوریہ عربیہ مصر بھی ان مملکتوں میں شامل ہے جن کی بنیاد سیکولر ریاست کے طور پر رکھی گئی، البتہ ان مملکتوں میں قانون کی اسلامی تشکیل بتدریج روبہ عمل لائی گئی۔جس طرح ترکی میں سیکولر حکمرانوں

نے اِسلامی اداروں کے انتظامی معاملات اور معاشی وسائل کو اپنی گرفت میں لینے کی سعی کی اسی طرح جمال عبدالناصر نے بھی اِسلامی اداروں بالخصوص جامعہ ازہر (جو علومِ اہلِ سنت کا معروف مرکز ہے) کو ریاست کے ماتحت کرنے کی کوشش کی۔ وہ اِس قدر طاقتور تھا کہ اس نے ''علماء کو تابع فرمان کرلیا۔''[49] اس کے بعد کے حکمرانوں نے بھی مصر میں اِسلامی اداروں پر حکومتی نگرانی کے دائرے کو مزید وسعت دی۔ 1962ء میں سرکاری تحویل میں آنے والی مساجد کی شرح مجموعی طور پر 20 فیصد تھی، جو 1994ء میں بڑھ کر کم وبیش ساٹھ فیصد تک پہنچ گئی۔ جب کہ مساجد کی مجموعی تعداد بھی بیس ہزار سے بڑھ کر کم وبیش ستر ہزار تک پہنچ گئی۔ نیز حکومت کی ایک بیوروکریٹک کاونسل سرکاری مساجد میں کی جانے والی تبلیغ خصوصاً خطباتِ جمعہ کے موضوعات کا تعین کرنے لگی۔[50] البتہ کلہم اِسلامی حلقے پر مکمل اجارہ داری قائم کرنا مصری حکومت کے لیے محال ثابت ہوا۔ جس کا سبب یہ ہے کہ مصر کے اندر متبادل مذہبی مقتدرات (authorities) ظہور پذیر ہوئے نیز خود جامعۂ ازہر نے بھی بعض مواقع پر حکومت کے سامنے کئی چنوتیاں کھڑی کر دیں۔[51] تاہم مجموعی طور پر نہ صرف ناصر بلکہ ان کے بعد صدر انور سادات[52] اور حسنی مبارک نے بھی جامعہ ازہر پر اپنی حاکمانہ گرفت کو بروئے کار لا کر اپنے سیاسی اقدامات کی توثیق کے لئے مذکورہ ادارے سے فتاویٰ حاصل کیے۔[53]

جنوری 2013ء میں، (جب محمد مرسی مصر کے صدر تھے) میں نے قاہرہ میں اُن سیاست دانوں اور سرکاری افسران سے ملاقات کی جو اخوان المسلمون سے وابستہ تھے۔ جب میں نے اُن سے مساجد پر حکومتی کنٹرول کے بارے میں سوالات کیے تو ان کی مجموعی رائے یہ تھی کہ مساجد پر حکومت کے اختیارات کو مزید توسیع ملنی چاہیے۔[54] ترکی اور مصر میں مساجد کو ریاستی نگرانی میں رکھنے کی یہ پالیسی درحقیقت سیکولر نظریے پر مبنی تھی۔ البتہ اس معاملے میں ترکی اور مصر کے اسلامی گروہوں کا طرزِ عمل بھی سیکولر حکمرانوں کے مماثل ہی رہا، کیونکہ انھوں نے بھی مساجد کو ریاستی نگرانی میں رکھنے کے لیے ویسا ہی طرزِ عمل اختیار کیا۔ پیش نظر کتاب کے دوسرے حصے میں اس رجحان کے تاریخی اسباب کا مفصل تجزیہ پیش کیا جائے گا۔

ایران بھی اسی راہ پر گامزن ہوا جہاں 1978-1979ء کے انقلاب نے ایک سیکولر ریاست کو اسلامیت نواز ریاست میں منقلب کیا۔[55] البتہ ایران کے برعکس اسلامیت نوازی کی جانب مصر اور ترکی کی پیش رفت بتدریج عمل میں آئی۔ ایران میں اسلامی انقلاب کے بعد آیت اللہ خمینی نے ''ولایتِ فقیہ'' کو نافذ کرنے کا نظریہ پیش کیا، جس کے تحت علماء کو قانون سازی، عدالتی امور اور ریاستی نظم ونسق میں فیصلہ سازی کے وسیع اختیارات حاصل ہوتے ہیں۔ ایران نے جو طرزِ حکومت اختیار کیا اس کے سبب وہ ترکی اور مصر کے علما-ریاست اتحاد پر مبنی ماڈل سے آگے نکل کر ایک نیم مذہبی نظام میں ڈھل گیا، جس میں اقتدار کا اصل مرکز علماء بن گئے۔ خمینی کے نزدیک علماء (بالخصوص فقہاء) کو خدا کی جانب سے نفاذ شریعت کے اختیارات عطا کیے گئے ہیں۔[56] ان کے تصورِ حکومت کا خلاصہ یہ ہے کہ حکومت کا مقصود صرف شریعت کا عملی نفاذ ہے۔ جس کی رو سے انسانی ارادہ اور اختیار بے حد محدود ہے حتیٰ کہ اگر نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم اور امام علیؑ آج زندہ ہوتے تو وہ بھی کسی عام فقیہ سے زیادہ اختیار نہ رکھتے۔ خمینی اپنے اس مقدمہ کی وضاحت یوں کرتے ہیں: ''زانی کی سزا سو کوڑے مقرر ہے۔ اگر نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم اِس سزا کو نافذ کریں تو کیا وہ ڈیڑھ سو کوڑے ماریں گے؟ [امام علیؑ]... سو کوڑے؟ اور فقیہ پچاس؟''[57] اگرچہ اقتدار سنبھالنے کے بعد خمینی اور دیگر علماء نے حالات کے تقاضوں کے مطابق سیاسی بصیرت اور مصلحت پر مبنی دیگر حکمت عملیاں بھی اختیار کیں تاہم ولایتِ فقیہ کا نظریہ آج بھی ایرانی نظامِ حکومت کی بنیاد ہے۔[58]

برِصغیر میں پاکستان کثیر مسلم آبادی، جوہری طاقت نیز عالمی اسلامیت نواز گروہوں پر اثر ورسوخ کے سبب نمایاں حیثیت کی حامل مسلمان مملکت ہے۔ پاکستان کے قانونی نظام کی اسلامی تشکیل زیادہ تر 1970ء کے اواخر اور 1980ء کی دہائی میں (جنرل ضیاء الحق کے دورِ اقتدار میں) عمل میں آئی۔ یہ وہ دور ہے جب ضیاالحق نے فوجی بغاوت کے ذریعے اقتدار پر تصرف حاصل کیا۔ 1979ء میں ضیاء نے اسلامی فوجداری قوانین نافذ کرنے کے علاوہ تعلیمی نظام اور معیشت کی اسلامی تشکیل کے سلسلے میں متعدد اقدامات کیے۔[59] ضیاء کا جماعتِ اسلامی کے ساتھ مختصر مدت پر مبنی اتحاد ایک ایسی روایت کا مظہر تھا جس کی تاریخی جڑیں بہت گہری ہیں۔ ممتاز احمد کے الفاظ میں ضیاء ''اسلامی سیاست کے کلاسیکی تصور کی مجسم صورت تھے: ایک دیندار اور پارسا مسلمان جس نے شریعت کے

نفاذ کے لیے علما اور جماعتِ اسلامی سے مشاورت کے لئے خود کو پابند کر رکھا تھا۔'' مزید برآں'' جس طرح قرونِ وسطیٰ میں حکمرانوں کے اقتدار میں آنے کے طریقے پر کسی بھی طرح کا کوئی سوال نہیں اٹھایا جاتا تھا، بعینہٖ ضیاء کے اقتدار سنبھالنے کے طریقے یا سماج کو اسلامیانے کے تعلق سے اٹھایے جانے والے ان کے اقدامات پر بھی کوئی سوال نہیں اٹھایا گیا۔''[60] علما کو بااختیار بنانے کے لیے ضیاء حکومت نے ایک وفاقی شرعی عدالت قائم کی، جسے قوانین کی شرعی حیثیت کا جائزہ لینے کا اختیار تفویض گیا۔ البتہ مذکورہ عدالت کی جانب سے لیے جانے والے ایسے ہر فیصلے کو حکومت نے ناپسند کیا جو روایت سے یا حکمران کے منشا سے میل نہیں کھاتا تھا، مثلاً 1981ء میں جب عدالت نے زنا کے ایک مقدمے میں سنگساری کو غیر اسلامی قرار دیا تو ضیاء نے نئے ججوں کا تقرر عمل میں لایا، جنھوں نے (حکومت کے ایما پر) سابقہ فیصلے کو کالعدم قرار دیا۔[61] ضیاء کے دور سے لے کر عہد حاضر تک پاکستان میں بعض اسلامیت نواز عناصر نے آمریت کو فروغ دینے، غیر سنی اور غیر مسلم اقلیتوں کی مذہبی آزادی پر قدغنیں عائد کرنے، اور خواتین کے حقوق کو سلب کرنے میں اہم کردار ادا کیا۔[62]

مندرجہ بالا اقتباسات کے اندر زیر بحث لائے گئے چار اہم مسلم ممالک میں قانون اور سیاست کی اسلامی تشکیل مسلم دنیا کے عمومی رجحان کی عکاسی کرتی ہے۔ جو حکمرانوں اور علما کے درمیان مختلف نوعیت کے اشتراکات کے سبب آمریت کو ملنے والے فروغ نیز جدیدیت پسند آمرانہ حکومتوں سے مایوس ہو کر اسلامیت نواز آمروں کو حاصل ہونے والی عوامی حمایت اور مقبولیت پر محیط ہے۔ دراصل اس تغیر کی اساس چند مخصوص آمریت پسند نظریات پر قائم ہے جس کی تاریخی جڑیں گیارہویں صدی تک پھیلی ہوئی ہیں۔

قرونِ وسطیٰ کے نظریات اور جدید آمریت

علما کے حکومت نواز اور قدامت پسند بیانیوں کو چنوتی دینا نیز شخصی آزادی کے تصور اور ترقی پسند اصولوں کی روشنی میں اسلامی فکر کی تعبیر نو انتہائی دشوار امر ہے۔ علما کو اسلام کی تعبیر و تشریح پر جو تصرف حاصل ہے وہ ان کی سخت گیر علمیات کے سبب مسلم معاشروں کے اندر مستحکم ہو چکا ہے۔ مزید یہ کہ طبقۂ علما کے اندر موجود نظام مراتب (hierarchy) بھی نوجوان علما کو تازہ اور روایت گریز

تعبیرات پیش کرنے سے روکتا ہے۔جس کے سبب روایتی تعبیرات کے طرفدار علما اسلام کے فقہی متون کے اندر شامل رجعت پسند عناصر (مثلاً حدود وتعزیرات، مطلق العنان حکمرانی، پدر شاہی نظام، نجی زندگی میں مداخلت، اور غیر مسلموں کے ساتھ امتیازی سلوک) کو محفوظ رکھنے میں کامیاب رہے۔سازگار حالات میسر آتے ہی یہ عناصر مدرسہ کی درسی کتب سے نکل کر سیاسی نظاموں میں سرایت کر جاتے ہیں۔

اگرچہ اس امر کو پیش نظر کتاب کے چوتھے باب میں مفصلاً زیر بحث لایا جائے گا تاہم یہاں میں اجمالاً عرض کرتا چلوں کہ امام غزالی گیارہویں صدی کے ایک نہایت ہی با اثر متکلم اور فقیہ تھے۔ان کی معروف تصنیف 'احیاء علوم الدین' آج بھی (بالخصوص اہل سنت کے ہاں) وسیع پیمانے پر پڑھی جاتی ہے، حتیٰ کہ اہل تشیع کے بعض حلقے بھی اس سے استفادہ کرتے ہیں۔[63] تاہم اس حقیقت سے بھی صرف نظر نہیں کیا جا سکتا کہ امام غزالی کے اس شاہکار کے اندر ایسے تصورات بھی نظر سے گزرتے ہیں جو عورت کی تحقیر اور پدرانہ سماجی نظام کی تائید کرتے ہیں۔[64] اسی دور (گیارہویں صدی) سے تعلق رکھنے والے ایک اور جلیل القدر فقیہ امام الماوردی آج بھی خلافت کے نمائندہ نظریہ سازوں میں شمار کیے جاتے ہیں۔جس طرح احیاء علوم الدین کو مسلمانوں کے اندر خاصی مقبولیت حاصل ہوئی اسی طرح الماوردی کی کتاب ''الاحکام السلطانیہ'' بھی نہایت ہی اثر انگیز ثابت ہوئی۔یہ دونوں کتابیں ''امر بالمعروف ونہی عن المنکر'' کو (معاشرتی نظم وضبط کے قیام کے لیے) مسلمانوں کا بنیادی فریضہ قرار دیتی ہیں۔فی الواقع قرون وسطیٰ میں تحریر کیے گئے مذکورہ متون کے اثرات عصر حاضر میں بھی مختلف اسلامی ممالک (بشمول سعودی عرب، ایران اور ملائیشیا) کے اندر مختلف ہیئتوں میں رائج مذہبی پولیس کے اداروں کی صورت میں ملاحظہ کیے جا سکتے ہیں۔الماوردی اس امر پر زور دیتے ہیں کہ خلیفہ بعض افراد کو اخلاقی نظم وضبط قائم کرنے پر مامور کر سکتا ہے اور عامۃ الناس بھی کسی حد تک اس ذمہ داری میں شریک ہو سکتے ہیں۔[65] مذکورہ ذمہ داری کے دائرے میں الماوردی نے جن امور کو شامل کیا ہے وہ یہ ہیں: نمازِ جمعہ کے لیے مردوں کو مجبور کرنا، مرد وزن کے اختلاط کو روکنا، شراب بہا دینا، بیشتر آلاتِ موسیقی کو تلف کرنا، لین دین کے معاملات میں دھوکہ دہی کی نگرانی کرنا، حتیٰ کہ خواتین کو اپنی جانب متوجہ کرنے کے لئے مردوں کا

اپنے بالوں میں سیاہ خضاب لگانے کی روش کا تدارک بھی اس میں شامل ہے، الّا یہ کہ یہ عمل جہاد میں شرکت کے لیے ناگزیر ہو۔[66] اس کے برعکس امام غزالی نے اپنی تحریروں کے اندر ریاست کے اختیارات کو مفصلاً زیر بحث نہیں لایا ہے۔ ان کے نزدیک ہر مسلمان کو خود ''امر بالمعروف ونہی عن المنکر'' کا فریضہ انجام دینا چاہیے۔ ایک بچہ اپنے والد کی شراب بہا سکتا ہے، بشرطیکہ اس کا باپ اس پر حد سے زیادہ غضبناک نہ ہو۔ امام غزالی اس فریضے کے مختلف مدارج بھی متعین کرتے ہیں۔: سب سے پہلے اطلاع، پھر مودب نصیحت، اس کے بعد تنبیہ، اس کے بعد عملی اقدام اور بالآخر جبر۔ نیز اس سلسلے میں کسی صاحب اقتدار سے اجازت لینا ضروری نہیں ہے حتیٰ کہ ضرورت پڑنے پر فرد بغیر کسی سے اجازت طلب کیے تشدد کو بھی بروئے کار لاسکتا ہے۔ تاہم امام غزالی نے ''امر بالمعروف ونہی عن المنکر'' کے کچھ ایسے پہلو بھی بیان کیے ہیں جو جدید قاری کو نسبتاً مثبت معلوم ہوتے ہیں، جیسے ظلم کے خلاف مزاحمت اور جابر حکمران کے سامنے حق گوئی۔[67] فرضیکہ اگر الماوردی اور امام غزالی کی پیش کردہ تعبیرات کو جدید معاشرے کے اندر روبہ عمل لایا جائے تو یا تو ایک جابرانہ ریاست وجود میں آئے گی جس میں مذہبی پولیس کا تسلط ہوگا یا ایک ایسی نراجیت جنم لے گی جس میں افراد ہر وقت ایک دوسرے کی نجی زندگی میں مداخلت کرتے نظر آئیں گے حتیٰ کہ ایک دوسرے کے ساتھ زبردستی بھی۔ مختصر یہ کہ دورِ جدید میں اسلام کا یہ مرکزی اصول ''امر بالمعروف ونہی عن المنکر'' ایسی تعبیر کا تقاضا کرتا ہے جو جمہوریت اور شخصی آزادی کے مطالبات سے ہم آہنگ ہو۔[68]

اس حقیقت سے صرف نظر نہیں کیا جاسکتا کہ قرونِ وسطیٰ میں مسلمانوں اور غیر مسلموں کے باہمی تعلقات سے متعلق پیش کی گئیں اسلام کی تعبیرات جمہوریت کے اصولوں سے متصادم نظر آتی ہیں۔ قرونِ وسطیٰ کی مسلم ریاستوں نے غیر مسلم رعایا کے ساتھ اپنے تعلقات کا تعین ''ذمّی'' اور ''جزیہ'' کے تصورات کی بنیاد پر کیا تھا۔ اگرچہ ان ریاستوں کا اپنے مسیحی اور یہودی باشندوں کے ساتھ برتاو اس دور کی مسیحی ریاستوں کے مسلمانوں اور یہودیوں کے ساتھ برتاو سے بدرجہا بہتر تھا[69]، البتہ یہ تصورات اور حکمت عملیاں جدید جمہوری اصولوں اور انسانی حقوق کے معائر سے ہم آہنگ نہیں ہیں۔ عبدالعزیز سچدینہ نے نویں صدی کے جلیل القدر فقیہ امام شافعی کا حوالہ دیتے ہوئے لکھا ہے کہ ان کے نزدیک مسلم حکمرانوں کو چاہیے کہ وہ اپنی مسیحی رعایا کو نئے گرجے تعمیر کرنے، گھوڑوں پر سوار

ہونے اور مسلمانوں کے جیسا لباس پہننے سے روکیں۔ سچدینہ یہ نتیجہ اخذ کرتے ہیں کہ ''ماضی کے بیشتر فقہی فیصلے جو غیر مسلم اقلیتوں سے متعلق ہیں عصر حاضر کی مذہبی رواداری (جو کہ بین الانسانی تعلقات کا ایک اہم اصول ہے) کے تناظر میں اپنی معنویت کھو چکے ہیں۔''[70]

البتہ انیسویں صدی کے وسط میں عثمانی حکمرانوں نے بھی مسلمانوں اور غیر مسلموں کے تعلقات سے متعلق قرونِ وسطیٰ میں پیش کی گئیں شریعت کی فقہی تعبیرات کو ترک کر کے اصلاحات کا ایک وسیع سلسلہ شروع کیا[71]۔ لیکن عثمانی دور کے علما ان اصلاحات کی کھلم کھلا مخالفت کرنے کی طاقت سے محروم تھے، تاہم دیگر مسلم ممالک کے علما کی طرح انہوں نے بھی مدارس میں پڑھائی جانے والی درسی کتابوں میں ان (قدیم) تعبیرات کو برقرار رکھا۔

عہد حاضر کے اندر رائج آمریت، صنفی امتیاز، اور مذہبی تعصب جیسے مسائل کو حل کرنے کے لیے مسلم ممالک کو افکارِ تازہ اور غیر معمولی بصیرت کے حامل دانشوروں کی اشد ضرورت ہے۔ لیکن ان ممالک میں ایسے اہلِ فکر کی نشوونما کے راستے میں کئی رکاوٹیں حائل ہیں۔ مثال کے طور پر کئی مسلم ممالک نے توہینِ مذہب اور انسدادِ ارتداد کے قوانین تشکیل دیے ہیں[72]، جنھوں نے آزادیِ فکر و ضمیر پر قدغنیں عائد کر رکھی ہیں۔ اگرچہ ان قوانین کا اطلاق محض چند افراد پر ہوا، تاہم اس محدود اطلاق نے بھی ایک ایسا ماحول پیدا کر دیا جو تنقیدی سوچ کے لیے انتہائی مضر ثابت ہوا۔ 1995ء میں ایک شرعی عدالت نے مصری دانشور نصر ابوزید کو مرتد قرار دے کر ان کا نکاح کالعدم قرار دے دیا، وہ بھی محض اس لیے کہ انہوں نے قرآن کی تعبیر کے حوالے سے کچھ اصلاحی نوعیت کے مقدمات پیش کیے تھے۔[73] درحقیقت قدامت پرست آرا پر تنقید کرنے والے مسلم دانشوروں کو کئی خطرات لاحق ہوتے ہیں، جن میں یہ امکان بھی شامل ہے کہ انھیں مرتد، مستشرقین کا ایجنٹ یا مغربی ایجنڈے کا آلۂ کار ٹھہرایا جائے۔[74]

اسلامیت نوازوں نے بعض ایسے افکار کو بھی فروغ دیا جو جمہوری عمل میں عوام کی شرکت اور اختیارات کی تقسیم کے اصول سے عدم مطابقت رکھتے ہیں۔ وہ بالعموم اسلام کو ایک ہمہ گیر نظریہ کے طور پر پیش کرتے ہیں جو ان کی دانست میں (مسیحیت کے برعکس) زندگی کے ہر گوشے کو محیط

ہے۔ فی الواقع اسلامیت نوازوں کا مذکورہ دعویٰ (پیش نظر کتاب کے دوسرے حصے میں اس موضوع کو مفصلاً زیر بحث لایا جائے گا) مبنی بر حقیقت نہیں ہے۔ جبکہ اس کے برعکس حقیقت یہ ہے کہ اسلام نے مسلمانوں کی سیاسی تاریخ میں نہایت ہی اہم البتہ محدود کردار ادا کیا۔ جہاں تک مذہب و سیاست کی تفریق نیز مذہب اور زندگی کے دیگر شعبوں (مثلاً سائنس اور معیشت) کے درمیان حد فاصل قائم کرنے کا تعلق ہے تو اس حوالے سے اسلام کا معاملہ مسیحیت سے مختلف نہیں ہے۔ اگرچہ اسلامیت نوازوں کا معروف نعرہ ''اسلام ہی حل ہے!'' اس حقیقت کی نفی کرتا ہے۔[75]

نظری طور پر اگرچہ صوفی شیوخ، اسلامیت نوازوں کے طاقت کے بل پر اوپر سے نافذ کیے جانے والے یوتوپیائی منصوبوں اور علما کے طاری کردہ روایتی فقہی جمود کے مقابل ایک روحانی متبادل فراہم کر سکتے تھے، لیکن عملی میدان میں یہ امکان حقیقت کا روپ نہ دھار سکا۔ اس کے برعکس صوفی شیوخ کے اطاعت شیخ پر مبنی نظریات نے عمومی طور پر آمریت کو تقویت بخشی۔ ترکی میں قادری اور نقشبندی سلاسل کے اندر رائج (معروف) اقوال شیخ پرستی کی برملا تلقین کرتے ہیں: ''جس کا کوئی شیخ نہیں، اس کا شیخ شیطان ہے''، اور ''جب شیطان کسی مسلمان کے بسترِ مرگ پر اس کے ایمان کو سلب کرنے کے لیے آتا ہے تو اس کا شیخ اس کے ایمان کی حفاظت کرتا ہے۔'' اس نوع کے صوفیانہ تصورات سخت گیر مراتبِ اطاعت کو فروغ دیتے ہیں۔ جو شخصی آزادی کی راہ میں رکاوٹ بنتے ہیں، حالانکہ شخصی آزادی جمہوریت کے استحکام کے لیے بنیادی شرط کا درجہ رکھتی ہے۔

غرضیکہ مسلم دنیا میں علما نے جابرانہ حکومتوں کے ساتھ اپنے اتحاد اور قرونِ وسطیٰ کے بعض جمہوریت مخالف تصورات کو ترویج دے کر آمرانہ نظامِ حکومت کو تقویت بہم پہنچائی۔ جب کسی ریاست میں شریعت کو قانونِ مملکت کے طور پر نافذ کر دیا جاتا ہے تو اسلام کی تعبیر پر علما کی اجارہ داری کو چنوتی دینا تقریباً ناممکن ہو جاتا ہے۔ سخت گیر علمی منہج، مدارس اور دیگر علمی اداروں پر کنٹرول نیز اپنے سماجی وقار اور ریاستی سرپرستی کی بنا پر کہنہ مشق علما نے نہ صرف آزادانہ افکار کے حامل مفکرین بلکہ اپنے ہی طبقے سے تعلق رکھنے والے بعض روایت گریز نوجوان علما کو حاشیے پر ڈال دیا۔ تنقیدی فکر کو دبانے میں نہ صرف مذہبی علما بلکہ سیکولر حلقے بھی برابر کے شریک رہے۔ سیکولر حکمرانوں نے طاقت کی بنیاد پر

اپنے جدیدیت پسند منصوبوں کو معاشرے پر مسلط کرنے کے سلسلے میں آزادانہ فکر کے حامل دانشوروں کو عموماً بے کار بلکہ ضرر رساں تصور کیا۔

واضح رہے کہ مسلم دنیا میں آمریت جیسے پیچیدہ مسئلے کو صرف اسلامیت نوازوں اور سیکولر حلقوں کے خیالات کی روشنی میں مکمل طور پر سمجھنا محال ہے۔ خواہ وہ اسلامیت نواز حکمران ہوں یا پھر سیکولرزم کے طرفدار، دونوں صورتوں میں آمرانہ حکومتوں کے لیے معاشی وسائل ناگزیر ہوتے ہیں۔ لہٰذا بیشتر مسلم ممالک میں آمرانہ حکمرانوں نے کرایہ پر مبنی معیشت (rent-based economy) خصوصاً تیل کی آمدنی کو اپنے اقتدار کو استحکام بخشنے کے لیے استعمال کیا۔

تیل اور کرایہ مرکز ریاست

کرایہ (Rent) ایک ارضی عطیہ ہے جو محنت و مشقت کا محتاج نہیں ہوتا۔ کرایہ سے حاصل ہونے والی آمدنی (مثلاً تیل اور گیس کی فروخت سے حاصل ہونے والی رقوم) معیشت کو کرایہ مرکز بنا دیتی ہیں۔ وہ ریاست جو اپنی مجموعی آمدنی کا چالیس فیصد یا اس سے زائد کرایہ سے حاصل کرے اسے ''کرایہ مرکز ریاست (rentier State)'' کہا جاتا ہے۔[76] کرایہ پر انحصار کرنے والی ریاست میں ریاستی وسائل پر کنٹرول حکمرانوں کو لامحدود مراعات اور ایسے اختیارات[77] بہم پہنچاتا ہے جن کی بنا پر وہ نہ صرف اپنے اقتدار کو مستحکم بلکہ نظام حکومت کی تشکیل کے سلسلے میں عوامی شرکت کی بھی حوصلہ شکنی کرتے ہیں۔ کرایہ پر منحصر ریاستوں کے حکمران عوامی ٹیکس کے محتاج نہیں ہوتے لہٰذا عوام ٹیکس کو بطور ہتھیار استعمال کر کے حکمرانوں کو جوابدہ ٹھہرانے سے معذور ہوتی ہے۔[78] نیز کرایہ پر منحصر ریاستوں میں عوام خود ریاست کی جانب سے فراہم کی جانے والی رقوم کی محتاج ہوتی ہے یعنی حکومت کرایہ کے طور حاصل ہونے والی رقوم کو لوگوں میں مالی امداد، ملازمتوں، اور سماجی خدمات کی صورت میں تقسیم کرتی ہے۔[79] اس طرزِ معیشت میں حکمرانوں اور عوام کے مابین سرپرست و ماتحت (patron-client) کا تعلق پیدا ہو جاتا ہے جو سیاسی اور اقتصادی طور پر خود مختار سول سوسائٹی کی تشکیل کی راہ میں حائل ہو جاتا ہے۔ ایسی ریاست میں آزاد سیاسی جماعتوں، آزاد بورژوا طبقے، اور سماجی انجمنوں کی عدم موجودگی جمہوریت کے قیام کو ناممکن بنا دیتی ہے۔[80]

اس کے برعکس وہ معیشت جس کا انحصار وسائل کے کرایہ کی صورت میں حاصل ہونے والی آمدنی پر نہیں ہوتا ہے اس میں ٹیکس دہندگان کی بڑی تعداد ایسے شہریوں پر مشتمل ہوتی ہے جو اپنے سرمایہ اور وسائل کو ایک جگہ سے دوسری جگہ منتقل کرنے کے مجاز ہوتے ہیں۔ اگر حکومت اپنی جوازیت کھو بیٹھے تو اس کے لیے تمام ٹیکس دہندگان کی مکمل نگرانی اور جبر کے ذریعے انہیں قابو میں رکھنا محال ہو جاتا ہے۔ اس کے برعکس تیل کے ذخائر کو ایک جگہ سے دوسری جگہ منتقل کرنا ناممکن ہے مزید یکہ یہ ذخائر اشرافیہ طبقے سے تعلق رکھنے والے چند مخصوص افراد کے کنٹرول میں ہوتے ہیں، لہٰذا ان سے حاصل ہونے والی رقومات کی نگرانی، وصولی، اور ان پر اجارہ داری دوسرے ذرائع پیداوار/آمدن کے مقابلے میں حکومت کے لیے قدرے آسان ہوتی ہے۔[81] دراصل تیل پر منحصر معیشت میں حکومت کی کلہم اجارہ داری کے سبب ایک خودمختار بورژوا طبقہ (bourgeoisie) کے پنپنے کے امکانات انتہائی محدود ہوتے ہیں نیز تیل کی پیداوار محنت طلب نہ ہونے کے سبب منظم مزدور طبقہ کے ابھرنے کے امکانات کو بھی مسدود کرتی ہے۔[82] مزید برآں کرایہ کی رقوم آمرانہ حکومتوں کو ایسی معاشی طاقت عطا کرتی ہیں جس کی بنا پر وہ اپنے جابرانہ سیکیورٹی نظام کو توسیع دے کر نیز سرکاری ذرائع ابلاغ اور پروپیگنڈا کے دیگر آلات کو بروئے کار لا کر مخالفت میں ابھرنے والی ہر آواز کو دباتے ہیں۔ کرایہ مرکز ریاستوں اور آمریت کے باہمی تعلق کو اجاگر کرنے کے لیے راقم نے عالمی سطح پر کرایہ اور ٹیکس کی صورت میں مختلف ریاستوں کو حاصل ہونے والی آمدنی کے تناسب کو ایک اشاریہ (index) کی صورت میں مرتب کیا ہے۔[83] آئندہ صفحہ پر درج جدول 2.2 کے اندر کرایہ مرکز ریاستوں کے حوالے سے، مذکورہ اشاریہ کے نتائج کا خلاصہ پیش کیا گیا ہے۔

جدول 2.2 : کرایہ، ٹیکس، اور کرایہ خور ریاستیں (2010ء کے آس پاس)

#	ملک	شرح کرایہ	ٹیکس کی شرح	#	ملک	شرح کرایہ	ٹیکس کی شرح
1	مشرقی تیمور	0.93	0.05	15	یمن	0.75	0.18
2	برونائی	0.92	0.03	16	متحدہ عرب امارات	0.74	0.18
3	استوائی گنی	0.91	0.03	17	قطر	0.66	0.13
4	لیبیا	0.90	0.05	18	الجزائر	0.66	0.31
5	عراق	0.88	0.05	19	سوڈان	0.61	0.34
6	سعودی عرب	0.85	0.04	20	آذربائیجان	0.61	0.35
7	جمہوریہ کانگو	0.85	0.14	21	گبیون	0.59	0.40
8	کویت	0.82	0.02	22	ایران	0.55	0.28
9	بحرین	0.80	0.15	23	ٹرینیڈاڈوٹوباگو	0.52	0.31
10	انگولا	0.80	0.13	24	وینزویلا	0.51	0.42
11	چاڈ	0.79	0.20	25	قازقستان	0.50	0.50
12	عمان	0.77	0.11	26	موریتانیہ	0.42	0.30
13	نائجیریا	0.75	0.23	27	بولیویا	0.41	0.52
14	ترکمانستان	0.75	0.20	28	ملائیشیا	0.41	0.53

مندرجہ بالا جدول اس حقیقت کو اجاگر کرتی ہے کہ مسلم ممالک، تمام کرایہ مرکز ریاستوں (rentier states) کا تقریباً 71 سے 75 فیصد (28 میں سے 20 ریاستیں) تشکیل دیتے ہیں۔ حالانکہ اس تحقیق میں شامل ممالک میں مسلم ممالک کی تعداد محض 28 فیصد (170 میں سے صرف 48) کے آس پاس ہے۔ مسلم کرایہ مرکز ریاستوں کے غیر معمولی تناسب کا تعلق ان ممالک کے وافر قدرتی وسائل سے بہت گہرا ہے۔ کم و بیش سڑسٹھ فیصد تیل کے عالمی ذخائر مسلم مملکتوں کی املاک ہیں، ان ذخائر کا کم و بیش سڑسٹھ فیصد حصہ مشرقِ وسطیٰ اور شمالی افریقہ کے خطے میں واقع مسلم ممالک کی دسترس میں ہے۔ جبکہ کم و بیش ساٹھ فیصد گیس کے عالمی ذخائر مسلم مملکتوں کے کنٹرول میں ہیں، مشرقِ وسطیٰ اور شمالی افریقہ کے خطے میں واقع مسلم ممالک کو ان ذخائر کے نصف حصہ پر تصرف حاصل ہے۔[84]

جدول کے اندر مذکور تمام مسلم ممالک میں آمرانہ طرزِ حکومت رائج ہے، جبکہ آٹھ غیر مسلم ممالک میں پانچ کے اندر مطلق العنان حکمران برسرِ اقتدار ہیں۔ مسلم دنیا میں کرایہ مرکز ریاستوں کا غیر معمولی تناسب اس امر کی توضیح میں معاونت فراہم کرتا ہے کہ مسلم ممالک میں مطق العنان حکومتوں کی شرح

غیر معمولی حد تک زیادہ کیوں ہے۔ البتہ دو حقائق قابل غور ہیں پہلی یہ کہ جدول میں مذکور تین غیر مسلم کرایہ مرکز ریاستوں (مشرقی تیمور، ٹرینیڈاڈ وٹوباگو، اور بولیویا) میں جمہوری نظام ہائے حکومت رائج ہیں؟۔ دوسری یہ کہ انتیس مسلم ریاستیں ایسی ہیں جن کی معیشت کرایہ مرکز (rentier) نہیں ہے، البتہ ان ریاستوں کی غالب اکثریت (یعنی انتیس میں سے بائیس) کے اندر بھی مطلق العنان حکمران برسر اقتدار ہیں؟۔[85]

ان مسائل کو راقم نے پیش نظر کتاب کے دیگر مقامات پر ''علاقائی پھیلاو regional diffusion'' کے تصور کی روشنی میں زیر بحث لایا ہے۔ یعنی جب کسی خطے کی حکومتیں مختلف ذرائع و اسالیب کو بروئے کار لا کر ایک دوسرے پر اثر انداز ہوتی ہیں جو عسکری مداخلت، علاقائی سفارت کاری، معاشی حکمت عملی اور سماجی و ثقافتی تبادلہ وغیرہم پر محیط ہوتے ہیں۔ مشرقی تیمور میں جمہوری اداروں کی تشکیل اور استحکام کی توضیح کے سلسلے میں یہ نظریہ بڑی حد تک معاونت فراہم کرتا ہے کیونکہ اس پر آسٹریلیا (جو کہ اس کا ہمسایہ ہے) کے جمہوری نظام کے اثرات واضح طور پر مرتب ہوئے۔ نیز بولیویا و ٹرینیڈاڈ وٹوباگو جیسی مملکتوں کی جمہوریت کی جانب پیش رفت کی تفہیم کے تعلق سے بھی یہ معاون ثابت ہوتا ہے جن پر لاطینی امریکہ کے جمہوری ممالک کی جغرافیائی قربت کے واضح اثرات مرتب ہوئے۔ اس کے برعکس مشرقِ وسطیٰ، شمالی افریقہ (MENA) اور وسطی ایشیا کے وہ ممالک جو تیل کے ذخائر سے محروم ہیں ان پر تیل کے ذخائر سے بہرہ مند اور آمرانہ طرزِ حکومت کے حامل ہمسایہ ممالک (ایران، سعودی عرب اور قازقستان) نے ہمہ گیر سیاسی و معاشی اثرات مرتب کیے۔[86] شرقِ وسطیٰ و شمالی افریقہ (MENA) دنیا کا وہ واحد خطہ ہے جہاں حکومت کی آمدنی میں کرایہ (rent) کی اوسط شرح 55 فیصد ہے، جو ٹیکس کی اوسط شرح (32 فیصد) سے کہیں زیادہ ہے۔[87] جس سے یہ واضح ہوتا ہے کہ تیل سے حاصل ہونے والی رقوم (oil rents) پورے خطے پر نہایت گہرے اور ہمہ گیر اثرات مرتب کرتی ہیں۔ مذکورہ خطے سے تعلق رکھنے والے وہ ممالک (بشمول مصر) جو تیل کے وافر ذخائر سے محروم ہیں وہ بین الاقوامی اداروں اور دیگر ممالک سے قرضہ لیتے ہیں۔ جو اپنی نوعیت کے اعتبار سے، کسی حد تک، کرایہ پر مبنی آمدنی کے مترادف ہے۔[88]

مسلم دنیا میں آمرانہ طرزِ حکمرانی کو تیل سے مشروط قرار دینے والے استدلال کی ایک اور اہم خامی یہ ہے کہ اس کی رو سے ان مملکتوں میں سیاسی نظم و نسق پر تیل کی آمدنی سے جو اثرات مرتب ہوتے ہیں ان کو حتمی قرار نہیں دیا جا سکتا، بلکہ یہ اثرات مملکت یا خطے کی مجموعی معیشت کے حجم سے مشروط ہوتے ہیں۔[89] مثال کے طور پر ناروے کی فی کس تیل آمدن (oil income per capita) برونائی سے زیادہ ہے، تاہم ناروے میں تیل کی رقوم ریاست کی آمدنی کا صرف 36 فیصد اور مجموعی ملکی پیداوار (GDP) کا محض 18 فیصد حصہ تشکیل دیتی ہیں۔ جب کہ برونائی کی معیشت میں تیل کی آمدن کا تناسب بالترتیب 92 فیصد اور 65 فیصد ہے۔[90] اگر ناروے کی معیشت کا حجم بھی کم ہوتا اور حکومت کی آمدنی بھی محدود ہوتی تو اس کی معیشت تیل کی آمدن پر زیادہ انحصار کرتی نتیجتاً ناروے کی مملکت بھی ''کرایہ مرکز ریاست'' (rentier state) میں ڈھل جاتی۔

چنانچہ مسلم معیشتوں کا حجم اگر بڑا ہوتا تو تیل کے کرایہ کی صورت میں حاصل ہونے والی آمدن ان معیشتوں پر اس قدر حاوی نہ ہوتی۔ 2014 میں مسلم ممالک کی مجموعی قومی آمدنی (GNI) دنیا کی مجموعی قومی آمدنی کا محض 9 فیصد تھی جو جرمنی اور برطانیہ کی مشترکہ مجموعی قومی آمدنی سے بھی کم تھی۔[91] مشرقِ وسطیٰ پر مرتب ہونے والے تیل کے اثرات کا جائزہ لینے کے دوران ان معیشتوں کے محدود حجم کو مدنظر رکھنا اس لیے ضروری ہے کہ یہ خطہ دنیا کا سب سے بڑا تیل برآمد کنندہ ہونے کے باوجود معاشی طور پر کمزور ہے۔ چارلس بوئکس (Charles Boix) لکھتے ہیں: ''اگر ہم تیل کی پیداوار کو شمار میں نہ لائیں تو مشرقِ وسطیٰ کی مجموعی پیداوار فن لینڈ کی مجموعی پیداوار کے مساوی ہے۔''[92]

یہ استدلال بھی پیش کیا جا سکتا ہے کہ تیل کی آمدن نے مسلم ممالک کی معاشی ترقی کو محدود کر دیا۔ فی الحقیقت تیل کی برآمدات میں اضافے کے باعث قومی کرنسی کی قدر بڑھ جاتی ہے نتیجے کے طور پر مملکت کے لیے دیگر مصنوعات کی برآمد دشوار ہو جاتی ہے۔ البتہ راس (Ross) کی تحقیق یہ ظاہر کرتی ہے کہ تیل کی آمدن مسلم ممالک کی مجموعی قومی آمدنی (GNI) کی نمو میں حائل نہیں ہوتی۔[93] دراصل مسلم ممالک کی معاشی صورتحال 1970 کی دہائی کے اوائل میں (جب ان ممالک نے تیل کے ذخائر سے استفادہ کرنا شروع کیا) اس سے بھی بدتر تھی۔[94] 1970 میں مسلم ممالک کی مجموعی

قومی آمدنی کا تناسب دنیا کی مجموعی قومی آمدنی کے مقابلے میں صرف 4 فیصد تھا، تاہم آج یہ اس سے کہیں زیادہ ہے۔[95] پیش نظر کتاب کے دوسرے حصے میں مسلم ممالک کی معاشی پسماندگی اور آمرانہ طرز حکمرانی کے باہمی تعلق کا اجمالی تجزیہ پیش کیا جائے گا۔

معاشی پسماندگی

کئی محققین نے معاشی ترقی اور جمہوریت کے آپسی تعلق کو اپنے تحقیقی مطالعات کے توسط سے مفصلاً زیر بحث لایا ہے۔ بعض محققین کے نزدیک معاشی ترقی جمہوریت کو جنم دیتی ہے،[96] جبکہ دیگر محققین دونوں کے درمیان سبب و نتیجہ کے تعلق کو مشتبہ قرار دیتے ہیں۔[97] اپنی ایک حالیہ تحقیق کے اندر بوکس اور سوزن اسٹوکس یہ مقدمہ پیش کرتے ہیں کہ ''معاشی ترقی نہ صرف جمہوریت کو جنم دیتی ہے بلکہ اس کو مستحکم بھی کرتی ہے۔''[98] بوکس مزید کہتا ہے کہ: ''جن 94 فیصد ممالک کی فی کس آمدن 10,000 ڈالر سے زائد تھی انھوں نے 1999 میں شفاف اور مسابقتی انتخابات کروائے، جبکہ وہ ممالک جن کی فی کس آمدن 2,000 ڈالر سے کم تھی ان میں سے صرف 18 فیصد اپنے یہاں شفاف انتخابات کرانے میں کامیاب ہوئے۔''[99]

مسلم دنیا کے حوالے سے الفریڈ اسٹیپن اور گریم رابرسن نے معاشی پسماندگی، عرب/غیر عرب شناخت، اور آمریت کے باہمی تعلق پر ایک اہم استدلال پیش کیا ہے۔ یعنی اگر کسی ملک کی فی کس مجموعی قومی آمدنی 3,500 ڈالر سے کم ہو پھر بھی جمہوری ریاست بن جاتا ہے تو اسٹیپن اور رابرسن اس ملک کو ''توقع سے زیادہ کامیاب (overachiever) قرار دیتے ہیں۔[100] اس کے برعکس اگر کسی ملک کی فی کس مجموعی قومی آمدن 5,500 ڈالر سے زیادہ ہو اور وہ اس کے باوجود آمرانہ طرز حکمرانی کا حامل ہوتا ہے تو اسے وہ ''توقع سے کم کامیاب'' (underachiever) قرار دیتے ہیں۔ مذکورہ محققین کے نزدیک اگر کسی ملک کی فی کس قومی آمدن 3,500 اور 5,500 ڈالر کے درمیان ہو تو اس امر کا تعین کرنا دشوار ہوتا ہے کہ آیا وہ جمہوری طرز حکومت کا حامل ہوگا یا آمرانہ۔[101]

2004 کے اعداد و شمار کی بنا پر اسٹیپن اور رابرسن نے آٹھ عرب ممالک کو ''توقع سے کم کامیاب'' مملکتوں کے زمرے میں شمار کیا جبکہ کوئی بھی غیر عرب مسلم مملکت اس زمرے میں شامل قرار نہیں پائی۔ اس کے برعکس پانچ غیر عرب مسلم ممالک توقع سے زیادہ کامیاب قرار پائے جبکہ کوئی بھی عرب ملک اس زمرے میں شمار نہیں ہوا۔ مجموعی طور پر غیر عرب مسلم ممالک نے فی کس مجموعی قومی آمدنی کی بنیاد پر جمہوریت کی متوقع سطح کو عبور کیا البتہ عرب مسلم ممالک متوقع سطح تک بھی رسائی حاصل نہ کر سکے۔ اسٹیپن اور رابرسن یہ نتیجہ اخذ کرتے ہیں کہ اگرچہ مسلم دنیا میں جمہوریت کا فقدان نہیں ہے لیکن عرب دنیا میں اس کا فقدان ضرور پایا جاتا ہے۔[102] 2010 اور 2013 کے اعداد و شمار کی روشنی میں راقم نے اسٹیپن اور رابرسن کے مقدمہ پر از سرِ نو غور کیا۔[103] تازہ اعداد و شمار نے ان کے دلائل کی تائید میں تین نتائج پیش کیے: پہلا یہ کہ ہنوز کوئی بھی عرب مملکت ''توقع سے زیادہ کامیاب'' نہیں تھی دوسرا، ''توقع سے کم کامیاب'' عرب مملکتوں کی تعداد آٹھ سے بڑھ کر دس ہوگئی (قطر، کویت، متحدہ عرب امارات، عمان، بحرین، سعودی عرب، لبنان، الجزائر، مصر، اور اردن۔ مذکورہ ترتیب سب سے زیادہ سے لے کر سب سے کم فی کس مجموعی قومی آمدنی پر مبنی ہے) نیز صرف پانچ غیر عرب ممالک (سینیگال، بنگلہ دیش، کموورس، سیرالیون، اور نائجر) ''توقع سے کم کامیاب'' قرار پائے۔ البتہ چوتھے نتیجے نے ان کے استدلال کو بڑی حد تک کمزور کر دیا: صفر کے بجائے آٹھ غیر عرب ممالک توقع سے کم کامیاب قرار پائے۔ ان دونوں تجزیوں کے درمیانی عرصہ میں آٹھ غیر عرب ممالک (برونائی، ملائیشیا، ایران، قازقستان، آذربائیجان، مالدیپ، ترکمانستان، اور کوسوو) کی فی کس مجموعی قومی آمدن میں خاطر خواہ اضافہ ہونے کے باوصف ان میں جمہوری اصلاحات لاگو نہیں ہوئیں۔[104]

''توقع سے کم کامیاب'' مذکورہ آٹھ غیر عرب ممالک میں سے چھ (برونائی، ملائیشیا، ایران، قازقستان، آذربائیجان، اور ترکمانستان) کرایہ مرکز ریاستیں ہیں، 2003 میں عراق پر امریکی حملے کے بعد تیل کی قیمتیں بڑھنے کے سبب ان مملکتوں کی فی کس مجموعی قومی آمدنی میں خاطر خواہ اضافہ ہوا۔ ''توقع سے کم کامیاب'' دس غیر عرب ممالک میں سے سات ممالک بھی کرایہ مرکز ریاستیں

ہیں۔ فی کس مجموعی قومی آمدن تیل کے ذخائر سے بہرہ منداُن ممالک کی جمہوری پیش رفت کو ماپنے کا مناسب پیمانہ نہیں ہے جن کی فی کس مجموعی قومی آمدن میں تیل سے حاصل شدہ رقومات بظاہر اضافہ کرتی ہیں۔[105] نیز یہ ممالک صنعتی پیداوار، تکنیکی مہارت، محنت کی تقسیم، تخصص اور ترتیب یافتہ مزدوروں پر محیط کثیر الجہت معیشت کی عدم موجودگی کے باوجود بہت پیسہ کماتے ہیں۔ دراصل کثیر الجہت معیشت کے قیام کے لیے جمہوری اداروں اور اصولوں پر مبنی کثیر الجہت سیاسی نظام لازمی شرط کا درجہ رکھتا ہے۔ تیل کے ذخائر سے بہرہ مند مسلم ممالک مجموعی قومی آمدن میں غیر معمولی اضافہ کے باوجود کثیر الجہت معیشت کی بنیادیں رکھنے میں ناکام رہے، بدیں سبب مجموعی قومی آمدن کی بلند سطح کسی بھی اعتبار سے ان مملکتوں کے اندر رائج طرز سیاست سے ہم آہنگ نہیں ہے۔ اگلے باب کے اندر اس مسئلے کو (بر بنائے تحقیق) مفصلاً زیر بحث لایا جائے گا کہ مسلم مملکتوں کے اندر کثیر الجہت معیشت کا فقدان کیوں ہے؟

خلاصہ

مسلم دنیا میں رائج آمریت ایک ایسا مسئلہ ہے جس کے پس پشت کئی اسباب وعوامل کارفرما ہیں۔ اگرچہ مغربی پالیسیوں (مثلاً قابلِ اعتماد آمر حکمرانوں کی حمایت) نے مسلم ممالک میں جمہوریت کے فروغ کی راہ میں کئی رکاوٹیں کھڑی کیں، تاہم ان خارجی حکمت عملیوں کو مسلمانوں کی مقامی فکری، سیاسی، سماجی اور اقتصادی صورتحال کے عواقب کے طور پر دیکھا جانا چاہیے نہ کہ اصل اسباب کے طور پر۔ آمریت جیسے پیچیدہ مسئلے کو اسلام کی مبینہ سیکولرزم مخالف فطرت سے منسوب کرنا میری دانست میں گمراہ کن ہے۔ اسلام کے بارے میں تعمیمی اور غیر محتاط دعوے کرنے کے بجائے زیادہ سودمند طرزِ فکر یہ ہوگا کہ اسلام پرست کرداروں (یعنی علما، اسلامیت نوازوں اور صوفی شیوخ) کے مخصوص کردار پر توجہ مرکوز کی جائے۔ اگرچہ بعض مواقع پر ان کرداروں کے مرتب کردہ اثرات ترقی پسندانہ اور جمہوریت نواز بھی ثابت ہوئے تاہم مجموعی طور انھوں نے مسلم ممالک میں پدرشاہی نظام اور آمریت کے فروغ میں کلیدی رول ادا کیا۔ آیا یہ لوگ آمریت کو تقویت بہم پہنچاتے ہیں یا جمہوریت کی حمایت کرتے ہیں، اِس کا انحصار ان کے مذہبی وسیاسی افکار پر ہے۔ پیش نظر باب کے

سابقہ اقتباسات کے اندر بعض غیر لبرل تصورات (مثلاً پدر شاہی نظام، امر بالمعروف ونہی عن المنکر، اور وہ فقہی اصول جو اس امر کا تعین کرتے ہیں کہ مسلمان حکمرانوں کا رویہ ان کی غیر مسلم رعایا کے ساتھ کیسا ہونا چاہیے) کا تجزیہ بھی پیش کیا گیا جو دراصل گیارہویں صدی کے بعض علما نے پیش کیے تھے البتہ بعض اسلام پسند کردار آج بھی ان غیر لبرل تصورات کو مساجد، سیاسی اجتماعات اور خانقاہوں میں تشہیر دیتے ہیں۔ لہٰذا اگر ان تصورات اور مسلم دنیا میں رائج آمریت کے باہمی تعلق کو تجزیے کا موضوع بنایا جائے تو اسے ''مستشرقانہ تعمیم'' سے تعبیر کرنا میری دانست میں درست نہیں ہے۔

فی الحقیقت اسلامی کرداروں کی تبلیغ اور سیاسی سرگرمیوں نے کئی مسلم ممالک میں سیاست وقانون کی اسلامی تشکیل کے حالیہ رجحان کو مہمیز دی۔ اگرچہ 1920ء سے 1970ء تک مسلم دنیا میں غالب سیاسی اور قانونی رجحان سیکولر مزاج کا حامل رہا، تاہم گزشتہ چار دہائیوں میں معاشرے کو بتدریج اسلامیانے کے عمل نے مختلف ممالک کی سیاست ونظام ہائے قوانین پر گہرے اور ہمہ گیر اثرات مرتب کیے۔ کئی اہم مواقع پر ریاست اور علما کے مابین روابط یا تو قائم کیے گئے یا انھیں ازسرِنو بحال کیا گیا۔ البتہ اس حقیقت سے صرف نظر نہیں کیا جا سکتا کہ سیکولر اور اسلامی قوتوں کے درمیان کشمکش بدستور جاری ہے۔ پیش نظر باب کے گذشتہ اقتباسات کے اندر مسلم دنیا کے متعدد ممالک کے سیکولر دساتیر کا جو جائزہ پیش کیا گیا وہ اِس امر کی توثیق کرتا ہے کہ اسلام اور سیکولر ریاست کی باہمی عدم مطابقت کا دعویٰ کسی تجربی بنیاد سے عاری ہے۔ تاہم یہ بھی ایک حقیقت ہے کہ مسلم دنیا سے تعلق رکھنے والی بیشتر سیکولر ریاستوں کی زمام اقتدار مطلق العنان حکمرانوں کے ہاتھ میں ہے جس سے یہ واضح ہو جاتا ہے کہ مسلم دنیا میں آمریت کا مسئلہ فقط سیکولر ریاستوں کی عدم موجودگی کا نتیجہ نہیں ہے۔ مزید یہ کہ مسلم دنیا میں بیشتر سیکولر اور اسلامی ریاستوں کے اندر رائج آمرانہ طرز حکومت اِس حقیقت کو اجاگر کرتا ہے کہ آمریت کی جڑیں ان ریاستوں کے تاریخی، سماجی اور اقتصادی عوامل کے اندر پیوست ہیں۔

نہ صرف یہ کہ سیکولر اور اسلامی کرداروں نے مسلم ممالک کے اندر آمریت کو فروغ دینے کے حوالے سے مساوی رول ادا کیا بلکہ دونوں نے دانشور اور دانشوری مخالف رویے کا مظاہرہ بھی کیا۔ ان کے

نزدیک دانشور مغربی فکر سے حد سے زیادہ متاثر ہونے کے سبب مذہب پر بے جا تنقید کرتے ہیں لہٰذا دانشوروں کے افکار بالقوۃ غیر اسلامی بلکہ بسا اوقات مخالفِ اسلام بھی تصور کیے جاتے ہیں۔ دوسری جانب سیکولر سیاست دان بالعموم دانشوروں کو اپنے اُن تجدیدی منصوبوں کی راہ میں رکاوٹ تصور کرتے ہیں جنھیں وہ طاقت کی بنا پر نافذ کرنا چاہتے ہیں۔ سیکولر اور اسلامی کرداروں کی مماثل دانشور مخالف سوچ اس امر کو اجاگر کرتی ہے کہ اس مسئلے کے پس پشت بھی کئی تاریخی، سماجی اور اقتصادی محرکات کارفرما ہیں۔

مسلم دنیا کو درپیش ایک بڑا اقتصادی مسئلہ کرایہ داریت (Rentierism) ہے۔ خواہ وہ سیکولر پسند ہوں پھر اسلامیت نواز ہر دو طرح کی حکومتیں کرایوں (rents) خصوصاً تیل کی آمدن پر منحصر رہی ہیں۔ جمہوری نظامِ سیاست بالعموم حکمرانوں اور عوام کے باہمی تعلق پر استوار ہوتا ہے۔ جس میں عوام حکومت کے لاگو کردہ ٹیکس ادا کر کے اسے جوابدہ ٹھہراتی ہے۔ البتہ کرایہ مرکز ریاستوں (rentier states) میں حکمران عوامی ٹیکسوں پر منحصر نہیں ہوتے اس کے برعکس حکومت قدرتی وسائل کے کرایہ پر انحصار کرتی ہے اور عوام (اسے بصورت مراعات ملنے والے) کرایہ کی تقسیم پر منحصر ہوتی ہے۔ تیل کے عالمی ذخائر کا تقریباً ساٹھ فیصد حصہ مسلم مملکتوں کی ملکیت ہے جس کے سبب مسلم دنیا میں کرایہ مرکز اور آمرانہ ریاستوں کی ایک بڑی تعداد پائی جاتی ہے۔ تیل پر مبنی یہ توضیح نہ صرف مسلم دنیا میں رائج آمریت (authoritarianism) بلکہ تشدد (violence) کی وجوہات کو بھی سمجھنے میں معاونت فراہم کرتی ہے۔ محققین اس امر کو اجاگر کرتے ہیں کہ تیل کے ذخائر سے متمول ممالک میں بین المملکتی (interstate) اور داخلی (intrastate) عسکری تصادم کا امکان زیادہ ہوتا ہے، کیونکہ وسائل پر قابض ہو کر کرایہ حاصل کرنے کی للک مختلف گروہوں کو جنگ کی ترغیب دیتی ہے۔[106] مثال کے طور پر مشرقِ وسطیٰ و شمالی افریقہ (MENA) کے خطے میں تیل کے وافر ذخائر کے سبب نہ صرف آمریت کو فروغ ملا بلکہ تشدد کے امکانات میں بھی اضافہ ہوا۔

مزید یہ کہ تیل سے حاصل شدہ کرایہ نے ایک طرف علما-ریاست اتحاد (ulema–state alliance) کے تسلط کو مستحکم کیا، دوسری طرف متعدد مواقع پر بورژوازی (bourgeoisie) کو

حاشیہ کی طرف دھکیلنے کا محرک بھی ثابت ہوا۔ جب 1970 کی دہائی کے اوائل میں تیل کی آمدنی میں اضافہ کا سلسلہ شروع ہوا، اس وقت مسلم ممالک میں بورژوا طبقہ پہلے ہی حاشیے کی طرف دھکیلا جا چکا تھا۔ اس کے بعد مسلم اکثریت والی کرایہ مرکز ریاستوں (rentier states) نے تیل سے حاصل شدہ کرایوں پر مکمل کنٹرول حاصل کر کے آزاد بورژوا طبقے کے ابھرنے کے امکانات کو پوری طرح سے سلب کر دیا۔ مختلف مسلم کرایہ مرکز ریاستوں میں تجارتی اشرافیہ (business elites) حکومت کے ساتھ اس حد تک جڑی رہی کہ وہ کبھی بھی آزاد بورژوا طبقہ نہ بن سکی۔ جب تک ایک آزاد بورژوا طبقہ حکمران اشرافیہ کے اختیارات کو محدود کرنے کے قابل نہ ہو، تب تک جمہوریت کے پنپنے کا کوئی امکان نہیں ہوتا۔ بارنگٹن مور (Barrington Moore) کے الفاظ میں، "نہ بورژوا نہ جمہوریت۔"[107]

تیل کے کرایوں کے اثرات علاقائی اشاعت (regional diffusion) کے مختلف ذرائع کے توسط سے ریاستی حدود کو تجاوز کر کے تیل سے محروم ممالک پر بھی مرتب ہوئے، بالخصوص مشرقِ وسطیٰ و شمالی افریقہ (MENA) کے خطے میں۔ علاقائی اشاعت کا یہ زاویہ میرے تقابلی منہج (comparative framework) سے بھی مطابقت رکھتا ہے۔ پیش نظر کتاب کے کئی ابواب کے اندر مسلم دنیا اور مغربی یورپ کو دو ایسے خطوں کے طور پر زیرِ بحث لایا گیا ہے جو داخلی پھیلاؤ (internal diffusion) کے منظم ذرائع و اسالیب کے حامل ہیں۔ مسلم دنیا (یا مغربی یورپ) کے بعض خطوں کی علمی، اقتصادی اور سیاسی خصوصیات بالآخر دیگر خطوں میں بھی سرایت کر گئیں، جس کے نتیجے میں علاقائی سطح پر کسی حد تک مشابہت پیدا ہوئی۔

اگر مسلم ممالک کی معیشتیں زیادہ مستحکم ہوتیں تو تیل کی آمدنی ان کے سیاسی و معاشی نظاموں پر اس حد تک غالب نہ آتی۔ اس اعتبار سے اقتصادی پسماندگی (economic underdevelopment) مسلم دنیا میں آمریت (authoritarianism) کے بنیادی اسباب میں سے ایک رہی ہے۔ اگرچہ تیل کے ذخائر سے متمول ممالک کی مجموعی قومی آمدنی (GNI) میں اضافہ ہوا لیکن یہ اضافہ جمہوریت کے فروغ کی بنیاد نہ بن سکا۔ جمہوریت کا فروغ

کثیر الجہت معیشت (complex economy) کا متقاضی ہوتا ہے جو بیشتر مسلم ممالک میں ناپید رہی ہے۔ کثیر الجہت معیشت کی اس عدم موجودگی کا مفصل تجزیہ تیسرے باب میں پیش کیا جائے گا۔

حواشی

1 فریڈم ہاؤس، 2018۔ پولیٹی 2010 کے اعداد و شمار بھی مسلم ممالک میں جمہوریت کی شرح اور باقی دنیا میں جمہوریت کے فروغ کے مابین ایک نمایاں تفاوت کو ظاہر کرتے ہیں۔

2 فریڈم ہاؤس، 1973-2018۔ فریڈم ہاؤس 2013 کے مطابق، جملہ ممالک میں سے 39 فیصد ممالک لبرل جمہوریت کے زمرے میں آتے ہیں، جبکہ مسلم ممالک میں اس کی شرح محض 6 فیصد ہے۔ قارئین کی سہولت کے لیے اس باب میں عمومی طور پر ''انتخابی جمہوریت'' کے بجائے ''جمہوریت'' کی اصطلاح استعمال کی جائے گی، الّا یہ کہ لبرل اور انتخابی جمہوریت کے درمیان امتیاز کو نمایاں کرنا مقصود ہو۔

3 مارکس، 2003، صفحہ 31۔

4 یہ اعداد و شمار فریڈم ہاؤس 2013 اور سینٹرل انٹیلیجنس ایجنسی 2014 کے بنیادی اعداد و شمار پر مبنی میرے ذاتی تخمینوں سے اخذ شدہ ہیں۔

5 لیوٹسکی اور وے، 2010، ابواب 3 اور 4۔

6 بیلن، 2004، صفحہ 149؛ براؤنلی، 2012؛ یوم، 2015، ابواب 5 اور 6۔

7 دیکھیے: میگڈل، 2014؛ ہڈسن، 2009؛ قانط، 2005؛ میرشیمر اور والٹ، 2007؛ کارٹر، 2006۔

8 جارج ایچ بش نے اس پالیسی کی تبدیلی کا عندیہ یوں دیا: ''مشرق وسطیٰ میں آزادی کے فقدان پر مغربی اقوام کا ساٹھ برس تک چشم پوشی کرنا اور اس کے ساتھ مصالحت برتنا ہمارے تحفظ کے لیے کسی بھی طور معاون نہ ثابت ہوا'' ''بش نے مشرق وسطیٰ کی اقوام کو جمہوری راہوں پر چلنے کی دعوت دی،'' نیویارک ٹائمز، 7 نومبر، 2003۔

9 دیکھیے: ڈائمنڈ، 2010؛ جمال، 2012، باب 8؛ حامد، 2014۔

10 دیکھیے: خلف اللہ، 1998 [1973]؛ کرزمن، 1998؛ سروش، 2000؛ مجید، 2003؛ ابوالفضل، 2004؛ ہاشمی، 2009؛ مارچ، 2011، صفحات 163-258؛ بلگن، 2011؛ عثمان، 2011؛

کوہیسک، 2015؛ ایسپوسیتو و دیگر، 2016۔

11 رولی اور اسمتھ، 2009، صفحات 298، 273، 284، 287۔

12 دیکھیے: کرو، 2014، صفحات 404-5؛ خالد، 2007؛ کرو، 2002۔ ایرک چینی 2012 یہ استدلال پیش کرتا ہے کہ سنہ 1100 سے قبل عرب افواج کے زیرِ تسلط آنے والے خطے مسلم ممالک میں استبدادی نظام کے فروغ کی توجیہہ فراہم کرتے ہیں۔ رولی اور اسمتھ کے برخلاف چینی اسلام کو نہیں بلکہ تاریخی اداروں کو اس کا محرک قرار دیتا ہے۔ تاہم وہ بھی بعض مسائل میں ان کا ہمنوا ہے مثلاً گزشتہ 919 برسوں میں وقوع پذیر ہونے والے تغیرات اور روسی/سوویت ورثے سے صرفِ نظر کرنا۔

13 انگلہارٹ اور نوریس، 2003، صفحہ 67۔

14 فِش، 2002۔

15 فِش، 2002، صفحات 26 اور 31۔

16 امریکہ کے مردم شماری بیورو، 2010۔ ان تناسبات میں نظر سے گزرنے والا معمولی تفاوت کا سبب یہ ہے کہ جس قدر کوئی معاشرہ کم عمر ہوگا اسی قدر اس میں صنفی تفاوت زیادہ ہوگا۔ مسلم معاشروں میں اوسط عمر 23 سال ہے، جبکہ باقی دنیا میں یہ 30 سال ہے۔

17 کرو، 2014، صفحات 407-9۔

18 ہر مرتبہ ''تیل و گیس'' کے الفاظ دہرانے کے بجائے، راس صرف ''تیل'' کی اصطلاح استعمال کرتا ہے۔ راقم نے بھی زیادہ تر مقامات پر یہی طرزِ بیان اختیار کیا ہے۔

19 راس، 2008؛ راس، 2012، باب 4۔

20 دیکھیے: الیگزینڈر اور ویلزل، 2011، بالخصوص صفحہ 66؛ مغدم اور مترا، 2013۔

21 سماجی و سیاسی زندگی میں نظریات اور فکری رجحانات کے کردار پر بحث کے لیے دیکھیے: اسکاٹ، 1998؛ ہینسن، 2010۔

22 سلفیت نے خلیجی ممالک میں پدرشاہی Patriarchy کے فروغ میں اہم کردار ادا کیا۔ جو کہ راس کے تجزیے میں مرکزی کی حامل ہے۔ نیز قبائلی نظام بھی ان ممالک میں پدرشاہی کا ایک کلیدی عنصر رہا ہے۔ راس کی خلیجی ممالک پر توجہ کے تنقیدی جائزے کے لیے دیکھیے: ''پالیٹکس اینڈ جینڈر'' جلد 5، شمارہ 4: 2009، 82-545۔ متبادل توضیحات کے لیے دیکھیے: اینگرسٹ، 2012۔ الجزائر، مراکش، اور تیونس میں قبائلی نظام، اسلامی قانون، اور پدرشاہی پر مزید مطالعے کے لیے دیکھیے: چَردار، 2001۔

23 ''2007 میں، مصر کے مفتی، علی جمعہ نے فتویٰ جاری کیا کہ کسی عورت کے لیے صدارت کا منصب سنبھالنا شرعاً ممنوع ہے۔'' مسعود و دیگر، 2016، صفحہ 1566۔

24 کارنیگی مڈل ایسٹ گورننس اینڈ اسلام ڈیٹا سیٹ۔ حوالہ و تجزیہ: ٹیسلر، 2015، صفحات 116، 94۔

25 احمد-گوش، 2015؛ مرنسی، 1993؛ الحبری، 1997؛ ودود، 1999؛ میر-حسینی، 2006؛ علی، 2006؛ حسن، 2009، صفحات 175-177۔

26 گولے، 1996؛ اکبلوت، 2015الف؛ اکبلوت، 2015ب؛ باراس، 2014۔

27 لوئیس، 2010، صفحہ 66۔ نیز دیکھیے: لوئیس، 2003، صفحات 96-116۔

28 لوئیس، 1994، صفحہ 45۔

29 ہنٹنگٹن، 1984، صفحہ 208۔ نیز دیکھیے: ہنٹنگٹن، 1991، صفحہ 307۔

30 ان بائیس معاملات میں صرف گیمبیا کے آئین میں شرعی عدالتوں کا حوالہ موجود ہے، اور وہ بھی فقط عائلی قوانین کے ضمن میں۔

31 ان چودہ معاملات میں صرف گیمبیا اور سینیگال میں اسلامی عائلی قوانین کو قانونی نظام میں کسی حد تک شامل کیا گیا ہے۔ سینیگال میں اس کا دائرہ کار محدود ہے اور یہ مقامی عدالتوں کے اختیارات میں شامل ہے۔

32 اسلام اور سیکولر ریاست کی ہم آہنگی کے بارے میں تفصیل کے لیے ملاحظہ ہو: فلّالی-اَنصاری 2002، اَن-نعیم 2008، عُبادزادہ 2014، رحیم 2013۔

33 فرانسیسی استعماری اثرات برطانوی استعمار کے مقابلے میں زیادہ سیکولر نواز ثابت ہوئے۔ تاہم فرانس کی سابق مسلم نوآبادیات متنوع رجحانات کی حامل ہیں۔ بعض ریاستیں (جیسے برکینا فاسو، چاڈ، گنی، لبنان، نائجر، مالی، اور سینیگال) سیکولر ریاستیں ہیں، جبکہ دیگر (الجزائر، کوموروس، جبوتی، موریطانیہ، مراکش، شام، اور تیونس) سیکولر نہیں ہیں۔ مزید تفصیلات کے لیے دیکھیں: کورو اور اسٹیپن 2012؛ اوزبدن 2012۔

34 برطانوی استعماری حکمرانوں نے بعض علاقوں میں شریعت کو مدون کر کے نافذ کیا، جیسے کہ ہندوستان اور ملائیشیا۔ دیکھیں: حسین 2016؛ ہیلم اظ 8–126 ,2005۔

35 فریڈم ہاؤس 2018۔

36 بونکس اور اسٹوکس 7–535 ,2003۔

37 اس زمرے میں ایک استثنائی مثال ملائیشیا ہے جہاں بعض صوبوں نے اعلان کیا کہ وہ شریعت کو مکمل

طور پر نافذ کریں گے، بشمول تعزیری قوانین مثلاً جسمانی سزائیں۔

38 مزید تفصیلات کے لیے دیکھیں: ہبارڈ 2010, chs. 2 and 3؛ بیولر 2016۔

39 بیات 2007, chs. 2–5۔

40 ہیفنر 2011؛ ہیفنر 2016؛ سیزگن 2013, ch. 5؛ استاہنکے اور بلیٹ 2005؛ فاکس 2008؛ بیرو اور میکلیری 2005۔

41 ہیفنر 2000؛ کنکلر اور اسٹیپن 2013؛ مینچک 2016؛ اسٹیپن 2012؛ دیوف 2013؛ مارکس 2018۔

42 جمہوریہ ترکی کے اوائل میں علماء اور ریاست کے تعلقات کے بارے میں تفصیل کے لیے ملاحظہ ہو: باشکان 2014, ch. 3؛ بین 2011, chs. 6 and 7۔

43 کورو 2009, 166–227۔ 1980 کی دہائی کے اوائل میں فوجی حکومت کمالسٹ اور سیکولر تھی، لیکن سوشلسٹ نظریات کی تشہیر کو روکنے کے لیے اس حکومت نے اسلامی مدارس اور خطیبوں کی سرپرستی کی۔ مزید تفصیل کے لیے دیکھیں: کاپلان 2002۔

44 مزید تفصیلات کے لیے ملاحظہ کیجیے: کلن چ 2019, chs. 6, 9؛ اوزترک 2016؛ جزرے 2017۔

45 راقم نے اپنی ایک تحریر کے اندر اردوغان اور گولن تحریک کے درمیان بدلتے ہوئے تعلقات کا تفصیلی تجزیہ پیش کیا ہے، جو ان کے ابتدائی اتحاد، بعد میں پیدا والے اختلافات اور گولن تحریک کے حامیوں پر عاید کی جانے والی سرکاری صعوبتیں جیسے موضوعات پر محیط ہے۔ مزید دیکھیں: کورو 2017؛ کورو 2015۔

46 حیرتین کارامان، Müslüman Sıfatı Yetmemiş، ینی شفق، 30 اگست 2012۔

47 کارامان 22,1990۔

48 کارامان کے مضامین، ترتیب وار، Hangi Eve Girilemez: ینی شفق، 10 نومبر 2013؛ Islam, Demokrasi ve Medine Vesikası، ینی شفق، 29 مئی 2014؛ ''Demokrasi Çoğulculuk Laiklik ve İslam'' ینی شفق، 25 مئی 2014۔

49 زیغال 372,1999۔

50 مصفطی 8,2000۔

51 مزید دیکھیں: زیغال 1999, 380–96؛ زیغال 1996, chs. 6–8؛ مصفطی 2000, 10–18۔

52 سادات کے دور میں 1971 میں مصری آئین میں شریعت کو قانون سازی کے ایک ماخذ کے طور پر شامل کیا گیا اور 1980 میں اسے بنیادی ماخذ قرار دیا گیا۔ مزید تفصیل کے لیے دیکھیں: مصفطی 110,107,2007۔

53 مصفطی 3,2000۔

54 مصنف کا انٹرویو، سپریم کونسل آف اسلامک افیئرز، قاہرہ، 22 جنوری 2013۔ میں نے اپریل 2013 میں تیونس میں سیاست دانوں کے انٹرویوز بھی کیے۔ ریاست و اسلام کے تعلق پر النہضۃ جماعت، بالخصوص راشد الغنوشی کے نظریات مصری اخوان المسلمون سے زیادہ اعتدال پسند تھے۔

55 ارجمند 1988؛ کرزمن 1996۔

56 اپنے اسلامیت نواز نظریے کو جواز فراہم کرنے کے لیے خمینی 29 ,[1970] 1981 نے دعویٰ کیا: ''قرآن میں سماجی امور سے متعلق آیات کی تعداد عبادات سے متعلق آیات کے مقابلے میں سوگنا زیادہ ہے۔'' تاہم حقیقت اس کے برعکس ہے؛ کئی محققین نے ثابت کیا ہے کہ قانونی امور سے متعلق قرآنی آیات کا تناسب صرف 10–5 فیصد ہے۔ مزید تفصیل کے لیے ملاحظہ ہو: ویکور 2005, 33؛ کمالی 7–25 ,2003؛ ہلاق 10 ,1997۔

57 خمینی 1981 63 ,[1970]۔

58 ایرانی علماء کی ''ولایت فقیہ'' پر تنقید کے لیے دیکھیں: کدیور 61–357 ,2013؛ عُبادزادہ 170–96 ,72–30 ,2014۔

59 زمان 216,2011۔

60 احمد 481,1991۔

61 قدری 229,2012۔

62 مزید تفصیلات کے لیے ملاحظہ ہو: سعید 2016؛ حقانی 7–4 .chs ,2005؛ اصفہانی 2017, 7–5 .chs؛ قریشی 1997۔

63 فیدالکاشانی نے سترہویں صدی میں غزالی کی ''احیاء العلوم'' کو شیعی تناظر میں مرتب کیا، جو آج بھی ایران کے علمی حلقوں میں پڑھی جاتی ہے۔ مزید دیکھیں: موسیٰ 13,2005۔

64 غزالی 26–115 ,105–90 ,5–62 ,57 ,[c. 1097] 1984؛ مزید ملاحظہ ہو: کنالیزادے 3–350 ,[1565] 2012۔

65 ماوردی 260 ,[58–1045] 1996۔

66 ماوردی280 ,[1045–58] 1996؛ 79–263۔

67 خلوت و نجی امور کے خلاف مباحث کے لیے ملاحظہ ہو: غزالی ,[c. 1097] 1974b ، 834–753 بالخصوص صفحات 16–815 ،792 ،788 ،782۔ اسی طرح ظلم و ناانصافی کے خلاف مباحث کے لیے دیکھیں: غزالی 65–835 ,[c. 1097] 1974b۔ ان مباحث کا ایک مختصر مگر انتہائی ناقص انگریزی ترجمہ الغزالی 43–224 ,[c. 1097] 1963 اور 58–243 میں موجود ہے۔ تاہم، اس کا بہتر خلاصہ مائیکل کگ 46–427 ,2000 کے اندر ملاحظہ کیا جا سکتا ہے۔

68 مزید تفصیلات کے لیے دیکھیں: کگ 11–3 ,2000؛ اسد 4–233 ,1993۔

69 گوڈارڈ 68,2000۔

70 سچدینہ (68 ,2001؛ نیز 7–65۔

71 اس حوالے سے مزید تفصیلات کے لیے باب 7 ملاحظہ فرمائیں۔

72 پیو ریسرچ سینٹر 2012۔

73 ابوزید 2004؛ ابوزید 2000؛ رادھان 205–179 ,2014۔

74 صبا محمود 47–332 ,329 ,2006 تین مسلم مفکرین، ابوزید، حسن حنفی، اور عبدالکریم سروش پر یہ الزام عائد کرتی ہیں کہ وہ رینڈ کارپوریشن کی رپورٹ سول اینڈ ڈیموکریٹک اسلام میں مذکور امریکی ایجنڈے کی بازگشت ہیں۔ تاہم اس رپورٹ کی اشاعت 2003 میں ہوئی جبکہ ان مسلم مفکرین کے وہ کام جن کا حوالہ محمود نے دیا ہے، 1980 اور 1990 کی دہائی میں شائع ہو چکے تھے۔ لہٰذا بعید نہیں کہ رینڈ رپورٹ خود ان مفکرین سے متاثر ہو، نہ کہ برعکس۔ مزید تفصیلات کے لیے دیکھیں: جانسن 8–983 ,2011۔

75 اسلامیت نواز نقطۂ نظر دین اور دیگر شعبہ ہائے زندگی کی تفریق کو مسترد کرتا ہے، جس کے نتیجے میں تقسیمِ کار، تخصص specialization، اور قابلیت استحقاق کی بنیاد پر انتخاب کے فروغ میں رکاوٹ پیدا ہوتی ہے۔ تفریق اور زندگی کے مختلف شعبوں کے بارے میں مزید مباحث کے لیے دیکھیں: کاسانووا 1994؛ والزر 1983۔

76 تفصیلات کے لیے ملاحظہ ہو: لوسیانی 70 ,1987؛ ہَرب 299 ,2005۔

77 ایڈم پرزیورسکی اور فرناندو لیمونگی 167 ,1997 کے مطابق، ''آمریت کے حصول کی جدوجہد غریب ممالک میں زیادہ پُرکشش ہوتی ہے،'' اس لیے کہ ''کل آمدنی کے ایک جزو کے بجائے کلہم پر قابض ہونے سے زیادہ فائدہ حاصل ہوتا ہے۔'' اسی نوعیت کی کشش کرایہ مرکز ریاستوں rentier

states میں بھی پائی جاتی ہے، جہاں کرایہ کی آمدنی میں زیادہ سے زیادہ حصہ لینے کی جدوجہد زبردست منفعت بخش ثابت ہوتی ہے۔ مزید تفصیلات کے لیے دیکھیں: بوئکس 2003, 12, 237۔

78 کرایہ مرکز ریاستوں کے حکمران اس اصول کو اپنا سکتے ہیں کہ ''بغیر ٹیکس کے نمائندگی نہیں۔'' ملاحظہ ہو: لوسیانی 1987, 75۔

79 2009 کے آس پاس کویت، قطر، اور متحدہ عرب امارات میں تقریباً نوے فیصد شہری ملازم تھے اور ان میں سے اکثر ریاستی اداروں یا سرکاری کمپنیوں میں برسرِ روزگار تھے۔ ملاحظہ ہو: ہَرب 2009, 382۔

80 کرایہ مرکز ریاستوں اور ان کے معاشی و سیاسی اثرات پر مزید تفصیلات کے لیے ملاحظہ ہو: روس 2001؛ بیبلاوی و لوسیانی 1987؛ اولفیلڈر 2007؛ تسوئی 2011۔

81 اسٹینلے اینگرمین اور کینیتھ سُکولوف 66,2012 کے مطابق جائداد کی ملکیت کا پھیلاؤ جمہوریت کی راہ ہموار کرتا ہے۔ مثال کے طور پر 1900 کے آس پاس میکسیکو جو ایک مطلق العنان ریاست تھی میں صرف تین فیصد گھرانوں کے سربراہان زمین کے مالک تھے جب کہ اس کے جمہوری ہمسایہ ممالک میں یہ تناسب نمایاں طور پر بلند تھا: امریکہ میں پچھتر فیصد اور کینیڈا میں ستاسی فیصد۔

82 سعودی عرب میں تیل کی پیداوار مجموعی ملکی پیداوار GDP کا تقریباً پچاس فیصد حصہ ہے، البتہ یہ محض دو فیصد کا مگر افرادی قوت کو روزگار فراہم کرتی ہے۔ ملاحظہ ہو: روس 2012, 45۔

83 کُرو 2014, 414–16۔ میں نے مختلف ممالک میں تیل، گیس، اور معدنی وسائل کی رقوم؛ غیر-کرایہ جاتی ٹیکس اور ریاست کی دیگر آمدنیوں کے تناسب کا تجزیہ کیا۔ میرے بنیادی ذرائع بین الاقوامی مالیاتی فنڈ 11–2007 کی رپورٹیں تھیں، جن کی تکمیل اور تصدیق میں نے دیگر متعدد حوالہ جات، بشمول اکانومسٹ انٹیلی جنس یونٹ 2011 اور ریونیو واچ 2011 کی رپورٹوں سے کی۔

84 مزید تفصیلات کے لیے دیکھیں: بی پی 2011۔

85 فریڈم ہاؤس 2018 کے مطابق، پانچ ممالک میں کرایہ جاتی آمدنی اور حکومتی محصولات کا تناسب اکتیس سے چالیس فیصد کے درمیان ہے۔ ان ''نیم-کرایہ مرکز'' semi-rentier ریاستوں میں مصر اور روس آمرانہ نظام کے حامل ہیں، جب کہ ایکواڈور، ناروے، اور میکسیکو جمہوری ممالک ہیں۔ اس ضمن میں، میں نے سویز اور پاناما نہر کے محصولات کو بھی کرایہ جاتی آمدنی میں شمار کیا ہے۔

86 تفصیلی تجزیے کے لیے ملاحظہ ہو: کُرو 2014, 420–5؛ نیز، لِنز اور سٹیپن 1996, 72–6؛ کوپ اسٹین اور ریلی 2000؛ بیلن 2012, 141–4۔

87 مشرقِ وسطیٰ وشمالی افریقہ MENA کے علاوہ دیگر تمام خطوں میں اوسط کرایہ جاتی آمدنی کی شرح اوسط ٹیکس شرح سے کم ہے: یورپ (ایک فیصد بمقابلہ پچاسی فیصد، امریکہ (بارہ فیصد بمقابلہ تہتر فیصد)، ایشیا-بحرالکاہل (تیرہ فیصد بمقابلہ اڑسٹھ فیصد)، سب-صحارن افریقہ (اٹھارہ فیصد بمقابلہ باسٹھ فیصد)، اور سابق سوویت ریاستیں (اکیس فیصد بمقابلہ چھیاسٹھ فیصد)۔ ملاحظہ ہو: کُرو 2014, 416۔

88 تفصیلات کے لیے ملاحظہ ہو: موریسن 2009۔ مصر کرایہ مرکز ریاستوں کے ساتھ کئی اعتبار سے مشابہ نظر آتا ہے، جیسے ریاست اور عوام کے مابین سرپرستی و ماتحتی پر مبنی تعلقات patron-client relations۔ مزید تفصیلات کے لیے دیکھیں: مسعود 2014، بالخصوص حصہ اول۔

89 تھیڈ ڈنگ 20–10 ,2008 کے مطابق تیل کا لاطینی امریکہ میں جمہوریت کے فروغ پر مثبت اثر پڑا، جبکہ عرب خلیجی ریاستوں میں اس نے استبدادی آمریت کو تقویت بہم پہنچائی۔ اس کی بنیادی وجہ دونوں خطوں میں تیل کی آمدنی اور مجموعی قومی پیداوار کے تناسب میں پایا جانے والا فرق ہے۔ لاطینی امریکہ میں جہاں تیل کی آمدنی اور جی ڈی پی کا تناسب کم ہے، وہاں منتخب حکومتیں تیل کی آمدنی کو عوام میں تقسیم کر سکتی ہیں، جس سے اشرافیہ کو جمہوریت کے سبب دولت کی تقسیم کے حوالے سے کوئی بڑا خطرہ لاحق نہیں ہوتا۔ جبکہ خلیجی ریاستوں میں جہاں تیل کی آمدنی اور جی ڈی پی کا تناسب انتہائی بلند ہے، وہاں اشرافیہ اس دولت کی تقسیم سے گریزاں ہوتی ہے اور جمہوریت کی مخالفت کرتی ہے۔

90 مزید تفصیلات کے لیے دیکھیں: روس 21 ,2012؛ کُرو 416 ,2014۔

91 سنہ 2014 میں، مسلم ممالک کی مجموعی قومی آمدنی GNI 6.7 ٹریلین ڈالر تھی، جب کہ عالمی سطح پر یہ مقدار 77.6 ٹریلین ڈالر تھی۔ ملاحظہ ہو: اقوامِ متحدہ 2016۔

92 تفصیلات کے لیے ملاحظہ ہو: بوئکس 237 ,2003۔

93 مزید تجزیے کے لیے ملاحظہ ہو: روس 221 ,189 ,2012۔

94 سعودی عرب، کویت، متحدہ عرب امارات، قطر، اور بحرین کی کل تیل برآمدات سنہ 1970 میں 5 ارب ڈالر سے بڑھ کر 1975 میں 48 ارب ڈالر تک جا پہنچی۔ اسی طرح ان ممالک کی تیل کی پیداوار بھی نمایاں طور پر بڑھتی رہی: 1950 میں 0.35 ارب بیرل، 1960 میں 1.2 ارب بیرل، 1970 میں 3 ارب بیرل، اور 1980 میں 5 ارب بیرل۔ ملاحظہ ہو: اووین اور پامُک 1999, 266–7۔

95 سنہ 1970 میں، مسلم ممالک کی کل قومی آمدنی 141 ارب ڈالر تھی، جب کہ عالمی سطح پر یہ مقدار 3.4 ٹریلین ڈالر تھی۔ ملاحظہ ہو: اقوامِ متحدہ 2016۔

96 تفصیلات کے لیے ملاحظہ ہو: لپ سیٹ 1959۔

97 جمہوریت کے ارتقا کے حوالے سے مزید مطالعے کے لیے ملاحظہ ہو: لنز اور سٹیپن 1996, 81–76؛ پرزیورسکی و دیگر 2000؛ ایسیموگلو اور رابنسن 2009, 8–51۔

98 تفصیلات کے لیے دیکھیں: بونکس اور سٹوکس 545,2003۔

99 مزید مباحث کے لیے ملاحظہ ہو: بونکس 809,2011۔

100 فریڈم ہاؤس 2013 اور عالمی بینک 2010 کے اعداد و شمار کی بنیاد پر کیے گئے میرے تجزیے کے مطابق وہ ممالک جن کی فی کس قومی آمدنی GNI per capita 3,500 ڈالر سے کم ہے، ان میں 72 فیصد ریاستیں مطلق العنان ہیں۔ مسلم ممالک میں یہ تناسب 79 فیصد تک جا پہنچتا ہے۔

101 تفصیلات کے لیے دیکھیں: سٹیپن اور رابرٹسن 2003۔

102 مزید تجزیے کے لیے ملاحظہ ہو: سٹیپن اور رابرٹسن 2004۔

103 جمہوریت اور مطلق العنانیت کے باہمی تعلق پر مبنی اعداد و شمار کے لیے ملاحظہ ہو: فریڈم ہاؤس 2013؛ عالمی بینک 2010۔

104 تفصیلی مطالعے کے لیے ملاحظہ ہو: کُرو 2014, 12–410۔

105 جمہوریت کے استحکام کے حوالے سے مزید مباحث کے لیے دیکھیں: بونکس اور سٹوکس 2003, 7–535۔

106 قدرتی وسائل اور سیاسی استحکام کے تعلق پر تفصیلات کے لیے ملاحظہ ہو: روس 2012، باب 5؛ ہمپھریز 2005؛ البداوی و دیگر 2010۔

107 مور 1966۔ 418۔ اس کے برعکس، اسٹیفنز و دیگر 1992 اس نکتہ پر زور دیتے ہیں کہ محنت کش طبقہ جمہوریت کے قیام میں بنیادی کردار ادا کرتا ہے۔ تاہم مسلم کرایہ مرکز ریاستوں میں ایک منظم محنت کش طبقہ موجود نہیں ہے۔

3

سماجی واقتصادی پسماندگی اور ترقی

مسلم ممالک کی سماجی واقتصادی ترقی کے متعدد پیمانوں کی رو سے انچاس مسلم ممالک کے اوسط اسکور مغربی ممالک کے مقابلے میں کمتر ہیں حتی کہ وہ عالمی اوسط سے بھی کم تر سطح پر ہیں۔ یہ پیمانے معیشتی (فی کس مجموعی قومی آمدنی)[1]، تعلیمی (شرحِ خواندگی اور مدت تعلیم)[2] اور صحت سے متعلق (اوسط متوقع عمر اور شیر خوار اموات کی کم ترین شرح)[3] ترقی کی سطحوں کا جائزہ لیتے ہیں۔ تقابلی تجزیے یہ بھی ظاہر کرتے ہیں کہ مسلم ممالک [4] سائنسی تحقیق کے میدان میں بھی نمایاں کارکردگی نہیں دکھا سکے۔[5] سوال یہ ہے کہ مسلم ممالک میں سماجی واقتصادی پسماندگی کے اسباب کیا ہیں؟

پیش نظر باب کے اندر ان بیانیوں کا تنقیدی جائزہ پیش کیا گیا ہے جو یا تو مغربی استعماریت و استحصال کو یا پھر خود اسلام کو اس زوال کا بنیادی سبب قرار دیتے ہیں۔ اس کے علاوہ علما کی رجعت پسند فکر اور سیاسی استبداد کو مسلم دنیا کی سماجی واقتصادی پسماندگی کے پس پشت کارفرما دو اہم محرکات کے طور پر زیر بحث لایا گیا ہے۔ اس ضمن میں، ''شیطانی چکر'' (vicious circle) کی اصطلاح کو ان مسائل کے باہمی تعامل کو اجاگر کرنے کے لیے بروئے کار لا گیا ہے۔ مزید برآں پیش نظر باب کے اندر مخصوص تاریخی عوامل اور اداروں کے اثرات کا تجزیہ پیش کر کے اس حقیقت کو اجاگر کرنے کی کوشش کی گئی ہے کہ مسلم دنیا میں جابرانہ سیاسی اور سماجی ادارے درحقیقت مطلق العنان حکمرانوں نے تشکیل دیے۔ جبکہ ان کے تسلط کو واجب و لازم ٹھہرانے کے لیے علما نظریاتی جواز

فراہم کرتے ہیں۔ باب کے اختتام پر یہ واضح کرنے کی سعی کی گئی ہے کہ عہد حاضر میں مسلم معاشروں کو درپیش مسائل کو بہتر طور پر سمجھنے کے لیے ان کی سماجی وسیاسی تاریخ کا تجزیہ کیوں ضروری ہے۔ یہی وہ مقدمہ ہے جو اس کتاب کے پہلے اور دوسرے حصے کے مابین فکری ربط پیدا کرتا ہے۔

مغربی استعماریت اور استحصال

دنیا کے تقریباً تمام مسلم ممالک انیسویں صدی کے وسط سے بیسویں صدی کے وسط تک اور بعض صورتوں میں اس سے بھی طویل عرصے تک نوآبادیاتی تحکم اور تسلط کے تابع رہے۔ مغربی طاقتوں کی مسلم ممالک میں مداخلت اور ان کا استحصال نوآبادیاتی نظام کے خاتمے کے بعد بھی مختلف صورتوں میں جاری رہا۔ اس تناظر میں چارلس عیساوی (Charles Issawi) ایک متوازن نقطۂ نظر پیش کرتا ہے۔ اس کے نزدیک برطانوی نوآبادکاروں نے مصر میں تعلیم کے شعبے میں مناسب سرمایہ کاری اس لیے نہیں کی کہ ان کا مقصد اخراجات کو کم سے کم کرنا تھا، ساتھ ہی انھیں یہ خدشہ بھی لاحق تھا کہ تعلیم یافتہ طبقہ ایک ایسی قومی تحریک کو جنم دے سکتا ہے جو آزادی کا مطالبہ کرے گی کیونکہ اس طرح کا معاملہ ہندوستان میں پہلے ہی پیش آچکا تھا۔ البتہ عیساوی برطانوی استعمار سے قبل اور اس کے بعد مصر کے اندر رائج مقامی تعلیمی نظام کو ہدف تنقید بناتا ہے۔ وہ برطانوی استعمار سے قبل مصر کے اندر رائج تعلیمی اداروں، خصوصاً مدارس، کو فرسودہ اور غیر مؤثر قرار دیتا ہے اور اس حقیقت کی نشاندہی کرتا ہے کہ نوآبادیاتی تسلط کے خاتمے کے بعد بھی مصر نے اپنے تعلیمی نظام میں اصلاحات کے حوالے سے ضروری اقدامات نہیں کیے۔[6]

نظریۂ انحصار (Dependency Theory) مغربی ممالک کا غیر مغربی دنیا (بالخصوص لاطینی امریکہ) پر سیاسی تسلط اور معاشی استحصال کی توضیح کے سلسلے میں[7] یہ مقدمہ پیش کرتا ہے کہ عالمی سرمایہ دارانہ نظام سے جڑے طاقت یافتہ مغربی ممالک نے حاشیے پر کھڑے ممالک کو خام مال کے حصول کے ذرائع اور تیار شدہ صنعتی مصنوعات کو فروخت کرنے کی منڈیوں کے طور پر استعمال کیا۔[8] مسلم دنیا کے کئی سیاسی وسماجی گروہ (خواہ وہ اسلامیت نواز ہوں یا سیکولر بائیں بازو) نظریۂ انحصار

کے مقدمات کے تناظر میں مغرب کو ہدف تنقید بنا کر یہ دعوی کرتے ہیں کہ مسلم دنیا کی سماجی و اقتصادی پسماندگی کا بنیادی سبب مغربی استحصال ہے۔

تاہم نظریۂ انحصار پر دو اہم تنقیدیں کی گئی ہیں، جو مسلم ممالک کے تناظر میں بھی اہمیت کی حامل ہیں۔ پہلی یہ کہ یہ نظریہ ریاست کے کردار کو نظر انداز کرتا ہے۔ مختلف محققین نے واضح کیا ہے کہ جہاں مشرقی ایشیائی ممالک میں مؤثر سرکاری پالیسیوں نے سماجی و اقتصادی ترقی کی راہیں ہموار کیں، وہیں لاطینی امریکہ اور افریقہ کے کئی ممالک میں غیر مؤثر ریاستی پالیسیوں کے سبب ان ممالک کے اندر پسماندگی کو فروغ ملا۔ البتہ اگر ریاستی اداکاروں کے کردار کا تجزیہ کیے بغیر مسلم ممالک کے سماجی واقتصادی مسائل کا مطالعہ کیا جائے تو ایک نامکمل تصویر سامنے آئے گی۔[9]

دوسری یہ کہ نظریۂ انحصار خارجی عناصر کے کردار کو بڑھا چڑھا کر پیش کرتا ہے جبکہ داخلی عوامل کو کم اہمیت دیتا ہے۔ لارنس ہیریسن (Lawrence Harrison) اس نقطۂ نظر کے سیاسی مضمرات کے بارے میں لکھتا ہے: ''نظریہ انحصار یہ تاثر دیتا ہے کہ لاطینی امریکہ بالکل بے بس ہے اور اس کی تاریخ کا رخ خارجی قوتیں متعین کرتی ہیں۔ یہ نظریہ لاطینی امریکہ کو نہ صرف کمتر تصور کرتا ہے بلکہ اسے مفلوج بھی بنا دیتا ہے۔''[10] اسی طرح اگر مسلم ممالک کی سماجی و اقتصادی پسماندگی کا تمام تر الزام مغربی استحصال پر عائد کیا جائے تو یہ نہ صرف تجزیاتی اعتبار سے غلط ہوگا بلکہ عملاً بھی بے سود ثابت ہوسکتا ہے۔

اسلام اور علما کا کردار

ویبر (Weber) کے بعد متعدد محققین نے اسلام یا مسلم تہذیب کی چند خصوصیات متعین کیں اور پھر انھیں مسلمانوں کی سماجی و اقتصادی پسماندگی کی علت کے طور پر پیش کیا۔[11] Lost in the Why the Muslim World Stood Still:Sacred میں ڈین ڈائنر (Dan Diner) اس امر کا اظہار کرتے ہیں کہ مسلمانوں کی تاریخ کے مطالعے سے یہ باور ہوتا ہے کہ انھوں مکتوب ثقافت (written culture) کے تئیں تردد و تامل کا رویہ ظاہر کیا۔ ان کے بقول،

''اوائلِ اسلام کی ثقافت کا ایک عنصر یہ بھی تھا کہ فرد اپنی زندگی کے اختتام سے قبل اپنے تمام تحریری آثار کو تلف کر دیتا تھا۔''[12] لگر ڈائنز کا یہ استدلال (جو بعض تاریخی روایات پر مبنی ہے) عمومی مسلم رویے کی حقیقی عکاسی نہیں کرتا۔[13] پیش نظر کتاب کے دوسرے حصے میں اس امر کی توضیح پیش کی جائے گی کہ اولین مسلم معاشروں میں تحریری ثقافت کی ایک مستحکم روایت موجود تھی، جس کی عکاسی مسلم دنیا کے وہ عظیم الشان کتب خانے کرتے ہیں جو اس وقت کے یورپی کتب خانوں سے کہیں زیادہ وسیع و متمول تھے۔ مزید برآں اگر مسلمانوں نے اپنی دینی نصوص کو واقعی سنجیدگی سے لیا، جیسا کہ خود ڈائنز اس کا اعتراف کرتا ہے، تو وہ لازماً قرآن کے اولین نازل شدہ ارشادات میں ''قلم'' کے تذکرے سے واقف رہے ہوں گے: ''پڑھ! اور تیرا رب بڑا کریم ہے، جس نے قلم کے ذریعے سکھایا، اور انسان کو وہ کچھ سکھایا جسے وہ نہ جانتا تھا'' (العلق: ۵۳)۔ اسی طرح قرآن کی سب سے طویل آیت میں بھی عقود و معاہدات کو تحریری شکل دینے کا تاکیدی حکم موجود ہے: ''اے ایمان والو! جب تم کسی مقررہ مدت کے لیے قرض کا لین دین کرو تو اسے لکھ لیا کرو'' (البقرہ: ۲۸۲)۔[14]

علاوہ ازیں ڈائنز عرب دنیا کے اقتصادی جمود کی ایک اور وجہ عربی زبان کو قرار دیتا ہے اس کے نزدیک قرآن کی زبان ہونے کے سبب عربی مقامی بولیوں کے بجائے تحریری اظہار کا معیار بنی رہی۔[15] اس کا یہ استدلال کہ تحفیظ (memorization) کے تدریسی طریق کار نے تخلیقی صلاحیتوں کو مسلوب کیا کسی حد تک قابلِ غور ہے۔ البتہ وہ کلاسیکی عربی کے کچھ منفی پہلوؤں کو مبالغہ آمیز انداز میں پیش کرتا ہے اور اس کے ممکنہ مثبت اثرات سے صرف نظر کرتا ہے۔ فی الوقع مشترک تحریری زبان عرب دنیا کے دو درجن سے زائد ممالک کے مابین اقتصادی اور تہذیبی تبادلے میں معاون ثابت ہو سکتی ہے۔ علاوہ ازیں اگرچہ غیر عرب مسلم اقوام کے یہاں اس طرح کی لسانی تقسیم موجود نہیں ہے، تاہم اس کے باوجود ان کی معاشی صورتحال عرب دنیا سے مختلف نہیں ہے۔[16]

درحقیقت نہ تو اسلام کوئی جامد و اکہرا نظام فکر ہے اور نہ ہی مبینہ ''مسلم ثقافت''۔ مذہب اور ثقافت دونوں پیچیدہ مظاہر ہیں جن کے درمتنوع اور متضاد تعبیرات کے لیے ہمیشہ کھلے ہوتے ہیں۔ لہٰذا مسلمانوں کی سماجی و اقتصادی زبوں حالی کے فکری پس منظر کو زیر غور لانے کے دوران کسی مجرد

نظریے کے بجائے مخصوص سماجی کرداروں مثلاً علما کے اثرات کا تجزیہ زیادہ سودمند ثابت ہوگا۔ علما کا بنیادی مسئلہ، خواہ وہ سنی ہوں یا شیعہ، ان کی قدامت پسندی اور ترقی کے تصور سے معاندت ہے۔ ان کے زاویۂ نظر کے مطابق دینی علم ہی ہر طرح کے خیر کا مصدر ومظہر ہے نیز یہ ہر اعتبار سے مکمل اور تغیر وتبدل سے ماوراہے، جبکہ تغیر وتبدل انحراف اور فساد پر دلالت کرتا ہے۔ سلفی علما نے عام سنی علما سے بھی دو قدم آگے بڑھ کر ہر قسم کی تبدیلی اور ارتقا کو شر سے تعبیر کر کے اس کی برملا مخالفت کی۔ ہزاروں احادیث میں سے وہ صرف ایک حدیث کو اپنے مقصود کے حق میں (بطور دلیل) بار بار دہراتے ہیں: ''ہر نئی چیز بدعت ہے، اور ہر بدعت گمراہی ہے، اور ہر گمراہی کا انجام دوزخ ہے۔''

ابراہیم موسیٰ (Ebrahim Moosa) اس مسئلے کے تعلق سے اپنا موقف پیش کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ دین کی قدامت پسند تعبیرات کے سبب مسلمان ہر معاملے میں اپنی رائے کے جواز میں ہمیشہ قرآن، حدیث یا گذشتہ ائمہ وفقہا کے اقوال کو بطور دلیل پیش کرنا ضروری سمجھتے ہیں۔ اس طرح کا طرزِ فکر اس امر پر دلالت کرتا ہے کہ مسلمان عصر حاضر میں اس وقت تک خود اعتمادی کے ساتھ کوئی قدم نہیں اٹھا سکتے، جب تک کہ ماضی میں اس کی کوئی نظیر نہ مل جائے۔ بالفاظ دیگر، ''مسلمان زمانۂ موجودہ کے تجربات ومشاہدات کو غیر مستند ٹھہرا کر انھیں جدت، تبدیلی اور ارتقا کی بنیاد نہیں بننے دیتے۔''[17]

اسی طرح فضل الرحمٰن کے نزدیک مسلمانوں کی ترقی کے تصور سے بیزاری کا بنیادی سبب دین کی لفظی وسطحی (literalist and formalist) تعبیرات ہیں۔ ان کے نزدیک اس مسئلے کو حل کرنے کے دو طریقے ہیں پہلا یہ کہ چند مخصوص آیات کے بجائے قرآن کے اساسی مقاصد پر توجہ مرکوز کی جائے دوسرا یہ کہ منفرد احادیث کے بجائے سنت کو ترجیح دے کر اسے فکر وعمل کا محور بنایا جائے۔[18] علما کے علاوہ فضل الرحمٰن صوفیا پر بھی تنقید کرتے ہیں اور انھیں ایک ایسا گروہ قرار دیتے ہیں جو فرد کی آزادیِ ارادہ (free will) کا انکاری ہے۔ ان کے نزدیک اشعری کلامیات کا بنیادی نظریہ جبر وقدر پر مبنی ہے جبکہ ابن عربی کا تصور وحدت الوجود خدا کے سوا ہر مظہر وموجود کو اعتباری اور غیر حقیقی قرار دیتا ہے۔ ان کے الفاظ میں، ''اشعریہ یہ سکھاتے تھے کہ خدا کے سوا کوئی

فاعل نہیں، اور دوسروں پر اس اصطلاح کا اطلاق فقط مجازی ہے اسی طرح شیخ اکبر محی الدین ابن عربی اور ان کے پیروکار یہ تعلیم دیتے تھے کہ ''وجود کا حقیقی اطلاق صرف اللہ کی ذات پر ہوتا ہے باقی مظاہر و موجودات کے لیے لفظ وجود مجازاً برتا جاتا ہے۔''[19]

علما اور صوفیہ کے یہ تصورات شاید ترقی کی راہ میں رکاوٹ نہ بنتے اگر متبادل نظریات کے توسط سے انھیں چنوتی دی جاتی۔ لیکن مسلمانوں کی تاریخ میں بہت کم اہلِ فکر سامنے آئے جو اس طرح کے افکار کو چیلنج کر سکتے تھے۔ وسیع تر تناظر میں دیکھا جائے تو مسلم دنیا کو سماجی اور معاشی مسائل سے رستگاری حاصل کرنے کے لیے بااثر دانشوروں اور خودمختار بورژوا طبقہ کی اشد ضرورت ہے البتہ عہد حاضر کی مسلم دنیا میں نہ تو موثر دانشوروں کی تعداد زیادہ ہے، نہ ہی بورژوا طبقہ سیاسی سرپرستی کے بغیر پنپ سکتا ہے۔ علما نے مختلف مذہبی قدغنیں عائد کر کے قدامت پسند مسلم نوجوانوں کو علم و فکر نیز معاشی ترقی کے ضامن اداروں میں کام کرنے سے روک کر دانشور اور بورژوا ہر دو طبقات کو کمزور کر دیا۔ زندگی کا تقریباً ہر معاملہ علما کے نزدیک ایک فقہی مسئلہ ہے، اس بنا پر وہ فلسفہ کی تعلیم، بعض فنون[20] اور معاشی سرگرمیوں پر شریعت کے نام پر قدغنیں لگاتے ہیں۔ اسی طرح زندگی کے مختلف میدانوں میں خواتین کی شرکت پر عائد کی جانے والی فقہی قدغنوں نے ان کی پیشہ ورانہ ترقی کی راہوں کو بھی مسدود کر دیا۔[21]

ان قدغنوں کو عائد کرنے کے لیے علما کو ہمیشہ ریاستی سرپرستی درکار رہی۔ لہٰذا اپنے اس مقصد کی تکمیل کے لیے انھوں نے مطلق العنان حکمرانوں سے تعلقات قائم کر کے ان کے استبداد کو جائز ٹھہرایا۔ اس اعتبار سے دیکھا جائے تو مسئلہ صرف یہ نہیں ہے کہ علما سخت گیر نظریات کے حامل ہیں بلکہ ان نظریات نے آمرانہ حکومتوں کو تسلسل اور استحکام بہم پہنچانے میں اہم کردار ادا کیا۔ جمہوری اقدار کے حامل معاشرے کے اندر علما کے سخت گیر نظریات کو عوامی سطح پر موضوع بحث بنا کر نہ صرف چیلنج کیا جا سکتا ہے بلکہ ان کی اصلاح بھی کی جا سکتی ہے۔ مسلم دنیا میں (جیسا کہ پیش نظر کتاب کے دوسرے باب میں واضح کیا گیا) اسلامیت نواز اور سیکولر دونوں طرز کی حکومتوں نے استبدادی رویوں کا مظاہرہ کیا۔ خواہ اپنے استبداد کو جائز ٹھہرانے کے لیے انھوں نے اسلام کو بطور حربہ استعمال

کیا یا پھر سیکولر نظریات کو، دونوں صورتوں میں آمرانہ ریاستوں نے دانشوروں اور آزاد بورژوا طبقہ کو حاشیے پر ڈال کر مسلم دنیا کی معاشی اور سماجی ترقی کے امکانات سلب کر دیے۔

آمریت اور شیطانی چکر

کتاب کے دوسرے باب میں اس امر کی توضیح پیش کی گئی کہ معاشی پسماندگی متعدد مسلم ممالک میں آمریت کا بنیادی محرک ثابت ہوئی۔ سماجی واقتصادی پسماندگی نہایت ہی پیچیدہ مظہر ہے جنھیں محض اقتصادی معائر ہی سے نہیں بلکہ تعلیم وصحت عامہ کی جانچ پر مبنی اشاریوں سمیت دیگر سماجی معائر کے توسط سے بھی ماپا جاتا ہے۔ متعدد معاملات میں پسماندگی اور آمریت ایک دوسرے سے مربوط ہو کر ایک شیطانی چکر vicious cycle تشکیل دیتی ہیں۔

رشوت ستانی اور باہمی عدم اعتماد اس شیطانی چکر کے دو اہم عناصر ہیں، جن کا تجزیہ رابرٹ پٹنم نے جنوبی اٹلی کے باہم مربوط سماجی و انتظامی مسائل کے تناظر میں کیا ہے۔[22] بیشتر مسلم ممالک میں رشوت ستانی کی شرح بلند اور اعتماد کی سطح نہایت ہی پست ہے۔ ٹرانسپیرنسی انٹرنیشنل عالمی سطح پر سرکاری شعبوں میں رشوت ستانی کی سطح کو صفر سے سو کے درمیان ماپتا ہے، جس میں صفر انتہائی بدعنوانی اور سو مکمل شفافیت کو درشاتا ہے۔ 2013ء میں مسلم ممالک کا اوسط اسکیل 31 تھا جبکہ عالمی اوسط 43 رہا۔[23] ٹرانسپیرنسی انٹرنیشنل کا اعداد وشمار پر مبنی یہ تجزیہ مسلم ممالک میں رشوت ستانی کی بلند سطح کو نمایاں کرتا ہے۔ 23 اسی طرح 2004ء سے 2008ء کے دوران ورلڈ ویلیوز سروے (World Values Survey) میں 45 غیر مسلم اور 10 مسلم معاشروں میں باہمی اعتماد کی سطح کا تجزیہ کیا گیا۔ اس سوال پر کہ ''کیا بیشتر افراد قابلِ اعتماد ہیں؟''، مثبت جوابات کا عالمی اوسط 28 فیصد جبکہ مسلم ممالک میں یہ اوسط محض 20 فیصد تھا۔[24] عمومی طور پر جب حکومت بدعنوان ہو اور معیشت میں آمریت کے اثرات در آئیں تو یہ کسی بھی ملک کی اقتصادی پیداواری صلاحیت کو شدید نقصان پہنچاتے ہیں۔[25]

امرتیہ سین اس تصور کے نمائندہ موئد ہے کہ ترقی اور آزادی باہم مربوط ہیں۔ سین کے نزدیک آزادی

کا فروغ نہ صرف ترقی کا بنیادی ہدف ہے بلکہ اس کا سب سے موثر ذریعہ بھی ہے۔[26] وہ اس تعلق کی توضیح قحط کے سدّ باب میں جمہوریت کے موثر کردار کے توسط سے پیش کرتے ہیں:

''دنیا کی کلہم تاریخ میں کسی بھی جمہوری ملک میں قحط نہیں پڑا۔ خواہ وہ اقتصادی لحاظ سے ترقی یافتہ ہو (جیسے معاصر یورپ یا شمالی امریکہ) یا نسبتاً پسماندہ (جیسے آزادی کے بعد کا ہندوستان، بوٹسوانا، یا زمبابوے)۔ قحط عموماً ان مقبوضہ خطوں میں دیکھے گئے جہاں غیر مقامی حکمران برسرِ اقتدار تھے (جیسے برطانوی ہندوستان یا پھر انگریزوں کے زیر تسلط آئرلینڈ) یا ایسے یک جماعتی نظام میں جہاں حکومت پر کسی ایک جماعت کی اجارہ داری تھی (جیسے 1930ء کی دہائی کا یوکرین، 1958ء سے 1961ء تک کا چین، یا 1980ء کی دہائی کا کمبوڈیا)، یا جو فوجی آمریتوں کے زیر تسلط تھے (جیسے ایتھوپیا، صومالیہ، یا ماضی قریب میں ساحل کے بعض ممالک)۔''[27]

مشرقی ایشیا کی بعض آمریتوں، بالخصوص چین، کی ترقیاتی کامیابیوں کے باعث یہ بحث جنم لے چکی ہے کہ آیا ترقی کے حوالے سے جمہوریت کی اہمیت کم ہو گئی ہے۔[28] ان مباحث سے ابھرنے والے تین نکات مسلم ممالک کے تجزیے کے تعلق سے بھی اہمیت کے حامل ہیں۔ پہلا (جیسا کہ پہلے اور دوسرے بوب میں واضح کیا جا چکا ہے) مسلمان اور مشرقی ایشیائی ممالک میں آمرانہ طرزِ حکومت کی نوعیت مختلف ہے۔ مسلم دنیا میں آمرانہ ریاستیں مختلف درجات میں کرایہ خور (rentierism)، عسکری اور/ یا مذہبی آمریت کی حامل رہی ہیں، جبکہ مشرقی ایشیا میں بیشتر آمرانہ حکومتوں نے برآمدی صنعت پر توجہ مرکوز کی۔ انھوں نے کرایہ خوری کے بجائے ترقیاتی پالیسیوں اور توسیعِ معیشت پر توجہ مرکوز کی نہ کہ عسکری پالیسیوں اور اہداف پر۔[29] نیز مذہبی نظریات و مباحث کے بجائے سیکولر افکار کو فروغ دیا۔ البتہ مشرقی ایشیا میں رائج آمریت کے ترقیاتی منصوبوں کی کامیابی مسلم ممالک میں رائج آمریت کی دیگر صورتوں پر کی جانے والی تنقید کو غیر معتبر نہیں ٹھہراتی۔

ثانیاً، مشرقی ایشیا کی آمرانہ سرکاروں نے نسبتاً میرٹ پر مبنی بیوروکریسی کے توسط سے ایک طرف جہاں نظامِ حکومت کو استحکام بخشا وہیں دوسری طرف ترقی کے میدان میں بھی نمایاں پیش رفت کی،[30] اس کے برعکس بیشتر مسلم آمرانہ ریاستوں کو ناکارہ طرزِ حکومت کا مسئلہ درپیش رہا۔ ورلڈ بینک

انسٹیٹیوٹ سالانہ بنیادوں پر طرزِ حکومت کے چھ معائر کے مطابق دنیا کے تمام ممالک کی درجہ بندی کرتا ہے۔جن کی فیصدی اسکورنگ صفر (بدترین طرز حکومت) سے 100 (بہترین طرز حکومت) تک ہوتی ہے۔ 2014ء میں مسلم ممالک کے اوسط درجے 50 سے کم رہے: موثر طرز حکومت (33)، پالیسی سازی کا معیار (34)، قانون کی بالادستی (32)، بدعنوانی پر قابو (31)، سیاسی استحکام اور عدم تشدد (28)، اور رائے عامہ کے توسط سے حکومت کا احتساب (23)۔جنوبی کوریا اور تائیوان (جنھوں نے 90ء کی دہائی سے جمہوریت کو اپنایا) کے اسکور نسبتاً بلند رہے۔حتیٰ کہ چین جیسی آمرانہ ریاست کے بھی بیشتر اشاریے مسلم ممالک سے بہتر رہے؛ موثر طرز حکومت (66)، پالیسی سازی کا معیار (45)، قانون کی بالادستی (43)، بدعنوانی پر قابو (48)، سیاسی استحکام اور عدم تشدد (30)؛ البتہ رائے عامہ کے توسط سے حکومت کے احتساب (5) کا اسکور انتہائی کم رہا۔[31] مسلم ممالک کے پست اسکور اس حقیقت کی عکاسی کرتے ہیں کہ مسلم مملکتوں کی صورتحال سماجی و اقتصادی ترقی کے لئے ناسازگار ہے۔کیونکہ ''بہتر طرز حکومت اور ترقیاتی اشاریوں جیسے بلند فی کس آمدنی، کم شرحِ اموات اطفال، اور زیادہ شرحِ خواندگی کے مابین علت و معلول کا رشتہ ہے۔''[32]

ثالثاً، مشرقی ایشیا کی آمریتوں نے تعلیم کے میدان میں مؤثر سرمایہ کاری کے توسط سے انسانی سرمائے کو فروغ دیا جس نے ان ممالک کی اقتصادی ترقی کی بنیادیں قائم کیں۔[33] امرتیہ سین کے نزدیک چین کی نسبتاً تیز تر ترقی کی ایک بڑی وجہ تعلیم ہے: ''جب چین نے 1989ء میں آزاد منڈی کی معیشت کی طرف پیش قدمی کی تو وہاں کی آبادی پہلے سے ہی بڑی حد تک خواندہ تھی۔'' اس کے برعکس ''جب ہندوستان نے 1991ء میں آزاد منڈی کی معیشت کی جانب رخ کیا تو نصف سے زائد بالغ آبادی ناخواندہ تھی۔'' سین کے مطابق ہندوستان میں ''سماجی پسماندگی'' کا مسئلہ اس کی ''اعلیٰ تعلیم پر مرتکز پالیسی اور اسکولی تعلیم و صحت عامہ کے بنیادی ڈھانچے کی جانب عدم توجہی'' کا نتیجہ ہے۔جس نے اسے ''وسیع البنیاد اور جامع اقتصادی ترقی کے لیے ناموزوں'' بنا دیا۔[34] دیگر خطوں کے تجزیے بھی ظاہر کرتے ہیں کہ تعلیم اور انسانی سرمائے کی افزائش محنت کی پیداواری صلاحیت میں اضافے، اختراعی استعداد کی توسیع، اور جدید تکنیکی علوم کی توسیع کے ذریعے اقتصادی ترقی کی راہ ہموار کرتی ہیں۔[35]

مسلم ممالک نے اپنے تعلیمی نظام کی بہتری اور انسانی سرمائے کی افزائش کے سلسلے میں مشرقی ایشیائی اور مغربی ممالک کے مقابلے میں بدترین کارکردگی کا مظاہرہ کیا۔ 2012ء بین الاقوامی پروگرام برائے تشخیصِ طلبہ (PISA) نے تنظیم برائے اقتصادی تعاون وترقی (OECD) کے اشتراک سے پندرہ سالہ طلبہ کی ریاضی، مطالعہ، اور سائنسی خواندگی کا جب تجزیہ کیا تو پینسٹھ شریک معیشتوں اور ممالک میں شنگھائی-چین، سنگاپور، ہانگ کانگ-چین، تائیوان، جنوبی کوریا، مکاؤ-چین، اور جاپان ریاضی کے اوسط اسکور میں سرفہرست رہے۔اس کے برعکس نو (9) مسلم ممالک کم اسکور حاصل کرنے کے سبب فہرست کے نشیب میں سمٹ گئے: ترکی 44، متحدہ عرب امارات 48، قازقستان 49، ملائیشیا 52، البانیہ 57، تیونس 60، اردن 61، قطر 63، اور انڈونیشیا 64۔ دیگر دوزمروں میں بھی مسلم ممالک کا مرتبہ اسی طرح پست رہا۔[36]

مختصراً مشرقی ایشیا کی ترقی یافتہ مطلق العنان ریاستیں کئی اعتبارات سے مسلم دنیا کی مطلق العنان ریاستوں سے مختلف خصوصیات کی حامل رہیں۔ مسلم ریاستوں کی کرایہ خوری، فوجی تسلط، اور مذہبی نظریات کے برعکس مشرقی ایشیا کی ان ریاستوں نے مستحکم طرز حکومت و انتظامیہ اور بہتر تعلیمی پالیسیوں پر اپنی توجہ مرکوز کی۔ مسلم ممالک میں پسماندگی وآمریت کا شیطانی چکر ناکارہ طرز حکومت اور تعلیمی انحطاط کے اندر جلوہ گر ہوتا ہے۔ کوئی بھی شیطانی چکر یا دائرۂ خیر یک لخت جنم نہیں لیتا بلکہ یہ طویل دورانیہ پر مبنی کثیر الجہت تبدل وتغیر کا نتیجہ ہوتا ہے۔ لہٰذا مسلم دنیا کے سماجی واقتصادی مسائل کی تفہیم اور ان کا حل گہرے تاریخی تجزیے کا متقاضی ہے۔

تاریخ اور ادارے

مشرقی ایشیا کے ممالک کی پچھلے پچاس برسوں پر محیط تیز رفتار سماجی واقتصادی ترقی عالمی سطح پر استثنائی حیثیت کی حامل ہے۔ کم وبیش گزشتہ دو صدیوں سے شمالی اٹلانٹک اور یورپی ممالک دنیا کے دیگر خطوں کے مقابلے میں ترقی کی کئی منازل طے کیں اور اب حالیہ دور میں مشرقی ایشیا ایک نیا دعویدار چیلنجر بن کر سامنے آیا ہے۔[37] حقیقت یہ ہے کہ مشرقی ایشیا کی ترقی بھی ایک تاریخی پس منظر رکھتی ہے۔[38] اس علاقائی تبدیلی کی تاریخی جڑیں (انیسویں صدی کے نصف دوم میں شروع

ہونے والے) جاپان کے جدیدیت کے منصوبے تک پھیلی ہیں، بلکہ اگر باریک بینی سے دیکھا جائے تو یہ چین کی قدیم تجارتی اور سائنسی ترقی کی تاریخ سے بھی جڑی ہیں۔

متعدد محققین اس امر پر زور دیتے ہیں کہ کسی بھی قوم کے موجودہ معاشی حالات کو سمجھنے کے لیے اس کی تاریخ کا تجزیہ ناگزیر ہے۔ جوئیل موکیر (Joel Mokyr) اس نکتے کی وضاحت کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ کسی بھی ملک کی موجودہ قومی آمدنی کی سطح کا تعین بالعموم اس کا ماضی کرتا ہے۔[39] تھامس پیکیٹی (Thomas Piketty) اپنی حالیہ کتاب میں لکھتے ہیں: ''ایک بار جب سرمایہ تشکیل پا جاتا ہے، تو پیداوار میں اضافے کی نسبت اس کی خود افزائی کی رفتار کہیں زیادہ تیز ہوتی ہے۔ ماضی مستقبل کو نگل جاتا ہے۔''[40]

نئے ادارہ جاتی مکتبہ فکر (New Institutionalism) سے وابستہ محققین نے معاشی کامیابی اور ناکامی کے تجزیے کے سلسلے میں تاریخی تناظر کو بروئے کار لایا ہے۔[41] متذکرہ مکتبۂ فکر سے وابستہ ایک سرکردہ محقق ڈگلس نارتھ (Douglass North) کے مطابق ''حال اور مستقبل سماجی اداروں کے تسلسل کے توسط سے ماضی سے مربوط ہوتے ہیں۔ حال اور مستقبل کے فیصلوں کا تعین درحقیقت ماضی کرتا ہے۔''[42] نارتھ کے نزدیک ادارے دراصل ضوابط کا ''مجموعہ'' ہوتے ہیں۔ یہ انسانوں کے ذریعے تشکیل کردہ ان ضوابط کی آئینہ داری کرتے ہیں جو سیاسی، معاشی اور سماجی ''تعلقات کو تشکیل دیتے ہیں۔''[43] نئے ادارہ جاتی زاویۂ نظر کی رو سے ملکیت کے حقوق کا تحفظ سماجی واقتصادی ترقی میں کلیدی کردار کرتا ہے اور یہ نکتہ ایڈم اسمتھ (Adam Smith) کے دور سے موضوع بحث رہا ہے۔[44]

نئے ادارہ جاتی تجزیے کی ایک حالیہ مثال دارون آجموغلو (Daron Acemoglu) اور جیمز رابنسن (James Robinson) کی کتاب Why Nations Fail کی صورت میں سامنے آئی، جس کے اندر دارون آجموغلو اور رابنسن یہ استدلال پیش کرتے ہیں کہ شراکتی معاشی ادارے (Inclusive Economic Institutions)، مثلاً ملکیت کے حقوق اور پیٹنٹ کے قوانین، سرمایہ کاری اور جدت طرازی (Innovation) کی حوصلہ افزائی کرتے ہیں۔ جو

بالآخر معاشی ترقی کا باعث بنتے ہیں۔ اس کے برخلاف استحصالی معاشی و سیاسی ادارے (Extractive Economic and Political Institutions) صرف ایک محدود طبقۂ اشرافیہ کے مفادات کو تقویت بہم پہنچاتے ہیں نتیجتاً معاشی زوال کا موجب ثابت ہوتے ہیں۔[45]

میرا نقطۂ نظر نئے ادارہ جاتی مکتبہ فکر سے اس اعتبار سے مختلف ہے کہ میں براہ راست ان اداکاروں (Actors) کو زیر تجزیہ لانے کا طرفدار ہوں جو ادارے تشکیل دیتے ہیں۔ مسلم دنیا میں ریاستی حکام اور علما نے تفریقی اور غیر مؤثر ادارے قائم کیے۔ جنھوں نے بورژوا طبقے اور علمی حلقوں کو ادارہ سازی کے عمل میں مؤثر کردار ادا کرنے سے روکے رکھا۔ میرا تجزیہ اس امر کو اجاگر کرتا ہے کہ یہ طبقاتی غلبہ مخصوص مذہبی اور سیاسی افکار پر استوار ہے۔ اس کے برعکس نیا ادارہ جاتی مکتبہ فکر بالخصوص اس کا پیش کردہ تصورِ منطقی انتخاب (Rational Choice) نظریات کے کردار سے صرف نظر کرتا ہے۔[46] حالانکہ حقیقت یہ ہے کہ کوئی بھی ادارہ فی نفسہٖ جوازیت کا حامل نہیں ہوتا بلکہ اسے کسی نہ کسی نظریاتی اساس کے ذریعے جائز ٹھہرایا جاتا ہے۔ مسلم دنیا میں تفریقی (Exclusionary) اداروں کو مخصوص سیاسی مراتب پر مبنی غیر مؤثر معاشی افکار (جنھیں علما نے رواج دیا) کے ذریعے جواز فراہم کیا گیا اور پھر مستبد ریاستی اداکاروں کے اختیار کو بروئے کار لا کر ان پر عملدرآمد کروایا گیا۔ کتاب کے دوسرے حصے میں 'طاقت کی حرکیات' اور ان افکار کی تاریخی اساس کو زیر بحث لایا جائے گا۔

خلاصہ

عہد حاضر میں مسلم ممالک مغربی اور مشرقی ایشیائی ممالک کے مقابلے میں، معاشی، تعلیمی، علمی اور صحت عامہ کے میدان میں پسماندگی کا شکار ہیں۔ بعض محققین نے ان کی توضیح کے دوران مغربی استعمار و استحصال یا خود اسلام کو موردِ الزام ٹھہرایا ہے۔ البتہ یہ یک رُخی تجزیہ مسلمانوں کے پیچیدہ معاشرتی و اقتصادی مسائل کی مکمل تفہیم کے لیے ناکافی ہے۔ مزید برآں مسلم ممالک میں آمریت اور سماجی و معاشی زبوں حالی نے ایک ایسا شیطانی چکر تشکیل دیا ہے جس میں شامل عناصر ایک

دوسرے کو تقویت بہم پہنچاتے رہے۔ اس امر میں شبہ نہیں کہ مسلم ممالک کی ایک نمایاں خصوصیت شراکتی اداروں (inclusive institutions) کی عدم موجودگی ہے۔ تاہم مسلمانوں کے طویل المیعاد مسائل کی بنیادی وجہ ادارہ جاتی کمزوریاں نہیں، بلکہ ان مطلق العنان حکمرانوں کا طرز حکومت ہے جنہیں علما کی توثیق و تائید حاصل رہی۔

اسلامی تاریخ کے بعض ادوار میں علما اور حکمرانوں نے ایک دوسرے سے ساز باز کر کے دانشوروں اور بورژوا طبقہ (bourgeoisie) کو حاشیے پر ڈالنے کی شعوری سعی کی۔ درحقیقت عہد حاضر کی مسلم دنیا میں علمی و بورژوا طبقات کی بے بسی و ناتوانی (جس نے مسلم دنیا کی معاشی اور اقتصادی پسماندگی کو مزید پیچیدہ بنا دیا) کی تاریخی جڑیں بہت گہری ہیں۔ اس اعتبار سے مسلم ممالک کے موجودہ مسائل کو اس وقت تک صحیح طور پر نہیں سمجھا جا سکتا جب تک ان کے اندر رائج فکری رجحانات اور طاقت کی حرکیات کی تاریخی اساسات کا گہرا تجزیہ نہ کیا جائے۔ کتاب کے دوسرے حصے میں علما اور ریاست کے مابین قائم ہونے والے گٹھ جوڑ کی تاریخ کو زیر بحث لایا جائے گا جس (ریاست علما گٹھ جوڑ) کا آغاز گیارہویں صدی میں ہوا اور بالآخر مسلم دنیا کی فکری و معاشی زندگی پر غالب گیا۔

یہ حقیقت اپنی جگہ مسلّم ہے کہ مسلم ممالک کو تعلیمی اور سائنسی مسائل درپیش ہیں۔ تاہم اس باب میں گمراہ کن اعداد و شمار پر انحصار کر کے غلط تقابلی تجزیے کرنے سے احتیاط برتنا لازمی ہے۔ مثال کے طور پر عرب ہیومن ڈیولپمنٹ رپورٹ کے 2002ء کے شمارہ میں ایک تقابلی تجزیہ یوں پیش کیا گیا ہے: ''عرب دنیا میں سالانہ تقریباً 330 کتابوں کا ترجمہ ہوتا ہے، جو یونان میں ترجمہ ہونے والی کتابوں کے پانچویں حصے کے برابر ہے۔ خلافتِ مامون کے زمانے (نویں صدی) سے اب تک عرب دنیا میں ترجمہ شدہ کتابوں کی مجموعی تعداد تقریباً 100,000 ہے جو اسپین میں ایک سال میں ترجمہ ہونے والی کتابوں کی اوسط تعداد کے برابر ہے۔''[47] یہ تقابل نہ صرف تحقیقی نوعیت کی علمی نگارشات[48] بلکہ نیویارک ٹائمز اور اکانومسٹ[49] جیسے جرائد میں بھی نقل کیا گیا ہے۔ اس کے معاصر اعداد و شمار کی مضحکہ خیزی سے قطع نظر[50]، میں اس تقابل کے تاریخی زاویے پر توجہ مرکوز کرنا چاہتا ہوں؛ عرب دنیا میں ایک ہزار سال کے دوران ہونے والے تراجم کا موازنہ جدید اسپین کے محض

ایک سال کے تراجم سے کر کے یہ تجزیہ عرب مترجمین کی تاریخی عظمت کو پسِ پشت ڈال دیتا ہے اور یہ غلط تاثر پیدا کرتا ہے کہ مسلمانوں کا موجودہ علمی و تعلیمی زوال ان کی کلہم تاریخ کی نمائندگی کرتا ہے (بالخصوص مغربی یورپ کے مقابلے میں)۔

پیشِ نظر کتاب کے دوسرے حصے میں دورِ اول سے تعلق رکھنے والے مسلمانوں کے علمی کارناموں پر روشنی ڈالی جائے گی اور اس امر کا مفصل تجزیہ پیش کیا جائے گا کہ کس طرح عراق، مصر اور اسپین جیسے مسلم خطوں سے تعلق رکھنے والے مترجمین اور جملہ علوم کے ماہرین نے صدیوں تک مغربی یورپیوں کو فلسفہ اور طبیعی علوم سکھائے۔ اس کے علاوہ اس امر کو بھی زیرِ بحث لایا جائے گا کہ بعد کے ادوار میں مسلمان کیونکر علمی و معاشی جمود کا شکار ہو گئے جو بالآخر آمریت اور سماجی و معاشی پسماندگی کے اس شیطانی چکر کی تاریخی بنیاد بنا جس کی زنجیروں میں عہدِ حاضر کی مسلم دنیا جکڑی ہوئی ہے۔

□□□

حواشی

1 2010 میں مسلم ممالک کی فی کس مجموعی قومی آمدنی (بہا تیل کے ذخائر کے باوجود) محض 9,000 ڈالر تھی، جبکہ اس کا عالمی اوسط 14,000 ڈالر تھا۔ عالمی بینک 2010۔ (صرف قطر کو اس سے مستثنیٰ قرار دیا۔)

2 مسلم ممالک میں اوسط عمر 66 برس ہے، جبکہ عالمی اوسط 69 برس ہے۔ اقوامِ متحدہ ترقیاتی منصوبہ 2011۔ اسی طرح، شیر خواروں کی اموات (پانچ سال سے کم عمر بچوں کی اموات فی 1,000 زندہ پیدائشوں میں) کے تناسب میں بھی مسلم ممالک کا اوسط (49) عالمی اوسط (34) سے کمتر ہے۔ عالمی بینک 2014a۔

3 مسلم ممالک میں اوسط شرحِ خواندگی 73 فیصد ہے، جبکہ برسوں کے اعے بار سے مدتِ تعلیم کی اوسط 5.8 ہے۔ اس کے برعکس، عالمی شرحِ خواندگی 84 فیصد اور اوسط تعلیمی سال 7.5 ہیں۔ اقوامِ متحدہ محکمۂ شماریات 2013؛ اقوامِ متحدہ ترقیاتی منصوبہ 2011۔

4 او آئی سی کے رکن ممالک اپنی مجموعی ملکی پیداوار کا اوسطاً 1 فیصد سے بھی کم تحقیق و ترقی پر صرف کرتے ہیں، جو عالمی اوسط کا تقریباً ایک تہائی ہے۔ ''اسلام اور سائنس: تجدید کا راستہ''، اقتصاد، جنوری 26،

2013۔مزید دیکھیے: کیا یوغلو 2015۔

5 1994 سے 2003 کے درمیان شائع ہونے والے 4 ملین حیاتیاتی طب biomedical کے تحقیقی مقالات میں سے 23 عرب ممالک کی شراکت محض 1 فیصد سے بھی کم تھی۔ فالاگاس وغیرہ 2006، 1585۔ تھامسن سائنٹیفک کے 2007 کے تجزیے سے معلوم ہوتا ہے کہ سات سب سے زیادہ سائنسی طور پر فعال مسلم ممالک کے تحقیقی مقالات کی مجموعی تعداد ہندوستان سے کم، چین کے نصف سے بھی کم، اور امریکہ کے 10 فیصد سے بھی کم تھی۔ ہود بھائی 52 ،2007۔ نیز دیکھیے: یالپانی اور حیدری 732 ،2005۔

6 عیساوی 1968، 390، 398n41؛ عیساوی 1983، 291۔

7 گالے آنا 1973؛ امین 1976؛ کارڈوسو اور فالیٹو 1979۔

8 ایمانوئل والرشائن (2004) کا نظریۂ نظامِ عالم نظریہ انحصار سے کئی پہلوؤں میں مشابہت رکھتا ہے۔

9 بیٹس 1981؛ ایونز وغیرہ 1985؛ میگڈال 1988؛ ایونز 1995؛ میگڈال 2001؛ کوہلی 2004۔

10 ہیریسن 1985، 162؛ نیز 161–151۔

11 ویبر 1964[1920]، 266–262۔ ماکسم رودنسن (2004[1966]) نے ویبر کے اسلام کو سرمایہ داری اور عقلیت سے متصادم قرار دینے پر سخت تنقید کی ہے۔ نیز دیکھیے: ٹرنر 1974، 143؛ ٹرنر 2013a، 12؛ ہال 1992، 17۔

12 ڈنر 2009، 75۔

13 ڈائنر نے کک کے طویل مقالے (1997) کا حوالہ دیا ہے جو زبانی روایت کو زیر بحث لاتو ہے۔ تاہم یہ مقالہ صرف حدیث کے تحریری انتقال سے متعلق مباحث تک محدود ہے اور اس میں حدیث کی تدوین کے مخالفین کے ساتھ ساتھ موافقین کے نقطہ نظر پر بھی گفتگو کی گئی ہے، اگرچہ اس کا عنوان صرف اولذکر فریق کو نمایاں کرتا ہے۔

14 آیت 282:2 کے لیے باب 6 ملاحظہ ہو۔

15 ڈائنر 125، 95–88، 22–20، 2009۔ کلاسیکی عربی کو تحریری زبان کے طور پر استعمال میں لائے جانے کے حوالے سے پیش کیے گئے گہرے تنقیدی تجزیے کے لیے دیکھیے: نسیبہ 2016، 233–229۔

16۔ عرب ممالک میں تحریری زبان کے طور پر کلاسیکی عربی کے استعمال اور آمریت کے باہمی تعلق پر بحث کے لیے دیکھیے: صفوان 2010، بالخصوص 65–63، 56–44، 10–9؛ لحلی 2010،

240–241۔

17 موسیٰ 2003، 122۔ نیز دیکھیے: اقبال 2013 [1930]، 113–112؛ لحذر 2013، 21؛ لعروری 1974، 58–55، 18–7۔

18 رحمان 1965، 75، 141؛ رحمان 1982، 111، 141، 162۔ نیز دیکھیے: مزروعی 2007؛ شرفی 2004۔

19 رحمان 2000، 86۔ اسی نقطہ نظر کے لیے دیکھیے: الجابری 2011 [1984]، بالخصوص 433–432۔ ایک مختلف زاویہ نظر کے لیے دیکھیے: چنگ 1989، 211–205۔ نیز باب 4 اور 5 ملاحظہ ہوں۔

20 موسیقی کے جواز پر جاری مباحث کے لیے دیکھیے: ابوالفضل 2014، 42، 230۔

21 مذہبی اخلاقیات اور پیشہ ورانہ زندگی کے مابین کشمکش صرف اسلام تک محدود نہیں بلکہ دیگر مذاہب میں بھی موجود رہی ہے۔ امریکہ میں انیسویں صدی کے اواخر اور بیسویں صدی کے اوائل میں ترقی پسند نظریات رکھنے والے پیشہ ور افراد، بشمول علمی و ادبی دانشور، صحافی، اساتذہ، وکلاء، اور تاجران، پروٹسٹنٹ ثقافتی غلبے اور مذہبی قیود کو اپنی ترقی میں رکاوٹ سمجھتے تھے۔ ان حلقوں نے سیاسی و قانونی جدوجہد کے ذریعے امریکی عوامی اداروں کو مؤثر طور پر سیکولر بنانے کی کوشش کی۔ اسمتھ 2003، خصوصاً 53–48، 37–36۔

22 رابرٹ پٹنم 1993۔ نیز دیکھیے: ایڈورڈ بین فیلڈ 1958؛ یوشی ہیروفوکویاما 1995؛ دارون عجموغلو اور جیمز اے روبنسن 2012، ابواب 11 اور 12۔

23 ٹرانسپیرنسی انٹرنیشنل 2013۔

24 ورلڈ ویلیوز سروے 8–2004۔

25 چارلس آئی ہال اور جونز 1999، 86۔ دیگر عوامل بھی پیداوار کی سطحوں پر اثر انداز ہوتے ہیں، جیسے تکنیکی تفاوت۔ مغربی اور مسلم افریقی ممالک کے درمیان پیداواری فرق کی ایک مثال یہ ہے: 1988 میں، امریکہ میں فی کارکن پیداوار نائجر کے مقابلے میں 35 گنا زیادہ تھی۔" (ہال اور جونز 1999، 83)۔

26 امرتیہ سین 1999، xii۔ مانکور اولسن (1993، 567) مماثل تعلق کی نشاندہی کرتے ہیں: "وہ تمام شرائط جو کسی مستحکم جمہوریت کے لیے ضروری ہیں، وہی شرائط جائیداد اور معاہداتی حقوق کی سلامتی کے لیے بھی درکار ہیں، جو اقتصادی ترقی کو ممکن بناتی ہیں۔" اولسن (1993-572،) لکھتے ہیں: "یہ تعجب کی بات نہیں کہ سرمایہ اکثر ان ممالک سے فرار اختیار کرتا ہے جہاں مسلسل یا وقفے

وقفے سے آمریت کا راج ہوتا ہے۔''

27 امرتیہ سین 16 ،1999۔ وہ (170 ،1999) وضاحت کرتے ہیں کہ استحصالی پالیسیوں کی وجہ سے قحط جنم لیتے ہیں اور ''بھوک اور خوراک کی برآمدات کا ایک ساتھ پایا جانا کئی قحطوں میں ایک عام مظہر ہے۔''

28 ایڈورڈ گلیزر و دیگر 2004، بالخصوص 298؛ ہوک چونگ ہنگ 2015، باب 3؛ دارون عجموغلو اور جیمز اے روبنسن 43–437 ،2012۔

29 اینٹیل سولینجن 2007۔

30 پیٹر ایونز 1995؛ عاطف کوہلی 2004، حصہ اول؛ یوشی ہیرو فوکویاما 2014، خصوصاً 291۔

31 ورلڈ بینک 2014b۔

32 ڈینیل کاہمین و دیگر 1999، 1۔

33 ایڈورڈ گلیزر و دیگر 2004، بالخصوص 298؛ امرتیہ سین 1999، 143۔

34 امرتیہ سین 1999، 42۔

35 ایرک ہینوشیک اور لڈگر وؤسمان 2008؛ کلاڈیا گولڈن اور لارنس کیتز 2009۔

36 اوای سی ڈی 2012۔

37 1850ء بعض مغربی ممالک میں ابتدائی درجات کے اسکولوں میں داخلے کی تخمین شدہ شرح یوں تھی:
امریکہ 18% جرمنی 16% برطانیہ 10% فرانس 8% اور اسپین 5%۔
ایک صدی سے زیادہ عرصے کے بعد 1960 میں مصر 10% ترکی 10% اور ایران 7% نے بالآخران شرحوں تک رسائی حاصل کی۔ رچرڈ ایس ایسٹرلین 19–18 1981۔

38 عاطف کوہلی 2004، باب 1۔

39 جوئل موکیر 1990، 3۔

40 تھامس پیکیٹی 2014، 571۔

41 نیز دیکھیے باب 6۔

42 ڈوگلس نارث 1990، vii۔

43 ڈوگلس نارث 1991، 97۔ نیز دیکھیے ڈوگلس نارث 1990، 63۔

44 ''تجارت اور صنعت کسی بھی ریاست میں شاذ و نادر ہی فروغ پاتی ہیں جب تک کہ وہاں ایک مستحکم عدالتی نظام موجود نہ ہو اور جب تک عوام کو اپنی ذاتی ملکیت کے تحفظ کا احساس نہ ہو۔'' (ایڈم اسمتھ

1993[1776]، 209)۔

45 دارون عجموغلو اور جیمز اے روبنسن 2012۔

46 ایک مثالی شعوری انتخابی ادارہ جاتی rational choice institutionalism تجزیے میں، ڈیوڈ والڈنر (1999، بالخصوص 14، 88، 126) ترکی اور شام میں اقتصادی جمود کو منقسم اشرافیہ کا نتیجہ قرار دیتے ہیں (جس نے حامی پرور پالیسیوں کو جنم دیا)، جبکہ جنوبی کوریا اور تائیوان میں اقتصادی ترقی کو اشرافیہ کے اتحاد کا ثمر قرار دیتے ہیں (جس نے ترقیاتی پالیسیوں کو فروغ دیا)۔ یہ تجزیہ 80–1965 کے عرصے کا احاطہ کرتا ہے۔ تاہم، وہ درج ذیل عوامل کو کم اہمیت دیتے ہیں:

ا۔ ترکی میں کمالیت کی طرفدار اشرافیہ کی سیکولر آئیڈیولوجی اور شام میں حکمران بعث پارٹی کی سوشلسٹ آئیڈیولوجی۔

۲۔ ان دونوں ممالک میں اشرافیہ کے اندر پڑے والی پھوٹ کا سبب مذہبی خیالات اور تنازعات ہیں۔

۳۔ جنوبی کوریا اور تائیوان نے جاپان سے متاثر ہو کر معاشی ترقی کا آمدی ماڈل اختیار کیا۔

47 اقوام متحدہ ترقیاتی پروگرام 2002، 78۔

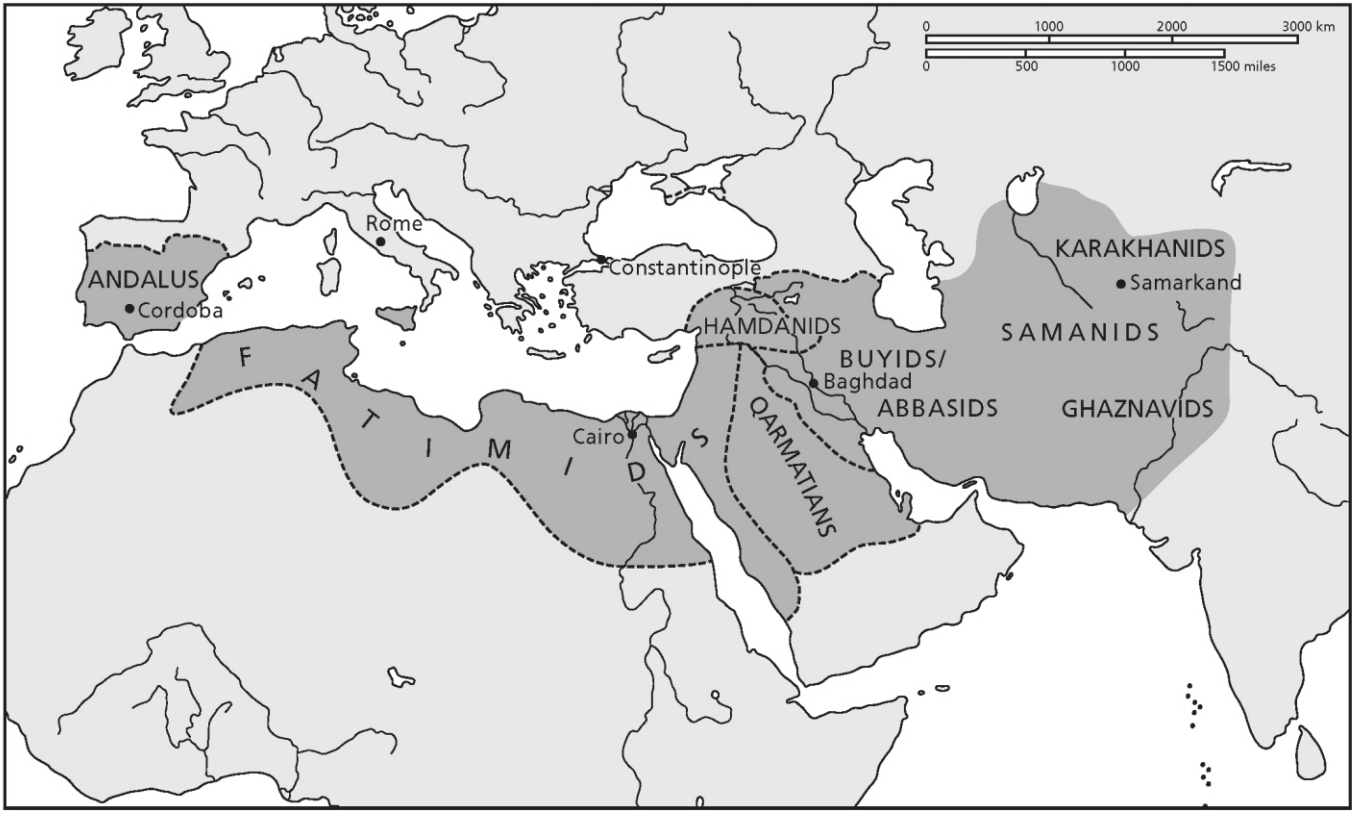
48 برنارڈ لوئیس 16–115، 2004؛ پرویز ہود بھائی 53، 2007۔

49 تھامس ایل فریڈمین، ''عرب ایک دوراہے پر''، نیو یارک ٹائمز، 3 جولائی 2002؛ ''عرب ترقی: خود ساختہ ناکامی''، اکنامسٹ، 4 جولائی 2002۔

50 یوجین روگان 70–68، 2004۔

باب۔2

تاریخ



MAP 2 The Muslim World (c. 1000)

4

ترقی

علما اور تاجر (ساتویں سے گیارہویں صدی تک)

زیر نظر کتاب کے حصۂ اول میں مسلم دنیا میں آمریت اور پسماندگی کے عصری مسائل کی تاریخی جڑوں کی طرف متعدد اشارات کیے گئے۔ حصۂ دوم کے زیر نظر اور آئندہ ابواب کے اندر ان مسائل کے تاریخی اسباب کی حیثیت سے علما، عسکری ریاست، اور ان دونوں کے باہمی اتحاد کو زیر بحث لایا جائے گا۔ اسلامی تاریخ کے دور اول میں مسلمان غیر معمولی علمی اور اقتصادی برتری کے حامل تھے، اس کے برعکس مغرب کی مسیحی دنیا عمومی طور پر مذہبی پیشوائیت اور فوجی اشرافیہ کے زیر تسلط تھی۔ اس کی بنیادی وجہ یہ تھی کہ مسلمانوں کے ہاں علما اور تجارت پیشہ طبقہ کو بلند مقام حاصل تھا، جبکہ یورپ میں کلیسا اور فوجی طبقات کو غلبہ حاصل تھا۔ بعد ازاں یہ صورت حال یکسر الٹ گئی مسلم دنیا میں علما اور عسکری اشرافیہ غالب آ گئے، جبکہ مغربی یورپ میں اہلِ علم اور تجار کو فزوں تر اہمیت حاصل ہوئی۔ خلاصۂ کلام یہ کہ یہی انقلاب مغربی یورپ کے عروج اور مسلم دنیا کے زوال کی بنیادی توجیہہ فراہم کرتا ہے۔

پیش نظر باب کا آغاز ساتویں سے گیارہویں صدی کے دوران مسلمانوں کی عسکری، تجارتی اور فکری حصولیابیوں کے تجزیے سے کیا جائے گا۔ اس زمانے میں بیشتر علما کا بنیادی ذریعہ آمدن ان کی

تجارتی سرگرمیاں ہوا کرتی تھیں جبکہ علما کی انتہائی قلیل تعداد سرکاری خدمات پر مامور تھی۔ درحقیقت اس دور میں تاجر ایک مؤثر طبقے کے طور پر ابھر چکے تھے۔ اس کے بعد زیرِ نظر باب کے اندر اسلام کے کردار سے متعلق دو متضاد نظریات کا تجزیہ پیش کیا جائے گا۔ پہلا یہ کہ مسلم دنیا میں علم و دانش کو ملنے والے فروغ کے پس پشت بنیادی محرک غیر مسلم تھے لہٰذا اسلام کے سر فروغِ علم و دانش کا سہرا نہیں باندھا جا سکتا۔ اس نظریے کو جدید دور میں اس تعمیمی دعوے سے جوڑا جاتا ہے کہ اسلام اور سائنس کے مابین بنیادی عدم مطابقت پائی جاتی ہے۔ دوسرا نظریہ اس کے بالکل برعکس ہے جو یہ استدلال پیش کرتا ہے کہ دورِ اول کے مسلمانوں کی علمی ترقی کا سبب یہ ہے کہ اس دور میں مسلمانوں نے اسلام کی تعلیمات کو حرزِ جاں بنایا تھا نیز یہی نظریہ عہدِ حاضر کے اسلامیت نواز حلقوں میں مقبول و معروف ہے۔ اس کے علاوہ یہ لوگ یہ دعویٰ بھی کرتے ہیں کہ مسلم ممالک کی پسماندگی کا سبب ان کا اسلام سے انحراف ہے اور مستقبل کی ترقی کا راز اسلام کی طرف مراجعت میں مضمر ہے۔ اس باب میں ان دونوں نظریات کے اندر موجود فکری خامیوں کو زیرِ بحث لایا جائے گا اور اس مفروضے کا بھی تنقیدی محاکمہ پیش کیا جائے گا کہ مغربی یورپ ہمیشہ سے ہی اسلامی سرزمینوں سے زیادہ ترقی یافتہ تھا۔

مزید برآں زیرِ نظر باب کے اندر گیارہویں صدی میں مسلم دنیا پر طاری ہونے والے علمی و اقتصادی جمود کا تجزیہ بھی پیش کیا جائے گا۔ اس ضمن میں یہ واضح کرنے کی کوشش کی جائے گی کہ کس طرح علما بتدریج ایک ایسے طبقے میں ڈھل گئے جو بالآخر ریاست کا خادم بن کر رہ گیا، جبکہ عسکری ریاست نے معیشت پر غلبہ حاصل کر لیا۔ نتیجے کے طور پر علما اور ریاست کے اس گٹھ جوڑ نے فلاسفہ اور تجار کے اثر و رسوخ کو انتہائی محدود کر دیا۔ اقتدار کی اس بدلتی ہوئی ترکیب کے نتیجے میں مسلمانوں کی علمی و اقتصادی زندگی طویل المدت جمود بلکہ زوال کا شکار ہو گئی۔ اس (تدریجی) عمل کا آغاز گیارہویں صدی میں ہوا اور صدیوں تک جاری رہا، جس کی تفصیل آئندہ ابواب میں پیش کی جائے گی۔

اسلام ایشیا، افریقہ اور یورپ میں

476ء میں مغربی رومی سلطنت کے زوال کے بعد مغربی یورپ صدیوں تک سیاسی انارکی اور معاشی مشکلات سے دوچار رہا۔ اس زمانے میں جب حضرت محمد ﷺ (570-632ء) جزیرہ نما عرب

میں اسلام کی دعوت دے رہے تھے تو ان کے گرد و پیش دو عظیم سلطنتیں موجود تھیں: سلطنتِ روم شرقی (بازنطینی) اور سلطنتِ ساسانی۔[1] خلافتِ راشدہ کے عہد (632-61ء) میں (جو حضرت ابوبکر، حضرت عمر، حضرت عثمان اور حضرت علی رضوان اللہ علیہم اجمعین کے دور خلافت پر محیط ہے) مسلمانوں نے سلطنتِ ساسانی کو مغلوب کر لیا اور مشرق وسطیٰ میں سلطنتِ روم شرقی کے زیر تسلط تمام خطوں (سوائے اناطولیہ کے) کو فتح کر لیا۔ خلافتِ امویہ (661-750ء) کے دور اقتدار میں اسلامی قلمرو مشرق میں ماوراء النہر اور مغرب میں جزیرہ نما آئبیریا (اندلس) تک وسیع ہو گئی۔ چونکہ مسلمانوں کا جغرافیائی محلِ وقوع مرکزیت کا حامل تھا اس لیے انھوں نے چین، ہندوستان اور یورپ کے مابین کلیدی تجارتی شاہراہوں پر تسلط قائم کر لیا۔

750ء میں عباسی خلافت نے ان تمام علاقوں پر تصرف حاصل کیا جو اس سے قبل امویوں کے زیر تسلط تھے (سوائے جزیرہ نما آئبیریا (اندلس) کے، جہاں امویوں نے پہلے ایک خودمختار ریاست (756-929ء) اور بعد ازاں ایک آزاد خلافت (929-1031ء) قائم کی)۔[2] یکے بعد دیگرے خطوں میں عباسی اقتدار بتدریج کمزور ہوتا گیا اور مختلف متوازی طاقتوں نے مسند اقتدار حاصل کی۔ 945ء میں جب شیعی بویہیوں نے بغداد پر تسلط حاصل کیا تو عباسی خلفاء کو وہاں بھی اقتدار سے ہاتھ دھونا پڑا۔ متبادل سیاسی قوتوں میں سنّی سامانی سلطنت (نویں سے دسویں صدی) بھی شامل تھی جو بظاہر خلافتِ عباسیہ کی بالادستی کو تسلیم کرتی تھی۔ البتہ فاطمیوں (دسویں سے بارہویں صدی) نے ایک متوازی خلافت قائم کی۔ (نقشہ 2 ملاحظہ کریں)۔[3]

سیاسی اقتدار کی مذکورہ مرکز گریزیت کسی بھی طور سے علمی و اقتصادی ترقی کی راہ میں حائل نہیں ہوئی۔ جبکہ اس کے برعکس مختلف سیاسی اکائیوں کی موجودگی اور ان کے مابین طاقت کے توازن نے علمی و معاشی عروج کو مہمیز بخشی۔ خاص طور پر دسویں صدی کے وسط سے گیارہویں صدی کے وسط تک بغداد کی فکری اور علمی فضا عباسی خلفاء اور بویہی حکمرانوں کے زیرِ سایہ غیر معمولی طور پر زرخیز رہی۔[4]

علما، ریاست اور مذہبی تنوع

اسلام اور ریاست کے تعلق کے حوالے سے ایک فیصلہ کن واقعہ وہ خانہ جنگی تھی جو خلیفۂ چہارم حضرت علیؓ اور دمشق کے گورنر معاویہؓ کے مابین رونما ہوئی۔ اس تصادم کے نتیجے میں ہزاروں جانیں ضائع ہوئیں اور حوادث کا ایک المناک سلسلہ وقوع پذیر ہوا جن میں حضرت علیؓ کا قتل بھی شامل ہے۔ اس کے بعد امیر معاویہؓ نے خلافتِ اُمویہ کی بنیاد رکھی اور ریاست کو ایک مستحکم ادارے میں تبدیل کر دیا۔[5] انھوں نے اور ان کے بعد آنے والے اموی خلفا نے مصالحِ ملکی (raison d'état) کو اولین ترجیح دی۔[6] حتیٰ کہ انھوں نے بغیر کسی تردد کے نواسۂ رسول ﷺ اور فرزندِ علی حضرت حسین علیہ السلام کو شہید کرنے کے ساتھ ساتھ دخترِ رسول حضرت فاطمۃ الزہراؓ اور خاندانِ علیؓ پر مسلسل ظلم وستم روا رکھا۔[7]

نبی اکرم ﷺ کے اہلِ بیت پر جبر وستم کے باعث اموی خلافت، شیعہ نقطۂ نظر کی رو سے، اپنی دینی و اخلاقی ساکھ کھو بیٹھی نیز یہ معاملہ اہلِ سنت کے لیے بھی باعثِ تشویش رہا۔ اگرچہ اموی حکمران (بجز ایک استثنا کے)[8] اپنے دورِ اقتدار میں مذہبی جاہ ومرتبہ حاصل نہ کر سکے تاہم اس کے باوجود انھوں نے اپنے لیے ''خلیفہ'' کا لقب اختیار کیا۔[9] اموی اور بعد ازاں عباسی خلفا نے سیاسی اور مذہبی ہر دو طرح کے اقتدارات کا اثبات کیا البتہ ان کا مذہبی اقتدار عموماً علامتی حیثیت کا ہی حامل رہا۔ سنّی فقہی مکاتبِ فکر نے صرف چار خلفائے راشدین کو وہ حیثیت دی جس میں مذہبی اور سیاسی اختیارات واقتدارات یکجا تھے نیز اسی بنا پر انھوں نے تعبیرِ شریعت کے سلسلے میں خلفائے راشدین کے بعد مسندِ اقتدار پر بیٹھنے والے خلفا کے کسی امتیازی حق کو مسترد کیا۔[10]

اسلامی فکر کی متنوع ومتبادل تعبیرات متذکرہ خانہ جنگی کے جملہ عواقب میں سے ایک ہے۔ دورِ حاضر میں اسلاموفوبیا کی زد میں آنے والوں اور سیاسی اسلام کے حامیوں کی طرف سے اسلام کو ریاست سے لازم وملزوم باور کرانے کی کوششیں مذکورہ تاریخی پیچیدگی کو نظر انداز کرتی ہیں۔ اموی وعباسی ادوار میں ریاست اور دین کی جزوی تفریق کا عکس نہ صرف اہلِ تشیع کی سنی ریاستی مقتدرہ کے خلاف مزاحمت کے اندر جھلکتا ہے، بلکہ مختلف سنی فقہا، متکلمین، محدثین اور صوفیہ کے سیاسی اعتبار سے

منحرف رویوں میں بھی نظر آتا ہے۔[11] مزید برآں اسلام اور ریاست کے باہمی تعلقات کو پیچیدہ تر بنانے میں سنّی و شیعی مکاتبِ فکر کے اندر موجود متعدد داخلی تفرقات و تضادات نے بھی اہم کردار ادا کیا۔ فخر الدین رازی کے ہم عصر معروف اسلامی متکلم، فلسفی اور مورخ عبدالکریم شہرستانی (1076-1153ء) نے اپنی مشہور تصنف ''الملل والنحل'' کے اندر نہ صرف اپنے عہد کے مختلف ادیان کا تجزیہ پیش کیا بلکہ مسلمانوں کے تہتر فرقوں کی درجہ بندی اور ان کے عقائید کی توضیح بھی پیش کی۔[12]

تعبیراتِ دین کے متذکرہ تنوع نے اسلامی فکر کو غیر معمولی تحرک بخشا۔ وائل حلاق کے مطابق اسلامی قانون دراصل غیر معمولی فقہی بصیرت کے حامل علما کی نجی علمی کاوشوں کے ذریعے تشکیل پایا۔[13] آٹھویں اور نویں صدی کی کئی جلیل القدر مذہبی شخصیات، بشمول چاروں سنی مکاتبِ فقہ کے مؤسسین (ابوحنیفہ، مالک، شافعی، اور احمد بن حنبل)[14] نیز شیعہ ائمہ (مثلاً جعفر الصادق) نے ریاست کی تابعداری اور اسے اپنی خدمات بہم پہنچانے سے گریز کیا۔[15] زدکوب کیے جانے اور مشق ستم بننے کے باوجود بھی انھوں نے حکمرانوں کے سیاسی تقاضوں کے سامنے سر تسلیم خم نہیں کیا۔ امام ابوحنیفہ قید میں وفات پا گئے، امام مالک پر کوڑے برسائے گئے، امام شافعی کو حراست میں لے کر بیڑیوں میں جکڑا گیا، امام احمد بن حنبل کو قید میں تشدد کا نشانہ بنایا گیا، اور جعفر الصادق کو (ان کے پیروکاروں کے مطابق) ان کے اختلافی نظریات کے باعث زہر دے کر شہید کیا گیا۔[16]

ابوحنیفہ کی سرگزشت اس حقیقت کی عکاسی کرتی ہے کہ ابتدائی علمائے اسلام نے ریاستی اقتدار سے مکمل آزادی پر اصرار کیا اس کے نتیجے میں خواہ انھیں سخت ترین اذیتوں حتیٰ کہ موت کا سامنا ہی کیوں نہ کرنا پڑا۔ عباسی خلیفہ منصور نے انھیں قاضی القضاۃ کے منصب کی پیش کش کی جسے انھوں نے یہ کہہ کر مسترد کر دیا کہ وہ اس عہدے کے لیے خود کو موزوں نہیں سمجھتے۔ منصور غصے میں آ گیا اور انہیں جھوٹا قرار دیا۔ اس پر ابوحنیفہ نے جواب دیا: ''اگر ایسا ہے تو پھر میں اس منصب کے لیے موزوں نہیں ہو سکتا، کیونکہ جھوٹا شخص قاضی نہیں بن سکتا۔'' منصور نے قسم کھائی کہ وہ انہیں اس عہدے کو قبول کرنے پر مجبور کرے گا۔ ابوحنیفہ نے بھی قسم کھالی کہ وہ اسے کبھی قبول نہیں کریں

گے۔ نتیجتاً انھیں قید میں ڈال دیا گیا اور بالآخر زہر دے کر ہلاک کر دیا گیا۔[17]

اگرچہ حقیقت یہ بھی ہے کہ بعض سنی علما (مثلاً ابو حنیفہ کے دو جلیل القدر شاگرد ابو یوسف اور شیبانی) نے بطور قاضی ریاست کو اپنی خدمات بہم پہنچائیں۔[18] تاہم وہ تاریخ اسلام کے دور اول میں علما اور ریاست کے باہمی تعلق کے عمومی رجحان کی نمائندگی نہیں کرتے۔ ریاست کی خدمت تو درکنار، بعض علما نے اسے معمولی رعایت دینے سے بھی گریز کیا۔ خراسان کے ایک گورنر نے امام بخاری (معروف محدث) سے درخواست کی کہ وہ اس کے محل میں آ کر اس کے بچوں کو حدیث کی تعلیم دیں۔ امام بخاری نے انکار کرتے ہوئے کہا کہ حکمران اپنے بچوں کو ان کے حلقۂ درس میں بھیج سکتا ہے۔ گورنر نے خفا ہو کر امام بخاری کو جلاوطن کر کے ایک دور دراز گاؤں میں بھیج دیا جہاں وہ بالآخر وفات پا گئے۔[19]

ابتدائی عہد کے علما نے اہلِ اقتدار کی طرف سے ملنے والی مراعات سے اجتناب برتتے ہوئے اپنی معاشی خودمختاری کو غیر معمولی اہمیت دی۔ منیر الدین احمد آٹھویں تا گیارہویں صدی کے علما کا تجزیہ کرتے ہوئے لکھتے ہیں: ''بے شمار علما کے بارے میں کہا جاتا ہے کہ انھوں نے حکمرانوں کی طرف سے کسی مالی اعانت کو قبول کرنے سے انکار کیا۔ علما نے ایسا اس لیے کیا تاکہ وہ حکمرانوں دباؤ سے آزاد رہیں۔''[20] متعدد علما (جن میں بعض حنفی فقہا، امام احمد بن حنبل، اور سفیان ثوری بھی شامل ہیں) نے اس بات پر زور دیا کہ علمائے دین کا وقت کی حکومت سے مالی مراعات حاصل کرنا شرعاً حرام ہے[21] مزید برآں اس زمانے کے علما عمومی طور پر اُن افراد کو جو حکمرانوں سے قربت رکھتے تھے، علم دین کے باب میں غیر معتبر سمجھتے تھے۔ نیز وہ اُن کی روایت کردہ احادیث کو بھی قابلِ اعتماد نہیں سمجھتے تھے۔[22]

حییم کوہن (Hayyim Cohen) نے آٹھویں سے لے کر گیارہویں صدی کے وسط تک مصر سے لے کر خطہ ہائے مشرق کے اندر موجود قریباً 3,900 علمائے اسلام کی سوانح کا تجزیہ کرتے ہوئے یہ نتیجہ اخذ کیا ہے کہ اس عہد کے علما عیسائی علما سے بالکل مختلف تھے یعنی اکثر اہل علم (بجز قاضیوں اور چند دیگر علما کے) انفرادی طور پر اپنی علمی خدمات سرانجام دیتے تھے، وہ نہ تو حکومت کی

طرف سے نامزد کیے جاتے تھے اور نہ ہی وہ کسی مذہبی ادارے کی جانب سے مامور کیے جاتے تھے۔ انھیں کسی طرح کی کوئی تنخواہ بھی نہیں ملتی تھی بلکہ وہ اپنی روزی روٹی مختلف پیشوں کو اختیار کر کے خود کماتے تھے۔''[23] ان علما یا ان کے خاندانوں کی اکثریت تجارت وصنعت سے وابستہ تھی کپڑے کی صنعت سے جڑے تاجر یا کاریگروں کی شرح 22 فیصد، خوراک سے متعلق مصنوعات کے کاروبار سے جڑے علما کی شرح 13 فیصد، متفرق تجارتوں سے وابستہ علما (11 فیصد)، چمڑا، دھات، لکڑی یا مٹی وغیرہ پر مشتمل مصنوعات کے فروشندہ یا سازندہ (9 فیصد)، زیورات یا عطر کے کاروبار سے وابستہ علما (8 فیصد)، صراف، زرگر اور دلال (5 فیصد)، کتب فروش، کاتب اور کاغذ فروش (4.5 فیصد)۔ کچھ اساتذہ کے طور پر خدمات انجام دیتے تھے، بالخصوص اتالیق (8 فیصد)، گواہوں کی تفتیش کرنے والے (3 فیصد)۔ جبکہ سرکار کی جانب سے مختلف مناصب پر مامور کردہ علما کی شرح محض 8.5 فیصد تھی۔[25]

الیاہو اشتر (Eliyahu Ashtor) بھی اس امر پر زور دیتے ہیں کہ عباسی سلطنت کے ابتدائی دور میں ''بہت سے تاجر..... علوم اسلامیہ کی طرف راغب ہو گئے''، اور بعض صورتوں میں ''ان کے بیٹوں نے اپنی زندگی کو کلی طور پر علم کے لیے وقف کیا۔'' ''عربی سوانحی مجموعوں کے مطالعے سے باور ہوتا ہے کہ اس دور کے اکثر متکلمین متوسط طبقے (یعنی تاجر یا تاجروں کے فرزند) سے تعلق رکھتے تھے۔''[26] دسویں صدی کے وسط سے گیارہویں صدی کے وسط تک عراق اور ایران کے وہ علاقے جو بویہی حکمرانوں کے زیر اقتدار تھے ان کے حوالے سے رائے متہدی دو اہم مشاہدات پیش کرتے ہیں: اول، اس عہد کے علما نے خود کو حکومت سے دور رکھنے کی سعی کی۔ یہی وجہ تھی کہ ''ایسے خاندان جن کے اسلاف انتظامی یا فوجی مناصب پر فائز تھے ان کے ہاں دینی علوم کے ماہرین پیدا نہ ہو سکے۔'' دوم، یہ واضح نہیں تھا کہ کن افراد کو علما کے زمرے میں شمار کیا جائے'' وہ بیک وقت متعدد شناختوں اور پیشوں کے حامل ہوتے تھے۔[27]

اموی اور عباسی ادوار میں مذہبی تنوع کا ایک اور پہلو یہ تھا کہ ان ادوار میں مسلمان دیگر مذاہب کے پیروکاروں کے ساتھ مل جل کر رہتے تھے بالخصوص نصاریٰ اور یہود کے ساتھ۔[28] اپنی تصنیف

The Renaissance of Islam میں ایڈم میز لکھتا ہے کہ دسویں صدی کے دوران عباسی سلطنت میں متعدد عیسائی اور یہودی منتظمین اہم عہدوں پر فائز تھے۔[29] وہ اس بات پر بھی زور دیتا ہے کہ اس زمانے میں بغداد میں مسلمان عیسائی تہواروں میں بھی شرکت کیا کرتے تھے۔[30] نویں صدی میں بعض خلفاء نے اپنی ذمی رعایا (جن کی اکثریت عیسائیوں اور یہودیوں پر مشتمل تھی) کی سماجی حیثیت کو کم تر ظاہر کرنے کے لیے بعض مخصوص لباس اور سواریوں کا استعمال لازم قرار دیا۔ مثال کے طور پر انہیں گھوڑوں کی بجائے خچروں اور گدھوں پر سوار ہونے کا حکم دیا گیا۔ تاہم عملی طور پر یہ احکامات مؤثر انداز میں نافذ نہیں ہو سکے۔ میز کے نزدیک دسویں صدی کے دوران یہ قوانین ''غیر فعال'' (dormant) رہے۔ گیارہویں صدی میں جب قدامت پسندوں (orthodoxy) کو غلبہ حاصل ہوا تو ان ہدایات کو دوبارہ سنجیدگی سے نافذ کیا گیا۔[31] البتہ یہ مذہبی تنوع اور اضافی رواداری صرف بغداد تک محدود نہیں تھی۔ شلومو گوئٹین (Shelomo Goitein) کے مطابق، جنیزہ (Geniza) کے دستاویزات (جو کہ قدیم قاہرہ کی ایک کنیسہ (synagogue) سے برآمد ہوئے اور مسلم سرزمینوں میں مقیم یہودی تاجروں کی صورتحال کو اجاگر کرتے ہیں) اس امر کی شہادت فراہم کرتے ہیں کہ قاہرہ، دمشق اور بیت المقدس میں ''یہودی مکانات اکثر مسلمانوں یا عیسائیوں یا دونوں کے گھروں کے پہلو بہ پہلو واقع تھے۔ کوئی گیتو (ghetto) موجود نہ تھا، بلکہ اس کے برعکس یومیہ تعامل کے بے شمار مواقع دستیاب تھے۔ نہ ہی کوئی پیشہ ورانہ تفریق موجود تھی۔''[32]

فی الواقع ایک خاص درجہ کی مذہبی رواداری مسلمانوں کے زیر اقتدار ان وسیع علاقوں کا ایک لازمی جزو تھی جہاں صدیوں تک مسلمان اکثریت میں نہیں تھے۔ رچرڈ بلیٹ (Richard Bulliet) کے اندازے کے مطابق اموی دور کے اختتام پر جزیرۂ عرب کے سوا تمام مفتوح خطّوں میں مقامی آبادی کا دس فیصد سے بھی کم حصہ دائرۂ اسلام میں داخل ہوا۔ ایک صدی گزرنے کے بعد، یعنی 850ء کے آس پاس، صرف ایران میں نومسلموں کی تعداد مقامی آبادی کے نصف سے تجاوز کر گئی۔ عراق، شام، مصر اور تونس میں اس کے برعکس ان کی تعداد ہنوز ایک تہائی سے کم تھی جبکہ اندلس میں یہ تناسب اس سے بھی کم تھا۔ 950ء کے آس پاس ایران میں شاید نومسلم افراد مقامی آبادی کے تین

چوتھائی حصے پر مشتمل تھے، اور دیگر خطّوں میں بھی (سوائے اندلس کے) اکثریت کی حیثیت اختیار کر چکے تھے۔[34]

تاہم تنوع کا مطلب یہ ہرگز بھی نہیں تھا کہ ہم آہنگی یا پائدار امن بھی قائم تھا۔ مثلاً اہلِ حدیث جو حدیث کی لفظی تعبیر پر اصرار کرتے تھے کبھی کبھار دیگر مکاتبِ فکر سے جسمانی تصادم میں بھی ملوث ہوجایا کرتے۔[35] مذہبی تنوع میں ریاستی مداخلت کی ایک بدنام زمانہ مثال محنہ (inquisition) کا واقعہ ہے، جو 833ء اور 848ء کے درمیانی عرصہ میں پیش آیا۔ دینی اُمور میں اپنے تسلط کو مستحکم کرنے اور دینی حلقوں کی مخالفت کا مقابلہ کرنے کے لیے خلیفہ مامون نے ریاستی اہلکاروں اور علما کے عقائید کی تفتیش شروع کی۔ مامون کی طرف سے شروع کی گئی یہ باز پرس (جو بعد کے دو خلفا کے ادوار حکومت تک جاری رہی) معتزلی مکتبِ فکر کے اس عقیدے کو بزور نافذ کرنے کی کوشش تھی جس کی رو سے قرآن مقدس مخلوق قرار پاتا ہے نہ کہ اللہ کا ازلی اور غیر مخلوق کلام۔[36] کئی جلیل القدر علما بشمول امام احمد بن حنبل نے سختیوں، قید و بند، حتیٰ کہ قتل کی دھمکیوں کے باوجود اس تعلق سے خلیفہ کی اطاعت سے برملا انکار کیا۔[37] البتہ خلیفہ متوکل (861–847ء) نے محنہ کا خاتمہ کیا اور حنبلی اہلِ حدیث کو دیگر فرقوں (معتزلہ، شیعہ، نصاریٰ اور یہود) کے خلاف انتقامی کاروائیاں کرنے کی کھلی چھوٹ دے دی۔[38]

محولہ بالا مثالوں سے یہ واضح ہوجاتا ہے کہ عباسی دورِ اقتدار میں مذہبی تنوع پر کئی طرح کی پابندیاں عائد کی جا چکی تھیں۔ تاہم اس کے باوجود یہ دور فکری پختگی، حرارتِ علمی اور تخلیقی توانائی سے معمور تھا، جس نے فلسفے اور طبیعی علوم کی نشوونما کے حوالے سے معنی خیز کردار ادا کیا۔

فلاسفہ

آٹھویں صدی عیسوی میں مسلمانوں نے چین سے کاغذ سازی کا فن سیکھ کر وسطی ایشیا کے بعض شہروں میں اس صنعت کی بنیاد رکھی اور بعد میں بغداد اس فن کا اہم مرکز بن گیا۔[39] دسویں صدی کے اواخر تک بغداد میں ایک سو سے زائد کتب فروشوں کا ذکر ملتا ہے۔[40] سویں صدی کے اواخر میں ندیم

نے اپنے دور کے عرب مصنفین اور ان کی تصنیفات پر مشتمل ایک جامع اور مفصل کتابیات، ''الفہرست''، مرتب کی۔[41] اس کا عنوان قبل از جدید دور میں ''علم'' کے وسیع مفہوم کا احاطہ کرتا تھا، جس میں اسلامی فلسفہ اور طبیعی علوم شامل تھے۔[42] فریڈرک کلکور کے مطابق، اس ''فہرست'' میں تقریباً 9,620 عنوانات درج ہیں: ''یہ تعداد کا نراڈ گیزنر کی 'بیبلیو تھیکا یونیورسالیس' میں مذکور 15,000 عنوانات سے کچھ ہی کم ہے جو پانچ صدیوں بعد اور چھپی ہوئی کتابوں کی ایجاد کے سو سال بعد مرتب کی گئی تھی اس میں لاطینی، یونانی اور عبرانی زبانوں کی تمام کتابوں کو جمع کرنے کی کوشش کی گئی تھی۔[43]

اگرچہ اسلامی علماء حکمرانوں کی سرپرستی سے خود کو آزاد رکھنے کو ترجیح دیتے تھے البتہ فلسفیوں کے لیے سیاسی سرپرستی ناگزیر تھی۔ بعض اموی خلفاء نے قدیم علمی متون کے عربی تراجم کی بھی سرپرستی کی۔[44] عباسی عہد کے ابتدائی دور میں آٹھویں صدی کے نامور دانشور جابر کو برمکی خاندان کی مالی و سیاسی اعانت حاصل رہی۔[45] جابر نے کیمیا اور علم الکیمیائیات میں بنیادی نوعیت کی تحقیقات کیں، تاہم ان کے علم کا دائرہ اس سے کہیں زیادہ وسیع تھا۔ یورپ میں وہ ''جبیر'' کے نام سے معروف ہوئے اور ان کی متعدد تصنیفات لاطینی زبان میں ترجمہ ہوئیں۔[46]

علمی سرپرستی کا ایک عظیم ادارہ ''بیت الحکمت'' تھا جسے خلیفہ ہارون الرشید (786-809ء) کے دور میں قائم کیا گیا اور مامون (813-833ء) کے عہد میں مزید فروغ حاصل ہوا۔[47] یہ ادارہ مسلم دنیا کے مختلف شہروں میں پھیلی ہوئی ترجمہ کی ایک وسیع تر تحریک کا مرکز تھا۔ جس کے سبب یونانی، سریانی، پہلوی اور سنسکرت میں لکھی گئی فلسفہ، نفسیات، ریاضیات، طب، طبیعات، ارضیات اور دیگر موضوعات کی کتب کو عربی میں منتقل کیا گیا۔[48] ان تراجم کے علاوہ متعدد طبع زاد علمی تصانیف بھی معرضِ وجود میں آئیں۔ مثال کے طور پر مامون کے حکم پر تیار کردہ ایک عالمی نقشے میں زمین کو کرہ کی شکل میں دکھایا گیا تھا اور ایک ایسے سمندر کا نقشہ پیش کیا گیا جو تمام براعظموں کو گھیرے ہوئے تھا۔ اس کے علاوہ افریقہ کو ایک ایسے خطے کی صورت میں اجاگر کیا گیا تھا جس کا بحری راستوں سے احاطہ ممکن تھا۔ نیز بحیرۂ ہند کو (بطلیموسی تصور کے برخلاف) ایک کھلے سمندر کے طور پر پیش کیا گیا تھا۔[49]

اگرچہ بغداد علوم وفنون کا مرکز تھا تاہم دیگر معروف اسلامی شہروں میں بھی بڑے کتب خانے اور ممتاز علماء موجود تھے مثلاً شام میں دمشق اور حلب؛ عراق میں بصرہ؛ شمال مشرقی ایران میں نیشاپور، رے اور طوس؛ اور وسطی ایشیا میں بلخ، بخارا، گرگانج اور مرو۔ [50] مصر میں قائم فاطمی خلافت نے بھی کتب خانوں کو فروغ دیا۔ دسویں صدی کے اواخر میں خلیفہ عزیز کے زیرِ اہتمام قاہرہ میں ایک کتب خانہ قائم ہوا جس میں دو لاکھ سے لے کر دس لاکھ تک کا ذخیرۂ کتب موجود تھا۔ [51] اس کے مقابلے میں نویں سے گیارہویں صدی تک مغربی یورپ کے صومعوں اور گرجوں سے جڑے کتب خانے عموماً پانچ سو سے بھی کم کتابوں پر مشتمل ہوتے تھے۔ [52] اس دور کا ایک اور مسلم علمی مرکز اندلس تھا، جہاں تعلیم وتعلم کے فروغ کے لیے خلیفہ حکم ثانی (961-976ء) نے اپنے دارالحکومت قرطبہ میں کئی مدارس اور کتب خانوں کی بنیاد رکھی۔ حکم کی مرکزی لائبریری میں تقریباً چار لاکھ کتابیں موجود تھیں۔ [53] مسلم کتب خانوں میں کتابوں کی یہ تخمینی تعداد مبالغہ آمیز ہوسکتی ہے تاہم اس حقیقت کو ضرور اجاگر کرتی ہے کہ ابتدائی مسلم عہد میں کتابوں کو گہرے شوق سے پڑھا جاتا تھا اور مسلمانوں کو یورپی مسیحیوں کے مقابلے میں حصول علم کے زیادہ مواقع میسر تھے۔ [54]

اس علمی فضا کے نتیجے میں متعدد جلیل القدر فلسفی اور سائنس دان سامنے آئے۔ نویں صدی میں خوارزمی نے ریاضی، جغرافیہ اور فلکیات کے شعبوں میں گرانقدر خدمات انجام دیں۔ ان کی تصانیف کے لاطینی تراجم نے ''عربی'' اعداد کے تعارف میں اہم کردار ادا کیا، جو درحقیقت ہندو عددی نظام پر مبنی تھے۔ صفر اور اعشاریہ کی قدر سمیت اس عددی نظام کے عناصر، بڑے حسابات کے لیے رومی اعداد کے مقابلے میں کہیں زیادہ کارآمد ثابت ہوئے۔ اصطلاحات ''الگورزم'' اور ''الگوریتھم''، خوارزمی کے لاطینی نام ''الگوریتمی'' سے ماخوذ ہیں اور ''الجبر'' کا ماخذ ان کی کتاب کے عنوان میں موجود عربی لفظ ''الجبر'' ہے۔ [55] نویں صدی میں بغداد کے ایک اور ممتاز عالم کندی تھے، جنھیں اپنی فلسفیانہ کاوشوں کے باعث مسلم دنیا میں فلسفے کا بانی تصور کیا جاتا ہے۔ [56]

بغداد میں بنی موسیٰ بن شاکر (جنھیں بنی موسیٰ برادران کے نام سے شہرت حاصل تھی) تین غیر معمولی ذہین اور مبدع علماء تھے۔ 850ء میں انھوں نے کتاب الحیل کے عنوان سے ایک مصور تالیف

مرتب کی جس میں میکانیکی آلات کی تفصیلات بیان کی گئیں ہیں۔[57] اس کتاب میں تقریباً سو ایسے آلات کا ذکر ملتا ہے جن میں سے تین چوتھائی بنی موسیٰ برادران کی اختراعات تھے۔[58] ڈونلڈ ہل لکھتے ہیں کہ ان کے اکثر آلات ''طرح طرح کے شعبدہ انگیز ظروف'' پر مشتمل تھے، جبکہ دیگر ''چشمے، چراغ، آلودہ کنوؤں کے لیے ایک نوع کا گیس ماسک، اور ایک صدفی گرفت'' جیسے آلات پر مشتمل تھے۔ وہ خاص طور پر احمد بن موسیٰ کی غیر معمولی مہارت کو اجاگر کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ ''ہوائی اور آبی دباؤ کے باب میں اس کی گہری فہم و فراست اور خودکار کنٹرول و سوئچنگ نظام کا استعمال اسے اپنے یونانی اسلاف سے برتر مقام پر فائز کرتا ہے۔''[59]

ابوبکر الرازی (854-925ء)، جنھوں نے اپنے آبائی شہر رے اور بغداد کے اندر توسیع علم و تحقیق کے سلسلے میں فعال کردار ادا کیا، نیز ان کا شمار اپنے زمانے کے عظیم ترین اطباء میں ہوتا تھا۔ ان کے طبی رسائل چیچک اور خسرہ کے مابین فرق پر مبنی انتہائی اہم اور بنیادی نوعیت کی تحقیقات پیش کرنے کے سبب طب کی تاریخ میں ایک سنگ میل کی حیثیت رکھتے ہیں۔[60] جس کے سبب ان کے طبی متون سولہویں صدی عیسوی تک مغرب میں تدریسی نصاب کا حصہ رہے۔ ان کی فلسفیانہ تصانیف میں مختلف ادیان پر سخت نوعیت کی تنقیدات بھی شامل ہیں جو اس دور کی علمی و فکری کشادگی کا واضح ثبوت فراہم کرتی ہیں۔[61] عزیز العظمہ، رازی اور ان کے کچھ معاصر مفکرین کو ''عباسی آزاد خیال'' قرار دیتے ہیں اور ''عباسیوں کے ثقافتی تکثیریت پر مبنی دور'' کو یورپ کی انقلابی روشن Radical Enlightenment سے مماثل گردانتے ہیں۔[62]

فارابی (878-950ء)، جو اپنی زندگی کے مختلف مراحل پر بغداد، دمشق اور حلب جیسے علمی مراکز میں قیام پذیر رہے، اسلامی فلسفے کے عظیم اساتین میں شمار ہوتے ہیں۔ انھیں سیاست، منطق، نفسیات اور موسیقی جیسے پیچیدہ علوم پر غیر معمولی عبور حاصل تھا۔ علمی حلقوں میں انھیں ''المعلم الثانی'' (ارسطو کے بعد دوسرا معلم) کا لقب دیا گیا، جو ان کے فکری قد و قامت کا واضح ثبوت ہے۔[63] ان کے فلسفے کے اندر انسانی سعادت کو بنیادی اہمیت حاصل ہے۔ وہ لکھتے ہیں: ''سعادت وہ مطلق خیر ہے جو کسی قید و شرط سے بالاتر ہے۔''[64] ان کی مشہور تصنیف المدینۃ الفاضلۃ کے سیاسی ابواب،

افلاطون کی جمہوریہ سے اخذ کیے گئے ہیں جو بعد کے مسلم سیاسی فلاسفہ کے لیے بنیادی مآخذ ثابت ہوئے۔[65]

دسویں صدی عیسوی میں اخوان الصفا کے نام سے ایک خفیہ علمی انجمن (جس نے بصرہ اور بغداد میں فعال کردار ادا کیا) نے رسائل اخوان الصفا کے عنوان سے ایک انسائیکلو پیڈیا مرتب کیا۔ یہ ایک وقیع و جامع علمی تصنیف تھی جس کے باون رسائل منطق، ریاضیات اور مابعد الطبیعیات جیسے اہم موضوعات پر مبنی عالمانہ توضیحات پر مشتمل تھے۔[66] اسی دور میں مسکویہ (930-1030ء) (جنھوں نے بغداد سمیت متعدد علمی مراکز میں قیام کیا) اپنی تاریخی اور فلسفیانہ بصیرت کے باعث امتیازی حیثیت کے عالم قرار پائے۔ ان کی تصنیف تہذیب الاخلاق (جس پر ارسطو کی کتاب Nicomachean Ethics کے واضح اثرات نظر آتے ہیں) بعد کے مسلم مفکرین کی اخلاقی اور فلسفیانہ فکر پر گہرے اثرات مرتب کرنے والی بنیادی نوعیت کا ماخذ تصور کی جاتی ہے۔[67]

بعد میں ابن الہیثم (الحسن) (965-1040) ایک ممتاز ریاضی دان اور ماہرِ فلکیات کی حیثیت سے سامنے آئے۔ قاہرہ میں اپنے قیام کے دوران ابن الہیثم نے علمِ مناظر (آپٹکس) کے میدان میں گراں قدر خدمات سرانجام دیں۔ انھیں تجرباتی طریقۂ تحقیق میں ضابطہ بند آزمائش (کنٹرولڈ ٹیسٹنگ) کے استعمال کا بانی تصور کیا جاتا ہے۔ انھوں نے ہی پہلی مرتبہ ''کیمرا اوبسیورا'' کا تصور پیش کیا جو آگے چل کر عکاسی (فوٹوگرافی) کی ترویج و توسیع میں ایک اہم سنگِ میل ثابت ہوا۔ ڈیوڈ لنڈبرگ کے مطابق، ''الحسن بلاشبہ قدیم دور اور سترہویں صدی کے درمیان علمِ مناظر کی تاریخ میں سب سے بااثر محقق کی حیثیت رکھتے ہیں۔''[68]

یہاں یہ نکتہ بھی قابلِ توجہ ہے کہ اسی دور میں وسط ایشیا کے دو ممتاز مفکرین، البیرونی (973-1048ء) اور ابن سینا (973-1037ء)، مسلم دنیا میں عدیم النظیر علما کے طور پر منصۂ شہود پر آئے۔ البیرونی نے فلکیات، ریاضیاتی جغرافیہ، تاریخ اور مذہب جیسے متنوع علوم میں غیر معمولی مہارت حاصل کی۔[69] برصغیر کے مذاہب، فلسفہ، ادب، جغرافیہ، تاریخ، علم النجوم، رسوم و رواج، قوانین اور علم الافلاک پر مبنی ان کی شہرہ آفاق تصنیف 'کتاب فی تحقیق ماللہند' انگریزی میں

An Account of the Religion, Philosophy, Literature, Geography, Chronology, Astronomy, Customs, Laws and Astrology of India

کے عنوان سے ترجمہ کی گئی۔ [70] عیسوی صدی میں شائع ہونے والی ہندوستان کی قومی سائنسی اکادمی کی ایک تالیف کے اندر البیرونی کی فضیلت علمی کو یوں اجاگر کیا گیا ہے: ''البیرونی کی تصانیف کو ہندوستان میں سائنسی علوم کی تاریخ کے مطالعے کے لیے ایک بے نظیر ماخذ قرار دینا مبالغہ نہیں ہوگا۔'' [71] البیرونی اور ابن سینا کے مابین ایک مشہور مراسلاتی بحث بھی ہوئی، جس میں البیرونی نے ارسطو کی طبیعیات، بالخصوص فلکیاتی نظریات پر سوالات اٹھائے، جبکہ ابن سینا نے ان کا دفاع کیا۔ البیرونی، جو تجزیاتی ذہن کے مالک تھے، نے ارسطو کے اس تصور کو رد کیا کہ دیگر جہانوں کا وجود ناممکن ہے۔ انھوں نے اپنے دعوی کے حق میں یہ استدلال پیش کیا کہ ایسے جہانوں کا وجود ممکن ہے خواہ وہ ہماری دنیا سے بالکل مختلف ہوں یا اسی نوعیت کے۔ [72]

اس کے برعکس ابن سینا نے ارسطو کے فلسفے کی منطقی ہم آہنگی کو برقرار رکھتے ہوئے تعددِ عوالم کے امکان کو مسترد کیا۔ مذکورہ دانشوروں میں ابن سینا کا اثر مسلم فلسفے پر سب سے دیرپا ثابت ہوا۔ [73] دیمتری گوتاس کے مطابق، ''ابن سینا کے فلسفے نے مسلم فکری روایت کے اندر گہری جڑیں پیوست کر لیں، جس کے نتیجے یہ ہمیشہ تنقید، بحث اور تردید کا موضوع بنا رہا۔'' [74] ان کے فلسفیانہ اور طبی نظریات نے نہ صرف اسلامی دنیا بلکہ بارہویں سے سولہویں صدی عیسوی تک یورپ کے فکری منظرنامے پر بھی گہرے اثرات مرتب کیے۔ [75] القانون فی الطب کے تراجم یورپ میں 1500ء سے 1684ء کے درمیانی عرصے میں کم از کم ساٹھ مرتبہ شائع ہوئے۔ [76]

یہ تمام فلسفیانہ اور سائنسی حصولیابیاں مسلم تہذیب کے دیگر پہلوؤں سے الگ تھلگ نہیں تھیں، بلکہ مسلمانوں کی تجارتی اور زرعی ترقی کا لازمی اور راست نتیجہ تھیں۔ آئندہ دو ابواب میں ان اہم امور کا تفصیلی جائزہ پیش کیا جائے گا۔

تاجر

اندلس، شمالی افریقہ، مشرقِ وسطیٰ، شمالی ہند اور وسطی ایشیا کے مرکزی شہروں پر مسلمانوں کے تسلط کے

باعث انھیں یورپ، ہندوستان اور چین کے درمیان واقع تجارتی گزرگاہوں پر موثر اختیار حاصل ہو گیا تھا۔[77] مزید یکہ ان کے اندر ایک مشترکہ زبان (عربی)، ایک مربوط قانونی نظام، اور حج بیت اللہ کا دینی فریضہ بنیادی تحریک سفر کی صورت میں موجود تھا۔ ان تمام عوامل نے مسلمانوں کی بین البراعظمی تجارت کو فروغ دینے میں اہم کردار ادا کیا۔ مایا شاٹزملر کے مطابق (ساتویں سے گیارھویں صدی عیسوی کے دوران) مسلمانوں کی معاشی ترقی میں تقسیمِ محنت کی توسیع، گردشِ زر میں اضافہ، مالیاتی اداروں کا قیام، اور حقوقِ ملکیت کے تحفظ کے لیے قانونی اداروں کی تشکیل جیسے عناصر نے اہم کردار ادا کیا۔[78]

مسلم تمدن کے ابتدائی دور میں تاجر طبقے کو انتہائی اہم معاشی و معاشرتی مقام حاصل تھا۔[79] اس کے علاوہ انھیں مذہبی پشت پناہی بھی حاصل تھی کیونکہ خود رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم اور آپؐ کے کئی رفقا تجارت کے پیشے سے وابستہ تھے۔ علما کے متعلق کوہن کی سابق الذکر تحقیق سے باور ہوتا ہے کہ آٹھویں سے گیارھویں صدی کے وسط تک اسلامی علما یا ان کے اہلِ خانہ میں سے تقریباً 72.5 فیصد افراد تجارت یا صنعت و حرفت سے منسلک تھے۔[80] بُلیٹ نے کوہن کے نتائج کی تائید چار ایرانی شہروں بالخصوص نیشاپور بی سے حاصل کردہ مزید اعداد و شمار سے کی ہے۔ جو اس حقیقت کو اجاگر کرتے ہیں کہ علما اس دور میں کپاس کی پھلتی پھولتی تجارت سے گہرے طور پر وابستہ تھے۔[81] اس حوالے سے امام ابوحنیفہؒ کو ایک اہم مثال کے طور پر پیش کیا جاسکتا ہے کیونکہ وہ خود ریشم کے تاجر تھے۔[82] ان کے جلیل القدر شاگرد امام شَیبانیؒ (جو فقہِ حنفی کے موجدین میں شمار ہوتے ہیں) نے واضح طور پر فرمایا کہ: ''دیانت دار تاجر کا پیشہ، یا کسی بھی جائز تجارت کو بارگاہِ الٰہی میں سرکاری ملازمت سے بڑھ کر سند قبولیت حاصل ہے۔''[83] اس دور میں تاجر نہ صرف دینی علوم کے معاشی پشت پناہ تھے بلکہ ان علوم کی تدریس و ترویج میں انفرادی طور پر کوشاں رہتے تھے: ''[اسلامی علوم کی تاسیس میں نمایاں طور پر وہی افراد مصروف تھے جو تجارت پیشہ تھے۔]''[84]

نویں صدی کے معروف ادیب جاحظ نے اپنی تحریر مدح التجار وذم العمال (تجار کی ستائش اور اہلکاروں کی مذمت) میں تاجروں اور سرکاری ملازمین کے مابین فکر انگیز تقابل پیش کیا ہے۔ ان کے

نزدیک بڑے سے بڑے عہدوں پر فائز سرکاری اہلکار اس امر کا اعتراف کرتے تھے کہ تاجر ''ہمیشہ سب سے زیادہ پاکیزہ نفس، خوشحال، اور پرامن افراد ہوتے ہیں''، جبکہ ''اہلِ دربار کا حال اس کے برعکس ہوتا ہے، وہ چاپلوسی کا خرقہ پہنے رہتے ہیں۔ ان کے دلوں میں بڑوں کا خوف جاگزیں ہوتا ہے۔ ذلت ان کے حرکات وسکنات میں رچی بسی ہوتی ہے اور فقر کا اندیشہ ہمہ وقت ان کے ہمراہ رہتا ہے۔'' جاحظ کا اثبات ہے کہ ''نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم تاجر تھے، اور قریش (جو آپ کا قبیلہ تھا) کا نام بھی تجارت (تقریش) سے مشتق ہے۔''[85]

مسلمان تاجر محض دینی علوم ہی نہیں بلکہ فلسفہ اور فنونِ لطیفہ کی بھی سرپرستی کرتے تھے۔ برائن ٹرنر کے مطابق آٹھویں سے گیارھویں صدی عیسوی کے دوران پیکس اسلامیکا (اسلامی امن) کے زیرِ سایہ تجارت کے فروغ کے نتیجے میں تاجروں نے نہ صرف دولت کمائی بلکہ اس کی بدولت علم وفن کی سرپرستی بھی کی۔ ان کے اقتصادی رویوں اور علم ریاضی کی سرپرستی کے درمیان ایک گہرا تعلق موجود تھا: ''چونکہ تاجروں کو حساب کتاب، قیمتوں کے تعین اور دفتر نویسی کی عملی ضرورتیں درپیش تھیں لہٰذا وہ علمِ حساب/ریاضی کی ترویج میں معاون ثابت ہوئے۔''[86] مزید یکہ حکومتی اور تجارتی سرپرستی کے درمیان بھی کوئی باہمی تضاد نہیں تھا۔ ابنِ سینا (جو اپنی عملی زندگی میں کئی سرکار عہدوں پر فائز رہے) اپنی خودنوشت میں اپنی ابتدائی تعلیم کا ذکر کرتے ہوئے لکھتے ہیں: ''[میرے والد] نے مجھے ایک سبزی فروش کے پاس بھیجا جو ہندی علمِ حساب (اور الجبرا) سے واقف تھا اور میں نے اسی سے یہ فن سیکھا۔''[87] اولیگ گرابار کے بقول فنکاروں کو حاصل تاجروں کی سرپرستی قرونِ وسطیٰ میں ایک غیر معمولی واقعہ تھی ''[قرونِ وسطیٰ کا اولین اسلامی دور اس امر کی مثال پیش کرتا ہے کہ کس طرح عام لوگوں کے فن (bourgeois art) نے کلیسائی یا اشرافیہ کے فن سے اپنی ایک منفرد شناخت قائم کی۔]''[88]

دمشق کے ایک تعلیم یافتہ تاجر دِمَشقی کی تصنیف کتاب الإشارة إلى محاسن التجارة تقریباً گیارھویں صدی عیسوی میں لکھی گئی۔ یہ ہمارے موضوع سے تین حوالوں سے جڑی ہوئی ہے: اول یہ کہ مصنف نے مذہبی استدلالات کو بہت کم اہمیت دی ہے اور تجارت کی سرہانا اس کی فطری افادیت

کی بنیاد پر کی ہے: ''اگر ہم تجارت کا موازنہ دیگر تمام ذرائع معاش سے کریں تو یہ دنیا میں لوگوں کے لیے خوشحالی لانے کے اعتبار سے بہترین ذریعہ معلوم ہوتی ہے۔''[89] ثانیاً دِمَشقی کی کتاب کے وہ ابواب جو محنت کی تقسیم، زر کے تبادلے، اور دولت کے تحفظ و استعمال سے متعلق ہیں، پہلی صدی عیسوی کے یونانی-رومی مصنف بَریسَن (Bryson) کے رسالے سے اخذ کیے گئے ہیں۔[90] یہ مسلم تاجروں اور فلسفیانہ روایت کے باہمی تعلق کے حوالے سے بھی بطور مثال پیش کی جاسکتی ہے۔

دِمَشقی آخر میں اس نکتہ کو واضح کرتے ہیں کہ اس زمانے کے مسلمان تاجروں نے اپنے تجارتی فائدے کو سیاسی وفاداریوں پر فوقیت دینا سیکھ لیا تھا۔ وہ تاجروں کو نصیحت کرتے ہیں کہ وہ "حکمرانوں کے مزاج کو مدنظر رکھیں یعنی ریاست کے نظام کی مضبوطی یا کمزوری، حکومت کا عدل پر مبنی رویہ یا ظلم وستم، اور مالی وسائل کی فراوانی یا قلت۔" ان کے مطابق اگر حکومت عادل ہو، اس کے دشمن کمزور ہوں، اور اس کے خزانے اور املاک وافر ہوں تو اس سے تجارت کے فروغ کے لیے سازگار ماحول پیدا ہوتا ہے۔ تاہم اگر حکومت عادل ہے البتہ دشمنوں کے مقابلے میں کمزور ہے تو تاجروں کو بڑے اور پرخطر سودوں سے بچنا چاہیے۔ اور اگر ریاست طاقتور ہے مگر ظالمانہ طرزِ حکمرانی کی حامل ہے تو تاجروں کو کاروبار چھوڑ دینا چاہیے اور ایسی زندگی گزارنی چاہیے جس سے یہ باور ہوجائے کہ وہ غریب ہیں اور خریداری کی سکت نہیں رکھتے۔ بالآخر اگر کسی حکومت کے سبب ظلم، غربت اور کمزوری یکجا ہوجائیں تو دِمَشقی کے نزدیک "تاجروں کو وہ ملک فوراً چھوڑ دینا چاہیے۔''[91]

اسلامی تاریخ کے ابتدائی دور میں اگرچہ تاجر، سترہویں صدی کے ڈچ یا برطانوی بورژوا طبقے کی طرح سیاسی قوت کے حامل نہ تھے تاہم ان میں تاجروں کی صورت میں بعض افراد ایسے ضرور تھے جو درباری سازشوں میں ملوث ہونے کے علاوہ درباری ماحول اور شہری اشرافیہ کے مابین پل کا کردار ادا کرتے تھے نیز جنہیں اقتدار کے ایوانوں میں خاصا اثر ورسوخ حاصل تھا۔ ایسے تاجر درباری عملے اور سرکاری کاتبوں سمیت عالمِ اسلام کی معیشت کے اصل محرک اور اس کی شاندار تہذیب کے پشت پناہ تھے (خصوصاً آٹھویں سے گیارھویں صدی تک کے عرصے میں)[92] سویں صدی کے وسط میں، عباسی خلافت کے تحت، ان ممتاز تاجروں نے ایک بین الاقوامی مالیاتی برادری

کی صورت اختیار کر لی تھی جسے نقصان پہنچانا حکومت کے لیے خطرے سے خالی نہ ہوتا۔[23]

مسلم حکمرانوں نے نہ صرف غیر ملکیوں بلکہ اپنے غیر مسلم شہریوں کو بھی تجارت پر اجارہ داری قائم کرنے کی اجازت نہیں دی۔ انہوں نے مسلمان تاجروں کو ترجیحی بنیادوں پر خصوصی ٹیکس مراعات عطا کیں۔ گوئٹین کے مطابق قاہرہ کے قدیم جنیزہ دستاویزات اس بات کا واضح ثبوت فراہم کرتے ہیں کہ گیارہویں اور بارہویں صدی عیسوی کے بڑے تاجر اکثر مسلمان تھے۔ وہ دسویں صدی عیسوی کے کسی مصنف کا حوالہ دیتے ہوئے لکھتے ہیں کہ ''تاجر وزیر سے کہیں زیادہ بااثر ہوتے ہیں''، کیونکہ ''حوالہ جاتی دستاویز (زرِحوالہ) کو لوگ ٹیکس کی آمدنی میں سے کسی رقم کی تخصیص پر مبنی دستاویز کی نسبت کہیں زیادہ اعتماد سے قبول کرتے ہیں۔''[24] گوئٹین اس رجحان کو ''مشرقِ وسطیٰ کی بورژوا انقلابی تحریک'' سے تعبیر کرتے ہیں۔ ان کے بقول: ''اسلام کے ابتدائی ادوار میں مشرقِ وسطیٰ کا یہ بورژوا انقلاب تاریخِ عالم پر گہرے اثرات مرتب کرنے والی ایک ہمہ گیر تحریک تھی۔ اس کے اثرات میں سے ایک نمایاں اثر یہ تھا کہ یہودی (جو اس سے قبل زیادہ تر زراعت اور مشقت طلب پیشوں سے وابستہ تھے) رفتہ رفتہ ایک تجارت پیشہ قوم بن گئے۔''[25] مارسٹیلا بوچیچینی اور زَوی ایکسٹائن اس تبدیلی کی تفصیل بیان کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ یہودیوں کا زراعت ترک کر کے دستکاری اور تجارت پر توجہ مرکوز کرنے کا عمل تقریباً 750 سے 900 عیسوی کے درمیانی عرصے میں رونما ہوا۔ اس دوران وہ اموی، عباسی اور فاطمی حکومتوں کے زیرِ سایہ زندگی بسر کر رہے تھے، اور انہیں قانونی طور پر زمین کی ملکیت اور اپنی مرضی کے مطابق کوئی بھی پیشہ اختیار کرنے کی مکمل آزادی حاصل تھی۔[26]

تجارت کی ترقی کے ساتھ ساتھ مسلمانوں کی جغرافیائی مرکزیت (جو انہیں افریقہ، ہندوستان اور چین سے جوڑتی تھی) بھی زرعی ترقی وجدت کا ایک اہم محرک ثابت ہوئی۔ اینڈریو واٹسن کے مطابق 700 سے 1100 عیسوی کے درمیانی عرصے میں مسلمانوں نے نہ صرف کاشتکاری کے کئی نئے طریقے وضع کیے بلکہ کئی نئی فصلوں کی کاشت کا سلسلہ بھی شروع کیا جن میں قدیم دنیا کی کپاس، ایشیائی چاول، سورگم، اور گنّے کے علاوہ آرٹیچوک، کلوکاسیا، بینگن، پالک، تربوز، کیلا، ناریل، آم،

لیموں، ترش نارنگی، اور شڈوک (بڑا چینی لیموں) بھی شامل ہیں۔ ان میں سے بیشتر اجناس مسلمانوں نے ہندوستان اور چین سے مستعار لیں جبکہ کچھ افریقی صحرا کے جنوب سے حاصل کی گئیں۔ رفتہ رفتہ ان میں سے کئی فصلیں مسلم دنیا سے یورپ بھی منتقل ہوگئیں۔[97]

واٹسن زراعت کے میدان میں مسلمانوں کی کامیابی کے ایسے تین اسباب بیان کرتا ہے جن کا تعلق محض نئی فصلوں یا طریقوں کو اپنانے تک محدود نہیں تھا۔ اس کے مطابق پہلا سبب زمین کی ملکیت سے متعلق قوانین اور پالیسیوں پر مبنی تھا۔ ان قوانین نے (جو افراد کو مختلف اقسام کی اراضی پر مکمل ذاتی اختیار عطا کرتے تھے) زرعی جدت کے لیے ایک عملی ترغیب مہیا کی۔ اگرچہ کچھ زمینیں سرکاری ملکیت تھیں اور کچھ فتح کی گئی زمینیں مسلمانوں کی اجتماعی ملکیت سمجھی جاتی تھیں تاہم عملاً یہ زمینیں جلد ہی نجی ملکیت کی شکل اختیار کر گئیں۔ چنانچہ تقریباً تمام قابلِ کاشت زمینیں ایسے افراد کے تصرف میں تھیں جنہیں اسے فروخت کرنے، رہن رکھنے، یا وراثت میں منتقل کرنے کا حق حاصل تھا اور وہ خود اس زمین پر کاشت کاری کر سکتے تھے یا کسی اور سے کروا سکتے تھے۔[98]

واٹسن کے نزدیک دوسرا سبب ٹیکس کی وہ پالیسی تھی جس نے موثر اور جدت پر مبنی زراعت کو فروغ دیا۔ ان کے بقول، "ہلکی شرحِ محصول ایسے چھوٹے مگر خود مختار زمینداروں کے وجود کو ممکن بناتی تھی، جو ایک خوشحال کسان طبقے کی تشکیل میں معاون ثابت ہوئے۔" واٹسن کے مطابق اسلام کے ابتدائی ادوار میں زرعی منافع نہ ہی تو حریص محصلین ہڑپ سکتے تھے اور نہ ہی اسے لالچی حکمران آسانی سے ضبط کر سکتے تھے۔[99] تیسرا سبب (جس کی واٹسن نشان دہی کرتے ہیں) آبادی میں اضافہ ہے جو ابتدائی مسلم معاشروں میں زرعی ترقی کا ایک اہم محرک ثابت ہوا۔[100]

دین و دولت/دین اور ریاست

گیارہویں صدی عیسوی میں ''دین و دولت/مذہب اور ریاست'' کا اشتراک ایک اہم تغیر کی صورت میں رونما ہوا یعنی فقہاء و علما اور عسکری ریاست کے درمیان ایک باقاعدہ اتحاد کی بنیاد رکھی گئی۔ جس کے تحت علمائے دین، ریاست کے تابع و خادم بنائے گئے اور اس عمل کو ریاستی سرپرستی

میں قائم کردہ مدارس کے ذریعہ مہمیز دی گئی۔ نظامِ اِقطاع (Iqta system) اور محصولِ اراضی کی صورت میں معیشت کو عسکری رنگ میں رنگا گیا، نتیجتاً فلاسفہ اور تجار کو حاشیے پر دھکیل دیا گیا۔

700 سے 1100 عیسوی کے درمیانی عرصے میں زرعی پیداوار، آبادی میں اضافہ، اور وسعتِ تجارت کا ایک دائرۂ خیر (virtuous circle) معرضِ وجود میں آیا جس کے سبب مسلم شہری تمدن کو غیر معمولی فروغ حاصل ہوا۔ چونکہ مسلم علاقوں میں بارشیں نسبتاً کم ہوتی تھیں اس لیے وہاں کے باشندوں نے آبی ذخیروں، نہروں، اور زیرِ زمین قناتوں کا ایک پیچیدہ نظام تعمیر کیا جو زرعی آبپاشی اور شہری آب رسانی کے لیے ناگزیر تھا۔[101] مسلمانوں کے شہروں کا حجم بڑا ہونے کے سبب انہیں مؤثر مواصلاتی نظام درکار تھا۔ اس ضرورت کے تحت انہوں نے نہ صرف سرکاری ڈاک اور خفیہ انٹیلی جنس سروس (بارید) کا نظام قائم کیا بلکہ عوامی سطح پر تجارتی ڈاک (commercial post) کا نظام بھی قائم کیا۔[102] مسلمانوں کی شہری ترقی اور علمی فعالیت ایک دوسرے کی تکمیل کرتی تھیں۔ جدید دور میں اس حوالے سے ایک علمی مناقشہ بھی پیدا ہوا ہے کہ آیا ان ترقیات کے پس پشت اسلام کا کوئی فعال کردار تھا بھی یا نہیں۔ اس مسئلے کو کتاب کے اگلے حصے میں زیرِ بحث لایا جائے گا۔

نہ تقلید، نہ جمود

1883ء میں پیش کردہ اپنے معروف خطبے کے اندر ایرنسٹ رینان نے یہ مؤقف اختیار کیا کہ اسلامی تہذیب کے ابتدائی دور میں جو فکری و علمی انقلاب رونما ہوا وہ درحقیقت ان افراد کی کاوشوں کا مرہونِ منت تھا جو یا تو مجوس تھے، یا نصاریٰ، یہود، حران کے باشندے، اسماعیلی، یا پھر ایسے مسلمان جن کے دلوں میں اپنی ہی دینی روایت کے خلاف ایک داخلی بغاوت موجزن تھی۔[103] بعد میں متعدد مفکرین نے اسی موقف کو دہرا کر اسے تقویت دینے کی کوشش کی۔ حالیہ دور میں ادونیس نے بھی اسی نوع کا دعویٰ کرتے ہوئے کہا کہ ''معتزلہ اُس مسلم پیکر کا جزو نہ تھے جسے دین کی سطح پر قبولِ عام حاصل تھا یعنی وہ صوفیاء کے زمرے میں آتے ہیں، نہ فلاسفہ، اور نہ ہی شعرا کے۔[104] اس نقطۂ نظر کی رو سے اسلام اور علمی ترقی ایک دوسرے سے متصادم اقدار پر مبنی ہیں۔ اس تصور میں

اسلامی عہدِ زریں کے فلسفیانہ کارنامے یا تو یونانی تہذیب کی تقلید محض تھے[105] یا ایسے آزاد فکر اہلِ قلم کی انفرادی کاوشیں جن کا دین سے کوئی حقیقی تعلق نہیں تھا۔ اس کے برعکس معاصر اسلامیت پسندوں نے اسلامی تہذیب کے ابتدائی علمی وفکری عروج کو اسلام ہی کا راست ثمر قرار دیا ہے۔ ان کے مطابق بعد کے ادوار میں جب مسلمان ''حقیقی اسلام'' سے منحرف ہوئے تو ان پر زوال، جمود اور فکری انقطاع کی صورت میں آزمائش وارد ہوئی۔ ان حضرات نے (کم از کم ضمنی طور پر) ابتدائی سائنس وفلسفیانہ علوم کی تحقیق وترویج سے وابستہ مسلمانوں کو ''معتقد وسنّی مسلمان'' کے طور پر پیش کرنے کی سعی کی ہے۔ زیرِ نظر مبحث کے اندر ان دونوں زاویوں کی خامیوں کا تنقیدی جائزہ پیش کیا جائے گا تاہم ابتدا پہلے تصور سے کی جائے گی۔

رینان اور اس کے متبعین کے یہ بیانات اس دور کے بہت سے سنّی اور غیر اسماعیلی شیعہ علماء وفلاسفہ کو بالکلیہ نظر انداز کر دیتے ہیں جنہوں نے اس دور کی فکری زرخیزیت کو پروان چڑھایا۔ درحقیقت قرونِ وسطیٰ کے کسی مفکر کا فقہی منہج یا اعتقاد (یعنی آیا وہ سنّی تھا یا شیعہ، وہ متدیّن مسلمان تھا یا برائے نام) کا تعیّن کرنا انتہائی دشوار امر ہے۔ دمیتری گوتاس ابن سینا کو اسماعیلی قرار دینے کو فاش غلط فہمی سے تعبیر کرتے ہیں اور انہیں فقہِ حنفی کا طرفدار قرار دیتے ہیں[106] اس حقیقت کی نشان دہی بھی کرتے ہیں کہ ابن سینا (اور دیگر فلاسفہ) کے متعلق جو سوانحی مواد دستیاب ہے وہ ان کے مخالفین نے صرف اس لیے مسخ کیا تاکہ انہیں بے دین اور اخلاقی اعتبار سے پست کردار کے حامل فرد کے طور پر پیش کیا جا سکے۔[107]

ان کے بقول: ''سب سے زیادہ سنگین مسئلہ یہ ہے کہ امام غزالی[108] کی تحریروں نے جس رجحان کو جنم دیا اس کے تحت ابن سینا کے فکری اثرات کو زائل کرنے کے لیے ان کے ذاتی کردار پر حملے کیے گئے (ان کی شراب نوشی اور جنسی عادات کو نمایاں کیا گیا) اور پھر ان اعتراضات کو فلسفیوں کی پوری جماعت کے خلاف ایک عمومی مذہبی ردِعمل کی شکل دے دی گئی۔[109]

مسلمان مفکّرین کو محض یونانی اور دیگر قدیم تہذیبوں کی علمی میراث کے ناقلین کے طور پر پیش کرنا ایک سطحی اور گمراہ کن تاثر ہے۔ یونانی، سریانی، پہلوی اور سنسکرت زبانوں میں لکھیں گئی کتابوں کے

جو ترجمے انھوں نے کیے وہ صرف متون کی منتقلی تک محدود نہ تھیں، بلکہ ان تراجم کے توسط سے انھوں نے ان زبانوں کے اندر پیش کردہ سائنسی علوم کو ایک مختلف ثقافتی منظر نامے سے ہم آہنگ کیا۔[10] مسلمانوں نے گزشتہ علمی روایتوں کو نہ صرف از سرِ نو مرتب کیا بلکہ ان میں اصیل اور اجتہادی نوعیت کے اضافے بھی کیے۔[11] اگرچہ انھوں نے جالینوس اور بطلیموس جیسے یونانی پیش روؤں کے افکار پر تنقید بھی کی تاہم ان کی علمی بصیرت کو دیگر شعبہ ہائے زندگی میں فروغ بھی دیا۔[12] اگرچہ کوئی محقق ان علمی کامیابیوں کو سابقہ تہذیبی اثرات یا غیر مسلم اہلِ علم کی کاوشوں کا نتیجہ قرار دے، تب بھی یہ تسلیم کرنا ناگزیر ہے کہ ابتدائی اسلامی تہذیب نے مختلف علمی روایتوں کو غیر معمولی جامعیت کے ساتھ یکجا کیا، جس کی مثالیں ہیلینسٹ دور یا عصر حاضر کی امریکی تاریخ پیش کرتی ہیں۔

ثقافتی تکثیریت پر مبنی یہ نقطۂ نظر ارنسٹ ریناں جیسے متعصب مستشرق کی اس معاندانہ رائے کے بالکل برعکس ہے جو عربوں سے اس کی برملا نفرت کی عکاسی کرتی ہے۔ اس کے نزدیک الکندی کے سوا ابتدائی اسلامی دور کے تمام دانشور (چاہے وہ ایرانی ہوں، ماوراء النہر کے باشندے ہوں یا اندلس کے باسی) نہ صرف نسلی اعتبار سے غیر عرب تھے بلکہ ذہنی اور فکری اعتبار سے بھی ان سے مختلف تھے۔[13] اگرچہ یہ دعویٰ تعصب پر مبنی ہے تاہم اس کی بازگشت خود ابن خلدون کے ہاں بھی سنائی دیتی ہے (جو خود ایک سنی عرب مؤرخ تھے) ان کے الفاظ ہیں: ''یہ بات قابل غور ہے کہ چند مستثنیات کو چھوڑ کر دینی اور عقلی علوم سے وابستہ بیشتر مسلمان علماء عربی النسل نہیں تھے نیز اگر کوئی عالم عربی النسل تھا بھی تو وہ زبان اور تربیت کے لحاظ سے غیر عرب تھا اور اس کے اساتذہ بھی غیر عرب تھے۔''[14] ابن خلدون اپنے اثبات کے حق میں دو وجوہات کو بطور دلیل پیش کرتے ہیں: پہلی یہ کہ عرب بنیادی طور پر صحرائی بدوی قبائل تھے اس لیے علمی میدان میں انہیں اہل فارس جیسی شہری اقوام پر برتری حاصل نہ ہو سکی۔ دوسری یہ کہ عباسی خلافت کے دور میں تساہل پسند عربوں کی ایک بڑی تعداد انتظامی عہدوں پر فائز ہو گئی اور انہوں نے علم کو ایک ''پیشہ'' سمجھتے ہوئے اسے حقیر جانا کیونکہ ان کے خیال میں صاحبانِ اقتدار عموماً پیشہ ورانہ اور فنی کاموں کو کم تر سمجھتے ہیں۔[15] تاہم یہ دلیل مصر اور اندلس کی علمی صورتحال پر صادق نہیں آتی جہاں ابن یونس، ابن الہیثم اور ابن النفیس (مصر

میں)، اور ابن زہر، ابن طفیل اور ابن رشد (اندلس میں) جیسے عظیم علماء پیدا ہوئے، جنہیں ان کے نسبی پس منظر کے اعتبار سے بآسانی عرب قرار دیا جاسکتا ہے۔

مسلمانوں کی علمی فتوحات کو محض تقلید یا آزاد خیالی کا نتیجہ قرار دینا اتنا ہی گمراہ کن ہے جتنا یہ دعویٰ کرنا کہ یہ کامیابیاں خالصتاً ''مسلمانوں کی روایت پرستی'' یا ''مذہبی رجحان'' کا ثمرہ تھیں۔[116] عصر حاضر کے اسلامیت پسند حلقے عموماً مسلمانوں کے زوال کو دینِ اسلام سے ان کی روگردانی کا نتیجہ قرار دیتے ہیں اور ابتدائی ادوار میں ان کی سائنسی ترقی کو مذہبی تعلیمات سے ان کی کامل وابستگی کا پھل سمجھتے ہیں۔[117] تاہم تاریخی حقیقت یہ ہے کہ ابتدائی اسلامی تہذیب کی علمی کامیابیاں مختلف عقائد اور متنوع قومیتوں کے باہمی اشتراک کا نتیجہ تھیں۔ حتیٰ کہ عباسی خلافت اور دیگر مسلم سلطنتوں سے وابستہ علما، تاجر اور انتظامی امور سے جڑے اہلکار سنی، شیعہ، غالی، زنادقہ، آزاد خیال مفکرین، عیسائی، یہودی اور دیگر مذاہب کے پیروکاروں پر مشتمل تھے۔[118] فی الواقع اسلامی تاریخ کے کئی عظیم فلاسفہ اگر عہد حاضر کے اسلامیت پسند حکمرانوں کی قلمرو کے شہری ہوتے تو ان پر کفر کے فتوے لگتے نتیجتاً شدید ظلم وستم کا نشانہ بنتے۔ رینان جیسے مستشرقین کے انتہا پسندانہ نقطۂ نظر اور معاصر اسلامیت پسندوں کے جذباتی اور بار بار دہرائے جانے والے بیانیے کے درمیان ایک متوازن رائے یہ ہے کہ مسلمان دانشوروں کے اجتہادی نوعیت کے کاموں کو تسلیم کیا جائے اور ساتھ ہی اس حقیقت کو بھی تسلیم کیا جائے کہ انھوں نے اپنے غیر مسلم پیشرووں اور معاصر مفکرین سے بھی کسب فیض کیا۔ بیت المقدس کا قبۃ الصخرہ اور دمشق کی مسجد اموی اس ثقافتی امتزاج کی دو واضح مثالیں ہیں۔ اسلامی فنِ تعمیر کے یہ شاہکار بازنطینی، ساسانی اور دورِ جاہلیت کے اثرات کو نمایاں طور پر اجاگر کرتے ہیں۔[119] مائیکل موروِنی کے مطابق اسلامی تہذیب کی متنوع تعبیرات کا آغاز غالباً مسعودی سے ہوتا ہے جس نے اسلام کو ''ایرانی، کلدانی، یونانی، مصری، ترکی، ہندی، چینی اور عربی ثقافتوں کی وارث قرار دیا۔''[120]

اسلامی تمدن کی نشوونما ایک ایسا ہمہ گیر اور فعال مظہر تھی جس میں مسلمانوں نے بعض تصورات اور اداروں کو مستعار ضرور لیا، تاہم اس کے ساتھ ساتھ انھوں نے اپنی فکری اور تخلیقی تازگی و اصلیت کو

بھی برقرار رکھا۔ قمری تقویم کی تنظیم (جو رمضان المبارک جیسے مہینوں کے تعیّن میں بنیادی اہمیت رکھتی ہے) اس حوالے سے بطور مثال پیش کی جاسکتی ہے۔ محمد بن موسیٰ خوارزمی نے نویں صدی عیسوی کے اوائل میں ایک مفصل جدول مرتب کیا، جس میں سورج اور چاند کے مابین کم از کم فاصلہ (دایۃ البروج پر ناپا گیا) درج کیا گیا تا کہ سال بھر میں ہر مقام پر رؤیتِ ہلال ممکن ہو سکے۔[121] نمازِ پنجگانہ کی ادائیگی کے لیے قبلۂ مکرمہ کی سمت کا تعیّن اور ہر وقت کی درست شناخت ناگزیر تھی جس نے مسلمانوں کو جغرافیہ، فلکیات، نقشہ نویسی اور ریاضیات جیسے علوم کی طرف سنجیدگی سے مائل کیا۔ گیارھویں صدی میں ابوریحان بیرونی نے افغانستان میں قبلے کے تعیّن کے لیے ایک عالمانہ رسالہ تحریر کیا جسے ڈیوڈ کنگ کے بقول، "ریاضیاتی جغرافیہ میں مسلمانوں کی سب سے نمایاں علمی خدمت" قرار دیا جا سکتا ہے۔[122] ان مقاصد کے لیے مسلمانوں نے اسطرلاب، رُبعِ مجیب اور آفتابی گھڑیوں جیسے آلات سے مدد لی۔ یہاں تک کہ تیرہویں صدی میں اہم مساجد میں موقتین یعنی اوقاتِ شرعی کے ماہرین کی باقاعدہ تقرری عمل میں آنے لگی۔[123]

اس زمانے میں جب گھڑیاں اور وقت کی تنظیم کے دوسرے جدید ذرائع موجود نہ تھے، ان زمانی پابندیوں نے ابتدائی مسلمانوں میں نظم وضبط پیدا کرنے میں اہم کردار ادا کیا۔ اسی طرح اسلامی تعلیمات کے اندر طہارت کے جو احکامات موجود ہیں (جیسے بیت الخلا کے بعد استنجا، مسواک کے ذریعے دانتوں کی صفائی، نماز سے پہلے وضو، اور جنسی تعلق کے بعد غسل کرنا) انہوں نے اس دور میں ذاتی نظم وضبط اور جسمانی صفائی دونوں کو برقرار رکھنے میں مدد دی۔ اس وقت مغربی یورپ میں آدابِ معاشرت اور صفائی ستھرائی پر عمومی طور پر بہت کم توجہ دی جاتی تھی۔ پولینا لیوسکا (Paulina Lewicka) کے مطابق مسلم دنیا میں کھانے کے آداب پر مبنی اہم کتابیں دسویں سے پندرہویں صدی کے درمیان لکھی گئیں، جب کہ مغربی یورپ میں یہ کام نسبتاً بعد میں یعنی تیرہویں سے اٹھارہویں صدی کے دوران انجام پایا۔[124]

امام ابوحامد محمد الغزالی نے گیارھویں صدی میں آدابِ طعام پر ایک اثر انگیز رسالہ رقم کیا جس میں درج ذیل ہدایات شامل ہیں: کھانے سے قبل حلت وطیب کی تحقیق، ہاتھ دھونا، کھانے کے لیے فرش

پر دسترخوان بچھا کر رکھنا (جیسا کہ سنتِ نبوی ہے، اگرچہ میز پر کھانے کی اجازت ہے) باادب نشست، قناعت، تنہا نہ کھانا اور کھانے کے دوران خاموشی سے احتراز برتنا، نوالہ چھوٹا رکھنا اور خوب چبانا، مشترکہ برتن میں سے اپنے قریب سے لینا، گرم کھانے پر نہ پھونک مارنا، اگر کچھ نکالنا ہو تو چہرہ موڑ لینا، دانتوں سے کترے ہوئے روٹی کے ٹکڑے کو سالن کے مشترکہ برتن میں دوبارہ نہ ڈالنا، سیر ہونے سے قبل کھانے سے ہاتھ کھینچ لینا اور بعد ازاں ہاتھ، منہ اور دانتوں کو صاف کرنا۔[125]

جرمن مفکر نوربرٹ ایلیاس نے اپنی معروف تصنیف The Civilizing Process میں یورپ کے معاشرتی آداب اور ضبطِ نفس کی ارتقائی تاریخ کا جائزہ لیا ہے، جو بارھویں سے اٹھارھویں صدی، خصوصاً سولھویں اور سترھویں صدی کے دوران مکمل ہوئی۔ ان کے مطابق آداب سے متعلق اس دور کی کتابیں لوگوں کو ہاتھ دھونے، غسل کرنے، کپڑوں سے ناک نہ پونچھنے، لہسن وغیرہ کی بدبو سے اجتناب کرنے، اور شب خوابی کے وقت مناسب لباس پہننے کی تلقین کرتی تھیں۔[126] ایلیاس درباروں کے اشراف اور بعد میں ابھرتے ہوئے شہری متوسط طبقے کے برتاو کو اس تغیر کے پس پشت بنیادی محرک قرار دیتے ہیں۔ تاہم وہ نہ مسیحیت کے مثبت اثرات کو تسلیم کرتے ہیں نہ ہی مسلمانوں کے ساتھ قائم ہونے والے روابط کو کسی اہمیت کا حامل گردانتے ہیں۔[127]

آداب و نظم کے ساتھ ساتھ، ابتدائی اسلامی تمدن نے مساوات اور معاشرتی انصاف کا ایک نیا تصور پیش کیا۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے جلیل القدر صحابی، بلال حبشی رضی اللہ عنہ، جو افریقی النسل اور سابقہ غلام تھے، اس امر کا واضح ثبوت ہیں کہ ابتدائی مسلم معاشرے میں نسلی امتیاز کا کوئی وجود نہیں تھا۔[128] اسلامی شریعت نے مرد اور عورت دونوں کو ذاتی ملکیت کا حق عطا کیا۔ اگرچہ برنارڈ لیوس اسلام میں غلاموں، عورتوں اور غیر مسلموں کے مقام پر تنقید کرتے ہیں۔[130] تاہم وہ اس بات کا اعتراف کرتے ہیں کہ اگر اسلامی نظام کا اس دور کی دیگر ممتاز تہذیبوں مشرق میں ایران کی طبقاتی جاگیرداری، ہندوستان کا ذات پات پر مبنی معاشرہ، اور مغرب میں بازنطینی اور لاطینی اشرافیہ سے موازنہ کیا جائے، تو اسلامی تہذیب ایک متبادل نمونہ پیش کرتی ہے جو برابری، انصاف اور امتیاز کے خاتمے کی ایک واضح اور جرأت مندانہ آواز ہے۔[131]

مائیکل کُک کے مطابق عہدِ رسالت اور خلافتِ راشدہ کی سیاست تین ایسے نمایاں اوصاف کی حامل تھی جن میں جمہوری اقدار کی گہری جھلک نظر آتی ہے۔ اوّل یہ کہ اس دور کا سیاسی شعور بادشاہت کی سخت نفی پر مبنی تھا یعنی ایسی حکمرانی کو رد کرنا جس میں حکمران اپنے اقتدار کو ذاتی ملکیت یا خاندانی وراثت تصور کرے۔[132] رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی حیاتِ طیبہ نہایت سادہ تھی اور آپ ہر عام و خاص کے لیے یکساں طور پر دستیاب تھے۔ خلفائے راشدین نے بھی اسی سادگی کو اپنا شعار بنایا نہ عالیشان محلات تعمیر کیے، نہ ذاتی محافظ رکھے، اور نہ ہی کسی شاہانہ پروٹوکول کو قبول کیا۔

دوسرا اہم وصف جس نے اس نظامِ سیاست کو منفرد بنایا، وہ مطلق العنانی اور ظلم و جبر کی واضح نفی تھی۔ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم اور خلفائے راشدین نے بیعت کے ذریعے اپنی سیاسی حیثیت کو قانونی جواز بخشا۔ یہ بیعت ہاتھ پر ہاتھ رکھ کر کی جاتی تھی، جو بعض پہلوؤں سے ایک تجارتی معاہدے کی مانند تھی۔

تیسرا بنیادی وصف جس پر اس نظام کی بنیاد قائم تھی، وہ قانون کی حکمرانی اور اقتدار کی مشروطیت کو مکمل طور پر تسلیم کرنا تھا۔[133]

رابرٹ بیلہ کا کہنا ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم اور خلفائے راشدین کی قیادت میں عربوں نے ایک ایسی غیر موروثی طرزِ حکومت قائم کرنے کی کوشش کی جو ادارہ جاتی بنیادوں پر استوار ہو۔ تاہم سلطنت کی تیزی سے توسیع کے باعث وہ معاشرتی ڈھانچہ میسر نہ آ سکا جو اس نئے نظام کو سہارا دے پاتا۔ نتیجتاً یہ تجربہ جلد ہی قبل از اسلام کے قبائلی اصولوں کی طرف لوٹ گیا۔ بیلہ اس بات پر زور دیتے ہیں کہ اموی بادشاہت کے بارے میں مسلمانوں کا قدیم تحفظ ایک اہم اشارہ ہے کہ خلافتِ راشدہ کے زوال کے ساتھ ہی کوئی قیمتی قدر کھو دی گئی۔[134]

لوئیس مارلو اپنی تصنیف Hierarchy and Egalitarianism in Islamic Thought میں رقم طراز ہیں کہ ''اسلامی روایت، بالخصوص اپنے کلاسیکی دور میں، غیر معمولی حد تک مساوات پر مبنی تھی۔'' ابتدائی دورِ اسلام میں نہ تو کوئی کلیسا قائم ہوا اور نہ ہی کوئی موروثی پیشوائی کا نظام رائج ہوا۔ اسلامی قانون چند محدود اور استثنائی معاملات کو چھوڑ کر (خصوصاً نکاح میں

برابری) تمام آزاد مسلمان مردوں کی یکساں حیثیت کو تسلیم کرتا ہے۔[135]

مارلو کے مطابق مسلمانوں کے درمیان طبقاتی نظام کے فروغ میں یونانی اور ساسانی افکار نے اہم کردار ادا کیا۔[136] تاہم وہ اس نظریاتی انحراف میں علماء کے کردار کو بھی بنیادی اہمیت کی حامل قرار دیتی ہیں: ''جب علماء نے نہ صرف ان غیر رسمی سماجی مراتب کو قبول کرنا شروع کیا بلکہ انہیں اسلامی اصطلاحات میں جواز بھی فراہم کرنا شروع کر دیا تو مساوات کا وہ مثالی تصور جو اس دنیا میں عملاً نافذ ہونا چاہیے تھا، رفتہ رفتہ آخرت کی امیدوں پر ملتوی ہوتا چلا گیا۔''[137]

اس موقف کی تائید میں گیارہویں صدی کے ایک نامور فقیہ امام ماوردی کی مثال پیش کی سکتی ہے، جنہوں نے ایک ایسے ادارے کے قیام کی تجویز پیش کی جو خاندانی نسب اور قبائلی شجروں کا اندراج کرے، تاکہ اشرافیہ کے امتیازی حقوق محفوظ رہیں۔ اس دفتر کی ایک اہم ذمہ داری یہ طے کی گئی کہ اعلیٰ نسب کی خواتین کو کم نسب کے مردوں سے شادی کرنے سے روکا جائے۔[138]

مختصراً یہ کہ اسلام نے اپنے ابتدائی دور میں جن تمدنی اوصاف کو فروغ دیا ان میں وقت کی پابندی، شائستہ آداب، اور سماجی مساوات پر مبنی روابط خاص طور پر قابلِ ذکر ہیں۔ ان خوبیوں میں مسلمان اپنے ہم عصر مغربی عیسائی معاشروں پر واضح تمدنی سبقت رکھتے تھے۔

مسلمانانِ مشرق اور مغربی عیسائی

922 عیسوی میں جب ابن فضلان کو خلافتِ عباسیہ کی طرف سے دریائے وولگا کے کنارے واقع بلغاریہ (شمالی بحیرۂ خزر) میں سفیر بنا کر بھیجا گیا تو اس وقت عالمِ اسلام کی سلطنتیں ماوراء النہر (ٹرانس آکسیانا) سے لے کر جزیرہ نما آئبیریا (اسپین و پرتگال) تک ایک وسیع و عریض علاقے تک پھیلی ہوئی تھیں، جبکہ مغربی عیسائی اقوام کی تہذیبی اور سیاسی موجودگی زیادہ تر شمالی آئبیریا سے مشرقی جرمنی اور برطانوی جزائر سے لے کر اٹلی تک محدود تھی۔ ابن فضلان نے اپنے سفرنامے میں جن قوموں اور قبیلوں کا ذکر کیا ہے، ان میں اسکینڈے نیویا، سلاو اور ترک اقوام شامل تھیں، جو نہ عیسائی تھیں اور نہ مسلمان۔[139] اُس کا بیان اس بات کا واضح اشارہ ہے کہ اس کے اندر اسلام کی برتری کا گہرا

احساس موجود تھا جو اس کی تحریروں کو اس قدر نمایاں کرتا ہے کہ وہ انیسویں صدی کے یورپی سیاحوں کے ان تاثرات سے ملتا جلتا ہے جو انہوں نے افریقہ اور ایشیا کی قوموں کے بارے میں پیش کیے تھے۔[140]

نویں سے بارہویں صدی عیسوی تک بی بلکہ اس سے بھی طویل عرصے تک عالمِ اسلام مجموعی طور پر فکری، تمدنی اور معاشی لحاظ سے مغربی یورپ پر واضح برتری رکھتا تھا۔[141] اس باب میں مشہور مؤرخ مارک بلوخ لکھتے ہیں:

"بارہویں صدی عیسوی تک، اسلامی دنیا نے بی سلطنتِ بازنطینیہ کے ساتھ مل کر مغرب پر حقیقی معاشی غلبہ برقرار رکھا: مغربی یورپ میں رائج سکّہ یا تو یونانی اور عرب ٹکسالوں سے آتا تھا، یا پھر انہی کے طرز پر بنائے گئے نقلی سکّوں پر مشتمل ہوتا تھا۔" وہ مزید لکھتے ہیں:

"ایک طویل عرصے تک نہ تو گال (Gaul) اور نہ ہی اٹلی اپنے مفلوک اور خستہ حال شہروں کے اندر کچھ ایسا پیش کر سکے جو کسی بھی اعتبار سے بغداد یا قرطبہ کی تابانی اور عظمت کے مساوی قرار پاتا۔"[142]

800 سے 1000 عیسوی کے درمیانی عرصے میں بغداد (جس کی آبادی کم و بیش 300,000 سے 1,000,000 کے درمیان تھی) تمام مغربی یورپی شہروں سے کہیں بڑا اور زیادہ گنجان آبادی والا شہر تھا۔[143] مؤرخ ٹیرشس چینڈلر کے مطابق سن 1000 عیسوی میں مسلم آبادی پر مشتمل اندلس کا شہر قرطبہ یورپ کا سب سے زیادہ آبادی والا شہر تھا، جس کی آبادی 450,000 نفوس پر مشتمل تھی۔ اس کے مقابلے میں قسطنطنیہ کی آبادی محض 300,000 تھی جبکہ عیسائی آبادی کے لحاظ سے مغرب کا سب سے بڑا شہر پالیرمو صرف 75,000 نفوس پر مشتمل تھا۔[144] یورپ اور عرب مشرقِ وسطیٰ کا موازنہ کرتے ہوئے مارٹن بوسکر ایلیتخو بورنگھ اور یان فان زانڈن کہتے ہیں کہ سن 800 عیسوی کے آس پاس ان دونوں خطوں میں عراق وہ علاقہ تھا جو "بلاشبہ سب سے زیادہ شہری آبادی والا ملک تھا، جہاں 25 سے 30 فیصد افراد ایسے شہروں میں رہتے تھے جن کی آبادی 10,000 سے زائد تھی۔"[145] 800 عیسوی میں ایسے شہری مراکز کی مجموعی آبادی عرب علاقوں میں تقریباً 1,325,000 تھی جبکہ مسیحی مغربی یورپ میں صرف 407,000 اور بازنطینی سلطنت میں

390,000 تھی۔[146] یہ رجحان آئندہ تین صدیوں تک بڑی حد تک برقرار رہا کیونکہ "مغربی یورپ میں... سن 1100 عیسوی سے قبل شہری ترقی کی سطح سوائے (اسلامی) اسپین کے نہایت کم رہی۔"[147]

بعض اہلِ علم ان تقابلی شواہد کو رد کر کے مغربی یورپ کو مسلسل عالمِ اسلام کے مقابلے میں برتر ثابت کرنے کی کوشش کرتے ہیں۔ ان کے بیانات میں تاریخ کی تجدیدی تعبیر (historical revisionism) کی کشش بھی کارفرما نظر آتی ہے۔ اس کے علاوہ ان مؤرخین کی فہمِ تاریخ نظریۂ تسلسل پر قائم ہے جو عروج و زوال کی ادواری یا اتفاقی کیفیات کو قبول کرنے سے گریزاں ہے۔ اس زاویۂ نظر کے مطابق "مغرب کا عروج" کسی انقطاع (rupture) کا مظہر نہیں بلکہ ان طویل المدت اصلاحات اور تدریجی ترقیات کا تسلسل تھا، جو قرونِ وسطیٰ (۵۰۰ تا ۱۰۰۰ عیسوی) کے ابتدائی ادوار تک جاری رہیں۔ لہٰذا اس تعبیر کی رو سے قرونِ وسطیٰ میں مغربی یورپ میں جو کچھ بھی وقوع پذیر ہوا وہ بعد کی یورپی ترقی کے تعلق سے انتہائی درجہ تک معاون اور نتیجہ خیز ثابت ہوا۔ اس غایت پرستانہ (teleological) زاویۂ نظر کا اصل اشکال یہ ہے کہ یہ علّیت (causality) کے اساسی اصول کی نفی کرتا ہے۔ یہ مختلف افعال و واقعات کو (جن میں سے ہر ایک کے اپنے مخصوص اسباب و نتائج تھے) ایک ہی نتیجے یعنی "مغرب کے عروج" کے اجزاء کے طور پر پیش کرتا ہے۔ مزید یکہ بعض مصنّفین ایسے بھی ہیں جو مغرب کے عروج کو لادینیت یا پروٹسٹنٹ مسیحیت کا ثمر قرار دینے جیسی توضیحات کو چیلنج کرتے ہیں۔ وہ کیتھولک مسیحیت کو یورپ کی جدید کامیابیوں کا سرچشمہ ثابت کرنے کے لیے قرونِ وسطیٰ کے یورپ کو ایک متواتر (اگرچہ بتدریج) ارتقاء پذیر تہذیب کے طور پر پیش کرتے ہیں۔[148]

میں اس طرزِ فکر کے حامل دو اہم دانشوروں کے خیالات کا مختصر جائزہ پیش کرنے کی کوشش کروں گا۔ ان میں ایک لِن وائٹ جونیئر ہیں جن کے کام نے "قرونِ وسطیٰ کی ٹیکنالوجی کی تاریخ" کو باضابطہ طور پر ایک علمی شعبے کی حیثیت عطا کی۔[149] وائٹ کی اثر انگیز اور قابلِ قدر تحریریں مغربی یورپ میں زرعی ترقی کے بتدریج ارتقاء کو سمجھنے کے لیے بنیادی اہمیت رکھتی ہیں، خاص طور پر بھاری

ہل[150] اور فصلوں کی گردش کا سہ طرفہ نظام جیسی جدید تکنیکوں کے حوالے سے۔[151] تاہم وائٹ اس زرعی ترقی سے جمہوریت اور سرمایہ داری کی طرف جس سرعت سے رخ کرتے ہیں وہ قابلِ غور ہے:

''شمالی علاقہ جات سے تعلق رکھنے والے کسان کی محنت سے حاصل شدہ اضافی پیداوار نے دسویں صدی سے شہری مراکز کے فوری قیام کو ممکن بنایا۔ نئی شہری آبادیوں میں ایک ایسا طبقہ وجود میں آیا جو پیشہ ور ماہرین اور تاجروں پر مشتمل تھا یعنی برگرز، جنہوں نے ایک منفرد اور امتیازی طرزِ زندگی تخلیق کیا جسے جمہوری سرمایہ داری کہا جاسکتا ہے۔''[152] وائٹ اس سے بھی بڑھ کر کچھ عمومی دعوے کرتے ہیں جو نہ صرف اسلامی تہذیب بلکہ چینی تمدن کی اہمیت کو بھی کم کر دیتے ہیں اور وہ بھی کسی تقابلی شہادت کے بغیر۔ وہ دعویٰ کرتے ہیں کہ ''مغرب نے زرعی نظام میں چھٹی صدی، عسکری طریقوں میں آٹھویں صدی اور صنعتی پیداوار میں گیارہویں صدی میں برتری حاصل کر لی تھی۔''[153] ان کے نزدیک مسیحی الٰہیات کے بعض عناصر اور کیتھولک راہبوں کا علم و عمل پر زور، یورپ میں تکنیکی ترقی کے عمل میں اگرچہ بنیادی نہیں تاہم نہایت اہم کردار کے حامل تھے۔[154]

اسی طرزِ فکر کی ایک اور مثال راڈنی اسٹارک کی پیش کی جاسکتی ہے جنہوں نے حالیہ برسوں میں وائٹ کے متعدد دلائل کا اعادہ کیا ہے۔[155] اپنی کتاب

The Victory of Reason: How Christianity Led to Freedom, Capitalism, and Western Success

میں وہ یہ مؤقف پیش کرتے ہیں کہ مسیحیت ایک منفرد طور پر عقلی مذہب ہے، جس نے مغرب کے عروج کی بنیاد رکھی۔ ان کے مطابق: ''میں یہ واضح کرتا ہوں کہ سائنس کے قیام میں عقلی الٰہیات کا کردار کس قدر فیصلہ کن تھا اور ان مذہبی اسباب کی وضاحت کرتا ہوں کہ سائنس یورپ میں تو پروان چڑھی لیکن چین، یونانِ قدیم یا اسلام میں کیونکر پھل پھول نہ سکی۔''[156] اسٹارک کے نزدیک قرونِ وسطیٰ میں کیتھولک ازم اور سائنس کے درمیان کوئی بھی تضاد موجود نہیں تھا: ''مغرب کی کامیابی، بشمول سائنس کی ترقی، مکمل طور پر مذہبی بنیادوں پر قائم تھی اور اس کے محرک افراد پکے مسیحی تھے۔'' وہ ویبر اور ان دیگر مصنفین پر تنقید کرتے ہیں جو پروٹسٹنٹ اصلاحِ مذہب کو اس ترقی کا سبب قرار دیتے ہیں اور لکھتے ہیں کہ ان کا رویہ ''علمی سطح پر کیتھولک مخالف جذبات'' کا عکاس ہے ان کے مطابق ''گویا پچھلے پندرہ سو سال کی عیسائی روایت بہت کم اہمیت کی حامل حتیٰ کہ مضر تھی۔''[157] ان

کے بلند بانگ دعوؤں کے باوجود ان کی کتاب نہ تو مغربی تاریخ کے مختلف ادوار پر کوئی منظم تقابلی مواد پیش کرتی ہے اور نہ ہی مسلم یا چینی تہذیبوں سے اس سلسلے میں کوئی علمی موازنہ۔

درحقیقت قرونِ وسطیٰ کے ابتدائی عرصے میں جہاں اسلامی خطوں میں علما اور تاجروں کو معاشرے میں بلند مقام حاصل تھا، وہیں مغربی یورپ میں مذہبی علما اور عسکری اشرافیہ کو غلبہ حاصل تھا۔ ایلیاس کے بقول گیارہویں صدی عیسوی کے وسط تک مغربی یورپ میں ''عملاً صرف دو طبقات سے جڑے افراد کو آزادانہ حیثیت حاصل تھی: جنگجو یا اشرافیہ اور کلیسا کے علما۔ ان سے نیچے صرف غلام اور کسان تھے۔'' وہ ان دونوں طبقات کے حوالے سے یوں اپنا موقف پیش کرتے ہیں: ''وہ جو عبادت کرتے ہیں [اور] وہ جو لڑتے ہیں۔'' ایلیاس کے مطابق اس معاشرتی ڈھانچے میں تبدیلی کا آغاز غالباً 1050 عیسوی کے بعد ہوا جب یورپی شہروں کی ترقی کا آغاز ہوا۔ شہروں میں تاجر، پیشہ ور افراد اور دیگر گروہ بتدریج آزاد افراد کے تیسرے طبقے کی حیثیت سے ابھرنے لگے۔[158]

اس باب میں بلاک کا نقطۂ نظر قدرے مختلف ہے۔ وہ اس امر کا اعتراف کرتے ہیں کہ مغربی یورپ میں آزاد طبقات کی مختلف اقسام، خاص طور پر ''تاجروں اور صنعت کاروں کی منتشر اور تنہا جماعتیں''، ہمیشہ سے موجود رہی تھیں۔ تاہم ایلیاس کی طرح بلاک بھی 1050 عیسوی کو ایک اہم تاریخی موڑ کے طور پر دیکھتے ہیں۔ ان کے نزدیک اس سے پہلے شہری طبقات معاشرتی طور پر حاشیے پر تھے، کیونکہ ان کا انحصار تجارت پر تھا جسے مغربی یورپی معاشروں میں حاشیائی اور کم اہمیت کی حامل سرگرمی تصور کیا جاتا تھا۔ تجارتی منافع کی مذہبی حیثیت ''علمائے الٰہیات کے نزدیک ناپسندیدہ تھی اور جنگجو طبقے کے لیے اس کی نوعیت ناقابلِ فہم تھی۔'' لہٰذا تجارتی سرگرمیاں ''رائج اخلاقی تصورات سے واضح طور پر متصادم قرار پاتیں۔'' ان سرگرمیوں کی راہ میں جاگیردارانہ نظامِ املاک، پرانے عدالتی ضوابط، منتشر سیاسی اقتدار، اور کلیسائی و اشرافیہ طبقات کی موروثی مراعات جیسی متعدد رکاوٹیں کھڑی تھیں۔[159]

اسی طرح دانشور بھی مغربی یورپ میں معاشرتی طور پر پس منظر میں تھے۔ کلاسیکی دور اور جدید دور کے مقابلے میں قرونِ وسطیٰ کے ابتدائی زمانے میں یورپ سخت فکری جمود کا شکار رہا۔ مثال کے طور پر انسائیکلوپیڈیا برٹانیکا کی جانب سے شائع کردہ ساٹھ جلدوں پر مشتمل مشہور مجموعہ گریٹ بکس

آف دی ویسٹرن ورلڈ (دوسرا ایڈیشن: 1990ء)، قدیم دور سے جدید دور تک کے تقریباً 130 مفکرین کا احاطہ کرتا ہے، لیکن آگسٹین (354-430 عیسوی) اور تھامس ایکویناس (1224/1225-1274 عیسوی) کے درمیانی عرصے سے تعلق رکھنے والے ایک بھی مصنف کو اس میں شامل نہیں کیا گیا۔[160]

تاہم گیارہویں اور بارہویں صدی عیسوی کے دوران مسلم دنیا اور مغربی یورپ ہر دو میں ہمہ گیر فکری، تمدنی اور معاشی تبدیلیاں رونما ہوئیں جنہوں نے ان دونوں تہذیبوں کے درمیان علمی اور تمدنی فرق کو بتدریج کم کر دیا۔ مغرب میں رونما ہونے والی ان انقلابی تبدیلیوں کا تجزیہ زیرِ نظر کتاب کے باب پنجم میں پیش کیا جائے گا۔ فی الوقت ہماری توجہ مسلم دنیا میں رونما ہونے والی تبدیلیوں پر مرکوز رہے گی۔

علما اور ریاست کا یہ باہمی ربط اسلامی شریعت کا کوئی بنیادی اور لازمی حصہ نہیں تھا، بلکہ اس کی بنیاد گیارہویں صدی کے اواخر میں پڑی۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ حضرت عیسیٰ علیہ السلام کے برعکس رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فوجی لشکروں کی قیادت فرمائی اور بیت المال کا انتظام سنبھالا۔ اسی طرح خلفائے راشدین کو بھی دینی اور سیاسی اقتدار کا حامل تسلیم کیا گیا۔ تاہم رسالت اور خلافتِ راشدہ کے ادوار، جنہیں اسلام کا ''عہدِ تاسیس'' کہا جاتا ہے، علما اور ریاست کے اتحاد پر مبنی دور سے دو لحاظ سے بالکل مختلف تھے:

اوّل: پیغمبرِ اسلام کی دینی مرجعیت کا ماخذ براہِ راست وحیِ الٰہی تھی اور خلفائے راشدین کی دینی حیثیت ان کے رسولِ اللہ ﷺ سے ذاتی تعلق اور قربت کی بنیاد پر تسلیم کی گئی۔[161] علما کو اس طرح کی معنوی اور ذاتی نوعیت کی دینی مرجعیت حاصل نہ ہو سکی۔

دوم: پیغمبرِ اسلام ﷺ اور خلفائے راشدین کی سیاسی بالادستی کا بنیادی سرچشمہ ان کی ''ذاتی مرتبت'' تھا نہ کہ کوئی منظم اور مستقل ادارہ جاتی نظام۔ یعنی ان کی قیادت کا سرچشمہ ریاستی ادارے نہیں بلکہ ان کے ذاتی اوصاف و کردار تھا۔ اس کے برعکس علما اور ریاست کا جو اشتراک گیارہویں صدی کے بعد وجود میں آیا وہ ''ریاست'' کے ایک واضح، منظم اور ادارہ جاتی تصور پر مبنی تھا۔

سنی راسخ العقیدگی (Sunni Orthodoxy)

علما اور ریاست کے باہمی اتحاد کا ایک اہم جزو روایت پسند سنی علما تھے جن کا علمی منہج مجموعی طور پر نویں صدی عیسوی میں مرتب ہوا۔ روایت پسند منہج نے فقہ کی تدوین و تشکیل میں کلیدی کردار ادا کیا، اس حوالے سے امام شافعی (820–767 عیسوی) کا کردار اساسی اہمیت کا حامل ہے۔ ان سے قبل امام ابوحنیفہ (767–699 عیسوی) اور امام مالک (795–711 عیسوی) جیسے جلیل القدر فقہا گزرے جن میں اولذکر نے دین کی تعبیر کے حوالے سے عقل کے کردار کو اجاگر کیا، جبکہ ثانی الذکر نے اسلام کے تئیں اہلِ مدینہ کے موقف اور طرزِ زندگی کو تعبیر دین کا معیار قرار دیا۔ دوسرے الفاظ میں کہیں تو حنفی فقہ کا میلان عقل مرکز تھا، جبکہ مالکی فقہ میں تعبیر دین کا بنیادی معیار روایت قرار پائی۔ امام شافعی نے اس کے برعکس نصوص پر مبنی فقہی منہج کو فروغ دیا۔ جس نے قرآن احادیث، اجماعِ امت اور قیاس کو قوانینِ شریعت کے بنیادی مآخذ کی حیثیت عطا کی۔ ہم یوں بھی کہہ سکتے ہیں کہ مذکورہ فقہی منہج نے عقل کو نصوص کے تابع کر دیا اور شریعت کی تفہیم و تعبیر کے سلسلے میں عقلی استنباط کے امکانات کو انتہائی محدود کر دیا۔ نصوص پر مبنی اس فقہی منہج کے ایک اور بلند پایہ علمبردار امام احمد بن حنبل (855–780 عیسوی) تھے جنہوں نے ظاہر پرستی اور رسمیت کا پرزور دفاع کیا۔ انہوں نے آیات قرآنی اور احادیث نبوی کی عقلی تاویلات کو نہ صرف رد کیا بلکہ ان کی مجازی اور استعاراتی توضیح و تعبیر کو بھی ناقابلِ قبول قرار دیا۔ گیارہویں صدی سے شافعی و حنبلی مکاتبِ فکر کے نصوص مرکز رجحانات بتدریج حنفی و مالکی فقہ پر بھی اثر انداز ہونے لگے۔ اہل تشیع کے ہاں علما کی حیثیت نسبتاً مختلف رہی کیونکہ ان کے یہاں ساتویں اور نویں صدی کے درمیانی عرصے میں منصۂ شہود پر آنے والے ائمہ معصومین کو مرکزی مقام حاصل ہو گیا۔ اگرچہ شیعہ بھی قرآن و احادیث کو منابعِ شریعت مانتے ہیں تاہم اجماع کے باب میں ان کا موقف غیر واضح رہا نیز قیاس کے مقابلے میں انہوں نے عقل کو اجتہاد کا بنیادی سرچشمہ قرار دیا۔[162]

نصوص مرکز منہج فقہ کو تقویت بہم پہنچانے میں تدوین احادیث نے بھی غیر معمولی کردار ادا کیا۔ اہلِ سنت کے نزدیک حدیث کے چھے مجموعوں بی صحاحِ ستہ بی (قرآن کے بعد) اسلام کے مستند

متون/منابع کی حیثیت رکھتے ہیں۔ان میں بالخصوص امام بخاری (870–810) اور امام مسلم (875–815) کے مدونہ مجموعہ ہائے احادیث تقدیس وحرمت کا درجہ حاصل کر چکے ہیں حتیٰ کہ انھیں تنقید سے بھی مبرا قرار دیا جاتا ہے۔[163] عقائد سُنّیہ کی نظریاتی تشکیل میں امام ابوالحسن اشعری (935–873) کی علمی خدمات خصوصی حیثیت کی حامل قرار دی جاتی ہیں۔وہ علمِ کلام کے نہایت ہی بااثر ماہرین کے زمرے میں شمار کیے جاتے ہیں۔[164] آغاز میں وہ معتزلی مکتبِ فکر سے وابستہ تھے تاہم بعد میں انھوں نے معتزلہ کے عقل مرکز رجحانات سے اپنی برات کا اظہار کیا مثلاً خلق قرآن، آخرت میں رؤیتِ الٰہی کو مجازی قرار دینا اور انسان کو اپنے افعال کا خالق سمجھنا۔اس کے برعکس اشعری نے یہ موقف اختیار کیا کہ قرآن اللہ کا غیر مخلوق اور ازلی کلام ہے، متشابہات کو بعینہٖ تسلیم کیا جانا چاہیے، نیز تمام افعال وارادے صرف اور صرف خالقِ کائنات کی تخلیق ہیں۔[165] ان کا یہ موقف صرف ظاہر پرستی ہی نہیں بلکہ جبر اور انکارِ علّیت/سببیت (denial of causality) کی ترجمانی بھی کرتا ہے۔

سُنّی روایت کی باقاعدہ تدوین میں کئی صدیوں کا عرصہ صرف ہوا کیونکہ ابتدائی ادوار میں مختلف فقہی و کلامی مکاتبِ فکر کے درمیان کئی سارے نظری اختلافات موجود تھے۔مثال کے طور پر امام بخاری کی تصنیف کو دسویں صدی عیسوی میں جا کر مرتبۂ استناد حاصل ہوا۔[166] نیز جیسا کہ مانٹگمری واٹ نے بجا طور پر لکھا: ''اگرچہ امام اشعری کی وفات (935) کے وقت احناف، حنابلہ اور اشاعرہ نظری سطح پر ایک دوسرے کے قریب آ چکے تھے، تاہم وہ ایک دوسرے کو مکمل طور پر ہم عقیدہ تسلیم کرنے پر آمادہ نہ تھے۔'' اسلامی تناظر میں راسخ العقیدگی orthodoxy کی اصطلاح پر بھی خاطر خواہ گفتگو کی گئی۔واٹ خود اعتراف کرتے ہیں کہ ''اسلام میں کلیسائی مجلسِ علمائے کلیسا (Ecumenical Councils) جیسا کوئی مرکزی ادارہ موجود نہ تھا جو عقائد کے باب میں قطعیت کے ساتھ فیصلہ صادر کرتا۔'' تاہم ان کے نزدیک اسلامی روایت میں اجماع کے عمل نے (خصوصاً 1000ء کے بعد) ایک ایسی فکری ہم آہنگی پیدا کی جس پر راسخ العقیدگی کی orthodoxy کی اصطلاح کو بعینہٖ منطبق کیا جا سکتا ہے۔[167]

گیارہویں صدی اور اس کے بعد طویل مدت تک سُنّی فقہی وکلامی مکاتبِ فکر کے درمیان کشمکش کی صورتحال جاری رہی۔[168] باہمی اختلافات کو رفع کرنے اور تصادم کی شدت کو کم کرنے میں صدیاں لگ گئیں۔ تاہم اس کے برعکس اہلِ سنت نے شیعہ، معتزلی اور فلسفیانہ مکاتبِ فکر کو بغیر کسی پس و پیش کے اسلامی روایت کے غیر (the other) کی حیثیت عطا کی۔ ان مکاتب فکر کو کتاب کے اگلے حصے میں مفصلاً زیر بحث لایا جائے گا۔

معتقداتِ قادریہ اور الماوردی

ہر فعل کا ایک ردِعمل ہوتا ہے۔ گیارھویں صدی عیسوی کے اوائل میں شیعہ سلاطین کے غلبے کے خلاف ایک منظم سُنّی ردِعمل نے جنم لیا۔ اس سے ایک صدی قبل اسماعیلی مکتبِ فکر سے تعلق رکھنے والی خلافتِ فاطمیہ (909–1171ء) نے خلافتِ عباسیہ کے مقابلے میں ایک متوازی سیاسی اور مذہبی طاقت کی حیثیت اختیار کر لی تھی۔ فاطمیوں نے ابتداء میں شمالی افریقہ میں اپنی سلطنت کی بنیاد رکھی اور بعد میں مصر کو اپنا دارالحکومت بنایا۔ انہوں نے صقلیہ، بحیرۂ قلزم کے دونوں ساحلوں (بشمول مکہ اور مدینہ)، اور جنوبی شام کے وسیع علاقوں جیسے بیت المقدس اور دمشق تک اپنے اقتدار کو وسعت عطا کی۔

اسی دور میں شیعہ اثنا عشری عقائد کے پیروکار آلِ بویہ (934–1062) نے عراق اور جنوب مغربی ایران کے اہم شہروں پر قبضہ کر لیا حتیٰ کہ 945ء میں بغداد میں داخل ہو کر عباسی خلیفہ کو بالفعل اپنا ماتحت بنا لیا۔ حمدانی سلاطین (جنوب مشرقی اناطولیہ اور شام و عراق کے شمالی حصے جن کے زیر اقتدار تھے) اور قرامطہ (جنہوں نے بحرین اور مشرقی جزیرہ نما عرب میں اپنا اقتدار قائم کیا) شیعہ سیاسی غلبے کے دیگر مظاہر کی حیثیت رکھتے تھے۔

ایسے پرفتن ماحول میں خلیفہ القادر باللہ (991–1031ء) نے سنّی فکر اور سیاست کے احیاء کے سلسلے میں قائدانہ کردار ادا کیا۔ انہوں نے بویہی حکومت اور فاطمی خلافت کے مقابلے میں سلطان محمود غزنوی جیسے سنّی حکمرانوں سے اتحاد قائم کرنے کے لیے، شیعہ علم الکلام پر سخت نوعیت کی تنقید شروع کی۔ 1017ء میں القادر نے ان تمام گروہوں کے خلاف (بالخصوص معتزلہ کے خلاف) ایک

سرکاری فرمان جاری کیا جو اہلِ سنت کے مروجہ عقائد سے مختلف نظریات کے حامل تھے۔ انہیں یہ حکم دیا گیا کہ وہ اہلِ سنت کے مخالف نظریات کی تعلیم دینے سے باز رہیں بصورتِ دیگر انہیں سخت سزا دی جائے گی۔[169] سلطان محمود نے اس فتوے کی حمایت کرتے ہوئے معتزلہ نیز مختلف شیعہ فرقوں کے خلاف سخت قسم اقدامات کیے۔[170]

1029ء میں، بغداد میں، القادر نے متعدد معتبر علماء کے ساتھ مل کر ایک جامع منشور جاری کیا جس کا مقصد عقائدی مباحث پر قدغن عائد کر کے سنّی عقیدے کو سرکاری مذہب کی حیثیت دینا تھا اور اس سے انحراف کرنے والوں کے لیے سخت تنبیہات اور سزائیں مقرر کرنا تھا۔ اس منشور کے تین نکات کو بعد میں ''قواعدِ تحقیقِ عقیدہ'' کے طور پر تسلیم کیا گیا:

(1) وہ لوگ جو قرآنِ مجید کو مخلوق مانتے ہیں (یعنی معتزلہ) کافر اور واجب القتل ہیں۔

(2) خلافتِ راشدہ کی زمانی ترتیب ہی ان کی فضیلت کی ترتیب ہے یعنی ابوبکر، عمر، عثمان اور پھر علی رضی اللہ عنہم۔ اور جو لوگ امّ المؤمنین حضرت عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا پر طعن کرتے ہیں (یعنی شیعہ)، ان کا اسلام سے کوئی تعلق نہیں۔

(3) جو لوگ نمازِ پنجگانہ ترک کرتے ہیں انہیں دائرۂ اسلام سے خارج سمجھا جائے گا۔

دو سال بعد قادریہ سلسلے کا وارث اور خلیفہ القادر باللہ کا بیٹا قائم بامر اللہ (1075–1031ء) تخت نشین ہوا۔ 1041ء میں اس نے اپنے والد کے عقیدۂ قادریہ کی تجدید کی اور اسے سنّی کلامی روایت کے استحکام اور ترویج کی بنیاد قرار دیا۔[171]

اسی دور میں الماوردی (1058–972)، جو فقہِ شافعی کے جلیل القدر فقیہ، قاضی اور متکلم تھے، خلافتِ عباسیہ کے دو خلفا، یعنی قادِر اور قائم کے دربار میں مختلف مناصب پر فائز رہے۔ ان کی علمی و فقہی تصانیف میں سب سے اہم تصنیف "الأحكام السلطانيه" ہے، جو اسلامی نظامِ خلافت پر ایک ہمہ گیر علمی مآخذ کی حیثیت رکھتی ہے۔ یہ کتاب نہ صرف اسلامی قانون کو سیاسی تفکر سے ہم آہنگ کرنے میں سنگِ میل ثابت ہوئی بلکہ ریاست مرکز اسلامی زاویۂ نگاہ کے فروغ میں بھی مؤثر کردار ادا کیا۔ یوں بھی کہا جا سکتا ہے کہ خلافت کے نظریۂ حکمرانی پر اس سے زیادہ منظم اور اثر انگیز کتاب

کبھی بھی تصنیف نہیں ہوئی۔ الماوردی اس کتاب میں یہ استدلال پیش کرتے ہیں کہ سیاسی اقتدار کا سرچشمہ محض خلیفہ کی ذات ہے اور وہی اس اقتدار کو مختلف منصب داروں مثلاً وزرا، گورنروں، سپہ سالاروں، قاضیوں، ائمہ اور محتسبین کو تفویض کرتا ہے۔[172] ان تمام عہدے داروں کی قانونی حیثیت خلیفہ کی نیابت سے مشروط ہوتی ہے، جب کہ خود خلیفہ کا انتخاب قریش کے قبیلہ سے ہونا لازم ہے۔[173]

یہ کتاب اس وقت مرتب کی گئی جب خلافتِ عباسیہ پر عملاً آلِ بویہ کا اقتدار غالب آ کر اسے بغداد تک محدود کر چکا تھا۔ الماوردی نے اس صورتِ حال میں خلافت کی مذہبی توقیر اور سیاسی مرکزیت کو ازسرِنو مستحکم کرنے کی کوشش کی۔ چنانچہ انہوں نے یہ مؤقف اختیار کیا کہ اگر کوئی سلطان بزورِ شمشیر اقتدار پر قابض ہو بھی جائے، پھر بھی خلیفہ کی منظوری اس کے لیے لازم و کافی ہے تاکہ وہ شرعی حیثیت سے جائز اور قانونی حکمران تسلیم کیا جا سکے۔[174] انگرڈ میٹسن کے الفاظ میں، الماوردی ''اپنے تاریخی سیاق و سباق اور اس خلیفہ کے مزاج کی نزاکتوں کے تابع تھے جس کی فرمائش پر یہ کتاب تصنیف کی گئی۔''[175] بنابریں الماوردی کی توجہ اصولی مباحث سے زیادہ سیاسی حالات پر مرکوز نظر آتی ہے۔[176]

الماوردی کی اس تصنیف نے عباسی خلیفہ کو سلاطین کے ساتھ اشتراک و تعامل کا ایک موزوں نظریاتی و قانونی سانچہ فراہم کیا۔ یہ عملی اشتراک خصوصاً سلجوقی عہد میں نمایاں تر ہو کر سامنے آیا۔ اسی طرح قادری عقیدہ مستقبل میں سنّی خلفا، سلاطین اور علما کے مابین تعاون و ہم آہنگی کی بنیاد بن گیا۔ خلیفہ قائم نے ایک سلجوقی شہزادی سے نکاح کیا، بغداد کی فتح میں سلجوقیوں کے لیے راہ ہموار کی، اور یوں اپنے والد کے اس خواب کو شرمندہ تعبیر کیا جس کا مقصد بغداد میں سنّی اقتدار کی ازسرِنو بحالی تھا۔

نظامِ اِقطاع

سکہ مرکز معیشت (monetary economy) پر مبنی روایتی اقتصادی نظام کی زوال پذیری، عہدِ وسطیٰ میں علماء اور ریاست کے مابین قائم ہونے والے اِتحاد کے پس پشت ایک اہم محرک

ثابت ہوئی۔ اس کے بالمقابل ابھرتا ہوا نیا معاشی نظام زرعی آمدنی (land revenue) اور محاصل کی تقسیم پر مبنی تھا۔ جو اصل میں فوجی اہلکاروں کو اِقطاع (Iqta) کی صورت میں تفویض کیا جاتا تھا۔ گوئیٹین (Goitein) کے نزدیک گیارھویں صدی کے اوائل میں ''مشرق وسطی کی سکہ اور تجارت مرکز معیشت تحلیل ہو کر ایک ایسے نظام میں تبدیل ہوگئی جس میں جاگیردارانہ رجحانات کو غلبہ حاصل ہوا''۔[177] اس انقلاب کا نتیجہ یہ ہوا کہ اہلِ علم کے لیے نجی ذرائع آمدن محدود ہو گئے اور ان میں سے اکثر کو ریاستی سرپرستی کو نہ صرف قبول بلکہ بعض صورتوں میں اختیار بھی کرنا پڑا۔

روایتی اقتصادی نظام کے زوال کا آغاز اس وقت ہوا جب سواد کے علاقے (یعنی وسطی و جنوبی عراق)[178] کی ریاست کی آمدنی میں بتدریج کمی واقع ہونے لگی۔ اس کمی کی ایک بڑی وجہ وہ شدید آبپاشی اور ناقص نکاسی تھی جس کے نتیجے میں زرخیز اراضی شورزدگی کا شکار ہوگئی۔[179] عباسی دور کی مالی مشکلات کی ایک اور اہم وجہ شاہی دربار کی فضول خرچیاں اور دیوانی نظم ونسق کی بے جا توسیع تھی۔[180]

ان اقتصادی مسائل کی شدت محض اعداد وشمار تک محدود نہ رہی بلکہ اس کا مظہر بغداد کی آبادی میں نمایاں کمی اور گیارھویں صدی میں بار بار پڑنے والے قحط کی صورت میں بھی سامنے آیا۔[181] بُلیٹ (Bulliet) کے مطابق بغداد کا بحران فقط ایک مقامی معاملہ نہیں تھا بلکہ یہ ایک وسیع تر ماحولیاتی اور اقتصادی تناظر کی غمازی کرتا ہے۔ پوری گیارھویں صدی کے دوران عراق، ایران، اور وسطی ایشیا کو موسم کی سختیوں نے بری طرح متاثر کیا جس سے زرعی پیداوار میں کمی واقع ہوئی۔ یہ کمی گندم پر براہِ راست اور کپاس پر بالواسطہ اثر انداز ہوئی، جس کے نتیجے میں قحط اور شہری بدامنی نے جنم لیا۔ یہ موسمی اور زرعی بحران ترکمان خانہ بدوشوں کو (جو سلجوقی خانوادے کے زیر اثر تھے) وسطی ایشیا سے مشرقِ وسطیٰ کی طرف ہجرت پر آمادہ کرنے کا ایک محرک بھی بنا۔[182]

متذکرہ معاشی مسائل کو مدنظر رکھتے ہوئے عباسی حکام نے اہلکاروں کو اِقطاع کی صورت میں زمینیں تفویض کرنا شروع کیں۔[183] اِقطاع یافتگان یا تو محصول جمع کرتے یا براہِ راست حاصل شدہ اراضی سے آمدن اخذ کرتے۔[184] عباسی فرمانرواؤں نے اِقطاع کا استعمال اُس وقت کیا جب فوجی

اہلکاروں نے تنخواہوں کا مطالبہ کیا اور خزانے میں معقول رقم موجود نہ تھی۔ یہ اولین اِقطاع دراصل ''بحران زدہ حالات میں کی گئی فوری تدابیر'' کا نتیجہ تھے اور کسی منظم اصول کے پابند نہ تھے۔ تاہم انہوں نے زمین کے انتظام میں عسکریت کے لیے راہ ہموار کی۔ وہ زمینیں جو پہلے عام شہریوں کی ملکیت تھیں اور عام دیوانی معاہدات کے تحت بیچی اور خریدی جاتی تھیں، ''اب عسکری اہلکاروں کے تسلط میں آ گئیں''۔[185]

نظامِ اقطاع کو بُوَیہی سلاطین کے دور میں غیر معمولی وسعت حاصل ہوئی۔ پہلے پہل یہ سلاطین دیلمی افواج پر منحصر تھے اور وہ عراق و ایران کے بیشتر علاقوں پر حکومت کرتے تھے۔[186] قرونِ وسطیٰ کے یورپی جاگیردارانہ نظام کے برعکس یہاں اقطاعی زمینیں نہ تو موروثی ہوتی تھیں نہ قابلِ فروخت نہ ہی عمر بھر کے لیے عطا کی جاتیں۔[187] یہی خصوصیات کئی منفی اثرات کا سبب ثابت ہوئیں۔ کلوڈ کاہن (Claude Cahen) اس صورتِ حال کی وضاحت یوں کرتا ہے:

''سپاہی، جو نہ تو اپنی اقطاعی زمین پر رہائش پذیر ہوتا ہے اور نہ ہی زراعت کی کوئی مہارت رکھتا ہے، اس زمین کو کبھی اپنی ملکیت نہیں سمجھتا۔ وہ محض ایک کارندہ بھیجتا ہے تاکہ دیہاتیوں سے خراج وصول کرے اور اس کا مقصد صرف زیادہ سے زیادہ محصول نچوڑنا ہوتا ہے۔ اس طرزِ عمل کے نتیجے میں زمین تباہی کے قریب پہنچ جاتی ہے مگر کسی کو اس کی پروا نہیں ہوتی۔ جب زمین واقعی غیر زرخیز ہو جاتی ہے تو سپاہی حکومت کی طرف رجوع کرتا ہے جو اس کی آمدنی کی ضامن ہوتی ہے۔ حکومت تحقیق کرتی ہے کہ آیا اب وہ زمین واقعی آمدنی فراہم نہیں کر پاتی جس کے بعد یا تو اس میں اضافہ کر دیا جاتا ہے یا اسے کسی دوسرے قطعۂ اراضی سے بدل دیا جاتا ہے۔ یہی وہ اسباب ہیں جن کی بنا پر مُسکَوَیہ (Miskawayh) نے بُوَیہی طرزِ حکومت کو اقتصادی لحاظ سے تباہ کن قرار دیا۔''[188]

عسکری ریاست اور فتوحات

عسکری ریاست کی ایک نمایاں خصوصیت فتوحات کے ذریعے دولت کا حصول اور کرایہ خواری (rent-seeking) پر غیر معمولی انحصار تھا۔ اس طرزِ نظمِ معیشت کی ابتدائی مثالوں میں وہ سلطنت

بھی شامل ہے جس کی بنیاد محمود غزنوی (1030–998ء) نے رکھی۔ محمود نے مسلسل وسطی ایشیا کے جنوبی علاقوں، مشرقی ایران اور شمالی ہند میں عسکری مہمات جاری رکھیں۔ فریڈرک اسٹار کے بقول محمود کا قائم کردہ عسکری نظام اس تجارتی طرزِ حکمرانی سے بالکل مختلف تھا جو اس خطے میں اس سے پہلے رائج تھا۔ اس کے برعکس غزنوی سلطنت کی معیشت بالعموم مفتوحہ علاقوں سے حاصل کردہ مال و زر پر استوار تھی۔ اگرچہ عباسیوں، فاطمیوں اور دیگر مسلم حکمرانوں نے بھی غلام سپاہیوں کا استعمال کیا،[191] تاہم محمود کی فوج اس کی پہلی منظم مثال ہے، جو کلی طور پر غلاموں اور اجرتی جنگجوؤں پر مشتمل تھی۔[192]

ولہلم بارتھولڈ کے نزدیک محمود کے دور میں ''ریاست کے تصور کو اس کی انتہاؤں تک پہنچا دیا گیا''۔[193] محمود نے اپنی رعایا کو کلی طور پر دفاع کے لیے حتیٰ کہ حب الوطنی کے جذبے تحت بھی تشدد استعمال کرنے سے روک دیا۔ اس کی ایک مثال بلخ کا واقعہ ہے جہاں اہلِ شہر نے قراخانیوں کے قبضے کے خلاف مزاحمت کی، جس کے نتیجے میں قراخانی لشکر نے شہر کو غارت کیا اور بازار نذرِ آتش کر دیے۔ جب محمود نے اس شہر دوبارہ فتح کیا تو اس نے اس جرأتِ مزاحمت کو سراہنے کے بجائے اہلِ شہر کو سرزنش کرتے ہوئے کہا:

''رعایا کا جنگ سے کیا سروکار؟ یہ تو فطری بات ہے کہ تمہارا شہر تباہ ہوتا اور وہ میرے اس مال کو جلا دیتے جو مجھے کثیر آمدنی فراہم کرتا تھا۔ درحقیقت تم پر تاوان عائد ہونا چاہیے تھا لیکن ہم نے تمہیں معاف کیا، اب فقط اتنا یقینی بناؤ کہ آئندہ ایسا نہ ہو۔ اگر کوئی بادشاہ کسی وقت غالب آ جائے، تم سے خراج کا تقاضا کرے اور تمہاری نگہبانی کرے تو تم پر لازم ہے کہ اسے خراج ادا کرو تاکہ اپنی سلامتی کو یقینی بنا سکو''۔[194]

محمود کا یہ خطاب رعایا میں سیاسی شعور کی کسی ایسی صورت کو جڑ سے ختم کرنے کے لیے تھا جس کے تحت وہ خود کو سلطان سے ماورا ایک اجتماعی سیاسی وحدت تصور کرتے۔ عسکری حکمرانوں کی یہ ذہنیت عوامی یکجہتی اور اجتماعی خودشناسی (جسے ابن خلدون نے ''عصبیت'' سے تعبیر کیا) کو کمزور کرنے کا سبب بنی۔ بارتھولڈ غزنوی کے طرزِ عمل کو ایک نئے سیاسی نظام کی ابتدا قرار دیتا ہے:

''بادی النظر میں اسی عہد سے قوم کی تقسیم کا وہ عمل شروع ہوا، جس میں ایک گروہ فوج پر مشتمل تھا: جسے بادشاہ مالی وظائف عطا کرتا تھا اور اس سے کامل وفاداری کا مطالبہ کرتا تھا۔ دوسرا گروہ رعایا کا تھا: جسے بادشاہ دشمنوں سے محفوظ رکھتا تھا اور اس سے غیر مشروط اطاعت اور بغیر کسی اعتراض کے خراج کی ادائیگی کا تقاضا کرتا تھا''[195]

علما وفضلا کے ساتھ محمود کے تعلقات انتہائی پیچیدہ نوعیت کے تھے۔ ایک جانب وہ البیرونی جیسے جلیل القدر عالم کو اپنی سرپرستی میں لے آیا۔ نیز اگرچہ محمود سنّی ترک النسل تھا تاہم اس کی وسعتِ ظرف کا عالم یہ تھا کہ اس نے فردوسی جیسے فارسی گو شاعر کی سرپرستی بھی کی تاکہ وہ اپنے شہکار رزمیہ "کتاب الملوک" (شاہنامہ) کو مکمل کر سکے یہ وہ رزمیہ ہے جو قبل از اسلام زرتشتی ایرانی تمدن کا ایک اہم ماخذ تصور کیا جاتا ہے۔[196] دوسری جانب اسے بعض علما کو (جن میں بیرونی بھی شامل تھے) جبراً اپنے دربار سے وابستہ کرنے جیسی نفسیاتی کجروی کا بھی شکار تھا۔ البتہ ابنِ سینا نے اس جبر کو قبول نہ کرنے کے سبب طویل عرصے تک مغرب میں مہاجر کی زندگی گزاری۔[197]

محمود کے انتقال کے فوراً بعد سلاجقہ ترک برسرِ اقتدار آئے جنہیں عمومی طور پر غزنویوں کے مقابلے میں زیادہ کریم النفس اور روادار تصور کیا گیا۔[198] لاجقہ نے ایک ایسی سلطنت قائم کی جو حجم میں غزنوی قلمرو سے بھی وسیع تھی۔ ان کی عسکری بنیادیں محض غلاموں اور اجرتی سپاہیوں پر استوار نہ تھیں اس کے باوجود فوج کا ادارہ ہنوز مرکزیت کا حامل رہا۔ سلجوقی عہد کے آغاز میں ریاست وعلما کا باہمی اتحاد مندرجہ ذیل بنیادوں پر استوار ہوا:

1۔ سنّی راسخ العقیدگی کی تشکیل کا عمل جزوی طور پر مکمل ہو چکا تھا۔

2۔ سنّی عسکری اور مذہبی قوتیں شیعوں کے خلاف ایک مشترکہ حریف کی حیثیت سے متحد ہو رہی تھیں۔

3۔ نظامِ اقطاع (Iqta) کے فروغ نے تاجروں اور اصحابِ ثروت کی قوت کو زائل کر دیا، جس کے باعث اسلامی علما کے لیے ریاستی سرپرستی کو قبول کرنا نسبتاً آسان ہو گیا۔

4۔ ریاستی نظام پہلے سے ہی عسکری قالب میں ڈھل چکا تھا۔

علمِ سیاست کی اصطلاح میں اس دور کو نکتۂ انعطاف (critical juncture) سے تعبیر کیا جا سکتا ہے یعنی ایک ایسا تاریخی لمحہ جس میں ریاستی ڈھانچہ غیر معمولی تغیر کے لیے آمادہ ہو گیا، ایسا تغیر جو ایک طویل المدّت وراثت کا پیش خیمہ ثابت ہوتا ہے نیز صورتحال کو ایک خاص سمت کی جانب موڑنے کا کام کرتا ہے۔ تاہم اس دور میں قائم شدہ وضع میں رونما ہونے والے تغیرات کے علاوہ ایک مؤثر محرک (effective agency) کی بھی ضرورت تھی۔ یہ محرک سلجوقی سلاطین اور سنّی علما کی صورت میں رونما ہوا۔

سلجوق اور علما

سلجوقی سلطنت کی بنیاد وسطی ایشیا میں رکھی گئی اور اس نے ایران، عراق کے بیشتر علاقوں اور شام کے ایک بڑے حصے کو فتح کر لیا۔ اس عظیم سلطنت کے بانی سلطان طغرل بیگ (63–1037ء) نے 1055ء میں بغداد میں آلِ بویہ کی حکومت کا خاتمہ کیا۔ سلجوقیوں کے فاطمیوں اور اسماعیلی باطنیوں کے ساتھ تعلقات کشیدہ رہے۔ 1071ء میں دوسرے سلطان آلپ ارسلان (72–1063ء) نے بازنطینی سلطنت کے خلاف جنگِ ملازگرد کی فیصلہ کن جنگ میں فتح حاصل کی، جو ایشیائے کوچک (Anatolia) میں ترک فتوحات کا نقطۂ آغاز ثابت ہوئی۔

سلطان طغرل بیگ اور ان کے آخری وزیرِ اعظم کندری (64–1055ء) دونوں مسلکاً حنفی تھے۔ سلطان کی پشت پناہی کے بل پر کندری نے اشاعرہ اور شوافع کے خلاف سخت نوعیت کے اقدامات کیے، یہاں تک کہ اشعری اور شافعی مسلک کے معروف عالم جوینی کو بلادِ حجاز (مکہ اور مدینہ) کی طرف ہجرت کرنا پڑی۔ تاہم جب نظام الملک (92–1064ء) وزیرِ اعظم مقرر ہوا تو اس نے اس مذہبی سخت گیری کا خاتمہ کیا۔ البتہ سلجوقی سلطنت کی حنفی مسلک سے خصوصی وابستگی برقرار رہی۔[199] نظام الملک (جس کا مطلب ہے ''مملکت کا نظام'') نے آلپ ارسلان اور اس کے بعد ملک شاہ کے ماتحت بھی اپنی خدمات انجام دیں۔

نظام الملک نے بغداد میں ایک مدرسہ قائم کیا جو نظامیہ کے نام سے مشہور ہوا۔ اس کے علاوہ اس کی

سرپرستی میں عراق (بغداد، بصرہ، موصل)، ایران (اصفہان، نیشاپور) اور وسطی ایشیا (بلخ، ہرات، مرو) میں کئی سنی مدارس بھی قائم کیے گئے۔[200] ان تمام مدارس کو مجموعی طور پر ''نظامیہ مدارس'' کہا جاتا ہے۔ ان مدارس میں جوینی جیسے نامور اساتذہ نے اشعری عقائد کی تعلیم دی اور ان کے اخراجات اوقاف کے ذریعے پورے کیے جاتے تھے۔ تاہم یہ مالی انتظام ان مدارس کو ریاست کے اثر و رسوخ سے محفوظ نہ رکھ سکا کیونکہ اکثر اوقات سرکاری اہلکار یا ان کے اہل خانہ ہی ان مدارس کے لیے وقف کرنے والے ہوتے تھے۔ دفنہ افراط نے 1066ء سے 1193ء کے درمیان بغداد میں قائم ہونے والے چوبیس مدارس کا جائزہ پیش کیا ہے۔ ان کے مطابق زیادہ تر مدارس کے بانی حکمران، سرکاری ملازمین یا ان کی بیویاں تھیں۔ اشرافیہ نے اپنے پسندیدہ فقہی مسلک کو فروغ دینے کے لیے مدارس کے قیام میں ایک دوسرے پر سبقت لینے کی کوشش کی۔ سلجوقی خاندان کے افراد نے حنفی علماء کے لیے مدارس قائم کیے۔ جبکہ اعلیٰ عہدوں پر فائز اہلکاروں نے شافعی علماء کے لیے اور عباسیوں نے حنبلی علماء کے لیے اوقاف قائم کیے۔ ابتدائی ادوار میں حنفی اور شافعی علماء کو زیادہ اثر و رسوخ حاصل تھا، اس کے بعد حنبلی اور شافعی علماء کو غلبہ حاصل ہوا۔[201]

نظامیہ مدارس کے ذریعے سلجوکی حکام نے صرف علما کی حمایت حاصل کرنے پر ہی اکتفا نہیں کیا، بلکہ ان کی تشکیل و تنظیم میں بھی فعال کردار کیا۔ نتیجے کے طور پر اوقاف مدارس کے وقف نامے اور مستحقین حکومت کے زیر اثر آ گئے نیز اساتذہ کی تعیناتی میں بھی ریاست مداخلت ہونے لگی۔ ان مدارس کو سلجوکی حکام نے بالعموم ''مذہبی فضا پر قابو پانے یا اس کی نگرانی'' کے آلے کے طور پر استعمال کیا۔[202] فلاسفہ کو ملنے والی سرپرستی کے مقابلے میں نظامیہ مدارس کے ذریعے علما کو ملنے والی سرپرستی نے حکمرانوں کے لیے مداخلت کی راہوں کو وسیع تر کیا۔ اگرچہ ابن سینا اور دوسرے فلسفیوں کو ان کی پیشہ ورانہ مہارت کے سبب ریاست کی سرپرستی حاصل ہوئی البتہ انھوں نے کسی سرکاری مدرسے میں تعلیم و تربیت نہیں پائی تھی۔

اس کے علاوہ نظام الملک نے اقطاع کے نظام کو منظم صورت عطا کی اور اپنی فوج کو مضبوط بنانے کے لیے فوجی اہلکاروں کو ان کی خدمات کے عوض اقطاع کی صورت میں بڑی بڑی جاگیریں عطا

کیں۔[203] اقطاع کے سبب نہ صرف زمیندار طبقہ کمزور ہوا بلکہ ریاست اور معیشت بھی فوج کے زیر تسلط آ گئی۔[204] بعد کی سلطنتوں جیسے ایوبی، مملوک، عثمانی، اور صفوی نے بڑی حد تک سلجوکی طرز کے نظام اقطاع کو اختیار کیا۔[205]

سلجوکی دور میں جہاں عسکری اہلکار اقطاع کی صورت میں حاصل ہونے والی جاگیروں پر قابض تھے، وہیں مدارس میں تعلیم و تعلم سے وابستہ علما وقف کی اراضی سے مستفید ہونے لگے۔ مزید یکہ متعدد علما کو حکومت بطور سرکاری ملازم تنخواہیں بھی دیتی تھی۔ ان مادی مراعات نے علما کو اقطاع پر مبنی نئے اقتصادی نظام کو شرعی جواز فراہم کرنے پر آمادہ کیا۔ نظام الملک کی تعلیمی اداروں، وقف املاک، اور اقطاع سے متعلق تشکیل دہندہ پالیسیوں کے سبب علما اور سلجوقی عسکری ریاست کے مابین ایک مضبوط اتحاد قائم ہوا۔[206] لپیڈس Lapidus کے مطابق سلجوقی دور میں علما و ریاست کے درمیان جو رشتہ قائم ہوا اس کے اثرات مسلم دنیا پر نہایت دیر پا ثابت ہوئے: ''بغداد و ایران میں علما اور ریاست کے درمیان سلجوقیوں کی حکمت عملیوں کے سبب جس طرح کے تعلقات قائم ہوئے وہ سلجوقی فتوحات کے ذریعے شام و مصر تک پھیل گئے اور بعد میں سلطنتِ عثمانیہ نے اسے اناطولیہ، بلقان اور ہلالِ حاصل خیز کے مغربی حصّوں میں اختیار کیا۔ نیز صفویوں نے ایران میں بھی ایک مشابہ نظام ترتیب دیا۔''[207] عالمِ اسلام پر سلجوقیوں کے مرتب کردہ اثرات صرف سیاست تک محدود نہیں رہے بلکہ بعد کی صدیوں میں انھوں نے مسلم فکر کو بھی گہرے طور پر متاثر کیا جس کی واضح مثال امام غزالی کی تصانیف ہیں۔

غزالی اور نظریۂ زوال

سلجوقی حکّام کے ساتھ امام ابو حامد غزالی (1111–1058ء) کے تعلقات انتہائی پیچیدہ ہونے کے ساتھ ساتھ کئی سارے نشیب و فراز سے بھی گزرے۔ پہلے پہل انہوں نے سلجوقی وزرائے سلطنت، سلجوق سلاطین، اور عباسی خلفاء کے ساتھ قریبی نوعیت کے شخصی اور سیاسی روابط قائم کیے۔ امام غزالی نیشاپور میں امام الحرمین جوینی کے شاگرد رہے اور بعد میں کئی برس تک نظام الملک طوسی کے دربار سے وابستہ رہے۔ 1091ء میں نظام الملک نے انہیں بغداد کی ممتاز ترین درسگاہ

میں منصب تدریس پر فائز کیا۔[208] وہاں خلیفہ مستظہر باللہ نے ان سے اسماعیلی شیعوں کے تصورِ امامِ معصوم کی تردید کا مطالبہ کیا۔ امام غزالی نے اپنی خودنوشت المنقذ من الضلال کے اندر لکھتے ہیں: ''مجھے خلیفۂ وقت کی جانب سے واضح حکم موصول ہوا کہ میں ایک ایسی تصنیف مرتب کروں جو ان [اسماعیلیوں] کے عقائد کی اصل حقیقت کو آشکار کرے۔''[209] اس حکم کی تعمیل میں انہوں نے ''فضائح الباطنیہ وفضائل المستظہریہ'' تصنیف کی، جس کے عنوان کا آخری لفظ خلیفہ کی جانب اشارہ کناں ہے۔[210]

1095ء کے اواخر میں ان کی زندگی کا دوسرا دور شروع ہوا جس میں انہوں نے سرکاری مدرسی کا عہدہ ترک کر کے صوفیانہ طرزِ زندگی اختیار کیا اور مختلف شہروں کا سفر کیا۔ حکام سے وابستگی کے دور کو وہ خود ''درمیانی عمر کے بحران'' سے تعبیر کرتے ہیں نیز سرکاری مناصب اختیار پر اظہارِ بھی ندامت کرتے ہیں۔ حضرت ابراہیم علیہ السلام کے مزار پر (جو آج کے شہر الخلیل (Hebron) میں واقع ہے) حاضر ہو کر انھوں نے یہ عہد کیا کہ وہ ''کسی بھی حکمران کے دربار میں حاضر نہیں ہوں گے، نہ کسی حکمران سے مالی معاونت قبول کریں گے اور نہ ہی حکمرانوں کی مجالسِ مناظرہ میں شرکت کریں گے۔''[211] احیاء علوم الدین میں امام غزالی نے علما کو حکمرانوں سے قربت اختیار کرنے سے سختی سے منع کیا اور اس امر پر زور دیا کہ حکام عمومی طور پر ناجائز ذرائع (مثلاً جبراً وصول کیے گئے محصولات، ضبط کی گئی املاک اور بدعنوانی) کے ذریعے مال جمع کرتے ہیں۔[212] انہوں نے علما اور عام مسلمانوں کو تلقین کی کہ وہ جابر حکمرانوں کے ساتھ ہر قسم کے معاشرتی روابط سے اجتناب برتیں۔[213] اپنے روحانی سفر کے دوران امام غزالی دمشق، بیت المقدس، مکہ اور مدینہ منورہ بھی تشریف لے گئے۔ ان کا یہ سفر تقریباً ڈیڑھ برس پر محیط رہا۔ بعد میں وہ اپنے آبائی شہر طُوس (مشرقی ایران) لوٹ آئے، جہاں انہوں نے ایک ذاتی مدرسہ اور خانقاہ قائم کی اور کم وبیش نو برس تک تدریس وارشاد میں مصروف رہے۔[214]

البتہ اپنی زندگی کے آخری دور میں انہوں نے صوفیانہ گوشہ نشینی ترک کر دی اور نیشاپور کے مدرسہ نظامیہ میں دوبارہ منصبِ تدریس پر فائز ہوئے۔ اپنی خودنوشت میں وہ اپنی اس مراجعت کا بنیادی

سبب ایک وزیر کے اصرار کو قرار دیتے ہیں۔ وہ لکھتے ہیں ''خداوندِ متعال نے خود فرمان روائے وقت کو تحریک دی ..... [جس نے] مجھے سختی سے حکم دیا کہ میں نیشاپور کی جانب جلد روانہ ہوجاؤں۔''[215] انہوں نے وہاں پر چند برس تک درس بھی دیا۔[216] ارباب اقتدار کے ساتھ امام غزالی کے تعلقات جن نشیب و فراز سے گزرے وہ اس استدلال کو تقویت بہم پہنچاتے ہیں کہ علما اور ریاست کے مابین قائم ہونے والا اتحاد دراصل ایک تاریخی مظہر تھا نہ کہ اسلام کا کوئی لازمی اصول۔

امام غزالی نے اہلِ سنت کی عقائد کی تشکیل میں جو کردار ادا کیا، اس نے انتہائی پائیدار اور دوررس فکری اثرات مرتب کیے۔ سنی عقائد کے دائرے سے باہر جن فکری رمذہبی گروہوں کو امام غزالی نے ہدف تنقید بنایا وہ اہلِ تشیع، معتزلہ، اور فلاسفہ پر مشتمل ہیں۔[217] ساتھ ہی اشاعرہ، شوافع، احناف، حنابلہ، اور مالکیہ جیسے سنی مکاتبِ فکر کے مابین فکری اتحاد و ہم آہنگی پیدا کرنے میں بھی انھوں نے پورا زور علمی صرف کیا۔ مزید برآں تصوف کی جانب ان کا رجحان اور اس ضمن میں ان کی تصانیف نے صوفیانہ افکار کو سنّی روایت کے حاشیے سے نکال کر اس کے مرکزی دھارے میں داخل کر دیا۔ اس طرح امام غزالی نے نہ صرف گیارھویں صدی میں سنّی اسلام کے فکری سانچے کی تعمیر میں قائدانہ کردار ادا کیا بلکہ اسے دوام بخشنے میں بھی اپنی خدمات بہم پہنچائیں۔ بعض محققین نے یہاں تک لکھا ہے کہ پیغمبر اسلام صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے بعد امام غزالی اسلام کی سب سے اثر انگیز شخصیت ہیں۔[218]

نظریۂ زوال

انیسویں صدی کے اواخر سے مسلم دنیا میں علمی زوال اور اس سلسلے میں امام غزالی کا کردار بدستور زیر بحث لایا جارہا ہے۔ دانشوروں کے ایک گروہ کا خیال ہے کہ گیارہویں صدی عیسوی سے ہی مسلم تہذیب فکری انحطاط کا شکار ہوگئی۔[219] ان کے نزدیک مدارسِ نظامیہ اس زوال کے بنیادی اسباب میں شامل ہیں، کیونکہ ان اداروں نے اپنے تعلیمی نظام میں دینی علوم کو مرکزی حیثیت عطا کی اور فلسفے جیسے عقلی مضامین کو جان بوجھ کر نظر انداز کیا۔[220] اگرچہ میں اس نقطۂ نظر سے متفق ہوں کہ گیارہویں صدی مسلمانوں کی فکری تاریخ میں ایک اہم موڑ کی حیثیت رکھتی ہے اور علوم کی فوقی ترتیب (epistemological hierarchy) میں دینی علوم کو مقدم رکھنے کے سلسلے میں مدارس کے

فعال کردار کے باعث بعض سنگین مسائل پیدا ہوئے، تاہم میں اس توضیح سے دو بنیادی نوعیت کے اختلافات رکھتا ہوں۔

اوّل یہ کہ میں مدارس کے نصاب کو بذاتِ خود مسلم انحطاط کا سبب نہیں سمجھتا، بلکہ اسے علماء اور حکمرانوں کے درمیان فکری اور ادارہ جاتی بالادستی قائم کرنے کے تعلق سے جاری کشمکش کی ایک علامت قرار دیتا ہوں۔ دوم یہ کہ گیارہویں صدی میں مسلم فکر کی رفتار اگرچہ سست پڑ گئی تاہم سائنسی اور فلسفیانہ تخلیقات کا سلسلہ سترہویں صدی کے وسط تک جاری رہا۔ نہ تو علماء اور حکمرانوں کا اتحاد فوری اور مکمل تھا اور نہ ہی ان کا فلسفہ مخالف رویہ ہمہ گیر ثابت ہوا۔ بعض ادوار میں اس اتحاد کو مشکلات کا سامنا رہا اور بعض حکمرانوں نے (اپنے وقت کے رواج کے برخلاف) علماء، فلاسفہ اور سائنس دانوں کی فراخدلانہ سرپرستی کی۔

تاہم ان دو اختلافات کے علاوہ میں دوسرے مکتبۂ فکر کی جانب سے پیش کی جانے والی نظریۂ انحطاط کی نفی کو غیر مؤثر اور ناقابلِ قبول سمجھتا ہوں۔ درحقیقت ان کے پیش کردہ شواہد عموماً مسلمانوں کی علمی سرگرمی کی سست روی کو ہی ظاہر کرتے ہیں۔ اگرچہ برینٹیس یہ واضح کرتی ہیں کہ فلسفہ اور طبیعی علوم کو مدارس سے خارج نہیں کیا گیا، البتہ وہ ساتھ ہی یہ بھی تسلیم کرتی ہیں کہ وہ علمائے مدارس جو فلسفہ اور طبیعی علوم کا مطالعہ کرتے تھے انہوں نے ''دینی علوم کے تدریسی طریقوں اور روایات (یعنی حفظ، مراجع پر انحصار اور اساتذہ کی سلسلہ ہائے اسناد میں شمولیت) کو بھی اپنا لیا تھا۔'' وہ اس بات پر بھی زور دیتی ہیں کہ اس تبدیلی کے نتیجے میں اختصاص (specialization) اور تجرِ علمی میں تخفیف واقع ہوئی۔[221] یہ تشریحات غیر ارادی طور پر گیارہویں صدی کے بعد مسلم دنیا میں سائنسی ذہانت کے بتدریج زوال کو اجاگر کرتی ہیں۔ اسی طرح ہنری کوربن کی کتاب تاریخِ فلسفۂ اسلامی (History of Islamic Philosophy)، جس میں یہ موقف اختیار کیا گیا ہے کہ مسلم فلسفہ کسی بھی اعتبار سے روبہ زوال نہیں ہوا، دراصل اس حقیقت کی تائید کرتا ہے کہ تاریخ اسلام کا دور اولین فکری لحاظ سے کہیں زیادہ شاندار تھا۔ اس کتاب کے ابتدائی 350 صفحات میں ساتویں سے بارہویں صدی تک مسلم دنیا میں فلسفے کے عروج کو مفصلاً زیر بحث لایا گیا ہے، جبکہ اس کے برعکس

تیرہویں سے انیسویں صدی کے درمیانی عرصے جو فلسفہ تشکیل دیا گیا اس کے لیے صرف 150 صفحات مختص کیے گئے ہیں۔[222] منطقی طور پر صورتحال اس کے برعکس ہونی چاہیے تھی کیونکہ 1200ء کے بعد مسلمانوں نے فتوحات اور تشہیرِ اسلام کے ذریعے اپنی سلطنتوں اور آبادی میں نمایاں اضافہ کیا نیز انہیں اپنے اسلاف کے علمی ورثے اور ابھرتے ہوئے یورپی حریفوں کے باعث تحقیق کے بہتر مواقع بھی میسر تھے۔

عبدالحمید صابر (جنھیں مذکورہ زمروں میں کسی ایک میں بھی مکمل طور پر شامل نہیں کیا جا سکتا) اس نکتے پر قدرے زیادہ وضاحت سے روشنی ڈالتے ہیں۔ ان کے نزدیک اگرچہ طبیعی علوم کو مدرسہ کے رسمی نصاب سے خارج کر دیا گیا تاہم بعض علماء نے ان کا مطالعہ جاری رکھا۔ ان کے مطابق گیارہویں صدی کے بعد طبیعی علوم معدوم تو نہیں ہوئے البتہ ''فلسفی-طبیب (جس کی نمائندگی ابوبکر رازی [المتوفی 925] کرتے ہیں) کی جگہ فقیہ-طبیب (جس کی نمائندگی ابنِ نفیس [وفات: 1288] کرتے ہیں) نے لے لی... اور ماہرِ نجوم وفلکیات کی جگہ موقت (یعنی نماز کے صحیح وقت کا تعین کرنے والا) نے لے لی۔[223] اس کے باوصف صابرہ یہ موقف پیش کرتے ہیں کہ یہ تبدیلی بالآخر طبیعی علوم کے لیے ضرر رساں ثابت ہوئی۔ وہ ''راسخ العقیدہ'' افکار (بالخصوص امام غزالی کے نظریات کو) غیر مذہبی علوم کی تحقیر کا ذمہ دار ٹھہراتے ہیں۔ ان کے نزدیک یہ قدامت پسندانہ طرزِ فکر منطق، ریاضی، علمِ ہیئت اور طب جیسے علوم کے دائرہ کار کو محدود کرنے پر منتج ہوا۔[224] خلاصۂ کلام یہ کہ (جیسا کہ صابرہ بجا طور پر واضح کرتے ہیں) مسلمانوں کے ہاں مختلف علوم کے زوال کا بنیادی سبب طبیعی علوم کو فوری اخراج نہیں تھا بلکہ یہ علوم بتدریج مرکز سے کھسک کر حاشیے تک محدود ہو کے رہ گئے۔

تخلیقی انحطاط کے آثار اسلامی علوم میں بھی محسوس کیے جا سکتے ہیں۔ علمِ کلام اور فقہ کے بیشتر عظیم المرتبت علما گیارہویں صدی کے اختتام سے پہلے ہی گزر چکے تھے، کچھ بارہویں اور چودھویں صدی کے درمیانی عرصے میں سامنے آئے، لیکن پندرہویں صدی سے لے کر حال تک ان میدانوں میں کسی نمایاں اور اصل تخلیقی کاوش کی مثال شاذ و نادر ہی ملتی ہے۔[230]

جارج سارٹن کی تین ضخیم جلدوں پر مشتمل تجزیاتی تحقیق، تاریخی طور پر مسلمانوں کی علمی کامیابیوں کی

اہمیت کو سمجھنے کے لیے اضافی اہمیت کی حامل ہے۔ سارٹن کے مطابق ''آٹھویں صدی کے دوسرے نصف سے گیارہویں صدی کے اختتام تک عربی زبان بنی نوع انسان کی سائنسی اور ترقی یافتہ زبان تھی۔''[231] وہ قبل از جدید سائنس کی تاریخی درجہ بندی اس طرح کرتے ہیں کہ ہر نصف صدی کو اس کے سب سے نمایاں عالم کے نام سے منسوب کرتے ہیں۔ آٹھویں صدی کے دوسرے نصف سے گیارہویں صدی کے دوسرے نصف تک کے لیے ان کے منتخب کردہ علما (جابر بن حیان، خوارزمی، رازی، مسعودی، ابوالوفا البوزجانی، البیرونی اور عمر خیام) تمام مسلم علاقوں سے تعلق رکھتے تھے۔[232] اس کے بعد (بقول سارٹن) مسلمانوں کا ''سنہرا دور'' اور ''سائنس پر اجارہ داری'' ختم ہوگئی۔[233]

اگر ایسا ہے تو سوال یہ اٹھتا ہے کہ گیارہویں صدی کے اختتام سے مسلمانوں کی تخلیقی توانائی اور فکری تحرک کیونکر زوال پذیر ہوا؟ اس کا ایک جواب یہ دیا جاتا ہے کہ ترک سلطنتوں (خصوصاً سلجوقیوں کے عروج نے، جو سنی روایت کے علمبردار بنے) اس انحطاط میں بنیادی کردار ادا کیا۔ البتہ اس جواب میں دو اہم خامیاں در آئی ہیں۔ اول، اگرچہ سلجوق حکمران نسلاً ترک تھے تاہم سنی روایت کے کئی دیگر حامین غیر ترک تھے، جیسے خلیفہ القادر باللہ، القائم بامر اللہ (عرب)، نظام الملک طوسی اور امام غزالی (فارسی)۔[234] اس کے علاوہ متعدد ترک ایسے بھی تھے جنھوں نے شیعہ اسلام اور فلسفے کی حمایت کی، مثلاً صفوی جنھوں نے ایران میں سولہویں صدی میں اثنا عشری شیعیت کو بطور ریاستی مذہب رائج کیا۔ فارابی کو بھی بعض محققین ترک النسل شمار کرتے ہیں۔[235] دوم سلجوق سلاطین نے بعض مواقع پر فلاسفہ اور سائنس دانوں کی سرپرستی بھی کی۔ نظام الملک کی حمایت سے ملک شاہ (دورِ حکومت: 92–1072) نے اصفہان میں گیارہویں صدی کی سب سے اہم رصدگاہ تعمیر کروائی۔[236] اس میں کام کرنے والے ممتاز ماہرینِ فلکیات میں عمر خیام (1131–1048) بھی شامل تھے۔ جو نہ صرف ایک عظیم ریاضی دان تھے بلکہ ایک معروف شاعر بھی تھے۔ ملک شاہ کی درخواست پر عمر خیام اور ان کی ٹیم نے شمسی تقویم کی اصلاح کی۔ ان کی تیار کردہ تقویم انتہائی درست تھی، ممکن ہے کہ ہماری موجودہ [گریگورین] تقویم سے بھی زیادہ۔''[237] خلاصۂ کلام یہ کہ مسلمانوں کی فکری توانائی کے کمزور پڑ جانے کو محض ترکوں کے اقتدار سے منسلک کرنا درست نہیں ہے۔

غزالی اور فکری زوال

مسلمانوں کے فکری زوال کی نسبتاً وسیع النظری پر مبنی ایک توضیح امام غزالی کے اثرات کو تنقیدی نگاہ سے دیکھتی ہے۔[238] معروف محقق اسٹارر نے اپنی مشہور کتاب Lost Enlightenment میں یہ استدلال پیش کیا ہے کہ غزالی نے حکمت و فلسفہ کی مخالفت اور تصوف کی ترویج کے ذریعے وسطی ایشیا (اور مشرقی ایران) میں علمی اور فکری جمود کو فروغ دیا۔[239] ان کے نزدیک غزالی نے مابعد الطبیعیاتی مراتب پر مبنی ایک فوقی ترتیب قائم کی، جس کے تحت ''عقل کا کردار ادنیٰ سطح تک محدود ہو کے رہ گیا جہاں سے وہ نہ تو کشف و وجدان اور روایت پر مبنی علم کو چیلنج کر سکتی تھی اور نہ ہی اسے ایسا کرنے کی اجازت دی گئی۔''[240]

میں امام غزالی کے ناقدین کے دو بنیادی اعتراضات سے اتفاق کرتا ہوں۔

اول یہ کہ امام غزالی کا اشعری نظریہ موقعیت (occasionalism) (جس کے مطابق خدا ہر لمحہ تمام اشیاء کو وجود بخشتا ہے) علمی اور عملی ہر دو سطحوں پر متعدد پیچیدگیوں کا حامل ہے۔[241]

اپنی مشہور تصنیف تہافۃ الفلاسفہ میں غزالی آگ اور روئی کی مثال دیتے ہیں: آگ کے چھونے سے روئی کا جلنا بظاہر ایک واضح مشاہدہ ہے، لیکن وہ اس احتمال کو تسلیم کرتے ہیں کہ آگ لگے اور روئی نہ جلے، یا روئی جل جائے اور آگ لگے ہی نہیں۔ اس سے وہ یہ نتیجہ اخذ کرتے ہیں کہ: ''روئی میں سیاہی اور جلنے کی جو بھی کیفیت پیدا کرتا ہے وہ خدا ہے، خواہ فرشتوں کے ذریعے ہو یا بلا واسطہ۔''[242]

اگرچہ اس نظریے کو وجودی اعتبار سے قبول کرنا یا رد کرنا ایک مابعد الطبیعیاتی انتخاب ہو سکتا ہے لیکن اگر یہ فکر علمی سطح پر حاوی ہو جائے تو سائنسی تجسس اور تجرباتی علم کی راہیں مسدود ہو سکتی ہیں۔

اسی طرح جب دینی فکر پر بھی اس کا غلبہ ہو جائے تو عام انسان سبب اور نتیجے کی سمجھ سے محروم ہو کر تقدیر پرستی اور علمی جمود کا شکار ہو سکتا ہے۔

غزالی فلاسفہ کو محض عقلی علوم کے ماہر ہی نہیں بلکہ دینی اعتبار سے بھی مشکوک سمجھتے ہیں۔

وہ اس بات سے خبردار کرتے ہیں کہ ریاضی جیسے غیر مذہبی علوم کا مطالعہ بعض اوقات ایمان کو کمزور کر سکتا ہے:

[ریاضی کا ہر طالب علم اس کی واضح صحت اور سچائی پر فریفتہ ہو جاتا ہے... نتیجے کے طور پر وہ فلاسفہ کی عظمت پر یقین کر لیتا ہے... اور انہیں اپنا رہنما مان کر دین سے منحرف ہو جاتا ہے۔]

ایک ایسا طالب علم یہاں تک کہہ سکتا ہے: ''[اگر دین سچا ہوتا تو ایسا یقینی علم رکھنے والوں سے پوشیدہ نہ رہتا۔]''[243] ایسے خیالات صاحبانِ عقل کو دین اور علم دونوں سے بدگمان کر سکتے ہیں۔

وسطی ایشیا کے انتشار اور علمی تنزل کے علاوہ ضیاء الدین سردار امام غزالی کی تعبیرات اور افکار کے اثرات کو ہمہ گیر اور منفی قرار دیتے ہیں: ''اس میں کوئی شبہ نہیں کہ امام غزالی نے مسلم تہذیب کے انحطاط کے سلسلے میں ایک اہم کردار ادا کیا۔''[244]

فلسفے کے زوال کے باب میں رینڈل کولنز بھی غزالی کو ذمہ دار ٹھہراتے ہیں۔ ان کے نزدیک امام غزالی نے علم الکلام، روایت، منطق، اور تصوف کو یکجا کیا اور یہی امتزاج اسلامی تہذیب کا غالب مذہبی دھارا بن گیا۔

یہ امتزاج خصوصاً مدارس کے نصاب پر اثر انداز ہوا: ''مدارس کے نصاب میں صرف منطق (فلسفے سے منقطع کر کے) کو شامل کیا گیا۔ البتہ اپنے سیاق سے منقطع ہو جانے کے باعث منطق محض ایک جامد فنِ جدل/بحث و مباحثے کی تدبیر میں ڈھل گئی۔''[245]

دوم صوفیانہ افکار پر مبنی امام غزالی کا علمی منہج (epistemology) کئی سارے اشکالات کو جنم دیتا ہے۔ اپنی شہرہ آفاق تصنیف احیاء علوم الدین اور اپنی مختصر البتہ معروف خودنوشت ''المنقذ من الضلال'' میں وہ حسّی مشاہدے کو ناقص اور کشف مرکز بصیرت کو علم کا اعلیٰ ترین ذریعہ قرار دیتے ہیں۔[246]

المنقذ من الضلال میں وہ اپنی تدریسی زندگی کی از سرِ نو بحالی کے دو اسباب بیان کرتے ہیں: ایک سبب تو سیاسی و معاشرتی تھا (وزیر کی جانب سے اصرار) تاہم دوسرا سبب خالصتاً باطنی تھا: ''نیک

لوگوں کو بار بار آنے والے خواب'' ان کے نزدیک اس امر کی دلیل بنے کہ ان کی واپسی مشیت الٰہی کے تابع ہے، کیونکہ ''اللہ نے وعدہ فرمایا ہے کہ ہر صدی کے آغاز میں ایک مجددِ دین بھیجا جائے گا۔''[247] ان خوابوں کی بنیاد پر امام غزالی نے خود کو چھٹی صدی ہجری کا ''مجدد دین'' تصور کیا۔ باطنی مشاہدات اور مکاشفات پر امام غزالی کے حد سے زیادہ اصرار نے ان کے پیرکاروں کے اندر عقل مخالف سوچ کو فروغ دیا۔

تاہم امام غزالی کو اسلامی تہذیب کے فکری زوال کا اصل اور واحد محرک قرار دینا یک رخا، سطحی اور تاریخی اعتبار سے ناپختہ دعوی ہے۔ کیونکہ امام غزالی ایک پیچیدہ اور متنوّع شخصیت کے حامل تھے جن کے افکار میں فکری گہرائی کے ساتھ ساتھ بعض اوقات تضادات بھی پائے جاتے ہیں۔ ان کی کتاب مشکواۃ الانوار میں ایسے نظریات بھی ملتے ہیں (مثلاً اسباب وعلل کی توثیق) جو اشعری تصور موقعیت سے متصادم نظر آتے ہیں۔[248] اسی طرح اگرچہ وہ بعض غیر مذہبی علوم پر تنقید بھی کرتے ہیں البتہ بعض مواقع پر انھیں سراہتے بھی ہیں۔ ریاضی کے متعلق مذکورہ تنقیدی اقتباس کے فوراً بعد وہ ان لوگوں کو شدید تنقید کا نشانہ بناتے ہیں جو فلسفیوں سے منسوب ہر علم کو باطل قرار دیتے ہیں۔ وہ لکھتے ہیں کہ ایسے افراد اسلام کو اس طرح پیش کرتے ہیں ''گویا وہ سراسر جہل پر مبنی ہے۔''[249] حتیٰ کہ وہ (باوجود اس کے کہ وہ تصوف کے علمبردار تھے) انسانی عقل کو ''اللہ کی پہلی تخلیق'' اور ''سب سے زیادہ محترم ومکرم'' قرار دیتے ہیں۔[250]

فقہ کے باب میں بھی ان کا موقف خاصا پیچیدہ نظر آتا ہے۔ اگرچہ وہ سنی مکتبۂ فکر سے وابستہ البتہ انھوں نے ہی شریعت کے اساسی مقاصدِ خمسہ کو متعارف کرایا، جنھوں نے بعد میں فقہی اجتہاد کے اہم سرچشمے کی حیثیت اختیار کر لی۔[251] اسی طرح احیاء العلوم اور دیگر تصانیف میں انھوں نے مذہب کی ظاہر پرست تعبیرات کو صوفیانہ نقطۂ نظر سے ہدفِ تنقید بھی بنایا۔[252] غرض یہ کہ امام غزالی کی شخصیت اور فکر کو یکسر رد یا قبول کرنے کے بجائے انھیں ایک کثیر الابعاد مفکر کے طور پر سمجھنے کی ضرورت ہے۔[253]

سوال یہ ہے کہ غزالی کی قدامت پسند تعبیرات نے دیگر تعبیرات کے مقابلے میں کیونکر غلبہ حاصل

کیا؟ یہ سوال بھی ناگزیر ہے کہ ان مفکرین کے مقابلے میں جو فلسفہ اور علومِ طبیعیہ کے طرفدار تھے غزالی کے افکار کو کیونکر پذیرائی حاصل ہوئی؟ ان دونوں سوالات کا جواب طاقت کے باہمی تعلقات (power relations) کے تجزیے کا تقاضا کرتا ہے۔ امام غزالی اور مدارس نظامیہ متعدد سماجی وسیاسی عناصر اور موثر اداروں پر مبنی ہمہ گیر اشتراک واتحاد کا جزو تھے۔ میں اس اشتراک واتحاد کو ''قدامت پسند علمائے اہلِ سنت اور عسکری ریاست کا باہمی اتحاد'' قرار دیتا ہوں۔ غزالی نے اس اتحاد میں فکری ونظریاتی سطح پر اپنا بھرپور حصہ ڈالا اور بیک وقت اس اتحاد کی سرپرستی سے بہرہ مند بھی ہوئے۔

مذکورہ علمی وسیاسی اشتراک میں غزالی کا بنیادی کردار اہلِ سنت کو نظریاتی سطح پر منظم کرنا تھا۔ انھوں نے بعض فلسفیانہ آرا کو کفر پر محمول کر کے ان کے حاملین کو واجب القتل قرار دیا یوں انھوں نے مروجہ تعبیراتِ دین کو بڑی حد تک قابلِ تردید حیثیت عطا کی۔ اگرچہ خود کو مسلمان کہنے والے کسی فرد کو مرتد قرار دینے کا نظریہ امام غزالی کی ایجاد نہ تھا البتہ ایک موقر فقیہ اور جلیل القدر متکلم کی حیثیت سے انھوں نے اس رویے کو علمی جواز فراہم کیا۔ اس باب میں انھوں نے اپنی شہرۂ آفاق تصنیف تہافُت الفلاسفہ کے اختتامی حصے کے آغاز میں ایک مفروضہ سوال کے پیرائے میں اپنا موقف اس طرح بیان کیا ہے: اگر کوئی کہے: ''تم نے ان فلاسفہ کے عقائد کی وضاحت کی تو کیا تم قطعی طور پر یہ فتویٰ دیتے ہو کہ وہ کافر ہیں اور کیا ان عقائد کے حاملین واجب القتل ہیں؟'' تو اس حوالے سے میرا موقف یہ ہے: تین معاملات میں انھیں کافر قرار دینا ضروری ہے۔ اول یہ کہ عالم قدیم ہے اور تمام اجزائے عالم قدیم ہیں۔ دوم یہ کہ خدا کا علم حوادثِ زمانی و جزئیات کو محیط نہیں۔ سوم اجسام کا بعث ثانی اور یومِ قیامت میں جسموں کے اجتماع کا انکار[254] یہ موقف مندرجہ بالا افکار کے حامل فلاسفہ اور ان کے پیروکاروں کی صریحاً تکفیر کرتا ہے یعنی عالم کو قدیم ماننا، علمِ الٰہی کو صرف کلیات تک محدود سمجھنا، اور آخرت کو صرف روحانی زندگی پر محمول کرنا۔ الاقتصاد فی الاعتقاد میں انھوں نے مسئلۂ تکفیر کو مزید شرح وبسط کے ساتھ بیان کیا ہے اور اس امر پر بھی زور دیا ہے کہ کافر نہ صرف قتل کا مستحق ہے بلکہ اس کے اموال بھی مباح ہیں کیونکہ ''کافر کی جان اور مال حرمت سے خالی ہوتے ہیں'' لہٰذا دوسرے افراد ''اس کا خون بہا سکتے ہیں اور اس کا مال بھی ضبط کر سکتے ہیں''[255] فضائح الباطنیہ میں

انھوں نے اسماعیلی شیعہ کو بھی دائرۂ کفر میں شامل کیا اور ان کے لیے بھی وہی احکام جاری کیے۔[256]

تصوف پر مبنی مجموعہ احیاء علوم الدین کی بعض آرا کے باعث اور خصوصاً اپنے رسالہ مشکاۃ الأنوار میں اللہ تعالیٰ کو ''نورِ محض'' قرار دینے پر امام غزالی پر ان کی زندگی کے آخری دور میں کفر کا فتویٰ صادر کیا گیا۔[257] اس تناظر میں غزالی نے فیصل التفرقة بين الإسلام والزندقة نامی رسالہ تحریر کیا جس میں انھوں نے اپنی بعض آرا پر نظرِ ثانی کی اور اہلِ اسلام کو تلقین کی کہ کسی فرد کو کافر ٹھہرانے میں غیر معمولی احتیاط برتی جائے۔[258] تاہم اس کے باوجود انھوں نے ''اکثر فلاسفہ'' کو بدستور دائرۂ کفر میں شمار کیے رکھا۔[259] بعد ازاں اپنی خودنوشت سوانح عمری المنقذ من الضلال میں انھوں نے واضح طور پر ابنِ سینا اور الفارابی کو بھی کافروں کی صف میں شمار کرتے ہوئے لکھا: ''ہمیں ان فلاسفہ [یعنی سقراط، افلاطون، اور ارسطو] اور ان کے اسلامی مقلدین: ابنِ سینا، الفارابی وغیرہم کو منجملہ کافروں میں شمار کرنا چاہیے''۔[260]

گیارہویں صدی کے اوائل میں خلفائے وقت (قادِر اور قائم) نے معتزلہ، شیعہ اور بعض دیگر گروہوں کو دائرۂ اسلام سے خارج قرار دے کر ان کے قتل کا فتویٰ صادر کیا۔ صدی کے اختتام پر امام غزالی نے اسی انداز کو بعض فلاسفہ اور اسماعیلیہ کے خلاف بھی اختیار کیا تاہم انھوں نے معتزلہ کو اس فہرست میں شامل نہیں کیا۔[261] فرانک گریفیل کی توضیح کی رو سے ان افراد کو، جو بظاہر مسلمان ہونے کے مدعی ہوں، صرف ارتداد کے الزام کی بنا پر قتل کرنا گیارہویں صدی کے دوران ایک مستحکم اصول کی صورت اختیار کر گیا۔[262] اس سے قبل دنیائے فقہ میں یہ رائے غالب تھی کہ جب تک کوئی شخص علانیہ اور صراحت کے ساتھ دینِ اسلام کا انکار نہ کرے، اس کے قتل کو جائز قرار نہیں دیا جا سکتا۔[263]

غزالی کے نظریۂ ارتداد کے اثرات عملی سطح بھی ظاہر ہوئے۔ جدید محقق امید صافی عین القضات ہمدانی (1038–1098ء) کی سزائے موت کی ذمہ داری بالواسطہ طور پر غزالی کی فکری میراث پر عائد کرتے ہیں۔[264] عین القضات ایک جلیل القدر عالمِ دین اور صوفی شاعر تھے۔ ان پر اسماعیلی عقیدے کی حمایت اور دور روایت گریز فلسفیانہ آرا کے دفاع کا الزام عائد کر کے امام غزالی نے مرتد

اور مستوجبِ قتل قرار دیا۔ اگرچہ عین القضات ہمدانی نے ان الزامات کی تردید کی اس کے باوجود انھیں قتل کر دیا گیا۔[265] یہ واقعہ اس ''استیصالی مزاج'' کی ایک نمایاں مثال ہے جو امام غزالی نے اپنے منہج علمی سے جڑے مباحث کی بنیاد پر فتاویٰ صادر کر کے پیدا کیا۔[266]

مسلم علمی روایت میں امام غزالی کی منفی آرا ان کے انفرادی افکار کی جزئیات کے بجائے اس تاریخی کردار میں پوشیدہ ہے جو انھوں نے علما اور ریاست کے باہمی اتحاد کو مستحکم کرنے میں ادا کیا۔ اس حوالے سے ان کے روایت گریز افکار کو دائرہ ارتداد میں شامل کرنے کے رویے نے مخالف مذہبی اور سیاسی تصورات کے حامل افراد کو خاموش کر کے علما ر ریاست اتحاد کو مزید مستحکم کیا۔ یہی عنصر اسلامی تہذیب میں تخلیقی فکر کے امکانات کو مسلوب کرنے کا باعث بھی بنا۔ یہ امر انتہائی قابلِ غور ہے کہ خود غزالی اس عہد کے پروردہ تھے جو فکری تجسس اور عقلی ارتقا کے اعتبار سے غیر معمولی توانائیوں کا حامل تھا۔ تاہم ان کے بعد مذہبی اور مابعد طبیعیاتی معاملات میں تنقیدی رویے کی اس حد تک حوصلہ شکنی کی گئی کہ اسلامی تہذیب، غزالی اور ابنِ سینا جیسے جلیل القدر مفکرین دوبارہ پیدا نہ کر سکی۔ جیسا کہ مندرجہ بالا اقتباسات کے اندر عرض کیا گیا کہ سیاسی حکام سے غزالی کے روابط ہمیشہ یکساں نہیں تھے البتہ دین و ریاست کے باہمی اشتراک کا وہ مسلسل دفاع کرتے رہے۔ بغداد میں سیاسی اعتبار سے ایک فعال عالم کی حیثیت سے انھوں نے الاقتصاد فی الاعتقاد[267] نے اندر لکھا:

''کہا گیا ہے کہ دین اور سلطنت دونوں جُڑواں ہیں، یہ بھی کہا گیا ہے کہ دین بنیاد ہے اور سلطنت محافظ۔ جس چیز کی بنیاد نہ ہو وہ منہدم جاتی ہے اور جس کا کوئی محافظ نہ ہو وہ شئے ضائع ہو جاتی ہے''۔[268]

ارباب حل وعقد سے کنارہ کش ہو کر جب وہ تصوف کی طرف مائل ہوئے، تب بھی احیاء علوم الدین میں یہی نظریہ دہراتے ہوئے لکھا:

''ریاست اور دین دونوں جڑواں ہیں۔ دین اساس ہے اور ریاست محافظ۔ جس کی اساس نہ ہو وہ لامحالہ منہدم ہو جاتی ہے اور جس کا محافظ نہ ہو وہ ضائع ہو جاتی ہے''۔[269]

غزالی کا نظریۂ اتحادِ دین و ریاست درحقیقت ان کے زمانے کے عمومی رجحان کی عکاسی کرتا ہے۔ یہی رجحان زیرِنظر کتاب کی اگلی فصل میں مفصلاً زیرِ بحث لایا جائے گا۔

مسلم سیاسی فکر پر ساسانی سلطنت کے اثرات

اخلاقی اور سیاسی فلسفے کے باب میں مسلم مفکرین نے یونانی فلاسفہ بالخصوص ارسطو (نیکوماخی اخلاقیات) اور افلاطون (جمہوریہ) کے مترجمہ متون سے گہرا اثر قبول کیا۔ امورِ خانہ داری سے متعلق مباحث میں انھوں نے بریسن (Bryson) نامی یونانی مفکر کے ایک مختصر رسالے کی طرف رجوع کیا، جو پہلی صدی عیسوی کے روم کا باشندہ تھا۔[270] معیشت کی تنظیم، گھریلو معاملات میں زوجہ کا کردار، اور اولادِ نرینہ کی تربیت سے متعلق بریسن کے افکار کو مسکویہ، ابنِ سینا، دِمَشقی اور بعد میں خواجہ نصیرالدین طوسی جیسے اکابر اہلِ علم نے نقل کیا ہے۔[271] تاہم مسلم سیاسی فکر پر سلطنتِ ساسانیہ کے اثرات کہیں زیادہ گہرے، ہمہ گیر اور دیرپا ثابت ہوئے اور اس کی تین بنیادی وجوہ بیان کی جا سکتی ہیں۔ پہلی یہ کہ مسلمانوں نے سلطنتِ روم (بازنطینیہ) کے چند ہی علاقوں کو فتح کیا جب کہ سلطنتِ ساسانیہ کو مکمل طور پر زیرِنگیں کر لیا۔ یونانی اشرافیہ شام و مصر سے کوچ کر گئے تاہم ایرانی اشرافیہ کے پاس ایسی کوئی متبادل سلطنت نہ تھی جس کی جانب وہ مراجعت کرتے۔[272] لہٰذا وہ مسلم معاشروں میں جذب ہو گئے اور ان کے فکری و تمدنی سانچوں پر گہرا اثر مرتب کیا۔ دوسری فارس کے مقابلے میں شام اور مصر کی آبادی لسانی اور مذہبی اعتبار سے زیادہ متنوع تھی۔ نتیجے کے طور پر فارسیوں نے ساسانی سیاسی روایت کو مسلمانوں تک مؤثر انداز میں منتقل کیا اس کے برعکس مصری اور شامی بازنطینی سیاسی ورثے کو اس طرح منتقل کرنے میں ناکام رہے۔[273]

تیسری یونانی فکر کو ہدفِ تنقید بنانے والے وہ علما جنھوں نے ساسانی افکار کو قبول کرنے میں فراخدلی کا مظاہرہ کیا۔ غالباً اس لیے کہ مابعد طبیعیات یونانی فلسفے کا غالب عنصر ہے اس کے برعکس ان علما نے ساسانیوں کے ان سیاسی افکار کو ترجیح دی جو فارس پر ان کی حکمرانی کا ماحصل تھے۔ ان علما نے بالخصوص دین و ریاست کے تعلق پر ساسانی افکار سے استدلال کیا۔ امام غزالی کا وہ مشہور قول جو دین و سلطنت کو ''جڑواں'' قرار دیتا ہے ایک ساسانی متن سے اخذ کیا گیا ہے[274] اور وہ متن ساسانی

سلطنت کے بانی اردشیر اوّل (حکمرانی: 242–224) کا وصیت نامہ ہے۔ جس میں اردشیر اپنے متبعین سے مخاطب ہو کر کہتے ہیں: ''جان لو کہ سلطنت اور دین جڑواں ہیں۔ جن میں سے ایک کا وجود دوسرے کے بغیر قائم نہیں رہ سکتا۔ کیونکہ کہ دین سلطنت کی بنیاد ہے اور سلطنت دین کی محافظ۔ جس شئے کا کوئی محافظ نہ ہو وہ برباد ہو جاتی ہے۔ اور جس کی کوئی بنیاد نہ ہو وہ منہدم ہو جاتی ہے۔''[275]

امام غزالی کے کم و بیش ایک صدی بعد منصۂ شہود پر آنے والے فخر الدین رازی اپنے عہد کے ممتاز عالمِ دین تھے۔ نسرین عسکری کے مطابق فخر الدین رازی ''سلطنت و دین کے جڑواں ہونے'' کے مقولے کو حضورِ اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف منسوب کرتے ہیں۔ یہ دراصل اس رجحان کی عکاسی کرتا ہے جس کے تحت قدیم ایرانی اقوال کو اسلامی شخصیات سے منسوب کر کے انھیں مذہبی جواز اور تصدق عطا کیا گیا۔[276]

تاریخِ اسلام کے ابتدائی دور میں اردشیر کا وصیت نامہ تدبیرِ مملکت کے فن پر مبنی ایک معروف عربی متن تھا جسے متعدد مصنفین نے نقل کیا۔[277] اس کے علاوہ ایک اور ساسانی تحریر، یعنی نامۂ تنسر (جو اردشیر کے مشیر اور زرتشتی پیشوا تنسر سے منسوب ہے) اسی قسم کی نصیحت پر مشتمل ہے۔ اس مکتوب کے اندر درج ہے: ''دین اور حکومت ایک ہی بطن سے پیدا ہوئے ہیں، یہ دونوں باہم پیوستہ ہیں اور ان کا جدا ہونا ناممکن ہے۔''[278] وصیت نامہ اردشیر اور نامۂ تنسر دونوں[279] متعدد بار عربی میں ترجمہ ہوئے اور غالباً یہ سلسلہ اموی دور کے اواخر ہی میں شروع ہو گیا تھا۔[280]

مسلمانوں کے اولین سرکاری ادارے بازنطینی اور ساسانی اسالیبِ حکمرانی سے متاثر تھے۔[281] مسلمانوں نے شام میں بازنطینی سِکوں[282] اور عراق میں ساسانی سِکوں کی طرز پر سکے ڈھالے[283] البتہ اپنے دورِ حکومت کے اواخر میں امویوں نے اپنے جداگانہ سکے ڈھالنا شروع کیے۔[284] عباسی دور میں دارالخلافہ دمشق سے بغداد منتقل ہوا (جو کہ سابقہ ساسانی دارالحکومت کے قریب واقع تھا) یوں ساسانی اثرات کو مزید تقویت ملی۔[285]

اموی خلفاء کی عرب پروری کے برعکس عباسیوں نے غیر عرب اقوام بالخصوص ایرانیوں کو نظامِ حکومت میں شامل کرنے کی سنجیدہ سعی کی۔[286] بولیٹ (Bulliet) کے اندازے کی رو سے عباسی

حکومت کے ابتدائی ستر برسوں میں ایران کی مقامی آبادی میں اسلام قبول کرنے کی شرح اموی دور کے اختتام پر 8 فیصد سے بڑھ کر 40 فیصد تک پہنچ گئی بعد میں طاہری، صفاری، سامانی اور بُویہی سلاطین کے دور میں یہ شرح 80 فیصد تک جا پہنچی۔[287] اگرچہ یونانی فلسفہ نے عربی ترجموں کے توسط سے اپنے اثرات مرتب کیے البتہ متذکرہ ایرانی سلاطین کے عہد میں فارسی زبان بتدریج ادب اور نظامِ حکومت کی غالب زبان بن گئی۔[288] بعد ازاں غزنویوں اور سلجوقیوں نے فارسی کو سرکاری زبان کا درجہ دیا اور ایرانی منتظمین کو اعلیٰ مناصب پر فائز کیا۔[289]

گیارھویں صدی عیسوی میں زبانِ فارسی کے بڑھتے ہوئے وقار کی ایک علامت حکیم فردوسی (متوفی 1020ء) کی شہرۂ آفاق تصنیف ''شاہنامہ'' ہے جو سلاطینِ ایران کی تاریخ بیان کرتی ہے۔ اس کتاب میں اردشیر کی وصیت بھی نقل ہوئی ہے جس کا مرکزی تصور ''دین وسلطنت کے اتحاد'' ہے:[290]

دین تخت وتاج کے بغیر قائم نہیں رہتا، اور سلطنت بغیر دین کے باقی نہیں رہتی۔ جب بادشاہ دین کا محافظ ہو، تو ان دونوں کو بھائیوں کے سوا کچھ نہ کہنا۔[291]

گیارھویں صدی اور اس کے بعد مسلم سیاسی افکار پر مرتب ہونے والے ساسانی روایات کے اثرات کا ایک اہم وسیلہ وہ ناصحانہ ادب تھا جو ''آئینِ سلاطین'' یا ''نصیحت نامہ'' کے عنوان سے معروف ہے۔ متعدد مسلم مصنّفین نے (بالعموم فارسی زبان میں) ایسے نصیحت نامے تصنیف کیے جن میں دو ساسانی تصورات کو نمایاں حیثیت حاصل رہی۔ اوّل دین وسلطنت کی اخوّت کا نظریہ۔[292] ان نصیحت ناموں میں اکثر یہ مقولہ دہرایا گیا کہ: ''دین وسلطنت جڑواں ہیں''۔[293] دوم ساسانی سماجی مراتب کی درجہ بندی پر مبنی تصور، جس نے تاجروں کی سماجی حیثیت کو کمتر کر دیا۔ مارلو (Marlow) کے بقول، ساسانی سیاسی وسماجی ڈھانچے کے اندر ''تاجروں کو حقیر سمجھا جاتا تھا کیونکہ ایرانی روایت میں تجارت کو کم تر پیشہ گردانا جاتا تھا''۔[294] دسویں صدی کے بعد لکھے گئے بعض مسلم نصیحت ناموں میں ساسانی تصورِ مراتب کے مطابق معاشرے کو چار طبقات میں تقسیم کیا گیا،[295] اس طبقاتی تقسیم کے اندر تاجروں کو دینی پیشواوں، سپاہیوں، کاشتکاروں اور دستکاروں کے بعد سب سے ادنیٰ درجہ دیا گیا۔[296]

نظام الملک کا ''سیاست نامہ''[297] ان نصیحت ناموں میں انتہائی اثر انگیز متن کی حیثیت رکھتا ہے۔ اس میں ساسانی اقوالِ حکمت نقل ہوئے ہیں جن میں یہ معروف مقولہ شامل ہے: ''سلطنت اور دین دو بھائیوں کی مانند ہیں''۔[298] مارلو کے مطابق نظام الملک کی یہ کتاب ساسانی سیاسی فکر سے گہرے طور پر متاثر ہے۔ اس کی عبارتیں ''مراتب کی سختی سے پابندی، شریف النسبی کی اہمیت، بادشاہ کی مثالی شخصیت جو ہر فرد کو اُس کی صحیح جگہ پر رکھتا ہے'' اور ''طبقاتی عروج کے تئیں تنفر'' جیسے خیالات کی عکاسی کرتی ہیں۔[299]

گذشتہ اقتباسات کے اندر پیش کیے گئے شواہد اس حقیقت کی تائید کرتے ہیں کہ قرونِ وسطیٰ کی مسلم سیاسی فکر (حتیٰ کہ جلیل القدر سنّی علما اور اربابِ اقتدار کے تصورات بھی) قبل از اسلام رائج فکری روایات کے اثرات سے کلی طور مبرا نہیں تھی۔ دین وسلطنت کی اخوّت اور سماجی مراتب کا ساسانی تصور اگرچہ صدیوں سے رائج تھا تاہم گیارھویں صدی میں یہ تصورات مسلم ذہن پر اس لیے غالب آئے کیونکہ یہ اس دور میں رونما ہونے والی سماجی وطبقاتی تبدیلیوں کے ساتھ ہم آہنگ تھے۔ ان تصورات نے بالخصوص علما اور عسکری طبقے کے بڑھتے ہوئے اثر ورسوخ کو جواز فراہم کیا جس کے سبب فلاسفہ اور تاجر طبقہ کی تنزلی کی راہ ہموار ہوئی۔

خلاصہ

آٹھویں اور گیارھویں صدی کے درمیان مسلم دنیا میں تاجروں اور علما نے علمی ومعاشی سطح پر شاندار کارنامے انجام دیے۔ پیش نظر باب کے اندر ان کامیابیوں کے دو پہلوؤں کا جائزہ لیا گیا ہے۔ اوّل معاصر اسلامیت پسند اس امر میں غلطی پر ہیں کہ وہ اس ترقی کو اسلام کے کسی قدامت پرستانہ تصور کا ثمرہ قرار دیتے ہیں۔ جبکہ حقیقت اس کے برعکس یہ ہے کہ مسلم تمدّن کی یہ کامیابیاں (جیسا کہ انسانی تاریخ کی دیگر بیسویں مثالوں کے اندر بھی مشاہدہ کیا جا سکتا ہے) جدگانہ شناختوں کے حامل طبقات کے باہمی تعامل کا نتیجہ تھیں۔ دوم ان افراد کا موقف بھی درست نہیں ہے جو مسلم سماج کے داخلی تنوع اور بین تہذیبی تبادلے کو اس حد تک بڑھا چڑھا کر پیش کرتے ہیں کہ مسلمانوں کی اصل خدمات مشکوک نظر آتی ہیں۔ مسلم تمدّن نے اپنے اسلاف اور ہم عصر غیر مسلم اقوام کی علمی

وراثت سے استفادہ کرنے کے ساتھ اپنی تخلیقی اختراعات کی بنیاد پر ایک ترقی یافتہ تہذیب کی بنیاد رکھی۔ تقابلی نقطۂ نظر سے دیکھا جائے تو اس دور میں مسلم ممالک اخلاقی وفکری پیش رفت سے گزر رہے تھے جبکہ مغربی یورپ اس کے برعکس ایک شیطانی چکر (vicious circle) میں گرفتار تھا۔ مغربی یورپ کے پاس نہ تو ابن سینا جیسا کوئی حکیم تھا اور نہ بغداد جیسا کوئی شہر۔

دین وریاست کا باہمی تعلق مسلم دنیا سمیت تمام تہذیبوں میں مختلف نوعیتوں کا حامل رہا ہے۔ استثنا، پیچیدگیوں اور تغیرات اس تعلق کے دائمی عناصر رہے ہیں۔ تاہم عمومی طور پر آٹھویں سے گیارھویں صدی کے وسط تک اسلامی علما نے ریاستی اقتدار سے نسبتاً زیادہ آزادی حاصل کی اور اس پر اصرار بھی کیا۔ یہ باب اس حقیقت کو نمایاں کرتا ہے کہ دور حاضر میں اسلام اور ریاست کو لازم وملزوم سمجھنے کا رجحان درحقیقت ایک تاریخی تشکیل ہے نہ کہ اسلام کے کسی بنیادی اصول کا مظہر۔

دسویں اور گیارھویں صدی میں مسلم دنیا میں ناموافق حالات کے پس پشت مختلف اسباب کارفرما رہے۔ زرعی آمدنی میں کمی نے قدیم معاشی نظام کو کمزور کر دیا۔ نئے معاشی نظام کی بنیاد ایسی آمدنی پر رکھی گئی جو عسکری اہلکاروں کو دی جانے والی اراضی (اقطاع) سے حاصل ہوتی تھی، نتیجے کے طور معیشت پر عسکری تسلط قائم ہو گیا۔ دوسری جانب سنّی راسخ العقیدگی اپنی تشکیل کے ابتدائی مراحل سے گزر رہی تھی تاہم اس کی مکمل تشکیل کے لیے ریاستی قوت درکار تھی۔ معیشت کے فوجی تسلط کی زد میں آنے کے سبب تاجروں کی (سابقہ) مرکزی حیثیت ختم ہو گئی اور وہ رفتہ رفتہ حاشیے پر چلے گئے۔ تاجروں کی حاشیہ نشینی نے علما کی مالی خودمختاری کو بری طرح متاثر کیا اور وہ حکام کی سرپرستی قبول کرنے پر آمادہ ہو گئے۔ اسی دوران شیعہ قوتوں کی سیاسی توسیع نے سنّی ردِعمل کو جنم دیا۔ یہ معاشی، مذہبی اور سیاسی عوامل مل کر علما و ریاست کے مابین قائم ہونے والے اتحاد کے لیے سازگار ماحول فراہم کرنے لگے۔

گیارھویں صدی جیسے نازک تاریخی موڑ پر سلجوقی علما اور حکّام نے ان حالات سے فائدہ اٹھا کر باہمی اتحاد قائم کیا۔ مدارسِ نظامیہ اس اتحاد کی ادارہ جاتی علامتوں کے طور پر وجود میں آئے۔ ان مدارس میں علما کی تربیت اس طرح کی جاتی تھی کہ وہ ریاست کو بخوشی اپنی خدمات پیش کرتے تھے۔

علما اور ریاست کے مابین منصۂ شہود پر آنے والے اس گٹھ جوڑ نے فکری غلبے اور ریاستی جبر کی بنا پر معتزلہ، شیعہ اور فلاسفہ پر مشتمل تمام مخالفین کو کنارے لگا دیا۔ دنیا میں قتل کی دھمکی اور آخرت میں جہنم کی وعید کے سبب مسلم معاشروں سے تعلق رکھنے والے بیشتر افراد اس اتحاد کی کھینچی ہوئی حدود سے باہر ہر طرح کی فکری جستجو اور تخلیقی عمل سے اجتناب برتنے لگے۔

اس مرحلے پر امام غزالی نے ایک فیصلہ کن کردار ادا کیا کہ انہوں نے ان مسلمان مفکرین (جو سنّی تعبیرات دین سے منحرف عقائد کے حامل تھے) کو کافر قرار دے کر ان کے قتل کو جائز ٹھہرایا۔ تاہم یہ امر پیش نظر رہنا چاہیے کہ امام غزالی سنّی راسخ العقیدگی کے بانی نہیں تھے۔ جبکہ وہ ایک ایسے فکری راستے پر گامزن ہوئے جسے امام شافعی، امام احمد بن حنبل، امام اشعری، امام ماوردی اور خلیفہ القادر جیسے اسلاف پہلے ہی ہموار کر چکے تھے۔ غزالی کے افکار اس لیے اثر انگیز ثابت ہوئے کہ وہ علما و سلطنت کے درمیان قائم ہونے والے اتحاد کے پس پشت کارفرما نظریے اور اغراض و مقاصد سے ہم آہنگ تھے۔ اسی طرح بعض سامانی سیاسی تصورات (خصوصاً معاشرے کو چار طبقات میں تقسیم کرنا جن میں مذہبی پیشواؤں اور حکمرانوں کو مرکزیت حاصل تھی اور تاجروں کی حیثیت حاشیائی تھی) بھی اسی لیے کارگر ثابت ہوئے کہ وہ اس وقت ایران، عراق اور وسطی ایشیا میں ابھرتے ہوئے طبقاتی تعلقات کے عین مطابق تھے۔

گیارہویں صدی میں رونما ہونے والی یہ فکری و تمدنی تبدیلیاں بعد کے مسلم عہدِ علمی پر گہرے منفی اثرات مرتب کرتی گئیں۔ اگرچہ مسلمانوں میں سائنسی و فلسفیانہ تصنیف و تالیف کا سلسلہ کچھ وقت تک جاری رہا، مگر اس کی کمیت اور کیفیت دونوں زوال پذیر ہوتی گئیں یہاں تک کہ وہ آخرش یکسر جمود کا شکار ہو گیا۔ بعض تجدید پسند مؤرخین مسلمانوں کی علمی تاریخ میں اس زوال کے امکان کو کلیتاً رد کرتے ہیں۔ میں اس حقیقت کو تسلیم کرتا ہوں کہ علم کی افزائش جدلیاتی طریقے سے ہوتی ہے۔ اسی لیے مروجہ آرا اور تجدیدی تنقیدات کے مابین مکالمہ نہایت مفید ثابت ہوتا ہے۔ لیکن تجدید پسندی کو ایک متوازی حقیقت بنا دینا محلِ نظر ہے۔ مثلاً مغربی یورپ کے قرونِ وسطیٰ کے ابتدائی دور کو اس خطے کے 'تاریک دور' سے تعبیر کرنے کی روش پر اگرچہ اعتراضات قائم کیے جا سکتے ہیں تاہم اسے

عقل وارتقا کا عہد' قرار دینا صریح مبالغہ ہوگا۔ اسی طرح یہ کہنا بجا ہے کہ گیارہویں صدی کے بعد بھی مسلمانوں کی علمی کاوشوں کا سلسلہ برقرار رہا البتہ یہ دعویٰ کہ کبھی کوئی زوال واقع ہی نہ ہوا تاریخی حقائق کی نفی ہے۔ انسانی تاریخ میں ترقی یافتہ فکری فضا ہمیشہ نایاب رہی ہے۔ مسلمانوں کو یہ فضا کم ازکم نویں سے گیارہویں صدی تک میسر رہی تاہم وہ بتدریج اس روشنی سے محروم ہوتے گئے اور تا حال اس کا احیا ممکن نہ ہوسکا۔

گیارہویں صدی سے لے کر عصرِ حاضر تک تقریباً ایک ہزار سال بیت چکے ہیں۔ سوال یہ ہے کہ کیا ان صدیوں (بارہویں، تیرہویں اور چودھویں صدی) کے دوران مسلم تاجروں نیز آزاد خیال اور روایت گریز افکار کے حامل علما نے اپنے سابقہ رتبے/علمی مرتبت کو ازسرنو حاصل کرنے کی کوشش کی؟ کیا ان صدیوں میں علما وسلطنت کے مابین قائم ہونے والے اتحاد کو کسی سنجیدہ اور کارگر چیلنج کا سامنا کرنا پڑا؟ اور کیا مغربی یورپ نے علمی واقتصادی جمود کے شیطانی چکر کو کس طرح توڑا؟ آئندہ باب کے اندر ان سوالات کے جوابات پیش کرنے کی سعی کی جائے گی۔

□□□

حواشی

1 رومی اور ساسانی سلطنتوں کے درمیان طویل اور تھکا دینے والی جنگوں نے دونوں فریقوں کو ضعیف اور زوال پذیر کر دیا جس کے نتیجے میں بعد ازاں مسلم فتوحات کی راہ ہموار ہوگئی۔ (کینیڈی، 2007 ص (8، 367۔ مسلمانوں نے بالعموم رومیوں کو ساسانیوں کی نسبت زیادہ قابل اعتبار خیال کیا۔ یہی رجحان ان دونوں سلطنتوں کے مابین معرکہ آرائی سے متعلق قرآن مجید کی آیات :30 4-2 کی مسلم تفہیم میں بھی نمایاں ہے۔ ہیئٹے ڈگناس اور اینگلبرٹ ونٹر ((231، 2007 تحریر کرتے ہیں کہ بعض ''ایرانی نصاریٰ نے مسلم فتوحاتِ ایران کے دوران مجاہدین کے ہمراہ جنگ میں اس لیے شرکت کی کہ وہ اپنے دین کو عرب قبائل کے دین سے زیادہ ہم آہنگ تصور کرتے تھے۔''

2 لوئیس 2009، بالخصوص ص 324

3 میئر 1937، ص 2–1

4 میئر 1937؛ کرائمر 1992؛ ہورانی 1991، ص 58–38

5 لا پیڈس 2002، ص 9–47۔ ''اسلام میں تخت نشینی کا آغاز معاویہ سے ہوا۔'' (ابنِ خلدون 2005 [1377]، ص 216)۔ ''پہلا باضابطہ شاہی نجی محافظ معاویہ نے دمشق میں قائم کیا۔'' موروِنی 1984، ص 93

6 حمیم جَیت، 1989 ص، 411 ے مطابق امیر معاویہؓ نے مسلمانوں کے ہاں سیاسی اقتدار کے تصور کو ایک نوع کی سیکولر جہت عطا کی کیونکہ انھوں نے یہ ظاہر کیا کہ اقتدار ان کا حق ہوتا ہے جو اسے حاصل کرنے اور مستحکم رکھنے کا فن جانتے ہوں۔ فضل الرحمٰن (xx ،1968) بھی لکھتے ہیں: ''اموی خلفا... عموماً سیکولر حکمراں تھے جنھوں نے محض سیاسی اقتدار کا استعمال کیا، البتہ دینی وجاہت کا بڑا حصہ کھو بیٹھے۔''

7 الطبری 1996 [915]؛ موروِنی 1984، ص 506–467؛ ہاجسن ص 23–212 ،1974a؛ اسپیل برگ 1994، باب 4

8 عمر بن عبدالعزیز (720–717ء) اس قاعدے سے مستثنیٰ ہیں۔ وہ واحد اموی خلیفہ ہیں جنھیں مختلف مسالک نے ان کی دیانت و زہد کی بنا پر عزت کی نگاہ سے دیکھا۔ (دوانی 1839 [تقریباً 1477]، 407؛ کنالیزادہ 2012 [1565]، ص 2–461۔ روایت کی رو سے اموی خاندان کے ایک فرد نے انہیں زہر دے کر شہید کیا۔ (افسرالدین ،2008 ص 92؛ انجم ،2012 ص 67–70

9 پیٹریشیا کرون اور مارٹن ہنڈز (1986) اموی اور بعد ازاں خلفا کی اس سرکاری تشہیر کو حد سے زیادہ اہمیت دیتے ہیں جس کے مطابق وہ اپنے آپ کو ''خلیفۃ اللہ'' کہلوا کر اپنے اقتدار کو دینی جواز فراہم کرتے تھے۔ گویا اس دعویٰ کو تمام مسلمانوں میں قبولِ عام حاصل تھا۔ اس نقطۂ نظر پر تنقید کے لیے دیکھیے: انجم 2012، ص 8–42

10 لا پیڈس 1975، ص 369۔ چند استثنائی مواقع کے علاوہ اموی اور عباسی خلفا کا حوالہ نہ تو قانونی متون (legal hornbooks) میں پیش کیا گیا اور نہ ہی فتاویٰ کی روایتی کتب میں۔ (ابوالفضل 2009، ص 5–94

11 ہاجسن 1974a، ص 443–359۔

12 شہرستانی، 1984، ص 8، 1127؛ نیز شہرستانی، ص ،1986 ،8، 1127 ص 585–105۔ احمد حلمی (1911، 2011 ص 72، 347) کی جانب سے مسلمان فرقوں کی جو درجہ بندی پیش کی گئی ہے وہ درحقیقت شہرستانی کی کتاب کی تلخیص ہے تاہم انھوں ان اس کا حوالہ دینے سے گریز کیا ہے۔

13 ہلاق، 2009، ص 18؛ نیز ملاحظہ ہو: شاٹ، 1964، ص 4، 5، 209

14 امام احمد بن حنبل اگرچہ پہلے پہل صرف علمِ حدیث کے ماہر تھے، تاہم وقت گزرنے کے ساتھ انہیں ایک مستقل فقہی مکتبِ فکر کا بانی تسلیم کیا گیا۔ ہلاق 2009، ص 67؛ میک اولف 2015، ص 205۔

15 امام شافعی کو اس لحاظ سے استثنا حاصل ہے کہ انہوں نے ایامِ شباب میں ہی منصبِ قضا پر فائز ہو کر ریاست کو اپنی خدمات بہم پہنچائیں۔ فاضل 2011، 117۔ دین و سیاست کا تعلق ہر دور میں اور ہر مقام پر اضافی نوعیت کا حامل رہا ہے۔ عباسی عہد کے دورِ اول میں بعض علما و خلفا کے مابین روابط اگرچہ قائم ہو چکے تھے، زمان 1997، ص 208۔ تاہم یہ حقیقت اس امر کی نفی نہیں کرتی کہ علما کی اکثریت نے عملاً خود کو اہلِ اقتدار سے الگ تھلگ رکھا۔

16 افسر الدین، 2008 ص 41–137، 105–96۔ امام مالک کے متعلق دیکھیے: الفہرست از ابن ندیم 1970 (987)، ص 494،؛ نیز الغزالی 2015، ص 72۔ 1097،

17 ندوی 2010، ص 39؛ نیز الغزالی 1097، ص 76–75

18 فاضل 2011، ص 117؛ لیمبٹن 1981، ص، 58–55

19 عبدالجبار 2007؛ نیز ملاحظہ ہو: احمد 1968، ص 232135،

20 احمد 1968، ص 229،

21 میز 1937، ص 184۔ سفیان ثوری نے قضا کے منصب کو قبول کرنے سے انکار کیا اور خلفا سے ہر قسم کے تعلق سے گریز کیا، حتیٰ کہ وہ انہیں دینی یا اخلاقی نصیحت کرنے سے بھی احتراز برتتے تھے۔ زمان 1997، ص 79

22 احمد 1968، ص 229–228۔ علمائے اسلام کی سوانح عمریوں کا مطالعہ کرنے والا ہر قاری بادی النظر میں یہ تاثر ضرور اخذ کرتا ہے کہ اہلِ اقتدار کے ساتھ ان علما کا رویہ عموماً بے تکلف یا دوستانہ نہیں تھا۔ احمد 1968، ص 224

23 کوہن 1970، ص 16۔ ان علما اور ان کے خاندانوں کی سوانح سے 410 مختلف پیشے کا پتا چلتا ہے جن میں سے صرف 56، یعنی 15 فی صد سے بھی کم، ایسے تھے جن کا تعلق براہ راست ریاستی یا سرکاری خدمات سے تھا۔ کوہن 1970، ص 17؛ نیز ص 61–45۔

24 کوہن 1970، ص 33 کے مطابق، مسلمان ساتویں صدی ہی سے بینکاری سے متعلق امور سے وابستہ ہو چکے تھے۔ بعض اہلِ اسلام امانتیں قبول کرتے، سود پر قرض دیتے اور چیک کے بدلے رقم کی ادائیگی کرتے تھے۔

25 دیگر پیشے مثلاً طبیب، وکیل، باربردار، خچربان اور حجام، باقی ماندہ 8 فی صد کا احاطہ کرتے ہیں۔ کوہن 1970، ص 36 (جدول A-I)

26 اشطور، 1976، ص۔ 111۔

27 متہد یہ، 1980، ص۔ 137–135۔

28 یُوحنا الدمشقی (753–675) کا واقعہ اس امر پر شاہد ہے کہ ایک مسیحی شخص، مسلم اموی حکومت کے تحت، بین الاقوامی شہرت یافتہ متکلم بن سکتا تھا۔ اسی نوع کا ایک اور واقعہ بغداد میں عباسی دور خلافت کے دوران پیش آیا، جہاں یحییٰ بن عدی (974–893) نے ایک معروف مسیحی متکلم، حکیم اور مترجم کی حیثیت حاصل کی۔ فخری، 2004، ص۔ 207–197۔

29 میز، 1937، ص۔ 51۔

30 میز، 1937، ص۔ 418۔

31 میز، 1937، ص۔ 50؛ نیز ص۔ 49–48۔ دیکھیے: ووڈ، 2015، ص۔ 45–43۔

23 گوئٹین، 1966b، ص۔ 247۔

33 تاریخی تناظر میں شام ''کا اطلاق اس وسیع تر خطے پر ہوتا تھا جو موجودہ شام، لبنان، اردن، اور بعض اوقات اسرائیل و فلسطین پر مشتمل تھا۔

34 بولیٹ، 1979، ص۔ 124، 111–108، 103–102، 97، 83–81، 47–43۔ بولیٹ (1979، ص۔ 44–43 کے اندازے کی رو سے گیارھویں صدی کے اواخر میں بیشتر علاقوں میں مقامی غیر مسلم آبادی کی شرح تقریباً 20 فیصد تھی۔

35 میلچرٹ، 2006، ص۔ 80۔

36 معتزلہ کے نزدیک قرآن کو غیر مخلوق اور لازمانی قرار دینا، مسیحیوں کے عیسیٰ علیہ السلام کے متعلق تصور سے مشابہ ہے۔ کوربن، 1986، ص۔ 160؛ میلچرٹ، 2006، ص۔ 10۔

37 ''مختلف مصادر کے اندر ان افراد کی مجموعی تعداد 48 بتائی گئی ہے جنہیں سرکاری تفتیش کا سامنا کرنا پڑا۔'' لاپیڈس، 1975، ص۔ 379۔ نیز دیکھیے: نواس، 2013، ص۔ 22–18؛ زمان، 1997، ص۔ 114–106۔

38 ہوجسن، 1974a، ص۔ 486۔ دلچسپ امر یہ ہے کہ متوکل خود شراب نوشی کا شدید عادی تھا۔ مسعودی، 1989 [947]، ص۔ 260۔

39 بلوم، 2001، ص۔ 4945؛ کینیڈی، 2005، ص۔ 36۔

40 ویلیش، 1986، ص۔ 6؛ ہیرس، 1995، ص۔ 79۔

41 الندیم، 1970 [987]۔ اپنی ترجمہ کردہ کتاب الفہرست کے مقدمہ کے اندر، بایارڈ ڈاج

(1970، ص۔xv–xvii) اس امر کی توضیح کرتے ہیں کہ انھوں نے اپنے لیے رائج الوقت ''ابن الندیم'' کے بجائے ''الندیم'' کا نام کیوں اختیار کیا۔ ہانس ویلیش (1986، ص۔7) بھی ''الندیم'' ہی کو ترجیح دیتے ہیں۔

42 قدیم ادوار میں ''فطری فلسفہ'' (natural philosophy) کی اصطلاح اس علم کے لیے استعمال کی جاتی تھی جسے ہم آجکل ''طبیعی علوم'' (natural sciences) کے نام سے جانتے ہیں۔ میں موخرالذکر اصطلاح کو ترجیح دیتا ہوں تاکہ فلسفہ کی دیگر شاخوں سے خلطِ مبحث نہ ہو۔

3۔ کلکور، 1998، ص۔58۔

44 سزگن، 2011a، ص۔4–2۔

45 اسٹار، 2013، ص۔163–162، 136۔

46 الندیم، [987] 1970، ص۔862–853؛ کراوس، [1942] 1986۔

47 الندیم (1970 [987]، ص۔ 583) مامون کے خواب کے حوالے سے ایک روایت نقل کرتے ہوئے لکھتے ہیں، مامون نے کہا: ''میں نے ایک شخص کو خواب میں دیکھا اور دریافت کیا: 'تو کون ہے؟' اس نے جواب دیا: 'میں ارسطو ہوں۔' تب مجھے خوشی ہوئی اور میں نے کہا: 'اے حکیم! کیا میں تم سے ایک سوال کرسکتا ہوں؟' اس نے کہا: 'پوچھو۔' میں نے پوچھا: 'خیر کیا ہے؟' اس نے کہا: 'عقل کی رو سے جو خیر ہے۔' میں نے پھر پوچھا: 'اس کے بعد کیا؟' اس نے کہا: 'قانون کی رو سے جو خیر ہو۔' میں نے کہا: 'پھر کیا؟' اس نے کہا: 'عوام کے مطابق جو خیر ہے۔' میں نے پوچھا: 'اس کے بعد؟' اس نے کہا: 'اور کچھ نہیں۔''' یہ روایت اور الندیم کا اسے نقل کرنا غالباً اس امر کی عکاسی کرتا ہے کہ مسلم مفکرین نے ارسطو کو اپنے فکری منظرنامے میں ضم کرلیا تھا اور ممکنہ طور پر عوامی سطح پر اس کو خواب کی صورت میں پیش کیا۔ دیکھیے: گوطاس، 1998، ص۔104–95۔

48 گوطاس، 1998، ابواب 1 و 2؛ سوئین، 2013، ص۔68–57؛ فخری، 2004، ص۔19–4؛ پورمان وسیویج-سمتھ، 2007، ص۔37–24؛ حق، 2004؛ الکن، 2016 [1935]، ص۔123–95، 83–43۔ ابن خلدون (2005 [1377]، ص۔374) نقل کرتے ہیں کہ منصور اور بعدازاں مامون نے رومی سلاطین کے دربار میں سفیر بھیج کر یونانی فلسفے کی کتب منگوائیں۔

49 سزگن، 2011c، ص۔9؛ نیز ص۔11–10۔

50 اسٹار، 2013، بالخصوص ص۔193–192۔ تاریخی اصطلاحات میں نیشاپور، رے، طوس، بلخ اور مرو کو خراسان میں شمار کیا جاتا تھا، گرگانج کو خوارزم میں، اور بخارا کو ماوراءالنہر میں۔

51 بلوم، 2001، ص۔122۔ نیز عزیز کے دور میں جامعہ الازہر کو ایک علمی ادارے کی حیثیت حاصل

ہوئی۔عزیز کے جانشین خلیفہ الحاکم نے دارالحکمہ کے نام سے ایک کتب خانہ اور علمی مرکز کی بنیاد رکھی جو قاہرہ ہی میں واقع تھا۔دیکھیے: میکنسن، 1935a، ص۔102–97۔

52 میز، 1937، ص۔172؛ بلوم، 2001، ص۔116۔

53 مینیکل، 2002، ص۔ 35–32؛ میکنسن، 1935a، ص۔ 109–108؛ پرنس، 2002، بالخصوص ص۔80۔

54 البن، 2007، ص۔ 169–170؛ ہرشلر، 2016، ص۔ 2، 33۔مغربی مسیحی اہلِ قلم تاحال ''جانوروں کی کھالوں'' (parchment) پر لکھتے تھے جس کے لیے ''ایک کتاب کی تیاری میں تقریباً بارہ بھیڑوں کی کھالیں درکار ہوتی تھیں۔'' اس سیاق میں یہ امر اہم ہے کہ اس زمانے میں شمالی یورپ کی سب سے بڑی لائبریری سوئٹزرلینڈ کے سینٹ گال کے خانقاہی مدرسہ میں تھی جس میں صرف 800 مجلدات موجود تھے۔۔۔ یورپ میں کاغذ دسویں صدی تک نہیں آیا تھا۔بارہویں صدی میں مسلمان جب اٹلی پہنچے تو انھوں نے ہی یہ صنعت وہاں متعارف کرائی۔دیکھیے: گڈی، 2010، ص۔90۔

55 جوزف، 2000، ص۔328–311؛ الخلیلی، 2011، ص۔123–93۔

56 الندیم، 1970[987]، ص۔626–615؛ فخری، 2004، ص۔95–67؛ کوربن، 1986، ص۔224–220؛ آڈمسن، 2016، ص۔32–26۔

57 بنی موسیٰ بن شاکر، 1979[850]؛ نیز ملاحظہ ہو: الفہرست از الندیم، 1970[987]، ص 646–645۔

58 الحسن اور ہل، 1986، ص14۔

59 ہل، 1994، ص27۔

60 پورمن اور سیوج-اسمتھ، 2007، خصوصاً ص169؛ دلال، 1999، ص203–201؛ نیز الندیم، 1970[987]، ص709–701۔

61 فخری، 2004، ص109–97؛ ایڈمسن، 2016، ص54–48؛ اسٹار، 2013، ص516؛ آدیور، 1969، ص132–131۔

62 العظم، 2014، خصوصاً ص88–83؛ نیز ملاحظہ ہو: اسرائیل، 2006، ص638–633۔

63 الفارابی، 2005[تقریباً 930]؛ نیز الندیم، 1970[987]، ص 629۔ ملاحظہ ہو: مہدی، 1987؛ فخری، 2004، ص132–111۔

64 فارابی نے جن مقاصد کو موہوم و گمراہ کن قرار دیا ہے ان میں ''نفع بخش چیزیں، لذّت انگیز اشیاء،

تسلط، عزّت و شرف، اور اس قبیل کی دیگر چیزیں'' شامل ہیں۔ ان کے نزدیک: ''جب انسان اپنی زندگی کا مقصود مسرّت کے علاوہ کسی اور چیز کو بناتا ہے اور اپنے تمام قویٰ کو اس کے حصول کے لیے وقف کر دیتا ہے تو اس کے تمام افعال کا منبع شر بن جاتا ہے۔'' (الفارابی، 1963 [تقریباً 941–949]، ص 34–35)۔

65 الفارابی، 1985 [تقریباً 940]، ابواب 15 تا 19؛ نیز طوسی، 1964 [تقریباً 1235]، خصوصاً ص 187۔ ملاحظہ ہو: روزنتہال، 1958، ص 122–142؛ پاریز، 1995۔

66 البزری، 2008؛ نیز فخری، 2004، ص 167–185۔

67 مسکویہ، 1968 [تقریباً 1030]۔ نیز ملاحظہ ہو: لیمن، 1996؛ کریمر، 1992، ص 222–233؛ گڈمین، 2003، ص 101–112، 199–201۔

68 لنڈبرگ، 1976، ص 58؛ نیز ملاحظہ ہو: بیلٹنگ، 2011، باب سوم۔

69 لارنس، 2014، خصوصاً ص 63–68۔

70 البیرونی، 1964 [1030]۔ ان کے مترجم آئنسلی ایمبری (1971، دیباچہ، صفحہ v) کا دعویٰ ہے: ''آٹھ سو سال سے زائد عرصے کے دوران کوئی بھی مصنف اِس درجۂ ژرف نگاہی اور فہم کے ساتھ ہندوستان کی تحقیق نہ کر سکا۔''

71 سین، 1971a، ص 49۔

72 دلال، 2010، ص 74؛ نیز ص 75–80۔ ملاحظہ ہو: لارنس، 2014، ص 63–64؛ اسٹار، 2013، ص 1–4۔

73 ابن سینا 1974 [تقریباً 1037]؛ ابن سینا، 2005 [تقریباً 1020]؛ میکالف، 2015، ص 265–276؛ روزنتہال، 1958، ص 143–157؛ کربن، 1986، ص 238–247۔

74 گٹاس، 2014، جلد XIV: ص 89۔

75 مارن بون 1996، ص۔ 6–1001؛ اروِن 2006، ص۔ 29–30؛ اُلکَن 2016 [1935]، ص۔ 183–6، 203–4۔

76 پورمان و سیویج اسمتھ 2007، ص۔ 169۔

77 فِنڈلے و اورورک 2007، ص۔ 61–43۔ مسلمانوں کے شہروں کے مابین بھی تجارتی روابط نہایت مستحکم تھے۔ نویں صدی عیسوی میں مختلف خطوں سے تعلق رکھنے والے شہروں سے جو اشیاء برآمد کی جاتی تھیں، ان کی تفصیل کچھ یوں ہے: آذربائیجان سے لکڑی، معدنیات، اور تیل؛ ایران سے سوتی مصنوعات، عطریات، اور دیرپا اشیائے خوردنی؛ اور وسطی ایشیا سے کھالیں، ریشمی مصنوعات، قالین،

اور صابن۔ شاتزملر 2000، ص. 470

78 شاتزملر 2011، ص. 176۔

79 این لیمبٹن کے مطابق (1962، ص. 121) ایران اور وسطی ایشیا کے بعض حصوں میں اسلام نے ''زرتشتی مذہب کی جگہ لے لی، جو تاجر کو حقارت کی نگاہ سے دیکھتا تھا۔'' نیز ''اسلام کے رہبانیت مخالف رجحان نے تجارت پیشہ طبقہ کے فروغ میں معاونت کی اور تاجر کے مقام کو بلند کیا۔''

80 کوہن 1970، ص. 36 (جدول A-I)۔

81 بلیٹ 2009، ص. 131، 43–4، 5–1۔

2۔ کوہن 1970، ص. 26۔ ابنِ حنبل نے کپڑے بننے کی صنعت میں بھی کام کیا اور وہ ''کسی زمانے میں ازار بند کے دھاگے بنتے'' تھے (کوہن 1970، ص. 28)۔

83 گوئٹین 1966a، ص. 223 کی تلخیص۔ نیز ملاحظہ ہو: اسّید 1995، ص. 8–225؛ کاہن 1962، ص. 1–170۔

84 گوئٹین 1966a، ص. 219۔ نیز ملاحظہ کیجیے: زبیدہ 1972، ص. 322۔

85 جاحظ 1969 [تقریباً 862ء]، ص. 272۔

86 ٹرنر 2013b، ص. 64۔ ''اپنے پیورٹن ہم پیشہ افراد کی مانند [مسلمان] تاجروں نے دنیا میں ایک ایسا پیشہ اپنایا جس میں تجارتی مقاصد کو اعلیٰ ترین مرتبہ حاصل تھا۔'' (ٹرنر 1974، ص. 143)

87 ابنِ سینا 1974 [1037ء]، ص. 21۔

88 گرابار 1987، ص. 176۔

89 الدمشقی 1995a [11ویں صدی عیسوی]، ص. 38۔ فرانسیسی ترجمہ: الدمشقی 1995b [11ویں صدی]، ص. 55۔

90 الدمشقی 1995a، ص. 56، 8–46، 9–7؛ الدمشقی 1995b، ص. 74، 6–64، 3–21؛ برائسن 2013 [پہلی صدی]، ص. 11–5۔ نیز ملاحظہ ہو: سوین 2013، ص. 4–103، 4–252؛ کاہن 1962، ص. 70–160۔

91 الدمشقی 1995a، ص. 41؛ الدمشقی 1995b، ص. 9–58۔ انگریزی تلخیص کے لیے ملاحظہ ہو: اسّید 1995، ص. 223۔

92 لومبارڈ 1975، ص. 150۔

93 متحدہ 1980، ص. 118۔

94 گوئٹین 1966a، ص۔ 241۔

95 گوئٹین 1966a، ص۔ 9–238؛ نیز ص۔ 232

96 بوتیچینی وایکسٹین 2012، ص۔ 6–55۔

97 واٹسن 1983۔

98 واٹسن 1983، ص۔ 13–112۔

99 واٹسن 1983، ص۔ 115۔

100 واٹسن 1983، ص۔ 129، 132۔

101 ایران، عراق، مصر اور تونس کے لیے ملاحظہ ہو: الحسن اور ہل 1986، ص۔ 87–80؛ وسطی ایشیا اور ایران کے لیے: اسٹار 2013، ص۔ 198، 175، 40–37؛ ایران کے لیے: ہوجسن 1974a، ص۔ 296–295؛ اندلس کے لیے: بٹز روغیرہ 1985۔

102 گوئٹین 1964، ص۔ 118؛ نیز ملاحظہ ہو: میز 1937، ص۔ 78۔

103 رینان 1883، ص۔ 16۔ افغانی کے اس اعتراض کا ترجمہ، بعنوان Réponse à Renan, Journal des Débats مئی 1883، میں شائع ہوا؛ ترجمہ ملاحظہ ہو: کیڈی 1968، ص۔ 187–181۔ رینان کے ترکی ناقدین کے لیے ملاحظہ ہو: کمال 1962 [1910]؛ مرتیچ 1996، ص۔ 77–66۔

104 ادونیس 2015، ص۔ 25۔

105 رینان نے اپنے تحقیقی مقالہ (1882 [1852])، صفحات viii–vii میں لکھا: ''ہم سامی نسل سے فلسفے کا سبق نہیں لے سکتے... سامیوں کے ہاں فلسفہ کے معنی ہمیشہ فقط یونانی فلسفے کا تتبع تھا۔''

106 گوتاس 2014، جلد اول: ص۔ 5؛ جلد دوم: ص۔ 334–323۔

107۔ درحقیقت فارابی نہایت سادہ زندگی بسر کرتے تھے اور صوفیانہ لباس پہنتے تھے۔ وہ فطرتاً متأمل تھے اور سماجی زندگی سے کنارہ کش رہتے تھے۔ (کوربین 1986، ص۔ 226)

108 امام غزالی کی تنقید کا ایک نمونہ: ''ابنِ سینا اپنی وصیت میں لکھتے ہیں کہ انہوں نے اللہ سے عہد کیا تھا کہ وہ شریعت کے احکام کی تعظیم کریں گے، نمازِ جماعت میں شریک ہونے میں کوتاہی نہ کریں گے اور شراب صرف بطورِ دوا پئیں گے نہ کہ لذّت کے لیے۔ پس ان کے ایمان اور عبادات کے التزام کا نتیجہ یہ نکلا کہ طبعی مجبوری کی آڑ میں شراب نوشی کو جائز قرار دیا! یہ ہے ان فلاسفہ کا دین ہے جو اہل ایمان ہونے کا دعوی کرتے ہیں!'' (الغزالی 1953 [1108]، ص۔ 73؛ نیز ملاحظہ کیجیے: الغزالی

1999[تقریباً1108]ص۔90

109 گوتاس2014،جلد پندرہ:ص۔25؛نیز ملاحظہ ہو:ایڈمسن2016،ص۔115۔

110 اباطوی وغیرہ2001،ص۔2۔

111 صبرہ1987،ص۔242 ،228–224؛کولنز2000،ص۔833۔

112 دلال2010،ص۔43–31۔

113 رینان 1883،ص۔ 15؛ رینان (1882-1852]،ص۔ 91–90نے آریائی نسل کے ایرانیوں کو سامی النسل عربوں پر فوقیت دی؛افغانی کو بھی انہوں نے ''آریائی ایرانی'' ہونے کے باعث سراہا۔کیڈی1968،ص۔85،92

114 ابن خلدون2005[1377]،ص۔428۔

115 ابن خلدون2005[1377]،ص۔430–428۔

116 سعید نورسی، ،]34–1929] 1996 ص۔558،اس استدلال کا دفاع کرتے ہیں:''تاریخ شاہد ہے کہ جب بھی مسلمان اپنے دین پر سختی سے کاربند رہے وہ ترقی یافتہ ہوئے اور جب ان کا دینی جذبہ کمزور ہوا وہ پسماندہ ہو گئے۔مسیحیت کا معاملہ اس کے برعکس ہے۔'' تنقید کے لیے ملاحظہ ہو: باجک اور کرو2017۔

117 سید قطب(2002[1964]،ص۔111) کا استدلال ہے کہ:''یورپ نے سائنسی طریقے اندلس اور مشرق کی اسلامی جامعات سے سیکھے جب کہ مسلمان دنیا اسلام سے دور ہوتی گئی۔جس کے نتیجے میں سائنسی تحریک مضمحل ہو کر مکمل طور پر ختم ہو گئی۔''

118 اسٹار2013،ص۔124–120 ،99–91؛مینوکل2002،ص۔90–3؛کوربن1986،باب چہارم۔ہوجسن(1974a،ص۔ (59–58نے''اسلامیکیٹ''(Islamicate) کی اصطلاح وضع کی تاکہ غیر اسلامی ثقافتی وتمدنی عناصر کی توضیح کی جا سکے اور جن کا تعلق مسلمانوں کے زیرِ اثر علاقوں سے ہیں۔تاہم کلفرڈ گیرتز(1975،ص۔ 18) کی پیش گوئی کے صحیح ثابت ہوئی اور یہ اصطلاح زیادہ مقبول نہ ہو سکی۔

119 گرابر 1987،ص۔210–209 ،168–167 ،10–9؛بریگز 2005[1931]،ص۔ 161۔عمومی طور پر،''قرونِ وسطیٰ کی اسلامی تہذیب نے مختلف ثقافتوں کو ان کے مذہبی وسماجی طریقوں اور فنون وتمدن سمیت جذب کر لیا مگر انہیں مٹایا نہیں۔''(اینگ ہاؤسن وغیرہ2001،ص۔ 291؛نیز دیکھیے:ص۔49–43 ،26–7)

120 مرونی(1984،ص 6) کے مطابق ابتدائی اسلامی تہذیب اساساً ایک مرکب(synthesis)

تہذیب تھی۔ جس نے مختلف تمدنی سرچشموں بی یعنی فارسی، میسوپوٹیمی، بازنطینی، حتیٰ کہ وزیگوتی بی کئی فن اور ہنر اخذ کیے۔ اسلام کی عظیم کامیابی یہ تھی کہ اس نے ان تمام عناصر کو یکجا کر کے ایک منفرد اور متحد تہذیب کی بنیاد رکھی۔ دیکھیے: لومبارد (1975، ص 98–97)۔

121 کنگ 1993، جلد 1، ص 248۔

122 کنگ 1993، جلد 1، ص 257)؛ نیز ملاحظہ ہو: کنگ (1999)۔

123 کنگ 1993، جلد 1، ص 253–252؛ نیز دیکھیے: کنگ 2004)، سزگین 2011ب، ص 202–78۔

124 لیوسکا (2003، ص 105–96) کے مطابق یورپی آداب و معاشرت پر لکھی گئی کتب انسانی رویّوں اور روزمرہ معمولات کے ارتقاء کی مظہر تھیں، جب کہ مسلمانوں کی جانب سے ترتیب دیے گئے متون بالعموم روایت کے تسلسل و تحفظ پر مرکوز ہوتے تھے۔ دیکھیے: لیوسکا 2003، ص 107–106، حاشیہ 33؛ نیز: کنالیزادہ (2012 [1565]، ص 376–374)۔

125 اس کے علاوہ امام غزالی نے ضیافت و دعوت سے متعلق متعدد ہدایات فراہم کیں جن میں خاص طور پر امراء کو فقراء پر ترجیح نہ دینے کی تعلیم دی گئی ہے، خواہ وہ دعوت قبول کرنے کا معاملہ ہو یا پیش کرنے کا۔ دیکھیے: الغزالی 2000 [1097]، ص 32–31، 17–1؛ نیز: غزالی 1974 [1097]، ص (36–35، 23–12۔

126 ایلیاس 2000 [1939]، ص 62، 139–138، 122، 117–114، 108؛ نیز دیکھیے: براڈیل، 1981 ص 207–206۔

127 ایلیاس 2000 [1939]، ص 169 کے بقول: ''مذہب بی یعنی خدا کی جزا و سزا پر ایمان بی بذاتِ خود کسی 'تہذیبی' یا جذباتی تسکین کا حامل نہیں ہوتا؛ بلکہ مذہب ہمیشہ اتنا ہی 'مہذب' ہوتا ہے جتنا وہ سماج یا طبقہ جو اس کا حامل ہو۔'' جیک گوڈی، 2006، ص 174، کے مطابق، ''یورپ میں سابقہ مسیحیوں نے اکثر رومی حماموں کو تباہ کر دیا کیونکہ وہ انہیں جاہلانہ، یہودی اور مسلم روایات سے وابستہ سمجھتے تھے۔'' بعد ازاں قرونِ وسطیٰ میں ان کا تدریجی احیاء ممکنہ طور پر صلیبی جنگوں اور مسلم اثرات کا نتیجہ تھا۔

128 جاحظ، (1969 [862]، ص 197–195، ایک افریقی النسل ممتاز ادیب اور معتزلی متکلم، نے ''سیاہ فاموں کی سفید فاموں پر برتری'' کے موضوع پر ایک تحریر قلمبند کی۔ دیکھیے: مسعودی 1989 [947]، ص 310–309؛ نیز: ابنِ ندیم 1970 [987]، ص 409–397۔

129 روز وائلڈر لین 2014 [1943]، ص 114، 108–82 کے مطابق، ابتدائی اسلام کی صنم شکنی

(iconoclasm) نے اس کے لیے وہ ضروری انسانی توانائی فراہم کی جو اس کی عالمگیر توسیع کا باعث بنی۔ دیکھیے: ویور (2014[1947])۔

130 دیکھیے: کول (2002)۔

131 لیوس (2003، ص 82) کے مطابق: ''[عربوں نے] رومی سرزمینوں، حتیٰ کہ عراق اور بعض ایرانی علاقوں میں بھی، ظالمانہ مذہبی اشرافیہ کے اقتدار کو محدود کر کے عوامی حمایت حاصل کی۔'' دیکھیے: ہوجسن 1974، ص 241؛ نیز ص 199؛ شام اور مصر کے ضمن میں اسی نوع کے مشاہدہ کے لیے ملاحظہ کیجیے: ویبیت 1953، ص 64۔

132 کنگ 2014، ص 319؛ نیز ص 323–322۔

133 کنگ 2014، ص 321–320۔

134 بیلہ 1991، ص 151–150۔

135 مارلو 1997، ص 2–1۔ مارلو نے 1997، بالخصوص ص 99 قرآن مجید کی سورہ الحجرات کی آیت 13، : ''یٰۤاَیُّهَا النَّاسُ اِنَّا خَلَقْنٰكُمْ مِّنْ ذَكَرٍ وَّ اُنْثٰى وَ جَعَلْنٰكُمْ شُعُوْبًا وَّ قَبَآىِٕلَ لِتَعَارَفُوْا ؕ اِنَّ اَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللّٰهِ اَتْقٰىكُمْ ؕ'' کی مختلف تفاسیر کا تجزیہ کیا ہے۔

136 مارلو 1997، ابواب 2 اور 3۔

137 مارلو 1997، ص 174۔

138 الماوردي 1996[1058–1045]، ص 108–107۔

139 ابن فضلان 2005[922ء]؛ ابن فضلان 1995[922ء]۔

140 فرائی 2005، ص 106۔

141 ملاحظہ ہو: سدرن 1970، ص 27؛ لینڈس 1998، ص 29۔

142 بلوخ 2014[1940]، ص 6۔ ''گیارھویں اور بارھویں صدی کے دوران مسلم ممالک دنیا کا وہ واحد خطے تھے جہاں سونے کے سکّے ڈھالے جاتے تھے۔'' میڈیسن 2004، ص 73۔ 1000ء کے آس پاس مغربی یورپ ''سونگ چین اور عرب دنیا کی خوشحال معاشروں کے مقابلے میں پچھڑا تھا۔'' وان زینڈن 2009، ص 32۔

143 واٹسن 1983، ص 133؛ چینڈلر 1987، ص 468–467، 70؛ لیپیڈس 2002، ص 56۔ 800 سے 1000ء کے درمیانی عرصہ میں ٹرانسآکسیانا کا سب سے بڑا شہر سمرقند تھا۔ بارتھولد 1977 [1900]، صفحات 83، 88 اس کی آبادی پانچ لاکھ کے قریب بتائی جاتی ہے، حالانکہ جینیٹ ابولغود، 1989، 184 نوٹ 12، اسے ''مبالغہ'' قرار دیتی ہیں۔ بلیٹ (1995a، صفحہ 136) اس دور

میں نیشاپور کو خراسان کا سب سے بڑا شہر قرار دیتے ہوئے اس کی آبادی تقریباً ڈیڑھ لاکھ بتاتے ہیں۔

144 چینڈلر 1987، ص 469–467، 15–14۔ ملاحظہ ہو: بائروچ 1988، ص 118، 372۔

145 بوسکرو وغیرہ 2008، ص 9۔

146 سال 900ء میں عربوں کی شہری آبادی (MENA میں 000,671,1 اور ایبریا میں 000,361) مسیحی مغربی یورپ (000,625) اور بازنطینی سلطنت (000,495) سے کہیں زیادہ تھی۔ بوسکرو وغیرہ 2008، ص 33۔ مزید دیکھیں: بوٹیکینی اور ایکسٹائن 2012، ص 33۔

147 بوسکرو وغیرہ 2008، ص 9۔

148 اگر کیتھولک ازم یورپ کی ترقی کا باعث تھا تو ڈیوڈ کوسانڈی (1997، ص 121–120) بجا طور پر سوال کرتے ہیں کہ نشاۃ ثانیہ سے پہلے کئی صدیوں تک یہ ترقی کا باعث کیوں نہیں بنا؟ ملاحظہ ہو: وان زینڈن 2009، ص 66۔

149 ورتھن 2009، ص 1201۔

150 ''قرون وسطیٰ کے ابتدائی دور کا زرعی انقلاب صرف شمالی میدانوں تک محدود تھا جہاں بھاری ہل زرخیز زمینوں کے لیے موزوں تھا، جہاں گرمیوں کی بارشوں نے بہار میں وسیع پیمانے پر کاشت کی اجازت دی، اور جہاں گرمیوں میں جو کی غذا گھوڑوں کو بھاری ہل کھینچنے کی قوت فراہم کرتی تھی۔'' وائٹ 1962، ص 78۔

151 ڈوگلس نارتھ اور رابرٹ تھامس (1973، ص 41) لکھتے ہیں کہ تین کھیتوں کا زرعی نظام بتدریج پھیلا؛ اس کی ترویج ''مغربی یورپ میں کئی صدیوں کے بعد واقع ہوئی۔ انگلینڈ میں بھی بارھویں صدی تک تین سالہ گردش کا نظام متعارف نہیں ہوا تھا۔'' مزید ملاحظہ ہو: لوئس 1988، صفحات 75–73۔

152 وائٹ 1962، ص 78۔ رکاب کے بارے میں وائٹ کے استدلال (کہ اس کے تعارف نے گھڑ سوار اشرافیہ اور جاگیرداری کو جنم دیا) پر تنقید کے لیے ملاحظہ ہو: ہومنز 1962۔ وائٹ کی کتاب پر ایک حالیہ تجزیاتی مقالے کے لیے دیکھیں: ورتھن 2009۔

153 وائٹ 1963، ص 280۔

154 وائٹ 1963، ص 290–283۔ اسی قسم کے دعوؤں کے لیے ملاحظہ ہو: لینڈس 1998، ص 59–54۔

155 موکیر (2006، ص 14) کے مطابق: ''اسٹارک نے کسی نہ کسی صورت میں وائٹ کے کئی دلائل کو

دہرایا ہے لیکن حیرت کی بات ہے کہ ان کی کتب میں کہیں بھی اس کا اعتراف نہیں کیا گیا۔'' مزید دیکھیں: گولڈ اسٹون 2006۔

156 اسٹارک 2005، ص xiv۔ کا یہ استدلال متناقض محسوس ہوتا ہے کیونکہ اسٹارک مذہب کی سماجیات میں عقلیت پسند نظریہ کے نمایاں اسکالر رہے ہیں، جس کے مطابق ہر انسان، اس کے مذہب سے قطع نظر، ایک عقلی فاعل ہوتا ہے۔

157 اسٹارک 2005، ص xi۔ کے برعکس نقطۂ نظر کے لیے ملاحظہ ہو: فری مین 2005، بالخصوص ابواب 19 اور 20۔

158 ایلیاس 2000 [1939]، ص 221۔ نیز دیکھیں: بارٹلیٹ 1993، بالخصوص ص 308۔ جارج ڈوبی (1980، ص 5) کے مطابق تین طبقات بی ''عبادت گزار، جنگجو، اور کسان' بی قرونِ وسطیٰ کے اواخر اور ابتدائی جدید فرانسیسی معاشرے کو سمجھنے کے لیے نہایت اہم تھے، جہاں'' کچھ عبادت کرتے ہیں، کچھ لڑتے ہیں، اور کچھ کام کرتے ہیں۔''

159 بلوخ 2014 [1940]، ص 373–372؛ نیز ص 307۔

160 انسائیکلوپیڈیا بریٹانیکا 2018۔ دیگر چوالیس عظیم کتابوں کی فہرستوں کا خلاصہ بھی اسی قسم کے نتائج ظاہر کرتا ہے۔ چند رزمیہ داستانوں اور مذہبی متون کے سوا ان میں قرونِ وسطیٰ کے ابتدائی یورپ کے کسی مصنف یا کتاب کو شامل نہیں کیا گیا۔ کاؤ 2018۔

161 جمال البنّا (2003، ص 9–7، 4) اس پر زور دیتے ہیں کہ پیغمبر اسلام صلی اللہ علیہ وسلم کی سیاسی قیادت ایک ''یگانہ تاریخی وقوعہ'' تھی جس کے غیر معمولی اوصاف تھے، اور اس لیے' اس کا اعادہ ممکن نہیں۔'' نیز دیکھیں: برنی 1961 [1359–1358]، ص 34–33؛ النعیم 2008، ص 62–54۔

162 وائیس 1998، ص 36؛ مکاولف 2015، ص 196، 205؛ ابو الفضل 2014، ص xxxiv–xxxvii۔ نیز دیکھیں: حلاق 2009، باب دوم۔

163 مزید دیکھیں: ابوالفضل 2014، ص 36۔

164 دوسرے بااثر سنی متکلم ماتریدی (944–870) تھے۔ ان دونوں متکلمین میں ان کے فقہی مکاتب کے لحاظ سے اختلاف پایا جاتا ہے: امام ماتریدی حنفی تھے اور امام اشعری شافعی۔ واٹ 1973، ص 316–312۔ ان کے اختلافات کا اجمالی ذکر باب پنجم میں کیا جائے گا۔

165 الاشعری 1953 [تقریباً 935]، ص 75–53، 52–45، 32–20 بالترتیب۔ معتزلی مکتبِ کلام اور اشعری کے اس سے انحراف کے لیے ملاحظہ ہو: فخری 2004، ص 66–43، 215–209؛ واٹ 1973، ص 312–303؛ کوربن، 1986، ص 172–165۔

166 مکاولف 2015، ص 166۔

167 واٹ 1973، ص 6–5۔ نیز دیکھیں: مقدسی 1981، ص 280؛ جیکسن 2002b، ص 30؛ اسلان 2005، ص 146۔

168 نیشاپور میں حنفیوں اور شافعیوں کے درمیان خانہ جنگی کا آغاز سن 1158ء میں ہوا جو کئی برسوں تک جاری رہی۔ بلیٹ 1995a، ص 141–140۔

169 میز 1937، ص 206۔ نیز دیکھیں: بلیٹ 1995a، ص 145–156۔

170 مقدسی 1981، ص 137؛ ہانے 2007، ص 68، 70۔ محمود نے رے میں اسماعیلی، معتزلی اور فلاسفہ کی کتابوں کو کفر آمیز قرار دے کر کئی لائبریریوں کو تباہ کیا، تاہم بعض کتابیں اپنے دارالحکومت منتقل کر کے نئی لائبریری قائم کی۔ میکینسن 1935a، ص 95–93۔ بارتھولڈ (1977 [1900]، ص 291) کے مطابق محمود کے دور میں ''زنادقہ کی ایذا رسانی... سیاسی مقاصد سے تعبیر کی جاتی ہے... بعض اوقات الحاد کا الزام محض اموال کی ضبطی کا بہانہ تھا۔''

171 میز 1937، ص 209–206۔ ایرک ہانے (2007، ص 71) کے مطابق میز اور دیگر نے قادری عقیدہ (1029ء) کے مکمل متن کو قایم کی نقل سے نقل کیا ہے۔

172 الماوردی، [1058–1045] 1996 ص 260، 120–23، 9۔

173 ان کے نزدیک عورتیں بادشاہ تو کجا وزیر بھی نہیں بن سکتیں۔ الماوردی، [1058–1045] 1996 ص 29، 5–4۔

174 الماوردی 1996 [1058–1045]، بالخصوص ص 37–36، 27–20، 16–15، 5–3۔

175 میٹسن، 1–2000 ص 401۔ نیز دیکھیں: روزن تھال 1958، ص 28–27؛ لیمبٹن 1981، ص 93–88؛ ابراہیم 1994، ص 53، 69n1۔

176 ایک طرف، الماوردی شیعہ تصورِ امامت اور سلطنتِ امویہ/عباسیہ کی موروثی بادشاہت سے انحراف کرتے ہوئے ''اہل رائے دہندگان کے ذریعے خلیفہ/امام کے انتخاب'' پر زور دیتے ہیں؛ لیکن دوسری طرف ''وہ ایک عجیب مصالحت تجویز کرتے ہیں کہ اس انتخاب کو ایک فرد کی ذات تک بھی محدود کیا جاسکتا ہے''، جس سے (عباسی) خلیفہ کا اپنے بیٹے کو نامزد کرنا جائز قرار پاتا ہے۔ وہبہ 1996، ص xiv؛ الماوردی 1996 [1058–1045]، ص 16–5۔ اسی قسم کا تضاد الماوردی (1996 [1058–1045]، ص 9–6 کے خلافت کو معاہدہ پر مبنی قرار دینے اور خلیفہ کی کلہم اجارہ داری اور اختیارات جیسے تصورات میں بھی نظر آتا ہے۔

177 گوئٹین، 1966a، ص 218۔

178 مائیکل بونر (2010، ص 354) کے مطابق خلافتِ عباسیہ کو سواد سے حاصل ہونے والی زرعی آمدنی 819ء میں 000,416,112 درہم تھی جو 915ء تک گھٹ کر 000,500,22 درہم تک سمٹ گئی۔ ملاحظہ ہو: اشٹور 1976، ص 63؛ وینز 1977۔

179 ہاجسن 1974a، ص 483 تا 485۔ پیٹر کرسٹینسن (1993) کے مطابق قرونِ وسطیٰ کے دوران ''ایرانِ عظیم'' کے مختلف حصوں میں زرعی پیداوار میں کمی واقع ہوئی۔ ان کے نظریات پر تنقید اور جوابی دلائل کے لیے دیکھیے: مورونی 1999؛ بولیٹ 1995b۔

180 لوئیس 1970، ص 103: ''کسی بھی صدی یا دور میں اتنا زیادہ خرچ نہیں کیا گیا جتنا کہ متوکل [م 861] کے دورِ خلافت میں... کہا جاتا ہے کہ اس کے پاس 000,4 لونڈیاں تھیں اور وہ ہر ایک کے ساتھ شب باشی کرتا تھا۔'' مسعودی 1989 [947]، ص 263۔

181 بوسکر و دیگر 2008، ص 45؛ ویٹ 1971، ص 107–106۔

182 بولیٹ 2009؛ نیز دیکھیے: بولیٹ 1995a، باب 8۔ اسی طرح رونی ایلن بلوم (2012) کا استدلال ہے کہ 950 تا 1072ء کے درمیانی عرصے میں عراق، ایران اور وسطی ایشیا کے بعض علاقوں میں شدید سردی کے ادوار آئے، جن کے نتیجے میں خانہ بدوش اقوام کی نقل و حرکت اور ریاست کے اقتدار میں کمزوری جیسے مسائل پیدا ہوئے۔ دریں اثنا مغربی یورپ، اندلس اور مراکش نسبتاً گرم آب و ہوا کے حامل رہے۔ تنقید کے لیے ملاحظہ ہو: شٹز مینلر 2013۔

183 لیمبٹن 1962، ص 129۔

184 اقطاع کی دو بنیادی اقسام تھیں: اقطاعِ استغلال (آمدنی کی تفویض) اور اقطاعِ تملیک (زمین کا استعمال)۔ ان دونوں اقسام میں زمین کی حقیقی مالک مرکزی ریاست ہی تصور کی جاتی تھی۔ دیکھیے: کاہن 1953، ص 33–30؛ لیمبٹن 1991، ص 29۔

185 بونر 2010، ص 353۔

186 ملاحظہ ہو: الماوردی 1996 [1058–1045]، ص 216–208۔

187 یورپی زرعی غلامی کے برخلاف، نظامِ اقطاع میں اقطاع یافتہ افراد کو محض طے شدہ رقم اہلِ علاقہ سے لینے کی اجازت تھی؛ ان کو ان افراد کی جان، مال، اہلِ خانہ یا بچوں پر کوئی حق حاصل نہ تھا۔ دیکھیے: بارٹھولڈ 1977 [1900]، ص 307۔

188 کاہن 1953، ص 33۔

189 واٹسن 1983، ص 144–142۔

190 لیمبٹن 1962، ص 130–129۔ اشٹور (1976، ص 114) کا دعویٰ ہے کہ گیارہویں صدی کے

وسط تک مسلم ''بورژوا'' طبقہ جاگیرداروں کی مزاحمت کرتا رہا اور ان دونوں طبقات کے درمیان کشمکش مشرقِ وسطیٰ کی تاریخ کا ایک مستقل رجحان رہی۔ گوئٹین (1966b، ص 254) کے نزدیک مسلم بورژوا طبقے کی ''سیاسی اقتدار کے حصول میں ناکامی ہی اس کی زوال پذیری کا سبب بنی۔''

191 افواج کے علاوہ غلاموں کو مسلم سلطنتوں میں حرم سرا، محنت، مزدوروں اور دیگر امور کی انجام دہی میں بھی استعمال کیا جاتا تھا۔ دیکھیے: شٹز مینلر 2011، ص 155–151۔

192 اسٹار 2013، ص 332، 335۔

193 بارتھولڈ 1977 [1900]، ص xxx۔

194 بارتھولڈ 1977 [1900]، ص 291؛ نیز ص 272۔ ملاحظہ ہو: کرون 2004، ص 155–154۔

195 بارتھولڈ 1977 [1900]، ص 292–291۔

196 بالآخر فردوسی نے محمود کی عطا کو ناکافی پایا۔ دیکھیے: عسکری 2016، ص 81–79، 8–7۔

197 اسٹار 2013، ص 284، 296–295۔

198 اسٹار 2013، ص 386۔

199 ماڈیلونگ 1985، ص 137–126؛ بوسورتھ 1968، ص 46، 73؛ لاؤست 1970، ص 27؛ کوپریلو 1976 [1919]، حاشیہ 16، ص 18۔

200 آرجومند 1999، ص 270؛ بولیٹ 1972، ص 74–73۔

201 افرات 2000، بالخصوص ص 29–28 (نقشہ 1.1)؛ نیز دیکھیے: احمد 2003، ص 181–179؛ الہبری 2002، ص 738–737۔

202 شٹز مینلر 1993، ص 312۔

203 کاہن 1953، ص 40۔ سلطنتِ سلجوقیہ کے دور میں اقطاع نہ صرف فوجی اہلکاروں کو دیے گئے بلکہ شاہی خانوادے کے افراد، درباری منتظمین اور دیگر دیوانی حکام کو بھی عطا کیے گئے۔ دیکھیے: لیمبٹن 1988، ص 111–103؛ لیمبٹن 1965، ص 373–369؛ نیز دیکھیے: صافی 2006، ص 90–87۔

204 ہاجسن (1974b، ص 49) کے نزدیک زرعی آمدنی کو براہِ راست فوجی افسران کے سپرد کرنا، بویہی اور بعد ازاں سلجوقی نظمِ حکومت کے عسکری مزاج کی غمازی کرتا ہے۔ اسی سیاق میں لیمبٹن (1965، ص 373) نے ''مالی نظم کا عسکری رنگ میں ڈھل جانے کے عمل'' کو اجاگر کیا ہے۔

205 کاہن 1953، ص 48–44؛ لیمبٹن 1965، ص 376–373۔

206 ہاجسن 1974b، ص 46، 52–51؛ صافی 2006، ص 90۔

207 لیپیڈس 1996، ص 16۔

208 لاوست 1970، باب 1؛ اور مزبی 2007، باب 1؛ گارڈن 2014، ص 29–17۔

209 الغزالی 1953 [تقریباً 1108]، ص 44؛ نیز ملاحظہ ہو: الغزالی 1999ء [1108]، ص 71۔

210 الغزالی 1999 [1095]؛ نیز دیکھیے: متھا 2001۔

211 منقول از: گرفل 2009، ص 44۔

212 الغزالی 2015 [1097]، ص 203–199؛ الغزالی 1962 [1097]، ص 176–172؛ الغزالی 2014 [1097]، ص 189۔

213 الغزالی 2014 [1097]، ص 237–201؛ غزالی 1097) 1974b)، ص 376–351۔

214 گرفل 2009، دیباچہ، ص xii؛ نیز ص 51۔

215 الغزالی 1953 [1108]، ص 74؛ نیز ملاحظہ ہو: الغزالی 1999 [1108]، ص 91۔

216 ہورانی 1984، ص 291–290۔

217 تہافت الفلاسفہ میں غزالی (2000 [1095]) بیس فلسفیانہ اور معتزلی نظریات پر تنقید کرتے ہیں جن میں سے سترہ کو بدعتِ مذمومہ اور تین کو کفرِ صریح قرار دیتے ہیں۔

218 واٹ 1953، ص 14؛ میک کارتھی 1999، ص 12؛ یعقوب 2013، دیباچہ، ص xvii؛ گنگور 1982، ص 79۔

219 سارٹن 1927، ص 738؛ میئر ہوف 2005 [1932]، ص 311، 337، 345۔

220 مقدسی 1981، ص 10، 283؛ اسٹار 2013، ص 532، 407–404۔

221 صالحبہ 2007، ص 239–237، 25–20؛ اندریس 2006، ص 383–382؛ ایڈم سن 2016، ص 301، 421۔ گتاس (1998، 2014) اور الرویحب (2010، 2015) پر راقم الحروف تنقید کے لیے دیکھیے: باب ششم۔

222 برینٹس 2011، ص 141؛ نیز ملاحظہ ہو: ہرشلر 2016، ص 2، 27، 106۔

223 دلال 2010، ص 151۔

224 میں جان سانڈرز (1963، ص 719) کے اس نظریۂ ماہیت سے اختلاف رکھتا ہوں: ''اسلام جو ابتدائی طور پر ایک مذہبی تہذیب تھی، اپنی اصل کی طرف لوٹ گیا؛ یونانی عنصر آہستہ آہستہ نکال دیا گیا... اور دنیاوی سائنس (جو ہمیشہ حاشیے پر رہی اور کبھی بھی الحاد کے الزام سے بری نہ ہو سکی) اسے

خاموشی سے 'غیر اسلامی' قرار دے کر ترک کر دیا گیا۔''

225 برینٹس 2011، ص 144–142۔

226 کور بن 1986۔

227 صبرا 1987، 237۔ ابن النفیس کے لیے ملاحظہ ہو باب 5۔

228 صبرا 1987، 42–238۔

229 صبرا کے علاوہ میں آیدن ساہلی (12–408، 1960) کے باریک بینی سے بیان کردہ نقطہ نظر کو بھی قابلِ اعتنا سمجھتا ہوں۔ ساہلی کہتے ہیں کہ گیارہویں صدی کے بعد مسلم علاقوں میں فلکیات کے شعبے میں تحقیقی خدمات جاری رہیں؛ تاہم وہ اس بات پر بھی زور دیتے ہیں کہ اس عرصے میں سائنسی ترقی بتدریج ماند پڑ گئی۔

230 ملاحظہ ہو ابواب 7–5۔

231 سارٹن 1927، 17؛ نیز 543۔ ساتھ ہی سارٹن 1931، 1 بھی دیکھیں۔

232 سارٹن 1927، xi–x۔

233 سارٹن 1927، ص 738۔ سارٹن (1931، xvi، xxviii؛ 1947، xvii، xxvi) بارہویں، تیرھویں، اور چودھویں صدیوں کی ہر نصف صدی کو تین علماء کے ناموں سے منسوب کرتا ہے: ایک مسلم، ایک یہودی، اور ایک مسیحی۔ مسلم علماء میں ابن زہر، ابن رشد، ابن بیطار، قطب الدین الشیرازی، ابوالفداء، اور ابن خلدون شامل ہیں۔ یہودی علماء میں ابراہیم ابن عزرا، مائی مونیدیس، یعقوب انطولی، یعقوب بن ماخر ابن ٹی بون، لیوی بن گرسن، اور ہسدائی کریسکاس، جن میں سے پہلے دو مسلم علاقوں میں رہتے تھے جبکہ تیسرا اور چوتھا گروہ عربی تصانیف کو عبرانی میں منتقل کرتا تھا۔ مسیحی علماء میں ولیم آف کانچیز، جیرارڈ کریمونا، رابرٹ گروسٹیسٹ، راجر بیکن، ولیم آف آکام، اور جیفری چاؤسر شامل ہیں

234 قائم حنبلی مسلک کے حامی تھے۔ انہوں نے تغرول بیگ سے مطالبہ کیا کہ وہ مختلف فرقوں سے لڑیں جن میں شیعہ، معتزلہ، اشاعرے، اور ''دولتمند تاجر جو فلسفیانہ علوم کی ترغیب دیتے تھے'' شامل تھے۔ شوارز 2002، 595۔

235 علی 2012 [1902]، ص 8–427؛ باجسن 1974a، 433؛ خالدی 2005، xiv؛ روزنتھال 1958، 1، 271n۔ گوتاس (2012) کے مطابق ''ہمارے پاس شہادت کافی نہیں ہے کہ ہم فارابی کی نسلی اصل کا فیصلہ کر سکیں''۔ اگرچہ گیارہویں صدی کے چند اہم قرخانی ادیب بلاشبہ ترک تھے۔ محمود قشغر (1986 [1077]) نے پہلی ترکی-عربی لغت لکھی، جس میں ضرب المثل، اشعار، اور

ترک قوموں کا نقشہ شامل تھا۔حتی کہ یہ نقشہ جاپان کو بھی ظاہر کرتا ہے۔ٹیکیلی 1985۔یوسف حسن حاکب بالاساگن (1974[1070]) نے مسلم ناصحانہ ادب کا ابتدائی متن رقم کیا۔

236 سایلی 1960، 1–160۔دلال 2010،ص 24 بھی دیکھیں۔

237 سارٹن 1927،ص 740؛ نیز ص 61–759۔

238 علی 2012[1902]،ص 9–428؛ الجبری 2011[1984]،ص 403–393۔

239 اسٹار 2013،ص 512، 522۔اسٹار 2009،ص 41 بھی ملاحظہ ہو۔

240 اسٹار 2013،ص 534۔

241 سردار 2013،ص 17۔

242 کولنز 2000،ص 3–452 (ملاحظہ ہو شکل 9.1)۔

243 فضل الرحمن (1982،ص 27) کے مطابق غزالی کی اشاعرے الہیات کی حمایت ''اس کے پھیلاؤ اور آخر کار اکثریتی سنی اسلام کے عقائد کے غلبے کے سلسلے میں اثر انگیز ثابت ہوئی''۔

244 الغزالی 2000[1095]،ص 167؛ نیز ص 77–166۔

245 الغزالی 1953[1108]،ص 33؛ نیز ص 40۔الغزالی 1999[1108]،ص 63؛ نیز ص 68 بھی دیکھیں۔

246 غزالی 1974a[1097]؛ الغزالی 1953[1108]۔

247 الغزالی 1953[1108]،ص 75۔الغزالی 1999[1108]،ص 92 بھی دیکھیں۔

248 الغزالی 1998[1105–1098]،ص 54–44۔تجزیے کے لیے ملاحظہ ہو گریفل 2009،ص 74–264، 179۔غزالی کے علمیت پر نظریات کی ایک متبادل تعبیر کے لیے دیکھیں اورمس بی، 2007 ص 6–80۔

249 الغزالی 1953[1108]،ص 34۔الغزالی 1999[1108]،ص 64 بھی ملاحظہ ہو۔

250 الغزالی 2015[1097]،ص 249، 256؛ الغزالی 1962[1097]،ص 214، 227؛ غزالی ص 1974a[1097]، 211، 224۔

251 حمزہ یوسف ہینسن (2015، xxiv) کے مطابق اسلامی قانون کی سطحی تفہیم کے طرفدار غزالی پر تنقید کرتے ہیں کیونکہ انہوں نے تصوف کو فروغ دیا، منطق کو آلۂ تعلیم کے طور استعمال کیا اور شریعت کی روح کا خلاصہ پانچ اعلیٰ مقاصدِ شریعت کی صورت میں اجاگر کیا۔ان مقاصد کے لیے ملاحظہ ہو مقدمہ اور باب 5۔

252 الغزالی 2015[1097]، خاص طور پر ص 90–87۔ فقہ کے مقام و مرتبہ کے بارے میں غزالی کے متضاد بیانات کے لیے ملاحظہ ہو رحمن 2000، ص 24–119۔

253 ملاحظہ ہو موسیٰ 2005، خاص طور پر ص 138، 9–182۔

254 الغزالی 2000[1095]، ص 226۔ مزید دیکھیں غزالی 2014[1095]، ص 225۔

255 الغزالی 2013[1095]، ص 241۔

256 الغزالی 1999[1095]، ص 31–228۔

257 گریفل 2009، ص 54، 105۔

258 الغزالی 2002[1105]، ص 89، 115۔ اس کتاب میں غزالی (2002[تقریباً 1105]، 126) بازنطینی عیسائیوں کی نجات کے بارے میں بھی رواداری کا مظاہرہ کرتے ہیں: ''انشاءاللہ، بازنطین کے زیادہ تر عیسائی... خدا کی رحمت سے مستفید ہوں گے۔'' وہ توضیحاً لکھتے ہیں کہ ایسے لوگ بھی تھے جو ''محمد ﷺ کا نام جانتے تھے البتہ ان کے کردار اور صفات سے لاعلم تھے۔ بچپن سے انہوں نے صرف یہ سنا تھا کہ ایک بڑا جھوٹا جس کا نام 'محمد' تھا، نبی ہونے کا دعویٰ کرتا ہے... یہ گروہ میرے خیال میں رستگار ہے... اگرچہ انہوں نے ان کا نام سنا البتہ ان کی حقیقی صفات کے برعکس سنا۔ اور یہ ان کے لیے کافی وجہ نہیں کہ وہ ان کی حقیقت کو جاننے کی کوشش کریں۔''

259 الغزالی 2002[1105]، ص 110۔

260 الغزالی 1953[1108]، ص 32۔ مزید دیکھیں الغزالی 1999[1108]، ص 3–62۔

261 غزالی نے معتزلہ کو ''بدعتی مقلدین'' قرار دیا البتہ کافر قرار دینے سے گریز کیا۔ الغزالی 2000[1095]، ص 7–226؛ الغزالی 2013[1095]، ص 6–245؛ الغزالی 2002[تقریباً 1105]، ص 111، 114۔

262 ''گیارہویں صدی کے وسط میں مختلف فقہی مکاتب سے وابسطہ علماء اس بات پر متفق تھے کہ اسماعیلی مخالف خلیفہ کے سیاسی کارندوں کو کوئی استتابہ (توجہ رجوع) نہیں دی جانی چاہیے اور انہیں مرتد کے طور پر قتل کیا جا سکتا ہے۔'' گریفل 2007، 132۔

263 گریفل 2009، ص 104۔

264 صافی 2006، ص 196۔

265 صافی 2006، باب 6؛ گریفل 2009، ص 7–81۔

266۔ گریفل 2009، ص 86۔

267 موازری اور ابن تیمیہ کے مقابلے میں امام غزالی نے خلافت (یا سیاستِ شرعی) پر کوئی مخصوص کتاب نہیں لکھی۔ امام غزالی نے اس موضوع پر اپنی آراء بنیادی طور پر ''الافامیز'' (1999 [1095]، ص (44–234 اور ''الاعتدال'' (2013 [1095]، ص 40–229) کے چند ابواب میں ظاہر کیں۔ مزید دیکھیں لاوسٹ، 1970، باب 2؛ سعید 2013، باب 6؛ ہلین برانڈ 1988۔

268 الغزالی 2013 [1095]، ص 231۔

269 الغزالی 1962 [تقریباً 1097]، ص 4–33۔ مزید دیکھیں غزالی 1974a [1097]، ص 51۔

270 برائسن 2013 [پہلی صدی]، ص 24–5۔

271 سوئین 2013، خصوصاً ص 11–402، 63–349، 56–246، 108–83؛ مسکاویہ 1968 [تقریباً 1030]، ص 5–50؛ طوسی، 1235] 1964 ص 155۔

272 کرون 2004، ص 165۔

273 وائیٹ 1953، ص 64؛ مارلو 1997، ص 65۔

274 ساسانی متون پہلوی رسم الخط اور متوسط فارسی زبان میں لکھے گئے تھے۔

275 ''لوٹیسٹا ماں دارداشیر'' 1966، ص 49، 62۔ مزید دیکھیں مقودی 1863 [947]، ص 162۔

276 عسکری 2016، 208، 178n208۔ عسکری کے تذکرہ کی رو سے فخر الدین الرازی، جامع العلوم: سٹینی، مدیر سید علی آلِ داود (تہران، 2003)، ص 90–489۔

277 عسکری 2016، ص 153۔

278 خطِ تانسر 1968، ص 4–33۔

279 علماء کے درمیان اس پر اختلاف رائے پایا جاتا ہے کہ آیا وصیت اور خطوط اصل میں ابتدائی (یعنی تیسری صدی) ساسانی دور میں لکھے گئے تھے اور پھر تین صدیوں بعد ان کو مدون کیا گیا یا یہ چھٹی صدی کے ساسانی دور کے اواخر میں ضبطِ تحریر میں لائے گئے۔ بائس 1968، ص 23–11؛ بیر 1993، ص 85–178؛ عسکری 2016، ص 60–159، 85؛ ڈگناس اور ونٹر 2007، ص 55n13، 211۔ ممکن ہے کہ ریاست اور مذہب کی ہم آہنگی کا یہ نظریہ، جس طرح اسے پیش کیا جاتا ہے، ساسانی تاریخ کی حقیقی تصویر کشی کرنے کے بجائے پروپیگنڈا کی ایک کوشش یا پھر ماضی کو مثالیانے کے عمل سے متاثر ہو۔ تاہم اس طرح کی شرائط مسلمانوں کی سیاسی فکر پر اس تصور کے اثرات کو کمزور نہیں کرتیں۔

280 یہ تراجم ''وسیع پیمانے پر گردش کرتے تھے۔'' مارلو 1997، ص 73۔ ابن المقفع (760–723) نے خط کا عربی ترجمہ کیا۔ بائس 1968، ص 2۔ وہ ''زرتشتی سے مسلمان ہوا'' اور ''قیصری پاپیت کے

اولین حامیوں میں سب سے معروف'' تھا۔ بلیٹ 1979، ص38۔

281 لیپیڈس 2002، ص51، 76۔

282 غرابار 1987، ص90–89۔

283 مسلمانوں کے جاری کردہ سکے ساسانی عہد کے سکوں پر ثبت چاند اور ستارہ کے حتیٰ کہ ساسانی بادشاہوں کی تصویروں کے نقلِ محض تھے۔ موروني 1984، ص 51–38 خصوصاً ص 5–44۔ مزید دیکھیں الاَزمہ 1997، ص68۔

284 697ء میں خلیفہ عبدالملک کے دور حکومت میں امویوں نے کلی طور پر نئی طرز نیز اصیل نوعیت کے چاندی اور سونے کے سکے بنوانا شروع کیے، جن پر حکمرانوں کی تصویروں کے بجائے قرآنی کندہ کی جاتی تھیں۔ غرابار 1987، ص 1–90 تصویر 20۔ ملاحظہ کریں موروني 1984، ص50۔

285 وائیٹ 70–64، 1953۔

286 ابراہیم 1994، ص6–63۔ بلیٹ (1979، ص39) کے مطابق ساسانیوں کے مذہبی حفظ مراتب نے فارسی مسلمانوں کو شیعہ اسلام کی طرف راغب کیا ''جس میں اقتدار کلی امامت کے نظریہ پر مبنی ہے'' ایک ایسا مذہبی نظام مراتب جس میں ''علمائے دین کو مقدس مقام و مرتبہ حاصل ہو گیا۔''

287 ان کے اندازے کی رو سے عراق، شام، مصر، اور تیونس میں دائرہ اسلام میں داخل ہونے والے افراد شرح، ایران میں توسیع اسلام کے سو سال بعد، 80 فیصد تک پہنچ گئی۔ بلیٹ 1979، ص 7–43، 97، 102–3، 108–11، 124، 81–3۔ ''[ابتدا میں اسلام کی سریع توسیع کے سبب ایران کی اہمیت کو نویں، دسویں، اور گیارہویں صدیوں میں بہت بڑھ گئی۔]'' بلیٹ 1979، ص 130۔

288 بلیٹ 1979، ص9–47۔

289 ارجمند 2017، ص79–69۔

290 عسکری 2016، ص159۔

291 حوالہ شدہ عسکری 2016، ص179؛ نیز ص52۔

292 زرتشتیت، سلطنتِ ساسانیہ کا ''سرکاری مذہب'' تھی، اور اس کا ''کہنہ پرست نظمِ مراتب (priestly hierarchy) سلطنتی نظمِ حکمرانی کے مماثل تھا۔'' اعلیٰ پیشوا (chief priest)، جسے بادشاہ مقرر کرتا تھا، زرتشتی عقائد کی تشکیل کرتا، دیگر کہنہ پرستوں کو نامزد کرتا، اعلیٰ ترین قاضی کی حیثیت رکھتا، اور بادشاہت کی جانشینی کے عمل کو منضبط کرتا۔ زرتشتیت سے ارتداد کی سزا موت تھی۔ اسی نوع کی سزا بازنطینی سلطنت میں بھی رائج تھی، جہاں ''اسلام قبول کرنے والے شخص کو سزائے

موت دی جاتی تھی۔'' (موروني 282–281؛ میز 1937، ص 32)

293 طباطبائی 2013، صفحات 118–117۔ اپنے آئینہ ہائے سیاست میں سے ایک کے اندر، ماوردی (1040–1032 [2015]، ص 358) اردشیر کا براہِ راست حوالہ دیتے ہوئے اس مقولے کو نقل کرتے ہیں۔ نیز ملاحظہ ہو: مارلو 2016، ص 192۔

294 مارلو 1997، ص 8، 80۔ لیپیڈس (2002، ص 76) کا مؤقف بھی ہے کہ عباسی دور میں فارسی دیوانی افسران کی مراتب پسند ذہنیت اور عربوں کے مساوات پسند رجحانات کے مابین کشاکش جاری تھی۔

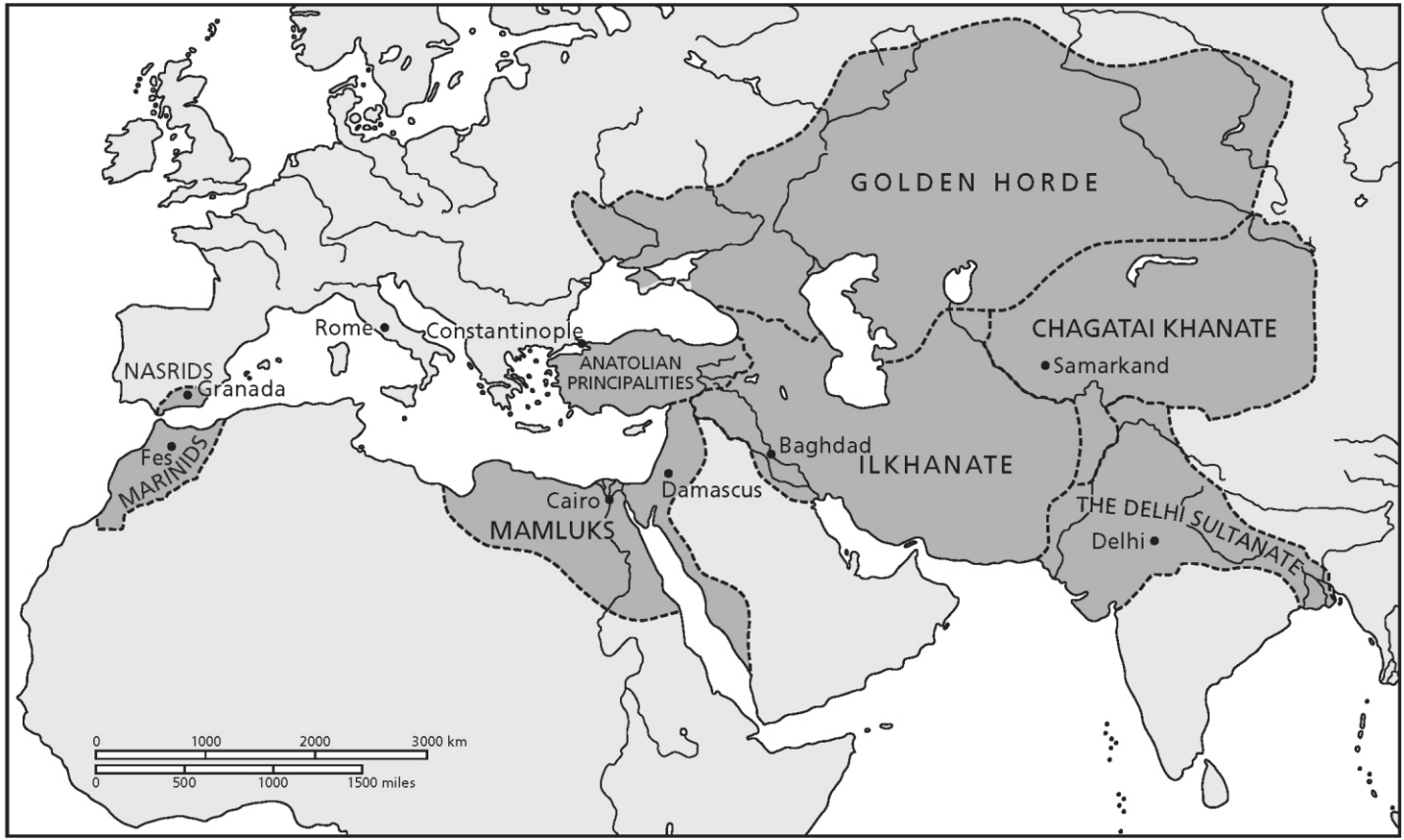
295 مارلو (1997، ص 147) کے مطابق ماوردی کی تصنیف قوانین الوزراء و سیاسات الملوک میں ساسانی طرز پر معاشرتی مراتب کا تصور موجود ہے جس میں چار طبقات کا تذکرہ موجود ہے: اشراف، علما، کاشتکار اور پیشہ ور دستکار؛ مگر تاجر اس فہرست سے غائب ہیں۔ ان کے بقول، ''یہاں اور دیگر مقامات پر یہ امر واضح ہے کہ ماوردی کو ساسانی اور اسلامی سیاسی تنظیم کے تصورات میں کوئی بنیادی تضاد محسوس نہ ہوا۔'' مزید دیکھیے: الماوردی 2015 [1040–1032]، ص 375، 385، 401، 433، 475–476۔

296 مارلو 1997، ص 131؛ موروني 1984، ص۔ 297۔

297 جیسا کہ جواد طباطبائی (2013، ص 118) لکھتے ہیں، نظام الملک ''بالکل فارسی تصورِ شاہی'' کے مطابق چلتے ہیں، بالخصوص اس نکتہ میں کہ بادشاہوں کا انتخاب خدائی مسأ سے ہوتا ہے۔ دیکھیے: نظام الملک 1978 [1091–1086]، صفحات 11–9؛ نیز اسکری 2016، صفحات 196–185؛ بلنگؤڈ 2013، صفحات 60–45۔

298 نظام الملک 1978 [1091–1086]، ص 60۔

299 مارلو 1997، ص 130۔ غزالی کی کتاب نصيحة الملوك (1964 [1107]) کا دوسرا حصہ متعدد ساسانی اقوالِ حکمت پر مشتمل ہے۔ کرون اور دیگر محققین کا کہنا ہے کہ ممکن ہے کہ یہ حصہ کسی دوسرے مصنف نے تحریر کیا ہو۔ کرون (1987، ص 191) نے اس حصے کو ''غیر اسلامی'' قرار دیا ہے اور کہا ہے کہ یہ ''سلجوقی ایران میں پیش از اسلام اقدار کے تسلسل کی ایک اور گواہی ہے۔'' نیز ملاحظہ ہو: سعید 2013، ص 24–20؛ گرفل 2009، صفحہ 360۔



MAP 3 The Muslim World (c. 1300)

5

بحران

یلغاریں: بارہویں سے چودھویں صدی تک

بارہویں سے چودھویں صدی عیسوی کے دوران مسلمانوں کو کئی پہلوؤں سے شدید اور پیچیدہ بحرانوں کا سامنا کرنا پڑا۔ دو بڑی عسکری یلغاروں (ایک مغرب میں صلیبیوں کی جانب سے اور دوسری مشرق میں منگولوں کی طرف سے) نے مسلم دنیا کے وسیع خطّے میں شہری تمدّن اور اجتماعی نظم و ضبط کو تہ و بالا کر دیا۔

ان خطرات نے علما اور ریاست کے درمیان قائم اتحاد پر مختلف النوع اثرات مرتب کیے۔ ایک طرف بیشتر مسلم سلطنتوں کے سقوط (سوائے مصر میں ایوبیوں اور بعد ازاں مملوکوں اور مغرب و اندلس میں بربری سلطنتوں کے) نے اس اتحاد کو کمزور کر دیا۔ دوسری طرف صلیبی جنگوں اور منگول یلغاروں کی ہلاکت خیزی نے بہت سے مسلمانوں کو اس جانب مائل کیا کہ وہ ریاست کو محافظ کی حیثیت سے اور علما کو معنوی رہنماؤں کی حیثیت سے قبول کریں، تاکہ اس تاراجی اور قتل و غارت کے دور میں انہیں ایک فکری و روحانی سہارا میسر آئے۔ اس کے علاوہ صلیبیوں کی جانب سے ''مذہبی جنگ'' کے تصور پر زور نے مسلم دنیا میں بھی اسی نوع کے جذبات کو تقویت دی۔ نتیجے کے طور پر علما و ریاست کا باہمی رشتہ مزید مضبوط ہوا۔

ان حملوں نے مسلم معاشرے کے دیگر دو طبقوں، تاجروں اور فلاسفہ، پر بھی گہرے اثرات مرتب کیے۔ منگول فتوحات سے کچھ تجارتی امکانات پیدا ہوئے کیونکہ ان کے زیرِ اثر یوریشیا کا ایک وسیع خطہ سیاسی طور پر متحد ہوا جسے مؤرخین نے ''امنِ منگولیا'' کا نام دیا۔ منگولوں نے بعض سائنسی علوم کی سرپرستی بھی کی، جس کی مثال آذربائیجان کے شہر مراغہ میں فلکیاتی رصدگاہ کا قیام ہے۔ تاہم مجموعی طور پر صلیبی اور منگول حملوں نے مسلم شہروں میں تجارتی اور علمی سرگرمیوں کو زوال پذیر کیا۔ منگولوں کی یلغار خاص طور پر اس لحاظ سے تباہ کن ثابت ہوئی کہ انہوں نے آبپاشی کے نظام کو تہس نہس کر دیا اور خانہ بدوش چرواہوں جیسے طرزِ زندگی کو فروغ دیا۔ اسی بے ترتیبی اور انتشار کے ماحول میں تصوف نے (جو فارسی ادب کے ساتھ ہم آہنگ ہو چکا تھا) بیشتر مسلم علاقوں میں غیر معمولی مقبولیت حاصل کی۔

البتہ اسی دوران مغربی یورپ ایسے تباہ کن حملوں سے محفوظ رہا کیونکہ ہنگری اور وائکنگوں کے حملے تھم چکے تھے اور مشرقی یورپ میں منگولوں کی پیش قدمی روک دی گئی تھی۔ زرعی پیداوار میں اضافے کے ساتھ ساتھ ایک نیا تاجر طبقہ (بالخصوص اطالوی شہر ریاستوں میں) بھی ابھرا۔ اسی زمانے میں کیتھولک کلیسا اور شاہی اقتدار کے مابین تفریق نے ادارہ جاتی شکل اختیار کر لی جس کے نتیجے میں سیاسی عدم مرکزیت کو فروغ ملا۔ علاوہ ازیں جامعات کے قیام کا بھی آغاز ہوا جس نے مغربی یورپ میں کلیسائی علماء کی فکری اجارہ داری کو چیلنج کرنا شروع کر دیا۔ پیشِ نظر باب کے اندر پہلے عالم اسلام کے حالات کا تجزیہ پیش کیا جائے گا اس کے بعد مغربی یورپ میں رونما ہونے والی تمدنی و فکری تبدیلیوں کا جائزہ لے گا۔

حملہ آور

دسویں اور گیارھویں صدی عیسوی کے دوران مسلم ترک اقوام نے خلافتِ عباسیہ کی حدود سے باہر نہ صرف عسکری فتوحات حاصل کیں بلکہ مستقل سیاسی نظم بھی قائم کیا۔ مملکتِ قراخانیہ نے اپنی حکمرانی کا دائرہ ماوراء النہر سے لے کر مغربی وادیِ تاریم تک پھیلایا اور ان خطوں کو اپنے نظامِ سلطنت میں شامل کر لیا۔ غزنویوں نے افغانستان اور شمالی ہند کے متعدد علاقوں کو بزورِ شمشیر اپنے زیرِ اقتدار لایا اور ان میں نظم و نسق کا نظام استوار کیا۔ سلجوقی سلطنت نے 1071ء کے معرکۂ ملازکرد میں سلطنتِ

روم (بازنطینیہ) کو ایک فیصلہ کن شکست دی، جس کے نتیجے میں سرزمینِ اناطولیہ مسلمانوں کے لیے جائے مسکن بن گئی۔ اسی دوران مغربی مسیحی اقوام نے ہنگریوں، پولندیوں، اور وائکنگز کو دینِ مسیحیت میں داخل کر کے اپنے مذہبی وتمدنی دائرۂ اثر کو غیر معمولی طور پر وسعت دی۔[1]

مغربی یورپ کی عسکری استعداد اور اجتماعی جنگی صلاحیت کا اظہار صلیبی جنگوں کے دوران نمایاں طور پر ہوا، جو 1095ء میں پہلی صلیبی مہم کے آغاز سے لے کر 1291ء میں عکہ کے سقوط تک (جو صلیبیوں کا آخری قلعہ تھا) مسلسل جاری رہیں۔[2] یہ صلیبی مہمات ایک ایسے وقت میں شروع ہوئیں جب سُنی سلجوقیوں اور شیعی فاطمیوں کے درمیان مخاصمت اور تنازع غیر معمولی شدت اختیار کر چکا تھا، اور دونوں ہی سیاسی قوتیں داخلی انتشار کا شکار تھیں۔[3] یورپی معاشروں میں متعدد معاشی، تمدنی اور سیاسی عوامل موجود تھے جنھوں نے ان مہمات کے لیے راہ ہموار کی۔[4] تاہم بعض محققین کی رائے میں یہ مہمات اپنی ابتدائی تشکیل ہی سے پاپائی تدبیرات کا نتیجہ تھیں۔[5]

صلیبی افواج نے انطاکیہ، الرُّہا (ایڈیسا)، طرابلس، عکہ اور بیت المقدس جیسے انتہائی اہم مراکز پر قبضہ کر کے بحرِ روم کے مشرقی ساحلوں تک مسلمانوں کی رسائی (مصر کو چھوڑ کر) تقریباً ناممکن بنا دی۔ صلیبیوں کے مسلم مخالف بیانیے نے عالم اسلام میں جہاد کے مطالبات کو شدت بخشنے[6] کے ساتھ ہی نصرانی اقوام کے خلاف جذبات کو بھی غیر معمولی طور پر ابھارا۔[7] اسی پس منظر میں صلاح الدین یوسف بن ایوب (جنھیں تاریخ سلطان صلاح الدین ایوبی کے نام سے یاد کرتی ہے) نے (1193–1174ء) بیت المقدس کو صلیبیوں سے واپس لے کر اسلامی دنیا میں ایک عظیم عسکری قائد کی حیثیت حاصل کی۔ انہوں نے مصر میں شیعہ فاطمی اقتدار کا خاتمہ کر کے سُنی عقائد ونظم پر مبنی ایوبی سلطنت کی بنیاد بھی رکھی۔ تاہم صرف چند دہائیوں بعد مسلم دنیا کو ایک اور ہلاکت خیز یلغار کا سامنا کرنا پڑا، جو اس بار مشرق کی جانب سے برپا ہوئی۔

چنگیز خان کی قیادت میں منگولوں نے 1206ء سے 1227ء کے درمیان شمالی چین پر حملہ کیا اور پھر 1220ء میں وسطی ایشیا اور ایران کے خوارزم شاہی علاقوں کی طرف پیش قدمی کی۔ اس دوران انہوں نے کئی مسلم شہروں میں بڑے پیمانے پر تباہی مچائی اور آبادیوں کو قتل کیا۔ اگرچہ بعض شہروں

کے مقتولین کی تعداد مبالغہ آمیز معلوم ہوتی ہے،[8] تاہم منگول حملوں کی ہولناکی کو سمجھنے میں یہ معاونت فراہم کرتی ہے۔ مثال کے طور پر: ہرات: چوبیس لاکھ، نیشاپور: سترہ لاکھ سینتالیس ہزار، مرو: تیرہ لاکھ[9]، رے: پانچ لاکھ[10]۔ گرگانج کے بارے میں یہاں تک کہا جاتا ہے کہ ہر منگول سپاہی نے چوبیس مردوں کو قتل کیا جبکہ عورتوں اور بچوں کو قیدی بنا لیا گیا۔[11] ایک محتاط اندازے کے مطابق منگول حملے سے پہلے ایران کے شمال مغربی اور شمال مشرقی علاقوں (بشمول نیشاپور) کی تقریباً پچیس لاکھ آبادی میں سے نوّے فیصد یا تو ختم کر دی گئی یا منتشر ہو گئی۔[12]

منگولوں نے چینی اور مسلم دونوں افواج کو شکست دی اور قتلِ عام کیا، حالانکہ ان کی فوج محض ایک لاکھ اُنتیس ہزار سپاہیوں پر مشتمل تھی (جو سب کے سب سوار فوجی تھے) اور ان کی کل آبادی تقریباً دس لاکھ نفوس پر مشتمل تھی۔[13] خوارزم شاہیوں کی فوج اور آبادی دونوں منگولوں سے بڑی تھیں جبکہ شمالی چین کی جن سلطنت کو فوجیوں اور آبادی کے لحاظ سے ان سب پر فوقیت حاصل تھی۔[14] اس کے باوجود منگولوں نے چینی اور مسلم دونوں حکومتوں کو شکست دی، ان کے داخلی انتشار سے فائدہ اٹھایا، مختلف ہنرمند چینی اور مسلمان منحرفین کو اپنی صف میں شامل کیا اور مختلف نسلوں کے سپاہیوں کے ذریعے اپنی فوج میں مسلسل اضافہ کرتے رہے۔[15] منگول عسکری برتری کے دیگر اسباب میں چنگیز خان کا سخت عسکری نظم وضبط، مؤثر جاسوسی نظام، اور اخلاقی ضوابط سے روگردانی کر کے طاقت کے سفاکانہ استعمال سے پیدا کی گئی دہشت شامل تھی۔[16]

چنگیز خان نے سفر اور تجارت کی آزادی کو بنیادی اصول کے طور پر اپنایا۔ بارتھولڈ کے مطابق، اس کے تجارتی مفادات مسلم تاجروں کے سرمائے کے ساتھ مکمل طور پر ہم آہنگ تھے۔ تاہم محمد خوارزم شاہ کے سیاسی عزائم اور اس کی سلطنت کے تاجروں کے مفادات میں ایسی کوئی ہم آہنگی قائم نہیں تھی۔[17] چنگیز خان نے تقریباً ساڑھے چار سو مسلم تاجروں پر مشتمل ایک تجارتی قافلہ روانہ کیا جسے خوارزم شاہ کے سرحدی گورنر نے قتل کر کے سارا مال ضبط کر لیا۔ اس پر چنگیز نے احتجاج کرتے ہوئے گورنر کی حوالگی کا مطالبہ کیا جسے خوارزم شاہ نے قاصد کو قتل کروا کر ٹھکرا دیا۔[18] جب چنگیز نے اپنی تیار شدہ فوج کے ساتھ انتقام لینے کے لیے پیش قدمی کی تو خوارزم شاہ سے ایک اور مہلک غلطی

سرزد ہوئی۔ اس نے اپنی متحدہ فوج کے ساتھ سرحد پر منگولوں کا مقابلہ کرنے کے بجائے اپنی فوج کو ماوراءالنہر کے مختلف شہروں میں تقسیم کر دیا۔ غالباً وہ اپنی فوج کو ایک جگہ جمع کرنے پر قادر نہ تھا کیونکہ اس کے جرنیل اس کے اتنے مطیع وفرمانبردار نہیں تھے جتنے منگول سپاہی چنگیز خان کے تھے۔[19]

مستشرق بارٹھولڈ نے خوارزم شاہی سلطنت کی شکست کے اسباب کا تجزیہ کرتے ہوئے تین بنیادی کمزوریاں بیان کی ہیں، جن کے باعث وہ ان قبائل کے سامنے بے بس ہوگئی جو تاریخ کے عظیم ترین منتظمین میں شمار ہونے والے ایک شخص کی قیادت میں متحد ہو چکے تھے:

اوّل وہ مضبوط سیاسی وانتظامی ڈھانچہ جو عباسیوں کے دور میں قائم ہوا تھا اور جسے طاہریوں و سامانیوں نے مشرقی ایران اور وسطی ایشیا میں مزید استحکام بخشا، خوارزم شاہیوں کے عہد میں بکھر چکا تھا۔ دیوانی نظام اپنی سابقہ مؤثریت سے محروم ہو چکا تھا۔

دوّم سلطان محمد کے خلاف علما اور سماج کے بعض دیگر طبقات میں گہری ناراضگی پائی جاتی تھی، جس نے سلطنت کے اندرونی توازن کو مزید کمزور کر دیا۔

سوّم سلطان محمد اور اس کی والدہ ترکاں خاتون کے درمیان اقتدار کی کشمکش نے فوجی نظم وضبط اور مرکزیت کو نقصان پہنچایا۔ ترکاں خاتون امرائے لشکر پر اثر انداز ہو کر سلطنت کے انتظامی امور میں خوارزم شاہ کی شریک کار بن گئیں جس کے نتیجے میں سلطنت کی قیادت دو حصوں میں منقسم ہوگئی۔[20] منگول حملے کے وقت نہ سلطان محمد اور نہ ہی ترکاں خاتون کوئی موثر قیادت فراہم کر سکی۔ صرف سلطان کے بیٹے، جلال الدین، نے جرأت مندانہ مگر ناکام مزاحمت کا مظاہرہ کیا۔[21]

چنگیز خان کی وفات کے بعد بھی منگولوں کی مسلم سرزمینوں پر یلغار جاری رہی۔ 1258ء میں اس کے پوتے ہلاکو خان نے بغداد پر حملہ کر کے پورے شہر تباہ و برباد کر دیا، کتب خانوں کو نذرِ آتش کیا، شہر کے باشندوں کا قتل عام کیا اور عباسی خلافت کا ہمیشہ کے لیے خاتمہ کر دیا۔ اس کے بعد ہلاکو خان کی افواج نے حلب کو بھی اسی طرح تاراج کر کے مملوکوں کے زیرِ اقتدار مصر کی طرف پیش قدمی شروع کر دی۔ تاہم چنگیز خان کے ایک اور پوتے برکہ خان نے اس حملے کی شدید مخالفت کی۔ برکہ

خان، جو اسلام قبول کرنے والے پہلے اہم منگول شہزادوں میں سے تھا،[22] گولڈن ہورڈ (سنہری لشکر) کے سربراہ تھے جس نے بحیرہ اسود، بحیرہ خزر اور بحر آرال کے شمالی علاقوں پر تصرف حاصل کیا۔ ہلاکو کے ہاتھوں بغداد کی تباہی اور عباسی خلیفہ کے قتل نے برکہ خان کو شدید غصہ دلایا نیز قفقاز کی طرف ہلاکو کی پیش قدمی بھی اس کے لیے پریشانی کا باعث بنی۔ اسی تناظر میں برکہ خان نے مملوکوں کو ہلاکو کے خلاف کچھ عسکری امداد فراہم کی۔ نتیجے کے طور پر ہلاکو اپنی فوج کے ایک بڑے حصہ سمیت مشرق کی طرف واپس لوٹنا پڑا، جس کی دو اہم وجوہات تھیں: ایک تو وسطی ایشیا میں برکہ کی عسکری سرگرمیاں اور دوسری عظیم خان کی وفات۔ تاہم ہلاکو کی فوج کا ایک چھوٹا سا دستہ مملوکوں کے خلاف میدان میں برابر ڈٹا رہا۔ البتہ 1260ء میں بیت المقدس کے شمال میں عین جالوت کے مقام پر چھڑ جانے والے معرکے میں مملوکوں نے منگولوں کو فیصلہ کن شکست دی، جس سے مغرب کی جانب ان کی پیش قدمی کا سلسلہ ہمیشہ کے لیے تھم گیا۔[23]

سنہری لشکر (گولڈن ہورڈ) کے حکمرانوں (برکہ خان سمیت) اور اس سے وابستہ دیگر افراد نے رفتہ رفتہ اسلام قبول کرنا شروع کیا، نتیجے کے طور پر سنہری لشکر نامی ریاست ایک مکمل مسلم ترک سلطنت میں بدل گی دوسری طرف چنگیز خان کے پوتے ہلاکو خان نے جنوب مغربی خطوں (جیسے خراسان، باقی ماندہ ایران، عراق، قفقاز کے کچھ حصے اور اناطولیہ) میں ایلخانی سلطنت کی بنیاد رکھی۔ ایلخانی اشرافیہ نے بتدریج اسلام قبول کیا اور ایرانی ثقافت کو اختیار کیا۔[24] اسی طرح ماوراء النہر اور مشرقی وسطی ایشیا پر قابض منگول ریاست (یعنی، مغربی، چغتائی خانیت) نے بھی بتدریج اسلام اور ترک ثقافت کو قبول کر لیا۔[25]

چودھویں صدی کے وسط تک ایلخانی سلطنت بکھر چکی تھی۔ اس خلا کو تیمور (حکومت: 1370–1405) نامی ایک ترک و منگول نسل کے ماوراء النہر کے سردار نے پُر کیا۔ اس نے ایلخانی اور مغربی چغتائی علاقوں پر مشتمل ایک نئی سلطنت قائم کی۔ اگرچہ تیمور نے خود کو مسلمان ظاہر کیا لیکن اس نے کئی مسلم شہروں کو تباہ کیا اور وسطی ایشیا سمیت مختلف خطوں میں لاکھوں مسلمانوں کا خون بہایا۔ اس کی یلغاروں نے کئی مضبوط مسلم سلطنتوں کو بری طرح کمزور کر دیا، خاص طور پر سنہری لشکر،

دہلی سلطنت، مملوک اور عثمانی سلطنت کو۔[26] معروف مؤرخ مارشل ہوجسن تیمور کی تباہ کاریوں کو ''کھوپڑیوں کے مینار'' سے تعبیر کرتے ہیں۔[27] اگرچہ تیمور اپنی خواہش کے مطابق تمام سابقہ منگول علاقوں کو فتح نہیں کر سکا[28] لیکن اس کی فتوحات نے چنگیز خان اور ہلاکو کی فتوحات کی طرح شدید تباہی پھیلائی۔[29] جینٹ ابوالغد کہتی ہیں کہ عرب مشرق وسطیٰ صلیبیوں اور منگولوں کی یلغار سے بچ گیا تھا، تاہم ''وہ تیمور کی ڈھائی گئی تباہیوں سے نہ بچ سکا''۔[30]

صلیبیوں، منگولوں اور تیمور کی یلغار کے نتیجے میں عالمِ اسلام میں فکری و سائنسی جمود کے اسباب پر طویل بحث جاری ہے۔[31] فرانسیسی مستشرق رینان (Renan) کے اس دعوے کے جواب میں کہ اسلام اور سائنسی ارتقاء ایک دوسرے کے متضاد ہیں، عثمانی مفکر نامق کمال (1888–1840) نے یہ موقف اختیار کیا کہ مسلم علمی انحطاط کا اصل سبب صلیبی اور منگول یلغاریں تھیں۔[32] ہندوستانی مسلم مصلح سید امیر علی (1928–1849) نے بھی منگولوں کے حملوں کو تاریخِ اسلام کا فیصلہ کن موڑ قرار دیا: ''عقلیت، فلسفہ، علوم و فنون اس بربریت کے طوفان کے سامنے نیست و نابود ہو گئے، ایسا زوال جس کے بعد مسلمانوں کو پھر سے کوئی عروج میسر نہ آیا۔''[33] عہدِ حاضر کے ایک مؤرخ امین معلوف نے بھی اس خیال کی تائید کی ہے کہ صلیبی جنگوں نے مشرقِ وسطیٰ کو ''زوال کے طویل دور'' کی نذر کر دیا۔ معلوف کے نزدیک: ''ہر طرف سے یورشوں کا شکار ہو کر مسلم دنیا نے اپنے آپ کو خود میں سمیٹ لیا۔ وہ حد درجہ حسّاس، مدافعانہ، برداشت سے عاری اور ذہنی و فکری اعتبار سے بنجر ہو گئی؛ ایسے رویے جنھوں نے وقت گزرنے کے ساتھ مزید شدت اختیار کی کیونکہ عالمی ارتقا کے عمل سے وہ خود کو خارج شدہ محسوس کرنے لگی۔''[34]

متذکرہ فکری دلیل کے ساتھ ساتھ ایک اقتصادی دلیل بھی پیش کی جاتی ہے، جس کا تعلق حملہ آوروں کے ہاتھوں ڈھائی جانے والی تباہی سے ہے۔ اس کی رو سے منگولوں نے مسلمانوں کے آبی بند، نہریں اور قناتیں تباہ کر دیں اور ان کی زرعی زمینوں کو اپنے مویشیوں کی چراگاہوں میں بدل دیا۔ اس تباہی اور تسلط کے نتیجے میں طویل مدتی زرعی اور بالواسطہ طور پر اقتصادی زوال رونما ہوا۔

اگر فکری اور اقتصادی دونوں دلائل پر غور کیا جائے تو یہ اس نقصان کے پیشِ نظر درست معلوم ہوتے

ہیں جو صلیبی، مغلیہ اور تیموری یلغاروں نے مسلم شہری تمدن کو پہنچایا۔ صلیبیوں نے متعدد کتب خانوں اور مدارس کو نذرِ آتش کیا اور انہیں لوٹ لیا[35] جب کہ منگولوں نے بھی بے شمار تعلیمی اداروں کو مسمار کیا۔[36] ان کی یورشوں کے نتیجے میں شہروں کی آبادی میں شدید کمی واقع ہوئی اور سابقہ زرعی اراضی بنجر بن گئی؛ نہ صرف قتل و غارت گری کے سبب بلکہ شہری اور زرعی ڈھانچوں کی بربادی کے باعث بھی۔[37] وسطی ایشیا، ایران اور عراق کے خشک خطہ ہائے اراضی میں آبی رسد اور نہروں کے نظام کی تعمیر نو از حد گراں قیمت عمل تھا۔ نتیجے کے طور پر ان خطّوں میں زرعی و تمدنی نقصان کی تلافی انتہائی دشوار ثابت ہوئی۔

اگرچہ منگولوں نے اسلامی ممالک پر پے در پے کئی یلغاریں کیں تاہم مغربی یورپ اس طرح کی تباہی سے بچا رہا۔ اگرچہ منگول پولینڈ تک پہنچ گئے تھے، لیکن ان کی مغرب کی جانب ان کی پیش قدمی اس لیے رک گئی کیونکہ ان کے سپہ سالاروں کو نئے خانِ اعظم کے انتخاب میں حصہ لینے کے لیے دارالحکومت واپس جانا پڑا۔ جان سانڈرز کے مطابق، یہ تاریخی موڑ ایک طرف مغربی یورپ میں ترقی کا باعث بنا، اور دوسری طرف عالم اسلام میں اس کی راہ میں رکاوٹ بن گیا۔[38] بلوش کے مشاہدہ کی رو سے 1000ء تک مغربی یورپ پر جنوب (مسلمانوں)، مشرق (ہنگریوں) اور شمال (وائکنگز) کی طرف سے مسلسل حملے ہوتے رہے، جن کے اثرات نہایت تباہ کن ثابت ہوئے۔ البتہ جب ہنگری اور وائکنگ اقوام (بڑی حد تک) مسیحیت قبول کر چکی تھیں نیز اسپین اور روم کے جزائر میں مسلم توسیع کا خاتمہ ہو گیا تو مغربی یورپ کو بیرونی یلغاروں سے نجات مل گئی۔ اس طرح مغربی یورپی اقوام کو (مسلمانوں کے برعکس) ایک ایسی نادر فضا میسر آئی جس میں بیرونی مداخلت کے بغیر ترقی کے امکانات اجاگر ہو گئے۔[39]

اگرچہ صلیبیوں، منگولوں، اور تیمور کی یلغاروں نے مسلم دنیا کو شدید نقصان پہنچایا تاہم ان حملوں کو عالمِ اسلام کے دائمی مسائل کا واحد سبب قرار دینا درست نہیں۔ ان حملوں کے بعد مسلم اقوام نے جغرافیائی سطح پر دوبارہ طاقت حاصل کی اور تیرھویں صدی کے اختتام تک مسلمانوں نے صلیبیوں سے شام کے تمام شہر واپس لے لیے۔ اگرچہ صلیبیوں کا مقصد اناطولیہ میں سلجوق ترکوں کی پیش

قدمی کو روکنا تھا البتہ صدیوں پر محیط مسیحی مہمات کے باوجود عثمانی ترک دریائے ڈینیوب عبور کرنے میں کامیاب ہو گئے۔[40]

تاہم اسی طرح کا احیاء منگولوں کی یلغار کے بعد بھی سامنے آیا۔ چودھویں صدی کے آغاز تک منگول سلطنت کے تین بڑے خانات: گولڈن ہورڈ، ایل خانی اور (مغربی) چغتائی کے حکمران طبقوں نے اسلام قبول کر لیا تھا۔ سولھویں صدی میں عالمِ اسلام میں تین عظیم سلطنتیں قائم تھیں: عثمانی، صفوی اور مغل۔ مسلمانوں نے سیاسی استحکام، عسکری تحفظ، اور معاشی وسائل کی بحالی کے ساتھ شہروں، کتب خانوں اور مدارس کو دوبارہ آباد کیا۔ یورپی استعمار کے آغاز تک مسلمانوں کو کئی صدیوں تک بیرونی حملوں سے آزادی حاصل رہی۔ لہٰذا صرف خارجی یلغاروں کو مسلمانوں کے طویل مدت پر مبنی فکری جمود کا واحد سبب قرار دینا مناسب قرار نہیں دیا جا سکتا۔

منگولوں کے بعد کے دور میں اسلام کی توسیع کا عمل بھی جاری رہا۔ منگول خانات کے حکمرانوں کا اسلام قبول کرنا ایشیائی دشتوں میں اسلام کے پھیلاؤ کا سنگ بنیاد بنا۔ عثمانی اور منگول سلطنتوں نے اسلامی تمدن کی سیاسی اور مذہبی سرحدوں کو مغرب میں بلقان اور مشرق میں بنگال تک وسیع کیا۔[41] اس طرح مسلمانوں کی ابتدائی حکمرانی جو ''نیل سے جیحوں تک''[42] محدود تھی اب ''بلقان سے بنگال تک''[43] پھیل گئی۔ اگرچہ منگولوں کی یورشوں نے وسطی ایشیا، ایران، اور عراق میں زرعی زرخیزی کو شدید نقصان پہنچایا تاہم اسے عالمِ اسلام میں عمومی اقتصادی جمود کا واحد سبب قرار نہیں دیا جا سکتا کیونکہ اسلامی سلطنتیں ان بنجر خطوں سے کہیں آگے تک وسعت اختیار کر چکی تھیں۔

یہ درست ہے کہ آرچبلڈ لیوس کی کتاب (جو صلیبی جنگوں اور مغلیہ یلغاروں کو مسلمانوں اور مغربی یورپیوں کے مابین جغرافیائی و سیاسی رقابت کے ایک اہم موڑ کے طور پر پیش کرتی ہے) ان حملوں کے بعد مسلمانوں کی بازیابی کو تسلیم کرتی ہے۔ لیوس کا دعویٰ ہے کہ 1000ء میں مغربی یورپ، یوریشیا اور افریقہ کی پانچ بڑی تہذیبوں میں سب سے زیادہ پسماندہ اور جغرافیائی طور پر دور افتادہ خطہ تھا، اسلامی، مشرقی ایشیائی/چینی، ہندی، اور بازنطینی-روسی دیگر چار تہذیبیں تھیں۔ صلیبی جنگوں اور خانہ بدوش (زیادہ تر مغلیہ) یلغاروں کے بعد (لیوس کے بقول) مغربی یورپ ''فائدے میں

رہا''، جبکہ دیگر تہذیبیں کمزور ہوگئیں۔[44] تاہم خود اپنے بیان کی تردید کرتے ہوئے لیوس تسلیم کرتا ہے کہ چودھویں صدی کے اختتام تک مسلمان بحیرہ روم میں یورپ کے بحری تسلط کو چیلنج کرتے رہے۔ انھوں نے مغربی یورپیوں کی رسائی کو بحرِ ہند اور وسطی ایشیا تک محدود کر دیا، اس کے علاوہ مغربی اناطولیہ اور بلقان میں فتوحات حاصل کیں اور مغربِ یوریشیا میں مغلیہ اشرافیہ کو اسلام قبول کروانے میں کامیابی حاصل کی۔ وہ مزید لکھتا ہے: ''شاید اس سے بھی زیادہ اہم بات یہ ہے کہ اسلام نے دوسری تہذیبوں کے اندر سرایت کرنے کی بھرپور صلاحیت کا مظاہرہ کیا۔ اس نے یہ کام ہند اور انڈونیشیا، ... جنوبی روس اور بازنطینی اناطولیہ، ... [اور] افریقہ کے سیاہ فام علاقوں اور مشرق کے ساحلی خطوں میں بخوبی انجام دیا۔'' جغرافیائی وتمدّنی تناظر میں، ''آخر کار اسلام اور اس کی تہذیب ہی کو فتح حاصل ہوئی۔'' لیوس کے نزدیک یہ کامرانی ابن بطوطہ کے اسفار میں نمایاں طور پر جھلکتی ہے۔[45]

ابن بطوطہ (1304ء۔68/69ء) مراکش کا ایک سیّاح تھا۔ اس نے اپنے سفرنامے کو ایک کاتب کے توسط سے قلمبند کروایا۔ فی الواقع یہ ''اب تک لکھا گیا سب سے بڑا سفرنامہ'' قرار دیا جاتا ہے، جو شمال مغربی افریقہ، مصر، مشرقی افریقہ، جزیرہ نما عرب، شام، عراق، ایران، اناطولیہ، کریمیا، وسطی ایشیا، ہند، انڈونیشیا اور چین سمیت تقریباً 75,000 میل پر مشتمل خطے کا احاطہ کرتا ہے۔[46] ابن بطوطہ کی تین بنیادی صفات: عربی زبان میں مہارت، اسلامی فقہ میں تخصص، اور تصوف سے وابستگی نے اسے اس بین البرِ اعظمی سفر میں بے حد معاونت فراہم کی۔[47] تاہم ابن بطوطہ کے اسفار جہاں ایک طرف مسلمانوں کی جغرافیائی توسیع کا نقشہ پیش کرتے ہیں، وہیں دوسری جانب ان کے فکری جمود کو بھی آشکار کرتے ہیں۔ راس ڈَن (Ross Dunn) اس تضاد کو یوں واضح کرتا ہے کہ مسلمانوں کی ابن بطوطہ کے تئیں بے توجہی، یورپیوں کی مارکو پولو بلکہ خود ابن بطوطہ کے تئیں دلچسپی کے مقابلے میں حیران کن ہے: ''مارکو پولو کی کتاب (جسے یورپ میں قرونِ وسطیٰ کے آخری ادوار میں وسیع پیمانے پر سراہا گیا اور تشہیر دی گئی) اس کے برعکس 'رحلۃ' [سفرنامہ] عالمِ اسلام میں دورِ جدید تک خاطر خواہ اثر نہ ڈال سکا... صرف انیسویں صدی کے وسط میں (یعنی تحریر کے پانچ سو برس

بعد) یہ بیانیہ وہ بین الاقوامی توجہ حاصل کرنے میں کامیاب ہوا جس کا وہ مستحق تھا۔ دلچسپ امر یہ ہے کہ اس کارنامے کا سہرا ان مسیحی یورپی علما کے سر بندھتا ہے جن کے خطے (یعنی یورپ) کی جانب رخ کرنے کا ابن بطوطہ نے کبھی ارادہ تک نہ کیا۔''[48]

ابن بطوطہ کی کتاب کے حوالے سے مسلمانوں کی عمومی بے اعتنائی کوئی منفرد واقعہ نہ تھی بلکہ یہ ایک وسیع تر فکری جمود کا مظہر تھی۔ آئندہ صفحات میں اس امر کا تفصیل سے تذکرہ کیا جائے گا کہ ابن رشد اور ابن خلدون جیسے جلیل القدر مفکرین کی تصنیفات کو بھی کم وبیش اسی نوع کی سرد مہری بلکہ بعض اوقات سراسر بے التفاتی کا سامنا کرنا پڑا۔ یہاں تک کہ ان کی قدر و منزلت انیسویں صدی عیسوی میں جا کر از سر نو دریافت ہوئی۔ اس فکری جمود کے بنیادی اسباب میں علما کی قیادت، عسکری ریاستی اشرافیہ کا عروج، اور ان دونوں کے مابین قائم ہونے والا باہمی اتحاد شامل تھا (ایک ایسا اتحاد جو فلاسفہ اور تاجروں کے خسارے کے عوض حاصل کیا گیا)۔ خارجی یلغاروں نے بھی اس جمود کو مہمیز دی کیونکہ ان کی وجہ سے مسلمانوں کی توجہ بقاء اور تحفظ جیسے فوری تقاضوں پر مرکوز ہوگئی، جس کے نتیجے میں عسکری اشرافیہ کا رتبہ غیر معمولی حد تک بلند ہو گیا۔ ممالیک کے معاملے میں صلیبیوں اور منگولوں کی جانب سے لاحق عسکری خطرات نے ''خطے کو مدافعانہ عسکریت کی طرف دھکیل دیا، جو بالآخر معاشرے اور اس کے اہم اقتصادی اداروں کے لیے مضر ثابت ہوا''۔[49] بعد ازاں عثمانی، صفوی اور مغلیہ سلطنتوں پر بھی، کسی نہ کسی درجے میں، منگولی عسکری ریاست نے اپنے اثرات مرتب کیے۔[50] اس کے علاوہ صلیبیوں کے ہاتھوں ہونے والے لرزہ خیز قتلِ عام اور ان کی مذہبی خطابت نے مسلمانوں کو اس امر پر آمادہ کیا کہ وہ اپنے مذہبی ڈسکورس کو زیادہ شدت سے اپنائیں اور علما کے دامن کو مضبوطی سے تھام لیں۔[51] ان تمام منفی حالات کے باوجود مسلمانوں کے ہاں فلسفے اور سائنسی روایت کی جڑیں اس قدر گہری اور مضبوط تھیں کہ یہ روایت آئندہ کئی صدیوں تک اوّل درجے کے اہلِ علم پیدا کرتی رہی، جس کا تذکرہ آئندہ سطور میں کیا جائے گا۔

فلسفیوں کا زوال: امام غزالی سے ابن خلدون تک

وسطی ایشیا، ایران اور عراق

چوتھے باب میں اس امر کی تفصیلی وضاحت پیش کی گئی ہے کہ گیارہویں صدی عیسوی میں کئی دینی و سیاسی عناصر، خاص طور پر امام ابوحامد غزالی، نے سنی منہج کی تشکیل میں اہم کردار ادا کیا۔ یہ منہج چاروں سنی فقہی مکاتبِ فکر[52] کے امتزاج نیز شیعہ، معتزلہ اور فلاسفہ کی تردید پر مبنی تھا۔ یہ تحریک بعد کے ادوار میں بھی جاری رہی اور مشرقی اسلامی خطوں (یعنی وسطی ایشیا، ایران اور عراق) میں شیعہ سیاسی اقتدار کو محدود کرنے، معتزلہ کو ختم کرنے اور فلاسفہ کو حاشیے پر ڈالنے میں کامیاب ہوئی۔ فلسفے کے خلاف اس مہم میں صرف نظریاتی اقدامات ہی نہیں بلکہ عملی تدابیر بھی شامل تھیں۔ مثال کے طور پر بارہویں صدی کے وسط میں عباسی خلیفہ مستنجد نے بغداد کے کتب خانوں میں موجود ابن سینا اور اخوان الصفا کی تصانیف کو سرِ عام نذرِ آتش کرنے کا حکم دیا۔[53]

بارہویں سے چودھویں صدی تک مشرقی مسلم دنیا میں فلسفہ اور دینی علوم کا باہم امتزاج جاری رہا۔ اس دوران کئی ممتاز اسلامی علماء اور فلاسفہ نے اپنی علمی تحقیقات اور تصنیفی کاوشوں کو فروغ دیا۔ ان میں امام فخر الدین رازی (1210–1150) ایک نمایاں مقام رکھتے ہیں۔ امام رازی نے ایک طرف تو عقل اور وحی کے مابین ہم آہنگی پیدا کرنے کی سنجیدہ کوشش کی،[54] اور دوسری طرف انہوں نے اسلامی علوم کے ساتھ ساتھ طب، فلکیات، اور جیومیٹری جیسے عقلی علوم میں بھی مہارت حاصل کی۔ قرآن کی تفسیر میں ان کا علمی مقام خاص طور پر قابلِ ذکر ہے۔[55] ساتھ ہی وہ اشعری عقائد کے

مضبوط داعی تھے اور معتزلہ کے نظریات کے برخلاف اپنے دلائل منطقی اور علمی انداز میں پیش کیے ۔علاوہ ازیں انہوں نے ابن سینا کی بعض فلسفیانہ آراء پر بھی تنقید کی،[56] جو اس بات کی نشاندہی کرتی ہے کہ وہ فلسفے کو اندھا دھند قبول کرنے کے بجائے اس کا محتاط جائزہ لینے پر یقین رکھتے تھے۔

اس دور کے ایک اور ممتاز عالم، جن کا رجحان فلسفہ کی طرف نسبتاً زیادہ تھا، عبداللطیف بغدادی (1162–1231) تھے۔ انہوں نے اسلامی علوم خصوصاً امام غزالی کی تصانیف کے ساتھ ساتھ فلسفہ (بالخصوص ابن سینا اور فارابی کے افکار) نیز تاریخ اور طب کا بھی گہرا مطالعہ کیا۔ بغداد میں پیدا ہونے والے عبداللطیف نے تقریباً چالیس برس مختلف شہروں (خصوصاً شام اور مصر) کا سفر کیا جہاں وہ علم کے حصول اور علمی سرپرستی کی تلاش میں مصروف رہے۔ قاہرہ میں قیام کے دوران انہیں اس وقت کی ممتاز شخصیات مثلاً سلطان صلاح الدین ایوبی اور یہودی فلسفی وطبیب موسیٰ ابن میمون (مائمونائیڈس) سے ملاقات کرنے کا موقع ملا۔[57]

اگرچہ منگولوں نے اسلامی دنیا میں وسیع پیمانے پر تباہی مچائی تاہم انہوں نے بعض علمی مراکز کی سرپرستی کے ذریعے علم و دانش کی ترویج میں بھی اہم کردار ادا کیا۔ مثلاً مراغہ کی عظیم رصدگاہ کا قیام، جہاں مشہور عالم نصیرالدین طوسی (1201–1274) نہ صرف تحقیق و تدریس سے وابستہ رہے بلکہ اس علمی ادارے کو مرکزِ دانش میں تبدیل کیا۔[58] طوسی کو یہ سرپرستی منگول حکام کی خدمت کے عوض حاصل ہوئی تھی جس سے انہوں نے دانشورانہ مقاصد کے لیے بھرپور فائدہ اٹھایا۔[59] مراغہ کی رصدگاہ میں طوسی اور ان کے رفقا کی فلکیاتی تحقیقات نے نہ صرف مسلم دنیا بلکہ یورپی ماہرینِ فلکیات کو بھی سولہویں صدی تک متاثر کیا۔[60] فلکیات کے علاوہ طوسی نے شیعہ عقائد، اخلاقیات، اور سیاسی نظریات جیسے متنوع موضوعات پر بھی گراں قدر تصنیفات رقم کیں۔[61] ساتھ ہی انہوں نے امام رازی کی تنقیدات کا مدلل جواب دیتے ہوئے ابن سینا کے فلسفے کا دفاع بھی کیا۔[62]

نصیرالدین طوسی کے ممتاز شاگردوں میں سے ایک قطب الدین شیرازی (1236–1311) تھے، جو اپنے استاد کی مانند ایک کثیر الجہت عالم کی حیثیت رکھتے تھے۔ انہوں نے فلکیات، طب، اور فلسفہ جیسے متنوع علوم میں گہری مہارت حاصل کی۔[63] اگرچہ چودھویں صدی کے اوائل میں مراغہ کی

رصدگاہ غیر فعال ہوگئی تاہم ایلخانی حکمرانوں کی جانب سے اہلِ علم اور سائنسدانوں کی سرپرستی کا سلسلہ برقرار رہا۔ اسی علمی سرپرستی کے زیرِ سایہ شیرازی کے ایک ممتاز شاگرد، نجم الدین نیشاپوری (1270–1328/9)، نے حصولِ علم کے بعد فلکیات، ریاضی، اور تفسیرِ قرآن جیسے اہم موضوعات پر قابلِ قدر تصانیف رقم کیں۔[64]

نصیر الدین طوسی، قطب الدین شیرازی اور نجم الدین نیشاپوری تینوں شیعہ مسلک سے تعلق رکھتے تھے، اور انہوں نے فلسفہ، فلکیات، اور دیگر عقلی علوم کی ترقی میں نمایاں کردار ادا کیا۔ اس کے برعکس مشرقی اسلامی دنیا کے سنّی علما میں رفتہ رفتہ ایک مختلف رجحان ابھرنے لگا۔ انہوں نے فلسفہ اور طبیعی علوم کو بتدریج پسِ پشت ڈال کر اپنی توجہ اسلامیات (یعنی فقہ، تفسیر، علمِ کلام، لغت اور منطق) تک محدود کر دی۔ اس رجحان کی ایک جھلک تیرہویں صدی کے دو جلیل القدر سنّی علما؛ سعد الدین تفتازانی (1322–1390ء) اور سید شریف جرجانی (1340–1413) کی علمی کاوشوں میں دیکھی جا سکتی ہے، جو بنیادی طور پر انہی مذہبی علوم تک محدود رہیں۔[65] تفتازانی نے مسئلۂ جبر و اختیار میں اشاعرہ کے عمومی نظریے سے کچھ مختلف مؤقف اختیار کرتے ہوئے انسان کے ارادہ و اختیار پر نسبتاً زیادہ زور دیا،[66] جس کی بنا پر بعض محققین نے ان کے فکری رجحان کو ماتریدی مکتبِ کلام کے زیادہ قریب تصور کیا ہے۔[67] بعد کے ادوار میں مسلم دنیا ایسے بلند پایہ علما پیدا کرنے سے قاصر رہی جو علمی مرتبے میں تفتازانی اور جرجانی کے ہم پلہ ہوتے۔ ان دونوں علما کی تصانیف طویل عرصے تک عثمانی، مغلیہ اور کسی حد تک صفوی مدارس کے نصاب کا حصہ بنی رہیں۔[68]

نویں سے گیارہویں صدی تک مشرقی اسلامی خطے علمی و فکری زندگی کا مرکز رہے، مگر بارہویں سے چودھویں صدی کے دوران یہ مرکزی حیثیت دو دیگر خطوں کو حاصل ہوگئی۔ ایک جانب مصر، شام اور اناطولیہ، اور دوسری جانب اندلس اور شمال مغربی افریقہ۔ عبداللطیف بغدادی کا مغرب کی طرف علمی سفر (جس کا ذکر پہلے بھی ہو چکا ہے) اسی فکری مرکز کی مغرب کی سمت منتقلی کی ایک واضح علامت ہے۔

مصر، شام اور اناطولیہ

شام اور اناطولیہ کے کئی مسلم شہر صلیبیوں کے قبضے میں چلے گئے جبکہ شام کے کچھ علاقوں کو منگولوں کے حملوں کا بھی سامنا کرنا پڑا۔ دمشق کے حکمران نور الدین زنگی (دورِ حکومت: 1156–1174ء)، ایک طاقتور فوجی کمانڈر اور اسلام کے محافظ کے طور پر سامنے آئے جنہوں نے صلیبیوں کے خلاف جنگیں لڑیں اور ان میں کامیابیاں حاصل کیں۔

نور الدین نے دمشق میں نظامیہ طرز پر کئی سنی مدارس قائم کیے جن کو اوقاف (نجی عطیات) کے ذریعے مالی معاونت فراہم کی جاتی تھی۔ البتہ ان مدارس کو صرف نجی یا آزاد ادارے کہنا درست نہیں ہوگا کیونکہ یہ مدارس علماء اور ریاست کے باہمی اتحاد کے فکری اور سیاسی اثر میں آ چکے تھے۔ مائیکل چیمبرلین کی تحقیق سے پتا چلتا ہے کہ نور الدین کی حکومت کے آغاز سے لے کر 1350ء تک دمشق میں قائم ہونے والے زیادہ تر مدارس ارباب اقتدار اور امراء کے خانوادوں نے تعمیر کرائے تھے۔

بیرونی حملوں اور سنی عقائد کی بڑھتی ہوئی سختی کے باوجود شام اور اناطولیہ میں علمی تخلیق کسی حد تک جاری رہی۔ جنوبی اناطولیہ میں بدیع الزمان جزری (1136–1206ء) نے علمِ میکانیات پر ایک شاندار کتاب ''کتاب فی معرفۃ الحیل الحیلۃ'' (یعنی ''انوکھے میکانی آلات کا علم'') تصنیف کی۔ یہ کتاب اس موضوع پر بنی موسیٰ بھائیوں کی نویں صدی کی مشہور تصنیف سے بھی بہتر سمجھی جاتی ہے۔

ہل کے مطابق، جزری کی یہ کتاب ''نشاۃ ثانیہ سے قبل کسی بھی تہذیب کا سب سے اہم انجینئرنگ دستاویز'' کہلا سکتی ہے۔ اس میں چھ اقسام کی ایجادات شامل ہیں: آبی اور شمعی گھڑیاں، شراب تقسیم کرنے والے آلات، خون ناپنے اور پانی بانٹنے کے آلات، بدلتے ہوئے فوارے اور موسیقی کے خودکار آلات، پانی بلند کرنے والے اوزار، متفرق ایجادات۔[70]

مصر اگرچہ صلیبیوں یا منگولوں کے براہ راست قبضے میں نہیں آیا البتہ ان حملہ آوروں کی وجہ سے مسلم دنیا کی عسکری فضا مزید سخت ہوگئی۔ 1170ء کی دہائی میں صلاح الدین ایوبی صلیبیوں کے خلاف ایک عظیم عسکری رہنما کے طور پر سامنے آئے۔ پہلے پہل وہ نور الدین زنگی کی فوج کے ایک سپہ سالار

تھے لیکن بعد میں انہوں نے مصر میں ایوبی سلطنت (1250–1171ء) قائم کی اور اپنی حکومت کو شام تک وسعت دی۔ نورالدین کے نقش قدم پر چلتے ہوئے صلاح الدین نے قاہرہ میں نظامیہ طرز کے مدارس کی بنیاد رکھی۔[71]

مصر سے فاطمی خلافت کے شیعہ اثرات کو ختم کرنے کے لیے صلاح الدین ایوبی نے سابقہ حکومت کے کتب خانوں کو (خاص طور پر قاہرہ کی لائبریری کو) فروخت کر دیا یا تلف کر دیا۔ کہا جاتا ہے کہ یہ لائبریری غالباً ''باطنی اسماعیلی افکار پر مشتمل کفریہ کتب سے بھری ہوئی'' تھی[72]۔ روتھ میکنسن کے مطابق صلاح الدین کا یہ اقدام ان مغربی مؤرخین کے لیے حیران کن ہوسکتا ہے جو ایوبی کو ''مشرق کے مہذب اور روشن خیال افراد میں شمار کرتے ہیں۔'' وہ اس عمل کو ''فتح وغلبہ کے عمومی لوازمات اور اہل سنت کے ایک مرکزِ تفرقہ پر حملے'' کے طور پر دیکھتی ہیں[73]۔ مصطفیٰ العبادی اور برنارڈ لیوس دونوں کا خیال ہے کہ اس زمانے میں صلاح الدین کے اس فیصلے کو جواز فراہم کرنے کے لیے یہ جھوٹی روایت گھڑی گئی کہ خلیفہ عمرؓ کے حکم پر اسکندریہ کی قدیم لائبریری کو جلا دیا گیا تھا۔[74]

صلاح الدین ایوبی کے فلسفے کے خلاف اقدامات میں ایک اور اہم قدم فلسفی اور عارف یحییٰ سہروردی (1191–1154ء) کو حلب میں سزائے موت دینا تھا۔ سہروردی پر ارسطو، افلاطون، نو افلاطونیوں، غزالی اور بالخصوص ابن سینا کا اثر تھا۔ اگرچہ انہیں کفر کے الزام میں کم عمری میں موت کی سزا دی گئی، مگر سہروردی کی تحریریں ان کی موت کے باوجود مؤثر رہیں اور ان کی تصانیف نے اشراقیہ مکتب فکر کی بنیاد رکھی۔[75]

بعد میں ایوبی حکمرانوں اور علماء نے بھی فلسفے کے خلاف اقدامات جاری رکھے۔ دمشق کے سلطان اشرف نے اپنے اقتدار کے آغاز میں (1237–1228ء) ایک اعلامیہ جاری کیا جس میں فقہاء کو ''صرف حدیث، قرآن کی تفسیر اور فقہ کا مطالعہ کرنے کی اجازت دی گئی''۔ انہوں نے واضح کیا کہ جو شخص منطق اور دیگر ''غیر ملکی علوم'' کا مطالعہ کرے گا، اسے شہر سے باہر نکال دیا جائے گا۔[76]

مسلم دنیا کے دیگر خطوں کی طرح شام اور مصر میں بھی فطری علوم اور فلسفے کی تنزلی مطلق نہیں بلکہ اضافی تھی۔ ان علاقوں میں مسلم سائنسدانوں اور فلاسفہ نے مختلف اداروں میں تدریس اور تصنیف کا

سلسلہ جاری رکھا۔ بڑے شہروں کی بعض عظیم مساجد میں مواقعت (وقت کے رکھوالے) کے لیے مخصوص جگہیں موجود تھیں جن کے ذریعے تحقیق کے مواقع فراہم کیے جاتے تھے۔[77] دمشق میں ابن الشاطر (1375–1304ء) نے اموی مسجد میں سرکردہ مواقعت کی حیثیت سے خدمات انجام دیں جہاں انہوں نے ایک مشہور دھوپ گھڑی تعمیر کی۔ ابن الشاطر نے کچھ غیر بطلمیوسی فلکیاتی نمونے بھی تیار کیے۔[78]

ایک اور اہم مسلم ادارہ ہسپتال تھا، جس نے نہ صرف شہروں کی ترقی میں اہم کردار ادا کیا بلکہ طب کے میدان میں بھی نمایاں پیشرفت کا سبب بنا۔ مسلمانوں کا پہلا ہسپتال بغداد میں عدوی ہسپتال تھا جو 981ء میں بویہی حکمرانوں کے زیرِ انتظام قائم ہوا۔ بعدازاں 1154ء میں زنگیوں نے دمشق میں نورالدین ہسپتال کی بنیاد رکھی جہاں مشہور طبیب ابن النفیس (1288–1213ء) نے اپنی خدمات انجام دیں۔ وہ بعد میں مصر چلے گئے اور وہاں ایک معروف طبیب کا مرتبہ حاصل کیا۔ 1285ء میں مملوک سلطان نے قاہرہ میں منصوری ہسپتال قائم کیا جو سابقہ مسلم ہسپتالوں کے مقابلے میں کہیں زیادہ ترقی یافتہ تھا۔[79]

نیوری (1333–1279ء) کی انسائیکلوپیڈیا کے مطابق، ''منصوری ہسپتال میں طبیب، چشم طب، سرجن اور ہڈی جوڑنے والے ماہرین کو مردوں اور عورتوں کا علاج کرنے کے لیے مقرر کیا گیا تھا'' اور ''مریضوں کو خصوصی وارڈوں میں رکھا جاتا تھا جن میں سے اکثر میں پانی کی رسد بھی موجود تھی''۔[80] ابن النفیس نے اپنا گھر اور ذاتی کتب خانہ اسی ہسپتال کے لیے وقف کر دیا تھا۔[81]

ابن النفیس کو پھیپھڑوں میں گردشِ خون (pulmonary circulation) پر قلم اٹھانے والا پہلا عالم خیال کیا جاتا ہے، انہوں نے پھیپھڑوں میں خون کی گردش سترھویں صدی میں ہاروی کی تفصیلی تشریح سے بہت پہلے بیان کیا۔[82] ابن النفیس نے ایک دینی-ادبی ناول ''رسالۃ کامل فی السیرۃ النبویۃ'' بھی تحریر کیا جو ابن طفیل کے فلسفیانہ ناول ''حیّ بن یقظان'' (یعنی ''زندہ، بیدار کا فرزند'') کا جواب تھا۔ ابن النفیس کے ناول میں مرکزی کردار (کامل) اپنی عقل سے چیزیں ایجاد کرنے کے بجائے جزیرے پر آنے والے مہمانوں سے زبان، پکوان، اور لباس پہننے جیسے امور

سیکھتا ہے۔ یہ ناول وحی اور نبوت کی ناگزیر ضرورت پر زور دیتا ہے، برخلاف ''حیّ بن یقظان'' کے جو مجرد عقل کے توسط سے سچائی تک رسائی پر یقین رکھتا ہے۔[83]

ابن النفیس کے تجزیے کے سلسلے میں نہیان فینسی اس بات کو واضح کرنے کی کوشش کرتے ہیں کہ ''تیرہویں اور چودھویں صدیوں میں مذہبی راسخ العقیدگی کی جانب سے علوم کی مکمل سرکوبی نہیں ہوئی۔''[84] انفرادی سطح پر ان کا یہ تجزیہ بڑی حد تک درست ہے۔ یہ حقیقت کہ ابن النفیس ایک سنی محدث، فقیہ، اور متکلم تھے، اس بات کی غمازی کرتی ہے کہ سنی اسلام اور سائنسی تحقیق میں ایک طرح کی ہم آہنگی ممکن تھی۔ البتہ اس ایک مثال کی بنیاد پر اس وسیع تر رجحان کو رد نہیں کیا جا سکتا جس میں مذہبی راسخ العقیدگی کے عروج کے ساتھ ساتھ مصر میں سائنسی ترقی کی رفتار سست پڑ گئی۔ ابن النفیس کے ہم پلہ نہ کوئی شاگرد پیدا ہوا نہ کوئی جانشین، یوں گردشِ خون پر لکھی گئی ان کی تحریریں طاق نسیاں کی نذر ہو گئیں۔ البتہ ان تحریروں کو بیسویں صدی میں دوبارہ دریافت کیا گیا۔[85]

علاوہ ازیں فینسی کے فراہم کردہ اعداد و شواہد اس امر پر دلالت کرتے ہیں کہ مملوک دور میں مصر میں مذہبی عدم رواداری نے سائنسی ترقی کو شدید نقصان پہنچایا۔ منصوری ہسپتال کے وقف نامے میں واضح طور پر یہ بیان موجود ہے کہ ''نہ عیسائیوں کا علاج کیا جائے گا، نہ یہودیوں کو ملازمت دی جائے گی۔''[86] غالب گمان یہ ہے کہ یہ مذہبی امتیاز صلیبیوں کے مسلم علاقوں پر قبضے کے خلاف ایک شدید ردِعمل تھا۔[87] تاہم اس کے اسباب کچھ بھی ہوں یہ امتیاز اخلاقی طور پر ناپسندیدہ اور سائنسی لحاظ سے ضرر رساں تھا۔

اس سے ان دو ادوار کے مابین فرق نمایاں ہوتا ہے: ایک طرف بغداد کا نویں سے بارھویں صدی کا دور جو بین المذاہب ہم آہنگی، کشادہ ظرفی، اور علمی تحرک پر مشتمل تھا۔ جس میں یہودی اور عیسائی اطباء کو تحقیق و علاج کے مواقع فراہم کیے جانے کے سبب سائنسی علوم کو عروج نصیب ہوا[88] دوسری طرف تیرھویں صدی کا قاہرہ جہاں سنی راسخ العقیدگی کی گرفت انتہائی سخت تھی۔ غیر مسلم اطباء اور مسلمان فلاسفہ کے ساتھ امتیازی سلوک روا رکھے جانے کے نتیجے میں سائنسی سرگرمیاں رفتہ رفتہ کمزور ہو کر معدوم ہو گئیں۔

اندلس اور شمال مغربی افریقہ مشرقی

اسلامی علاقوں اور مصر و شام کے برعکس اندلس میں بارہویں صدی کے دوران کئی نامور فلاسفہ منظرِ عام پر آئے۔ دسویں صدی کے آخر میں وزیر منصور (دورِ حکومت: 1002–978ء) اندلس کا بالفعل حکمران بن گیا۔ منصور بنیادی طور پر ایک عسکری سالار تھا اور اس نے شمالی ہسپانیہ کے عیسائی شہروں پر تقریباً پچاس عسکری یلغاریں کیں۔ علما اور عوام کی حمایت حاصل کرنے کے لیے اس نے قرطبہ میں خلیفہ الحکم ثانی کے قائم کردہ مشہور کتب خانہ کو نشانہ بنایا۔ اس حملے میں فلسفہ اور مختلف علوم پر مشتمل کئی کتب تلف ہوگئیں، تاہم بعض اہم کتب اس تباہی سے محفوظ رہیں۔[89]

منصور کی حکومت کے بعد اندلس میں داخلی اقتدار کی کشمکش نے اسے تقریباً دو درجن چھوٹی ریاستوں میں تقسیم کر دیا جس کے سبب اس خطے میں کیتھولک ریاستوں کے پھیلاؤ کو تقویت ملی۔ 1085ء میں طلیطلہ (Toledo) وہ پہلا بڑا اندلسی شہر بنا جس پر کیتھولک قوتوں نے مکمل تصرف حاصل کیا۔ ایک سال بعد شمال مغربی افریقہ سے مسلم بربر سلطنت مرابطین کی افواج اندلس میں داخل ہوئیں اور کیتھولک پیش قدمی کو روک دیا۔ مرابطین نے جنوبی و مشرقی اندلس کے مسلم شہروں پر بارہویں صدی کے وسط تک حکمرانی کی۔[90]

مرابطین نے فقہ مالکیہ کے علما سے اتحاد قائم کیا، جو علما اور عسکری ریاست کے مابین قائم ہونے والے گٹھ جوڑ کا ایک اور نمونہ تھا۔ بارہویں صدی کے وسط سے لے کر تیرہویں صدی کے وسط تک ایک اور بربر سلطنت الموحدین نے اندلس اور مراکش پر حکومت کی۔ اندلس میں عیسائی اور یہودی اقلیتوں کے حالات (جو پہلے ہی کیتھولک قوتوں کے ساتھ جاری جنگوں اور داخلی عسکری خلفشار کی وجہ سے ابتری کا شکار تھے) الموحدین کے عدم روادار دورِ حکومت میں مزید خراب ہو گئے۔ مرابطین کے برعکس الموحدین نے فقہ مالکیہ کو مسترد کر دیا۔ الموحدین نے اسلام کو ایک سخت گیر زاویہ نظر سے سمجھا البتہ اس کے باوجود ان کے نظریاتی افق کے دائرے میں فلسفے کے بعض عناصر بھی شامل تھے۔[91]

اندلس نے مرابطین اور الموحدین دونوں کے عہد میں ممتاز فلاسفہ پیدا کیے۔ ابن باجہ

(1138–1095ء) (جو لاطینی میں Avempace کے نام سے معروف ہے) ایک ہمہ گیر جامع العلوم عالم تھے جنہوں نے فلسفہ، طب، ریاضیات، فلکیات، طبیعیات، اور نباتات جیسے مختلف علوم پر کئی تصانیف رقم کیں۔[22] ان کے افکار نے بعد کے اندلسی فلاسفہ کو گہرے طور پر متاثر کیا۔ ابن باجہ کا استدلال تھا کہ خوشی اور کمال تک رسائی کے لیے خلوت و غور و فکر پر مبنی زندگی لازمی ہے، جسے انفرادیت (individualism) پر متذکرہ عالم کے اصرار سے بھی تعبیر کیا جا سکتا ہے۔ یہ فکر بعد میں ابن طفیل کی کتاب حی بن یقظان میں پوری طرح نکھر کر سامنے آئی۔[23]

ابن طفیل (1185–1110ء) بھی اندلس کے ایک ہمہ داں عالم تھے۔ وہ الموحد حکمران ابو یعقوب کے طبیب اور مشیر بھی رہے۔ ابن طفیل کا فلسفیانہ ناول حی بن یقظان یہ تصور پیش کرتا ہے کہ اگر کوئی انسان تنہائی میں کسی جزیرے پر نشوونما پائے تو وہ کسی مذہبی متن کی معاونت کے بغیر ہی مشاہدہ اور غور و فکر کے ذریعے ہی زندگی کے معنی اور خالقِ کائنات کے وجود کو پا سکتا ہے، کیونکہ خود آموزی اور مابعد طبیعیاتی (metaphysical) فلسفہ تک رسائی کی صلاحیت انسانی عقل میں فطری طور پر موجود ہے۔ تاہم یہ کتاب یہ مفروضہ بھی پیش کرتی ہے کہ اہلِ دانش کی طرح اپنی عقل کے بل پر فلسفیانہ حقائق تک رسائی نہیں حاصل کر سکتی لہٰذا ان کے لیے وحی لازمی ہے اور جزا و سزا کے تصورات کے ذریعے ان کی اخلاقی تربیت بھی ناگزیز ہے۔[24] سترہویں صدی کے اواخر اور اٹھارویں صدی کے اوائل میں ابن طفیل کے اس فلسفیانہ ناول کا ترجمہ کئی یورپی زبانوں میں ہوا اور یہ کتاب متعدد یورپی روشن خیال (Enlightenment) فلسفیوں کے زیرِ مطالعہ بھی رہی۔[25]

ابن رشد

اندلسی فلاسفہ میں سب سے زیادہ اثر انگیز شخصیت ابن رشد (1198–1126ء) کی تھی۔ جیسا کہ زیرِ نظر کتاب کے چوتھے باب میں پہلے ہی بیان کیا جا چکا ہے کہ کئی علماء نے امام غزالی کو مسلم دنیا میں فکری جمود کا ذمہ دار ٹھہرایا ہے اور اسی تناظر میں ابن رشد کو غزالی کے مخالف کے طور پر دیکھا گیا خاص طور پر ان کی کتاب ''تہافت التہافتہ'' (The Incoherence of the Incoherence) کے سبب، جو غزالی کی ''تہافت الفلاسفہ'' (The Incoherence of

the Philosophers) کے رد میں لکھی گئی۔ اس نقطۂ نظر کے ایک نمایاں حامی محمد عابد الجابری تھے،[96] جنہوں نے مسلم ذہن کی عقلیت پسندی اور تنقیدی طرزِ فکر کو از سرِ نو بحال کرنے کے لیے ابن رشد کی فکر کو اپنانے کی وکالت کی۔[97]

ابن طفیل ہی وہ شخصیت تھے جنہوں نے ابن رشد کو (فلسفے میں گہری دلچسپی رکھنے والے) الموحد حکمران ابو یعقوب سے متعارف کرایا۔ ابو یعقوب نے ابن رشد کو ارسطو کی تصانیف پر عربی شرحیں تحریر کرنے کی تلقین کی۔ اس کے علاوہ اس نے ابن رشد کو اشبیلیہ (Seville) کا قاضی مقرر کیا اور بعد میں قرطبہ کا صدر قاضی بنایا، وہی منصب جس پر اس کے والد اور دادا بھی فائز رہ چکے تھے۔ ابن رشد حکمران کے طبیب بھی تھے اور وہ اکثر اپنی تحریریں انہی سرکاری مناصب پر فائز رہتے ہوئے قلمبند کرتے رہے۔[98]

ابن رشد نے ارسطو کے افکار کی ترویج کی اور فارابی و ابن سینا کی طرف سے فلسفۂ ارسطو میں کی جانے والی ترامیم کا تنقیدی جائزہ بھی لیا۔[99] تاہم ابن رشد کو محض شارحِ ارسطو قرار نہیں دیا جا سکتا۔ ان کے عقائد نے خالقِ کائنات، تخلیقِ عالم اور علمِ الٰہی کے ضمن میں ان کی فہم کو ارسطو کی بعض آرا سے مختلف جہات کی جانب منتقل کر دیا۔[100]

ایک اسلامی عالم کی حیثیت سے ابن رشد نے فلسفہ اور اسلام میں تطبیق پیدا کرنے کی کوشش کی۔ اپنی مشہور کتاب "فصل المقال وتقریر ما بین الشریعة والحکمة من الاتصال" میں انہوں نے یہ ثابت کیا کہ فلسفے کا مطالعہ مسلمانوں پر واجب ہے کیونکہ قرآن میں متعدد مقامات پر انسانوں کو حیوانات، زمین، اور آسمانوں پر غور و فکر کی دعوت دی گئی ہے۔ ابن رشد کے مطابق خدا اور اس کی تخلیق کو بہتر طور پر سمجھنے کے لیے انسان کو برہانی، جدلیاتی، اور خطابی استدلال سیکھنا چاہیے جو کہ فلسفیانہ تربیت کے بغیر ممکن نہیں۔[101] ابن رشد مزید کہتے ہیں کہ وحی اور برہان (demonstrative reasoning) میں کوئی تضاد نہیں ہونا چاہیے اگر بظاہر تضاد نظر آئے تو متن کے لسانی ڈھانچے کو مجروح کیے بغیر اس کی تاویل کرنا ضروری ہے۔[102]

ابن رشد قرآن کی اس آیت (3:7) کا حوالہ دیتے ہیں جس میں کہا گیا ہے کہ بعض آیات

''متشابہات'' ہیں جن کی تاویل وہی کر سکتے ہیں جو ''راسخون فی العلم'' ہوں۔[103] لہٰذا مختلف ادوار میں نظریاتی مسائل پر مختلف تعبیرات کا سامنے آنا فطری بات ہے۔ ابن سینا اور فارابی جیسے فلاسفہ انہی "راسخون فی العلم" میں شامل ہیں۔ اگرچہ ان کی بعض تعبیرات دوسرے علماء کو غلط معلوم ہو سکتی ہیں۔ تاہم ان کی غلط تعبیرات بھی قابلِ اجر ہیں، جیسا کہ ایک مشہور حدیث میں آیا ہے: ''جب قاضی اجتہاد کرے اور درست رائے تک پہنچے تو دو اجر پاتا ہے، اور اگر خطا کرے تو بھی ایک اجر پاتا ہے۔'' اس اعتبار سے ان فلاسفہ کو گمراہ، بدعتی، یا مرتد قرار دینا مناسب نہیں ہے۔[104]

مزید یکہ ابن رشد نے امام غزالی اور بعض دیگر اشعری متکلمین کی فلاسفہ پر کی گئی اہم تنقیدات کو بھی زیر بحث لایا ہے جن کے جوابات میں وہ زیادہ تر فلاسفہ کے استدلالی پیچیدگیوں کو نمایاں کرتے ہیں۔ مثال کے طور پر اس سوال پر کہ آیا خدا جزئیات (particulars) کا علم رکھتا ہے یا نہیں، ابن رشد کے نزدیک فلاسفہ کی رائے انسانوں اور خدا کے علم کے درمیان قطعی فرق پر مبنی ہے۔[105] کیا دنیا ازلی ہے یا حادث، یہ ایک اور بڑی بحث تھی جو متکلمین اور فلاسفہ کے درمیان جاری رہی۔ ابن رشد کے نزدیک یہ دراصل الفاظ اور تعبیرات کا مسئلہ ہے اسے وہ ایک ''لفظی بحث'' قرار دیتے ہیں جو محض ''تسمیہ'' (naming) پر مبنی ہے۔ وہ فلاسفہ کے اس موقف کا دفاع کرتے ہیں کہ وقت (زمان) اور عالم (کائنات) کو ایک دوسرے سے جدا کرنا مشکل ہے۔ کہتے ہیں: ''زمان، عالم سے مقدم نہیں ہے... زمان تو حرکت اور اجسام کا ساتھ دینے والی چیز ہے۔''[106]

ابن رشد علمی اشرافیہ کے جیسا نقطۂ نظر اختیار کرتے ہوئے غزالی پر الزام عائد کرتے ہیں کہ انہوں نے نہ صرف فلسفہ بلکہ مذہب کے ساتھ بھی خیانت کی کیونکہ انہوں نے گنجلک اور دقیق مسائل کو جدلیاتی اور خطیبانہ اسالیب میں بیان کیا جنہیں عام لوگ بھی پڑھ سکتے تھے۔ اسی طرح وہ معتزلہ اور اشاعرہ پر تنقید کرتے ہیں کہ انہوں نے پیچیدہ دینی تعبیرات کو عام جدلیاتی مباحث میں تبدیل کر دیا اور انہیں عوام کو سکھایا۔ ابن رشد کے نزدیک ان مباحث کو عوام میں رائج کرنے کے نتیجے میں مسلمانوں میں فرقہ وارانہ عداوت اور تصادم پیدا ہوا۔[107] محض اہم عقائد پر ابن رشد اشعری اور معتزلی مکاتبِ فکر کے متبادل بھی پیش کرتے ہیں مثلاً وجودِ خدا کے اثبات کے طریقے۔ اس کے

نزدیک ایک متبادل طریقہ ''ایجاد'' (invention) کا ہے: ہر ایجاد شدہ شے اپنے موجد کی طرف اشارہ کرتی ہے؛ موجودات سب کی سب مخلوق ہیں لہٰذا موجودات کا وجود خالق (خدا) کی نشان دہی کرتا ہے۔ دوسرا طریقہ ''عنایت'' (providence) کا ہے: تمام موجودات انسانی زندگی کے لیے موزوں ہیں اور یہ موزونیت محض اتفاقی نہیں ہوسکتی بلکہ کسی بااختیار اور ارادی فاعل (خدا) کی طرف اشارہ کرتی ہے۔[108]

ابن رشد نے ''تہافت التہافتہ'' میں امام غزالی پر اپنی تنقید کو خاصی تفصیل سے بیان کیا ہے۔ وہ خصوصاً غزالی کے تصورِ علت و معلول (causality) پر اعتراض کرتے ہیں۔ ابن رشد کے مطابق اگر غزالی اور دوسرے اشاعرہ کی طرح علت و معلول کو رد کر دیا جائے اور خدا کی تخلیق کو مکمل طور پر غیر متوقع سمجھا جائے تو پھر ''کسی چیز کا کوئی مستقل علم باقی نہ رہے گا''، کیونکہ اشاعرہ کے نزدیک خدا ''ایک ظالم بادشاہ کی مانند ہے... وہ کسی بھی طرح کے ضابطے، قاعدے یا طریقے کا محتاج نہیں ہے۔''[109] کائنات میں موجود نظم اور علت و معلول کے اصول کو اجاگر کرنے کے لیے ابن رشد قرآن کی یہ آیت بھی پیش کرتے ہیں: ''تم اللہ کی سنت میں کوئی تبدیلی نہ پاؤ گے'' (62:33، 43:35، 23:48)۔[110] خدا کی مشیت (divine will) اور انسانی ارادہ (free will) کے باہمی تعلق پر ابن رشد کی توضیحات جدید فکری مباحث میں ایجنٹ۔ساخت (agent–structure) کے تعلق سے میل کھاتی ہیں۔ ابن رشد کے نزدیک ''قضا و قدر'' دراصل وہ داخلی و خارجی اسباب و شرائط ہیں جو انسانی ارادے کو محدود کرتے ہیں۔ خدا نے انسان کو مخالف افعال میں سے کسی ایک کے انتخاب کی قدرت عطا کی ہے، تاہم اس حقیقت کو بھی نظر انداز نہیں کیا جاسکتا کہ انسان کے اندرونی اور بیرونی اسباب اس کے ارادے پر اثر انداز ہوتے ہیں۔[111]

ابو یعقوب کی وفات کے بعد اس کا بیٹا یعقوب المنصور (حکومت: 1199–1184ء)، تخت نشین ہوا۔ ابتدا میں اس نے اپنے والد ہی کی مانند ابن رشد کی سرپرستی جاری رکھی تاہم 1195ء میں قدامت پسند علما اور ان کے حامیوں کے دباو میں آکر المنصور نے ابن رشد کی تصانیف کو نذرِ آتش کرنے کا حکم صادر کیا نیز انہیں ایک چھوٹے سے قصبے میں جلاوطن کر دیا اور فلسفے سے وابستہ دیگر علما کو

بھی سزائیں دیں۔ ابن رشد تقریباً دو برس تک جلاوطنی کی زندگی گزارتے رہے خلاصی کے کچھ ہی عرصے بعد وفات پا گئے۔[112]

اسلامی دنیا میں ابن رشد کو عموماً یا تو نظر انداز کیا گیا یا قصداً فراموش کر دیا گیا،[113] تاہم یورپی فکری روایت پر ان کا اثر نہایت گہرا اور دیرپا ثابت ہوا۔ ان کے افکار کی ترویج و تشہیر میں یہودی فلاسفہ اور مترجمین نے مرکزی کردار ادا کیا۔[114] اسلامی الٰہیات، فقہ، اور طب پر رسائل کے علاوہ ارسطو کے افکار پر ابن رشد کی کل اڑتیس شروح محفوظ ہیں۔ ان میں سے انیس عربی رسم الخط والی عربی زبان میں ہیں، نو شرحیں عبرانی رسم الخط والی عربی زبان میں تحریر کی گئی ہیں جبکہ باقی صرف لاطینی یا عبرانی تراجم کی صورت میں دستیاب ہیں۔[115] یہ امر کہ مسلم دنیا اور یورپ نے ابن رشد کے افکار کے حوالے سے یکسر متضاد طرزِ عمل اختیار کیا اس بات کی علامت ہے کہ دونوں تہذیبوں کی فکری ترجیحات میں ایک معکوس تبدیلی رونما ہو چکی تھی: مسلمانوں نے فلسفے کو کم تر اہمیت دینا شروع کی جبکہ یورپ نے اس کی قدر و قیمت کو پہچاننا شروع کیا۔

ابن رشد کے بعد بھی اندلس اور شمال مغربی افریقہ دو صدیوں تک علمی و فکری عظمت کے حامل اہلِ علم پیدا کرتے رہے۔ ان میں موسیٰ بن میمون (Maimonides) (تقریباً 1204–1135ء) قرونِ وسطیٰ کے عظیم ترین یہودی فلاسفہ میں شمار ہوتے ہیں۔ ان کی جائے پیدائش قرطبہ ہے۔ کچھ عرصہ مراکش میں قیام کے بعد وہ مصر منتقل ہو گئے جہاں انہوں نے مستقل سکونت اختیار کی۔ موسیٰ بن میمون نے یہودیت اور ارسطاطالیسی فلسفے کے درمیان ہم آہنگی پیدا کرنے کی بھرپور سعی کی۔ انہوں نے طب پر بھی گراں قدر رسائل تحریر کیے اور ایوبی سلاطین (جن میں صلاح الدین ایوبی بھی شامل ہیں) کے دربار میں بطور شاہی طبیب اپنی خدمات انجام دیں۔ وہ فارابی، ابن سینا اور ابن رشد سے بہت متاثر تھے اور ان کے افکار نے یہودی اور مسلم علمی حلقوں پر گہرے اثرات مرتب کیے۔[116] ابن عربی (1240–1165ء) بھی اندلس ہی میں پیدا ہوئے۔ انہوں نے مسلم دنیا کے مختلف خطوں (مراکش، جزیرہ نمائے عرب، شام، عراق، اور اناطولیہ) کا سفر کیا۔ ان کی فکری و روحانی میراث فلسفے اور تصوف کے امتزاج پر مشتمل ہے۔ وہ خداوندِ متعال کو حقیقت واحدہ قرار

دیتے ہیں اور انسان کو اس کی صفاتِ جمالیہ کا مظہر و آئینہ سمجھتے ہیں۔[117]

تیرھویں صدی کے وسط تک قرطبہ اور اشبیلیہ ''ریکونکیستا'' (Reconquista) کے نتیجے میں عیسائیوں کے تصرف میں آ چکے تھے اور جزیرہ نمائے آئبیریا میں مسلم حکمرانی کا دائرہ کار محض غرناطہ تک محدود ہو گیا تھا، جو بنی نصر (Nasrid) خاندان کے زیرِ اقتدار تھا۔ اگرچہ سیاسی حالات سخت ابتری کا شکار تھے تاہم غرناطہ فنونِ لطیفہ اور فنِ تعمیر کے اعتبار سے اسلامی تہذیب کے ایک درخشاں مظہر کی صورت میں باقی رہا۔[118] اسی شہر نے شاطبی (تقریباً 1388–1320ء) جیسے جلیل القدر سنی فقیہ کو جنم دیا۔ شاطبی نے اسلامی قانون کے ''مقاصدِ خمسہ'' (maqāṣid al-sharīʿah) کے تصور کو نہایت مفصل انداز میں پیش کیا۔ یہ پانچ اعلیٰ مقاصد (جن کی سابقہ توضیح امام غزالی نے پیش کی تھی) دین، جان، عقل، نسل، اور مال کی حفاظت پر مشتمل ہیں۔[119] شاطبی کی اصولی تعبیر اس فقہی تصور پر مبنی تھی کہ ''مصالحِ عامہ'' (maṣlaḥah) کو اسلامی قانون میں ایک بنیادی معیار کی حیثیت حاصل ہونی چاہیے۔ اگرچہ امام غزالی نے اس اصول کو اپناتے ہوئے اس بات کا خاص خیال رکھا کہ مصلحت کا اصول قرآن و سنت پر غالب نہ آنے پائے مگر شاطبی نے مصلحت کو مرکزی مقام عطا کر کے اس بنیاد پر کئی قانونی استثناؤں کو جواز عطا کیا۔ ان کی فقہی روش یہاں تک پہنچی کہ ان کے نزدیک ''ہر حکم کو ممکنہ طور پر قابلِ استثنا گردانا جا سکتا ہے'' اور ''حالات کے مطابق ڈھالا جا سکتا ہے'' خواہ وہ حکم قرآن یا حدیث پر ہی مبنی کیوں نہ ہو۔[120] اس زاویے سے دیکھا جائے تو شاطبی کا منہج اسلامی قانون کی سب سے لچکدار تعبیر پیش کرتا ہے، جس نے انیسویں صدی کے اواخر سے مسلم جدیدیت پسندوں کو خاص طور پر اپنی طرف متوجہ کیا۔[121] چودھویں صدی کے ایک اور نامور عالم، ابن خلدون، کو جدید علمی و فکری حلقوں میں شاطبی یا کسی اور مسلمان مفکر کے مقابلے میں کہیں زیادہ پذیرائی حاصل ہوئی۔

ابن خلدون

ابن خلدون (1332ء–1406ء) کو عمرانیات (social science) کے بانیوں میں شمار کیا جاتا ہے جو مذہبی علوم، فلسفہ، اور علومِ طبیعیہ سے ممتاز ایک آزاد علمی شعبہ ہے۔[122] درحقیقت خود ابن

خلدون بھی اس بات کا اعتراف کرتے ہیں کہ انہوں نے ''ایک مستقل علم کی بنیاد رکھی، جس کا مخصوص موضوع انسانی تمدن اور اجتماعی نظم ہے۔''[123] ابن خلدون تیونس میں ایک اندلسی نسل کے خاندان میں پیدا ہوئے۔ سیاہ وباہ (Black Death) کے نتیجے میں ان کے والدین اور چند اساتذہ کا انتقال کر گئے جس کے بعد وہ مراکش اور پھر غرناطہ منتقل ہو گئے۔ ابن خلدون نے مختلف حکمرانوں کے مشیر کے طور پر اپنی خدمات انجام بھی دیں لیکن ان حکمرانوں کی ناکامیوں کے بعد ان کی سیاسی سرگرمیاں مایوسی پر ختم ہوئیں۔ سیاسی ناکامی کے بعد انہوں نے تاریخ عالم لکھنے پر توجہ مرکوز کی۔ شاطبی کی طرح ابن خلدون بھی فقہِ مالکی کے ماہر تھے۔ زندگی کے (آخری) تیسرے حصے میں جب وہ قاہرہ میں مقیم ہوئے تو مملوک حکام نے انہیں مختلف مناصب پر فائز کیا جن میں مالکی مکتبِ فقہ کے قاضی القضاۃ، فقہ کے استاد، اور ایک معروف خانقاہ کے صدر شامل تھے۔[124] مملوک سلطنت کے نمائندے کی حیثیت سے وہ دمشق گئے جو اس وقت تیمور کی افواج کے محاصرے میں تھا۔ ابن خلدون اور تیمور کے درمیان ایک ماہ طویل گفتگو کا سلسلہ جاری رہا تاہم اس کے بعد تیمور نے 1401ء میں شہر کو تاراج کر دیا۔[125]

''المقدمہ'' ابن خلدون کی سب سے معروف کتاب ہے جو ان کی کئی جلدوں پر مشتمل تاریخِ عالم کا دیباچہ ہے۔ ''المقدمہ'' میں تاریخی واقعات کے پس پشت کافرما پیچیدہ معاشی، معاشرتی اور سیاسی اسباب کا تجزیہ پیش کیا گیا ہے۔ اس کتاب میں ابن خلدون نے معاشرتی زندگی سے وابستہ دو تصورات پیش کیے: عمرانِ بدوی (دیہی و سادہ تہذیب) اور عمرانِ حضری (شہری و پیچیدہ تہذیب)۔ اجمالاً یہ دونوں اصطلاحات خانہ بدوش قبائل اور مقیم شہری آبادی کے مابین تضاد کو ظاہر کرتی ہیں۔ البتہ تفصیلی تجزیے میں یہ ایک تسلسل کو بیان کرتی ہیں: عمرانِ بدوی کا تصور ان لوگوں کے طرزِ زندگی کی عکاسی کرتا ہے جو صحرائی خانہ بدوش (بدو)، نیم خانہ بدوش، یا پہاڑی اور دور افتادہ دیہات کے باشندے ہیں، جبکہ عمرانِ حضری ان افراد کی تہذیب کو ظاہر کرتا ہے جو مضافاتی قصبوں، شہروں اور بلدیات میں مقیم ہوتے ہیں۔[126] مقیم شہری علوم وفنون کو فروغ دیتے ہیں، مگر ان کی دو بنیادی کمزوریاں ہوتی ہیں۔ پہلی کمزوری ان کی سیاسی اور عسکری بزدلی ہے جو اس وقت بڑھتی ہے جب ریاست انہیں غیر مسلح کر کے اپنی اطاعت پر مجبور کرتی ہے۔ دوسری کمزوری ان کا عیش پرستانہ

طرزِ زندگی ہے: ''[شہری لوگ] سستی اور آرام کے عادی ہو چکے ہوتے ہیں۔ وہ خوش حالی اور تنعم میں غرق ہوتے ہیں۔'' یہ دونوں صفات ایک دوسرے سے مربوط ہیں۔ شہری لوگ جتنا زیادہ کھاتے اور سست ہوتے جاتے ہیں اتنا ہی وہ عسکری لحاظ سے ریاست پر مزید انحصار کرنے لگتے ہیں اور یہ سلسلہ معکوس صورت بھی اختیار کر سکتا ہے۔[127]

اس کے برعکس خانہ بدوش قبائل کے افراد سخت حالات کے عادی، جنگ کے لیے تیار اور شجاعت کے حامل ہوتے ہیں۔ ''وہ ہر فصیل اور دروازے سے عاری ہوتے ہیں۔ لہٰذا وہ اپنی حفاظت خود کرتے ہیں۔۔۔ وہ ہر وقت ہتھیار ساتھ رکھتے ہیں۔'' سب سے اہم بات یہ ہے کہ ان کے اندر قوی عصبیت (اجتماعی وابستگی) پائی جاتی ہے۔ عصبیت وہ محرک ہے جو ''لوگوں کو منتشر ہونے اور ایک دوسرے کو چھوڑنے سے روکتی ہے۔ یہی اتحاد اور اتفاق کا منبع ہے۔''[128] یہ امر خانہ بدوشوں کو شہروں پر حملہ کرنے اور انہیں تسخیر کرنے کے قابل بناتا ہے۔ تاہم خانہ بدوشوں کے منفی اوصاف بھی ہوتے ہیں۔ ابن خلدون تاکید کرتے ہیں: ''وہ مقامات جہاں بدو غالب آتے ہیں، جلد ہی برباد ہو جاتے ہیں۔'' وہ ان کی ''فطری سرشت'' کو ''تمدن کی نفی اور اس کی ضد'' قرار دیتے ہیں جس کی ایک نمایاں علامت دوسروں کے مال و متاع کو غصب کرنے کی رغبت ہے۔[129]

ابن خلدون کے نزدیک عصبیت اور شاہی اقتدار کے مابین ایک پیچیدہ تعلق پایا جاتا ہے۔ ایک طرف تو عصبیت کا مقصود ہی شاہی اقتدار کا قیام ہے اور دوسری جانب شاہی اقتدار (بالآخر) عوام کی عصبیت کو زائل کر دیتا ہے، کیونکہ ریاست انہیں غیر مسلح اور تابع بناتی ہے۔ ابن خلدون کے بقول: ''شاہی اقتدار کا مفہوم ہے۔۔۔ جبراً حکومت کرنا ہے۔''[130] بعض صورتوں میں جب رعایا کی عصبیت زائل ہو جاتی ہے تو حکمران بظاہر آسانی سے حکومت کرتے ہیں۔ تاہم عمومی طور پر عوام کی عصبیت کی کمزوری کا مطلب ریاست کی کمزوری بھی ہوتا ہے۔ قلیل مدت میں استبدادی سلطنتیں کرایے کے فوجیوں اور غلام سپاہیوں کے ذریعے اپنی عسکری قوت برقرار رکھ سکتی ہیں لیکن طویل مدت میں ان کی حکومت زوال پذیر ہو جاتی ہے۔[131]

استبداد کے علاوہ زوال پذیر سلطنتوں کی ایک اور نمایاں خصوصیت بدعنوانی ہے۔ عشرت و اسراف کی

عادتِ راسخہ کے سبب سلاطین عوام پر حد سے زائد ٹیکس عائد کرتے ہیں اور انہیں وصول کرنے کی خاطر ظلم وتعدّی کی راہ اختیار کرتے ہیں: ''اس کا ہاتھ رعایا کے اموال کی طرف دراز ہوتا ہے خواہ وہ کسٹم ڈیوٹیوں کے ذریعہ ہو یا تجارتی معاملات کی آڑ میں یا بعض اوقات کسی بہانے سے حتیٰ کہ بلا کسی عذر کے براہِ راست اموالِ مردم پر دست درازی کے ذریعہ۔'' عوام اس ظلم کے خلاف بغاوت نہیں کرتے کیونکہ سلطنت ''اپنے طویل تسلط کے ذریعہ رعایا کی روح کو بندگی اور اطاعت کی خوگر بناتی ہے۔'' اس طرح کی سلطنت بالآخر زوال پذیر ہو جاتی ہے اور اس کے ساتھ سیاسی وتمدنی انحطاط بھی رونما ہوتا ہے۔[132]

زوال یافتہ شہری تمدن سے وابستہ گروہ کی جگہ ایک نیا بدوّی گروہ لے لیتا ہے جو قوی عصبیت سے متصف ہوتا ہے اور یہ چکر اسی طرح جاری رہتا ہے۔[133] جب عباسیوں کی عصبیت مضمحل ہوگئی تو انہوں نے اقتدار کو بچانے کے لیے ترکوں اور دیگر اقوام کو بطور فوجی اپنے ماتحت کر دیا۔ اس کے بعد غیر عرب اقوام مثلاً بویہ اور پھر سلجوق (جو قوی عصبیت کے حامل تھے) بغداد پر قابض ہوگئیں۔ بالآخر بدوّی منگول مشرقی علاقوں میں در آئے اور خلافتِ عباسیہ کا قلع قمع کر دیا۔ اندلس کی مثال بھی اسی نوعیت کی ہے؛ جب امویوں کی عصبیت کمزور ہوئی تو ان کے علاقوں میں چھوٹی چھوٹی خودمختار ریاستیں قائم ہوگئیں۔ اس کے بعد ایک بدوّی بربر جماعت (یعنی مرابطین) جو قوی عصبیت اور دینی حرارت سے آراستہ تھی اندلس پر قابض ہوگئی۔[134]

''مقدمہ'' کے بعض مقامات، بالخصوص وہ حصہ جس کا عنوان ہے: ''فلسفے کی تردید: فلسفہ کے طالب علموں کی گمراہی'' کے اندر ابن خلدون نے فارابی اور ابن سینا جیسے مسلم فلاسفہ پر سخت تنقید کی ہے خصوصاً ان کے مابعد طبیعاتی افکار پر۔[135] مذہبی عقائد کے اعتبار سے ابن خلدون فلاسفہ کے مقابلے میں زیادہ سنیت کے حامی تھے۔ منہج کے اعتبار سے انہوں نے ان فلاسفہ کے برعکس تاریخی شواہد سے استنباط کو ترجیح دی جنہوں نے قیاسی منطق پر انحصار کرتے ہوئے معیاری نتائج اخذ کیے۔[136]

ایولاکوسٹ (Yves Lacoste) نے ابن خلدون کو ایک ایسی منفرد شخصیت قرار دیا ہے جو بیک

وقت ایک سنی متشرّع اور تجرباتی مزاج کے حامل مفکر تھے۔ لاکوسٹ کے بقول یہی دو اوصاف ابن خلدون کے اس سائنسی منہج کی تشکیل کے لیے ناگزیر تھے جو انہوں نے ارسطاطالیسی منطق اور مابعد الطبیعاتی فلسفہ سے آزاد ہو کر وضع کیا، وہی منطق و فلسفہ جو اس زمانے میں علوم پر غالب تھا۔[137] ابن خلدون کا عمومی نظریۂ تاریخ ایک ساختیاتی (structuralist) زاویے کا حامل ہے یعنی وہ تاریخی واقعات کی توضیح مخصوص افراد یا تصورات کی بجائے وسیع جغرافیائی، معاشی، اور سیاسی اسباب کے توسط سے کرتے ہیں۔[138] وہ تاریخ کو نہ تو ایمان و کفر کی کشمکش قرار دیتے ہیں نہ ہی نیکی و بدی کی جنگ سمجھتے ہیں۔ ان کے نزدیک شہری اور بدوّی گروہ ایک دوسرے کے لیے لازم و ملزوم ہیں اور یہی دو مل کر جدلیاتی انداز میں تاریخ کے پس پشت کارفرما معاشرتی عوامل کو تشکیل دیتے ہیں۔[139]

مسلمانوں کے علمی و فکری انحطاط کو سمجھنے کے لیے بھی ابن خلدون یہی ساختیاتی زاویۂ نگاہ اختیار کرتے ہیں۔ ان کے نزدیک علم و فنون کی افزائش دراصل کچھ سماجی و سیاسی حالات پر موقوف ہوتی ہے بالخصوص شہری تمدن کی موجودگی یا عدم موجودگی پر۔ ان کے نزدیک جب تک عراق، خراسان، اور ماوراء النہر میں شہری تمدن باقی رہا تب تک وہاں علوم و فنون ترقی کرتے رہے۔ مگر جب یہ شہر ویران ہو گئے تو وہ تمدن بھی زائل ہو گیا'' جسے خدا نے علم و صناعت کے حصول کا وسیلہ بنایا تھا۔'' اس کا نتیجہ یہ نکلا کہ ''ایرانیوں میں علم کا چراغ گل ہو گیا کیونکہ وہ صحرائی مزاج میں ڈھل چکے تھے۔'' ابن خلدون کے نزدیک نصیر الدین طوسی آخری عظیم فارسی عالم تھے۔ وہ سعد الدین تفتازانی کا بھی ذکر کرتے ہیں جو ایک جلیل القدر عالم تھے، جو اس امر کی جانب اشارہ ہے کہ ماوراء النہر کے بعض شہروں میں ہنوز شہری تمدّن کی کچھ رمق باقی تھی۔ اسی طرح اندلس اور شمالی افریقہ کے متعلق وہ لکھتے ہیں کہ ''جوں جوں تمدّن زوال پذیر ہوا توں توں علوم بھی کم ہوتے گئے۔'' اپنے دور کے قاہرہ کو سراہتے ہوئے وہ کہتے ہیں کہ یہ ''اسلام کا سب سے عظیم علمی مرکز'' ہے، شہری تمدّن کا اعلیٰ ترین نمونہ اور علم و معرفت کا سرچشمہ۔[140]

تاہم ابن خلدون کی وفات کے بعد نہ صرف قاہرہ بلکہ مسلم دنیا کے دیگر حصوں میں بھی ان کے افکار کو وہ پذیرائی حاصل نہ ہو سکی جس کے وہ مستحق تھے۔[141] سترھویں صدی میں سلطنتِ عثمانیہ کے بعض

مفکرین نے ''مقدمہ'' کی جانب توجہ کی، مگر ان کی دلچسپی صرف سلطنت کے دائروی عروج و زوال تک محدود رہی۔[142] ساونڈرز (Saunders) لکھتے ہیں: ''ابن خلدون کی طرح شاید ہی کوئی بڑا مفکر ایسا ہو جسے اتنے طویل عرصے تک اور ناقابلِ فہم وجوہات کے سبب بے التفاتی کا سامنا کرنا پڑا۔ بدقسمتی کے سبب وہ ایک ایسے زمانے میں سے تعلق رکھتے تھے جب عربی تہذیب (جس کے وہ تابندہ ستارے تھے) زوال کا شکار ہو چکی تھی اور مغربی یورپ نے اب اس تہذیب سے ہر طرح کا لین دین ختم کیا تھا۔''[143] یوں ابن خلدون کی ذات دراصل مسلمانوں کے لیے ایک ایسا فوت شدہ امکان ثابت ہوئی جس کے ذریعے وہ اپنے یہاں علم و فکر کی گل شدہ شمع کو دوبارہ روشن کر سکتے تھے۔

تصوف: فلسفے کا متبادل

مسلم دنیا میں فلاسفہ کو ناقابلِ اعتبار قرار دینے کا جو سلسلہ گیارھویں صدی عیسوی میں شروع ہوا، وہ بعد کی صدیوں میں بھی برقرار رہا۔ جیسا کہ سطور گزشتہ میں عرض کیا گیا کہ ابنِ خلدون نے فلاسفہ پر سخت تنقید کی۔[144] فلاسفہ کے زوال کے بعد پیدا ہونے والے فکری خلا کو علما اور صوفیہ نے پُر کیا۔ صوفیا (اپنی ہمہ گیر اور لچک دار تعلیمات کے باعث) نے مسلم اشرافیہ اور عوام کے بعض طبقات کے اندر خاصی مقبولیت حاصل کی، جنھوں نے مدارس مرکز مروجہ مذہبی علم کو سخت گیر اور خشک محسوس کیا۔[145] تصوف کا شاعری کے ساتھ امتزاج بھی اس کی مقبولیت کا ایک اہم سبب ثابت ہوا۔[146] اس کی ایک اور دلچسپ جہت اس کا باطنی اور سری مزاج تھا۔ ہاجسن کے مطابق صوفیہ کا معرفت یعنی باطنی علم کا دعویٰ دراصل علما کے سخت احتساب سے بچنے کی ایک حکمتِ عملی تھا۔ علم کو پوشیدہ رکھنے کا رجحان بتدریج ایک ایسا ماڈل بن گیا جسے وہ تمام مفکرین اختیار کرنے لگے جو رسمی علما کے منظور کردہ محدود فکری دائروں میں فِٹ نہیں ہوتے تھے۔ نتیجے کے طور پر ''اسلامی تہذیب کی فکری ثقافت کے تخیلاتی پہلو رفتہ رفتہ باطنی اور سری رنگ اختیار کرتے گئے۔''[147]

اسی سیاق میں بعض جلیل القدر صوفیہ (مثلاً ابن عربی۔ 1240ء) نے تصوف کے نام پر فلسفیانہ افکار کو فروغ دیا۔ تاہم، فضل الرحمٰن، جبری اور دیگر متعدد (جدید) نقادوں کے نزدیک مسلم فکری روایت پر تصوف کا دیرپا اثر مجموعی طور پر منفی ثابت ہوا۔ اس کی دو بنیادی وجوہات بیان کی گئی ہیں۔ اوّل یہ

کہ تصوف کے ناقدین کے مطابق جہاں فلاسفہ کی حکمت عقل پر مبنی تھی وہیں صوفیہ کی حکمت کشفی اور ذوقی نوعیت کی تھی۔ تصوف نے عقل کو خطا کار اور گمراہ کن قرار دے کر اس کے مقابلے میں باطنی علم (عرفان) کو فوقیت دی جو اہلِ دل پر کشف و الہام کے ذریعہ منکشف ہوتا ہے۔[148] دوم صوفیانہ روحانی مراتب اہلِ سنّت کے اس ابتدائی پیغامِ مساوات سے متصادم تصور کی گئی جو تمام انسانوں کے مابین اصولی مساوات کو بنیاد بناتا ہے۔ صوفی شیوخ نے قرآن میں وارد الفاظ ''ولی'' (واحد) اور ''اولیاء'' (جمع) پر اجارہ داری قائم کر لی جو اللہ کے دوستوں کے مفہوم میں برتے گئے ہیں۔ یہ طرزِ عمل ان علما کی روش سے مشابہ ہے جنھوں نے قرآن کے جامع تصورات مثلاً علم اور علما جیسی اصطلاحات کے مفہوم کو محدود کر کے صرف دینی علوم اور اپنے طبقے کے لیے مخصوص کر دیا۔ یہاں تک کہ صوفی شیوخ نے انسان کامل (یعنی قطب) کے وجود کا دعویٰ بھی کیا جو ان کے نزدیک روحانی مراتب کی انتہا پر فائز ہوتا ہے۔ نتیجے کے طور پر انسانِ کامل کی اطاعت عام مسلمانوں پر یہ واجب قرار دی گئی۔[149] مراتب پر مبنی یہ متصوفانہ تصور صرف روحانی امور تک محدود نہ رہا بلکہ اس نے مسلم معاشرت اور سیاست میں آمرانہ رجحانات کے فروغ میں بھی کردار ادا کیا جس کی تفصیل آئندہ حصے میں پیش کی جائے گی۔

تصوف اور ریاست

سنی حکمران اور سلاطین (جن میں نظام الملک، نورالدین زنگی اور صلاح الدین ایوبی جیسی مقتدر شخصیات شامل ہیں) نے علماء کے ساتھ ساتھ صوفیاء کی سرپرستی بھی کی۔ ان کی یہ سرپرستی دو مقاصد کے تحت کی گئی: ایک جانب صوفیاء کو قابو میں رکھنے کے لیے اور دوسری جانب ان کی عوامی مقبولیت اور مذہبی وقار سے سیاسی فائدہ اٹھانے کے لیے۔[150]

بارہویں صدی کے آواخر اور تیرہویں صدی کے اوائل میں عباسی خلیفہ ناصر

(1180–1225ء) نے عباسیوں کی مذہبی و سیاسی بالادستی کو ازسرِنو قائم کرنے کی سرتوڑ کوشش کی۔ اس مقصد کے لیے اس نے علماء اور مشائخِ تصوف سے مضبوط اتحاد قائم کیا۔ اس کے علاوہ اس نے فتوہ کے نظام کو (جو شرافت، جوانمردی اور اخلاقی ضوابط پر مبنی مردانہ انجمنیں تھیں) اپنے زیرِ

قیادت از سرِ نو منظم کیا۔ اس عمومی حکمت عملی کے ایک جزو کے طور پر خلیفہ ناصر نے معروف صوفی شیخ عمر سہروردی کو سرکاری منصب عطا کیا۔[151] ناصر کے وسیع تر نیٹ ورک کو (بالخصوص منگول یلغاروں کے بعد) مزید مستحکم کرنے کے لیے عمر سہروردی نے بلادِ اناطولیہ کا سفر کیا۔ وہاں اس نے سلجوقیانِ روم کے فرمانروا، علاؤ الدین کیقباد (سلطنت: 1237–1220ء) اور جلیل القدر صوفی شیخ نجم الدین رازی (معروف بہ دایہ) (1256–1177ء) کے مابین ملاقات کا انتظام کیا۔ دایہ خراسان سے منگول حملوں کے سبب اناطولیہ ہجرت کر چکے تھے۔ اس ملاقات کے دوران انہوں نے اپنی مشہور تصنیف ''مراۃ العباد من المبداء الی المعاد'' سلطان کی خدمت میں پیش کی۔[152] ''راہِ بندگانِ خدا'' (یعنی مراۃ العباد من المبداء الی المعاد) ایک ایسا صوفیانہ نظامِ فکر پیش کرتی ہے جو سنی تعبیرِ دین کے ساتھ ہم آہنگ معلوم ہوتا ہے۔ اس میں فلاسفہ کے مابعد الطبیعاتی تصورات پر شدید تنقید کی گئی ہے۔ بالخصوص عمر خیام کو اس بنا پر ملامت کا نشانہ بنایا گیا ہے کہ ان کی شاعری میں زندگی کے معنی پر روایت سے منحرف و متصادم سوالات قائم کیے گئے ہیں۔[153]

یہ کتاب ساسانی تمدن کے اس نظریۂ مراتبِ اجتماعی سے متاثر نظر آتی ہے جس کے مطابق سلاطین اور اہل مذہب بالائی طبقات میں شمار ہوتے تھے، جب کہ تاجر درجۂ دوم سے تعلق رکھنے والے افراد تصور کیے جاتے تھے اور آزادانہ علمی کاوشوں میں سرگرم علماء اس دائرے سے خارج کیے جاتے تھے۔ ''راہِ بندگانِ خدا'' اسی طرزِ مراتب کی پیروی کرتے ہوئے ایک سماجی ترتیب قائم کرتی ہے: سلاطین، سلاطین کے وزراء و نائبین، علماء (فقہاء، قاضیان، اور خطباء)، اصحابِ ثروت، کاشتکار، تاجر، اور پیشہ ور دستکار۔[154]

متذکرہ معاشرتی ترتیب کو دینی رنگ میں رنگنے کے لیے متعدد من گھڑت احادیث نقل کی گئیں۔ سلاطین کو مقدس ہستیوں کے طور پر پیش کیا گیا ہے: ''رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے فرمایا: بادشاہ زمین پر اللہ کا سایہ ہے۔''[155] علماء کو اگرچہ سلاطین سے کم تر مقام عطا کیا گیا ہے تاہم ان کی حیثیت پر بھی تقدس کا رنگ چڑھایا گیا ہے: ''یوں سمجھا جائے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے فرمایا: اب انبیاء کی حاجت باقی نہیں رہی کیونکہ میری امت کے ہر عالم کا مرتبہ نبی کے برابر

ہوگا۔''[156] اسی طرح مشائخِ تصوف کو بھی تقدس کی سند عطا کی گئی ہے: ''رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے فرمایا: شیخ کا مقام اپنی جماعت میں وہی ہے جو نبی کو اپنی امت میں ہوتا ہے۔''[157] اور آخر میں معروف من گھڑت روایت کو دہرایا گیا ہے: ''رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے فرمایا: عدل اور سلطنت دونوں جڑواں ہیں۔''[158]

''راہِ بندگانِ خدا'' کو مسلم دنیا بے حد مقبولیت حاصل ہوئی نتیجے کے طور پر دینی و سیاسی مراتب پر مبنی روایتی تصورات کو فروغ ملنے لگا۔ جدید تحقیق سے معلوم ہوا ہے کہ اس کے اصل متون اور تراجم کی کثیر تعداد ترکی، ایران، وسط ایشیا، برصغیر ہند و چین میں دریافت کی گئی۔ اس کتاب نے اناطولیہ (جہاں یہ تالیف ہوئی) کے اندر گہرے اثرات مرتب کیے خصوصاً فارسی اصل اور اس کے ایک پندرھویں صدی کے نہایت ہی معروف ترکی ترجمے کے توسط سے۔ اس کے بعض نسخے دو عثمانی سلاطین، مراد ثانی اور بایزید ثانی (فاتح سلطان محمد کے والد اور بھائی) کے نام منسوب کیے گئے۔[159]

ایک اور اہم تصنیف (جس میں انہی افکار کا اعادہ کیا گیا ہے) معروف فارسی شاعر سعدیؒ (1209–1291ء) کی ''نصیحت الملوک'' ہے۔ اس کتاب میں سعدیؒ حکمران، علماء اور صوفیاء کے مابین مضبوط ربط کی ضرورت پر زور دیتے ہوئے لکھتے ہیں: ''بادشاہ کے لیے لازم ہے کہ وہ اہل دین اور علماء کے ساتھ عزت و احترام سے پیش آئے، انہیں مجلس میں بلند مرتبہ دے، اور امورِ سلطنت کو ان کے مشورے سے چلائے تاکہ بادشاہت شریعت کے تابع رہے نہ کہ شریعت بادشاہت کے۔'' جب وہ ''ریاست کے اہم ترین فرائض'' کی فہرست بیان کرتے ہیں تو سب سے پہلے ''مساجد کی تعمیر اور خانقاہوں کے قیام'' کا ذکر کرتے ہیں، اس کے بعد ''پلوں، آبی ذخائر، اور راہگیروں کے لیے کنوئیں'' تعمیر کرنے کا۔[160] ریاست و معاشرہ اور ریاست و دین کے باہمی تعلقات سے متعلق روایتی مراتب پر مبنی تصورات کی عکاسی صرف بعض صوفیانہ متون ہی نہیں کرتے بلکہ یہ (جیسا کہ سطور آئندہ کے اندر واضح کیا جائے گا) بارہویں اور چودہویں صدی کے درمیانی عرصے میں مسلم سیاسی فکر کا نمایاں وصف تھے۔

اگر عہدِ وسطیٰ کے ان علماء کا جائزہ لیا جائے جن کے سیاسی نظریات نے مسلمانوں کو اکیسویں صدی

تک متاثر کیا تو اس حوالے سے ماوردی، غزالی اور ابن تیمیہ جیسی شخصیات نمایاں حیثیت کی حامل ہیں۔ ماوردی اور غزالی کے افکار کا جائزہ پہلے ہی پیش کیا جا چکا ہے جن کے نظریات مجموعی طور پر گیارہویں صدی میں عراق و ایران کی سیاسی صورت حال کے زیرِ اثر تشکیل پائے۔ ابن تیمیہ (1263ء-1328ء) تقریباً دو صدیوں بعد مصر و شام میں زندگی بسر کر رہے تھے۔[161] ان کے نظریات کی رو سے بعض غیر روایتی فرقے (علوی اور دروز) اور وہ مسلمان (جیسے منگول حکمران جو اسلام لا چکے تھے) جنہوں نے اسلامی شریعت کی پاسداری نہیں کی کافر قرار پائے نیز اس بنا پر ان کے قتل کو جائز ٹھہرایا گیا۔[162] دراصل ان کے یہ نظریات اس جنگی فضا کا نتیجہ تھے جس میں ان کا ملک یعنی سلطنتِ مملوک اپنے دشمنوں بی منگولوں، صلیبیوں اور نافرمان غیر مقلد مسلمانوں بی کے خلاف برسرِ پیکار تھی۔[163]

تشدد کے مسئلے سے قطع نظر ابن تیمیہ کے افکار نے عصرِ حاضر کی سلفیت کی تشکیل میں بھی غیر معمولی کردار ادا کیا۔ ایک نو حنبلی کے طور پر ابن تیمیہ نے قرآن و حدیث کے ظاہری معنی پر زور دیا نیز اسلامی قانون کی تعبیر کے سلسلے میں عقل کے مقابلے میں متن کو فوقیت دی۔ انہوں نے ان تمام اصحابِ فکر پر سخت تنقید کی جو منطق کے استعمال کے قائل تھے، چاہے وہ ابن سینا جیسے فلسفی ہوں یا امام غزالی اور رازی جیسے متکلمین۔ ان کی تنقید فطری طور پر صوفیاء اور شیعہ حضرات پر بھی زد کرتی ہے۔[164]

اپنی معروف تصنیف ''السیاست الشرعیۃ فی اصلاح الراعی والرعیۃ'' (شریعت پر مبنی حکمرانی: حاکم اور رعایا کی اصلاح) میں ابن تیمیہ نے علماء اور ریاست کے درمیان اتحاد کی اہمیت کو اجاگر کیا ہے۔ وہ سیاسی اقتدار کو ایک ناگزیر ضرورت کے طور پر پیش کرتے ہیں: ''ساٹھ سال ایک جابر حکمران کے ساتھ گزارنا اس ایک رات سے بہتر ہے جو بغیر کسی حکمران کے گزرے۔''[165] وہ یہ بھی کہتے ہیں کہ دینی و سیاسی اقتدار باہم لازم و ملزوم ہیں: ''اگر سیاسی اقتدار دین سے یا دین سیاسی اقتدار سے جدا ہو جائے تو تو عوامی نظام درہم برہم ہو جائے گا۔'' اس ضمن میں قرآن کی آیت یٰٓاَیُّهَا الَّذِیْنَ اٰمَنُوْٓا اَطِیْعُوا اللّٰهَ وَ اَطِیْعُوا الرَّسُوْلَ وَ اُولِی الْاَمْرِ مِنْكُمْ (النسا:۵۹) میں وارد ''اولی الامر'' کی تعبیر ابن تیمیہ نے دو مقتدر طبقات کے طور پر کی ہے: ''امراء'' (یعنی حکمران اور سرکاری اہلکار) اور

''علماء''۔[166] یہ تعبیر ماوردی کے نظریۂ خلافت سے ایک واضح انحراف تھی جس میں ایک واحد امام کو ہی دینی اور سیاسی اقتدار کا حامل قرار دیا گیا تھا۔[167]

خلافت کے مثالی تصور سے ابن تیمیہ کا انحراف اور علماء و ریاست کے عملی اتحاد کا نظریہ درحقیقت عباسی خلافت کے سقوط اور مملوک سلاطین کے عسکری سیاسی اقتدار کا فطری نتیجہ معلوم ہوتا ہے۔ یہ محض ایک اتفاقی امر نہیں کہ اسی دور کے ایک اور مشہور مملوک فقیہ ابن جماعہ (1333–1241) نے بھی علماء کی سیاسی اہمیت کے حوالے سے اسی نوع کا نقطۂ نظر اختیار کیا۔[168] ابن تیمیہ کی سخت گیر اور وسیع الدائرہ تنقیدات نے کثیر تعداد میں ان کے مخالفین پیدا کیے۔ نتیجتاً وہ بار ہا قید کیے گئے اور بالآخر قید ہی میں وفات پا گئے۔ ان کے بعض افکار مثلاً تصوف پر ان کی تنقید اور نصوص مرکز ظاہریت پسندی بیسویں صدی تک علمی حاشیوں تک محدود رہی، تاہم علماء و ریاست کے اشتراک پر ان کا زور مستقل طور پر علمی و سیاسی حلقوں کی توجہ کا مرکز بنا رہا۔

ابن رشد اور دیگر فلاسفہ نے سیاست کے ضمن میں متبادل نظریات پیش کیے، البتہ ان کے افکار کو نہ تو عوام کی تائید حاصل ہوئی اور نہ ہی اصحابِ اقتدار کی سندِ پذیرائی نصیب ہوئی۔ ''شرحِ کتاب الجمہوریہ'' میں ابن رشد نے افلاطون کے اس نظریے کی نہ صرف تائید کی ہے بلکہ اسے وسعت بھی دی ہے کہ عورتوں کو معاشرتی و سیاسی زندگی میں شرکت کا پورا حق حاصل ہے۔ وہ اس امر پر زور دیتے ہیں کہ عورتیں ہر وہ منصب سنبھال سکتی ہیں جو سیاسی و فکری نوعیت کا ہو حتیٰ کہ ''فلاسفہ اور حکام'' کے مناصب بھی۔[169] ابن رشد یہاں تک کہتے ہیں کہ عورتوں کو معاشرتی و سیاسی دائرۂ کار سے باہر رکھنا اندلس کے مسلم شہروں کی ترقی اور خوشحالی میں ایک بڑی رکاوٹ ثابت ہوا۔ متذکرہ متن میں ابن رشد نے نہ صرف اسلامی معاشرے میں رائج صنفی جمود کو چیلنج کیا بلکہ اس باب میں ارسطو کے بعض تصورات پر بھی تنقید کی۔[170] اہم صنفی تعلقات کے بارے میں اس نوع کے مساوات پسند نظریات مسلم معاشروں میں بیسویں صدی سے قبل کبھی عوامی سطح مقبولیت حاصل نہ کر سکے۔ اس کے برعکس امام غزالی[172]، ابن تیمیہ[173] اور بعض فلاسفہ مثلاً خواجہ نصیر الدین طوسی[174] کے مردانہ تسلط پر مبنی نظریات (اگرچہ یہ عورت بیزاری کی حدوں کو نہیں چھوتے) دینی و فکری روایت کے مرکزی

دھارے میں شامل رہے۔[175] ابن رشد کے افکار، جو انہوں نے افلاطون کی ''جمہوریہ'' پر اپنے شرحی حاشیے میں تعلیم اور انواعِ حکومت کے ضمن میں پیش کیے، مسلم حلقوں میں یکسر نظر انداز کر دیے گئے۔[176] تعلیم کے باب میں ابن رشد نے افلاطون کے اس نظریے کو تحسین و ستائش کے ساتھ اختیار کیا کہ طالب علموں کو فلسفہ، ریاضتی ورزش (جسمانی تربیت) اور موسیقی کی تعلیم دی جائے۔[177]

سیاسی نظاموں کے حوالے سے ابن رشد نے افلاطونی زاویۂ نظر سے اسلامی تاریخ کے ابتدائی دور کا اختصار کے ساتھ تجزیہ پیش کیا ہے۔ وہ افلاطون کے اس تصور کی توضیح کرتے ہیں کہ فاضل حکومت (جو عقل و حکمت پر مبنی ہو) کس طرح timocracy (اہل ثروت کی حکمرانی) میں تبدیل ہوتی ہے اور پھر خواہشات و شہوات پر مبنی تین دیگر حکومتوں کی صورت میں انحطاط پذیر ہو جاتی ہے: oligarchy (چند دولتمندوں کی حکمرانی)، democracy (اکثریتِ فقراء کی حکمرانی)، اور آخر کار tyranny (ظالمانہ آمریت)۔ ابن رشد اس تناظر میں اسلامی تاریخ کے ابتدائی واقعات کی طرف اشارہ کرتے ہیں۔ ان کے نزدیک: ''عربوں کی حکمرانی کا ابتدائی دور'' یعنی عہدِ نبوی و خلافتِ راشدہ ''فاضل حکومت سے مشابہت رکھتا تھا۔'' بعد ازاں ''عرب میں اہل ثروت کا اقتدار قائم ہوا خصوصاً امیر معاویہ کے دور میں۔''[178] اسی طرح وہ مختصراً مرابطین اور موحدین کے سیاسی عروج و زوال کو بھی بیان کرتے ہیں کہ کس طرح حکمت پر مبنی حکومتیں بتدریج ثروت یا شہوت کی بنیاد پر قائم نظاموں میں منقلب ہو گئیں۔[179] ابن رشد یہ مقدمہ بھی پیش کرتے ہیں کہ انہوں نے افلاطون کی ''الجمہوریہ'' پر شرح اس لیے لکھی کہ ''ارسطو کی حکومت سے متعلق کتاب ابھی تک ہمیں دستیاب نہیں ہوئی۔''[180] دلچسپ امر یہ ہے کہ ارسطو کی کتاب Politics (سیاست) کا عربی ترجمہ 1957ء تک ممکن نہ ہو سکا۔[181] اہل علم نے اس تاخیر کی مختلف وجوہات کو زیر بحث لایا ہے۔ ارسطو کی کتاب Politics کا لاطینی اور پھر یورپ کی عوامی زبانوں میں ترجمہ، جو تیرہویں صدی کے وسط سے شروع ہوا، مغربی یورپ کی فکری تشکیل نو پر گہرا اثر ڈالنے والا تاریخی مرحلہ ثابت ہوا۔[183] خصوصاً شہریت کے تصور، سیاسی جماعت (سیاسی اجتماع) کے فہم، اور خیرِ عامہ کے نظریے کے حوالے سے۔[184]

مختصراً فقہی نقطۂ نظر (جس کی نمائندگی ابن تیمیہ کرتے ہیں) بارہویں اور چودھویں صدی کے درمیانی عرصے میں مسلم سیاسی فکر پر غالب رہا جبکہ فلسفیانہ زاویۂ نظر (جس کی نمائندگی ابن رشد کرتے ہیں) زیادہ تر حاشیے پر رہا۔ سینکڑوں مدارس اور ہزاروں عقیدت مند علما سے جڑے تھے جو ان کے افکار کو پھیلانے کے لیے موزوں ذرائع فراہم کرتے تھے،[185] جبکہ فلاسفہ کو (تجارتی طبقے کے کمزور پڑنے کے بعد) سوائے غیر مستقل سیاسی سرپرستی کے نہ تو کوئی مضبوط ادارہ جاتی پشت پناہی میسر رہی اور نہ ہی خاطر خواہ مالی وسائل۔

ایک تیسرا زاویۂ نظر وہ تھا جسے نصیحت نامہ یا آئینِ سلطانی کا ادب کہا جا سکتا ہے۔ یہ زاویہ فکر اپنی نوعیت میں فقہی و فلسفیانہ متبادلات کے مقابلے میں کہیں زیادہ عملی، تطبیقی اور متنوع تھا۔ اس نوع کی تصنیفات میں ساسانی مصلحت اندیشی، یونانی حکمت، اور اسلامی سیاسی تفکر کو مختلف تناسبات کے ساتھ یکجا کیا گیا۔ نصیر الدین طوسی کی فلسفیانہ تصنیف ''اخلاقِ ناصری'' کو اسی زمرے میں شمار کیا جا سکتا ہے۔ ابتدائی طور پر طوسی اس کتاب کو مسکویہ کی کتاب ''تہذیب الاخلاق'' کا فارسی روپ بنانے کا ارادہ رکھتے تھے،[186] مگر بعد ازاں یہ خود ایک اہم اور مستقل تصنیف بن گئی۔ اس کتاب کے بنیادی مصادر میں مسکویہ و ارسطو (اخلاقیات کے باب میں)، ابن سینا و بریسن (تدبیرِ منزل کے باب میں)، اور فارابی و افلاطون (سیاست کے باب میں) کے افکار شامل ہیں۔ طوسی نے افلاطونی، ساسانی، اور اسلامی افکار کی ایک ہم آہنگ ترکیب قائم کی، جس کا اظہار درج ذیل اقتباس میں واضح طور پر نظر آتا ہے یہ مثالی ریاست اور دین و سیاست کے باہمی تعلق پر مبنی ہے:

اہلِ مدینۂ فاضلہ اگرچہ اقوامِ عالم میں متفرق ہیں، مگر حقیقت میں متفق ہیں... ان کی باہمی الفت اس درجہ شدید ہے گویا وہ ایک ہی فرد ہوں۔ جیسا کہ شارعِ مقدس (صلّی اللہ علیہ وآلہ وسلّم) نے فرمایا ہے: »المسلمون یدٌ واحدةٌ علی من سواهم. و المؤمنون کجسدٍ واحد«. ان کے حکّام جو نظامِ عالم کے قوام ہیں، قوانین کے اجرا اور امورِ معاش کی تدبیر پر کامل اختیار رکھتے ہیں... یہی وجہ ہے کہ دین و سلطنت کی باہمی وابستگی کو لازم قرار دیا گیا۔ جیسا کہ ایرانی شہنشاہ، حکمتِ مشرق کے علمبردار، اردشیر بابک نے کہا: »الدین و الملك توأمان لا یتمّ أحدهما إلا بصاحبه«. دین بنیاد

ہے اور سلطنت ستون؛ لہٰذا جس طرح بنیاد کے بغیر ستون کے کارآمد نہیں، اسی طرح ستون بغیر بنیاد کے گراں و فرسودہ ہے۔ دین بغیر سلطنت بے اثر ہے اور سلطنت بغیر دین پائیدار نہیں۔[187] 'اخلاقِ ناصری'' نے مشرقِ وسطیٰ اور برِصغیر کے ارباب حل وعقد کو صدیوں تک متاثر کیا۔[188] وہلی سلطنت کے دور کے ایک اور اہم مسلم سیاسی مفکر ضیاء الدین برنی (1285–1357) نے اسی نوعیت کا ایک اور مؤثر نصیحت نامہ تصنیف کیا۔ برنی ساسانی مصلحت اندیشی کے ایک بے باک مدافع تھے۔ ان کے نزدیک سلطنت بذاتِ خود ایک غیر اخلاقی ضرورت ہے، اس لیے اس کی تشکیل اسلامی اخلاقیات کے بجائے ساسانی سیاسی روایت کی بنیاد پر ہونی چاہیے۔ اس ضمن میں وہ لکھتے ہیں:

جس طرح مردار کھانا شرعاً ممنوع ہے مگر اضطرار کے وقت مباح ہو جاتا ہے بعینہٖ کفارِ ایران کے وہ رسوم و آداب جن میں تاج و تخت، بلند و بالا محلّات، درباری آداب، بادشاہ کے سامنے سجدہ کرنا، خزانے جمع کرنا، اموال کی ضبطی، ... مصلحتِ سلطنت کے نام پر قتل، اور بلا استحقاق اسراف جیسے امور شریعتِ حقّہ کی نظر میں مردار کی اضطراری حلت کی مانند ہیں ... جان لو کہ بادشاہی ممکن ہی نہیں جب تک سلاطینِ عجم کے ان رسوم کی پیروی نہ کی جائے، اور تمام اہل علم پر یہ امر آشکار ہے کہ یہ رسوم سنتِ نبوی اور اُسوۂ رسول (صلّی اللہ علیہ وآلہ وسلّم) سے سراسر متصادم ہیں۔[189]

اسی طرز پر ابن خلدون بھی مسلم ریاستوں میں بعض ساسانی سیاسی رسوم کو جواز فراہم کرتے نظر آتے ہیں۔ وہ لکھتے ہیں: ''حکمران کے فیصلے عمومی طور پر درست طریقے سے انحراف کیے بغیر نہیں ہوتے۔''[190] وہ وضاحتاً لکھتے ہیں کہ کس طرح مختلف ساسانی سیاسی رویے اسلامی اصولوں کی جگہ لے چکے تھے۔ رسول اکرم (صلّی اللہ علیہ وآلہ وسلّم) اور خلفائے راشدین کو بیعت حاصل ہوئی تھی یعنی ایک معاہداتی مصافحہ جو حاکم اور اس شخص کے درمیان ہوتا تھا جو اس کے ہاتھ پر وفاداری کا عہد کرتا تھا (نبی اکرم کو مرد و خواتین دونوں سے بیعت حاصل ہوئی تھی)۔ ابن خلدون کے نزدیک بیعت؛ تجارتی معاہدے میں خریدار و فروخت کنندہ کے باہمی مصافحے سے مشابہ تھی۔ بعد ازاں مسلمانوں نے ایرانیوں کے اس رواج کو اپنا لیا کہ وہ بادشاہوں کو زمین بوس ہو کر یا ان کا ہاتھ، پاؤں یا لباس کا دامن چوم کر سلام کرتے تھے۔ اس عمل نے اصل مصافحے کی جگہ لے لی، کیونکہ ہر

شخص سے مصافحہ کرنے کا مطلب یہ ہوتا کہ حاکم خود کو کمتر اور سستا ظاہر کرتا اور یہ چیزیں قیادت اور شاہی وقار کے لیے مضر سمجھی گئیں۔[191]

ابن خلدون کے علمی و نظریاتی طریق ہائے کار اگر نظر انداز نہ کیے گئے ہوتے تو یہ مسلم سیاسی فکر کو ایک بلند تر سطح تک لے جا سکتے تھے۔ ان کا تجرباتی (empirical) طریقۂ تحقیق علماء کے متن مرکوز لفظی منہج علم (literalist epistemology) کا ایک مؤثر حل پیش کر سکتا تھا۔ مزید برآں ابن خلدون کا سماجی سائنسی (social-scientific) نقطۂ نظر جو علت و معلول کے باہمی ربط کو اجاگر کرتا ہے، فلسفہ یا ناصحانہ ادب سے آگے بڑھ کر سیاسی و سماجی تجزیے کے نئے زاویے پیش کر سکتا تھا۔

تاہم محدود معنوں میں ابن خلدون کا عصبیت (asabiyya) پر مبنی زاویۂ نگاہ سولہویں صدی تک اپنی معنویت کھو چکا تھا کیونکہ عثمانیوں اور دیگر ریاستوں نے بارود کے مؤثر استعمال کے ذریعے خانہ بدوش گھڑسوار قبائل کو بے اثر کر دیا تھا۔[192] اس کے بعد مغربی یورپی ریاستوں نے مزید منظم اور تربیت یافتہ فوجی دستے تیار کیے جو جدید تر ہتھیاروں سے لیس تھے۔[193] اس کے علاوہ قوم پرستی اور ریاستی افواج نے شہری آبادی کو عسکری لحاظ سے اس قدر طاقتور بنا دیا جس کا ابن خلدون شاید تصور بھی نہ کر سکتے تھے۔[194] تاہم وسیع تر معنوں میں ابن خلدون کا نظام فکر اب بھی ان جدید مظاہر کو سمجھنے میں مددگار ثابت ہو سکتا ہے مثلاً کسانوں کی بغاوتیں، مرکز و حاشیہ کے تعلقات، اور ہجرت کا عمل۔

جہاں تک سیاسی امور کا تعلق ہے تو مسلم علماء عموماً اقتصادی معاملات کا منظم تجزیہ نہیں کرتے تھے۔ البتہ اس ضمن میں بھی ابن خلدون کی شخصیت استثنائی حیثیت کی حامل ہے۔ انہوں نے سیاسی سماجیات (political sociology) اور معاشیات (economics) کے باہمی ربط پر زور دینے کے ساتھ ہی بعض معاشی اصولوں کی وضاحت بھی کی۔ اگرچہ ابن خلدون سے قبل چند مفکرین نے معیشت کو بطورِ موضوع زیرِ بحث لایا ہوگا،[195] تاہم وہ پہلے مسلم مفکر تھے جنہوں نے اس موضوع پر باقاعدہ طور پر منظم نظریات پیش کیے نیز انیسویں صدی تک اس باب میں منفرد حیثیت کے حامل رہے۔[196] ابن خلدون کے نزدیک اسراف کسی بھی سلطنت کو کمزور کر دیتا ہے اور استبدادی حکومتیں عیش و عشرت کے لیے عوام پر زیادہ ٹیکس عائد کرتی ہیں۔ البتہ جب کوئی سلطنت زوال کا شکار ہوتی

ہے تو ٹیکس کی شرح میں اضافہ آمدنی میں اضافے کا باعث نہیں بنتا، بلکہ اس کے برعکس آمدنی میں کمی واقع ہوتی ہے۔[197]

ژاں بولا کیا (Jean Boulakia) نے ابن خلدون کو پیداوار، قدر، زر، قیمتوں (جو طلب و رسد کے ذریعے متعین ہوتی ہیں)، تقسیم، آبادی کے چکر، اور مالیاتی چکر کا پیشرو نظریہ ساز قرار دیا ہے۔[198] جوزف اسپینگلر (Joseph Spengler) کا کہنا ہے کہ ابن خلدون کے معاشی نظریات میں ''مارکیٹ، قیمت، زر، رسد اور طلب جیسے مظاہر شامل ہیں اور یہ ان چند معاشی تعلقات کی طرف اشارہ کرتے ہیں جنہیں چھ صدیوں بعد لارڈ کینز نے نمایاں کیا۔'' اسپینگلر کے مطابق ابن خلدون کے معاشی نظریات معاشیات کو ایک خودمختار شعبۂ علم کی حیثیت دینے کا باعث نہ بن سکے کیونکہ وہ ان کے عمومی عمرانی تجزیے میں اس قدر ضم ہو چکے تھے کہ معاشی و غیر معاشی مظاہر کے باہمی تعامل اور تاریخی ارتقاء کو ایک دوسرے سے نتھی کر کے سمجھنے کی کوشش کی گئی۔ بصورت دیگر اگر سرکاری اور مذہبی جبر مانع نہ بنتے تو ''مسلمان دنیا میں معاشی تحقیق مؤثر انداز میں آگے بڑھ سکتی تھی۔''[199] درحقیقت مسلم دنیا میں سیاست اور معیشت سے متعلق تنقیدی غور و فکر پر ریاست اور علماء اتحاد کے سبب جو قدغنیں ہوئیں ان کے نتیجے میں نہ صرف معاشی فکر کو سطحی بنا دیا گیا بلکہ تاجر طبقے کو بھی حاشیے پر ڈال دیا گیا۔

تاجروں کا حاشیے کی جانب سرکنا

جیسا کہ گزشتہ سطور کے اندر واضح کیا گیا کہ علماء اور ریاست کے اتحاد پر مبنی سلجوقی نمونہ کس طور مشرقی قلمروؤں سے مصر و شام کی جانب ایوبیوں اور پھر ممالیک کے دور حکومت میں بتدریج منتقل ہوا۔ درحقیقت اس اتحاد نے تاجروں کے معاشرتی کردار کو مضمحل کر دیا حالانکہ وہ بعض (سابقہ) مفکرین اور خودمختار (یعنی غیر سرکاری) اسلامی علماء کی مالی اعانت کیا کرتے تھے۔ سلجوقی ماڈل کا ایک اور پہلو اقطاع کا نظام تھا۔ جو زرعی پیداوار سے حاصل ہونے والے ٹیکسوں پر مبنی تھا۔ مصر میں یہ نظام ایوبیوں کے دور میں وضع ہوا اور ممالیک کے عہد میں مزید مضبوط بنیادوں پر استوار ہوا۔ یہی نظام مملوکی مرکزیت اور معیشت کی عسکری ساخت کا سنگِ بنیاد بنا۔[200] بالخصوص مملوک سلطنت کے

دوسرے دور میں مرکزی ریاستی پالیسیوں نے تاجروں کو کلی طور پر حاشیہ کی طرف دھکیل دیا۔[201]

مشرقی علاقوں پر منگول یلغار اور بغداد میں خلافتِ عباسیہ کی تباہی کے بعد مملوک سلطنت (جو تیرہویں صدی وسط سے سولہویں صدی کے اوائل تک مصر و شام پر حکومت کرتی رہی) علماء و ریاست کے اتحاد اور اس دور میں ریاست اور تاجروں کے باہمی تعلقات کو سمجھنے کے لیے ایک اہم مثال فراہم کرتی ہے۔ ممالیک نے چاروں سنی فقہی مکاتبِ فکر کی ''مساوات اور راسخ العقیدگی'' کے تصور کو غیر معمولی شدت کے ساتھ سرکاری توثیق بہم پہنچائی۔[202] ممالیک کے دور اقتدار میں، لیپیدس (Lapidus) کے مطابق، علماء نہ صرف ''قانونِ سماوی کے حتمی شارحین'' تصور کیے جاتے تھے بلکہ ''معاشرے کے عائلی، تجارتی، تعلیمی اور قانونی امور کے منتظمین'' کی حیثیت بھی اختیار کر چکے تھے۔ نجی اقتصادی اداروں کی زبوں حالی مملوکی حکومت کے مذہبی امور پر تصرف سے ہم آہنگ تھی: ''مسلمانوں کی دینی زندگی از سرِ نو رسمی مدارس اور اوقاف کے گرد مرتب کی گئی اور رفتہ رفتہ ریاستی اختیار کے تابع ہوتی چلی گئی۔''[203]

1348-49ء میں سیاہ وبا (Black Death) نے مصر و شام کی آبادی کا تقریباً ایک تہائی صفحۂ ہستی سے مٹا دیا۔[204] یہ مہلک وبا تقریباً ساری (قدیم) دنیا میں پھیل گئی اور یورپ میں اس کا اثر اس سے بھی شدید تھا جہاں کم و بیش چالیس فیصد آبادی لقمۂ اجل بن گئی۔[205] مملوک قلمرو میں طاعون کے حملے پندرھویں صدی کے اوائل تک متواتر جاری رہے، اور مائیکل ڈولز (Michael Dols) کے مطابق، اس کے مجموعی اثرات وبائے سیاہ سے بھی بڑھ کر تھے۔[206] ڈولز 30-1429ء کے طاعون کے دوران پیش آنے والا ایک واقعہ بیان کرتے ہوئے لکھتے ہیں: اس وقت کے مملوک سلطان نے قاہرہ میں علماء کو مشاورت کے لیے جمع کیا۔ ایک قاضی نے شکوہ کیا کہ سلطان نے بعض اشیاء مثلاً گنے اور مصالحہ جات پر اجارہ داری قائم کر رکھی ہے جس سے تاجروں کو شدید دقت کا سامنا کرنا پڑ رہا ہے۔ اس کے جواب میں سلطان نے محض یہ حکم دیا کہ قاضی اور امراء عوام کو توبہ و استغفار کی تلقین کریں اور نیک اعمال میں اضافہ کا مشورہ دیں۔[207] یہ واقعہ اس امر پر دلالت کرتا ہے کہ اگرچہ تاجروں کے ابتر حالات پر خود علماء میں سے ایک نے توجہ دلائی تاہم سلطان نے اس کو سرے سے نظر انداز کر دیا۔[208]

ممالیک نے کریمی تاجران (Karimi Merchants) کو بھی زیر نگیں کر لیا جو صدیوں سے مصر کی بین الاقوامی تجارت میں کلیدی کردار ادا کرتے آئے تھے۔[209] بعض معاشی ضرورتوں کے سبب مملوک سلطنت نے ان تاجروں سے جبری قرضے لیے یا جبری خریداری کے ذریعے سرمایہ ہتھیا لیا۔ لیپیدس لکھتے ہیں کہ ''ریاست کی معاشی بدعنوانیاں اس قدر معمول کی بات بن چکی تھیں کہ وہ فطری معلوم ہوتی تھیں۔'' ریاست کے تقاضوں کے علاوہ خود اہلکاروں کی شخصی بدعنوانی بھی تاجروں کے لیے وبالِ جان بن چکی تھی۔ ایسے حالات میں تاجروں نے اپنے تحفظ کے لیے جو تدابیر اپنائیں وہ بااثر سرپرستی، کم درجے کے اہلکاروں کی زیادتیوں کے خلاف اعلیٰ افسران کی طرف رجوع، مذہبی مقتدرہ کی وسالت، اور رشوت و مصالحت پر مشتمل تھیں۔[210]

پندرھویں صدی کے دوران مملوک سلطنت نے معیشت پر اپنا کنٹرول مزید سخت کر دیا۔ کریمی تاجران کو بڑی حد تک حاشیہ کی طرف دھکیل دیا گیا۔ مجموعی طور پر تاجروں کی کثیر تعداد سلطانی کارندوں کے طور پر اپنی خدمات انجام دینے لگی اور بے شمار سرکاری اہلکار خود تجارت کے میدان میں کود پڑے۔ گویا ریاست کے اندر تاجروں کا کلی انضمام اور خود مختار تاجر طبقے کی تحلیل کے لیے بڑے پیمانے پر اقدامات کیے گئے۔[211] اس کا نتیجہ بورژوا طبقے (upper bourgeoisie) کے زوال کی صورت میں ظاہر ہوا۔[212]

نجی املاک پر عائد پابندیوں نے اوقاف کی صورت میں املاک کے غیر معمولی پھیلاؤ کو جنم دیا۔[213] سرکاری اہلکار (بالخصوص) ریاست کی ضبطی سے اپنی املاک کو بچانے کے لیے انھیں وقف کی صورت میں محفوظ کرتے تھے۔ ابن خلدون کے مشاہدہ کی رو سے مصر میں ''ترکوں کے عہدِ حکومت میں ترک امراء اس خوف میں مبتلا تھے کہ ان کے حکمران ان کی اولاد کے خلاف کوئی اقدام نہ کر بیٹھیں کیونکہ شاہی اقتدار سے ہمیشہ فریب و ضبطی کا اندیشہ رہتا تھا۔'' لہٰذا ''انہوں نے کثیر تعداد میں مدارس، خانقاہیں اور رباط تعمیر کرائے اور ان کو ایسے حبسِ مایملک (غیر منقولہ جائیدادوں کے اوقاف) سے مالا مال کر دیا جو مستقل آمدنی کا ذریعہ ثابت ہوئے۔'' بعض کا منشا یہ تھا کہ ''ان کی اولاد ان اوقاف میں بحیثیت منتظم یا کسی اور حیثیت سے شریک ہوں'' جبکہ دیگر ''خیر و صلاح کے

جذبے سے سرشار تھے اور اپنی نیت و عمل پر اخروی اجر کے طلبگار تھے۔"[214] اگرچہ اوقاف میں اضافہ اساتذہ اور طلبہ کے لیے انتہائی معاون ثابت ہوا تاہم تیمور کران کے بقول ان اقدامات نے معیشت کو غیر مؤثر اور ناکارہ بنا دیا۔[215]

جدول 5.1 : صنعتی اور عوامی خدمات سے متعلق پیشہ ورانہ اصطلاحات

خدمات کی اقسام اور ذیلی شعبے	آٹھویں سے گیارہویں صدی تک	بارہویں سے پندرہویں صدی تک
تجارت	233	220
نقل و حمل	30	25
مجموعی صنعتی خدمات	263	245
انتظامی/فوجی	97	303
تعلیمی/قانونی/مذہبی	33	180
مجموعی عوامی خدمات	130	483

ماخذ: شٹز ملر، 1993، صفحات 288–323

معاشی جمود کی متذکرہ صورتحال کو شیٹز ملر (Shatzmiller) کے فراہم کردہ اعداد و شمار سے واضح طور پر مستنبط کیا جا سکتا ہے۔ تاریخی دستاویزات (جن میں عراق، شام، مصر، شمالی افریقہ اور اندلس کے بازاروں کے نگرانوں کی تحریر کردہ کتابیں، مثلاً حسبہ کے دفاتر سے متعلق دستور العمل، شامل ہیں) کا تجزیہ پیش کرتے ہوئے موصوفہ نے آٹھویں سے گیارہویں صدی اور بارہویں سے پندرھویں صدی تک کے ادوار کا تقابلی جائزہ پیش کیا ہے۔ پہلے دور سے دوسرے دور تک تجارت سے متعلق پیشہ ورانہ اصطلاحات تقریباً یکساں رہی (یعنی 233 سے گھٹ کر 220 ہوگئی) جب کہ ''انتظامیہ و عسکریات'' سے متعلق اصطلاحات کی تعداد 97 سے بڑھ کر 303 تک پہنچ گئی نیز ''تعلیم، قانون اور مذہب'' سے متعلق اصطلاحات 33 سے بڑھ کر 180 تک جا پہنچی (ملاحظہ ہو جدول 5.1)۔ ان اعداد میں رونما ہونے والی تبدیلی سے یہ امر مستنبط ہوتا ہے کہ سرکاری اہلکار اور علماء سے متعلق شعبہ جات میں تخصیص و تقسیمِ کار کی نوعیت تاجروں سے متعلق شعبہ جات کے مقابلے میں کہیں زیادہ ترقی یافتہ تھی۔[216] دولتِ مملوک کے دور اقتدار میں مسلم تاجروں کی معاشی دشواری کا زمانہ یورپی تاجروں سے ان کے بڑھتے ہوئے مقابلے کے ساتھ ہم آہنگ ہوا۔ بارہویں صدی عیسوی میں یورپی منڈیوں کی وسعت اور صلیبی حملہ آوروں کا شام و فلسطین کی بندرگاہی بستیوں پر

قبضہ جیسے عوامل نے اطالوی تاجروں کو مشرقی بحرِ روم کی تجارت میں سرگرم ہونے کا موقع فراہم کیا۔ تیرہویں اور چودھویں صدی میں اطالوی تاجروں نے مشرقی بحرِ روم کی بندرگاہوں میں اپنا اثر و رسوخ مزید وسعت دی۔[217] اسی تناظر میں مغربی بحرِ روم کی تجارت میں بھی، اطالوی، فرانسیسی، کاتالان اور پرتگالی تاجر بارہویں صدی میں مؤثر اور تیرہویں و چودھویں صدی میں برتری اختیار کر گئے۔[218]

یہ سوال کہ یورپی تاجر بحرِ روم کی تجارت میں اپنے مسلم ہم منصبوں پر بالآخر کیونکر غالب آ گئے ایونر گریئف (Avner Greif) کے معروف علمی زاویۂ نظر سے حل کیا جا سکتا ہے۔ موصوف نے گیارہویں اور بارہویں صدی کے مغربی (شمالی افریقی) اور جنوبائی (Genoese) تاجروں کے تقابلی مطالعہ کی بنیاد پر یہ نتیجہ اخذ کیا کہ جہاں مغربی یہودی تاجر مسلم شمالی افریقہ کی اجتماعیت پر مبنی ثقافت سے وابستہ تھے وہیں جنوبائی تاجر مغربی یورپ کی انفرادیت پسند ثقافت کا ثمرہ تھے۔ اجتماعیت پر مبنی ثقافت نے ایسی سماجی قدغنیں عائد کیں جو شہرت و ساکھ پر مبنی تھیں اور رسمی ادارہ جاتی نظم کے مقابلے میں ان پر زیادہ انحصار تھا۔ اس کے برعکس انفرادیت پسند ثقافت نے ضابطہ بند اداروں کو معرضِ وجود میں لا کر مستحکم کیا۔ گریئف کے نزدیک یہی تہذیبی و ثقافتی تفاوت بالآخر اس امر کی توضیح کرتا ہے کہ یورپی تاجروں نے وقت کے ساتھ ساتھ اپنے مسلم ہم کاروں پر کیونکر فوقیت حاصل کی۔[219] گریئف کی تحقیق سے متعلق مجھے دو بنیادی اعتراضات ہیں۔ اول یہ کہ موصوف نے نہ تو شمالی افریقہ کی یہودی/مسلم ثقافت کو اجتماعیت پسند قرار دینے کے لیے کوئی وقیع شہادت فراہم کی ہے اور نہ ہی اس زمانے میں شمالی افریقہ میں رسمی ادارہ جاتی کمزوری کا کوئی معتبر ثبوت پیش کیا ہے۔ شیٹز ملر اس تہمتِ اجتماعیت پر گریئف کے دلائل کی کمزوری پر اصرار کرتی ہیں اور شمالی افریقہ کے ایک مخصوص تناظر میں نسبتاً مضبوط ادارہ جاتی ڈھانچے کی نشان دہی کرتی ہیں۔ وہ تیونس میں گیارہویں صدی کے ایسے قانونی دستاویزات کا حوالہ دیتی ہیں جو تجارتی و بحری امور سے متعلق ہیں اور جن سے یہ امر مترشح ہوتا ہے کہ: ''قانونی ضوابط اور عدلیہ کے فیصلوں کو زمینی سطح پر نافذ کیا جاتا تھا نیز شراکت داری اور معاہدات سے متعلق قواعد کی تدوین و تنفیذ بھی کی جاتی تھی۔''[220]

جیریمی ایڈورڈز اور شیلا اوگلوی نے ان قرائن کا ازسرِ نو جائزہ لیا ہے جن کی بنیاد پر گریف نے اپنے بنیادی ماخذ (یعنی قاہرہ کے ایک قدیم کنیسہ میں دریافت شدہ جنیزہ (Geniza) دستاویزات) سے مغربی تاجروں کی معاشرتی ساخت کے متعلق اپنے نتائج اخذ کیے تھے۔ ان دونوں محققین کی رائے گریف کے مؤقف سے یکسر مختلف ہے۔ ان کے بقول: ''مغربی تاجروں نے شہرت پر مبنی تعزیری نظام کو قانونی ذرائع کے ساتھ مربوط کیا، اور ان کا یہ طرزِ عمل قرونِ وسطیٰ کے یورپی تاجروں کے طریقوں سے مشابہت رکھتا ہے۔ ہمیں اس بات کا کوئی ثبوت نہیں ملا کہ مغربی تاجرین اپنے یورپی ہم منصبوں کی نسبت زیادہ 'اجتماعیت پسند' ثقافتی اعتقادات کے حامل تھے۔''[221]

مذہبی اختلافات کو بنیاد بنا کر گریف نے فردیت اور اجتماعیت کی جو تقابلی توضیح پیش کی ہے وہ علمی لحاظ سے ناقابلِ اعتماد ہے۔ ان کا دعویٰ ہے: ''اس دور میں مسیحیت نے فرد کو اس کی جماعت پر فوقیت دی اور نجات کو ایک ذاتی و نجی معاملہ قرار دیا۔''[222] تاہم نجات کا تصور اسلام میں بھی ہمیشہ انفرادی اور ذاتی رہا ہے۔ کیتھولک عقیدے کے برخلاف اسلام میں گناہوں کے اعتراف کو کبھی کسی پادری کے روبرو لازم نہیں قرار دیا گیا۔ چنانچہ یہ دعویٰ کہ اسلام کیتھولک مسیحیت کے مقابلے میں کم فردیت پسند ہے کسی قرینِ قیاس علمی بنیاد سے محروم ہے۔

لہٰذا اطالوی کیتھولک تاجروں کی بڑھتی ہوئی کامیابی کو ان کے شمالی افریقی یہودی و مسلم ہم منصبوں کے مقابلے میں محض ثقافتی یا مذہبی بنیادوں پر سمجھنا ناقص ہوگا۔ زیرِ نظر تحقیق سے یہ بات نمایاں ہوتی ہے کہ اس تفاوت کی اصل وجہ علما اور ریاست کے باہمی اتحاد کے نتیجے میں رونما ہونے والی مسلم اور یہودی تاجروں کی سماجی و اقتصادی حاشیہ نشینی تھی۔ اس کے برعکس مغربی یورپ کے کئی خطوں (جن میں جنوا اور وینس کی جمہوری ریاستیں بھی شامل ہیں) میں بدلتے ہوئے طبقاتی روابط نے کیتھولک تاجروں کے لیے بہتر معاشی مواقع فراہم کیے، آئندہ صفحات کے اندر اس امر کو مفصلاً زیرِ بحث لایا جائے گا۔[223]

دراصل ان حالات میں مسلم تاجر اپنے یورپی ہم منصبوں کا موثر مقابلہ نہ کر سکے۔ انہوں نے شمالی

یورپ کی ابھرتی ہوئی منڈیوں کی طرف توجہ دینے میں بھی کوتاہی برتی۔[224] فی الواقع علمی وفکری سطح پر بھی مسلمانوں نے مغربی یورپ کے تئیں بھی کسی قابلِ ذکر دل چسپی کا مظاہرہ نہیں کیا۔[225] یہاں تک کہ فکرِ اسلامی کے ممتاز مفکرین کی تحریروں کے اندر بھی صلیبیوں کا کوئی توجہ انگیز تذکرہ نہیں ملتا حتیٰ کہ امام غزالی کے یہاں بھی نہیں جنہوں نے صلیبی جنگوں سے قبل بیت المقدس کا سفر کیا اور بعد میں بھی تصنیف وتالیف کا سلسلہ جاری رکھا،[226] اور نہ ہی ابن خلدون کی ''مقدمہ'' کے اندر جو ایک مورخ کی حیثیت سے فتوحات و یلغاروں کے اسباب کا گہرا تجزیہ کرتے ہیں۔ البتہ ''مقدمہ'' میں مغربی یورپ میں فلسفیانہ علوم کی ترقی سے متعلق ایک معروف پیراگراف ضرور موجود ہے البتہ یہ قاعدے کا وہ استثنا ہے جو خود قاعدے کو ثابت کرتا ہے۔[227] جب مسلمان اہلِ یورپ سے علمی، فکری اور عملی سطح پر غفلت برت رہے تھے عین اسی زمانے میں اہلِ مغرب ایک گہرے تمدنی اور معاشی تغیر کے مرحلے سے گزر رہے تھے۔

مغربی یورپ کی تاریخی تشکیلِ نو

مارک بلوخ نے قرونِ وسطیٰ کے مغربِ یورپ کو دو ادوار میں تقسیم کر کے اس کا تجزیہ کیا ہے۔ پہلا دَور سلطنتِ کارولنجی (Carolingian Empire) کے انہدام (888–800ء) کے ساتھ شروع ہوتا ہے جس کی نمایاں خصوصیت مرکزیتِ اقتدار کا زوال تھا۔ اس مرحلے پر (جو گیارہویں صدی کے وسط تک جاری رہا) کثرتِ آبادی میں تخفیف، ذرائعِ آمد و رفت محدود، اور تجارتی سرگرمیاں نہایت محدود تھیں۔ سونے کی گردش عرب اور بازنطینی سکوں یا ان کے نقوش پر موقوف تھی۔[228]

دوسرا دَور گیارہویں صدی کے وسط سے لے کر تیرہویں صدی کے آخر تک محیط ہے۔ اس عرصے میں مغربی یورپ زرعی توسیع، آبادی میں اضافہ، شاہی اقتدار کی مضبوطی، ذرائعِ ترسیل کی بہتری، زر کی گردش اور تجارت کی توسیع کے تجربے سے گزرا۔ وہ تاجر جو قبل ازیں کم تر حیثیت کے حامل تھے اب شہری زندگی کے ارتقا میں کلیدی کردار ادا کرنے لگے۔ 1252ء میں پہلی مرتبہ مغربی یورپ نے خالصتاً اپنا سونے کا سکہ جاری کیا۔[229]

فرنان براوڈل نے اس معاشی پیش رفت کو ایک فیصلہ کن موڑ قرار دیا۔ ان کے بقول: ''اگر اسلامی اور بازنطینی شہروں کی تجارتی سرپرستی سے یورپ کی آزادی کے لیے کوئی ایک تاریخ متعین کرنی ہو تو 1252ء اس تدریجی سفر کا سنگِ میل قرار دیا جاسکتا ہے۔ اگرچہ ایک ایسے تدریجی ارتقاء کو کسی ایک وقت تک محدود کرنا بجائے خود ایک مسئلہ ہے۔''[230]

ثقافتی اور معاشی منظر نامے میں رونما ہونے والی اس انقلابی تبدیلی کے علاوہ ایک اور اہم تغیر مغربی یورپ میں ادارہ جاتی توازن، تنوع اور امتیاز کے آغاز کی صورت میں رونما ہوا۔ گیارہویں صدی میں کلیسائے کیتھولک کی اصلاحات اسی ہمہ جہت ادارہ جاتی تشکیل کی ایک کلیدی جہت تھی۔

کیتھولک ازم اور اسلام میں ریاست اور مذہب کے باہمی تعلق کے حوالے سے یہ خیال بھی پیش کیا جاتا ہے کہ کیتھولک روایت ریاست و مذہب کی علیحدگی پر زور دیتی ہے جبکہ اسلامی روایت اسے اصولاً مسترد کرتی ہے۔ اس خیال کے حامی اپنے موقف کے حق میں نصوص سے دلائل پیش کرتے ہیں۔ مثلاً مسیحیت کے اندر ریاست و مذہب کی تفریق کو واضح کرنے کے لیے وہ بائبل کی یہ عبارت نقل کرتے ہیں: ''قیصر کی چیزیں قیصر کو دو اور خدا کی چیزیں خدا کو'' (لوقا 25:20)۔ جبکہ اسلامی روایت میں اس تفریق کی تردید پر دلالت کرنے کے لیے ایک موضوع حدیث کا حوالہ دیا جاتا ہے جس میں دین و ریاست کو جڑواں قرار دیا گیا ہے۔

اس امر کی پہلے ہی وضاحت کی جاچکی ہے کہ اسلامی تاریخ کے ابتدائی ادوار میں مذہبی اور سیاسی اقتدار کے درمیان ایک طرح کی بالفعل علیحدگی موجود تھی۔ لہٰذا علماء اور ریاست کا اشتراک اسلام کی کوئی اصولی قدر نہیں بلکہ گیارہویں صدی اور اس کے بعد کے حالات کی تشکیل ہے۔ بعینہٖ مغربی مسیحیت کی تاریخ میں مذہب و سیاست کا باہمی تعلق اتنا پیچیدہ اور تدریجی نوعیت کا ہے کہ اسے محض بائبل کی ایک عبارت سے تعبیر نہیں کیا جاسکتا۔ جیسا کہ فرانس کی تاریخ سے ظاہر ہوتا ہے کہ کیتھولک کلیسا اور ریاستی اقتدار کے مابین کشمکش بیسویں صدی تک جاری رہی۔[231]

دلچسپ امر یہ ہے کہ گیارہویں صدی کے واقعات مغربی مسیحیت میں کلیسا و ریاست کی علیحدگی کی تاریخی تشکیل کا سنگِ بنیاد بنے۔ اسی صدی میں کیتھولک درجہ بندی کے کئی نمائندگان نے شاہی

اقتدار پر مذہب کی بالادستی کا دعویٰ کیا جبکہ بعض فرمانروا خود کلیسا پر غلبے کے خواہاں تھے۔ تاہم فریقین کے پاس مذہب و ریاست کی تفریق کا کوئی واضح تصور موجود نہ تھا۔ اس دور میں پادریوں اور شاہی اقتدار کے درمیان کشمکش محض فکری سطح تک محدود نہ تھی بلکہ عسکری تصادم کی شکل بھی اختیار کر گئی۔

کارڈینل ہمبرٹ (جو کہ کیتھولک اور آرتھوڈوکس کلیسا کے مابین عظیم انشقاق (Great Schism) میں بھی مرکزی کردار کا حامل تھا) نے کلیسا کی بالادستی کے تصور کا پرزور دفاع کیا۔ اس کے نزدیک: ''جس طرح روح، جسم پر فوقیت رکھتی ہے اور اس پر حاکم ہوتی ہے اسی طرح پادری کا رتبہ ارباب اقتدار پر برتری رکھتا ہے۔''[232]

نظریاتی دعووں تک محدود نہ رہ کر کلیسا نے عملی اقدامات بھی شروع کیے تاکہ غیر مذہبی حکام کو مذہبی تقرریوں میں مداخلت سے روکا جا سکے۔ 1059ء میں پوپ کے انتخاب کا اختیار باقاعدہ طور پر کارڈینلز کو سونپ دیا گیا۔ البتہ جرمنی کے بادشاہ (اور بعد میں مقدس رومن شہنشاہ) ہنری چہارم نے اس امر پر اصرار کیا کہ اسے بشپ کی تقرری کا اختیار تفویض کیا جائے۔ اس کے جواب میں کلیسا نے مزید اصلاحات نافذ کیں جنہیں ''گیارہویں صدی کی اصلاحات'' یا ''اصلاحاتِ گریگوری'' (نسبت بہ پوپ گریگوری ہفتم) کہا جاتا ہے تاکہ کلیسا کو سیاسی اقتدار سے آزاد ادارے کے طور پر برقرار رکھا جا سکے۔[233]

1075ء میں پوپ گریگوری نے Dictatus Papae کے عنوان سے ایک فرمان جاری کیا جس میں پوپ کے مطلق اختیارات کو تسلیم کروایا گیا۔ اس میں شامل 27 دفعات میں دو یہ تھیں: ''پوپ ہی وہ واحد شخصیت ہے جس کے قدم چومنا تمام سلاطین پر واجب ہے'' اور ''یہ کہ پوپ شہنشاہوں کو معزول کر سکتا ہے۔''[234]

البتہ ہنری نے ان اصلاحات کو تسلیم نہ کر کے گریگوری کو معزول کیا جبکہ پوپ نے اسے نہ صرف معزول کیا بلکہ متعدد مرتبہ اس کے خلاف اخراج کا فتویٰ (عیسائیت سے خارج کرنے کا حکم) بھی جاری کیا۔

بارہویں صدی کے ابتدائی عشروں میں سربراہانِ کلیسا اور بادشاہوں کے مابین مزید کشمکش جاری رہی۔ حتیٰ کہ ایک مرحلے پر ایک کلیسا کے سربراہ کو ایک جرمن بادشاہ نے قید بھی کیا۔ برائن ٹیرنی (Brian Tierney) کے مطابق ان تمام تصادمات میں سلاطین نے ''شاہی تھیوکریسی'' اور سربراہانِ کلیسا نے ''پاپائی تھیوکریسی'' کی بنیاد رکھنے کی سعی کی لیکن یہ دونوں کوششیں بالآخر ناکام رہیں اور کوئی بھی فریق دوسرے کو مکمل طور پر مغلوب نہ کر سکا۔ اس ناکامی کے نتیجے میں کلیسا اور شاہی اقتدار دو علیحدہ اداروں کی حیثیت سے ایک دوسرے کے پہلو بہ پہلو وجود پذیر ہوئے۔[235] مغربی یورپ میں ادارہ جاتی تنوع اور امتیاز کی ایک اور علامت جامعات کا قیام ہے۔ ان جامعات کے نصابات میں عربی علمی مصادر کے لاطینی تراجم کو شامل کیا گیا جو اس ارتقائی عمل کا جزو بنے۔

مغربی یورپ پر مسلمانوں کے اثرات

اہلِ مغرب کا مسلمانوں کے ساتھ تعامل متعدد جہات پر مشتمل تھا (مثلاً فتوحات اور تجارت)۔ مسلمانوں کا اثر یورپ پر زبان ولغت سے لے کر علم وفن تک نمایاں طور پر مرتب ہوا۔ کئی یورپی زبانوں میں متعدد ایسے الفاظ رائج ہو چکے ہیں جن کی اصل عربی میں ہے مثلاً ایڈمرل، الکیمی، الکحل، الجبرا، چیک میٹ، جراف، گٹار، گدا، زعفران، شکر، اور شربت وغیرہ۔[236] 700 تا 1100ء کے دوران مسلمانوں نے کئی نئی زرعی اجناس کی کاشت کو فروغ دیا نجن میں سے متعدد یورپ منتقل ہوئیں۔ ان فصلوں کے انگریزی نام (مثلاً آرٹی چوک، کپاس، لیموں، نارنگی، اور پالک) درحقیقت عربی مصادر سے ماخوذ ہیں۔[237]

تجارت کے میدان میں فرنانڈ براڈیل کے مطابق: ''یورپی سرمایہ داری کے آغاز میں جو کچھ بھی باہر سے آیا وہ بلاشبہ اسلامی دنیا سے آیا تھا۔'' ان کے بقول: ''ابتدائی یورپی سرمایہ داری کی طویل فاصلے کی تجارت (جسے اطالوی شہری ریاستوں نے فروغ دیا) اسے رومن سلطنت سے وراثت میں نہیں ملی بلکہ اس کا ماڈل مسلمانوں سے مستعار لیا گیا۔''[238]

ٹیکنالوجی کی سطح پر کاغذ سازی کی صنعت مسلمانوں (بالخصوص اندلس کے راستے سے) کے ذریعے

عیسائی یورپ میں پہنچی۔[239] ریکون کیستا کے دوران بعض مسلم کاغذ ساز کارخانے کیتھولک ریاستوں کے قبضے میں آ گئے۔ یورپ میں جزیرہ نما آئبیریا سے باہر پہلا کاغذ ساز کارخانہ تیرہویں صدی کے اواخر میں روم کے نزدیک قائم ہوا جبکہ بغداد میں پہلا کارخانہ پانچ صدیوں قبل وجود میں آ چکا تھا۔ فرانس اور جرمنی میں یہ صنعت چودھویں صدی اور انگلستان میں پندرھویں صدی کے اواخر میں رائج ہوئی۔[240]

مسلمانوں کے علمی اثرات کی ترسیل کا ایک اہم ذریعہ عربی کتابوں کے لاطینی اور عبرانی تراجم تھے۔ طلیطلہ (Toledo)، جو 1085 میں کیتھولک تسلط میں آیا، متذکرہ سرگرمی کا ایک نمایاں مرکز رہا۔[241] یہ عمل جنوبی فرانس سمیت دیگر علاقوں میں بارہویں اور تیرہویں صدی کے دوران بھی جاری رہا۔[242] ان تراجم میں صرف مسلم اہلِ علم کی تالیفات ہی شامل نہ تھیں بلکہ وہ یونانی متون بھی شامل تھے جنہیں مسلمانوں نے عربی میں منتقل کیا تھا۔[243] اگرچہ ان تراجم کی تعداد میں اضافہ ہوا تاہم اس وقت تک مغربی یورپ کے کتب خانوں میں کتابوں کی دستیابی انتہائی محدود رہی۔[244]

تیرہویں صدی میں ابنِ رشد کی ارسطو کے متون پر مبنی شروح کے لاطینی اور عبرانی تراجم نے یورپی مفکرین[245] صوصاً تھامس ایکویناس (وفات 1274) پر گہرا اثر مرتب کیا۔[246] نیز کلیسائے روم نے اس اثر کو سنجیدگی سے لیا۔ ابن رشد اور ان کے پیروکاروں کو متعدد مواقع پر کلیسائی ملامت کا سامنا کرنا پڑا۔ یہ ملامت تیرہویں[247] صدی سے سولہویں صدی تک جاری رہی۔[248] ابنِ رشد کی شہرت کا اندازہ اس بات سے بھی لگایا جا سکتا ہے کہ وہ دانتے کی شہرۂ آفاق نظم ڈیوائن کامیڈی[249] میں مذکور ہوئے اور ان کی تصویر رافائیل کے پینٹنگ اسکول آف ایتھنز[250] (سولہویں صدی) میں بھی شامل کی گئی۔

یورپی جامعات نے ابن رشد، ارسطو، اور دیگر مفکرین کے افکار کی اشاعت میں مرکزی کردار ادا کیا۔ تھامس ایکویناس جیسے علما کی وساطت سے (جو یونیورسٹی آف پیرس میں تدریس کے فرائض انجام دیتے تھے) ارسطو کے افکار نے یورپی علمی روایت کو ایک نئی سمت عطا کی۔[251] جامعات کی تعداد بھی وقت کے ساتھ بڑھتی گئی: 1300ء میں 20، 1400ء میں 44، اور 1500ء میں یہ تعداد 66 تک جا پہنچی۔[252] یورپی جامعات اور مسلم مدارس کئی سطح پر مختلف تھے۔ یورپی جامعات میں بتدریج

دنیوی علوم کو جگہ ملنے کے سبب نئے افکار کے در کھل گئے جبکہ مسلم مدارس زیادہ تر مذہبی علوم اور روایت کے تحفظ تک محدود رہے۔ یورپی جامعات نے ادارہ جاتی بنیاد پر ڈگریوں کا اجرا کیا جب کہ مدارس میں اسناد کی بنیاد اساتذہ کی ذاتی اجازت (اجازہ) پر قائم رہی۔[253] اس ادارہ جاتی نظم وضبط نے جامعات کو مذہبی وسیاسی دباؤ کے مقابلے میں مضبوط بنایا جب کہ مدارس اس طرح کی مزاحمانہ صلاحیت سے محروم رہے۔ خلاصۂ کلام یہ ہے کہ اہلِ مغرب کی ترقی کے کئی مظاہر (نئی زرعی اجناس کی کاشت سے لے کر بین الاقوامی تجارت، کاغذ سازی، اور ارسطاطالیسی فلسفے سے اشتغال تک) مسلم اثرات کی گہری چھاپ کے آئینہ دار ہیں۔

خلاصہ

بارہویں سے چودھویں صدی کے درمیان مسلم دنیا کو صلیبیوں، منگولوں اور تیموریوں کے ہاتھوں شدید تباہی کا سامنا کرنا پڑا۔ تاہم ان حملوں کے بعد مسلمانوں نے جغرافیائی وسیاسی سطح پر خود کو بحال کیا؛ صلیبیوں کو پسپا کیا، منگولوں کو اسلام میں جذب کیا، اور نئی طاقتور سلطنتیں قائم کیں۔ مگر ان حملوں کا سب سے دیرپا اثر علما اور ریاست کے اتحاد (ulema–state alliance) کا مضبوط ہونا تھا۔ خارجی دباؤ کے نتیجے میں بقا اور نظم وضبط کی ضرورت نے عسکری اشرافیہ اور دینی علما کے اتحاد مضبوط تر کر دیا، جس کی قیمت مسلم دنیا میں فلاسفہ اور تاجروں کو پسپا ہو کر ادا کرنی پڑی (خصوصاً شام اور مصر جیسے خطوں میں)۔

واضح رہے کہ فلسفے کی تنزلی کا مطلب ہرگز یہ نہیں ہے کہ اس عہد میں بڑے مسلم مفکرین ناپید ہو گئے تھے۔ اس دور میں ابن رشد سے لے کر ابن خلدون تک کئی نمایاں اذہان ابھرے تاہم اکثر کو نظر انداز کیا گیا یا مظالم کا سامنا کرنا پڑا۔ خود ابن تیمیہ بھی ان مظالم سے محفوظ نہ رہ سکے، اگرچہ ان کا یہ تصور کہ حکمران اور علما مشترکہ طور پر اقتدار کے حامل ہوتے ہیں، مملوک دور میں ایک معمول کی شکل اختیار کر چکا تھا۔ اسی دور میں ابن عربی جیسے بعض صوفی مفکرین، فلاسفہ کے تنزل کی کسی حد تک تلافی کا ذریعہ بنے۔ ان صوفیا نے روحانی معرفت پر زور دیتے ہوئے ایک ایسی روحانی اور سماجی-سیاسی درجہ بندی کو فکری بنیاد فراہم کی جس بالآخر اشرافیہ اور عوام دونوں پر گہرے اثرات مرتب کیے۔

بارہویں سے چودھویں صدی کے دوران اسلامی معاشرہ، جو کسی حد تک مساوات پسند تھا، بتدریج درجہ بندی اور طبقاتی امتیاز کی طرف مائل ہوتا گیا۔ یہ امتیازی نظام مسلم دنیا کی سب سے اہم سلطنت، یعنی سلطنتِ مملوک میں واضح طور پر نمایاں ہوا۔ اگر ہم ابن خلدون کے نظریاتی فریم ورک کو مدنظر رکھیں تو مملوک دور کا علمار یاست اتحاد، مذہب اور ریاستی طاقت کو یکجا کر کے عوام پر اطاعت مسلط کرنے کا ذریعہ بنا۔ اس کے نتیجے میں عوام سے عصبیت (یعنی اپنی سیاسی تقدیر کا فیصلہ خود کرنے کی صلاحیت) سلب ہوگئی۔ علما نے نہ صرف اسلام کی تعبیر کا اختیار اپنے ہاتھ میں لے لیا بلکہ وقف کے وسائل، عدالتی مناصب اور ریاستی اختیارات پر بھی تصرف حاصل کیا۔ اس کے عوض انہوں نے مملوک حکمرانوں کے غیر منصفانہ اقدامات (مثلاً املاک کی ضبطی یا حد۔ سے زیادہ ٹیکس) کو شرعی جواز فراہم کیا۔ علما، جن کی ذمہ داری درحقیقت معاشرے کی رہنمائی تھی، فوجی اشرافیہ سے ہم آہنگ ہوکر مزاحمت کو غیر شرعی قرار دینے لگے۔

یہ دینی و سیاسی ڈھانچہ اشرافیہ کی مکمل نمائندگی کرتا تھا۔ جیسا کہ نکی کیڈی نے نشان دہی کی ہے کہ بارہویں صدی کے بعد مشرقِ وسطیٰ میں اشرافیہ کی عوام پر اس قدر غالب آ گئی کہ اس کے اثرات دستکاری اور صنعت کے اندر بھی منعکس ہونے لگے۔ ان کے مطابق یہ خطہ "بتدریج بیش قیمت مصنوعات کی پیچیدہ تیاری کے لیے معروف ہوتا گیا،" جو اس بات کی علامت ہے کہ یہ معاشرہ اپنی پرانی مساوات پسند روایت سے دور ہوتا گیا اور پیداوار پر مالدار طبقے کا غلبہ قائم ہوتا گیا۔

اسی دوران مغربی یورپ میں کئی تمدنی انقلابات رونما ہوئے۔ زراعت اور آبادی میں اضافے نے تجارت کو فروغ دیا جس کے سبب تاجر اور دستکار ایک نئے اور بااثر شہری طبقے کی حیثیت سے ابھرے، جو روایتی طاقتوں (فوجی اشرافیہ اور کلیسا) کے ساتھ ایک نئی سماجی تشکیل میں شامل ہو گئے۔ ادارہ جاتی سطح پر بھی مغرب میں تنوع پیدا ہوا؛ کلیسا اور بادشاہوں کے درمیان طاقت کا توازن ایک مستقل ادارہ جاتی سانچے میں ڈھلنے لگا۔ اسی عہد میں جامعات کی بنیاد رکھی گئی اور ارسطاطالیسی فلسفے کو پذیرائی حاصل ہوئی وہی فلسفہ جو ابتدائی طور پر عربی تراجم کے ذریعے یورپ پہنچا تھا۔

اس باب میں اس مفروضے کو رد کیا گیا ہے کہ اسلام اور عیسائیت میں ریاستی طاقت سے وابستگی کا کوئی لازمی یا فطری فرق پایا جاتا ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ مسلم دنیا میں علما ریاست اتحاد کے قیام اور مغرب میں کلیسا و ریاست کی علیحدگی کی بنیاد پڑنے کے حوالے سے گیارھویں صدی ایک فیصلہ کن موڑ (critical juncture) ثابت ہوئی۔ ان تاریخی تشکیلات (یعنی مسلم معاشروں میں فلاسفہ اور تاجروں کی حاشیہ نشینی، اور مغرب میں تاجروں کا عروج اور جامعات کا قیام) نے دونوں تہذیبوں کی سمتوں پر گہرے اثرات مرتب کیے، جن کا مزید جائزہ آئندہ ابواب میں پیش کیا جائے گا۔

□□□

حواشی

1۔ لوگن، 2013، ص۔ 113، 90، 82–75؛ بارٹلیٹ، 1993، باب اول۔

2۔ اگر صلیبی جنگوں میں عثمانیوں کے خلاف عیسائی مہمات کو شامل کیا جائے تو یہ مانا جاسکتا ہے کہ ان جنگوں کا سلسلہ سترہویں صدی تک جاری رہا۔ ملاحظہ ہو: ٹائرمن، 2006، باب 25، بالخصوص ص۔ 825۔

3۔ رنسیمن، 1951، ص۔ 82–64؛ گیبر یلی، 1969، دیباچہ۔

4۔ میڈن، 2013، ص۔ 9–5؛ ایلیاس، 2000[1939]، ص۔ 17–216؛ لوگن، 2013، ص۔ 19–110؛ واٹ، 1972، ص۔ 55۔

5۔ کانگ، 2007، ص۔ 309۔ پوپ گریگوری ہفتم وہ اوّلین پوپ تھے جنہوں نے مشرق کی جانب عظیم فوجی مہم کا تصور پیش کیا۔ انہوں نے ان افراد کو، جو مسلمانوں کے خلاف مخصوص جنگوں میں شریک ہوئے، مثلاً اندلس کی بازیابی کی جنگ، ان کے گناہوں کے عذاب سے ''نجات'' کی ضمانت دی۔ ملاحظہ ہو: کانگ، 2007، ص۔ 308؛ نیز دیکھئے: لوئیس، 1988، ص۔ 98۔

6۔ برکی، 2003، ص۔ 201–199؛ ہوڈجسن، 1974ب، ص۔ 268–265؛ آرمسٹرانگ، 2014، ص۔ 220–216۔

7۔ رنسیمن، 1954، ص۔ 474۔

8۔ بلیٹ کے تخمینے کے مطابق نیشاپور کی آبادی 1000ء میں (اپنے عروج پر) تقریباً 150,000 اور 1160ء میں فقط 25,000 کے لگ بھگ تھی۔ بلیٹ، 1995الف، ص۔ 136، 141–140۔

لہٰذا منگولوں کے ہاتھوں 1.7 ملین افراد کی ہلاکت ممکن نہیں۔

9۔ لیمپٹن، 1988، ص۔ 20–19۔ گبن ([88–1776] 2000، ص۔ 376) نے بھی ایسے ہی اعداد نقل کیے ہیں اور انہیں مبالغہ آمیز قرار دیا ہے۔

10۔ دایہ، 1982[1223]، ص۔ 40۔

11۔ بارتھولڈ، 1977[1900]، ص۔ 436۔

12۔ اسمتھ، 1975، ص۔ 292–291۔

13۔ بارتھولڈ، 1977[1900]، ص۔ 404؛ سانڈرز، 1977، ص۔ 56؛ لیمپٹن، 1988، ص۔ 21۔

14۔ الیکسیف، 1997، ص۔ 125؛ لوئیس، 1988، ص۔ 191؛ ابولغد، 1989، ص۔ 316۔

15۔ 1240ء کی دہائی میں منگول فوج میں ترکی، تونگوز، تبت، چین، جارجیا اور روس جیسی اقوام کے خانہ بدوش اور غیر خانہ بدوش سپاہی شامل ہو چکے تھے۔ اسمتھ، 1975، ص۔ 273۔

16۔ بارتھولڈ، 1977[1900]، ص۔ 419؛ کینیڈی، 2002، ص۔ 122، 130، 138–136؛ الیکسیف، 1997، ص۔ 41، 139۔

17۔ بارتھولڈ، 1977[1900]، ص۔ 394۔

18۔ بارتھولڈ، 1977[1900]، ص۔ 399–398۔

19۔ بارتھولڈ، 1977[1900]، ص۔ 405۔

20۔ بارتھولڈ، 1977[1900]، ص۔ 380۔

21۔ بارتھولڈ، 1977[1900]، ص۔ 446–437، 431–430، 419–418، 404۔

22۔ بارتھولڈ، 1977[1900]، ص۔ 490–489، 485–484۔

23۔ النویری، 2016[تقریباً 1333]، ص۔ 252–250؛ سانڈرز، 1977، ص۔ 71–69۔

24۔ ڈن، 1986، ص۔ 88–83؛ لیمپٹن، 1991، ص۔ 77۔

25۔ سوچیک، 2000، ص۔ 118–117؛ مانز، 1989، ص۔ 7، 177n11۔

26۔ تیمور کی جانب سے سمرنا (موجودہ ازمیر) کی فتح ایک استثنائی واقعہ تھا، جہاں سینٹ جان کے شورٰی نائٹس قابض تھے۔ وتیک، 1936، ص۔ 313۔

27۔ ''تیمور نے دشمنوں کو ہلاک کرنے کے عام طریقوں میں تنوع پیدا کیا، اس نے انہیں پہاڑوں سے گرا کر یا زندہ جلا کر قتل کیا۔'' ہوڈجسن، 1974 الف، ص۔ 433۔

28۔ مانز، 1989، ص۔ 15–14؛ سوچیک، 2000، ص۔ 126–123۔

29۔ تیمور نے 1401ء میں بغداد کو اتنی بے دردی کے ساتھ تباہ کیا کہ ہلاکو خان کی 1258ء کی تباہی بھی اس مقابلے میں کم معلوم ہوتی ہے۔" سانڈرز، 1977، ص۔ 127n21۔

30۔ ابولغد، 1989، ص۔ 18۔ تیموری افواج نے دمشق کو لوٹا، زندہ رہنے والے ہنرمندوں اور کاریگروں کو سمرقند منتقل کر دیا، جس سے مملوک معیشت کو شدید دھچکا پہنچا۔ ملاحظہ ہو: لاپیڈس، 1984، ص۔ 27؛ لوئیس، 1970، ص۔ 113؛ بلیئر و بلوم، 1995، ص۔ 85۔

31۔ ابراہیم متفرّقہ نے 1727ء میں عثمانی حکام سے مطبع قائم کرنے کی اجازت لیتے وقت یہ مؤقف اختیار کیا کہ چنگیز، ہلاکو اور ہسپانوی کیتھولک نے مسلمانوں کی کتب کو تباہ کر دیا اور اس وقت سے عالم اسلام میں کتابوں کا فقدان پیدا ہوا۔ متفرّقہ، 1995 [1727]، ص۔ 288۔

32۔ کمال، 1962 [1910]، ص۔ 42، 44، 56؛ نیز دیکھیے: کمال، 1969 [1884]۔

33۔ علی، 2012 [1902]، ص۔ 413؛ نیز ص۔ 429–428۔

34۔ معلوف، 1984، ص۔ 264۔

35۔ 1109ء میں طرابلس (شمال بیروت) پر حملے کے دوران صلیبیوں نے شہر کی مرکزی لائبریری اور مدارس کی تمام کتب یا تو جلا دیں یا لوٹ لیں۔ ملاحظہ ہو: العبادی، 1990، ص۔ 175؛ میکینسن، 1935 الف، ص۔ 84؛ نیز ہیرس، 1995، ص۔ 84۔

36۔ سٹار، 2013، بالخصوص ص۔ 466۔

37۔ بارتھولڈ، 1977 [1900]، ص۔ 436؛ لیمپٹن، 1991، ص۔ 77؛ شاترملر، 1993، ص۔ 52۔

38۔ سانڈرز، 1963، ص۔ 712۔

39۔ بلوخ، 2014 [1940]، ص۔ 59–5؛ نیز دیکھیے: جونز، 2003 [1981]، ص۔ 52–50۔

40۔ رنسیمن، 1954، ص۔ 469۔

41۔ اسی اثناء میں مسلمان تاجروں اور صوفیہ نے صحرائے افریقہ، جزیرہ ملاوی اور مجمع الجزائر الاندونیشیہ میں اسلام کی دعوت پیش کی۔ ملاحظہ ہو: ہوڈجسن، 1993، ص۔ 176–175، 120–118؛ ٹرمنگھم، 1971، ص۔ 104–102؛ ڈن، 1986، ص۔ 294–293۔

42۔ ہوڈجسن، 1974 الف، بالخصوص ص۔ 62–60۔

43۔ احمد، 2015، بالخصوص ص۔ 18، 75؛ نیز ملاحظہ ہو: ہوڈجسن، 1974 ب، ص۔ 279–271، 567–532؛ ایٹن، 1993، بالخصوص حصہ دوم۔

44۔ لوئیس، 1988، ص۔ 67، 195۔

45۔ لوئیس، 1988، ص۔ 190۔

46۔ میکِنٹوش-سمتھ، 2002، دیباچہ؛ نیز دیکھئے: ڈن، 1986، ص۔ 3۔

47۔ ابن بطوطہ، جو خود مالکی سنّی تھے، نے اناطولیہ کے مسلمانوں کو حنفی سنّی پایا اور انہیں سراہتے ہوئے لکھا وہاں نہ کوئی قدری ہے، نہ رافضی، نہ معتزلی، نہ خارجی، نہ کوئی اور اہل بدعت۔ ابن بطوطہ، 2002 [1355]، ص۔ 102؛ نیز ملاحظہ ہو: ڈن، 1986، ص۔ 25–20، 12–11۔

48۔ ڈن، 1986، ص۔ 317۔ ان کا واحد مشاہدہ کردہ مسیحی شہر قسطنطنیہ تھا۔ ابن بطوطہ، 2002 [1355]، ص۔ 135–128۔

49۔ ابولغد، 1989، ص۔ 244–243۔

50۔ اس امر سے مسلم ریاستوں کا عسکری مزاج مزید نمایاں ہوا بی ایک ایسا رجحان جس کا آغاز غزنویوں اور سلجوقیوں کے دور سے ہی ہوا تھا، جیسا کہ چوتھے باب کے اندر مذکور ہے۔

51۔ حتیٰ کہ ابن الغفیس (6–65 ,77–1268] 1968) جیسے جامع العلوم عالم نے بھی منگولوں کے حملے کو مسلمانوں کے گناہوں (شراب نوشی اور ہم جنس پرستی) کی الوہی سزا کے طور پر پیش کیا۔ اسی طرح، بلوخ (91 ,58 ,1940] 2014) نے مغربی عیسائیوں کی ہنگریوں اور وائکنگز کے حملوں کی صوفیانہ تشریحات کا ذکر کیا ہے۔ نویں صدی میں ایک ''اساطیری اور قیامت خیز فضا'' موجود تھی، اور ایک عام ''یقین کہ یہ تمام آفات خدائی عذاب ہیں''۔ بہت سے لوگوں کا عقیدہ تھا کہ ہنگریوں میں وہ یاجوج و ماجوج کی اقوام کو پہچانتے ہیں جو دجال کے ظہور کا پیش خیمہ ہیں۔ حکمرانوں کو بھی اس قیامت خیز منظرنامے کا حصہ سمجھا جاتا تھا۔ گیارھویں اور بارھویں صدی میں ایک عام عقیدہ علما سمیت پورے معاشرے کے اندر غلبہ پا چکا تھا: ''دنیا کا خاتمہ قریب ہے۔ ''متقیوں کو ہر بدکار شہزادے میں دجال کی علامات نظر آتی تھیں، جس کی ہیبت ناک سلطنت کے بعد خدا کی بادشاہی کا ظہور ہوگا۔''

52۔ تیرھویں صدی کے اوائل تک یہ انضمامی کوشش کم از کم بعض شہروں میں مکمل کامیاب نہیں ہوئی تھی۔ رے شہر میں، منگول حملے سے قبل، حنفیوں اور شافعیوں کے درمیان جھڑپیں جاری تھیں۔ الگار 1982, 8, 10–11۔

53۔ گوتاس 332 :II، 2014؛ علی 412 ,1902] 2012۔ فواد سزگین (158 ,2011a) کا دعویٰ ہے: ''اسلامی دنیا میں، ابن رشد کی پیرس یونیورسٹی میں مخالفت یا پوپ انا سینس سوم کا 1209 میں ارسطو پر پابندی لگانا ناقابل تصور تھا۔'' یہ دعویٰ غلط ہے کیونکہ عباسی خلفا اور مختلف سلاطین کی طرف سے فلاسفہ پر کیے جانے والے سرکاری جور و ستم کی کئی مثالیں موجود ہیں، جیسا کہ چوتھے

باب اور گزشتہ باب میں وضاحت کی گئی۔

54۔ جعفر 2014، بالخصوص صفحات 11، 25۔ نیز دیکھیے: انجم 2012، صفحات 8–163۔

55۔ امین رضوی 8–185 ,2010a؛ مکالف 1990۔

56۔ جعفر 2014، بالخصوص صفحات 7–56۔

57۔ بوناڈیو 2015۔ گوتاس (2014, VIII: 159) کے مطابق عبداللطیف البغدادی نے ''دو ہزار سے زائد انسانی کھوپڑیوں کے ذاتی معائنہ کے بعد، جالینوس کی رائے کے برعکس اپنا مشاہدہ کیا کہ نچلا جبڑا ایک واحد، بغیر جوڑ والی ہڈی پر مشتمل ہوتا ہے، نہ کہ دو ہڈیوں پر۔'' مزید دیکھیے: گوتاس 1995، XIV: 91–3؛ 2014، XV: 9–26؛ مقدسی 91–84 ،1981؛ سیوتج-سمتھ 5–104۔

58۔ سیلی 1960، باب 6۔

59۔ ہاجسن (291,1974b) کے مطابق طوسی منگولوں کے مشیر تھے جب انہوں نے بغداد پر حملہ کیا۔ نیز دیکھیے: ڈارلنگ 2013, 107۔ اس کے برعکس مؤقف کے لیے دیکھیے: دبّاشی 1996a, 37–529۔

60۔ سزگن 39,2011a ۔ طوسی کے کوپرنیکس پر ممکنہ اثر کے لیے دیکھیے: سلیبہ 2007، باب 6؛ الخلیلی 2011, 204–22۔

61۔ طوسی 1964 [تقریباً 1235]۔

62۔ ایڈمسن 5–333 ,2016؛ گُطاس 2014, XIV: 89۔

63۔ راجپ 5–1054 ,2007b۔

64۔ ''نیشاپوری نے ایک ایسے کائنات کا تصور پیش کیا جو خدا کے براہِ راست تصرّف میں ہے... تاکہ انسانوں کو سائنسی تحقیق پر آمادہ کیا جا سکے۔ اگر خدا متصرّف ہے تو پھر کائنات کی ہر چیز اس کی عکاس ہوگی... اور انسان کو کائنات پر غور و فکر کا حق حاصل ہے۔'' موریسن 62 ,2007۔

65۔ فلکیات سے متعلق جرجانی تحریریں محض شروح پر مشتمل ہیں اور ان کے کل علمی ذخیرے کا ''ایک چھوٹا سا حصہ'' ہیں۔ دھنانی 603 ,2007۔

66۔ امین رضوی 312 ,2010b۔ تفتازانی کے نزدیک ''انسانی اعمال خدا اور انسان دونوں کی شرکت سے وقوع پذیر ہوتے ہیں۔'' یہ شرکت ''تمثیلی نہیں بلکہ حقیقی ہے'' اور ایک ''انتہائی پیچیدہ عمل'' کو ظاہر کرتی ہے۔ خدا انسانی اعمال کو پیدا کرتا ہے اور انسان کو ''یہ قوت عطا کرتا ہے کہ وہ اپنے منتخب کردہ عمل کو انجام دے سکے۔'' کربن 376 ,1986۔

67۔ امام ماتریدی کا علمِ کلام انسانی ارادہ واختیار کو زیادہ وسعت دیتا ہے۔ وہ ''اختیار کو خدا اور انسان دونوں سے منسوب کرتے ہیں۔ اس کا مطلب یہ نہیں کہ انسان خدا کی مانند ہے بلکہ یہ کہ دونوں کو مکمل آزادی حاصل ہے۔'' رُوڈولف 305n346 ,2015۔ امام ماتریدی نے فقہِ حنفی کی پیروی کی۔ اس لیے ان کی علمیات میں ''ادراکِ علم کے تینوں ذرائع 'حواس، روایت، اور عقل' کو مساوی اہمیت دینے کی مستقل کوشش نظر آتی ہے۔'' رُوڈولف 316 ,2015؛ نیز 19–318؛ رُوڈولف ,2016 51–545, 526n1071۔ فضل الرحمٰن کے مطابق (27 ,1982)، اختیار اور عقل پر ماتریدی علمِ کلام کا اصرار آخر کار ماند پڑ گیا اور ''اشعری اثرات کے نیچے دب گیا۔'' بارہویں صدی کے اواخر کی ایک ماتریدی تحریر کے لیے 'جو پہلے ہی اشعری نظریات سے قربت نظر آتی ہے' دیکھیے: الصابونی 1995 [تقریباً 1184]۔

68۔ روبنسن 84–174 ,155 ,1997؛ امین رضوی 13–312 ,2010b؛ موسیٰ ,2015 14–110۔ ان مدارس میں بعض قرونِ وسطیٰ کی فلسفہ ومنطق کی کتابیں بھی پڑھائی جاتی رہیں، بالخصوص ابھری (تقریباً 64–1200) کی رہنمائے فلسفہ (ابن سینا کے فلسفے پر مبنی ایک درسی کتاب) اور ایزاگوگے (ارسطو کی آرگینون کا خلاصہ)۔ چلپی 2007 [تقریباً 208, 1653] 570؛ اوزروارلی 386 ,2015a؛ گُطاس 94 :XIV ,2014؛ گولڈزیہر 1981 ,[1916] 208۔

69۔ چیمبرلین 52 ,1994؛ نیز 106۔ اسی طرح حلب میں، نورالدین کے دور سے مدارس بعض سرگرمیوں کو ''سرکاری خدمات'' کے طور پر انجام دیتے تھے اور ان کا تعلق ''ریاستی اقتدار'' سے ہوتا تھا۔ طباعہ 128 ,1997۔

70۔ ہِل 27 ,1994۔

71۔ ارجمند 271 ,1999؛ برکی 8 ,1992۔

72۔ لوئس 217 ,2008۔

73۔ میکینسن 100 ,1935a۔ العبادی (176 ,1990) کے مطابق صلاح الدین کا ان کتابوں کو فروخت یا تقسیم کرنے کا مقصد یہ بھی ہوسکتا تھا کہ وہ رقوم جمع کریں اور اپنے حامیوں کو انعام دے سکیں۔

74۔ العبادی 8–176 ,1990۔ ایک اساطیری روایت کے مطابق جب مصر کے عرب فاتح عمرو بن العاص نے عمر سے پوچھا کہ لائبریری کا کیا کیا جائے، تو انہوں نے جواب دیا: ''اگر یونانی تحریریں کتابِ خدا سے مطابقت رکھتی ہیں تو یہ فضول ہیں اور محفوظ کرنے کی ضرورت نہیں، اگر اس سے

متصادم ہیں تو یہ مُضر ہیں اور نیست و نابود کر دی جانی چاہییں۔'' ان کتابوں کو شہر کے چار ہزار حمّاموں کو گرم کرنے کے لیے استعمال کیا گیا۔ لوئس 213 ,2008۔ ابن خلدون (,[1377] 2005 373) تقریباً اسی طرح کی روایت مقبوضہ ایران میں کتابوں کے بارے میں نقل کرتے ہیں جس میں عمر کا حکم موجود ہے' یہ دونوں روایات کی افسانوی نوعیت کی طرف اشارہ کرتا ہے۔ لوئس ,2008 16–214؛ میکنسن 22–117 ,1935b۔

75۔ ہاجسن 8–234 ,1974b؛ فخری 14–303 ,2004؛ زیائی 3–442 ,1996a؛ کربن 1986, 286–9۔

76۔ مقدسی 137,1981۔ تیرہویں صدی کے اوائل میں دمشق میں، چیف جج محی الدین القُرَشی نے ''منطق اور جدل کی کتابوں کے مطالعے'' پر پابندی عائد کی۔ مقدسی 137,1981۔

77۔ کِنگ 18,2004۔

78۔ سلیبہ 5–162 ,2007؛ راجپ 2007a, 65۔

79۔ سزگن 48 ,2011a؛ دلّال 2010, 21۔ نیز دیکھیے: پورمان اور سیوتج-اسمتھ 2007, 101–96؛ انڈریس 7–386 ,2006۔

80۔ النووی 2016 [تقریباً 257 ,[1333۔ نووی ایک سبکدوش مملوک سرکاری افسر اور ادیب تھے۔ ان کا انسائیکلوپیڈیا تینتیس جلدوں پر مشتمل تھا اور پانچ بنیادی موضوعات کا احاطہ کرتا تھا: آسمان اور زمین، انسان، حیوانات، نباتات، اور اسلام کی تاریخ۔

81۔ مایرہوف اور شاٹ 1968، خصوصاً صفحہ 5۔

82۔ ویسٹ 2008۔

83۔ ابن العفیس 55–44 ,[1268–77] 1968۔ یہ ناول ایک سائنس فکشن منظرنامے پر اختتام پذیر ہوتا ہے، جو اسلامی تصوراتِ قیامت اور بعث بعد الموت کی طبیعیاتی تشریح پیش کرتا ہے۔ ابن العفیس 83 ,5–71 ,[1268–77] 1968۔ نیز دیکھیے: فینسی 2013، باب 3۔

84۔ فینسی 34,2013۔

85۔ مایرہوف 1935، خصوصاً صفحہ 118۔

86۔ اسی صفحے پر فینسی (24 ,2013) مذہبی عدم رواداری اور فلسفہ/طبیعی علوم کے مابین تصادم کے دو مزید شواہد پیش کرتے ہیں۔ اوّل، عیسائیت مخالف رویّہ کا مظاہرہ صرف مملوک ریاست کی طرف سے نہیں کیا گیا تھا بلکہ حنبلی علما (ابن تیمیہ اور ان کے شاگرد ابن قیم الجوزیہ) نے بھی اسے فروغ دیا، جو ''غیر مسلم اطبّا کے غیر متناسب غلبے'' کو ناپسند کرتے تھے۔ ان حنبلی علما نے نہ صرف فلسفہ بلکہ علم طب

کی بھی مخالفت کی، کیونکہ ان کے نزدیک طب ایک فلسفیانہ تصور کائنات سے قریب تر تھا۔ لہٰذا ان علما نے بعض احادیث کی بنیاد پر طب النبی (رسول کی طب) کی تدوین کی۔

87۔ تین عیسائی (درباری) اطبّا نے اسلام قبول کیا تا کہ انہیں اسپتال کے تدریسی عہدوں پر فائز کیا جا سکے، جو مملوک طبّی درجہ بندی میں سب سے اعلیٰ منصب تھا۔ رَغَب 1–130 ,2015۔

88۔ بغداد میں ابن التلمیذ (1165–1073)، جو ایک عیسائی تھا، عضدی اسپتال کے چیف فزیشن کے طور پر خدمات انجام دیتا رہا۔ سزگن 158 ,2011a؛ مایرہوف اور شاٹ 8 ,1968۔

89۔ باقی ماندہ کتب زیادہ تر بعد کے عسکری تصادمات کے دوران فروخت یا چوری ہو گئیں۔ میکینسن 1935a, 110–11۔

90۔ لوئس 66–346 ,3–322 ,2009۔

91۔ ہاجسن 269,1974b ۔

92۔ فخری 73–269 ,2004؛ کربن 26–319 ,1986۔

93۔ روزن تھال 168 ,1958؛ نیز 74–158۔

94۔ ابن طفیل 2005 [1175]؛ گڈمین 1996؛ فخری 80–273 ,2004؛ کربن 1986, 329–34۔

95۔ اسرائیل 30–628 ,2006۔

96۔ الجابری 403–393 ,[1984] 2011؛ الجابری 7–163 ,48–119 ,1995۔ 1990 کی دہائی میں بعض مصری مفکرین کے ابن رشد کے بارے میں اسی طرح کے مثبت خیالات کے لیے دیکھیے: نجّار 16–14 ,1996۔

97۔ جابری (1–360 ,[1984] 2011) غزالی کو عقلیت پسندی کے زوال اور تصوف کے غلبے کا ذمہ دار ٹھہراتے ہیں۔ ان کے مطابق، ''الغزالی نے عرب عقل کو گہرے طور پر مجروح کیا، غزالی کا لگایا ہوا زخم ابھی تک رِس رہا ہے۔'' اس کے برعکس جابری (168 ,1995) تجویز کرتے ہیں کہ ابن رشد کے افکار کو مسلم اور عرب فکر کا مرکز بنایا جائے جیسے دیکارت کا عقل پر زور فرانسیسی فکر کے لیے، اور لاک اور ہیوم کا تجربہ پر زور برطانوی فکر کے لیے مرکزی حیثیت رکھتا ہے۔

98۔ ہورانی 18–6 ,1961؛ لیمن 5–3 ,1988۔

99۔ ابن رشد 12–107 ,[1180] 1954۔ ابن رشد نے خاص طور پر ابن سینا اور فارابی پر تنقید کی کیونکہ وہ نوافلاطونی نظریۂ صدور (emanationism) کے حامی تھے، جس کے مطابق تمام وجود خدا سے ایک لازمی اخراج کی صورت میں ظاہر ہوتا ہے، ایک درجہ وار ترتیب میں، جہاں ہر درجہ

پچھلے سے پیدا ہوتا ہے اور اس سے کمتر ہوتا ہے۔ فخری 11–5 ,2001؛ الارڈ ,4–1952 7–25۔

100۔ الارڈ 55–49, 43, 36, 4–1952؛ فخری 90–88, 84, 2001۔

101۔ ابنِ رشد ایک آیت کا حوالہ دیتے ہیں جو ان تین عقلی طریقوں بی برہانی (حکمت)، خطابی (موعظہ)، اور جدلی (مناظرہ) بی کی تائید کرتی ہے: ''اپنے رب کے راستے کی طرف بلاؤ حکمت کے ساتھ، اچھی نصیحت کے ساتھ، اور ان سے بحث کرو بہتر طریقے سے'' (16:125)۔ ابنِ رشد 2001a [تقریباً 1179]، ص 8؛ ابنِ رشد 2001b [۔ 1179]، ص 8 (فصل المقال اور اس کے انگریزی ترجمہ Decisive Treatise (از چارلس بٹرورتھ) میں صفحہ نمبر ایک جیسے ہیں)۔

102۔ ابنِ رشد 2001a [۔ 1179]، ص 4–1۔ جارج ہورانی (1961، ص 27) کے الفاظ میں، ابنِ رشد ''ان تمام مذہبی جدت پسندوں کا سامنا کر رہے تھے، جو ایک طرف وحی کو سچ مانتے ہیں اور دوسری طرف اپنے دَور کے سائنسی علم کو بھی۔''

103۔ ابنِ رشد آیت میں وقفہ ''اور جو علم میں پختہ ہیں'' پر لگاتے ہیں۔ جن مفسرین ایسا کیا ہے جیسے سیّد حسین نصر وغیرہ (2015، ص 129)، وہ آیت (3:7) کو یوں پڑھتے ہیں: ''اور اس کی تاویل کوئی نہیں جانتا سوائے اللہ کے اور جو علم میں پختہ ہیں۔ وہ کہتے ہیں، 'ہم اس پر ایمان لائے، سب کچھ ہمارے رب کی طرف سے ہے۔'' اس کے برعکس، جنہوں نے وقف اس سے پہلے لگایا ہے، جیسے مارماڈیوک پکتھال (2017 [1930])، وہ اس آیت کو یوں پڑھتے ہیں: ''اس کی تاویل کوئی نہیں جانتا سوائے اللہ کے۔ اور جو صاحبِ علم ہیں، وہ کہتے ہیں: 'ہم اس پر ایمان لائے، سب کچھ ہمارے رب کی طرف سے ہے۔'' ابنِ خلدون (2005 [1377]، ص 354) نے بھی دوسرے قراءت کا دفاع کیا ہے۔ ابنِ رشد دوسرے قراءت کو متناقض قرار دیتے ہیں کیونکہ اگر ''جو علم میں راسخ ہیں'' کو کوئی علم نہیں ہے تو ان کا تذکرہ الگ سے کیوں کیا جائے؟ عام لوگ بھی تو یہی کہہ سکتے ہیں کہ ''ہم اس پر ایمان لائے۔'' اس امر کا ذکر کہ خدا ان کے علم کا تذکرہ کرتا ہے اس بات کا ثبوت ہے کہ وہ ان آیات کی تعبیر سمجھ سکتے ہیں۔ ابنِ رشد 2001a [تقریباً 1179]، ص 12؛ نیز ص 20، 27۔

104۔ ابنِ رشد 2001a [تقریباً 1179]، ص 17، 12–9۔ ابنِ رشد اس نکتہ پر اصل استدلال کرتے ہیں کہ ''فلاسفہ مسلم علما کا ایک ایسا گروہ ہیں جن کی موافقت اجماع کے قیام کے لیے ضروری ہے۔'' ہورانی 1961، ص 31۔

105۔ ابنِ رشد 2001a [۔ 1179]، ص 13–14۔ نیز دیکھیں: ابنِ رشد 1954 [1180]، ص

6–325، 85–275۔

106۔ ابنِ رشد 2001a [۔1179] ص 15–14۔ ''[...] وقت کا انحصار حرکت پر اسی طرح ہے جس طرح عدد کا شمار کی جانے والی چیز پر۔'' ابنِ رشد 1954 [1180] ص 45۔

107۔ ابنِ رشد 2001a [تقریباً 1179] ص 30–26، 21۔

108۔ ابنِ رشد، [80–1179] 2001c ص 4–33۔

109۔ ابنِ رشد 1954 [1180] ص 325 (زیرِ تاکید)۔ ابنِ رشد (80–1179] 2001c] ص 87) اشعریوں کی جانب سے علتِ فطری کے انکار کو بے سود قرار دیتے ہیں: ''[...] امکان کا نظریہ صانع کے وجود کے انکار کی طرف زیادہ مائل کرتا ہے، بہ نسبت اس کے اثبات کے [...] اگر کوئی واسطے نہ ہوں، تو نہ کوئی نظم و ترتیب ہوگی [...] اور اس طرح کوئی دلیل بھی نہیں کہ ان موجودات کا کوئی ارادہ رکھنے والا اور علم والا خالق ہے۔''

110۔ ابنِ رشد 1954 [1180] ص 333۔ نیز دیکھیں: وین ڈن برگھ 1954۔

111۔ ابنِ رشد [80–1179] 2001c ص 109۔

112۔ فخری 2001 ص 4–1؛ بٹرورتھ 2001 ص xv–xiv۔

113۔ ''ابنِ رشد کا غالباً کوئی بھی شاگرد یا وارث اسلامی دنیا میں نہیں تھا۔'' فخری 2004 ص 285۔

114۔ لیمن 1988 ص 175؛ رینان 1882 [1852] ص 99–173۔

115۔ وولفسن 1963 ص 4–90۔

116۔ براوڈی 1996، بالخصوص ص 6–725۔ میمونائیڈیز اور دیگر اندلسی یہودی فلاسفہ کے لیے، دیکھیں: ایڈم سن 2016 ص 91–208۔

117۔ چیٹک 1989؛ کنیش 1999؛ شمل 1975 ص 74–263؛ کوربیں 1986 ص 8–402۔

118۔ بلیئر و بلوم 1995 ص 124۔

119۔ مسعود 1995؛ الریسونی 2005، بالخصوص ص 20–16۔

120۔ اوپوس 2010 ص 348؛ نیز ص 350، 352۔

121۔ رمضان 2003 ص 43–38؛ رمضان 2009 ص 39–122، 76–65۔

122۔ انتھنی بلیک (2011، ص 181) کے مطابق ابنِ خلدون وہ پہلے شخص تھے جنہوں نے انسانی تہذیبوں کے مطالعے کو مابعد طبیعات اور طبیعی علوم سے الگ کیا۔ انہوں نے پہلی بار اس علم کی بنیاد رکھی جسے ہم آج ''سوشیالوجی/عمرانیات'' کہتے ہیں۔ ارنسٹ گیلنر (1983، ص 30؛ نیز ص

(7–73، 35–16 لکھتے ہیں، ''یہ امر حیران کن ہے کہ ابنِ خلدون ایک مثبت سوشیالوجسٹ کی حیثیت سے سامنے آتے ہیں، نہ کہ محض ایک اخلاقی سیاسی فلسفی۔'' عبدالسلام شَدادی (2006، ص 80–459، 200، 184) ابنِ خلدون کے انداز کو جدید بشریات کے قریب قرار دیتے ہیں۔ ایو لاکوسٹ (1998 [1966]، ص 187) کے الفاظ میں، ''انیسویں صدی سے قبل تھیوسی دیدیز پر صرف ابنِ خلدون کو برتری حاصل تھی۔ پہلا علم تاریخ کا موجد تھا اور دوسرا تاریخ کو سائنس بنانے والا۔''

123۔ ابنِ خلدون 2005 [1377]، ص 9–38؛ نیز ص 459، 3–40۔ شَدادی (2006، ص 197) نے ابنِ خلدون کے جملے ''علم الاجتماع ال إنساني والعمران البشري'' کا ترجمہ یوں کیا: ''انسانی معاشرے اور تہذیب کا علم۔''

124۔ ابنِ خلدون 1980 [1405]؛ شَدادی 2006، ص 168–18؛ ڈیل 2015، ابواب 3–1؛ فرومہرز 2010، ابواب 4–1؛ الاتاس 2013، باب 1؛ طالبی 1971، ص 30–825۔

125۔ ابنِ خلدون (1952 [1405]، ص 36؛ 1980 [1405]، ص 234) نے تیمور سے کہا کہ اس کی قوت ترکوں کی قومی عصبیّت (asabiyya) کا نتیجہ ہے۔ غالباً انہوں نے تیمور کو اپنی تھیوری کی مزید توثیق کے طور پر دیکھا۔ گُڈمین 2003، ص 207۔ نیز دیکھیں: فِشل 1967، ص 65–42، 108–93۔

126۔ ابنِ خلدون 2005 [1377]، ص 43۔ نیز دیکھیں: لاکوسٹ 1998 [1966]، ص 127؛ مہدی 1964، ص 193n7؛ شَدادی 2006، ص 294۔

127۔ ابنِ خلدون 2005 [1377]، ص 94۔

128۔ ابنِ خلدون 2005 [1377]، ص 95، 170۔ عصبیّت کا مطلب ہے ''ایک دوسرے کے لیے لڑنے اور جان دینے کا جذبہ۔'' ابنِ خلدون 2005 [1377]، ص 123۔ عصبیّت کا ترجمہ ''اجتماعی یکجہتی''، ''گروہی وفاداری''، یا ''روحِ اجتماع'' بھی کیا گیا ہے۔ لاکوسٹ 1998 [1966]، ص 45–134؛ شَدادی 2006، ص 470، 90–289؛ بعالی 1988، ص 9–43۔

129۔ ابنِ خلدون 2005 [1377]، ص 118؛ نیز ص 22–119۔

130۔ ابنِ خلدون 2005 [1377]، ص 108؛ نیز ص 285، 11–107۔ یہ کسی حد تک ویبر (1946 [1919]، ص 78) کے ریاست کے تعارف سے مشابہ ہے: ''ریاست ایک انسانی جماعت ہے جو کسی مخصوص علاقے میں جائز طاقت کے استعمال پر اجارہ داری کا دعویٰ کرتی ہے''۔

131۔ ابنِ خلدون 2005 [1377]، ص 124، 131، 136، 8–246۔ ابنِ خلدون کے مطابق

ریاست کے قیام کے وقت شاہی اقتدار اور عصبیّت دونوں مضبوط ہوتے ہیں، زوال کے وقت دونوں کمزور پڑ جاتے ہیں۔ ان کا تجزیہ جوئل میگڈل (2001) کے ریاست معاشرہ تعلقات کے جائزے سے مشابہ ہے۔

132۔ ابنِ خلدون 2005 [1377]، ص 9–248؛ نیز ص 9–285، 7–246، 11–107۔ نیز دیکھیں: گب 1933، ص 31۔

133۔ "[...] کوئی مذہبی یا سیاسی تحریک تب تک کامیاب نہیں ہوسکتی جب تک کہ طاقت اور اجتماعی جذبہ اس کی پشت پر نہ ہو۔" ابنِ خلدون 2005 [1377]، ص 258۔ ابنِ خلدون (2005 [1377]، ص 259) ایک مذہبی نجات دہندہ، یعنی مہدی، کے خیالی اور خطرناک تصورات کے بارے میں خبردار کرتے ہیں۔ ان کے نزدیک (2005 [1377]، ص 126، 255؛ 1967 [1377]، I:320–2)، ابتدائی مسلمانوں کی سریع فوجی فتوحات کچھ منفرد عناصر کی حامل تھیں، اگرچہ اسے مذہبی جذبہ اور عصبیّت کا نتیجہ بھی قرار دیا جاسکتا ہے۔

134۔ ابنِ خلدون 2005 [1377]، ص 5–124۔

135۔ ابنِ خلدون 2005 [1377]، ص 405–398، 357، 353۔

136۔ فخری 2004، ص 8–335۔

137۔ لاکوسٹ 1998 [1966]، ص 261، 247، 15–214۔

138۔ ابنِ خلدون 2005 [1377]، ص 38؛ نیز ص 7–35، 26–11۔ ابنِ خلدون کا انداز بعض جدید ناقدین کو بھی تحریک دی۔ انہی کے طریقہ کار کو بروئے کار لاتے ہوئے، بارکات احمد (1979، بالخصوص ص 94–67، 2) نے سن 627 میں مدینہ میں یہودی قبیلے بنوقریظہ کے 900–600 افراد کے قتل کی روایتوں کو رد کیا۔ نیز دیکھیں: الاتاس 2013، ص 4–130، 6–41۔

139۔ لاکوسٹ 1998 [1966]، ص 11–209؛ شَدادی 2006، ص 8–474، 96–283؛ فروہرز 2010، ص 43–127۔

140۔ ابنِ خلدون 2005 [1377]، ص 1–430، 375؛ ابنِ خلدون 1967 [1377]، III: 315۔ 1350ء میں، قاہرہ کی آبادی اندازاً 350,000 تھی، جو اس وقت دوچینی شہروں کے بعد دنیا کا تیسرا بڑا شہر تھا۔ چندلر 1987، ص 475۔

141۔ شَدادی 2006، باب 11۔

142۔ فلیشر 1983، ص 203–198۔ نیز دیکھیں: اقموش 2008۔

143۔ ساؤنڈرز 1966، ص 342۔ یہ بیان اس وقت زیادہ معنی خیز ہوجاتا ہے جب ہم ابنِ رشد کے تئیں

یورپیوں کی دلچسپی کا مشاہدہ کرتے ہیں اور ابنِ خلدون کے بارے میں ان کی لاعلمی کا بھی۔

144۔ ابنِ خلدون اور فلسفہ کے مابین تعلق کے حوالے سے میں محسن مہدی (1964، ص 12، 108–95، 225) سے اختلاف کرتا ہوں جو مقدمہ کو مسلم ارسطا طالیسی فلسفہ کا ایک معمولی کام قرار دیتے ہیں۔ میں شَہادی (2006، ص 218–195) سے اتفاق کرتا ہوں جنہوں نے نوٹ کیا ہے کہ ابنِ خلدون ایک اصل علمی کام پیش کرتے ہیں اور ہر موقع پر خود کو فلاسفہ سے دور رکھتے ہیں۔ اگرچہ ان کے نئے علم میں کچھ فلسفیانہ عناصر ضرور موجود ہیں۔ نیز دیکھیں: ڈیل 2015، ص 117–77، 31–23، 6–2۔

145۔ مملوک مدارس میں مذہبی متون کی تحفیظ کی اہمیت کے لیے دیکھیں: برکی 1992، ص 30–28؛ ہاجسن 1974b، ص 45–438۔

146۔ اناطولیہ میں رومی (73–1207) کی فارسی صوفیانہ شاعری اور یونس امرے (1321–1238) کی ترکی صوفیانہ شاعری بہت مقبول ہوئیں۔ رومی 2004 [73–1258]؛ امرے 2102 [تقریباً 1321]؛ شمل 1975، ص 37–329، 28–309؛ ہاجسن 1974b، ص 54–244۔

147۔ ہاجسن 1974b، ص 5–194۔

148۔ رحمان 1965، ص 115؛ الجابری 2011 [1984]، ص 312، 340، 360، 396؛ الجابری 1995، ص 48–119؛ علی 2012 [1902]، ص 418۔

149۔ ابنِ خلدون تصوف کا احترام کرتے تھے مگر بعض صوفی تصورات پر تنقید بھی کرتے تھے۔ ان کے نزدیک ''انسانِ کامل'' کا نظریہ غیر معقول ہے اور سنّی اسلام سے ہم آہنگ نہیں ہے۔ ان کے مطابق صوفیوں نے یہ نظریہ شیعی تصورِ امامِ معصوم سے مستعار لیا ہے۔ ابنِ خلدون 2005 [1377]، ص 367؛ ابنِ خلدون 3–92 :III، 7–186 :II، [1377] 1967۔ نیز دیکھیں: ٹریمنگھم 1971، ص 4–102؛ ہاجسن 1974b، ص 3–241، 9–227؛ کرم مصطفی 2007، ص 42۔

150۔ اوہ لینڈر 2008، ص 19؛ ٹریمنگھم 1971، ص 9؛ لاپیڈس 1984، ص xiii۔

151۔ اوہلنڈر 2008، ص 112–89، 27–19؛ ہوجسن 1974 ب، ص 85–279؛ ہاتّے 2007، ص 204۔

152۔ دایہ 1982 [1223]، ص 50–45۔

153۔ دایہ 1982 [1223]، ص 54، 482۔

154۔ دایہ 1982 [1223]، ص 493–395۔

155۔ دایہ 1982 [1223]، ص 395؛ نیز ص 49، 156۔ درجِ ذیل اقتباسات میں عبارت ''جن پر

خدا کی سلامتی اور برکت ہو' حذف کر دی گئی ہے۔

156۔ دایہ 1982[1223]،ص178؛ نیز ص445۔ یہ بیان ایک مصدقہ حدیث کا مبالغہ آمیز اقتباس ہے۔

157۔ دایہ 1982[1223]،ص235؛ نیز ص178۔

158۔ دایہ 1982[1223]،ص414۔

159۔ الگر 1982،ص15، 20۔

160۔ سعدی 2013[تقریباً 1258]،ص62۔

161۔ ابنِ تیمیہ کے افکار کے پیچیدہ پہلوؤں کے تجزیے کے لیے ملاحظہ ہو: انجم 2012؛ وصالو 2016؛ حلاق 1993۔

162۔ گرفیل 2007،ص133؛ ابنِ تیمیہ 1994الف[14–1309]،ص6–152؛ ابنِ تیمیہ 1994ب[14–1309]،ص90–185؛ ابنِ تیمیہ 1966[14–1309]،ص8–142۔

163۔ لاؤست 1939،ص25–117، 65–59، 45۔ نیز ملاحظہ ہو: باب اول۔

164۔ حلاق 1993، بالخصوص ص xiv؛ جعفر 2014،ص30–122۔

165۔ ابنِ تیمیہ 1994الف[14–1309]،ص187۔ فرانسیسی ترجمہ: ابنِ تیمیہ 1994ب [14–1309]،ص232؛ انگریزی ترجمہ: ابنِ تیمیہ 14–1309] 1966]،ص188۔ ابنِ جماعہ بھی اس قول کو نقل کرتے ہیں۔ لیمبٹن 1981،ص139، 140؛ روزنتہال 1958،ص44۔ نیز دیکھیے: الغزالی 1964[تقریباً 1107]،ص77۔

166۔ ابنِ تیمیہ 1994الف[14–1309]،ص190، 184؛ ابنِ تیمیہ 1994ب[تقریباً 14–1309]،ص237، 228؛ ابنِ تیمیہ[14–1309] 1966،ص192، 183۔ نیز دیکھیے: انجم 2012، باب ششم۔

167۔ ماوردی (58–1045] 1996]،ص3) اس آیت (59:4) کو خلیفہ کے حق میں اپنے استدلال کے آغاز میں نقل کرتے ہیں۔ ان کا کہنا ہے کہ خدا نے ''ہم پر اولی الامر کی اطاعت واجب کی ہے یعنی وہ حکمران جو ہم پر حکومت کرتے ہیں۔'' نیز دیکھیے: افسر الدین 2015،ص33۔

168۔ لیمبٹن 1981،ص139۔

169۔ ابنِ رشد 1974[۔ 1194]،ص58۔ عورتوں کی سماجی و سیاسی معاملات میں شراکت کے متعلق ابنِ رشد ''واضح طور پر افلاطون کے ہم خیال ہیں،'' جبکہ بعض دیگر امور میں ''جیسے جائیداد میں عورتوں کی شراکت داری''، وہ صرف افلاطون کے اقوال نقل کرتے ہیں۔'' فخری 2001،ص111۔

170 ''[مرد فطری طور پر افضل ہے اور عورت کمتر؛ ایک حاکم ہے اور دوسری محکوم۔] ارسطو 1996ب [350ق م]، ص 17۔ ''[عورت کو بس اطاعت کرنی چاہیے اور خاموش رہنا چاہیے۔]'' ارسطو 1996ب [تقریباً 350ق م]، ص 29۔

171۔ ابنِ رشد 1974 [تقریباً 1194]، ص 59۔

172۔ نیز دیکھیے: باب دوم۔

173۔ ابنِ تیمیہ 1994الف [1309–14]، ص 179؛ ابنِ تیمیہ 1994ب [1309–14]، ص 3–222؛ ابنِ تیمیہ [1309–14] 1966، ص 8–177۔

174۔ طوسی 1964 [تقریباً 1235]، ص 161، 173۔ نیز دیکھیے: دوانی 1839 [تقریباً 1477]، ص 74–268۔

175۔ ابنِ رشد، غزالی، اور ابنِ تیمیہ کے نظریات برائے صنفی تعلقات کے موازنہ کے لیے دیکھیے: ہرہاش 2016، بالخصوص ص 41–18۔

176۔ اس شرح کی عربی اصل گم ہو چکی ہے؛ یہ انگریزی میں ایک چودھویں صدی کے فرانسیسی عبرانی ترجمے سے منتقل کی گئی۔

177۔ ابنِ رشد 1974 [تقریباً 1194]، بالخصوص ص 50، 31–27۔

178۔ ابنِ رشد 1974 [تقریباً 1194]، ص 121؛ نیز ص 75۔ ارون روزنتھال (1966، ص 15، 9–297؛ نیز 1958، ص 209–190، 7–176) کا استدلال ہے کہ ابنِ رشد نے افلاطون کی مثالی ریاست کو شریعت پر مبنی ریاست سے یکساں قرار دیا تاہم ناقدین اسے رد کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ ابنِ رشد کا نقطہ نظر ایک عالمگیر سیاسی فلسفہ ہے۔ پائنز 1957، ص 8–126؛ ٹائچر 1960، ص 3–192؛ برمن، 9–1968 ص 7–436؛ لرنر 1974، ص ix، xvii–xxi۔

179۔ ابنِ رشد 1974 [تقریباً 1194]، ص 5–144، 4–133، 125، 121۔

180۔ ابنِ رشد 1974 [تقریباً 1194]، ص 4۔

181۔ فخری 1988، ص 90۔

182۔ پائنز 1975؛ براگ 1993، بالخصوص ص 433؛ پارنز 1995، ص 153n39، 50–149؛ فخری 2001، ص 97۔

183۔ ٹیرنی 1988، ص 2، 98؛ سٹار 2013، ص 1–190، 138۔

184۔ ارسطو 1996ب [تقریباً 350ق م]، بالخصوص ص 9–61، 3–31، 14–11۔

185۔ نورالدین، صلاح الدین، اور بعد کے ایوبی حکمرانوں نے دمشق میں تقریباً نوّے مدارس قائم کیے۔ ایوبیوں (1250–1171) نے قاہرہ اور اس کے گرد و نواح میں بتیس مدارس قائم کیے۔ برکی 1992، ص 8۔

186۔ مسکویہ 1968 [تقریباً 1030]؛ طوسی 1964 [تقریباً 1235]، ص 25۔

187۔ طوسی 1964 [تقریباً 1235]، ص 215۔ نیز دیکھیے: الفارابی 1985 [تقریباً 940]، ص 1–260۔

188۔ فخری 1991، ص 42–131؛ اَرجومند 2010، ص 248؛ عالم 2013، ص 75–168۔

189۔ برنی 1961 [تقریباً 9–1358]، ص 40؛ نیز ص 39۔ برنی کے افکار کے لیے دیکھیے: عقیل 2008، بالخصوص ص 185؛ عالم 2004، ص 43–31۔

190۔ ابنِ خلدون 2005 [1377]، ص 154۔

191۔ ابنِ خلدون 2005 [1377]، ص 7–166۔

192۔ بلیک (2011، ص 4–183) کا کہنا ہے کہ ابنِ خلدون کا فریم ورک ''کسی حد تک اسلامی دنیا تک محدود ہو سکتا ہے''، لیکن وہ چین اور قرونِ وسطیٰ کی یورپ جیسی غیر مسلم مثالوں کو نہیں سمجھا پاتا، جہاں ریاستی روایات زیادہ مضبوط تھیں۔ فرانسس فوکویاما (2011، ص 294) کا کہنا ہے کہ چینی تاریخ کے بعض ادوار میں ''فوجی دباؤ کا منبع خانہ بدوش اقوام تھیں۔۔۔ چین، مشرقِ وسطیٰ اور یورپ جیسے خطوں کی مخصوص جغرافیہ میں یہ صورتِ حال ایک ایسا چکر پیدا کرتی تھی جس میں زوال، خانہ بدوش فتح، اور متمدن احیا شامل ہوتا تھا، جیسا کہ ابنِ خلدون نے لکھا ہے۔'' چین اور ہندوستان میں خانہ بدوش حملوں کے لیے دیکھیے: براڈیل 1993، ص 7–164۔ بلوخ (2014 [1940]، ص 57) کے مطابق ابنِ خلدون کا تجزیہ نہ صرف ابتدائی قرونِ وسطیٰ کی یورپی فتوحات کی توضیح کرتا ہے بلکہ ''اس کی ایک عالمگیر معنویت بھی ہے۔ کم از کم جب تک متمدن اقوام جدید سیاسی نظام اور سائنسی عسکری قوت کی امداد حاصل نہ کر لیں۔''

193۔ اس حرکیات کو اسمتھ (1993 [1776]، ص 174) نے یوں بیان کیا: ''ایشیا کے تمام متمدن ممالک کی تاتاریوں کے ہاتھوں شکست واضح طور پر ظاہر کرتی ہیں کہ وحشی قوم کی ملیشیا کو متمدن قوم کی افواج پر قدرتِ فطری طور پر حاصل ہوتی ہے۔۔۔ ایک متمول اور مہذب قوم ہی ایک منظم اور مستقل فوج برقرار رکھ سکتی ہے اور وہی ایسی قوم کی حفاظت کر سکتی ہے۔''

194۔ ''[ابنِ خلدون کے نقطۂ نظر سے] قوم پرستی ایک عجیب و غریب تضاد ہے۔ یہ ایسی فضا اور افراد میں کارفرما ہوتی ہے جو دراصل شہری طرزِ زندگی، تخصص، اور انفرادیت میں غرق ہوتے ہیں۔۔۔ اور پھر

بھی قوم پرستی ایک طاقتور معاشرتی بندھن ثابت ہوتی ہے۔'' گلنر 1983، ص92؛ نیز ص8–90۔ نیز دیکھیے: اسمتھ 1993، ص2–160۔

195۔ دِمشقی (1995 الف [تقریباً 11ویں صدی]) کے لیے دیکھیے: باب چہارم۔ نیز دیکھیے: غزنفر و اصلاحی 2003، ص69–58۔

196۔ عیسوی 1980، ص5–493۔

197۔ ابنِ خلدون 2005 [1377]، ص 230-1، 289۔ نیز دیکھیے: روزنتہال 1958، ص 246-50۔ آرتھر لیفر (2004، ص 1) نے ابنِ خلدون کی سوچ کو ''لیفَر کرو'' (Laffer Curve) کا پیش خیمہ قرار دیا، جو محصول اور حکومتی آمدنی کے باہمی تعلق کو ظاہر کرتی ہے۔ 1993 میں سابق صدر رونالڈ ریگن نے صدر بل کلنٹن کو ایک خط میں یہ مشورہ دیا: ''[...] کیا میں آپ کو ابنِ خلدون کا مشورہ دے سکتا ہوں جنہوں نے کہا ہے: سلطنت کے آغاز میں محصولات کم اور آمدن زیادہ تھی۔ سلطنت کے اختتام پر محصولات زیادہ اور آمدن کم تھی۔'' (There They Go Again، نیویارک ٹائمز، 18 فروری 1993)۔ اس سے قبل مینفر ڈ ہالپرن نے ریگن پر ابنِ خلدون کی غلط تعبیر کا الزام لگایا تھا۔ ان کے مطابق ابنِ خلدون نے محصولات میں اضافے کو استبداد اور بدعنوانی کا نتیجہ قرار دیا نہ کہ کوئی اقتصادی نظریہ۔ (Khaldun Was Nowhere Near the Supply Side، نیویارک ٹائمز، 11 اکتوبر 1981)۔

198۔ بولاکیہ 1971، ص1106-17۔

199۔ اسپینگلر 1964، ص304۔

200۔ مملوک ''اقطاع'' نظام کے تحت زمین بطور تنخواہ افسران کو دی جاتی تھی بشرطیکہ وہ مخصوص تعداد میں مملوک سپاہی فراہم کرتے جن کی تعداد پانچ سے سو تک ہونی چاہیے تھی۔۔۔ یہ نظام عرب نسل مملوک افسران کی مستقل بے دخلی پر قائم ہوا تھا تاکہ ایک موروثی جاگیردار طبقہ پیدا نہ ہو سکے۔'' لیوس 1970، ص112۔

201۔ پہلے دور (1250-1382) میں نسلی اعتبار سے ترک مملوک حکمران تھے، جبکہ دوسرے دور (1382-1517) میں چرکس حکمران بنے۔ النُّویری 2016 [1333]، ص295۔ چرکسی دور میں تاجروں کے خلاف ریاستی پالیسی زیادہ منفی تھی۔ اشٹور 1983، ص271-4۔

202۔ ماڈیلونگ 1985، ص166۔

203۔ لاپیڈس 1984، ص130، xiii۔ مملوک دور میں قاضیوں، خطیبوں اور اماموں کی تقرری کے لیے سرکاری توثیق درکار ہوتی تھی۔ لاپیڈس 1984، ص135۔ نیز ملاحظہ ہو: زُبیدَہ 1972، بالخصوص

ص 8–325۔

204۔ ڈولس 1977، ص 215۔

205۔ لوگن 2013، ص 264؛ نارتھ اور تھامس 1973، ص 4–72۔

206۔ ڈولس 1977، ص 4۔ چودھویں صدی کے وسط سے پندرھویں صدی کے اوائل تک مملوک سلطنت کو کئی بحرانوں کا سامنا کرنا پڑا، جن میں قحط، اندرونی فوجی جھڑپیں، اور تیمور کی شامی شہروں پر یلغار شامل تھیں۔ ابولغد 1989، ص 8–235، 181؛ آیالون 1956، ص 104۔

207۔ ڈولس 1977، ص 276۔ نیز ملاحظہ ہو: بورش 2005، ص 113، 9–48۔

208۔ ''مملوک نظام بنیادی طور پر ملک کے قدرتی وسائل اور محنت کو متحرک کرنے کا ایک طریقہ تھا تاکہ ایک وسیع فوجی مشین اور اس کے غیر ملکی اشرافیہ کے پُرتعیش طرزِ زندگی کو برقرار رکھا جا سکے۔'' ابولغد 1989، ص 239۔

209۔ کریمی تاجرین میں مسلمان اور یہودی دونوں شامل تھے۔ وہ فاطمی دور میں خوب پھلے پھولے اور پہلے مملوک دور میں بھی مؤثر رہے۔ اشٹور 1983، ص 4–271۔

210۔ لاپیڈس 1984، ص 5–124۔

211۔ لاپیڈس 1984، ص 8–126۔

212۔ اشٹور 1976، ص 320۔

213۔ زیادہ تر مملوک یادگاریں قاہرہ میں تعمیر ہوئیں۔ بلیر اور بلوم 1995، ابواب 7–6۔ مملوک اہلکار، جنہیں مصر بھر میں زمینوں کی آمدنی تفویض کی جاتی تھی، عموماً قاہرہ میں ہی قیام پذیر ہوتے۔ لہٰذا آمدنی کا بڑا حصہ قاہرہ میں جمع ہوتا رہا جبکہ مصر کے دوسرے حصے نظرانداز ہوتے گئے۔ ڈن 1986، ص 49۔

214۔ ابن خلدون 1967 [1377]، جلد دوم: ص 435۔ نیز ملاحظہ ہو: برکی 1992، ص 46–130؛ ارجومند 1999، ص 286۔

215۔ کران 2011، بالخصوص ص 31–128۔ کران کے تجزیے کے لیے اگلا باب ملاحظہ کریں۔

216۔ شاتزملر 1993، بالخصوص ص 323–288، 287–169، 70۔ نیز ملاحظہ ہو: کران 2011، ص 71–68۔

217۔ اینا لچک 1994، ص 315؛ شاتزملر 2000، ص 473؛ فِنڈلے اور اوُرورک 2007، ص 5–92؛ پین 2013، ص 316۔

218۔ شاتزملر 2000، ص 473۔

219۔ گریف 1994، بالخصوص ص 943؛ گریف 2006، ص 1–300، 3–272۔

220۔ شاتزملر 2011، ص 7–136؛ نیز ص 5–134۔

221۔ ایڈورڈز اور اوگلوِی 2012، ص 421۔ ان کے جواب کے لیے ملاحظہ ہو: گریف 2012۔

222۔ گریف 1994، ص 923۔ نیز ملاحظہ ہو: گریف 2006، ص 301، 80–279۔

223۔ اطالوی جمہوری ریاستوں جیسے جینوا اور وینس میں تاجر طبقہ "امتیازی مقام اور اختیار" حاصل کرنے میں کامیاب ہوا۔ پین 2013، ص 317۔

224۔ شاتزملر 2000، ص 473۔

225۔ لوئیس کی کتاب The Muslim Discovery of Europe اس بے رُخی کی مؤثر دستاویز ہے۔ تاہم اس میں اساس پسند نوعیت کے تعمیمی بیانات اور یورومرکوز تعصّبات موجود ہیں۔ مثلاً، لوئیس (2001[1982])، ص 19–218) سلیمان الحلبی (جو کہ الازہر کے طالب علم تھے اور جنہوں نے 1800 میں مصر میں فرانس کی قابض افواج کے کمانڈر کو قتل کیا) کے مقدمے کو یورپی انصاف اور منصفانہ عدالتی کارروائی کی مثال کے طور پر پیش کرتے ہیں۔ لیکن لوئیس یہ حقیقت چھپاتے ہیں کہ فرانسیسی حکام نے الحلبی کو سیخ پر چڑھا کے ذریعے سزائے موت دی، جو چار گھنٹے کی اذیت کا باعث بنی، اور پھر اس کے جسم کو فرانس لے جا کر ایک عجائب گھر میں نمائش کے لیے رکھ دیا۔ لوراں 1989، ص 5–274، شکل 55۔

226۔ لاوست 1970، ص 6–135، 112؛ لیمبٹن 1981، ص 109؛ ہورانی 1984، ص 291۔

227۔ ہمیں مزید یہ بھی سننے کو ملتا ہے کہ فلسفیانہ علوم اب روم کی سرزمین میں اور یورپی عیسائیوں کے شمالی ساحلی علاقے میں بڑے ذوق وشوق سے پڑھائے جا رہے ہیں۔ کہا جاتا ہے کہ وہ دوبارہ زیرِ مطالعہ ہیں اور کئی جماعتوں میں پڑھائے جاتے ہیں۔ ان کے موجود بیان مبسوط ہیں، جاننے والے کثیر تعداد میں ہیں، اور طلباء بھی بہت زیادہ ہیں۔" ابن خلدون 2005[1377]، ص 375۔

228۔ بلاک 2014[1940]، ص 74–65۔ اس دور کے بارے میں بلاک اور دیگر کی آراء کے لیے چوتھا باب بھی ملاحظہ ہو۔

229۔ بلاک 2014[1940]، ص 8–75، 401، 443۔

230۔ براوڈل 1982، ص 559۔

231۔ کُرو، 2009، باب 3۔

232۔ ٹیرنی 1988، صفحہ 35 میں منقول۔

233۔ لوگان 2013، صفحات 99–98؛ نیز صفحات 107–101۔

234۔ ٹیرنی 1988، صفحہ 49 میں منقول؛ نیز سدرن 1970، صفحہ 102۔ ان کشمکشوں کے دوران علما نے یہ خواہش ظاہر کی کہ ''جسموں کے حکمرانوں کو ارواح کے حکمرانوں کے سامنے عاجز کر دیا جائے۔'' بلوخ 2014[1940]، صفحہ 401؛ نیز صفحات 114، 371۔

235۔ ٹیرنی 1988، صفحہ 86۔ دیکھیے بلیک 2008، صفحات 138–133؛ فلپوٹ 2019، باب 7۔

236۔ ہاجسن 1993، صفحہ 167؛ رحمین 1959، صفحات 15–14؛ ہُنکے 1984[1960]، خصوصاً صفحات 9–1۔

237۔ واٹسن 1983، صفحات 65–62، 50–31۔ نیز دیکھیے بیکرٹ 2014، صفحات 23–22۔

238۔ بروڈل 1982، صفحہ 559۔

239۔ گلیک 2005، صفحات 280–279۔

240۔ کِلگور 1998، صفحہ 79۔

241۔ برنیٹ 2009، جلد VII، صفحات 273–249؛ الحسّان 2001، خصوصاً صفحات 142–133۔ سسلی میں نارمن بادشاہ راجر ثانی (54–1130) کا دربار مسلم اور کیتھولک ثقافتوں کا ایک مرکز تھا۔ الادریسی کے عالمی نقشے اسی کا منشا کا رفرما تھا۔ ٹرنر 1995، صفحہ 127؛ واٹ 1972، صفحات 5، 29۔

242۔ سارٹن 1931، صفحات 346–338، 179–167؛ گرانٹ 1996، باب 2؛ واٹ 1972، صفحات 71–58؛ گیوم 2005[1931]؛ اُلکن 2016[1935]، صفحات 212–161۔ ایڈی لارڈ آف باتھ (تقریباً 1150–1080) عربی سے لاطینی میں ترجمے کا پیشرو تھا۔ برنیٹ 2009، جلد III، صفحات 107–89؛ لیونز 2010۔

243۔ بعض محققین کا خیال ہے کہ مغربی یورپ پر مسلم علمی اثرات نمایاں نہیں تھے۔ ہف 2011، صفحات 291، 263–259، 179–178؛ دوشین 2011، صفحات 67–66؛ گونہیم 2008۔ آخری کتاب کے جواب میں دیکھیے بیوگن وغیرہ 2009۔

244۔ ''ڈرہم کے کیتھیڈرل کتب خانے میں 1200ء میں کم و بیش صرف 600 جلدیں تھیں... کینٹر بری، جو کہ بڑے کیتھیڈرل کتب خانوں میں سے ایک تھا، کے کتب خانے میں 1300ء میں کم و بیش 5,000 کتابیں تھیں، لیکن یہ ایک استثناء تھا۔'' ہیریس 1995، صفحہ 98۔ 1338ء میں پیرس کی سوربون یونیورسٹی کے کتب خانے، جو کہ مغربی یورپ کا سب سے بڑا تعلیمی ذخیرہ رکھتا تھا، میں صرف 2,066 کتابیں تھیں۔ مارٹن 1994، صفحات 188–187۔

245۔ ابن رشد کے افکار ''ان کی وفات کے 30 سال بعد لاطینی میں ترجمہ ہوئے اور ایک نسل بعد عیسائی دنیا میں زبردست فکری ہلچل پیدا کی۔'' کولنز 2000، صفحہ 445۔ اس دور سے تعلق رکھنے والے ابن رشد کی کتابوں کے چھتیس عبرانی اور پندرہ لاطینی تراجم آج بھی محفوظ ہیں۔ وولفسن 1963، صفحات 90–94۔

246۔ فخری 2004، صفحہ 285۔

247۔ ''ایک (زیادہ تر نوجوانوں پر مشتمل) 'انتہا پسند' گروہ ابھرا۔ اس گروہ کی جانب سے ابن رشد کی مدحِ ارسطو نے کلیسا کے نمائندوں کو شدید فکری تشویش میں مبتلا کیا۔ 1270 اور 1277 میں پیرس سے اروِس کنڈیمناٹی (مذہبی انحرافات کی فہرستیں) جاری ہوئیں، جو اس فکری ہلچل کو دبانے کے سلسلے میں کلیسا کی ایک کوشش تھی۔'' نس بٹ 1980، صفحات 90–89۔ نیز دیکھیے گرانٹ 1996، باب 5۔

248۔ فخری 2001، صفحات 164–134؛ لیمن 1988، صفحات 169–165؛ ریناں 1882 [1852]، صفحات 320–200۔

249۔ دانتے کی ڈوائن کامیڈی پر اسلامی اثرات کے لیے دیکھیے پالاشیوس 2008 [1919]۔ نیز دیکھیے زیوولکووسکی 2007؛ کانتارینو 2007۔

250۔ نشاۃ ثانیہ کے ایک مصور جیورجیونے کی ایک اور تصویر ''دی تھری فلاسفرز'' (1509ء) ہے، جو اس کتاب کے سرورق پر ہے۔ کہا جاتا ہے کہ یہ تصویر ایک مسلم فلسفی کو ایک قدیم اور ایک نشاۃ ثانیہ کے فلسفی کے ساتھ پیش کرتی ہے۔ نشاۃ ثانیہ کے دوران مسلم-کیتھولک ثقافتی روابط کے لیے دیکھیے بروٹن 2002۔ ابن الہیثم کے نظریۂ بصارت کا پندرھویں صدی کی اطالوی مصوری پر اثرات کے لیے دیکھیے بیلٹنگ 2011۔

251۔ دیکھیے ایکوائنس 1988 [72–1265]۔

252۔ بورِنگ اور وین زانڈن 2009، صفحہ 431۔ کولنز (2000، صفحہ 516) کے اعداد و شمار ملتے جلتے ہیں: 1300 (18)، 1400 (34)، اور 1500 (56)۔ نیز دیکھیے گرانٹ 1996، باب 3؛ لنڈبرگ 2007، صفحات 224–218؛ کربلی 1948 [1920]، صفحات 235–215۔

253۔ مقدسی 1970، صفحہ 260؛ بوراک 2015، صفحہ 27۔ مملوک مدارس کے لیے دیکھیے برکی 1992، باب 2۔ تیموری ایران میں مدارس کے لیے دیکھیے سبتلنی اور خالدف 1995، صفحہ 214۔ یورپی تعلیمی اوقاف پر مسلم وقف کے ممکنہ اثرات کے لیے دیکھیے گاؤدیوسی 1988، صفحات 1232–1231؛ مقدسی 1981، صفحہ 287۔

254۔ م لا پیڈس 1984، صفحات 135، 141۔

255۔ کیڈی 1984، صفحہ 719؛ نیز صفحہ 723۔ ان پر تعیش اشیاء کے لیے جو مسلم ممالک اٹلی کو برآمد کرتے تھے، اور جنہوں نے نشاۃ ثانیہ کی مصوری کو متاثر کیا دیکھیے میک 2002۔ تاریخ اسلام کے اوائل میں مساوات کے لیے دیکھیے باب 4۔

MAP 4 The Ottoman, Safavid, and Mughal Empires (c. 1600)

6

طاقت

تین مسلم سلطنتیں: پندرھویں سے سترھویں صدی تک

سلطنتِ عثمانیہ کو 1402ء میں جنگِ انقرہ میں تیمور کے ہاتھوں شکست کے بعد ایک دہائی تک انتشار کا سامنا رہا۔ تین سال بعد تیمور وفات پا گیا اور اس کی سلطنت اس کے بیٹوں اور پوتوں کے مابین اقتدار کی کشمکش کی نذر ہوگئی۔[1] اسی دوران سلطنتِ عثمانیہ نے نہایت شاندار انداز میں دوبارہ استحکام حاصل کیا۔ 1453ء میں سلطان محمد فاتح نے جزوی طور پر توپ خانوں کے استعمال کی بدولت قسطنطنیہ کو فتح کر لیا جس کے نتیجے میں ہزار سال پر محیط بازنطینی سلطنت کا خاتمہ ہوا اور سلطنتِ عثمانیہ کو باقاعدہ ایک سلطنت کی حیثیت حاصل ہوگئی۔

پندرھویں صدی کے اوائل میں سلطنتِ عثمانیہ کو مشرق کی ایک اور خانہ بدوش قوت کی جانب سے دوبارہ ایک بڑے چیلنج کا سامنا ہوا۔ شاہ اسماعیل (دورِ حکومت: 24-1501ء) نے ایران میں ایک شیعہ ریاست (یعنی صفوی سلطنت) کی بنیاد رکھی اور بالآخر ایرانی عوام کو جبراً (اثنا عشری) تشیع میں داخل کر دیا۔ شاہ اسماعیل کو اناطولیہ و آذربائیجان کے خانہ بدوش ترکمان قبائل کی حمایت حاصل تھی جنہیں ''قزل باش'' کہا جاتا ہے۔ اسماعیل کی خواہش تھی کہ وہ سنی عثمانی علاقوں پر چڑھائی کرے۔ تیمور کے ہاتھوں شکست کے ایک سو سال بعد 1514ء میں جنگِ چالدران میں عثمانیوں نے شاہ اسماعیل کو شکست دی۔ سلطان سلیم (دورِ حکومت: 1520–1512ء) کی توپوں اور بندوق

بردار ینی چری (انگریزی: Janissaries) نے خانہ بدوش دشمن کی قوی سوار فوج کو شکست دی[2]۔ اور ابن خلدون نے جس دائرے (خانہ بدوشوں کی فتح، شہری تہذیب کی تشکیل، اور پھر نئے خانہ بدوشوں کی آمد) کا تصور پیش کیا تھا اسے توڑ ڈالا۔ اگرچہ شاہ اسماعیل کو شکست ہوئی اور اس کی تقدّس آمیز شخصیت کو زک پہنچی تاہم اس کی قائم کردہ ریاست باقی رہی۔ درحقیقت صفوی سلطنت نے وقت کے ساتھ ساتھ خانہ بدوش صفات کو کم کرتے ہوئے غلام فوجیوں اور بارود کو بطور عسکری وسائل قبول کر لیا۔[3] عثمانی وصفوی رقابت مزید دو صدیوں تک جاری رہی حتیٰ کہ صفوی سلطنت کا خاتمہ ہو گیا۔[4]

جنگِ چالدران کے تین سال بعد عثمانیوں نے مصر میں مملوکوں کو شکست دی۔ عثمانیوں نے بالآخر پورے مشرقِ وسطیٰ اور شمالی افریقہ (ایران و مراکش کے سوا) پر اقتدار قائم کیا۔ مملوک سلطنت پہلے ہی معاشی زوال اور سماجی/آبادیاتی بحران کا شکار تھی۔[5] شام و مصر سے ماوراء عرب شہروں کو بھی اس وقت عثمانی تسلط کے دوران کئی داخلی مسائل درپیش تھے۔ بغداد اب بھی تیمور کی تباہ کاریوں کے اثرات سے نبرد آزما تھا۔ مختصر یہ کہ: ''یہ ایک زوال پذیر عرب دنیا تھی جس کے دارالحکومت برباد ہو چکے تھے نیز جنہیں عثمانیوں نے 1516ء (شام پر قبضہ) سے 1574ء (تیونس کی مکمل فتح) تک زیر نگیں کیا۔''[6] آبادی سے متعلق اعداد و شمار بھی اس مشاہدے کی تائید کرتے ہیں: 1500ء میں عراق، شام، مصر اور شمالی افریقہ کی مجموعی آبادی تخمیناً محض 11 ملین تھی جو 1300ء میں 13.5 ملین تھی۔[7]

سولہویں اور سترہویں صدیوں کے دوران سلطنتِ عثمانیہ اور صفوی سلطنت ہی مسلم دنیا کی دو سب سے طاقتور سلطنتیں تھیں۔ ہند میں ایک تیسری عظیم سلطنت، مغل سلطنت، بھی قائم تھی جس کی بنیاد تیمور کی نسل سے تعلق رکھنے والے ظہیر الدین بابر (دورِ حکومت: 1530–1526ء) نے رکھی۔ عثمانی وصفوی سلطنتوں کی طرح مغل سلطنت بھی ایک ترکی النسل حکمران خاندان پر مشتمل تھی جس میں عربی پر مبنی دینی درسگاہوں کا نظام رائج تھا اور ادب و ثقافت پر فارسی کا اثر غالب تھا۔[8] تاہم آبادی کے لحاظ سے مغلیہ سلطنت ہندو اکثریت پر مبنی تھی۔[9] چھٹی اور ساتویں صدی ہجری کی مسلم اکثریت والی دیگر ریاستیں شمالی افریقہ میں مراکش اور وسطی ایشیا میں ازبک خانات پر مشتمل تھیں تاہم یہ ریاستیں نسبتاً چھوٹی تھیں (دیکھیے نقشہ)۔[10]

زیرِنظر باب (بالخصوص) سلطنتِ عثمانیہ پر تین وجوہ کے سبب مرتکز ہے۔ پہلی یہ کہ سلطنتِ عثمانیہ (1299–1922ء) نے صفوی سلطنت (1501–1722ء) اور مغلیہ سلطنت (1526–1707ء) کی نسبت طویل عرصہ تک حکمرانی کی یعنی عباسی خلافت کی منگولوں کے ہاتھوں تباہی سے لے کر جنگِ عظیم اوّل تک۔ دوسری، صفوی سلطنت چونکہ ایک شیعہ سلطنت تھی اور مغلیہ سلطنت کے ماتحت اکثریت ہندو رعایا پر مشتمل تھی لہٰذا عثمانی سلطنت کو سنّی نمائندگی کا نسبتاً زیادہ حق حاصل تھا کیونکہ مسلمان آبادی کی غالب اکثریت ہمیشہ سنّی رہی ہے۔ عثمانیوں نے مسلم خلافت کے چاروں قدیم مراکز (مدینہ، دمشق، بغداد، اور قاہرہ) پر حکمرانی کی اور قسطنطنیہ (استنبول) کو نئے مرکزِ خلافت کے طور پر پیش کیا۔ تیسری، سلطنتِ عثمانیہ نے مراکش سے لے کر افریقہ کے قرن تک، بلقان سے کریمیا تک، اور ہند سے آچے (انڈونیشیا) تک مختلف مسلم گروہوں کے ساتھ عسکری اور دینی اشتراک قائم کیا جو صفوی و مغل سلطنتوں کے لیے ممکن نہ ہوسکا۔

علماء اور حکومت کے مابین اتحاد سلطنتِ عثمانیہ، صفویہ اور مغلیہ میں متنوع خصوصیات سمیت مختلف درجات میں موثر رہا۔ طبیعی علوم اور حکمت (فلسفہ) کو ان سلطنتوں کی تاریخ میں بعض ادوار میں وقعت حاصل رہی تاہم یورپی جامعات کے ہم پلہ کوئی مستقل ادارہ جاتی اساس ان کے ہاں موجود نہ تھی۔ تجارت ان تینوں سلطنتوں کے لیے نہایت اہم تھی لیکن کسی نے بھی تاجروں کو کوئی نمایاں سیاسی حیثیت عطا نہیں کی۔ خلاصہ یہ کہ اگرچہ عثمانی، صفوی اور مغلیہ سلطنتیں عسکری اعتبار سے عالمی سطح کی قوتیں تھیں البتہ علمی اور اقتصادی معاملات کے بارے میں ان کا رویہ ہرگز قابلِ تحسین نہ تھا۔ علم و تجارت کو کم تر سمجھنے کا یہ طرزِ فکر طویل المدت میں شاید بالکل بھی مہلک ثابت نہ ہوتا اگر ان مسلم سلطنتوں کو ان میدانوں میں کوئی سنجیدہ حریف درپیش نہ ہوتا تاہم حقیقت اس کے بالکل برعکس تھی۔ مغربی یورپ علمی و اقتصادی میدانوں میں متواتر طور پر ترقی کی راہ پر گامزن تھا جب کہ یہ مسلم سلطنتیں کلی طور پر اپنی عسکری صلاحیتوں پر متمرکز رہیں۔ یہاں تک کہ عسکری میدان میں بھی یورپی ریاستیں رفتہ رفتہ نہایت موثر قوت بن گئیں اور انہوں نے متعدد مسلم اکثریتی علاقوں پر قبضہ کرلیا۔ پندرھویں صدی کے اواخر میں ہسپانیوں نے جزیرہ نما آئبیریا میں آخری مسلم ریاست، غرناطہ، پر

قبضہ کیا؛ سولہویں صدی کے اوائل میں پرتگالیوں نے بحرِ ہند میں کئی مسلم بندرگاہوں پر تسلط قائم کیا؛ اور سولہویں صدی کے وسط میں روسیوں نے وولگا کے تاتاری خانات کو فتح کر لیا۔ ان یورپی چیلنجوں کا صفوی اور مغل سلطنتوں کی جانب سے کوئی سنجیدہ اور حکمت آمیز جواب دیکھنے میں نہ آیا۔[11] صرف سلطنتِ عثمانیہ ہی وہ مسلم قوت تھی جس نے سولہویں صدی میں ان چیلنجوں کا تزویراتی (strategic) طور پر سامنا کرنے کی سعی کی۔

عثمانیوں نے اندلسی مسلمانوں کو ہسپانوی بادشاہوں کے خلاف ان کی مزاحمت میں کسی قدر اعانت فراہم کی۔[12] پرتگالیوں کے مقابلے میں عثمانی بحریہ نے بحرِ ہند میں مہمات کا اہتمام کیا جن کے لیے بحری جہاز بحیرۂ قلزم (بحرِ احمر) میں اس لکڑی سے تیار کیے گئے جو اناطولیہ سے منگوائی گئی تھی۔ اپنی مرکزی بحریہ کو بحرِ ہند تک رسائی دلانے کی غرض سے عثمانیوں نے نہرِ سویز کھودنے کا منصوبہ بھی ترتیب دیا۔[13] اسی طرح روسیوں کے خلاف عثمانیوں نے دریائے ڈان اور دریائے وولگا کے درمیان ایک نہر کھودنے کا عمل بھی شروع کیا تاکہ اپنی بحریہ کے ذریعے وولگا کے تاتاریوں کو نجات دلا سکیں اور ساتھ ہی بحرِ خزر (Caspian Sea) میں اتر کر شمالی سمت سے ایران کو محدود کر سکیں۔[14] تاہم مختلف اسباب کی بنا پر (جن میں تکنیکی مشکلات کے ساتھ ساتھ سلطنتِ ہابسبرگ اور صفویوں کے ساتھ طویل اور تھکا دینے والی جنگیں بھی شامل تھیں) یہ دونوں منصوبے کبھی تکمیل کو نہ پہنچ سکے۔

اسی دوران سلطنتِ عثمانیہ کو بحرِ روم (Mediterranean Sea) میں بھی یورپی چیلنجوں کا سامنا کرنا پڑا۔ 1538ء میں عثمانی بحری بیڑے نے پوپ (Pope) کے زیرِ قیادت ایک متحدہ یورپی بیڑے کے خلاف پرویزہ (Preveza) میں ایک اہم فتح حاصل کی۔ 1571ء میں ایک اور متحدہ یورپی بیڑے نے عثمانیوں کو لپانتو (Lepanto) میں شکست دی۔[15] اگرچہ مجموعی طور پر عثمانی افواج سترہویں صدی کے اوائل تک کسی بھی انفرادی یورپی فوج کے مقابلے میں برتر تھیں[16] لیکن صدی کے اختتام پر ویانا کے خلاف دوسرا محاصرہ (1683ء) ناکام ہونے کے سبب وسطی و مشرقی یورپ میں عثمانی پیش قدمی روک دی گئی۔ البتہ سلطنتِ عثمانیہ کی سب سے بڑی ناکامی اس کی جغرافیائی و عسکری حکمتِ عملی نہیں تھی بلکہ اصل ناکامی اس بات میں مضمر تھی کہ وہ مغربی یورپ کے

علمی، فکری اور معاشی وتمدنی ارتقاء کی ہم سری نہ کرسکی۔ فی الواقع اس ناکامی کی بنیادی ذمہ داری علماء و ریاست کے باہمی اتحاد پر عائد ہوتی ہے۔

سلطنتِ عثمانیہ میں علما اور ریاست کا اتحاد

معروف مؤرخ حلیل انالچک (Halil İnalcık) کے مطابق سلطنتِ عثمانیہ میں دو طبقے موجود تھے۔ ''پہلا طبقہ، جسے عسکری (askeri) یعنی 'فوجی' کہا جاتا تھا، ان افراد پر مشتمل تھا جنہیں سلطان نے دینی یا انتظامی اقتدار سونپا تھا۔'' اس طبقے میں علماء، فوج اور درباری اہلکار شامل تھے۔ دیگر تمام افراد خواہ ان کا مذہب کچھ بھی تھا دوسرے طبقے یعنی رعایا (reaya) کے زمرے میں شامل تھے۔ یہ رعایا پیداوار کے عمل سے وابستہ تھی، محصولات ادا کرتی تھی اور امورِ حکومت سے بے تعلق تھی۔[17]

علماء کو سلطنتِ عثمانیہ میں کلیدی حیثیت حاصل تھی۔ وہ اسلام کی تعبیر وتشریح کے واحد مجاز تھے جو کہ قانونی نظام اور عوامی بیانیے کی بنیاد تھی۔ علماء نہ صرف مفتیانِ شرع کے طور پر قوانین مرتب کرتے بلکہ قضاۃ کی حیثیت سے عدالتوں میں فیصلے سناتے اور مدارس کے اساتذہ کی حیثیت سے تعلیمی ادارے چلاتے تھے۔ وہ سلطنت کی اعلیٰ ترین شوریٰ یعنی ''دیوانِ ہمایوں'' سے لے کر سب سے نچلے درجے کی انتظامیہ پر اختیارات رکھتے تھے۔ دیوانِ ہمایوں میں شیخ الاسلام (şeyhülislam) اور صدر قاضیان جیسے ممتاز علماء وُزراء کے ساتھ شریکِ مشورہ ہوتے تھے، جبکہ نچلی سطح پر یہی علماء مقامی قاضی کے طور پر کام کرتے تھے اور ''صوباشی'' یعنی مقامی نگرانِ امن کو ہدایات دیتے تھے۔ دوسری طرف ان کے مرتبہ نے انہیں ریاست کا ملازم بنا دیتا تھا جو تنخواہوں اور تقرریوں کے لحاظ سے حکومت کے تابع تھے۔[18]

علماء کے سرکاری مناصب کو دیکھ کر بعض لوگ سلطنتِ عثمانیہ کو ایک متشدد مذہبی ریاست تصور کر سکتے ہیں البتہ یہ تعبیر دو وجوہات کی بنا پر غلط ہے۔ اول فقہاء قانون سازی کا اختیار سلطان کے ساتھ ساجھا کرتے تھا، کیونکہ سلطان وقتاً فوقتاً سیکولر نوعیت کے قوانین (قانونامہ، kanun) بھی نافذ کرتا تھا۔[19] سلیمان عالیشان (1520–1566ء) کثیر قوانین کے سبب ''قانونی'' (قانونی سلطان

سلیمان) کہلائے۔ دوم سلطنتِ عثمانیہ میں مذہبی تنوع کو کسی حد تک قبول کیا گیا اور یہ تنوع کم از کم مغربی یورپ کے معاصر ممالک کے مقابلے میں زیادہ روادار تھا۔ عثمانی سلطان اپنی ساری رعایا کے مذہبی پیشواؤں، مثلاً شیخ الاسلام اور بطریقِ اعظمِ یونانی (Greek Orthodox Patriarch) دونوں کی بالادستی تسلیم کرتا تھا، بلکہ ان پر فوقیت بھی رکھتا تھا۔ مختصراً سلطنتِ عثمانیہ ایک کثیر المذاہب سلطنت تھی جہاں ''مسلمان، عیسائی اور یہودی ایک دوسرے کے پہلو بہ پہلو عبادت بھی کرتے اور علم بھی حاصل کرتے تھے۔''[20]

سلطنتِ عثمانیہ میں علماء اور ریاست کے مابین تعلق باہمی مفاہمت پر مبنی تھا۔ علماء کو دینی، قانونی، عدالتی اور تعلیمی امور میں بعض مخصوص اختیارات حاصل تھے۔ بعض مواقع پر، علماء نے بعض سلاطین کی معزولی میں ینی چری (Janissaries) کے ساتھ تعاون بھی کیا۔[21] تاہم سلاطین نے جبر و قوت اور مالی وسائل جیسے انتظامی اختیارات کو استعمال کرتے ہوئے علماء پر غلبہ قائم رکھا۔ ارباب اقتدار علماء پر دباؤ ڈال کر ایسے امور کی شرعی توثیق حاصل کرتے جنہیں اخلاقی یا قانونی لحاظ سے مشتبہ قرار دیا جا سکتا تھا مثلاً شہزادوں یا بلند پایہ سرکاری اہلکاروں کا قتل، یا بعض افراد کی نجی املاک کی ضبطی۔[22] الغرض عثمانی سلطنت کے اندر علماء اور سلاطین کے درمیان تعلق نہ تو یک طرفہ شاہی غلبے کا مظہر تھا، نہ ہی مکمل مذہبی اجارہ داری کا۔ بلکہ اسے ہم دوطرفہ اتحاد قرار دے سکتے ہیں۔[23]

عثمانی علماء و ریاست کا یہ اتحاد ان سنی نمونوں کی توسیع تھا جن کا تذکرہ سابقہ ابواب میں پہلے ہی کیا جا چکا ہے۔ اس کے برعکس صفوی سلطنت نے اثنا عشری شیعہ علماء اور ریاست کے مابین ایک نیا اتحاد قائم کیا،[24] اگرچہ اس کا نظام بھی سنی روایتوں کا ایک ارتقائی عکس تصور کیا جا سکتا ہے۔[25] شاہانِ صفوی کی طرف سے قضا، تدریس اور مشاورت کے مناصب پر تعینات کیے گئے یہ شیعہ علماء صفوی ریاستی ڈھانچے کا ایک اہم جزو بن گئے۔[26] وو بنیادی محرکات کی بنا پر شاہانِ صفوی نے مشرقِ وسطیٰ کے مختلف علاقوں سے اثنا عشری علماء کو ایران میں لا کر ایک مضبوط اتحاد قائم کیا۔

اول شاہان صفوی کی یہ پالیسی کہ ایرانی عوام کی اکثریت کو بزورِ قوت مذہبِ تشیع اختیار کرنے پر مجبور کیا جائے۔ اس پالیسی کو نافذ کرنے اور اہل سنت اور بعض صوفی گروہوں کے خاتمے میں علماء نے

ان کا ساتھ دیا۔[27] دوم قزلباش (یعنی سرخ پوش عقیدت مندوں) کی طاقت کو کمزور کرنا۔ قزلباش شاہ اسماعیل کے مہدیانہ دعووں پر ایمان رکھتے تھے اور انہیں ایک مقدس اور الوہی شخصیت مانتے تھے۔[28] اس کے برعکس عثمانی سلاطین نے کبھی اس نوع کا مہدیانہ دعویٰ نہیں کیا۔[29] یہاں تک کہ صفوی تناظر میں بھی قزلباشوں کا مہدیانہ رجحان ریاستی تشکیل کی کوششوں سے متصادم ہو گیا۔ اس فکری تصادم پر قابو پانے کے لیے صفوی شاہان نے اثنا عشری علماء کو اپنا حلیف بنا کر قزلباش تحریک کو دبا دیا۔ اگرچہ قزلباشی مہدویت کو ختم کر دیا گیا تاہم شاہانِ صفوی کی مذہبی تقدیس مکمل طور پر ختم نہ ہوئی، وہ اب بھی ''امامانِ معصومین کی اولاد'' ہونے کے ناطے مذہبی تقدس کے حامل سمجھے جاتے رہے۔[30]

صفوی سلاطین عوام کو مذہبِ تشیع میں داخل کرنے میں تو کامیاب رہے لیکن قزلباشوں کو زیر کرنے میں عموماً ناکام رہے۔ قزلباشوں کی عسکری قوت کو متوازن رکھنے اور ریاستی اختیارات کو مرکز یانے کے لیے شاہ عباس (دورِ حکومت: 1629–1588ء) نے غلام سپاہیوں کو بھرتی کیا جن میں جارجیائی نومسلم بھی شامل تھے۔[31] تاہم شاہ عباس کی یہ پالیسی موثر ثابت نہ ہو سکی کیونکہ صفوی سلطنت میں قبائلی اور خانہ بدوش آبادی کا تناسب بہت زیادہ تھا اس کے برعکس سلطنتِ عثمانیہ اور سلطنتِ مغلیہ کے حدود کے اندر عوام کی اکثریت مستقر کاشتکاروں پر مشتمل تھی۔[32]

مغلیہ سلطنت میں علماء اور ریاست کے تعلقات نسبتاً پیچیدہ تھے۔ اگرچہ مغل سلاطین اہل سنت تھے مگر ان کی پالیسی غیر فرقہ وارانہ تھی۔ مزید یکہ مغلیہ سلطنت کے حدود کے اندر اکثریت ہندو مذہب سے جڑی رعایا کی تھی۔ عثمانیوں کے برعکس مغلوں نے غیر مسلموں (یعنی ہندوؤں) کو فوج میں شامل کیا اور اس کے لیے اسلام قبول کرنا لازمی نہ تھا۔ عثمانیوں کی طرح مغل حکمرانوں نے بھی شریعت سے ہٹ کر (مگر اس سے ہم آہنگ) قوانین (ضوابط) ترتیب دیے۔ مغل بادشاہوں میں مذہبی اعتبار سے سب سے کم قدامت پسند بادشاہ جلال الدین اکبر (دورِ حکومت: 1605–1556ء) نے جزیہ جیسے ٹیکس کو ختم کر دیا جبکہ عثمانی اور صفوی سلطنتوں میں اسے جاری رکھا گیا۔[33] اکبر نے نہ صرف کئی ہندو اہلکاروں کو سرکاری مناصب پر فائز کیا بلکہ اس کی ایک ملکہ شاہی محل میں ہندو رسومات کی پیروی بھی کرتی تھی۔[34]

اورنگ زیب کے دور میں (جو سب سے زیادہ قدامت پسند مغل حکمراں تھے) علماء کا اثر و رسوخ عوامی سطح پر زیادہ نمایاں ہوا۔ اورنگ زیب نے اسلامی قانون کے کچھ پہلو نافذ کرنے کی کوشش کی جن میں سے بعض ہندوؤں کے ساتھ امتیاز پر مبنی تھے۔[35] مغلیہ تاریخ کے مختلف ادوار میں ہمیشہ ایسے قدامت پسند علماء موجود تھے جن کا اصرار تھا کہ بادشاہوں کا "فرض" ہے کہ ہندو "کافروں" کو اسلام میں داخل کریں مگر بادشاہوں نے (حتیٰ کہ خود اورنگ زیب نے بھی) اس پالیسی کو اختیار نہیں کیا۔[36]

عثمانی، صفوی، اور مغلیہ سلطنتوں میں علماء نے مدارس میں عموماً یکساں نصاب جاری کیا۔[37] مزید یکہ ان تینوں سلطنتوں کے علماء نے طبیعی علوم اور فلسفے کے بارے میں عمومی طور پر یا تو منفی رویہ اختیار کیا یا بے اعتنائی برتی۔ پیش نظر کتاب کے آئندہ باب میں ان استثنائی مسلم اہل علم کے سائنسی و فلسفیانہ کاموں کا جائزہ لیا جائے گا اور ان سلطنتوں میں طبیعی علوم اور فلسفے کے زوال میں علماء اور حکمرانوں کے کردار پر بھی روشنی ڈالی جائے گی۔

فلسفہ اور فطری علوم

قدیم اسلامی علوم کا ایک بڑا مرکز پندرہویں صدی کے اوائل میں سمرقند کی رصدگاہِ الوغ بیگ تھی۔ الوغ بیگ نہ صرف ایک ممتاز ماہرِ فلکیات تھے بلکہ تیموری حکمران بھی تھے۔ الوغ بیگ کی رصدگاہ ان عظیم رصدگاہوں کی سلسلہ وار زنجیر کی ایک کڑی تھی جو مسلمانوں نے تعمیر کیں یا ان کا انتظام سنبھالا۔ ان میں عباسی خلیفہ مامون کی بغداد کی رصدگاہ (نویں صدی)، بویہ دور کے شرف الدولہ کی بغداد کی رصدگاہ (دسویں صدی)، سلجوق ملکشاہ کی اصفہان کی رصدگاہ (گیارہویں صدی)، ہلاکو خان کی سرپرستی اور طوسی کی نگرانی میں چلنے والی مارگہ کی رصدگاہ (تیرہویں صدی) اور ایلخانی غازان خان کی تبریز کی رصدگاہ (چودھویں صدی) شامل تھیں۔[38]

الوغ بیگ اور عثمانیوں کا تعلق کچھ علماء کے ذریعے بھی قائم ہوا۔ قاضی زادہ رومی 1436–1364ء ایک نامور ماہر فلکیات تھے جو برصہ (جو اس وقت عثمانی دارالحکومت تھا) میں پیدا ہوئے اور وہیں پر پرورش پائی۔ اس کے بعد وہ سمرقند چلے گئے اور الوغ بیگ کی علمی ٹیم میں شامل ہوئے، قاضی زادہ

رومی نے اپنے دور کی سب سے درست فلکیاتی جدول مرتب کی۔علی کشجی (1474–1403ء) قاضی زادہ اور الوغ بیگ کے شاگرد اور ساتھی تھے مگر جغرافیائی لحاظ سے ان کی راہ بالکل الگ تھی۔ الوغ بیگ کی وفات کے بعد رصدگاہ تباہ ہوگئی اور کشجی سمرقند چھوڑ کر استنبول چلے گئے جو نیا عثمانی دارالحکومت تھا۔وہاں انہوں نے سلطان فاتح کے پیش کردہ تدریسی وتحقیقی منصب کو قبول کیا۔[39]

سلطان فاتح (دورِحکومت: 1481–1451ء) نہ صرف علماء وسائنسدانوں کی سرپرستی کرتے تھے بلکہ یورپی فنون میں بھی دلچسپی رکھتے تھے۔انہوں نے اطالوی نشاۃ ثانیہ کے مصور بیلینی کو اپنے پورٹریٹ بنانے کی دعوت دی۔[40] یہ ایک استثنائی رویہ تھا کیونکہ اہل سنت علماء انسانی اور حیوانی تصاویر بنانے کی مذہبی وجوہات کی بنا پر ممانعت کرتے تھے۔اس لیے اسلامی فنون زیادہ تر غیر تمثیلی (انیکونک) تھے اور خطاطی، ہندسی اور نباتاتی نقشوں پر مرکوز ہوتے تھے۔[41]

فاتح نے فلسفے کو بھی فروغ دینے کے لیے چند اقدامات کیے۔[42] انہوں نے اس زمانے کے دو علماء کو دو الگ الگ کتابیں لکھنے کی ذمہ داری تفویض کی اور ساتھ ہی اس حوالے سے ان کی سرپرستی بھی کی جو مقابلتاً ایک دوسرے سے بہتر قرار پائیں۔[43] مہبات ترکر نے انکشاف کیا ہے کہ کئی علماء نے ہوکازادہ کی کتاب کو غلط انداز میں غزالی کی ''تہذیب التہذیب'' اور ابن رشد کی ''تہافت التہافت'' کے موازنہ کے طور پر پیش کیا حالانکہ حقیقت یہ ہے کہ ہوکازادہ نے نہ تو ابن رشد کا ذکر کیا ہے اور نہ ہی ان کی کتاب کا حوالہ دیا ہے۔[44]

سلطنت عثمانیہ کے بعد کے سلاطین نے فاتح کے فنون، طبیعی علوم اور فلسفے کے حوالے سے مثبت رویے کی روایت کو قائم نہیں رکھا۔آخری قابل ذکر نیم فلسفیانہ عثمانی کتاب سولہویں صدی کے وسط میں تحریر ہوئی۔کنالیزادہ، جنہوں نے 1565ء میں ''اخلاق عالیہ'' لکھی، دمشق کے قاضی تھے۔بعد ازاں انہیں اناطولیہ کا قاضی القضات مقرر کیا گیا اور ان کی کتاب عثمانی ترکی زبان میں تحریر کردہ اخلاقیات کی سب سے اثر انگیز کتاب ثابت ہوئی۔ساخت کے لحاظ سے کنالیزادہ نے طوسی اور دوانی کی اخلاقیات کی کتابوں کی پیروی کی۔مواد کے لحاظ سے کنالیزادہ کے اہم مآخذ میں امام غزالی کی تصانیف بالخصوص ''احیاء العلوم''، اور متعدد شعراء بشمول حافظ اور سعدی کے شعری متون شامل تھے۔

کنالیزادہ نے عثمانی اشرافیہ میں ایک اثر انگیز تصور ''دائرہ انصاف'' متعارف کرایا:

انصاف ہی ہے سببِ فلاحِ عالم
عالم ایک باغ ہے جس کی دیوار ہے ریاست
ریاست کا دارومدار ہے شریعت پر
شریعت قائم نہیں بغیر سلطانِ عالی
سلطان کا سہارا ہے لشکر
لشکر نہیں چل سکتا بغیر ریاست کے
ریاست آتی ہے رعایا سے
رعایا سلطان کی اطاعت کرتے ہیں انصاف کی بنا پر۔[45]

کنالیزادہ نے دوانی[46] سے اس دائرے کو کچھ ترامیم کے ساتھ نقل کیا ہے۔[47] اس سے قبل ابن خلدون نے بھی تین مختلف صورتوں میں یہ دائرہ نقل کیا تھا،[48] جو ایک ساسانی موبد، ایک ساسانی حکمران،[49] اور ''اسرارالاسرار'' نامی کتاب سے ماخوذ تھے۔[50] کنالیزادہ کے پیش کردہ دائرہ انصاف کی شرح عثمانی علما اور ریاست کے اتحاد کے نظریے کے عین مطابق تھی کیونکہ اس میں اسلامی قانون، ریاست، فوج اور سلطنت کے انحصارِ باہمی کو اجاگر کیا گیا تھا۔

مسلم اخلاقیات کی کتابوں کا تحول (طوسی سے دوانی اور پھر کنالیزادہ تک) فلسفے کے کم ہوتے ہوئے کردار اور وعظ وتبلیغ کی بڑھتی ہوئی اہمیت کو ظاہر کرتا ہے۔ جیسا کہ پانچویں باب میں ذکر ہوا کہ طوسی کی ''اخلاقیاتِ نصیری'' گہرے تفکرات پر مبنی ایک فلسفیانہ تصنیف تھی جس میں عالمی نوعیت کے سوالات کو زیر بحث لایا گیا تھا۔ دوانی نے زیادہ تر طوسی کی کتاب کو اپنی ''اخلاقیات جلالی'' میں منتقل کیا اور اسے اسلامی رنگ میں رنگ دیا۔ کنالیزادہ کی ''اخلاق عالیہ'' دوانی کی کتاب سے بھی کم فلسفیانہ اور وعظ وتبلیغ پر زیادہ مرکوز تھی۔

عثمانی سلطنت کی سیکولر علوم سے عدم دلچسپی صرف فلسفہ تک محدود نہ تھی بلکہ اس کا دائرہ نقشہ سازی (کارٹوگرافی) اور نیویگیشن جیسے ابھرتے ہوئے جدید علوم تک پھیلا ہوا تھا۔ اس میدان میں ایک

نمایاں نام پیری رییس کا ہے۔ جو نہ صرف ایک ماہرِ جہاز رانی بلکہ جغرافیہ دان اور نقشہ نویس بھی تھا۔ پیری رییس نے 1513ء میں اپنا مشہورِ زمانہ عالمی نقشہ تیار کیا، جسے اس نے سلطان سلیم کو پیش کیا۔ آج اس نقشے کا فقط ایک حصہ باقی ہے جو بحرِ اوقیانوس کے ایک قطعے پر مشتمل ہے اور جس میں مغربی یورپ، افریقہ اور امریکہ کے وہ ساحلی علاقے دکھائے گئے ہیں جو اس وقت تک دریافت ہو چکے تھے۔ پیری رییس نے خود اعتراف کیا ہے کہ اس نے اس نقشے کی تیاری میں متعدد ذرائع سے استفادہ کیا جن میں کولمبس کا ایک مفقود شدہ نقشہ بھی شامل تھا۔ بعد میں پیری رییس نے ایک وقیع تصنیف ''کتاب الریاح'' کے عنوان سے مرتب کی جو ایک نہایت ہی مفصل بحری رہنما تھی اور جس میں نہ صرف بحیرۂ روم کے ساحلی علاقوں بلکہ نئی دنیا اور بحرِ ہند کے متعلق انکشافات کو بھی شامل کیا گیا تھا۔[51] اس کتاب کو اس نے سلطان سلیمانِ قانونی کی خدمت میں پیش کیا۔ 1554ء میں (اپنی عمر کی آٹھویں دہائی) میں پیری رییس امیر البحر ہونے کے سبب سیاسی سازشوں کی زد میں آ گیا نتیجے کے طور پر اسے سزائے موت دے دی گئی۔[52]

پیری رییس کی موت بلاشبہ ایک بڑا المیہ تھی البتہ اس سے بڑا المیہ یہ تھا کہ اس کے علمی وفنی کارناموں کو کسی پائیدار فکری وراثت کا مرتبہ نصیب نہ ہو سکا۔ جیسا کہ اسٹیون سوسیک نے بجا طور پر نشاندہی کی ہے عثمانی اشرافیہ (بالخصوص حکمران طبقہ) پیری رییس کی ان مہارتوں سے استفادہ نہ کر سکا جو نقشہ نویسی اور نیویگیشن جیسے میدانوں میں اس کو حاصل تھیں، حالانکہ مغربی یورپ میں ایسے ماہرین بادشاہوں کے سامنے قدرت ومنزلت کے حامل مشیروں کی حیثیت حاصل تھی۔ پیری رییس کے بعد نہ تو عثمانی حکومت اور نہ ہی کسی اور ادارے نے نیویگیشن یا کارٹوگرافی کے لیے کوئی مدرسہ یا مکتب قائم کیا اور نہ ہی دنیا کی دریافت یا سمندری تجارت کے لیے کوئی خاص دفتر یا مرکز قائم کیا گیا جس میں جنوبی اور مغربی یورپ کو امتیاز حاصل تھا۔[53]

پیری رییس کے بعد صرف دو عثمانی مصنفین نے اپنی تحریروں میں نئی دنیا کا سرسری ذکر کیا۔[54] آخر کار 1580ء کے آس پاس ایک گمنام مصنف نے ''تاریخ ہندِ غربی'' کے عنوان سے ایک اہم تصنیف ترتیب دی جو اطالوی ترجموں اور ہسپانوی مآخذ پر مبنی تھی۔ اس کتاب میں نئے براعظم میں

ہسپانوی مہمات اور فتوحات کو عثمانی قارئین کے لیے قابلِ فہم انداز میں پیش کیا گیا تھا۔ اس میں عالمی نقشے نیز امریکہ کے جانوروں اور نباتات کی تصاویر بھی شامل تھیں۔[55] انتہائی اہمیت کی حامل یہ کتاب عثمانی اشرافیہ کے لیے اس قدر جاذبِ نظر تھی کہ 1730ء میں ابراہیم مفتریکہ نے اسے عثمانی مطبع کی اولین مطبوعات میں شامل کیا۔ اگرچہ مفتریکہ نے اس میں شامل نقشوں کو نئے سرے سے ترتیب دیا تاہم متن کو جوں کا توں چھاپا۔ اس کتاب کے انگریزی مترجم تھامس گوڈرِیچ نے اس امر پر حیرت کا اظہار کرتے ہوئے لکھا ہے: ''ایک ایسی کتاب کو 1730ء میں شائع کرنا جو پہلے ہی ڈیڑھ صدی پرانی ہو ایک غیر معمولی مظہر ہے! اور اس کا 1875ء میں دوبارہ طبع ہونا اور بھی حیران کن ہے!'' کتاب کی انفرادیت اس کے علمی معیار پر نہیں بلکہ عثمانیوں کی طرف سے نئی دنیا کے حوالے سے پیش کی جانے والی واحد جامع تحریر کی بنیاد پر قائم تھی۔[56] گوڈرِیچ کے مطابق اس کتاب کے مصنف نے اپنا نام غالباً اس لیے چھپایا کہ وہ استنبول کی اس رصدگاہ (observatory) سے وابستہ تھا جو بعد ازاں تباہ کر دی گئی۔[57] یہ جاننے کے لیے کہ 1580ء کے آس پاس ایک رصدگاہ سے وابستہ عالم کیوں خوف زدہ تھا ہمیں اس رصدگاہ کی تاریخ پر نظر ڈالنی ہوگی۔

سلطان محمد فاتح کے دورِ حکومت کے ایک صدی بعد صقللی محمد پاشا، جو ایک بلقانی نژاد نومسلم عثمانی بیوروکریٹ تھا، سلطنت کے اعلیٰ ترین منصبِ صدارت پر فائز ہوا اور فنونِ لطیفہ و طبیعی علوم کی بھرپور سرپرستی کی۔ اس نے تقی الدین جیسے ممتاز ماہرِ فلکیات کو استنبول میں 1577ء میں ایک رصدگاہ قائم کرنے کی اجازت دی۔[58] تقی الدین نہ صرف علمِ ریاضی بلکہ علمِ الاوقات (horology) کے بھی ماہر تھے۔[59] سلطان مراد ثالث نے انہیں نجومیانہ مقاصد کے لیے رصدگاہ قائم کرنے کی اجازت دی مگر جلد ہی حالات نے رخ بدلا اور صقللی محمد پاشا کا انتقال ہو گیا۔ سلطان مراد تقی الدین کی پیشگوئیوں سے ناخوش ہوا اور شیخ الاسلام احمد شمس الدین نے رصدگاہ کو نحوست کی علامت قرار دیتے ہوئے اس کی مسماری کا مطالبہ کیا لہٰذا 1580ء میں عثمانی بحریہ کے توپ خانے نے اس رصدگاہ کو نیست و نابود کر دیا۔[60]

یہ رصدگاہ سلطنتِ عثمانیہ میں سائنسی تحقیق کے احیاء کی آخری بڑی کوشش تھی۔ شیخ الاسلام کی مذہبی

مخالفت اور ریاستی طاقت کی سرپرستی میں اس کا انہدام اس رجحان کا مظہر تھا کہ فطری علوم پر مشتمل علمی سرگرمیاں علما- ریاست اتحاد کے سبب زوال پذیر ہو رہی تھیں۔ اس کے برعکس مغربی یورپ میں انہی ایام میں فلکیات کے میدان میں زبردست پیش رفت ہو رہی تھی۔ غالباً اسی وقت (یعنی 1580ء کے آس پاس) ڈنمارک کے بادشاہ کی سرپرستی میں ٹائکو براہے نے یورپ میں پہلی باقاعدہ رصدگاہ قائم کی۔[61]

1543ء میں کوپرنیکس پہلے ہی اپنے شمس مرکزیت (heliocentrism) کے نظریے کے ساتھ بطلیموسی نظام کی مخالفت کر چکے تھے۔ براہے کے مشاہدات نے ان کے شاگرد کیپلر کو وہ عددی شواہد فراہم کیے جن کی بنیاد پر اس نے سیاروں کی حرکات کے قوانین وضع کیے۔ کیپلر (1571–1630) اور گیلیلیو (1564–1642) جیسے سائنسدانوں نے نہ صرف کوپرنیکس کے نظریات کی توثیق کی بلکہ تجرباتی سائنس کے ارتقا میں بھی بنیادی کردار ادا کیا۔[62]

دوسری طرف مسلمانوں میں اس وقت فکری جمود اس درجہ گہرا چکا تھا کہ وہ نئی سائنسی ایجادات سے کلی طور بے بہرہ ہو چکے تھے۔ دوربین (telescope) 1608ء میں نیدرلینڈز میں ایجاد ہوئی اور اگلے ہی برس گیلیلیو نے اس میں بہتری لائی جبکہ دو سال بعد کیپلر نے بھی اس میں مزید اصلاحات کیں۔ اگرچہ ان آلات نے جلد ہی سلطنتِ عثمانیہ اور صفویہ تک رسائی حاصل کر لی تاہم انہیں سائنسی تحقیق کے لیے استعمال نہیں کیا گیا۔[63] اگر یہ آلات ان ادوار میں دستیاب ہوتے جب مسلمان فلکیات میں پیش پیش تھے تو یقیناً ان کا رویہ مختلف ہوتا۔[64]

اسی زمانے میں مغرب نے علمِ طب میں بھی غیر معمولی ترقی حاصل کی۔[65] 1543ء میں ویسالئیس (Vesalius) نے انسانی جسم کی ساخت (anatomy) پر اپنی کتاب شائع کی جس میں اس نے جالینوس (Galen) کی قرونِ وسطیٰ سے چلی آ رہی تشریحات کو رد کیا۔[66] ویسالئیس اور دیگر یورپی اطبا نے انسانی لاشوں کو چیر پھاڑ کر تجرباتی بنیاد پر اپنی معلومات کو بہتر بنایا حالانکہ کیتھولک کلیسا نے ابتدا میں انسانی جسم کی تشریح پر پابندی عائد کرنے کی کوشش کی تاہم مغرب کی سیاسی عدم مرکزیت اور جامعات کی خودمختاری نے کلیسا کو کامیاب نہ ہونے دیا۔ اس کے برعکس مسلم دنیا میں علما

کی مدارس پر مکمل گرفت اور ریاستی سرپرستی کے سبب انسانی چیر پھاڑ کو روکنا زیادہ مؤثر طور پر ممکن ہوا۔[67] اس کے علاوہ اسلامی علما نے انسانی جسم کی تصویر کشی اور مجسمہ سازی کو بھی ممنوع قرار دے رکھا تھا جبکہ مغرب میں یہ فنون انسانی جسم کی بہتر تفہیم کا ذریعہ بنے۔ جیسا کہ سید حسین نصر نے بجا طور پر لکھا ہے کہ ان صدیوں کے دوران جب چیر پھاڑ ممنوع تھی، ''مسلمان جالینوسی علمِ تشریح اور فعلیات پر مکمل انحصار کر رہے تھے۔''[68] مسلم دنیا میں انسانی جسم کی تشریح پر یہ قدغنیں انیسویں صدی کی مغربی اصلاحات تک برقرار رہیں۔[69]

سولہویں صدی کے اختتام اور اس کے بعد کے ادوار میں عثمانی علما نے مغربی دنیا کی سائنسی پیش رفت سے صرفِ نظر کرتے ہوئے اپنے مدارس میں مذہبی علوم کو مرکزی حیثیت دینا شروع کر دی، جس کے نتیجے میں طبیعیات، فلسفہ اور دیگر عقلی علوم بتدریج نظامِ تعلیم سے خارج ہوتے گئے۔[70] البتہ اس وقت کے قدامت پسند رجحانات بھی سولہویں صدی میں ابھرنے والی قادزادیلی تحریک کے لیے ناکافی ثابت ہوئے۔ اس تحریک نے صوفیانہ رسوم اور بعض بدعات پر شدید تنقید کرتے ہوئے ظاہر پرست (literalist) اور سخت گیر (puritanical) مذہبی رویے کو فروغ دیا جو بعد میں جدید سلفیت سے مماثلت اختیار کرتا گیا۔[71]

اس عہد کے سب سے کثیر التصنیف عثمانی عالم حاجی خلیفہ المعروف کاتب چلبی (1609–1657) ان فکری مباحث میں سرگرم رہے۔ اپنی مشہور تصنیف ''میزان الحق'' میں انہوں نے صوفیہ اور قادزادیلی علما کے مابین جاری مناظرات کو متوازن انداز میں پیش کیا۔[72] ان کی علمی خدمات میں عثمانی بحری تاریخ، ریاستی نظم و نسق اور کتب و فنون کی ضخیم کتابیات ''کشف الظنون'' شامل ہیں جس میں عربی، فارسی اور ترکی میں تقریباً 9000 مصنفین اور 15000 کتابوں کا اندراج موجود ہے۔[73] اس کتاب میں ابن رشد کی ''تہافت التہافت'' اور ابن خلدون کی ''مقدمہ'' کا اولین عثمانی حوالہ ملتا ہے۔[74] جغرافیہ پر ان کی تحریروں میں لاطینی مآخذ سے استفادہ نمایاں ہے اور انہوں نے لاطینی زبان سے تاریخ اور جغرافیہ کی دو اہم کتابوں کا ترجمہ بھی کیا۔[75]

کاتب چلبی سلطنتِ عثمانیہ کی سترہویں صدی کے فکری جمود میں اس اصول سے انحراف کی علامت

تھے جو خود قاعدہ کو ثابت کرتا ہے۔ چونکہ انہیں خاندانی دولت وراثت میں ملی تھی لہٰذا وہ مدرسہ نظام سے باہر رہتے ہوئے مختلف النوع موضوعات پر غور وفکر کے لیے وقت نکال سکے۔ پیری ریئیس کی طرح وہ بھی ابتدا میں محض ایک سرکاری ملازم تھے نہ کہ روایتی عالم۔[76] مدرسہ نظام کی قدامت پسندی فقط سلطنتِ عثمانیہ تک محدود نہ تھی بلکہ مغلیہ (سنی) اور صفویہ (شیعہ) سلطنتوں میں بھی مدارس اسی نوع کے فکری جمود کے شکار تھے اگرچہ ان کے مسلکی اختلافات شدید نوعیت کے تھے۔[77]

ان رکاوٹوں کے باوجود صفوی سلطنت میں چند ممتاز فلاسفہ ابھرے۔ ان میں میر داماد (1543–1631) کو بنیادی مقام حاصل ہے جنہوں نے ''مکتبِ اصفہان'' کے فلسفیانہ احیاء کی بنیاد رکھی۔[78] ان کے ممتاز ترین شاگرد ملاصدرا (1572–1640) تھے جو اپنے استاد سے بھی بلند مقام پر فائز ہوئے۔[79] تاہم ان نابغۂ روزگار فلاسفہ کی موجودگی اس حقیقت کو نہیں جھٹلا سکتی کہ صفوی علما نے فلسفے پر سخت قدغنیں عائد کر رکھی تھیں۔ جیسا کہ حمید دباشی نے نشان دہی کی ہے کہ صفوی مدارس کا مکمل انحصار مذہبی اوقاف پر تھا اور یہی انحصار فلسفہ کے طلبہ کے لیے مالی اعانت کی راہ میں رکاوٹ بنا۔ ان کے نزدیک میر داماد اور ملاصدرا کی مثالیں استثنائی ہیں:

''میر داماد اور ان کے شاگرد ملاصدرا کے لیے یہ امر نہایت اہم تھا کہ ان کے والدین صاحبِ ثروت اور بااثر تھے، یہی ان کے فلسفیانہ سفر کی راہ ہموار کرنے کا بنیادی وسیلہ بنا۔ اگرچہ یہ دونوں فلاسفہ خود کفیل تھے پھر بھی وہ معاشی مسائل اور علما کے مسلسل دباؤ کا شکار رہے۔ ملاصدرا کے ایک محفوظ خط کے اندر وہ گھریلو اخراجات کے بوجھ اور علما کے سخت گیر رویے پر شکوہ کرتے نظر آتے ہیں۔''[80]

مختصراً صفوی سلطنت میں فلسفے کا شغف اختیار کرنا نہایت نازک امر تھا؛ ایسا اقدام جسے اصحابِ خرد گویا جان ہتھیلی پر رکھ کر انجام دیتے تھے۔ شیعہ فقہی روایت میں فلسفیانہ مکالمے کی معمولی سی گنجائش بھی تسلیم نہ کی گئی۔ دباشی کے بقول، ''خواہ وہ اسفہان کے مدرسے سے وابستہ ہوں یا اس کے باہر، تمام فلاسفہ ہمیشہ شک وشبہ کی نگاہوں سے دیکھے گئے۔'' میر داماد نے ''اپنے پیچیدہ طرزِ نگارش میں فقہا کی مخالفت سے پناہ تلاش کی'' جب کہ ملاصدرا نے جبر وستم سے بچنے کے لیے کچھ عرصہ جلاوطنی کی حالت میں ایک گاؤں میں قیام کیا۔ دیگر فلسفیوں نے اپنی فکری آزادی کے حصول اور اسے

برقرار رکھنے کے لیے شاعرانہ یا طنزیہ اسلوب اختیار کیا۔[81]

دباشی کی پیش کردہ اس فکری گھٹن کی فضا کی تصدیق اس حقیقت سے بھی ہوتی ہے کہ ایران میں ملا صدرا کے بعد ویسی بلند پایہ فلسفیانہ شخصیت دوبارہ پیدا نہ ہوسکی۔ اس کے برعکس مغل سلطنت (جو ہندو اکثریت پر مشتمل تھی) میں علما کے عوامی کردار اور قدامت پر مبنی تعلیمی نظام کی پیچیدگیاں کچھ اور طرح کی تھیں۔ اس کے علاوہ مختلف مغل سلاطین کی پالیسیوں میں بھی واضح فرق پایا جاتا تھا۔ اورنگ زیب (1658–1707ء) نہ صرف آخری عظیم مغل فرمانروا کے طور پر جانے جاتے ہیں بلکہ سب سے زیادہ قدامت پسند حکمران بھی سمجھے جاتے ہیں۔ انہی کے دورِ حکومت میں اسلامی قانون کی معروف تالیف ''فتاویٰ ہندیہ'' مرتب کی گئی۔[82] البتہ اسی قدامت پسند بادشاہ نے مدرسے میں دی جانے والی تعلیم پر خود بھی ناپسندیدگی کا اظہار کیا۔ اپنے سابق استاد کے نام ایک خط میں وہ شکوہ کرتے ہیں:

''آپ کے درس سے مجھے جو علم حاصل ہوا وہ کیا تھا؟ آپ نے مجھے بتایا کہ تمام 'فرنگستان' ایک معمولی جزیرہ ہے جس کا سب سے بااختیار بادشاہ پہلے پرتگال کا تھا، پھر ہالینڈ کا، اور بعد ازاں انگلستان کا۔ دیگر حکمرانوں (مثلاً فرانس اور اندلس کے بادشاہ) کو آپ نے ہمارے مقامی راجاؤں کے برابر سمجھا اور ہندوستان کے سلاطین کو تمام دنیاوی بادشاہوں پر فوقیت دی... بادشاہ کے لیے گرد ونواح کی اقوام کی زبانوں سے واقفیت نہایت ضروری ہوتی ہے لیکن آپ نے مجھے عربی سکھانے کو اولیت دی گویا آپ نے مجھ پر یہ جتایا کہ میں نے دس بارہ برس کا قیمتی وقت اس زبان پر صرف کیا جس میں مہارت حاصل کرنا نہایت دشوار ہے۔ آپ نے بھلا دیا کہ ایک شہزادے کی تعلیم میں کون سے مضامین بنیادی حیثیت رکھتے ہیں۔ آپ نے میری نوجوانی کے قیمتی ایام کو الفاظ کی خشک، بے حاصل اور نہ ختم ہونے والی مشق میں ضائع کر دیا!''[83] فضل الرحمٰن کے مطابق اورنگ زیب کا یہ بیان مدرسہ طرزِ تعلیم پر ایک بے نظیر، فصیح اور تند و تیز تنقید ہے۔[84]

علمی افق کی تنگی ان مشہور رسائل کے اندر بھی نمایاں ہوئیں جو سترہویں صدی میں عثمانی سلاطین کو پیش کیے گئے۔ ریاست کے ایک اعلیٰ افسر، کوچی بیگ، نے دو علیحدہ رسائل دولگا تار عثمانی سلاطین

کو (1631ء اور 1640ء میں) پیش کیے۔ ان کے نزدیک سلطنتِ عثمانیہ زوال آمادہ ہو چکی تھی اور اس انحطاط کی بنیادی وجہ بدعنوانی تھی (بالخصوص عدالتی و انتظامی مناصب میں اقربا پروری، رشوت، اور تیمار (فوجی زمین داری و محصولاتی نظام) کی خرابی)۔ کوچی بیگ نے یہ تجویز پیش کی کہ سلاطین اپنی مرکزی اتھارٹی استعمال کرتے ہوئے منصفانہ تقرریوں کا نظام بحال کریں اور تیمار کے نظام کی اصلاح کریں۔[85]

تقریباً ایک دہائی بعد کاتب چلبی نے تیسرے عثمانی سلطان کے حضور ایک اور رسالہ پیش کیا۔ ابن خلدون کے ''دائروی نظریۂ تاریخ'' سے متاثر ہو کر چلبی نے عثمانی زوال کو فطری عمر رسیدگی کا نتیجہ قرار دیا۔ وہ بھی کرپشن کو ایک بڑا مسئلہ سمجھتے تھے، خاص طور پر مناصب کی نااہل افراد کو فروخت، جن کی تلافی وہ عوام پر اضافی ٹیکس عائد کر کے کرتے تھے۔ اس کے علاوہ انہوں نے ریاستی آمدنی اور فوجی اخراجات کے درمیان بڑھتے ہوئے تفاوت کی نشان دہی بھی کی۔ ان کے نزدیک بھی ایک مضبوط اور فیصلہ کن سلطان ہی اس بحران کا حل تھا۔[86]

کوچی بیگ اور کاتب چلبی کی یہ تحریریں مشاہدات اور مالیاتی اعداد و شمار پر مبنی تھیں اور وہ سلطنتِ عثمانیہ کی کمزور حالت کو تسلیم کرنے میں حقیقت پسند پر مبنی تھیں۔ تاہم ان دونوں نے ریاستی ڈھانچے پر توجہ مرکوز رکھی اور تعلیمی و اقتصادی پہلوؤں (مثلاً علما اور تاجروں کی بگڑتی ہوئی حالت) کو نظر انداز کیا۔ نیز وہ یورپ میں ہونے والی علمی پیش رفت سے بھی بظاہر بے خبر دکھائی نظر آتے ہیں۔ جدید محققین جب سترہویں صدی کی مسلم سیاسی فکر کا جائزہ لیتے ہیں تو اکثر کوچی بیگ اور کاتب چلبی کو اس دور کے نمایاں مفکرین میں شمار کرتے ہیں۔[87] البتہ سیاسی نظریے کے اعتبار سے ان کی وسعت فکری نہ تو نصیر الدین طوسی یا ابن خلدون کے ہم پلہ تھی اور نہ ہی مغربی مفکرین جیسے میکیاویلی یا ہابز کے۔[88]

نظریۂ زوال کی بازدید

بعض ممتاز علماء نے سلطنتِ عثمانیہ کی تاریخ کو مسلم فکری زوال کے نظریے کے رد میں بطور دلیل پیش

کیا ہے۔ جیسا کہ چوتھے باب کے اندر پہلے ہی ذکر ہوا کہ اس نوع کی تجدیدی تاریخ نگاری بعض اہم سوالات اٹھاتی ہے، متبادل نقطہ ہائے نظر کو جنم دیتی ہے، اور مغربی برتری کے دعوے پر اعتراض کا راستہ ہموار کرتی ہے۔ تاہم ان خوبیوں کے باوجود عثمانی تاریخ کو فکری احیا کے دور کے طور پر پیش کرنا ایک سطحی اور گمراہ کن تعبیر ہے۔

اس تنقیدی جائزے کے تحت دو ممتاز تجدیدی مفکرین کی آرا کا جائزہ پیش کیا گیا ہے۔ ان میں اول دیمتری گوتاس ہیں جو ان مؤرخین پر تنقید کرتے ہیں جو فلسفیانہ و سائنسی زوال کا سبب ''اعتدال پسند'' سنی علما کو گردانتے ہیں۔ گوتاس اپنی دلیل میں مراغہ رصدگاہ کا حوالہ دیتے ہیں جس کی بنیاد طوسی نے رکھی تھی:

''اسی دور میں جب 'اعتدال پسند' مسلم علما قدیم علوم کے سب سے بڑے مخالف سمجھے جاتے ہیں ایک اہم علمی روایت نہ صرف جاری رہی بلکہ مراغہ رصدگاہ کے قیام سے باقاعدہ ادارہ جاتی صورت اختیار کر گئی۔''[89]

البتہ یہ دلیل کمزور ہے۔ خود گوتاس بھی اعتراف کرتے ہیں کہ مراغہ رصدگاہ کی بنیاد منگولوں کے بغداد پر حملے اور عباسی خلافت کے خاتمے کے بعد رکھی گئی۔ یہ مسلم ''اعتدال پسندوں'' کا کوئی سنہرا دور نہ تھا بلکہ ان کے زوال کا نچلا مقام تھا۔ منگول حملے سے قبل بھی طوسی تقریباً بیس سال تک اسماعیلیوں کے قلعہ الاسمت میں مقیم رہے جنہیں غزالی جیسے علما نے بدعتی قرار دیا تھا۔ طوسی خود ایک شیعہ ماہر علم الکلام تھے اور مراغہ رصدگاہ کی قیادت کو سنی ''اعتدال پسندوں'' اور سائنسی ترقی کے مابین ہم آہنگی کی مثال قرار دینا گمراہ کن ہے۔

گوتاس اپنی دلیل کو اٹھارہویں صدی تک لے جاتے ہیں:

''ابن سینا کے فلسفہ اور اس کے بعد کی روایت کو سولہویں سے اٹھارہویں صدی کے دوران عثمانی علما میں سے بعض پرجوش حامی میسر آئے۔''[90]

اس دعوے کے ضمن میں تین اعتراضات پیش کیے جا سکتے ہیں:

اول یہ کہ ان علما کو صرف ابن سینا کی شرح پر سراہنے کے بجائے تنقید کا نشانہ بنایا جانا چاہیے کیونکہ وہ اصل تخلیقی افکار پیش نہ کر سکے۔ دوم گوتاس یہ واضح نہیں کرتے کہ یہ ''پرجوش طرفدار'' کون تھے۔ وہ صرف کاتب چلبی کے اس بیان کا حوالہ دیتے ہیں جس میں حجازادہ سمیت چند ابتدائی عثمانی علما کا ذکر موجود ہے۔ بعد میں گوتاس نے حجازادہ کی ایک کتاب کو ''ابن رشد کی تردید'' قرار دیا ہے۔[21] تاہم ترکّر اور دیگر ماہرین نے واضح کیا ہے کہ حجازادہ نے ابن رشد کا حوالہ تک نہیں دیا۔[22]

آخر کار گوتاس صرف کاتب چلبی کے اس ابتدائی بیان پر اکتفا کرتے ہیں جس میں وہ حجازادہ، قدری زادہ رومی، علی کشجی، اور کنالیزادہ کو ابتدائی وسطی عثمانی دور کے نمایندہ علما کے طور پر پیش کرتے ہیں۔ مگر آگے چل کر کاتب چلبی واضح کرتے ہیں کہ کنالیزادہ (وفات 1572ء) کے بعد عثمانی فکر زوال کا شکار ہوگئی۔ اس انحطاط کا سبب وہ ان فقہا کو گردانتے ہیں جنہوں نے فلسفے پر پابندی عائد کی۔ نتیجتاً فلسفہ اور طبیعی علوم (چند استثنائی مثالوں کے سوا) روبہ زوال ہو گئے جو دراصل سلطنتِ عثمانیہ کے عمومی زوال کا عکس تھا۔[24]

دوسرے اہم تجدیدی مفکر خالد الرویحب ہیں جو اپنی کتاب (Islamic Intellectual History in the Seventeenth Century) میں خاص طور پر عثمانی مسئلے کو نمایاں کرتے ہیں تاکہ مسلم علمی سرگرمی کے تسلسل کو واضح کیا جا سکے۔[25] ان کے نزدیک دوانی (1426–1502) ایک ممتاز مسلم فلسفی تھے جنہوں نے عثمانی علما پر دیرپا اثر ڈالا۔ ان کے بقول ''دوانی، جو مغربی ایران (خصوصاً شیراز اور تبریز) میں سرگرم تھے، شاید تیرہویں صدی کے بعد اور سترہویں صدی سے پہلے کے درمیانی عرصے میں منصۂ شہود پر آنے والے سب سے اہم اسلامی فلسفی تھے۔''[26]

دوانی کی ''اخلاقیاتِ جلالی'' (جو انہوں نے فارسی میں آق قویونلو سلطان اوزون حسن کے لیے تصنیف کی) نے بلاشبہ عثمانی علما پر گہرا اثر مرتب کیا جیسا کہ کنالیزادہ کے ہاں دیکھا جا سکتا ہے۔[27] البتہ اس اثر کو فلسفیانہ تخلیق یا فکری تسلسل کے طور پر بیان کرنا مبالغہ ہوگا۔ متعدد ماہرین نے دوانی کے افکار کی گہرائی اور اصلیت پر سوال اٹھایا ہے، بالخصوص اس وجہ سے کہ ان کی اخلاقیات جلالی

طوسی کی ''اخلاقیات نصیری''[98] کی محض مذہبی رنگ میں رنگی تجدید تھی۔[99]

اروِن روزنتھال کے مطابق دوانی ''نہ تو کندی سے ابن رشد تک کے فلاسفہ کی مانند تھے اور نہ ہی طوسی کی سطح کے مفکر۔ ان کی تحریروں میں ہمیں نہ تو حق کے لیے جوش، نہ تحقیقی فکر، اور نہ ہی فکری جستجو وکاوش کا جذبہ نظر آتا ہے۔''[100]

لہٰذا اگر دوانی کو اعلیٰ پایہ کا مفکر تسلیم کر بھی لیا جائے پھر بھی ان کی مثال نظریۂ زوال کی تردید کے لیے کافی نہیں۔ فی الواقع عثمانی سلطنت کی چھ صدیوں پر مشتمل تاریخ میں کہیں کہیں فلسفیانہ و سائنسی پیش رفت ہوئی لیکن جب ان کا موازنہ مغربی یورپ کے معاصر علمی کارناموں یا مسلم دنیا کی آٹھویں تا تیرہویں صدی کی علمی بلندیوں سے کیا جائے تو عثمانی عہد مجموعی طور پر فکری جمود کی عکاسی کرتا ہوا نظر آتا ہے۔ یہ جمود تاجروں کی گرتی ہوئی اہمیت سے بھی منسلک تھا جس کا مفصل جائزہ آئندہ باب میں پیش کیا جائے گا۔

تاجر طبقے کی تحقیر

مسلمانوں کی تین بڑی سلطنتیں عثمانی، صفوی، اور مغل بی فوجی ریاستیں تھیں جن میں بیوروکریسی اور زمینداری نظام کی تشکیل عسکری نقطۂ نظر سے کی گئی تھی۔ تجارت محصول کا ایک اہم ذریعہ تھی، مگر تاجروں کا کوئی مؤثر یا بااثر طبقہ موجود نہ تھا۔[101] ان تینوں ریاستوں کی عسکری نوعیت کی وضاحت کرتے ہوئے ہاجسن نے ان کے نئے ہتھیاروں کی جانب اشارہ کرتے ہوئے انہیں ''بارود کی سلطنتیں'' قرار دیا اس کے علاوہ منگول انتظامی نظام کے اثرات کو بھی نمایاں کرتا ہے جس میں ''سارے ریاستی اداروں کو ایک عظیم فوجی مشین کی مانند منظم کیا گیا تھا۔''[102]

عثمانیوں کے دور میں تیمار کا نظام، جو سابقہ مسلم سلطنتوں کے نظام اقطاع کا تسلسل تھا، زمین کے نظام میں ایک اہم ادارہ بن گیا۔ تیمار کے ذریعے عثمانی ریاست نے فوجی اہلکاروں خاص طور پر سپاہیوں (آزاد ترک گھڑسوار) کو زمینوں کے انتظام اور زرعی محصولات کے جمع کرنے کا اختیار دیا۔ سابقہ مسلم اقطاع نظاموں کی مانند اور یورپی فیوڈل نظام سے مختلف طور پر عثمانی تیمار نظام میں زمین کی

محصولی تقسیم وراثتی نہ تھی اور کسان آزاد تھے کہ وہ اپنی سرگرمیوں کو خود منظم کریں۔ تیار دار کسانوں پر جبراً مشقت یا من مانے محصولات عائد نہیں کر سکتا تھا۔[103] شیوتی پاموک کے مطابق زمین کی ریاستی ملکیت اور نجی سرمایہ پر پابندیاں اٹھارویں صدی کی اصلاحات تک عثمانی اقتصادی نظام کی بنیادی خصوصیات تھیں۔[104] مراد چزا قچہ عثمانی اقتصادی نظام کو انتہائی حد تک ریاست مرکز قرار دیتے ہیں، جس میں ریاست کو ''تمام پیداواری عوامل اور جسمانی سرمایہ پر سخت کنٹرول حاصل تھا۔ تمام کانیں اور دھات سازی کے اداریں ریاست کی ملکیت تھے اس کے علاوہ اسے پیداواری عوامل کی قیمتوں اور تاجرانہ منافع پر تصرف حاصل تھا۔ اس طرح ریاست مؤثر طریقے سے معیشت پر غلبہ رکھتی تھی۔''[105]

چزا قچہ کے نزدیک یہ معاشی طور پر غیر مؤثر عثمانی نظام ابتدائی اسلامی تاریخ کے سرمایہ دار دوست ماڈل سے ''ایک نمایاں انحراف'' تھا۔ متذکرہ تناظر میں دیکھیں تو عثمانی فوجی اشرافیہ کو یا تو تنخواہیں دی جاتی تھیں (یعنی ینی چری اور سلطان کے دیگر فوجی) یا پھر زمین کی آمدنی (تیمار) تفویض کی جاتی تھی (سپاہیوں کو)۔ اسی طرح بعض علما کو تنخواہیں دی جاتیں جب کہ مدارس اوقاف کی آمدنی پر منحصر تھے۔ بیوروکریٹ بھی ایک ایسا طبقہ تھے جو ریاست سے تنخواہیں لیتا تھے۔ جیسا کہ سطور گزشتہ کے اندر وضاحت کی گئی کہ فوجی اشرافیہ، علما، اور بیوروکریسی پر مشتمل طبقہ ریاست کا غالب سیاسی طبقہ تھا جسے ''عسکری'' کہا جاتا تھا۔ اس طبقے کی عسکری نوعیت کی ایک علامت یہ تھی کہ اعلیٰ علما اور بیوروکریٹس کو دیے جانے والے بعض خطابات بھی فوجی نوعیت کے تھے۔ مثلاً، اناطولیہ اور بلقان کے قاضی القضاۃ کو ''قاضی عسکر'' (فوجی قاضی) کہا جاتا تھا حالانکہ وہ ایک عالم اور سویلین تھے۔ اسی طرح بعض گورنر اور اعلیٰ درجے کے بیوروکریٹوں کو بھی ''پاشا'' (جنرل) کا خطاب دیا جاتا تھا، باوجود اس کے کہ وہ فوجی نہیں ہوتے تھے۔[106] اس کے برعکس ایک دوسرا (اور زیریں) طبقہ تمام رعایا پر مشتمل تھا یعنی کسان، ہنرمند اور تاجر، جو مختلف مصنوعات کی پیداوار سے جڑے تھے اور محصولات ادا کرتے تھے۔ مگر کاروبارِ سلطنت میں شرکت یا اسلحہ رکھنے کا حق نہیں رکھتے تھے۔[107] ابن خلدون کے اصطلاح میں اس طبقے سے عصبیت چھن چکی تھی۔ ''عسکری'' طبقے نے طاقت کے استعمال اور قانون سازی (یعنی سیاست کے دونوں ستونوں) پر اجارہ قائم کر رکھا تھا۔ رعایا کو

پرامن رکھا جاتا جب تک وہ بغاوت نہ کرتی۔ مغربی یورپ کے کئی ممالک میں شہری مجالس اور پارلیمان تھے مگر عثمانی سلطنت میں انیسویں صدی کے اواخر تک ایسا کوئی ادارہ موجود نہ تھا جس میں تاجر قانون سازی یا پالیسی سازی (حتیٰ کہ محصولات کے تعین) میں شرکت کرتے۔[108]

عثمانی، صفوی، اور مغلیہ سلطنتوں میں عسکری ترجیحات کی جھلک اس امر میں بھی نمایاں ہے کہ انہوں نے یورپی ٹیکنالوجی کو منتخبہ طور پر اپنایا۔ یورپی اقوام نے بارود، پرنٹنگ، اور آبی قطب نما جیسی تین اہم تکنیکوں کو مؤثر طور پر استعمال کیا لیکن ان مسلم سلطنتوں نے صرف بارود کو اپنایا، جو ان کی فوجی اشرافیہ کے مفاد میں تھا۔[110] پرنٹنگ پریس کے قیام (عثمانی سلطنت میں پہلی بار 1727 میں) کی تاخیر کی ایک وجہ یہ بھی تھی کہ ان سلطنتوں میں کوئی بااثر تاجر طبقہ موجود نہ تھا جو اپنے تجارتی مفادات کے لیے اس ٹیکنالوجی کو فروغ دیتا۔ اس کے برعکس ان سلطنتوں میں بااثر علما موجود تھے جو پرنٹنگ کو غیر ضروری بلکہ بعض اوقات خطرناک سمجھتے تھے۔ آبی قطب نما اور سمندری تجارتی مہمات میں ان مسلم سلطنتوں کی بے رغبتی کی کہانی بھی کچھ مختلف نہ تھی۔ صفویوں اور مغلوں کے ہاں بااثر فوجی طبقے موجود تھے جن کی توجہ اپنی زمینی فوجوں کے تحفظ اور ترقی پر مرکوز تھی۔ ان کے ہاں کسی اعلیٰ درجے کی بحری فوج یا تجارتی بیڑہ نہ تھا۔[111] صرف عثمانیوں کے پاس ایک فعال بحریہ تھی، جو بحر ہند میں پرتگالیوں کے خلاف لڑی خصوصاً بحیرۂ احمر اور خلیج فارس کے ساحلی علاقوں سے مدد حاصل کر۔[112] تاہم عثمانی مہمات (جن میں ممباسا (مشرقی افریقہ)، دیو (ہندوستان)، اور آچے (انڈونیشیائی جزائر) جیسے دور دراز مقامات شامل تھے) محض عسکری نوعیت کی تھیں اور وہ بھی زیادہ تر 1530ء سے 1580ء کے درمیانی عرصے میں۔[113] یہاں تک کہ بحیرہ روم میں بھی عثمانی بحری سرگرمیوں کا مقصد عسکری ہی تھا۔

بعض اہلِ علم نے سلطنتِ عثمانیہ کی طویل فاصلے پر مشتمل بحری تجارت سے بے اعتنائی کو تہذیبی عوامل اور فکری تصوّرات کی روشنی میں سمجھنے کی سعی کی ہے۔ سبری اُلگنر (Sabri Ülgener) نے یہ رائے ظاہر کی کہ تیرہویں صدی عیسوی سے اناطولیہ میں تصوف کے علَم برداروں اور ان کے افکار نے زہد و قناعت کو فروغ دیا جس کے نتیجے میں اقتصادی مسابقت کو ثانوی درجہ ملا۔[114] اِس دعویٰ کی

تائید امام غزالی کی تصنیف احیاء علوم الدین کے بعض اقتباسات بھی کرتے ہیں جو اناطولیہ میں نہایت اثر انگیز اور مقبولِ عام صوفیانہ کتاب تھی۔ اِسے چودھویں صدی کے ابتدائی ادوار میں اناطولیہ میں ترکی زبان میں منتقل کیا گیا اور سولہویں صدی کے وسط میں سلطنت عثمانیہ کے دور اقتدار میں اس کا ایک جزوی ترجمہ دوبارہ ترکی زبان میں کیا گیا۔[115] ایک صدی بعد مشہور عالم و مؤرخ کاتب چلبی نے ایک مروج و معروف مقولہ درج کیا: ''اگر تمام اسلامی کتابیں نابود ہو جائیں، تو احیاء العلوم کافی ہوگی۔''[116]

احیاء علوم تاجروں کو زیادہ منافع کی فکر میں مشغول ہونے سے گریز کا مشورہ دیتی ہے۔ یہ انھیں تاکید کرتی ہے کہ نہ تو بازار میں بہت جلدی پہنچیں اور نہ دیر تک رکے رہیں۔ جو حضرات اپنی ضروریات کے مطابق کما چکے ہوں انھیں ترغیب دی گئی ہے کہ وہ جلد بازار سے رخصت ہو کر عبادت میں مشغول ہوں۔ اس کے علاوہ یہ کتاب تاجروں کو بحری تجارت میں شمولیت سے باز رہنے کی تلقین بھی کرتی ہے اور اِس موقف کی تائید میں ایک من گھڑت حدیث بھی نقل کرتی ہے: ''سمندر میں سفر نہ کرو، مگر حج یا جہاد کے لیے۔''[117] اگرچہ یہ اقتباسات اناطولیہ اور سلطنتِ عثمانیہ کے دیگر مسلم اکثریت پر مشتمل علاقوں کے فکری و ثقافتی ماحول کا کچھ نہ کچھ اشاریہ ضرور فراہم کرتے ہیں تاہم تاجرانہ رویوں پر ان کے اثرات کو مبالغے سے تعبیر نہیں کیا جا سکتا۔ سلطنتِ عثمانیہ کے مسلمانوں کے برعکس عرب مسلمان تاجر بحرِ ہند کی بحری تجارت میں نہایت کامیاب اور اس کے ماہر سمجھے جاتے تھے حتیٰ کہ پرتگالیوں نے ان کے جہاز تباہ کیے اور ان کی بندرگاہوں پر قبضہ جما لیا۔[118]

خلاصۂ کلام یہ کہ عثمانی تاجر اپنے یورپی ہم منصبوں کے مقابلے میں طویل فاصلے کی بحری تجارت میں اس لیے مؤثر کردار ادا نہ کر سکے کہ انھیں داخلی سطح پر علما و ریاست کے گٹھ جوڑ نے حاشیے پر ڈال دیا تھا۔ عثمانی سلاطین کو تاجروں کی ناگفتہ بہ حالت کی چنداں فکر نہ تھی کیونکہ ان کا اصل اقتصادی ہدف یہ تھا کہ ''شہروں، بالخصوص استنبول کے لیے، ضروری اشیائے خورد و نوش کی ترسیل میں تسلسل باقی رہے''۔[119] جب تک شہروں میں کسی شے کی قلت یا قیمتوں میں غیر معمولی اضافہ واقع نہ ہوتا تب تک عثمانی حکمرانوں کو اس بات سے کوئی خاص دلچسپی نہ ہوتی کہ آیا سامانِ تجارت مقامی تاجروں

نے فراہم کیا یا غیر ملکیوں نے۔ اسی ماحول اور اقتصادی پالیسی کے سبب عثمانی ریاست بعض اوقات اشیاء کی برآمد پر قدغنیں بھی عائد کرتی تھی۔[120]

مزید یکہ عثمانی سلاطین نے یورپی ریاستوں کے ساتھ خوشدلی سے تجارتی مراعات پر مبنی معاہدات (یعنی کیپیٹولیشنز (Capitulations) پر بھی دستخط کیے۔ اگرچہ یہ معاہدات بظاہر باہمی فوائد پر مبنی تھے لیکن وقت کے ساتھ ساتھ انھوں نے یورپی تاجروں کو عثمانی منڈیوں پر غلبہ حاصل کرنے کا موقع فراہم کیا۔ ان معاہدات پر سلاطین کی رضامندی کے پیچھے جغرافیائی اور سیاسی محرکات بھی کارفرما تھے گو ان سے عثمانی تاجروں اور مقامی صنعتکاروں کے مفادات کو نقصان پہنچا۔ اِن معاہدات کے ذریعے، عثمانی سلاطین نے فرانس (1569)، انگلستان (1580) اور نیدرلینڈ (1612) کو ہاپسبرگ سلطنت کے مقابلے میں برتری عطا کرنے کی سعی کی۔[121]

اس وقت کے یورپی ممالک، سلطنت عثمانیہ کے برعکس، زیادہ تر مرکنٹلسٹ (Mercantilist) پالیسیوں کے پیرو تھے: وہ نہ صرف اپنے تاجروں اور صنعتکاروں کی بھرپور سرپرستی کرتے تھے بلکہ بعض اوقات بزورِ قوت بیرونی منڈیوں کے دروازے بھی اپنی برآمدات[122] کے لیے کھولتے اور درآمدات کو محدود کرتے۔[123] اِینالجک (İnalcık) کے بقول سترہویں صدی کے اختتام تک، ڈچ اور انگریزی معیشتیں عثمانی اقتصادی مفادات کے لیے شدید خطرہ بن چکی تھیں کیونکہ انھوں نے اپنی نوآبادیات میں کپاس، شکر جیسی فصلوں کی بڑے پیمانے پر پیداوار کے ساتھ ساتھ، اعلیٰ معیار کی مصنوعات بھی برآمد کیں۔ تاہم ان چیلنجوں کے جواب میں عثمانیوں کے پاس ''مقامی صنعتوں کے تحفظ و فروغ کے لیے کوئی منظم پالیسی'' موجود نہ تھی۔ صفوی سلطنت بھی ان یورپی رقیبوں کے مقابلے میں بہتر حالت میں نہ تھی۔[124]

مغربی یورپ کا عروج

پندرہویں اور سترہویں صدی کے مابین مغربی یورپ نے علمی، اقتصادی اور عسکری میدانوں میں جو ترقی کی وہ عام طور پر ''عروجِ مغرب'' (The Rise of the West) کے عنوان سے یاد کی

جاتی ہے۔ متعدد اہلِ علم نے ان ترقیات کو یورپ میں سیاسی عدم مرکزیت (political decentralization) کا مرہونِ منّت قرار دیا ہے اور اسے مسلم دنیا اور چین میں پائی جانے والی سیاسی مرکزیت (centralization) کے برخلاف ایک اہم امتیاز کے طور پر پیش کیا ہے۔ تاہم یہ بھی ضروری ہے کہ سیاسی عدم مرکزیت کے کردار کو مبالغہ آمیز انداز میں پیش نہ کیا جائے۔ کیونکہ سیاسی عدم مرکزیت ہر حال میں مفید نہیں ہوتی؛ بعض حالات میں یہ انتشار اور بے ترتیبی کا موجب بھی بن سکتی ہے۔ سلطنتِ روم کے زوال کے بعد مغربی یورپ کئی صدیوں تک عمومی طور پر سیاسی انتشار کا شکار رہا مگر اس دوران وہ اقتصادی یا علمی ترقی کی کوئی بھی جھلک نہ دکھا سکا جس طرح وہ بعد کی صدیوں میں دکھانے میں کامیاب ہوا۔ نویں صدی میں کیرولنگی سلطنت (Carolingian Empire) کا مقابلتاً مرکزیت پر مبنی نظمِ حکومت عمومی طور پر ایک مثبت استثنا کی حیثیت رکھتا ہے۔ روم کے انہدام کے تقریباً پانچ صدیوں بعد (یعنی 990ء کے آس پاس) مغربی یورپ میں ''سینکڑوں چھوٹی چھوٹی ریاستیں، اسقفی حلقے، شہری مملکتیں اور دیگر خودمختار اکائیاں'' موجود تھیں[125] اور اس وقت بھی مغربی یورپ قدیم دنیا کے نقشے پر ایک پسماندہ گوشہ ہی تصور کیا جاتا تھا۔

مزید یکہ جب سیاسی عدم مرکزیت کو دیگر عوامل کے ساتھ ترکیب دیا گیا (مثلاً ایک تخلیقی علمی طبقے اور متحرک تاجر طبقے کی موجودگی کے ساتھ) تو یہ ترکیب علمی و اقتصادی ترقی کی بنیاد بن گئی جیسا کہ اسلامی تاریخ کے بعض ادوار میں بھی دیکھا جا سکتا ہے۔ پانچویں باب میں ہم نے مغربی یورپ میں گیارہویں سے چودھویں صدی کے درمیان وقوع پذیر ہونے والی کئی بڑی تبدیلیوں کا جائزہ لیا جن میں اقتصادی ترقی اور ادارہ جاتی تنوع (institutional diversification) شامل تھا۔ اقتصادی ترقی نے تاجروں اور دستکاروں کو یہ موقع فراہم کیا کہ وہ اس وقت کی دو قوتوں (فوجی اشرافیہ اور کلیسائی طبقے) کو چیلنج کریں۔ ادارہ جاتی تنوع کے نمایاں اسباب میں جامعات کا قیام اور کلیسا و بادشاہوں کے درمیان ابھرتا ہوا توازنِ اقتدار شامل تھا۔ ان ہمہ گیر تبدیلیوں میں جب سیاسی عدم مرکزیت بھی شامل ہوئی تو وہ مغربی یورپ کے کثیر الجہت عروج کے لیے ایک مثبت عامل بن گئی۔

اسی طرح سیاسی مرکزیت بذاتِ خود کوئی منفی عامل نہیں بشرطیکہ یہ کسی حد تک فکری اور ادارہ جاتی تنوع کے ساتھ ہم آہنگ ہو۔ عثمانی، صفوی اور مغلیہ سلطنتوں میں سیاسی مرکزیت کا سب بڑا مسئلہ اس کا فقہی و ادارہ جاتی غلبہ تھا یعنی وہ اتحاد جو اہلِ علم (علما) اور ریاست کے مابین قائم ہوا، جسے میں ''علما-ریاست اتحاد'' قرار دیتا ہوں۔ بعض اہلِ علم نے چینی منگ خاندان (1644–1368ء) کو ایک ایسی مثال کے طور پر پیش کیا ہے جہاں مرکزیت پر مبنی ایک ریاست نے کنفیوشسیت (Confucianism) کو فکری غلبہ عطا کیا۔[126] غالباً منگولوں کی سابقہ یوآن سلطنت کے اجنبی اقتدار کے ردِعمل کے طور پر منگ حکمرانوں نے ثقافتی قدامت پسندی کو فروغ دیا، خاص طور پر تعلیمی نظام کے ذریعے جس میں سرکاری ملازمت کے امتحانات میں کامیابی کے لیے امیدواروں کو کنفیوشیائی متون کی کئی سالوں پر محیط تحفیظ درکار ہوتی تھی۔ البتہ یہ امر تخلیقی صلاحیت اور فکری جدت کی راہ میں رکاوٹ بن گیا۔[127]

چارلس ٹلی کے مطابق 1200ء کے آس پاس مغربی یورپ میں سینکڑوں سیاسی طور پر خودمختار ریاستیں موجود تھیں بالخصوص مقدس رومن سلطنت کی حدود کے اندر جن میں موجودہ جرمنی اور شمالی اٹلی بھی شامل تھے۔ حتیٰ کہ تنہا اطالوی جزیرہ نما میں دو سے تین سو علیحدہ شہری ریاستیں موجود تھیں۔''[128] اس عدم مرکزیت نے اقتصادی، علمی اور فنی مقابلہ آرائی اور تخلیق حسیت کو جنم دیا۔[129] اطالوی ریاستوں میں وینس اور جینوا بین البراعظمی تجارت میں پیش پیش رہیں جبکہ فلورنس نے تجارت اور بینکاری کے ذریعے دولت حاصل کی اور ادب و فنون کی سرپرستی بھی کی۔ پندرھویں صدی کے وسط سے سولہویں صدی کے وسط تک فلورنس اطالوی نشاۃ الثانیہ (Renaissance) کا مرکز بنا جس کی قیادت مدیچی خاندان کے ہاتھ میں تھی۔ یہ ایک متمول تاجر خاندان تھا جس نے متعدد فنکاروں (جیسے بوٹچلی، لیونارڈو ڈاونچی، اور مائیکل آنجلو) اور اہلِ علم (مثلاً گیلیلیو) کی سرپرستی کی۔ مدیچی خاندان نے یورپی سیاست میں بورژوا طبقے (تاجروں، بینکاروں، اور صنعت کاروں) کے سیاسی اثر و رسوخ کی نمائندگی کی: سولہویں اور سترھویں صدی کے اوائل میں اسی خاندان میں تین پوپ اور فرانس کی دو نگران ملکائیں (regent queens) وجود پذیر ہوئیں۔[130] جب اطالوی شہروں نے مغربی یورپ میں فنونِ لطیفہ کی تجدید کی قیادت کی تو جرمنی کے ایک شہر نے طباعت میں پیش قدمی کی۔ گوٹن

برگ کے مائنز شہر، جو نجی قرضوں پر انحصار کر رہا تھا، نے 1455 میں دھات کے متحرک حروف (metal movable type) کے ذریعے پہلی بار گوٹن برگ نامی بائیبل شائع کی۔ گوٹن برگ کی یہ کوشش مغربی یورپ میں ''طباعتی انقلاب'' کا پیش خیمہ ثابت ہوئی۔[131] 1480ء تک مغربی یورپ کے 110 شہروں (جن میں اکثریت اٹلی اور جرمنی کے شہروں کی تھی) میں چھاپہ خانے قائم ہو چکے تھے۔ 1500ء تک مغربی یورپ کے چھاپہ خانوں نے مختلف نوعیت کی 10000 سے 15000 کتابیں اور اندازاً 15 سے 20 ملین نسخے شائع کیے۔[132] عثمانی سلطنت میں کسی نجی تاجر کی جانب سے ایسا انقلابی اقدام ناقابل تصور تھا۔ ساتویں باب میں اس امر کی مفصل وضاحت پیش کی جائے گی کہ گوٹن برگ کے تقریباً تین سو برس بعد ایک عثمانی سرکاری ملازم نے پہلی مسلم پرنٹنگ پریس محض بعض بااثر حکومتی اہلکاروں کی حمایت، سلطان کی منظوری، اور شیخ الاسلام کے فتوے کے بعد قائم کی۔

اپنی کتاب The Long Road to the Industrial Revolution کے اندر وان زانڈن (Van Zanden) نے واضح کیا ہے کہ چھاپہ خانوں کا قیام نہ صرف کتابوں کی بڑھتی ہوئی طلب کا نتیجہ تھا بلکہ اس کے بعد آنے والے اشاعتی انقلاب کا سبب بھی بنا۔ وان زانڈن کے مطابق مغربی یورپ میں اوسط خواندگی کی شرح (جو اس امر سے اخذ کی گئی کہ نکاح ناموں جیسے قانونی دستاویزات پر دستخط کرنے والے کتنے افراد تھے) گیارہویں صدی میں 1.3 فیصد سے بڑھ کر بارہویں صدی میں 3.4 فیصد، تیرہویں میں 5.7 فیصد، چودھویں میں 6.8 فیصد، اور پندرہویں صدی کے نصف اول میں 8.6 فیصد تک پہنچ گئی۔ اسی طرح مغربی یورپ میں مسودات (manuscripts) کی تیاری میں بھی اضافہ دیکھنے میں آیا: ساتویں صدی میں یہ تعداد قریباً 11,000 تھی، جو آٹھویں صدی میں بڑھ کر 44,000، نویں میں 202,000، دسویں میں 136,000، گیارہویں میں 212,000، بارہویں میں 769,000، تیرہویں میں 1.7 ملین، چودھویں میں 2.7 ملین، اور پندرہویں صدی میں قریباً 5 ملین تک پہنچ گئی۔[133] بارہویں صدی سے مسودہ سازی میں یہ نمایاں اضافہ جامعات کے بڑھتے ہوئے قیام سے مربوط تھا۔[134] اشاعت کے آلات نے کتب کی تیاری کے مصارف میں غیر معمولی حد تک کمی واقع کی۔[135] یورپ

(بشمول روس) میں ہر صدی میں چھپنے والی کتب کی تخمینی تعداد مسلسل بڑھتی گئی پندرہویں صدی کے دوسرے نصف میں 1.25 کروڑ، سولہویں صدی میں 21.8 کروڑ، سترہویں صدی میں نصف ارب، اور اٹھارہویں صدی میں قریب ایک ارب کتب طبع ہوئیں۔ صرف 1550ء میں یورپ میں چھپنے والی کتب کی تعداد 30 لاکھ تھی، جو کہ چودھویں صدی میں پورے عرصے کے دوران تیار کی گئی تمام مخطوطات کی مجموعی تعداد سے زائد تھی۔[136] بلاشبہ اس اضافے نے یورپ میں آبادی کے نمایاں اضافہ کے ساتھ ہم آہنگی اختیار کی۔[137] البتہ کتابوں کی تیاری میں یہ اضافہ اس قدر انقلابی تھا کہ محققین نے اسے ''یورپی فی کس پیداوار میں 1450/1500 سے 1700/1800 کے درمیان 30 گنا اضافہ'' قرار دیا ہے۔[138] اگرچہ چین کی آبادی یورپ سے زیادہ تھی اور طباعت کی ٹیکنالوجی کی جائے پیدائش بھی وہی تھا، تاہم وہ مغربی یورپ سے پیچھے رہ گیا۔ 1522ء سے 1644ء کے دوران مغربی یورپ میں کتابوں کی تیاری کی سالانہ اوسط چین سے چالیس گنا زائد تھی۔[139]

بینڈکٹ اینڈرسن نے ''طباعتی سرمایہ داری'' (Print-Capitalism) کی نشان دہی کی ہے جو طباعت کی تکنیک اور سرمایہ دارانہ تجارتی ذہنیت کا امتزاج تھا نیز جس نے مغربی یورپ میں عہد ساز انقلابات کی راہ ہموار کی، بالخصوص قومی شعور کی ابھرتی ہوئی تحریک کی۔[140] اینڈرسن کے مطابق طباعتی سرمایہ داری نے دو بڑے انقلابات کو جنم دیا: سیکولرائزیشن اور عوامی زبانوں کا فروغ (Vernacularization)۔ سیکولرائزیشن سے مراد یہ ہے کہ عوامی سطح پر مذہب کی اہمیت میں کمی واقع ہوئی جس کے مظاہر میں ایک ''مسیحائی تصور زماں'' کی جگہ ایک ''سیکولر تصور زماں'' کا فروغ تھا۔[141] عوامی زبانوں کے فروغ سے لاطینی زبان کا زوال اور یورپی قومی زبانوں کا ابھار مراد ہے۔ اس کے متوازی ایک اور زبردست تحریک پروٹسٹنٹ اصلاحِ مذہب (Reformation) کی تھی جس نے کیتھولک کلیسا کے تسلط کو چیلنج کیا۔[142]

پروٹسٹنٹ اصلاحِ مذہب کو طباعتی پریسوں سے خاص طور پر جرمن شہروں میں غیر معمولی تائید حاصل ہوئی۔[143] مارٹن لوتھر (1546–1483) نے 1517ء میں اپنے ''پچانوے نکات'' شائع کیے اور پانچ برس بعد عہد نامہ جدید کا جرمن ترجمہ شائع کیا۔[144] یورپ کے احیائے نو میں اصلاحِ مذہب کا

کردار عرصۂ دراز سے موضوعِ بحث بنا رہا ہے۔[145] ابھرتے ہوئے بورژوا طبقے، طباعتی پریسوں، خواندگی کی شرح میں اضافہ اور اصلاحِ مذہب کو باہم مربوط مظاہر کے طور پر دیکھا جانا چاہیئے۔[146] یہ باہمی ارتباط انگلینڈ میں جہاں چرچ آف انگلینڈ کی بنیاد رکھی گئی اور نیدرلینڈز میں، جہاں بیشتر افراد نے کیلون ازم کو اختیار کیا واضح صورت میں نظر آتا ہے۔ دونوں ممالک میں بورژوا طبقات نے پارلیمانی سیاست کو متاثر کیا[147] اور وہاں خواندگی کی شرح بلند ترین سطح پر پہنچ گئی۔ انگلستان میں خواندگی کی شرح تخمیناً 1600ء میں 15 فیصد سے بڑھ کر 1800ء میں 50 فیصد سے تجاوز کر گئی جبکہ نیدرلینڈز میں یہ شرح 1600ء میں 45 فیصد اور 1800ء میں 75 فیصد تک جا پہنچی۔[148]

دو کیتھولک ممالک (اسپین اور پرتگال) نے نہ تو نشاۃ ثانیہ میں اور نہ ہی طباعت کے انقلاب میں کوئی خاطر خواہ کردار ادا کیا لیکن ان دونوں نے جغرافیائی اکتشافات کے میدان میں پیش رفت کی جو شاہی سرمایہ اور سیاسی پشت پناہی کے مرہونِ منت تھی۔[149] ہسپانوی فرمانرواؤں کی تائید کے سبب کولمبس نے 1492ء میں نئی دنیا تک رسائی حاصل کی۔ ہسپانوی ارباب اقتدار نے دیگر مہمات کی بھی سرپرستی کی جن میں 1522–1519ء کے دوران میجیلن اور الکانو کا کرۂ ارض کا دائروی سفر بھی شامل تھا۔ ان اولین مہمات کے بعد اسپین نے براعظم امریکہ کو اپنی نوآبادیات میں بدل دیا۔ اپنی عسکری اور تکنیکی برتری کے باعث ہسپانوی گھوڑوں، پہیوں، فولاد اور بارود سے محروم مقامی اقوام پر غالب آ گئے۔[150] مزید یہ کہ ہسپانوی نوآبادیاتی طاقتیں امراض و جراثیم بھی اپنے ساتھ لائیں،[151] مقامی اقوام کے اجسام ان جراثیم اور بیماریوں کے خلاف مدافعت سے محروم تھے نتیجے کے طور ان کی ایک بڑی تعداد ہلاک ہوگئی۔[152]

قریباً اسی زمانے میں پرتگالی سلطنت نے بھی اپنی توسیعی مہمات کا آغاز کیا۔ 1498ء میں واسکوڈی گاما نے 'کیپ آف گڈ ہوپ' کا چکر کاٹتے ہوئے ہندوستان کا بحری راستہ دریافت کیا اور 1500ء میں کابرال برازیل (جسے بعد میں یہ نام دیا گیا) تک پہنچنے میں کامیاب ہوا۔[153] دیگر امریکی خطوں کی طرح پرتگالیوں نے بھی برازیل کے مقامی باشندوں کو زیر نگیں کر کے ان کے وسائل اور اراضی کا بے رحمانہ استحصال کیا۔ اگرچہ ہندوستانی اور عثمانی قوتوں نے کسی حد تک مزاحمت کی تاہم پرتگالیوں

نے بحرِ ہند اور بحرِ اوقیانوس کے مابین ایک ایسا بحری تجارتی راستہ قائم کر لیا جو بعد میں ڈچ اور انگریز تاجروں کے زیرِ استعمال آیا۔ اس نئے راستے نے نہ صرف سلطنتِ عثمانیہ بلکہ بحرِ روم کی تجارت میں اس کے اہم شریک (وینس) کے مفادات کو شدید نقصان پہنچایا۔[154] مزید یکہ امریکہ سے چاندی کی بے شمار درآمد نے یوریشیائی خطوں کا رخ کیا جس کے نتیجے میں سولہویں صدی کے اواخر اور سترہویں صدی کے اوائل میں عثمانی معیشت مہنگائی کا شکار ہو گئی۔[155]

مختصر یہ کہ سولہویں صدی کے آغاز میں مغربی یورپ میں بعض انتہائی اہم اور ہمہ گیر انقلابات رونما ہو چکے تھے: احیائے علوم (Renaissance)، صنعتِ طبع میں انقلابی پیش رفت، اصلاحِ مذہب (Protestant Reformation)، اور جغرافیائی انکشافات۔ اس دور کے بارے میں (جیسا کہ ٹلی (Tilly) نے بیان کیا ہے) مغربی یورپ میں سیاسی خودمختاری کی حامل 80 سے لے کر 500 وحدتیں موجود تھیں جن کی تعداد کا تعین مختلف تعبیرات کی بنیاد پر کیا جاتا تھا۔[156]

کیتھولک خاندان ہابسبرگ (Habsburg) سے تعلق رکھنے والے چارلس پنجم (Charles V) (حکومت: 1556–1519ء) نے اس مرکز گریز نظم کو چیلنج کیا اور موجودہ ہسپانیہ، نیدرلینڈز، جرمنی، نصف اٹلی، اور آسٹریا پر مشتمل ایک وسیع سلطنت قائم کی۔ البتہ چارلس پنجم پورے مغربی یورپ پر غلبہ پانے میں ناکام رہا۔[157] اگر اس کے دور میں کوئی آفاقی کیتھولک سلطنت قائم ہو جاتی تو وہ مغربی یورپ میں ایسا ہی قدامت پسند رجحان پیدا کر سکتی تھی جیسا کہ مسلم دنیا میں مرکزیت کی حامل سلطنتوں نے پیدا کیا۔[158]

ہسپانیہ میں کیتھولک شاہی نظام کی اخراجی پالیسیوں نے ایک جانب فکری جمود اور مذہبی قدامت پرستی کو جنم دیا اور دوسری جانب معاشی زوال کا راستہ ہموار کیا۔ اگرچہ امریکہ سے حاصل ہونے والے بے پناہ خزانوں نے عارضی طور پر اس نظام کو پشت پناہی فراہم کی۔[159] ہسپانوی حکومت نے امریکی چاندی اور سونے کو ایک غیر پیداواری کرایہ دارانہ (rentier) نظام کے قیام و استحکام کے لیے استعمال کیا،[160] جس کی بنیاد کلیسا اور اشرافیہ کے مابین قائم گٹھ جوڑ پر استوار تھی۔ یہ تعلق کئی پہلوؤں سے مسلم سلطنتوں میں علما اور ریاست کے درمیان قائم تعلق سے مشابہ تھا۔ شاہی سرپرستی

میں کیتھولک علما نے تفتیشِ عقائد (Inquisition) کے ذریعے ان بدعتیوں کا قلع قمع کیا جنہیں ''خفیہ مسلمان'' (crypto-Muslims) اور ''خفیہ یہودی'' (crypto-Jews) کہا جاتا تھا۔ ایسے افراد جو جبراً کیتھولک مذہب قبول کرنے پر مجبور کیے گئے تھے، مگر جن پر اپنے سابقہ عقائد اور رسوم کو خفیہ طور پر برقرار رکھنے کا شبہ کیا جاتا تھا۔[161]

تفتیشِ عقائد کا آغاز پندرہویں صدی کے اواخر میں ہوا اور یہ سلسلہ تین صدیوں سے زائد عرصے تک جاری رہا۔[162] اس ظلم و جبر کے باعث مسلمانوں اور یہودیوں کی ایک کثیر تعداد یا تو ہجرت پر مجبور ہوئی یا جلاوطن کر دی گئی، جس کے نتیجے میں ہسپانوی معیشت پر منفی اثرات مرتب ہوئے۔[163] اس کے ساتھ ساتھ حکومت نے عوام پر بے تحاشا ٹیکس عائد کیے اور ان کے املاک کے حقوق کی بارہا خلاف ورزی کی جس کے باعث سولہویں صدی کے اواخر سے ہسپانیہ کو مسلسل معاشی بحرانوں کا سامنا رہا۔[164]

ہسپانیہ کی متعصب اور عدم رواداراستعماری پالیسیوں نے ولندیزی بغاوت کو بھی شدت بخشی۔ فلپ دوم (جو شہنشاہ چارلس پانچواں کا جانشین تھا) کے دورِ حکومت میں نیدرلینڈز کی پروٹسٹنٹ آبادی نے ہسپانوی اقتدار کے خلاف علانیہ بغاوت کی جو سولہویں صدی کے اواخر میں ایک خودمختار ولندیزی جمہوریہ کے قیام پر منتج ہوئی۔[165] ہسپانیہ کے برعکس، جہاں معیشت جاگیرداری اور مطلق العنان بادشاہت کے زیرِ اثر تھی، ولندیزی جمہوریہ میں تاجر طبقہ نہ صرف معیشت کی بنیاد بنا بلکہ پارلیمانی سیاست میں بھی کلیدی کردار ادا کرنے لگا۔[166] مزید یہ کہ ولندیزی ریاست نے مذہبی تنوع کو ایک مخصوص حد تک تسلیم کیا جو ہسپانیہ جیسے کلیسائی جبر کے حامل معاشرے میں ممکن نہ تھا۔ سترہویں صدی میں ولندیزی جمہوریہ نے تجارت، فلسفہ، علومِ طبیعی، فنونِ لطیفہ، اور عسکریات میں اس قدر مربوط و منظم ترقی کا مظاہرہ کیا کہ وہ یورپ کی ایک ممتاز تہذیبی قوت کے طور پر ابھری۔[167]

نیدرلینڈز نہ صرف متعدد پیشہ ور علما و مفکرین کا مرکز رہا، بل بلکہ اس نے خود بھی کئی نابغۂ روزگار شخصیات کو جنم دیا۔ ان میں رینے دیکارٹ (1596–1650ء) نمایاں ہے۔ ڈیکارٹ اگرچہ فرانسیسی تھا مگر وہ دو دہائیوں سے زائد عرصے تک نیدرلینڈز میں قیام پذیر رہا اور اپنے افکار کی آبیاری وہیں کی۔

وہ ایک عظیم ریاضی دان اور جدید عقل پرستی (Rationalism) کا بانی تسلیم کیا جاتا ہے۔ اسی مکتبِ فکر سے تعلق رکھنے والے ایک اور بلند پایہ فلسفی باروخ اسپینوزا (77–1632)، جس نے دیکارٹ کے نظریۂ ثنویتِ نفس و بدن (mind–body dualism) پر گہری تنقید کی، بھی نیدرلینڈز ہی میں مقیم تھا۔[168]

اسی عہد میں ایک اور جلیل القدر ولندیزی قانون دان، ہیوگو گروشیس (1645–1583)، کے افکار نے بھی عالمی سطح پر ہمہ گیر اثرات مرتب کیے۔ گروشیس (جو دیکارٹ کے برعکس، سیاسی جبر کے باعث نیدرلینڈز سے فرار ہوا) نے ایک دہائی سے زائد عرصہ فرانس میں قیام کے دوران فطری قانون (Natural Law) پر ایسی گراں قدر تحریریں رقم کیں جنھوں نے اسے بین الاقوامی قانون کے موجد کے منصب پر فائز کیا۔[169]

1600ء سے 1800ء کے درمیان نیدرلینڈز کی شرحِ خواندگی دنیا بھر میں بلند ترین رہی۔ ابتدائی اندازوں کے مطابق یہ شرح 45 فیصد سے بڑھ کر 75 فیصد تک جا پہنچی۔[170] کتابوں کی اشاعت اس علمی و فکری فضا کی آئینہ دار تھی۔ اٹھارھویں صدی کی پہلی شش ماہی میں، جب کل آبادی محض 20 لاکھ تھی، نیدرلینڈز میں تقریباً 52 ملین کتابیں شائع ہوئیں۔[171] تعلیمی اداروں میں داخلے کی شرح بھی غیر معمولی تھی۔ سترہویں صدی کے دوران یہ شرح اندازاً 10 فیصد تک جا پہنچی جبکہ جامعات میں داخلہ لینے والے طلبا کی تعداد یورپ کے دیگر ممالک کے مقابلے میں کہیں زیادہ تھی۔[172]

یہی علمی و فکری اساس (جسے جدید اصطلاح میں انسانی سرمائے (Human Capital) سے تعبیر کیا جاتا ہے) نیدرلینڈز کی اقتصادی ترقی اور عسکری طاقت کی بنیاد بنی، جو اس کی کم آبادی اور محدود جغرافیائی وسعت کے تناظر میں نہایت غیر متناسب مگر قابلِ تحسین تھی۔ سترہویں صدی کے اوائل میں ولندیزی ایسٹ انڈیا کمپنی کی بنیاد رکھی گئی جو دنیا کی ایسی پہلی کارپوریشن تھی جس نے عوام کو حصص خریدنے کی اجازت دی۔ یہ کمپنی جنوب مشرقی ایشیا کے مسلم اکثریتی جزائر، خصوصاً انڈونیشیائی مجمع الجزائر، میں نوآبادیاتی توسیع کے لیے ولندیزی ریاست کی نمائندہ بن کر سرگرم ہوئی۔[173] پرتگالی نوآبادیاتی مظالم کی مانند ولندیزی استعمار بھی نہایت پرتشدد اور جابرانہ تھا۔[174]

سولہویں اور سترہویں صدی کے دوران سلطنتِ ہسپانیہ کو عسکری اور تجارتی سطح پر جن اہم ترین رقیبوں کا سامنا تھا ان میں انگلستان نمایاں تھا۔ ولندیزی بورژوا طبقے کی طرح انگریزی متوسط طبقہ بھی بتدریج سیاسی اثر و رسوخ حاصل کرنے لگا جس کی ایک جھلک انگلستان کے قانونی نظام میں حقوقِ ملکیت، بالخصوص پیٹنٹ کے تحفظ، کے بتدریج مضبوط ہوتے ہوئے ڈھانچے میں نمایاں ہے۔[175] تقریباً اسی زمانے میں جب ولندیزی ایسٹ انڈیا کمپنی قائم ہوئی انگریزوں نے بھی اپنی ایسٹ انڈیا کمپنی کی بنیاد رکھی جو سمندری تجارت کے فروغ اور بیرونی توسیع میں کلیدی کردار ادا کرنے لگی۔[176]

تعلیم، فلسفہ، اور علومِ طبیعیہ میں بھی انگلستان نے غیر معمولی ترقی کی۔ کیمبرج اور آکسفرڈ یورپ کی ممتاز جامعات کے طور پر ابھر کر سامنے آئیں۔ فرانسس بیکن (1561–1626) جو جدید سائنسی فکر کا علمبردار اور ایک اہم فلسفی تھا، تجربیت (Empiricism) کے مؤسسین میں شمار ہوتا ہے۔[177] بعد ازاں جان لاک (1632ء – 1704) نے اپنی شہرۂ آفاق تصنیف An Essay Concerning Human Understanding میں تجربیت کو ایک منظم اور باقاعدہ علمی نظریے کی حیثیت سے پیش کیا۔ اس کتاب میں اس نے دیکارٹ کے تصورِ "افکارِ فطریہ" (Innate Ideas) کی تردید کی اور اس کے برعکس یہ دعویٰ کیا کہ تمام علم کا سرچشمہ انسانی حسی تجربہ اور باطنی تفکر و تامّل ہے۔[178]

انگریز اہلِ علم نے طبیعیات اور طب کے میدان میں بھی نمایاں پیش رفت کی۔ ولیم ہاروی (1578–1657) پہلا طبیب تھا جس نے تجرباتی طریقۂ کار کے ذریعے انسانی بدن میں خون کی مکمل گردش کا انکشاف کیا۔[179] اس علمی روایت کا نقطۂ عروج سر آئزک نیوٹن 1643–1727ء کی صورت میں سامنے آیا جسے بعض محققین کوپرنیکس کی تحریک سے جنم لینے والے سائنسی انقلاب کی تکمیل قرار دیتے ہیں۔[180]

اجمالاً کہا جا سکتا ہے کہ مغربی یورپ کا عروج ان متوازی مگر باہم مربوط عوامل کا ثمرہ تھا جو نشاۃ الثانیہ، صنعتِ طباعت کی انقلابی ترقی، پروٹسٹنٹ اصلاحِ مذہب، جغرافیائی انکشافات، اور سائنسی انقلاب کی شکل میں ظاہر ہوئے۔ اس کے برعکس دنیائے اسلام نہ تو ان تغیرات کے ہم پلہ کوئی علمی و فکری

تحریک برپا کرسکی اور نہ ہی یورپی تجربات سے کچھ سیکھنے پر آمادہ ہوئی۔ سترہویں صدی کے آغاز تک مغربی یورپ نے علومِ طبیعیہ اور فلسفہ میں دنیائے اسلام پر ایک نمایاں برتری حاصل کرلی تھی۔

اگرچہ اقتصادی ترقی کے اعتبار سے اس وقت تک یورپی اور مسلم ممالک کے درمیان تفاوت اس درجہ نمایاں نہ تھا کہ انہیں دو جداگانہ زمروں میں تقسیم کیا جا سکے، تاہم محققین کیوانچ کارامان اور پاموک کے مطابق اٹھارہویں صدی کے دوسرے نصف تک انگلستان اور ولندیزی جمہوریہ (جو اس وقت یورپ کے دو کامیاب ترین اقتصادی ماڈل تھے) کی فی کس مجموعی قومی پیداوار (GDP per capita) سلطنتِ عثمانیہ کے مقابلے میں تقریباً دوگنا بڑھ چکی تھی۔ دیگر مغربی یورپی ممالک میں یہ فرق نسبتاً کم تھا اور ان کی فی کس آمدنی سلطنتِ عثمانیہ سے صرف معمولی حد تک زیادہ تھی۔[181]

مغربی یورپ کی فکری و تمدنی ترقی میں دو سماجی طبقات نے بنیادی کردار ادا کیا: اول، بورژوا طبقہ، جس کی فعالیت کا اظہار میدیچی خاندان اور نشاۃ الثانیہ کے باہمی تعلق، جرمن و اطالوی بورژوازی اور سرمایہ دارانہ اشاعت (print-capitalism) کے ربط، نیز ولندیزی و انگریزی بورژوازی کے ہمہ گیر عروج سے بخوبی ہوتا ہے۔ دوم دانشور طبقہ، جس میں جامعات کے اساتذہ، آزاد مفکرین، اور مذہبی فکر سے اختلاف رکھنے والے علما شامل تھے۔ یہی طبقہ بالآخر کیتھولک کلیسا کی فکری بالادستی کے زوال کا محرک بنا۔

مزید یہ کہ مغربی یورپ کے ممتاز علما نے طبیعی علوم میں ایک ایسا انقلابی رویہ اپنایا جس نے بطلیموسی فلکیات اور گیلیلیئن تشریح وفزیالوجی کو مسترد کر کے جدید سائنسی نظریات کی بنیاد رکھی۔ اس علمی کاوش کے نتیجے میں عقلیت (Rationalism) اور تجربیت (Empiricism) کو فروغ حاصل ہوا جو ارسطاطالیسی علمیات کے مقابل ایک انقلابی پیش رفت تھی۔ یوں فکری طبقہ نشاۃ الثانیہ، اصلاحِ مذہب (Reformation) اور سائنسی انقلاب جیسے عظیم فکری و تہذیبی انقلابات کا اصل محرک بن کر سامنے آیا۔ خلاصہ یہ کہ بورژوا اور دانشور طبقات کی مسلسل مشترکہ کوششوں نے مغربی یورپ کے عروج کی راہ ہموار کی۔ اگرچہ مغربی یورپ کی ترقی میں اشرافیہ اور کیتھولک علما کی بعض جزوی خدمات بھی قابلِ ذکر ہیں، تاہم ان کا عمومی کردار منفی رہا۔ مثلاً ہسپانوی حکمرانوں نے اگرچہ

جغرافیائی انکشافات کی سرپرستی کی مگر ریاست مرکزیت نے وہاں جاگیردارانہ پالیسیوں کو رواج دیا اور مذہبی اقلیتوں پر شدید مظالم ڈھائے گئے۔ نتیجتاً وہ ایک رجعت پسند قوت میں تبدیل ہو گئے۔ اسی طرح اگرچہ سینٹ تھامس ایکوائنس جیسے بعض علما نے فلسفیانہ علوم کے فروغ میں اہم کردار ادا کیا، تاہم رومی کلیسا کا عمومی کردار انکویزیشن جیسی جبر و استبداد کی صورت میں ظاہر ہوا۔ یہی وجہ ہے کہ بورژوا اور دانشور طبقات کو اپنے اصلاحی عزائم کی تکمیل کے لیے کلیسائی نظام اور حکمران اشرافیہ سے ٹکرانا پڑا۔

عروجِ مغرب کی متبادل توضیحات

مغربی یورپ کے عروج اور مسلم دنیا کے زوال کی وضاحت میری نظر میں طبقاتی تعلقات (class relations) کی بنیاد پر کی جاسکتی ہے۔ مغرب میں ترقی کا دارومدار بورژوا اور دانشور طبقات پر تھا، جبکہ مسلم معاشروں میں انہی طبقات کو علما اور ریاست کے گٹھ جوڑ نے کمزور کر دیا، جس کے باعث وہاں علمی و معاشی جمود پیدا ہوا۔ متعدد محققین مغرب کی ترقی میں بورژوا طبقے کے کردار کو پہلے ہی نمایاں کر چکے ہیں،[182] جبکہ میری بحث دانشور طبقے کی اہمیت کو بھی اجاگر کرتی ہے۔

مغربی یورپ کے عروج سے متعلق علمی ادب میں دو متبادل توضیحات خاص طور پر نمایاں رہی ہیں:

اوّل: نوآبادیاتی مخالف زاویۂ نظر

یہ زاویۂ نظر ایک جامع تحقیقاتی منصوبہ ہے جس میں متعدد علما کی آرا شامل ہیں۔ اس بیانیے کے مطابق پندرہویں صدی کے اختتام پر مغربی یورپ عالمی معیشت میں حاشیہ پر واقع تھا جس کے باعث یورپی اقوام کو بھارت کے لیے بحری راستہ تلاش کرنے کی ترغیب ملی۔ اس جستجو کے نتیجے میں امریکہ کا ''حادثاتی'' انکشاف ہوا جس کے بعد یورپی طاقتوں نے اسے نوآبادیات میں تبدیل کر کے اس کے وسائل (نیز ایشیا و افریقہ کے دیگر خطوں کے وسائل) کا بھرپور استحصال کیا۔[183]

البتہ 1800ء تک ایشیا کے ترقی یافتہ خطوں اور مغربی یورپ کے درمیان کوئی نمایاں اقتصادی

تفاوت نظر نہیں آتا۔[184] اسی عرصے میں انگلستان نے نوآبادیاتی مقاصد کو کوئلے کے وسیع ذخائر سے یکجا کر کے صنعتی انقلاب کی بنیاد رکھی، یوں دیگر یورپی ممالک کے لیے نمونہ بن گیا۔[185]

اگرچہ میں ان مفکرین کی ان آرا سے متفق ہوں جو مغرب کے عروج کو محض ثقافتی یا جغرافیائی عوامل سے جوڑنے والے نظریات پر تنقید کرتے ہیں،[186] تاہم اس بیانیے سے میرا نو بنیادی سطحوں پر اختلاف ہے:

1۔ 1500ء کے آس پاس مغربی یورپ عالمی معیشت میں ایک غیر اہم خطہ نہیں تھا۔[187]

2۔ تجارتی راستوں سے صرف اسپین اور پرتگال حاشیے پر تھے نہ کہ پورا مغربی یورپ۔ وینس اس تجارت سے بھرپور فائدہ اٹھا رہا تھا۔[188]

3۔ کسی ضرورت کا پیدا ہونا نئی ایجاد یا دریافت کی کلاہم ضمانت نہیں ہوتا۔[189]

4۔ اگر کولمبس امریکہ نہ بھی پہنچتا تو بھی کوئی دوسرا آئبیریائی ملاح وہاں ضرور پہنچتا۔[190]

5۔ تاریخِ عالم کے انقلابات عمومی طور پر حادثاتی نہیں ہوتے۔[191]

6۔ امریکہ کے وسائل کا استحصال اگرچہ اہم تھا، مگر معاشی ترقی کا آغاز اس سے قبل ہو چکا تھا۔[192]

7۔ صنعتی انقلاب اچانک واقع نہیں ہوا، بلکہ ایک تدریجی ارتقا کا ماحصل تھا۔[193]

8۔ قدرتی وسائل کافی نہیں ہوتے؛ مسلم دنیا کے تیل ذخائر اس کی مثال ہیں۔[194]

9۔ نوآبادیاتی بیانیہ ضرورت سے زیادہ مادّی ہے اور فکری ترقی کو نظر انداز کرتا ہے۔[195]

دوم: جدید ادارہ جاتی مکتبِ فکر

اس تعبیر کے مطابق مغربی ترقی کی بنیاد ادارہ جاتی ڈھانچے بالخصوص املاک کے حقوق کے تحفظ پر ہے۔ ڈگلس نارتھ اور رابرٹ تھامس نے The Rise of the Western World میں یہ استدلال پیش کیا ہے کہ جب تک املاک محفوظ نہ ہوں کوئی فرد اپنے وسائل کو خطرے میں ڈال کر معاشی ترقی کوشش نہیں کرے گا۔[197]

انہوں نے اسپین کی مثال پیش کی ہے جہاں ریاست نے 1492ء سے اقلیتوں (یعنی یہودیوں اور مسلمانوں) کی املاک ضبط کرنا شروع کر دی۔ ریاست کے مالی بحران کے ساتھ املاک کی ضبطی میں اضافہ ہوا جس نے بالآخر معاشی جمود کو جنم دیا۔[198] اس کے برخلاف نیدرلینڈ اور انگلستان میں املاک کے حقوق کے تحفظ نے نجی سرمایہ کاری اور معاشی نمو کو ممکن بنایا۔[199] نارتھ اور بیری وینگاسٹ نے 1688ء کے شاندار انقلاب (Glorious Revolution) کو فیصلہ کن موڑ کے طور پر بیان کیا ہے جس نے پارلیمان کو شاہی اختیار پر بالادستی عطا کی اور یوں املاک کے تحفظ کو ادارہ جاتی بنیاد فراہم کی۔ اس کے نتیجے میں نہ صرف نجی سرمایہ کاروں کو اعتماد حاصل ہوا بلکہ خود حکومت بھی معاشی سطح پر بااعتماد فریق بن گئی۔[200] نارتھ کے مطابق یہی عوامل انگلستان کی اقتصادی ترقی، سیاسی بالادستی اور عالمی غلبے کا سبب بنے۔[201] اسی قسم کی تعبیر مینکر اولسن نے بھی پیش کی ہے جس کے مطابق 1689ء کے بعد انگلستان میں املاک کے حقوق اور معاہدات کا نفاذ دنیا میں محفوظ ہو چکے تھے اور وہیں صنعتی انقلاب نے جنم لیا۔[202]

یہ نئی ادارہ جاتی تعبیر (new institutionalist argument) بڑی حد تک میری پیش کردہ دلیل کی تکمیل کرتی ہے۔ تاہم دونوں تعبیرات کے درمیان ایک بنیادی نکتہ پر اختلاف موجود ہے: نئی ادارہ جاتی تعبیرات اداروں (مثلاً املاک کے تحفظ سے متعلق قوانین) پر غیر معمولی زور دیتی ہیں جب کہ انسانی کردار (human agency) کو عملاً نظرانداز کر دیتی ہیں۔ اس کے برعکس میری رائے میں اداروں کے قیام اور ان کے مؤثر نفاذ میں انسانی عوامل کا فعال کردار بنیادی اہمیت رکھتا ہے۔

انگلستان اور نیدرلینڈز کی مثالوں سے واضح ہوتا ہے کہ ادارہ جاتی تشکیل محض خودکار یا فطری ارتقاء کا نتیجہ نہیں تھی بلکہ اس کے پسِ پشت بورژوا طبقے اور دانشوروں کی منظم اور شعوری جدوجہد کارفرما تھی۔ بورژوا طبقہ نہ صرف پارلیمانی سیاست پر اثرانداز تھا بلکہ اس نے قانونی و معاشی اداروں کے قیام میں بھی کلیدی کردار ادا کیا۔ دوسری جانب دانشوروں نے املاک کے تحفظ اور دیگر آزاد خیال اداروں کو فکری جواز اور نظریاتی اساس فراہم کی۔ یوں یہ کہنا غلط نہ ہوگا کہ قوانین اس وقت تک مؤثر حیثیت اختیار نہیں کرتے جب تک ان کے پیچھے سیاسی طاقت اور فکری پشت پناہی فراہم کرنے والے بااثر

طبقات موجود نہ ہوں۔

انیسویں صدی سے لے کر عصرِ حاضر تک ایشیا اور افریقہ کے کئی ممالک نے برطانوی ماڈل کو مدِ نظر رکھتے ہوئے املاک کے تحفظ سے متعلق قوانین تو اختیار کیے تاہم ان معاشروں میں نہ مؤثر بورژوا طبقہ موجود تھا نہ ہی فعال اور خودمختار دانشور طبقہ اس لیے یہ قوانین زیادہ تر غیر مؤثر ثابت ہوئے۔

یہی بنیادی نکتہ یعنی طبقاتی تعلقات کی توضیح میری ان تنقیدات کا مرکز ہے جو میں نے مغربی یورپ کے عروج سے متعلق دو معروف تعبیرات (استعمار مخالف تعبیر اور نئی ادارہ جاتی تعبیر) پر وارد کی ہیں۔ یہی زاویۂ نظر میں نے مسلم دنیا کے زوال کی تفہیم کے لیے بھی اپنایا ہے۔ زیرِ نظر کتاب کے اگلے حصے میں ان تعبیرات کے علاوہ دیگر متبادل تشریحات کا بھی تنقیدی جائزہ پیش کرے گا۔

مسلم دنیا کے زوال کی متبادل تعبیرات

میں مسلم دنیا کے زوال سے متعلق تین اہم علمی تعبیرات کا جائزہ لینے کی کوشش کروں گا تاکہ یہ واضح کیا جا سکے کہ میری تعبیر ان سے کن اعتبارات سے مختلف ہے۔ ان میں سب سے پہلی مثال لیزا بلیڈز اور ایرک چینی کے مقالے "جاگیردارانہ انقلاب اور یورپ کا عروج: 1500ء سے قبل مسیحی مغرب اور مسلم دنیا میں سیاسی انحراف" (2013) کی ہے۔ بلیڈز اور چینی سیاسی انحراف (political divergence) کا تجزیہ سیاسی استحکام کے مختلف مدارج کی بنیاد پر کرتے ہیں۔ وہ حکمرانوں کے دورِ اقتدار کے اعداد و شمار فراہم کرتے ہیں تاکہ سیاسی استحکام کی سطح ماپی جا سکے۔ ان کے مطابق 1100ء سے 1500ء کے درمیانی عرصے میں مغربی یورپ کے حکمران مجموعی طور مسلم حکمرانوں کے مقابلے میں زیادہ دیر تک برسرِ اقتدار رہے، جو اس امر کا اشارہ ہے کہ مسلم دنیا میں سیاسی استحکام کی سطح نسبتاً کم تھی۔

ان دونوں محققین کے نزدیک حکمران کے اقتدار کی طوالت کا ایک نمایاں سبب یہ تھا کہ اس کی سلطنت میں غلام سپاہی موجود تھے یا نہیں۔ ان کے بقول غلام سپاہیوں کی موجودگی نے مسلم دنیا میں سیاسی عدم استحکام کو جنم دیا، اقتدار کے دورانیے کو مختصر کر دیا، اور سول سوسائٹی کو کمزور کیا۔ جب

کہ مغربی یورپ میں غلام سپاہیوں کی عدم موجودگی بالآخر وہاں استحکام اور ترقی کا ذریعہ بنی۔

اس مقالے کی علمی وسعت کے باوجود مجھے اس سے چار اساسی اختلافات ہیں:

پہلا یہ کہ بلیڈز اور چینی کی توجہ کا محور سیاسی استحکام ہے لیکن صرف اسی ایک عنصر کی بنیاد پر مغرب کے عروج اور مسلم دنیا کے زوال کو سمجھنا ایک سطحی تعبیر ہے۔ ان دونوں متوازی تاریخی مظاہر کی نوعیت پیچیدہ اور کثیر الجہت تھی، جن میں فکری، سماجی اور معاشی عوامل بھی شامل تھے۔ محض سیاسی استحکام کو بنیادی سبب قرار دینا درست نہیں۔ اگر سیاسی استحکام ہی کو معیار مانا جائے تو سلطنتِ عثمانیہ اس مفروضے کی واضح تردید ہے کیونکہ یہ چھ صدیوں تک ایک ہی شاہی خانوادے کے زیرِ اقتدار رہی۔ لہٰذا محض سیاسی استحکام کی بنیاد پر عثمانیوں اور مغربی یورپی اقوام کے مابین تاریخی انحراف (divergence) کو واضح نہیں کیا جا سکتا۔

دوسرا بلیڈز اور چینی کے فراہم کردہ اعداد و شمار یہ تو ظاہر کرتے ہیں کہ مسلم حکمرانوں کے ادوارِ اقتدار مغربی یورپ کے حکمرانوں کے مقابلے میں نسبتاً مختصر تھے لیکن اس سے لازماً یہ نتیجہ اخذ نہیں کیا جا سکتا کہ مغرب زیادہ مستحکم تھا۔ اگر اس قیاس کو تسلیم کر لیا جائے تو عصرِ حاضر کے مشرقِ وسطیٰ میں کئی عشروں تک برسرِ اقتدار رہنے والے آمرانہ حکمرانوں کو بھی نہایت مستحکم ریاستوں کا نمائندہ سمجھنا پڑے گا، حالانکہ حقیقت اس کے برعکس ہے اور کوئی سنجیدہ مؤرخ یا مفکر مشرقِ وسطیٰ کو مغرب سے زیادہ مستحکم قرار نہیں دے سکتا۔[203]

تیسرا کسی حکمران کے دورِ اقتدار کا تعین صرف غلام سپاہیوں کی موجودگی یا عدم موجودگی سے نہیں ہوتا، بلکہ اس پر دیگر متعدد عوامل بھی اثر انداز ہوتے ہیں مثلاً اشرافیہ کے مابین اندرونی رقابت، معاشی حالات، اور حکمران کی تقدس آمیز حیثیت۔ مارک بلوخ (Bloch) وضاحت کرتے ہیں کہ 1000ء سے 1300ء کے درمیانی عرصے میں مغربی یورپ، خصوصاً انگلستان اور فرانس کے، بیشتر بادشاہ قتل نہیں کیے گئے کیونکہ عوام انہیں مقدّس تصور کرتی تھی۔ بلوخ لکھتے ہیں:

''فرانس کے بادشاہ فلپ اول سے لے کر اور ممکنہ طور پر رابرٹ دی پائیس تک اور انگلستان کے

بادشاہ ہنری اول اس اعتبار معروف تھے کہ وہ اپنے ہاتھ کے لمس سے مخصوص بیماریوں کا علاج کر سکتے تھے۔''

اسی وجہ سے انگریزی اور فرانسیسی بادشاہوں میں ایسے کم ہی تھے جو رعایا کے ہاتھوں تشدد کا شکار ہوئے۔ جب کہ مسلم حکمرانوں اور یورپی جاگیرداروں کے قتل کی شرح اس کے مقابلے میں کہیں زیادہ تھی۔ بلوخ مزید لکھتے ہیں:

''اگر اسلامی تاریخ کے قتل عام کو دیکھا جائے، یا مغربی یورپ ہی میں مقتول جاگیرداروں کی کثرت کو پیشِ نظر رکھا جائے، اور اس دور کے عمومی اخلاقی پس منظر کو ذہن میں رکھا جائے تو یہ تعداد واقعی بہت کم معلوم ہوتی ہے۔''[204]

چوتھا بلیڈز اور چینی کا استدلال یہ ہے کہ مغربی حکمرانوں کے برعکس (جنہیں مقامی رؤسا سے مفاہمت کرنی پڑتی تھی) غلام سپاہیوں کی موجودگی نے مسلم حکمرانوں کو مطلق العنان (absolute) بنا دیا۔ ان کے بقول اگرچہ مسلم حکمران مطلق العنان تھے لیکن غلام سپاہیوں کی بغاوتوں کے سبب ان کا اقتدار مختصر دورانیہ پر ہی محیط ہوتا تھا۔ اگر یہ توجیہ درست مانی جائے تو یہ سوال ناگزیر بن جاتا ہے کہ مسلم حکمرانوں نے صدیوں تک غلام سپاہیوں کو کیوں باقی رکھا؟ مزید یہ کہ غلام سپاہیوں کو سماج سے یکسر کٹا ہوا دکھانا بھی محلِ نظر ہے۔ مثال کے طور پر سلطنتِ عثمانیہ میں ینی چری (Janissaries) کی بغاوتیں اکثر علما اور استنبول کے شہریوں کی حمایت سے وقوع پذیر ہوتی تھیں۔ جیسا کہ شریف مارڈن لکھتے ہیں:

''ینی چری محض اپنی بیرکوں تک محدود نہ تھے... بلکہ وہ بازار کے لوگوں میں گھل مل گئے تھے''

لہٰذا ان کی بغاوتیں اکثر دوہری نوعیت کی ہوتیں تھیں (ایک طرف عسکری، دوسری طرف شہری) اور یہ دونوں جہتیں بیک وقت فعال ہوتی تھی۔[205]

اس کے برعکس تیمور کران (Timur Kuran) کی کتاب The Long Divergence ''انحراف'' کی ایک پیچیدہ، گہری اور جامع تعبیر پیش کرتی ہے۔ جہاں بلیڈز اور چینی کی توجہ محض

سیاسی استحکام اور غلام سپاہیوں پر مرکوز ہے، وہیں کران طویل مدت پر مبنی معاشی ترقی اور اس کے ادارہ جاتی (institutional) اسباب کا تجزیہ کرتے ہیں۔ ان کے مطابق اسلامی فقہ (بالخصوص وراثت، شراکت اور اوقاف سے متعلق قوانین) مسلم دنیا میں سول سوسائٹی (civil society) کی کمزوری اور معاشی جمود کے بنیادی اسباب بنے۔

کران استدلال کرتے ہیں کہ اسلامی قانونِ وراثت کے تحت جائیداد متعدد وارثوں میں تقسیم ہو جاتی تھی، جس سے شراکتیں بکھر جاتیں اور سرمائے کے ارتکاز میں رکاوٹ پیدا ہوتی۔ اسلامی قانونِ شراکت غیر شخصی اداروں (impersonal entities) کو تسلیم نہیں کرتا تھا اس لیے بڑی کارپوریشنز کے قیام کا امکان معدوم ہو جاتا۔ اسلامی اوقاف جامد قانونی ڈھانچے کے حامل تھے کیونکہ وہ بدلتے ہوئے سماجی و معاشی تقاضوں کے ساتھ ہم آہنگ نہ ہو سکے اور موقوفہ جائیدادیں معاشی اعتبار سے غیر موثر طریقے سے استعمال میں لائی گئیں۔

کران کے نزدیک اگرچہ یہ قوانین قرونِ وسطیٰ کے ابتدائی دور میں نسبتاً موثر تھے مگر وقت گزرنے کے ساتھ یہی قوانین مسلم دنیا میں معاشی ارتقا کی راہ میں کم و بیش ایک ہزار سال تک رکاوٹ بن گئے۔ انیسویں صدی میں مسلم اقوام نے مغربی نمونوں سے متاثر ہو کر ان قوانین میں اصلاحات کا آغاز کیا لیکن تب تک بہت دیر ہو چکی تھی اور وہ مغربی اقوام کے بین الاقوامی اقتصادی نظام میں اپنے حریفوں کا مقابلہ نہیں کر پائے۔[206]

میں تیمور کران کے اس مؤقف سے متفق ہوں کہ ادارہ جاتی فعالیت (institutional dynamism) اور مؤثر کارکردگی (efficiency) نے مغربی اقوام کو ان کے مسلم ہم منصبوں پر سبقت عطا کی۔ کران کی یہ توضیح کہ اسلامی قانون نے بڑی تجارتی کارپوریشنوں کے قیام میں کس طرح رکاوٹ ڈالی نہایت مدلل اور قابلِ فہم ہے۔[207] اسی سے متعلق ایک اور اہم پہلو یہ ہے کہ بعض دیگر محققین نے توجہ دلائی ہے کہ مسلم علاقوں میں قرض اور بینکاری کے ادارے مغربی یورپ کے مقابلے میں پہلے ہی معرضِ وجود میں آ چکے تھے، تاہم بعد میں یہ مالیاتی ادارے جمود کا شکار ہو گئے۔[208] کران کی یہ بات بھی نہایت موثر ہے کہ اسلامی اوقاف معاشی اعتبار سے غیر موثر ہو چکے

تھے۔[209] دیگر محققین نے بھی اس امر کی نشان دہی کی ہے کہ مسلم دنیا کے اوقاف مغرب میں قائم متبادل اداروں کے مقابلے میں کم لچک دار اور غیر موثر ثابت ہوئے۔[210]

البتہ اسلامی اور مغربی وراثتی قوانین کے تقابلی تجزیے میں کران چند بنیادی سوالات کو تشنہ چھوڑ دیتے ہیں۔ وہ بظاہر اسلامی قانون کو اس بنا پر تنقید کا نشانہ بناتے ہیں کہ وہ ترکے کو متعدد ورثا میں تقسیم کرتا ہے (بیٹے اور بیٹیاں، والدین، حتیٰ کہ دیگر قریب و بعید مرد و زن رشتہ داروں میں بھی) جبکہ مغربی یورپ کے کئی ممالک میں پریموجینیچر (primogeniture) کا اصول رائج تھا جو وراثت میں بڑے بیٹے کو مکمل حق دیتا تھا اور اس طرح سرمائے کے ارتکاز (capital accumulation) کو ممکن بناتا تھا۔[211] تاہم کران تجرباتی طور پر اسلامی قانونِ وراثت اور نجی دولت کے منتشر ہونے کے مابین کوئی واضح اور مستند منطقی ربط فراہم نہیں کرتے۔[212]

میرا کران سے بنیادی اختلاف ان کی اس مبالغہ آمیز تاکید سے ہے جو وہ محض ''قانون'' پر کرتے ہیں جبکہ علما اور ریاست کے کردار کو نظر انداز کر دیتے ہیں۔ ان کی کتاب کا ذیلی عنوان How Islamic Law Held Back the Middle East (اسلامی قانون نے مشرقِ وسطیٰ کو کس طرح پیچھے رکھا) یہ تاثر دیتا ہے کہ جیسے اسلامی قانون نے صدیوں تک تن تنہا مسلم اداروں کی صورت گری کی ہو۔ حالانکہ کران کی کتاب میں کئی مقامات پر گہرا تجزیہ پیش کیا گیا ہے جو ریاست اور علما کے کردار کی اہمیت کو واضح کرتا ہے۔ دوسرے الفاظ میں، کران کا تجزیہ متعدد ایسی تفصیلات اور شواہد پر مشتمل ہے جو یا تو میرے مؤقف کی تائید کرتے ہیں، یا کم از کم اس سے ہم آہنگ ضرور ہیں۔ میرے نزدیک ریاست اور علما کے کردار کو مرکزی حیثیت حاصل ہے اور میں اس مؤقف کی وضاحت پانچ مثالوں کے توسط سے کرنے کی کوشش کروں گا۔

1۔ کران خود تسلیم کرتے ہیں کہ اسلامی قانون کی تدوین علمائے دین نے نہ صرف اسلامی مصادر سے بلکہ ماقبل اسلام کی مختلف روایات سے بھی اخذ کر کے کی۔ ان کے الفاظ میں:

> ''شراکت کے اسلامی قانون کو تشکیل دینے والے فقہا نے نکتۂ آغاز کے طور پر کوئی خالی کاغذ سامنے نہیں رکھا بلکہ انھوں نے عرب، میسوپوٹامیا، ایران، یونان، نیز یہودی و عیسائی

روایات کی بنیاد پر یہ قانون وضع کیا۔"[213]

2: کران مسلم ممالک کے قانونی نظام میں سلاطین کے کردار کو بھی تسلیم کرتے ہیں۔ان کے مطابق: "ابتدائی دور ہی سے فوج کی تنظیمِ نو کی گئی، مختلف جرمانے اور محصول عائد کیے گئے، نظامِ محاصل میں ترمیم کی گئی، اور اراضی کے ترکے سے متعلق قوانین میں تغیر وتبدل کیا گیا، یہ سب کچھ فرمانِ سلطانی سے ہوا اور اسلامی قانون کی پشت پناہی اس سلسلے میں نہایت ہی کمزور اور سرسری تھی۔"[214]

3: وہ اس امر پر بھی روشنی ڈالتے ہیں کہ اسلامی شراکتی قانون کی بعض کمزوریوں کے تسلسل میں تاجر طبقے کی کمزوری نے کلیدی کردار ادا کیا۔وہ لکھتے ہیں: "اگر اسلامی عدالتوں پر کوئی مؤثر دباؤ کسی طاقتور طبقے کی طرف سے پڑتا (مثلاً ایسا طبقہ جو تجارتی تنظیموں کو قانونی شخصیت (legal personhood) کا درجہ دلانے پر مصر ہوتا) تو مذہبی رکاوٹوں پر قابو پایا جاسکتا تھا۔"[215]

یہ تینوں مثالیں اس حقیقت کو اجاگر کرتی ہیں کہ قانون کے اثرات کو سمجھنے کے لیے طبقاتی قوتوں کا جائزہ لینا ناگزیر ہے، یعنی طاقتور علما و حکام اور کمزور تاجران کے مابین تعلقات۔ یہاں تک کہ خود اسلامی قانون بھی بسا اوقات طبقاتی طاقت کے مظہر کے طور پر سامنے آتا ہے، نہ کہ مسلم دنیا کی معاشی پسماندگی کا کوئی خودمختار اور مطلق سبب۔

4: عثمانیوں کی مثال میں کران اسلامی قانون کے بجائے ریاست مرکزیت کو زیادہ اہمیت دیتے ہیں خاص کر جب وہ پیشہ ور انجمنوں (guilds) کی عدم خودمختاری کی توجیہ کرتے ہیں۔ان کے نزدیک پندرہویں صدی کے وسط تک جب اناطولیہ مختلف چھوٹی ریاستوں میں منقسم تھا اور سیاسی انتشار عام تھا، انجمنیں خودمختار حیثیت اختیار کر رہی تھیں۔یہی وہ کیفیت تھی جو یورپ میں ابتدائی مذہبی وسماجی اداروں کے ابھرنے کی غماز ہے۔لیکن "عثمانیوں نے اناطولیہ کو متحد کر دیا، انجمنوں کو ریاستی مقاصد کا تابع بنایا، اور ان کو قانونی شخصیت کا درجہ دینے کی ضرورت محسوس نہ کی۔"[216]

اسی طرح عثمانی اوقاف کی تفہیم کے ضمن میں بھی وہ ریاستی مرکزیت پر زور دیتے ہیں۔ چونکہ ریاست

کی جانب سے املاک کی ضبطی کا خطرہ لاحق تھا اس لیے" بہت سے عہدے داروں اور تاجروں نے اپنے اثاثے اوقاف میں محفوظ کر لیے۔"[217] یوں انجمنوں کی غیر موجودگی اور اوقاف کے غیر معمولی پھیلاؤ کی توضیح، کم از کم جزوی طور پر، ریاستی پالیسیوں کے تناظر میں کی گئی ہے نہ صرف اسلامی قانون کی نوعیت سے۔

5: کران ایک نہایت اہم نکتہ کی طرف توجہ دلاتے ہیں یعنی قرآن مجید کی واضح ہدایت اور مسلم سماج کی عملی روش کے درمیان پائے جانے والے تفاوت کی جانب۔ سورۂ بقرہ کی آیت 282 میں حکم ہے: "اے ایمان والو! جب تم ایک مقررہ مدت کے لیے قرض کا معاملہ کرو، تو اسے تحریر میں لے آؤ ... اپنے قرضوں کو، خواہ وہ چھوٹے ہوں یا بڑے، لازماً لکھو، اور وقتِ ادائیگی کا تعین کرو۔" لیکن سترہویں صدی میں استنبول کی عدالتوں کے مقدمات میں بیشتر فریقین اس صریح قرآنی ہدایت کے برخلاف زبانی طور پر کاروبار کرتے تھے۔ "یہاں تک کہ قرض کے معاہدے (جن کے تحریر کیے جانے کا صریح قرآنی مطالبہ تھا) بھی اکثر غیر تحریری ہوتے تھے۔"

کران اس طرزِ عمل کی توجیہ یوں کرتے ہیں کہ "معاہدات کو تحریری شکل دینا اکثر اس اندیشے کو جنم دیتا تھا کہ کہیں ریاستی اہلکاران معلومات کی بنیاد پر اثاثوں پر قبضہ نہ جمالیں۔" یوں "عثمانی سماج میں رائج زبانی قانونی ثقافت دراصل اس وقت کے سیاسی و اقتصادی حالات کا نتیجہ تھی نہ کہ اسلامی تعلیمات کا کوئی لازمی تقاضا۔"[218]

مختصر یہ کہ اگرچہ بادی النظر میں کران کی کتاب کا ذیلی عنوان اور مرکزی مقدمہ اسلامی قانون کو مسلم دنیا کی معاشی پسماندگی کا بنیادی سبب قرار دیتا ہے لیکن خود کتاب کے اندر ایسی متعدد تفصیلات موجود ہیں جو اس قضیے کو زیادہ پیچیدہ اور کثیر الجہت بناتی ہیں۔ ان میں طبقاتی ساخت، علمائے دین کی اجارہ داری اور ریاستی پالیسیوں کی سخت گیری کو اہم عوامل کے طور پر پیش کیا گیا ہے۔ یوں کران کا تجزیہ میرے اس مؤقف سے ہم آہنگ ہے کہ اسلامی قانون کا غیر موثر ہونے اور مسلم دنیا کے زوال کے پسِ پشت اصل قوتیں ریاست اور علما تھے۔

تیسری اور آخری کتاب جس پر میں تبصرہ کرنا چاہتا ہوں وہ جیرڈ روبن کی تصنیف

Rulers, Religion, and Riches: Why the West Got Rich and the Middle East Did Not

ہے۔ روبن کا مرکزی استدلال متعدد جہات سے میرے مؤقف سے ہم آہنگ ہے۔ ان کے نزدیک نیدرلینڈ اور انگلستان کی ترقی کا بنیادی سبب یہ تھا کہ طباعت کے انقلاب اور پروٹسٹنٹ اصلاحات کے نتیجے میں وہاں کی ''معاشی اشرافیہ'' پالیسی سازی کے عمل میں فیصلہ کن حیثیت اختیار کر گئی۔ اس کے برعکس سلطنتِ عثمانیہ میں اقتصادی جمود اس لیے برقرار رہا کہ وہاں حکمرانوں کو اقتدار کا جواز بخشنے والا ''مذہبی طبقہ'' سیاسی عمل میں غالب رہا نہ کہ کوئی تجارتی یا صنعتی اشرافیہ۔ یہی مذہبی اشرافیہ بعض اصلاحی کاوشوں (مثلاً چھاپہ خانوں کے قیام) کی راہ میں مزاحم کی صورت کھڑی رہی۔ روبن کے مطابق اسپین بھی اسی مذہبی اثر پذیری اور اس کے نتیجے میں پیش آنے والے اقتصادی زوال کے اعتبار سے سلطنتِ عثمانیہ سے مشابہ تھا۔

تاہم روبن کا تجزیہ دو بنیادی نکات کے اعتبار سے میرے مؤقف سے مختلف ہے۔ اول یہ کہ روبن یہ دعویٰ کرتا ہے کہ اسلام نے ابتدا سے ہی علما اور حکمران طبقے کو ایک مشترکہ نظریاتی سانچہ مہیا کیا جس کی بدولت عثمانی ریاست میں علما کو بالادستی حاصل رہی اور تجارتی طبقے کو ہمیشہ حاشیے پر رکھا گیا۔ ان کے الفاظ میں: ''معاشی اشرافیہ کو کبھی بھی پالیسی سازی کی میز پر جگہ نہ مل سکی، کیونکہ مشرقِ وسطیٰ کے حکمران اسلام کی نظریاتی تائید کی بدولت اتنے طاقتور ہو چکے تھے کہ انھیں اس طبقے کو شامل کرنے کی کوئی حاجت نہ تھی۔''[219] روبن کے نزدیک، 1000ء سے قبل بھی، مسلم ریاستوں میں پالیسی سازی پر مذہبی طبقے کی اجارہ داری قائم تھی گو ابتدائی قرونِ وسطیٰ کے مخصوص حالات میں یہ صورتِ حال معاشی ترقی کے لیے سدِ راہ نہ بنی۔[220]

اس کے برعکس میرا مؤقف یہ ہے کہ اسلامی تاریخ کے ابتدائی دور میں تاجر طبقہ نہایت مؤثر اور بااختیار تھا، اور یہی اثر پذیری مسلم معیشت کے ابتدائی عروج کا ایک اہم سبب بنی۔ میں اس نکتے پر زور دیتا ہوں کہ بعد کے ادوار میں تاجر طبقے کی تدریجی کمزوری اور اس کا اقتدار سے اخراج مسلم دنیا

کی اقتصادی زوال پذیری کا ایک کلیدی محرّک بنا۔

اگرچہ روبن بارہا اس امر پر زور دیتے ہیں کہ ان کا استدلال اسلام کو اس کی ماہیت کے اعتبار سے لازمی وحتمی قالب میں مقید نہیں کرتا تاہم درحقیقت ان کی تعبیر اسی نوع کی اساس پسندی (essentialism) پر مبنی ہے۔ وہ لکھتے ہیں: ''عیسائی عقیدہ'' اپنی اصل کے اعتبار سے مختلف تھا اور ''سیاسی اقتدار کو جائز قرار دینے کے اعتبار سے اسلامی عقیدے جیسا معاون نہ تھا۔ وہ مزید دعویٰ کرتے ہیں: ''عقائد کا یہ تفاوت بائبل اور قرآن میں نمایاں ہے۔''[221] روبن کے نزدیک: ''حکمرانی کو شرعی جواز مہیا کرنے کی مذہبی طبقے کی صلاحیت'' (جو اقتصادی ترقی کی راہ میں رکاوٹ بنی) اسلام میں کیتھولک مسیحیت کی نسبت کہیں زیادہ اور پروٹسٹنٹ مسیحیت میں نہایت کم تھی۔[222]

اس دعوے کے اثبات کے لیے روبن ایک جعلی حدیث بھی نقل کرتے ہیں: ''رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: 'اسلام اور حکومت دو جڑواں بھائی ہیں؛ ان میں سے کوئی ایک دوسرے کے بغیر باقی نہیں رہ سکتا۔ اسلام بنیاد ہے اور حکومت اس کی محافظ۔ جس کی بنیاد نہ ہو وہ عمارت منہدم ہو جاتی ہے اور جس شئے کا کوئی محافظ نہ ہو وہ تباہ ہو جاتی ہے۔''[223] میں واضح کر چکا ہوں کہ متذکرہ عبارت نہ حدیث ہے اور نہ ہی نبوی تعلیم کا مظہر بلکہ ساسانی عہد کے سیاسی شعار اور گیارہویں صدی کے بعد کے علما کی ذہنیت کا آئینہ داری کرتی ہے۔ چوتھے باب میں بھی یہ مقدمہ مستند دلائل کے ساتھ پیش کیا گیا ہے کہ گیارہویں صدی سے قبل کے جلیل القدر مسلم علما کی اکثریت نے ریاستی مناصب قبول کرنے سے انکار کیا۔ لہٰذا عثمانی دور میں قائم ہونے والا علما-ریاست اتحاد نہ تو اسلام کا کوئی متنی جوہر ہے اور نہ ہی پوری اسلامی تاریخ کی نمائندگی کرتا ہے۔ یہ ایک مخصوص تاریخی سیاق میں ظہور پذیر ہونے والا تمدنی مظہر ہے۔

روبن کی مسیحیت کی تعبیر بھی محلِ نظر ہے۔ مثال کے طور پر بازنطینی سلطنت (Byzantine Empire) میں مشرقی بنیاد پرست کلیسا نے نہ صرف حکمرانوں کو سیاسی اقتدار کے لیے مذہبی جواز مہیا کیا بلکہ ان کی بالادستی کو بھی تسلیم کیا۔ یہ نظام Caesaropapism کہلاتا ہے جس میں حکمران مذہبی اور دینی معاملات میں بھی فیصلہ کن اختیار رکھتے تھے۔ یہ تاریخی حقیقت روبن کے اس مقدمے

کی تردید کرتی ہے کہ مسیحیت کی ابتدائی تعلیمات (اسلام کے برعکس) سیاسی اقتدار کو مذہبی جواز مہیا کرنے میں ناکام ہوئیں۔

میں روبن کے اس رجحان سے متفق ہوں کہ مذہبی افکار کو توضیحی متغیر کے طور پر برتا جانا چاہیے۔ تاہم میرا اختلاف اس سے ہے کہ اس نے ان افکار کا گہرائی اور وسعت کے ساتھ تجزیہ نہیں کیا۔ اس کا محض یہ دعویٰ فکری و تجزیاتی اعتبار سے ناکافی ہے کہ اسلام کی نظریاتی وحدت، مذہب و ریاست کو ہم آہنگ کرتی ہے۔ اسی وجہ سے میں نے اسلامی تاریخ کی ابتدائی ادوار سے عصرِ حاضر تک مسلم مفکرین کی آرا میں مذہب و ریاست کے تعلق سے متعلق فکری ارتقا کا تفصیلی جائزہ لیا ہے۔ یہ افکار محض متون تک ہی محدود نہیں رہتے بلکہ علما و مفکرین کی تعبیرات اور مکالمات سے تشکیل پاتے ہیں۔

اسلامی تاریخ کے ابتدائی دور میں ایک مؤثر علمی طبقہ (جس میں فلاسفہ، معتزض متکلمین، اور وہ اسلامی علما شامل تھے جنہوں نے ریاستی خدمت سے اجتناب برتا) مسلم علمی روایت کی ترقی میں بنیادی کردار ادا کرتا رہا۔ بعد میں جب علما اور ریاست کا گٹھ جوڑ مستحکم ہوا تو نہ صرف تاجر بلکہ اصحابِ فکر بھی سیاسی و سماجی اعتبار سے کمزور ہوتے چلے گئے۔ یہ کمزوری محض عملی نہیں بلکہ فکری سطح پر بھی متعدد فقہی اور نظریاتی مباحث، بالخصوص مذہب و ریاست کے تعلق سے متعلق، ایک نئے قسم کی تعبیر کے ساتھ ظہور پذیر ہوئی۔ میرا تجزیہ انہی بنیادوں پر روبن کی تعبیر سے اصولی طور پر مختلف ہے۔

خلاصہ

سولہویں صدی کے اوائل میں تین عظیم مسلم سلطنتیں (عثمانی، صفوی اور مغلیہ) وسیع و عریض علاقوں پر حکومت کر رہی تھیں۔ تاہم دو صدیوں کے اندر اندر یہ سلطنتیں اپنی عسکری برتری سے محروم ہو چکی تھیں اور سیاسی و معاشی سطح پر شدید بحران کا شکار ہو چکی تھیں۔ زیرِ نظر باب میں اس نکتہ کو واضح کیا گیا کہ ان سلطنتوں کے عروج کے زمانے ہی سے ان کے اندر فکری و اقتصادی سطح پر گہرے نقائص موجود تھے جو بالآخر ان کے زوال کا باعث بنے۔ ان تینوں سلطنتوں کی مشترکہ کمزوری ان کی طبقاتی ساخت تھی: علما اور ریاست کے مابین قائم اتحاد نے نہ صرف آزاد فکر اور اجتہادی سوچ کی راہیں

مسدود کیں بلکہ تاجر طبقے کو بھی سماجی و سیاسی حاشیے کی طرف دھکیل دیا۔ نتیجتاً مسلم معاشرے فکری اور اقتصادی سطح پر جمود کا شکار ہو گئے اور یورپ میں برپا ہونے والے طباعتی اور سائنسی انقلابات کے حوالے سے بے اعتنائی کا مظاہرہ کرتے رہے۔

عثمانی سلطنت کے اندر علما ریاست اتحاد اشرافیہ پر مبنی تھا جس کے تحت علما اور ریاستی اہلکار معاشرے کے بقیہ طبقات کو محض ''رعایا'' یا ''رعیت'' تصور کرتے تھے۔ اس طرزِ فکر نے ایک آزاد سول سوسائٹی (civil society) کی تشکیل کو ناممکن بنا دیا۔ مزید یکہ سلطنت کا سخت گیر سماجی و اقتصادی نظام فرد کی اختراعی اور تخلیقی صلاحیتوں کے لیے مستقل رکاوٹ بن گیا۔ ڈچ اور انگریز ریاستوں کے برعکس عثمانی سلطنت میں نجی املاک کے حقوق (property rights) کی موثر طور پر ضمانت نہیں دی گئی حالانکہ یہی حقوق تخلیقی سرگرمیوں اور نجی سرمایہ کاری کے فروغ کی بنیاد ہوتے ہیں۔ اسی بنا پر عثمانی سلطنت نیز صفوی اور مغلیہ ریاستوں میں بھی ایسے افراد کی تعداد نہایت کم رہی جو موجد، مکتشف یا صنعت و ہنر کے ماہر تھے اس کے برعکس مغربی یورپ میں ایسے افراد کثرت سے ابھر کر سامنے آئے۔

پندرہویں سے سترہویں صدی کے دوران مغربی یورپ میں بیک وقت کئی ترقیاتی مظہر وقوع پذیر ہوئے جن کے پس پشت اہلِ علم، مفکرین اور ابھرتے ہوئے بورژوا طبقے نے کلیدی کردار ادا کیا۔ نشاۃ ثانیہ (Renaissance) نے انسانی جسم، فطرت، فنونِ لطیفہ اور فلسفے میں نئی دلچسپی اور نئی جہات پیدا کیں۔ طباعت کے انقلاب نے نہ صرف کتابوں کی اشاعت میں غیر معمولی اضافہ کیا بلکہ خواندگی کی شرح میں بھی نمایاں بہتری آئی۔ جغرافیائی انکشافات نے یورپ کی تجارتی استعداد کو وسعت دی جب کہ یہی طباعتی ترقی اصلاحِ مذہب (Reformation) کی تحریک کے لیے بھی تقویت کا باعث بنی۔ کیونکہ اس نے کلیسا پر تنقید کرنے والے متون کو عوام تک پہنچایا۔ سائنسی انقلاب نے انسانی جسم، فطرت اور علمِ کائنات کے باب میں نئے زاویہ ہائے نظر پیش کیے اور ارسطاطالیسی اور کلیسائی تصورات کو چیلنج کیا۔ سترہویں صدی میں نیدرلینڈ اور انگلستان نے مغربی یورپ کی فکری، فنکارانہ، تجارتی، سائنسی اور سیاسی ترقی کی عملی اور اثر انگیز مثالیں فراہم کیں۔

اگرچہ یورپی اقتصادی ترقی کو امریکہ، افریقہ اور ایشیا کے وسائل اور دیگر قوموں کے استحصال سے الگ کر کے نہیں دیکھا جا سکتا تاہم اگر اس ترقی کو صرف نوآبادیاتی لوٹ مار تک محدود کر کے دیکھا جائے اور یورپ کی فکری و ادارہ جاتی اصلاحات کو نظر انداز کیا جائے تو مغربی یورپ کے عروج کی اہم اور بنیادی جہات ہماری فہم سے اوجھل رہ جاتی ہیں۔

پیش نظر کتاب کے ساتوے باب میں اٹھارہویں اور انیسویں صدی کا جائزہ پیش کیا جائے گا۔ اس کے اندر یہ واضح کیا جائے گا کہ یورپی طاقتوں نے مسلم دنیا پر براہِ راست یا بالواسطہ نوآبادیاتی غلبہ کس طور قائم کیا۔ نیز یہ باب اس امر کا بھی تجزیہ پیش کرے گا کہ مسلم اہلکاروں اور مفکرین نے یورپی چیلنجوں کے جواب میں فکری اور ادارہ جاتی اصلاحات کے ذریعے کس طرح کا ردِ عمل ظاہر کیا۔

□□□

حواشی

1۔ منز، 1989، ص 147–128۔

2۔ اوزون چارشلی، 1983، ص 268؛ لنڈنر، 1983، ص 111–105۔ ینی چری سلطنتِ عثمانیہ کی ایک ممتاز پا پیادہ فوج تھی جو زیادہ تر ان عیسائی لڑاکوں پر مشتمل تھی جنہیں اسلام قبول کروایا گیا تھا۔ یہ ماڈل سابقہ مسلم غلام سپاہیوں سے ماخوذ تھا۔ اس سے قبل (دورِ فاتح میں) انہی ینی چریوں نے آتشیں اسلحے کے بل پر ایک طاقتور خانہ بدوش گھڑسوار فوج (آق قویونلو، سلطان اوزون حسن کی قیادت میں) کو شکست دی۔ اقداغ، 1971، ص 119؛ ایمبر، 2009، ص 285۔

3۔ 1528 میں صفویوں نے مشرقی ایران میں خانہ بدوش ازبکوں کو شکست دینے کے لیے توپوں سے لیس گاڑیاں استعمال کیں۔ بلیٹ، 1990، ص 260۔

4۔ عثمانی و صفوی سلطنتوں کے درمیان نہ صرف عسکری بلکہ مذہبی دشمنی بھی تھی۔ عثمانی علما نے صفویوں کو ''ملحد'' قرار دے کر ان کے خلاف جنگ کی توثیق کی۔ اناچک، 1994، ص 21۔

5۔ لاپیڈس، 1984، ص 11، 43–38؛ ڈولز، 1977، ص 282؛ ابولغد، 1989، ص 358؛ ارونسال، 2014، ص 76–38۔

6۔ ریمونڈ، 80–1979 ص 85۔

7۔ عثمانی دورِ حکومت میں عرب علاقوں کی آبادی میں اضافہ ہوا لیکن 1800 تک یہ محض 12.5 ملین تک پہنچی۔ بوسکرو دیگر، 2008، ص 39۔

8۔ عالم، 2004، باب 4۔ ان تینوں سلطنتوں (عثمانی، صفوی، مغل) کی ایک مشترکہ خصوصیت یہ تھی کہ صوفی سلسلے ان میں اہم سماجی کردار ادا کرتے تھے۔ گرین، 2012، باب 3۔

9۔ چوہدری، 1990، ص 382 کے مطابق: ''1600ء میں مغل ہندوستان کی آبادی تقریباً 100 ملین تھی۔'' یہ تعداد عثمانی و صفوی سلطنتوں کی مجموعی آبادی سے دگنی تھی۔

10۔ ہاجسن، 1974، بالخصوص ص 47۔ جنوب مشرقی ایشیا میں بھی مسلم اکثریت والے یا مسلمانوں کے زیرِ انتظام چھوٹی ریاستیں موجود تھیں۔ لومبارد، 2000؛ ریڈ، 1993 الف؛ ریڈ، 1993 ب۔

11۔ ہاجسن، 1993، ص 197۔

12۔ ہیس، 1968، ص 21–13۔

13۔ بارکان، 1940، ص 454–452؛ کاسالے، 2010، ص 162، 202۔

14۔ انالچک، 1994، ص 330۔

15۔ براوڈل (1976، ص 1088) کے مطابق لپانتو کی جنگ میں ''ترک برتری کا سحر ٹوٹ گیا۔'' لیکن صرف سات برس بعد القصر کی جنگ میں عثمانیوں اور ان کے مراکشی اتحادیوں نے پرتگالیوں کو شکست دی جو شمالی افریقہ میں ان کی طاقت کا مظہر تھا۔ ہیس، 1972، بالخصوص ص 73–72؛ نیز دیکھیں: گرانٹ، 1999، ص 186–185؛ پارکر، 1996، ص 89–87۔

16۔ آگوسٹن، 2005، ص 202–194؛ ایمبر، 2009، ص 331۔

17۔ انالچک، 1964، ص 44؛ نیز دیکھیں: انالچک، 1970، ص 217۔

18۔ شاخت، 1964، ص 90–89؛ لاپیڈس، 1996، ص 17؛ آتشیل، 2016، حصے اول و دوم۔

19۔ انالچک، 2000 [1973]، ص 75–70۔ شریعت ''ایک مذہبی جماعت کا قانون'' تھا، جبکہ قانون (قانونِ سلطانی) ''سلطنت کا قانون'' تھا۔ عثمانی حکمرانوں اور علما نے ان دونوں کو جوڑنے کی کوشش کی۔ ایمبر، 1997، ص 24۔

20۔ براوڈ ولیوس، 1982، ص 1؛ نیز دیکھیں: بارکی، 2008، بالخصوص ص 105؛ بارکی، 2012۔

21۔ انالچک، 2000 [1973]، ص 64–63۔

22۔ تیمور، 1979، ص 108، 117؛ پلاٹو، 2017، ص 5۔

23۔ انالچک، 2000 [1973]، ص 172–169؛ بوراک، 2015، ص 47–46۔

24۔ ہالم، 1997، بالخصوص ص 108۔

25۔ لاپیڈس، 1999، ص 367: صفویوں نے سلجوقی ماڈل کو اپنایا مگر مذہبی اختیار کو شاہی اقتدار کے تابع کر کے اسے مزید مرکزیت دی۔

26۔ لاپیڈس، 1996، ص 18۔

27۔ ارجومند، 1984، ص 187–105؛ متھی، 2012، ص 175–173؛ آلاتاس، 2014، ص 129–123۔

28۔ موئن، 2012، ص 91–88، 84–74؛ یلدریم، 2008؛ بارکی، 2008، ص 178–175۔

29۔ اس مسئلے پر واحد علمی بحث یہ قائم ہوئی کہ آیا سلطنتِ عثمانیہ کی ابتدا اسلام کے پھیلاؤ کے مقصد سے ہوئی (جیسے پال وٹیک کا ''نظریہ غازی'') یا نہیں۔ وٹیک، 1936؛ 1938؛ لنڈنر، 1983، باب 1؛ کافادار، 1995، باب 1۔

30۔ ارجومند، 1988، ص 12؛ نیز دیکھیں: نیومن، 2001، ص 46–34۔

31۔ متھی، 2012، ص 178؛ آلاتاس، 2014، ص 127–123۔

32۔ ارجومند، 2010، ص 473۔

33۔ احمد، 2009، ص 149–148؛ نیز دیکھیں: عالم، 2013، ص 169۔

34۔ ڈیل، 2010، ص 100–98۔ اکبر نے گائے کے ذبیحہ پر پابندی لگائی، جزیہ جیسے امتیازی ٹیکس ختم کیے، راجپوتوں کو حکومتی عہدوں پر فائز کیا، ہندو متون کا فارسی میں ترجمہ کروایا اور ہندو تہوار منائے۔ ایٹن، 1993، ص 159 ح 2۔

35۔ زمان، 2002، ص 20–19۔

36۔ ایٹن، 1993، ص 134؛ نیز ص 193–192۔

37۔ رابنسن، 1997، بالخصوص ص 184–181۔

38۔ سیبلی، 1960، ص 260، 393؛ نیز دیکھیں: چلبی، 2007 [تقریباً 1653]، ص 783–777؛ سزگن، 2011 ب، ص 52–28؛ نسیبہ، 2016، ص 198–185۔ رصدگاہ کو ایک تحقیقی ادارے کے طور پر مسلم ایجاد قرار دیا گیا۔

39۔ کنگ، 1999، ص 129–128، 45–44؛ فضل اوغلو، 2003، ص 34–8؛ آدیور، 1982 [1939]، ص 49–47، 20–18؛ کازانجی گل، 1999، ص 93–92۔ قوشجی کے کوپرنیکس پر ممکنہ اثر کے لیے دیکھیں: راجب، 2007 الف، ص 75–72۔

40۔ وٹیک، 1936، ص 317؛ آدیور، 1982 [1939]، ص 40–39۔

41۔ بلیئر و بلوم، 1995۔

42۔ چلبی، 2008 [1656 ب]، ص 21۔

43۔ چلبی، 2007 [تقریباً 1653]، ص 444۔ اگرچہ خواجہ زادہ مجموعی طور پر غزالی سے متفق تھے البتہ بعض امور پر انھوں نے ابن سینا کی تکفیر کے سلسلے میں غزالی پر تنقید کی۔ تورکر، 1956، ص 386–383؛ نیز دیکھیں: ارسلان، 1999، ص 267–265؛ اوزروارلی، 2015 الف، ص 396–390۔

44۔ تورکر، 1956، ص 388–385، 60–56۔ جن علما پر تنقید کی گئی ان میں آدیور (1982 [1939]، ص 54) اور شمس الدین گونالتائے (1987 [1938]، ص 444) شامل ہیں۔

45۔ کنالیزادہ، 2012 [1565]، ص 532۔

46۔ کنالیزادہ، 2012 [1565]، ص 529؛ دوانی، 1939، [تقریباً 1477]، ص 249۔

47۔ دائرہ عدل کی فکری بنیاد کے لیے دیکھیں: طوسی، 1964 [تقریباً 1235]، ص 230؛ دوانی، 1839 [تقریباً 1477]، ص 390–388، 374–372؛ کنالیزادہ، 2012 [1565]، ص 451، 480–479۔

48۔ ابن خلدون، 2005 [1377]، ص 239، 41–40۔ ساسانی ماخذ کے طور پر انھوں نے مسعودی کا حوالہ دیا: ''بادشاہت کا دارومدار فوج پر ہے، فوج کا مالیات پر، مالیات کا زراعت پر، زراعت کا عدل پر، عدل کا حکام کی وفاداری پر، اور یہ سب وزیر کی راست گوئی پر۔'' ماچودی، 1863 [947]، ص 210؛ نیز دیکھیں: حاجب، 1974 [1070]، ص 155۔

49۔ لنڈاڈارلنگ (2013) کے مطابق عدل کے دائرے کا تاریخی ماخذ ساسانیوں سے بھی قدیم ہے۔

50۔ دوانی (1939 [تقریباً 1477]، ص 244) کے مطابق ان کے مآخذ میں ''اسرار الحکمۃ'' شامل تھی جو کہ غلط طور پر ارسطو سے منسوب ہے حالانکہ جدید محققین نے ثابت کیا ہے کہ یہ دسویں اور گیارہویں صدی میں کسی گمنام مصنف/مصنفین نے مرتب کی۔ ڈارلنگ، 2013، ص 6، 75۔

51۔ رئیس 2013 [1521]۔

52۔ میکنٹوش 2000؛ بیس 1974؛ ٹیکیلی 1985۔

53۔ سُوجیک 5–134، 1994۔

54۔ گوڈرش 14–11، 1990۔

55۔ تاریخِ ہند 1990 [1580]۔ نیز ملاحظہ ہو: گوڈرش 1990، خصوصاً 5–32؛ چلبی 2007 [تقریباً 1653]، 8–287؛ توگان 127، 7–1942۔

56۔ گوڈرش 1990، 2، 15۔

57۔ گوڈرش 1990، 20۔

58۔ کاسالے 6–195، 162، 20–119، 2010۔

59۔ تقی الدین 1966 [1556]؛ ٹیکیلی 1966۔ تقی الدین کی گھڑی کے نمونوں کے لیے دیکھیے: سزگین 2011، 22–118۔

60۔ سیالی 92–289، 1960؛ ادیور 109–99، [1939] 1982؛ انور 4–51، 1969۔ استنبول رصدگاہ کے آلات کے لیے دیکھیے: سزگین 2011ب، 61–53۔

61۔ سیالی 1960، 374؛ الحسن وہل 1986، 282۔

62۔ ڈیلی 2014، 6–202۔

63۔ ہف 2011، 133۔ 1720 اور 1730 کی دہائیوں میں، جے سنگھ (جو ایک مغل جرنیل، ہندو حکمران اور عالم تھا) نے ہندوستان میں پانچ رصدگاہیں قائم کیں جو اس رصدگاہی روایت کی آخری مثالیں تھیں جسے پہلے الوغ بیگ کی رصدگاہ نے نمایاں کیا تھا۔ سزگین 2011ب، 7–72۔ تاہم، ''جے سنگھ کی جانب سے کی گئی شاندار ابتدا'' اس کی قبل از وقت وفات (1743) کے ساتھ اچانک ختم ہوگئی۔ سین 1971ب، 103۔

64۔ 1590 سے 1660 کے درمیانی عرصے میں یورپ کی چند دیگر ایجادات میں خردبین، حرارت پیما، دباؤ پیما، اور جھولنے والی گھڑی شامل تھیں۔ مکنیل 1991 [1963]، 5–594۔

65۔ برینتیس اور موریسن (2010، 634) کے مطابق، سلطنتِ عثمانیہ میں'' کم از کم سولھویں صدی سے۔۔۔ کئی سرکردہ یہودی اطباء پناہ لے چکے تھے۔۔۔ عثمانی یونانی اور آرمینی مسیحی برادریوں کے علاوہ فرانس، اٹلی، اور دیگر کیتھولک یا پروٹسٹنٹ یورپی ممالک سے تعلق رکھنے والے مسیحی اطباء بھی عثمانی دربار میں اپنی خدمات انجام دے رہے تھے۔ ان میں سے بیشتر یہودی اور عثمانی مسیحی اطباء نے اطالوی، ہسپانوی یا پرتگالی جامعات سے طب کی تعلیم حاصل کی تھی۔'' لہٰذا عثمانیوں کے پاس اپنے دربار کے لیے اطباء تیار کرنے کے خاطر خواہ ادارے موجود نہ تھے۔

66۔ ڈیلی 200–199، 2014۔

67۔ بعض غیر معمولی مسلم اطباء تشریح الاعضا (dissection) کر سکتے تھے۔ یہ معلوم نہیں کہ ابنِ نفیس نے دورانِ تحقیق پھیپھڑوں میں دورانِ خون (pulmonary circulation) پر، جو جالینوس

کے نظریے کی تردید تھی، تشریح کی تھی یا نہیں۔ سیوتیج اسمتھ 104–99 ،1995؛ فینسی 2013، 111؛ میئر ہوف 18–115 ،1935۔

68۔ نصر 1976، 163۔

69۔ انیسویں صدی کے اوائل تک استنبول یا قاہرہ میں انسانی تشریحِ اعضاء کو طبّی تحقیق کے لیے عام طور پر اختیار نہیں کیا گیا تھا۔ اس وقت حسن العطار، اصلاح پسند اسلامی عالم اور جامعۃ الازہر کے شیخ، نے تشریحِ اعضائے انسانی کی ضرورت کا دفاع کیا۔ دیکھیے: گران 2–170 ،5–104 ،1979۔

70۔ چلبی 2008 [1656 ب]، 21؛ ادیور 7–126 ،[1939] 1982؛ اُنات 6–3 ،1964۔ سولھویں صدی کے اواخر سے عثمانی علما ''انتظامیہ اور تخت کی مداخلت نفاذ قانون کے معاملات حد سے بڑھ گئی۔'' اس ''مذہبی اثر ورسوخ نے سنّی قدامت پسندی کو تقویت دی اور حکومت کی بدلتے ہوئے حالات کے مطابق عمل کرنے کی آزادی کو شدید طور پر محدود کر دیا۔'' اینا لچک 1994، 23۔

71۔ زلفی 1988، 39؛ اینا لچک 2000 [1973]، 85–179؛ بیر 76–65 ،2007۔

72۔ چلبی 2008 [1656 ب]، خصوصاً 70–65 ،40–39۔

73۔ چلبی 2007 [1656 الف]؛ چلبی 1982 [تقریباً 1652]۔

74۔ چلبی 2007 [تقریباً 1653]، 684، 598، 7–566، 262، 1007، 4–443 899؛ ازروارلی 2015 الف، 388؛ فلیشر 199 ،1983؛ اکوموش 6–83 ،2008۔

75۔ چلبی 2008 [1654]۔

76۔ اُلکن 2016 [1935]، 9–233۔

77۔ رابنسن 1997، 84–174؛ احمد 8–76 ،19–18 ،2015۔

78۔ زیائی 1996 ب، 636۔

79۔ کوربین 1986، 72–462؛ ایڈمسن 99–379 ،2016۔

80۔ دہاشی 1996 ب، 600۔

81۔ دہاشی 1996 ب، 600، 632۔ نیز دیکھیے: زیائی 1996 ب، 637؛ فخری 2004، 22–314۔

82۔ فتاویٰ الہندیہ عثمانی فقہا میں بے حد معروف تھی۔ ایک اور مغلیہ/ ہندوستانی متن جو عثمانی مسلمانوں کے زیر مطالعہ رہا، نقشبندی صوفی شیخ احمد سرہندی (1564–1624) کے مکتوبات پر مشتمل تھا۔

83۔ حوالہ از برنیئر 1891 [تقریباً 7–155 ،1668]۔

84۔ رحمان 1968، 230۔

85۔ بے 70–68 ،48 ،[40–1631] 1972۔

86۔ چلبی 1982 [تقریباً 1652]، 32 ،5–24 ۔

87۔ روزنتہال 1958، 33–224؛ بلیک 7–264 ،2011؛ ایڈمسن 8–407 ،2016۔

88۔ ماکیاویلی 1996 [تقریباً 1513]؛ ہابز 1994 [1651]۔

89۔ گتاس 1998، 172۔ جارج سلیبہ (2007، 243) نے بھی تسی پر توجہ دی ہے جب انہوں نے ''زوال کے نظریے'' پر تنقید کی۔ وہ دعویٰ کرتے ہیں کہ تسی نے ''بغداد کی تباہی سے قبل تقریباً 400,000 مخطوطات محفوظ کیے۔'' سلیبہ اس مبہم دعوے کے لیے کوئی خاص ماخذ نقل نہیں کرتے۔

90۔ گتاس 1998، 173۔

91۔ گتاس 2014، جلد XIV:88 ۔

92۔ ترکر 7–385 ،60–53 ،1956؛ ارسلان 1972، 21؛ ازروارلی 2015 الف، 9–385۔

93۔ گتاس 1998، 173۔

94۔ چلبی 2007 [تقریباً 1653]، 8–567 ۔

95۔ الرویحیب 2015، 61–356 ،2–1 ۔

96۔ الرویحیب 2015، 30۔ نیز دیکھیے: الرویحیب 2010، خصوصاً 9–254۔

97۔ دوانی 1839 [تقریباً 1477]۔

98۔ تُسی 1964 [تقریباً 1235]۔

99۔ ڈارلنگ 2013، 117؛ فخری 1991، 143؛ فلیشر 1983، 201۔

100۔ روزنتہال 1958، 223؛ نیز 12–211۔

101۔ عثمانی اور صفوی بعض اوقات ایک دوسرے کی ناکہ بندیاں عائد کرتے تھے، جس سے ایرانی ریشم جیسی اشیاء کی برآمدات متاثر ہوجاتیں۔ اینالچک 1994، 246۔ فرقہ وارانہ جنگوں نے تاجروں کے لیے سنّی عثمانی، شیعی صفوی، اور سنّی ازبک سلطنتوں کے درمیان محفوظ سفر کو ناممکن بنا دیا۔ روسابی 1990، 351، 361؛ سُوجیک 2000، 151۔ تجارتی اعتبار سے اس نقصان دہ تنازعے میں فیصلہ کرنے والے عناصر حکومتی اشرافیہ اور علما تھے نہ کہ تاجر۔

102۔ ہاجسن 1974 ج، 16؛ ہاجسن 1974 ب، 408۔

103۔ اِینا لچک 2000، 503۔ نیز ملاحظہ ہو: اِینا لچک 1994، 173–114۔

104۔ پاموک 2004، 246۔ اِینا لچک (2000[1973]، 110) کے مطابق، 1528 میں عثمانی اراضی کا تقریباً 87 فیصد ریاستی ملکیت (میری) تھا۔

105۔ چِزاکچا 2011، صفحہ xxii–xxiii۔

106۔ ''عثمانی سلطنت سب سے بڑھ کر ایک عسکری تنظیم تھی... شہری حکومت اور فوجی کمان کے درمیان کوئی واضح تفریق موجود نہ تھی... وزرا اور صوبائی گورنر جنگ کے دوران کمانڈروں کی حیثیت سے بھی کام کرتے تھے۔'' اِمبر 330، 2009۔

107۔ آقدا 2009 ğ[1963]، 178۔

108۔ یہ ''اطالوی، جرمن، فلیمنگ اور ڈچ شہروں کے برعکس تھا، جہاں تاجروں اور کاریگروں کو بالادستی حاصل تھی اور وہ معاشی پالیسی کو اپنی دلچسپیوں کے مطابق ڈھالتے تھے۔'' اِساوی 1980، 501–500۔ اشرافیہ، کلیسا، اور متوسط طبقہ پر مشتمل پارلیمانیں، 1188ء میں اسپین میں پہلی پارلیمان کے افتتاح کے بعد یورپ کے بیشتر حصوں (بجز بازنطینی سلطنت) میں قائم ہوئیں۔ فان زانڈن و آخرون 2012، خصوصاً 847–846۔

109۔ ''چھاپہ خانہ، بارود اور جہاز رانی کا قطب نما... نے دنیا کا چہرہ اور حالت بدل دی: پہلا ادب میں؛ دوسرا فنِ حرب میں؛ تیسرا جہاز رانی میں۔'' بیکن 2000[1620]، 100۔'' بارود، قطب نما اور چھاپہ خانہ وہ تین عظیم ایجادات تھیں جنھوں نے بورژوا معاشرے کی داغ بیل ڈالی۔'' مارکس 1991 [3–1861]، 403۔ نیز ملاحظہ ہو براوڈل 408–385، 1981۔ یہ تمام ایجادات چین میں ہوئیں۔ نِیدم 2004، 214؛ آندرادے 2016، ابواب 4–2۔

110۔ ملاحظہ ہو: آگوسٹن 194، 60–59، 19، 2005۔ عثمانیوں نے 1517ء میں مصر پر قبضے کے دوران مملوکوں کے خلاف توپوں، بارود بندوقوں اور ہتھیاروں کا استعمال کیا۔ جب سلطان سلیم نے اپنی فتح کے بعد ایک مملوکی جنرل سے گفتگو کی تو اس نے عثمانیوں پر تلوار و نیزہ کی اسلامی جنگی روایت سے انحراف کا الزام لگایا۔ حالانکہ مملوکوں نے 1389ء میں محاصرے کے دوران توپ خانے کا استعمال کیا تھا لیکن میدانِ جنگ میں انہوں نے بارود کا استعمال نہیں کیا کیونکہ وہ زیادہ تر سوار فوج پر مشتمل تھے جو گھوڑے پر بیٹھ کر بندوق چلانے میں دقّت محسوس کرتے تھے۔ مزید یہ کہ عثمانیوں کے پاس آتشیں اسلحہ کے لیے مطلوبہ دھاتیں موجود تھیں، جب کہ مملوکوں کو یہ دھاتیں درآمد کرنا پڑتی تھیں۔ ایالون 103–102، 96–94، 89، 27، 1956۔

111۔ ''مغلوں کی مستقل بحریہ قائم کرنے میں ناکامی'' کے بارے میں ملاحظہ ہو: پارکر 1996، 108،

219n76۔

112۔ جیان کارلو کیسالی (2010) نے پرتگالیوں کے خلاف عثمانی بحری مہمات کی بعض کامیابیوں کو ''عثمانی دورِ انکشافات'' سے تعبیر کیا ہے جو یورپی دریافتوں کے مترادف تھا۔ تاہم میری رائے میں ان کامیابیوں کو بڑھا چڑھا کر پیش نہیں کرنا چاہیے، کیونکہ عثمانیوں کو چند فطری فوائد حاصل تھے: انہیں بحیرہ احمر کے ذریعے بحرِ ہند تک رسائی حاصل تھی، جبکہ پرتگالیوں کو افریقہ کے گرد سفر کرنا پڑتا تھا؛ عثمانی آبادی پرتگالیوں سے کہیں زیادہ تھی؛ اور ان کے لیے اسلامی ثقافت کی وجہ سے بحرِ ہند کے حکمرانوں اور تاجروں سے رابطہ آسان تھا۔

113۔ اِینا لچک 340–320، 1994۔

114۔ اُلگنر 94–58، 1981۔ نیز دیکھیں سیار 136–134، 125، 1986۔

115۔ اُلکن 2016 [1935]، 138؛ اوزروارلی 2015ب، 254۔

116۔ چلبی 2007 [تقریباً 1653]، 71۔

117۔ غزالی 1974ب [1097]، 224–223؛ الغزالی 1963 [1097]، 73۔

118۔ ''عرب صدیوں تک بحرِ ہند کے سب سے بڑے تاجر اور ملاح رہے'' یہاں تک کہ ''پرتگالیوں کے داخلے'' نے اس سلسلے کو توڑا۔ ہورانی 1995 [1951]، 83۔ پرتگالی 1498 میں وارد ہوئے، یعنی مغلیہ سلطنت کے قیام سے تقریباً تین دہائیاں قبل، اور ''نمونہ ساز تشدد'' کے مرتکب ہوئے کیونکہ وہ جانتے تھے کہ کیپ کے گرد مسالہ جات لے جانے والی نئی راہ کھولنے پر مزاحمت کا سامنا ہوگا۔ فرگوسن 2011، 34۔

119۔ اِینا لچک 179، 1994۔ نیز دیکھیں: گینچ 85–80، 44–41، 2000، 199، 94–92۔ تخمینہ کے مطابق، استنبول کی آبادی 1600 اور 1700 میں 700,000 تھی۔ جو 1700 میں دنیا کی سب سے بڑی آبادی تھی۔ چانڈلر 483–481، 21–20، 1987۔

120۔ پاموک 2004، 235؛ اِینا لچک 1970، 217۔

121۔ اِینا لچک 195–189، 21، 1994۔

122۔ اِساوی 19–17، 1982۔ عثمانی سیاستدانوں نے تجارت کے سکڑنے کے باوجود ''نئے بازاروں کی تلاش کی حوصلہ افزائی'' نہیں کی۔ ان کے ہاں پرتگال کے کنگ ہنری دی نیویگیٹر یا انگلینڈ کی کوئن الزبتھ کی لیونٹ کمپنی کی سرپرستی جیسی پالیسیاں نہیں تھیں۔ مارڈن 1969، 261۔

123۔ مغربی یورپی ریاستیں تحفظ اساس معاشی پالیسیاں اپنا رہی تھیں۔ برطانوی حکومت نے 1685 سے ہندوستانی کپڑوں پر بھاری کسٹم ڈیوٹی عائد کی۔ پارتھاسارتھی 2011، باب 5، خصوصاً 126۔

124۔ اِینا لچک 359، 353–354، 1994۔ نیز ملاحظہ ہو: اِینا لچک 1970، 212۔

125۔ ٹلی 40، 1992۔

126۔ پال کینیڈی (1987، xvi–xvii) کے مطابق سولہویں صدی کے آغاز میں مشرقی طاقتوں بی جن میں عثمانی، مغل اور منگ چین شامل تھے بی کے اندر ''مرکزی اختیارات'' موجود تھے جو مذہبِ ریاست ہی نہیں بلکہ تجارتی سرگرمیوں اور ہتھیاروں کی تیاری میں بھی یکسانیت پر اصرار کرتے تھے۔ اس کے برعکس، مغربی یورپ میں ''کسی اعلیٰ اختیاری قوت کا فقدان'' اور باہمی رقابتوں نے ''ایک مسابقتی، کاروباری ماحول'' کو جنم دیا جو مغربی بالادستی پر منتج ہوئی۔

127۔ منگ خاندان کی ایک اور خصوصیت تاجروں کی بتدریج حاشیہ نشینی تھی جبکہ وہ سونگ دور (960–1279) میں بااثر طبقہ کی حیثیت رکھتے تھے۔ لِن 286–285، 1995؛ کینیڈی 1987، 9–6؛ مک نیل 1991 [1963]، 534–525؛ موکیر 2016، باب 16۔

128۔ ٹلی 1992، 40۔ نیز ملاحظہ ہو: سپروئٹ 1994، حصہ دوم۔

129۔ فان زانڈن 2009، باب 2؛ کوساندی 1997، 101، 261–255؛ ڈی لانگ اور شلیفر 1993۔ ڈینیئل چائروٹ (63، 1994) کے مطابق یورپ کے فکری تحرک کے لیے مرکزیت اقتدار کی عدم موجودگی اور شہروں کی قوت ایک لازمی شرط تھی۔ اس نکتہ پر، کولنز (418، 2000) ابنِ سینا اور ڈیکارٹ میں مماثلت پاتے ہیں: ''ابن سینا... رے، ہمدان، اور اصفہان میں بطور درباری طبیب، کبھی وزیر اور کبھی نجی حیثیت میں مقیم رہے... ان کے اسفار ڈیکارٹ کے سفر کی یاد دلاتے ہیں۔''

130۔ نیکولومیکیاویلی (1996 [تقریباً 1513]، 502) نے اپنی کتاب دی پرنس ہاؤس آف میڈیچی کے ایک فرد کے نام منتسب کی۔ ڈوپوی 1998، 11، 21۔

131۔ آیزنسٹائن 2005 [1983]، خصوصاً حصہ اوّل؛ فیورو مارٹن 1997 [1958]، خصوصاً صفحات 56–55۔

132۔ فیورو مارٹن 1997 [1958]، صفحات 182، 186، 248۔

133۔ فان زانڈن 2009، صفحات 77، 86، 89؛ نیز ملاحظہ ہو: بورنگ و فان زانڈن 2009، صفحہ 416۔

134۔ بورنگ و فان زانڈن 2009، صفحات 440، 432–431۔

135۔ طباعت کے آغاز کے ساتھ ہی کتابوں کی تیاری کے اخراجات میں ''تقریباً 85 سے 90 فی صد'' تک کمی واقع ہوئی۔ فان زانڈن 2009، صفحہ 186۔

136۔ بورنگ وفان زانڈن 2009، صفحات 417، 419؛ نیز ملاحظہ ہو: فیورو مارٹن 1997 [1958]، صفحہ 262۔

137۔ مغربی یورپ کی مجموعی آبادی 1400ء میں تقریباً 48 ملین تھی، جو 1500ء میں 65 ملین، ل 1600ء میں 83 ملین، 1700ء میں 94 ملین اور 1800ء میں 137 ملین تک پہنچ گئی۔ بوسکرو دیگر 2008، صفحہ 39۔

138۔ فان زانڈن 2009، صفحہ 194۔

139۔ کتابوں کی تیاری میں چین اور یورپ کے درمیان نمایاں فرق 1644 سے 1911 تک برقرار رہا۔ بورنگ وفان زانڈن 2009، صفحہ 437۔

140۔ کتاب ''صنعتی طور پر تیار کردہ جدید طرز کی پہلی شئے'' بن گئی۔ اینڈرسن 1983، صفحہ 34۔

141۔ اینڈرسن 1983، صفحات 36–22؛ نیز ملاحظہ ہو: بلوخ 2014 [1940]، صفحات 93–91۔

142۔ اینڈرسن 1983، صفحات 19–12۔

143۔ آیزنسٹائن 2005 [1983]، باب 6۔

144۔ ایڈورڈز 1994، ابواب 1 اور 5؛ فیورو مارٹن 1997 [1958]، صفحات 295–288۔

145۔ ملاحظہ ہو: ویبر 1998 [1905]؛ بیکر و ووسمان 2009؛ ایکیلنڈ و دیگر 1996، باب 9۔

146۔ روبن 2017، صفحات 140–119؛ دی فریز وفان دروڈے 1997، صفحات 172–165؛ فان زانڈن 2009، صفحات 195 ،91–90۔

147۔ فان زانڈن و دیگر 2012، حاشیہ 851n55، صفحات 860–856؛ زیریٹ 2000، باب 2۔

148۔ کیتھولک فرانس میں شرح خواندگی قدرے کم رہی: 1700 میں 20 فیصد سے زائد اور 1800 میں 35 فیصد۔ فان زانڈن 2009، صفحہ 191۔

149۔ پین 2013، صفحات 405–385۔

150۔ ڈائمنڈ 1997، باب 3۔

151۔ چند مخصوص مواقع پر یورپی اقوام نے دانستہ طور پر چیچک اور دیگر مہلک جراثیموں کو ابتدائی نوعیت کی حیاتیاتی جنگ کے طور پر استعمال کیا۔ مسلسل ظلم وستم، جنسی زیادتی، قتلِ عام، کھیتوں اور مویشیوں کی ضبطی وتباہی، قحط، ذہنی اذیت اور نفسیاتی مفلوجی بی یہ تمام عوامل مقامی اقوام کی حیات و بقا کی تمنا کو ماند اور ان کے جذبۂ زیست کو معدوم کر دینے کا سبب بنے۔'' یوین، 2005، صفحہ 11

152۔ ''سن 1519 میں وسطی میکسیکو کی آبادی تقریباً 11 ملین تھی، جو سن 1600 تک محض 2.5 ملین رہ

گئی۔'' میک نیل 1991[1963]، صفحہ 601۔ ایک اندازہ کی رو سے یورپی اقوام کی آمد کے بعد امریکہ کی مجموعی مقامی آبادی میں 80 فیصد کمی واقع ہوئی۔ درست کمی کا تعین دشوار ہے کیونکہ ابتدائی تخمینے 13 ملین سے 112 ملین تک کے درمیان ہیں۔ اینگرمین وسوکولوف 2012، صفحہ 216، حاشیہ 216n10۔

153۔ پرتگالیوں سے ایک صدی قبل، 1405ء میں، منگ سلطنت نے بحرِ ہند میں چند مہمات کا آغاز کیا جن کی قیادت مسلمان امیر البحر ژنگ ہی نے کی۔ یورپی اقوام کے برعکس چینی مہمات میں بندرگاہوں کو لوٹا یا مقامی باشندوں کو قتل نہیں کیا گیا۔ چینی بیڑے کے جہاز یورپی ہم عصر بیڑوں سے تعداد اور جسامت دونوں اعتبار بڑے تھے۔ 1433ء میں منگ حکام نے متعدد اسباب کی بنا پر ان مہمات کو بند کر دیا جن میں ان کا تجارتی سرگرمیوں کے خلاف رویہ بھی شامل تھا۔ پین 2013، صفحات 374–367؛ میڈیسن 2006، صفحات 243–241؛ کرٹن 1984، صفحہ 127۔ موکیر (1990، صفحہ 231) نے چینی صورتِ حال کا تقابل مغربی یورپ سے کیا جہاں کسی ایک حکومت کو یہ اختیار حاصل نہ تھا کہ وہ تلاش و جستجو کے عمل کو روک سکے۔

154۔ اینا لچک 1994، صفحات 341، 354–353۔

155۔ بارکان 1975، صفحہ 27؛ کسابا 1988، صفحہ 12؛ اینا لچک 2000[1973]، صفحہ 49؛ اقداغ 2009[1963]، صفحات 430–424۔

156۔ ٹلی 1992، صفحہ 45۔

157۔ ریڈی 2017، صفحات 31–26؛ آش 2015، صفحات 367–363۔

158۔ براوڈیل (1976، صفحہ 669) کے مطابق: ''مشرق میں عثمانی؛ مغرب میں ہابسبرگ۔'' 1572 میں عثمانی سلطان نے فرانس کے بادشاہ کو ایک خط بھیجا جس میں بحری مدد کی پیشکش کی گئی اور فرانس، انگلینڈ، اور نیدرلینڈ کے ساتھ مل کر ہابسبرگ سلطنت پر مشترکہ حملے کی تجویز پیش کی گئی۔ اینا لچک 1994، صفحہ 367۔

159۔ ''1493 سے 1800ء تک، دنیا کے 85 فیصد چاندی اور 70 فیصد سے زائد سونے کا ماخذ امریکہ تھا۔'' بیریٹ 1990، صفحہ 224۔ اسپین ان امریکی وسائل کا اصل فائدہ اٹھانے والا ملک تھا جس میں 700,1 ٹن سونا اور 000,73 ٹن چاندی شامل تھی۔ میڈیسن 2004، صفحہ 36؛ نیز ملاحظہ ہو: بیریٹ 1990، صفحات 243–242۔

160۔ ایڈم سمتھ (1993[1776]، صفحہ 118) نے ہسپانویوں پر تنقید کرتے ہوئے لکھا ہے کہ وہ تجارت اور محنت کی تقسیم کی بجائے صرف امریکہ کے خزانے (bullion) کے پیچھے پڑے رہے: ''دولت

...[منگولوں کے نزدیک] مویشیوں میں تھی جیسے ہسپانویوں کے نزدیک سونے اور چاندی میں تھی۔''

161۔ غرناطہ کے کیتھولکوں کے ہاتھوں شکست کے بعد، کارڈینل خیمینیز، جو بعد میں اسپین کا گرینڈ انکویزٹر بنا، نے مسلمانوں کی کتابوں کے الاؤ ترتیب دیے۔ اس موقع پر اسی ہزار (80,000) جلدیں جلا دی گئیں۔ Lerner 1998, 78؛ Mackensen 1935a, 83–4۔

162۔ آرنلڈ آنگنیڈت (55,2011) لکھتے ہیں: ''1480ء سے 1530ء کے درمیان ہسپانوی تفتیشی عدالت نے تقریباً 5,000 افراد کو ان کی مشتبہ عیسائیت کی وجہ سے سزائے موت دی۔ 1540 سے 1750ء کے درمیان، 826 سزائیں دی گئیں، جن میں صرف ارتداد نہیں بلکہ جنسی جرائم بھی شامل تھے۔''

163۔ براڈیل 7–790 ,1976۔

164۔ نارتھ اور تھامس 31–127 ,1973؛ روبن 84–172 ,2017۔

165۔ اسرائیل 1998، ابواب 7 تا 10۔

166۔ براڈیل (205,1984) کے الفاظ میں: ''ڈچ قوم کے لیے تجارت بادشاہ تھی، اور ہالینڈ میں تجارتی مفادات نے مؤثر طریقے سے ریاستی مفاد (raison d'état) کی جگہ لے لی۔''

167۔ اسرائیل 1998، ابواب 14، 15، 23، 24، 26، 28، 34، 39۔

168۔ اسرائیل 2001، ابواب 2، 8، 13 تا 16۔

169۔ ملر 2011۔

170۔ فان زانڈن 2009، 129، 191؛ نیز ملاحظہ ہو: دی وریز اور فان ڈر واؤڈے 1997، 170۔

171۔ فان زانڈن 2009، 192۔

172۔ دی وریز اور فان ڈر واؤڈے 1–170 ،1997؛ نیز ملاحظہ ہو: اسرائیل ،1998 899–902۔

173۔ اسرائیل 54–936 ،1998؛ کرٹن 4–152 ،1984۔

174۔ ہیفنر 32–26 ،2000؛ میڈیسن 60 ،2004۔

175۔ پیٹنٹ نظام پہلی بار پندرہویں صدی کے آخر میں وینس میں نافذ ہوا پھر دیگر یورپی ممالک میں پھیلا؛ اسے سب سے مؤثر طریقے سے انگلینڈ میں 1624ء میں اسٹیچیوٹ آف مونوپولیز کے نفاذ سے ادارہ جاتی شکل دی گئی۔ موکیر 79 ،1990؛ نیز دیکھیں: خان 8–207 ،2011۔

176۔ کرٹن 7–155 ،1984۔

177۔ بیکن 2000[1620]؛ جارڈن 2000۔

178۔ لاک 1996[1689b]۔ سنہ 1671 میں، ایڈورڈ پوک اور ان کے ہم نام بیٹے نے ابنِ طفیل کی حیّ بن یقظان کا لاطینی ترجمہ Philosophus Autodidactus (خود آموز فلسفی) کے عنوان سے شائع کیا۔ گل رسل (1994، بالخصوص 31–224) کے مطابق لاک کے دونوں پوکوں سے قریبی تعلقات تھے اور امکان ہے کہ Philosophus Autodidactus نے لاک کے tabula rasa کے استعارے پر اثر ڈالا ہو، جس میں انسانی ذہن کو پیدائش کے وقت ایک خالی تختی کے طور پر پیش کیا گیا ہے۔ نیز دیکھیں: بین زاکن 2010، بالخصوص باب 4۔

179۔ میئرحوف 1935، 120۔

180۔ اسرائیل 2001، باب 27؛ اسرائیل 2006، باب 8؛ ڈیلی 8–207 ،2014؛ آئزنشٹائن 2005[1983]، باب 7۔

181۔ کارامان اور پاموک 2010، 614؛ نیز ملاحظہ ہو: فان زانڈن 2009، 241۔

182۔ براڈیل 6–594 ،81–578 ،1982؛ مارکس اور اینگلز 1994[1848]، 1–160۔ ڈیئر ڈری مک کلاسکی (2010؛2016) کا استدلال ہے کہ بورژوا خیالات مغربی یورپ کے عروج کا باعث بنے۔ جوزف نیدم (2004، xlv–xlvii، 229) نے معروف سوال اٹھایا کہ ''چین میں جدید سائنس کیوں نہ ابھری باوجود اس کے کہ وہ صدیوں سے تکنیکی قیادت میں تھا؟'' ان کے نزدیک، مغربی یورپ میں بورژوا طبقے کے عروج نے سائنسی ترقی کو ممکن بنایا، جب کہ چین میں اس طبقے کی عدم موجودگی نے ترقی کی راہ میں رکاوٹ ڈالی۔

183۔ مارکس 2007؛ فرینک 1998؛ فرینک 2015؛ بلاوٹ 1993؛ بلاوٹ 2000۔

184۔ ہابسن 2004؛ پارتھاسارتھی 2011؛ گولڈسٹون 2008۔

185۔ پومرانز 2000۔

186۔ ثقافتی جبریت (cultural determinism) کی ایک مثال: لینڈیس 1998۔ جغرافیائی جبریت (geographical determinism) کی ایک مثال: ڈائمنڈ 1997۔

187۔ فان زانڈن 2–271 ،5–22 ،2009۔ اینگس میڈیسن (2006، 242) کے مطابق 1500 میں چین اور ہندوستان کا جی ڈی پی تقریباً برابر تھا' دنیا میں سب سے زیادہ۔ مغربی یورپ کا جی ڈی پی، ان دونوں میں سے ہر ایک کے مقابلے میں تقریباً دو تہائی تھا، اور وہ دنیا میں تیسرے نمبر پر تھا۔

188۔ اینالجک 4–342 ،19–315 ،1994۔

189۔ موکیر (1990، 151) نے تکنیکی ایجادات پر لکھا: ''ایسے بیانات کہ 'ضرورت ایجاد کی ماں ہے' سراسر

لغو ہیں... انسانی خواہشات اپنی جگہ، ضرورت ہمیشہ موجود رہتی ہے؛ اصل چیز اس کو پورا کرنے کی صلاحیت ہے۔'' یہی بات جغرافیائی دریافتوں پر بھی لاگو ہوتی ہے۔

190۔ کولمبس اور واسکوڈاگاما کے چار سو سال بعد پہلی عثمانی بحری مہم حادثاتی طور پر امریکہ پہنچی، (یعنی جب استنبول سے روانہ ہونے والے دو بحری جہاز برازیل پہنچے)۔ بعد میں وہ افریقہ کے گرد چکر کاٹ کر 1866 میں اپنے اصل ہدف بصرہ پہنچے۔ فائق 2006 [1868]۔

191۔ آئبیریائی مہمات کو چودھویں صدی سے بحیرہ روم، شمالی اور بالٹک سمندروں کے درمیان اطالوی تاجروں کے طویل فاصلے کے سفر کا تسلسل بھی سمجھا جا سکتا ہے۔ پین 345، 2013۔

192۔ براڈیل 81–678، 1976؛ کار 1961، باب 4؛ نارتھ 89، 1990۔

193۔ فان زانڈن 2009، بالخصوص 258، 241۔

194۔ ڈریلیشمن 2005۔

195۔ فان زانڈن 2009، بالخصوص 6–291؛ موکیر 1990، باب 4۔ رابرٹ ایلن (15، 2009) کے الفاظ میں: ''چونکہ زیادہ اجرتیں اور سستی توانائی برطانیہ کی عالمی معیشت میں کامیابی کا نتیجہ تھیں، اس لیے صنعتی انقلاب کو پہلے سے حاصل شدہ معاشی کامیابی سے جوڑا جا سکتا ہے۔''

196۔ فان زانڈن 2009، حصہ سوم؛ ایلن 2009، باب 10؛ موکیر 2010، ابواب 19، 5–2؛ جیکب 1997۔

197۔ نارتھ اور تھامس 1973، 1، 3۔

198۔ نارتھ اور تھامس 1973، 131۔

199۔ نارتھ اور تھامس 1973، بالخصوص 7–156، 101۔

200۔ نارتھ اور وائنگاسٹ 805، 1989۔

201۔ نارتھ 139، 1990۔

202۔ اولسن 1993، 574؛ نیز دیکھیں: ایسی موغلو اور رابنسن 3–102، 2012۔

203۔ بلیڈز اور چینی (18n45، 2013) نے اپنے تجزیے میں اس بنیادی مسئلے کو محض ایک حاشیے میں حل کرنے کی کوشش کی ہے، جس میں چند من مانی مثالیں دی گئی ہیں۔

204۔ بلوخ 2–401، [1940] 2014۔

205۔ مارڈن 1988، 30۔ اینالجک (2000 [1973]، 98) کے مطابق سترہویں صدی کے وسط سے انیسویں صدی کے آغاز تک پانچ سلاطین کی معزولی عوامی بغاوتوں کی وجہ سے ہوئی، جن میں استنبول

کی عوام، ینی چری، اور شیخ الاسلام شامل تھے۔ بعض مواقع پر ''استنبول کی عوام'' ''ینی چری کے غلبے کے خلاف بھی اٹھ کھڑی ہوئی۔''

206۔ کران 2011؛ نیز دیکھیں: کران 2004۔

207۔ ''سترہویں صدی کے استنبول میں عدالتوں کے ریکارڈ میں مذکور 77.1 فیصد شراکتیں صرف دو افراد پر مشتمل تھیں۔ صرف 7.6 فیصد میں پانچ یا اس سے زیادہ شریک تھے۔'' کران، 2011، 64–5۔

208۔ ابراہام اودوچ (7–6، 1975) کے مطابق مالیاتی ادارے آٹھویں صدی میں مسلم دنیا میں ابھرے 'جو مغربی یورپ سے تقریباً چار صدی پہلے کی بات ہے۔ تاہم مسلم مالیاتی ادارے طویل عرصے تک جمود کا شکار رہے، جب کہ مغربی ادارے چودھویں سے سولہویں صدی کے درمیان 'عظیم تجارتی / بینکاری اداروں' میں بدل گئے۔

209۔ اوقاف کے پھیلاؤ کا مطلب یہ تھا کہ تجارتی دولت منافع پر مبنی نجی شعبے سے نکل کر ایک غیر منافع بخش مذہبی و رفاہی دائرے میں داخل ہوگئی، جس کے نتیجے میں یہ امکان مزید کم ہوگیا کہ معاشی شراکتیں وسعت اختیار کریں یا پیچیدگی کی طرف بڑھیں۔ کران، 2011، ص 127۔ سلطنتِ عثمانیہ کے آخری دور میں تقریباً 20 فیصد زرعی زمینیں اوقاف کے زیرِ انتظام تھیں۔ حانی اوغلو، 2008، ص 20۔ ڈیوڈ پاورز 1989، ص 538–537 نے اس سے بھی زیادہ تناسب کا تخمینہ پیش کیا ہے۔

210۔ مکدسی (90–289، 1981) نے جامد مسلم اوقاف کا موازنہ مغرب کے متحرک متبادلات سے کیا: ''اسلام مردہ ہاتھ (main morte) یعنی وقف کی بھاری زنجیر میں جکڑا تھا؛ جب کہ مغرب نے وقف کی تمام خوبیوں سے فائدہ اٹھایا اور اس تسلسل کی شکل کو بھی کارپوریشن کے ذریعے متحرک بنا دیا۔'' نیز دیکھیں: آرجومند 1999، 291۔

211۔ ''اسلام کے نسبتاً مساوات پر مبنی وراثتی نظام نے شراکت کو وقت سے پہلے تحلیل کرنے کی قیمت بڑھا دی۔'' کران 2011، 126؛ نیز ملاحظہ ہو: 88–81۔

212۔ اصولی طور پر اسلامی قانون پر عموماً تنقید کی جاتی ہے کہ وہ خواتین کو وراثت میں نصف حصہ دیتا ہے؛ اس لیے یہ بات عجیب لگتی ہے کہ اسے وراثت کے مکمل حق (primogeniture) سے بھی بڑا مسئلہ قرار دیا جائے۔

213۔ کران 2011، 49۔

214۔ کران 2011، 125۔

215۔ کران 2011، 125۔ تاہم ''مشرق وسطیٰ کے تاجروں کے پاس اپنے اجتماعی مفادات کی پیروی

کے لیے مستقل انجمنیں قائم کرنے کا کوئی ذریعہ نہ تھا۔'' کران 2011، 271۔

216۔ کران 2011، 133۔ ''تیرہویں اور چودھویں صدیوں میں انجمنوں (guilds) کی خودمختار اور مضبوط حیثیت بعد میں عثمانی حکومت کے مرکزیت پسند نظام کے تحت کمزور ہوگئی۔'' اینالجک 1970، 216۔

217۔ کران 2011، 127۔ ''چونکہ اوقاف کو مقدس سمجھا جاتا تھا اس لیے حکمران ان کے اثاثے ضبط کرنے سے گریز کرتے تھے۔'' کران 2004، 75۔

218۔ کران 248–246 ، 2011۔ ''وینس میں 1394 میں اہم معاملات پر تحریری معاہدے لازمی قرار پائے؛ فرانس میں 1566، اسکاٹ لینڈ میں 1579، اور بیلجیم میں 1611 میں یہ قانون رائج ہوا۔ کران 2011، 242۔

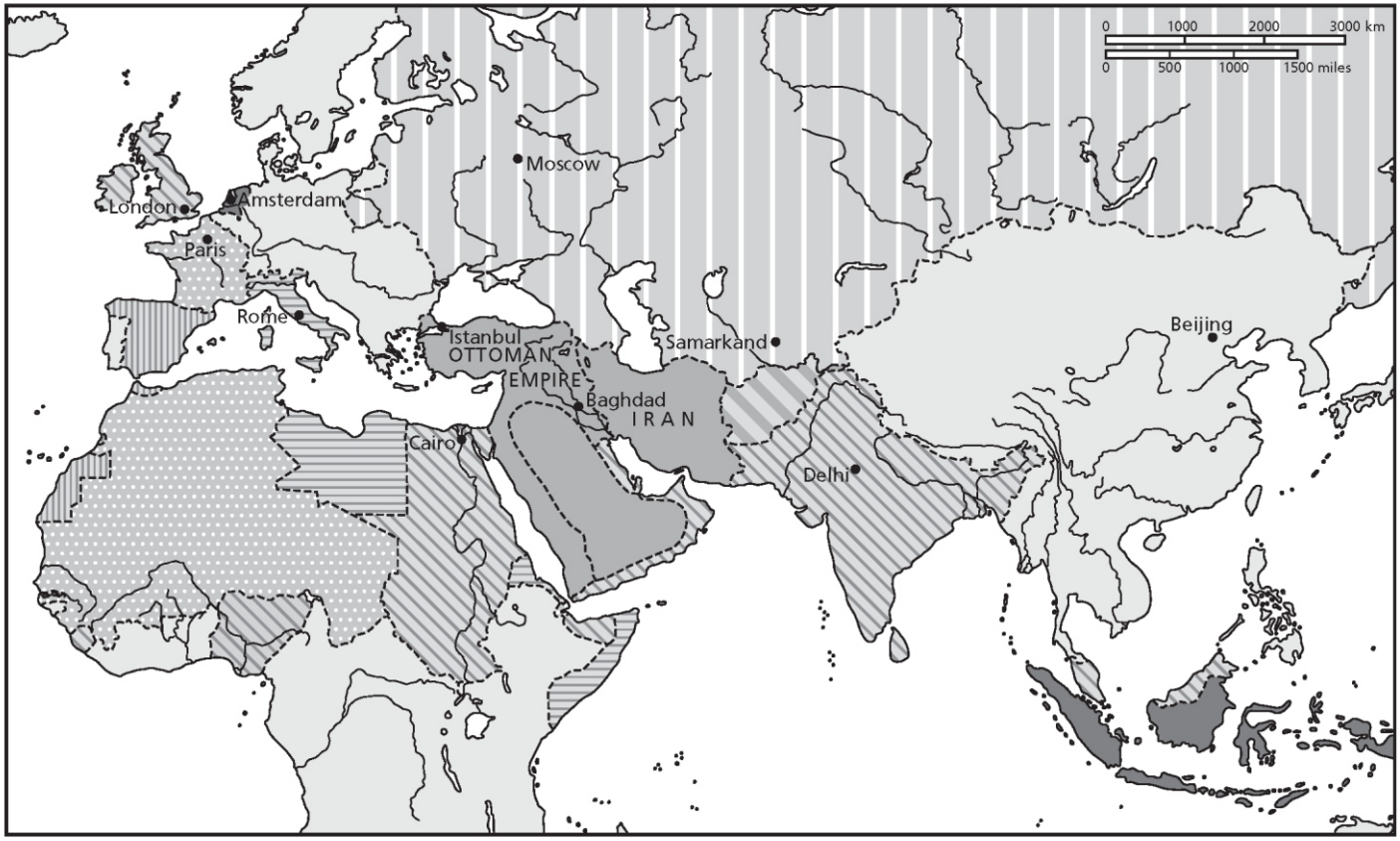
219۔ روبن 2017، 17۔

220۔ روبن 209 ، 203–202 ، 2017۔

221۔ روبن 2017، 54؛ نیز ملاحظہ ہو: 67۔

222۔ روبن 206–205 ، 2017۔

223۔ روبن (2017، 50) نے یہ من گھڑت حدیث لیوس (1995، 149) سے نقل کی ہے جس نے دراصل اسے یوں بیان کیا: ''یہ ایک قول ہے جسے اکثر مسلمان مصنفین حوالہ کے طور پر پیش کرتے ہیں، بعض اوقات بطور فارسی حکمت، اور بعض اوقات پیغمبر ﷺ کا قول قرار دے کر۔'' روبن نے بظاہر لیوس کی احتیاطی تنبیہ کو نظر انداز کیا۔



MAP 5 The European Colonization of the Muslim World (c. 1914)

7

زوال

مغربی استعمار اور مسلم مصلحین (اٹھارھویں سے انیسویں صدی تک)

1683ء میں ویانا کے ناکام محاصرے کے دوران اور اس کے بعد سلطنتِ عثمانیہ کو یورپی طاقتوں کے ہاتھوں پے در پے عسکری شکستوں کا سامنا کرنا پڑا۔ معاہدۂ کارلووٹز (1699ء) کے نتیجے میں سلطنت مشرقی یورپ کے وسیع و عریض علاقوں سے محروم ہوگئی۔ اگرچہ اٹھارہویں صدی کے نصف اول میں عثمانیوں نے آسٹریا، روس اور وینس سے بعض مقبوضہ علاقے دوبارہ حاصل کر لیے تاہم اسی صدی کے نصف دوم میں روس سے بار ہا شکست اٹھانی پڑی۔ معاہدۂ کوچوک قینارجہ (1774ء) کے تحت سلطنتِ عثمانیہ کو کریمیا سے دستبردار ہونا پڑا جس کے سبب وہاں روسی قبضے کی راہ ہموار ہوئی۔ اسی معاہدے کی رو سے روس کو سلطنتِ عثمانیہ کے آرتھوڈوکس مسیحی رعایا پر نگہبانی کا اختیار بھی حاصل ہو گیا۔[1]

جب نپولین نے مصر پر حملہ کیا (1798–1801ء) تو عثمانیوں کے لیے یورپی طاقتوں کے باہمی اتحاد و معاہدہ ناگزیر بن گیا۔ 1830ء کی دہائی میں جب محمد علی پاشا کے مصری لشکر نے عثمانی افواج کو مسلسل شکست سے دوچار کیا تو سلطنت کی بقا یورپ میں طاقت کے توازن پر منحصر ہوگئی۔

عسکری ناکامی کے بعد اقتصادی خودمختاری کا خاتمہ بھی لازم ٹھہرا۔ 1838ء میں طے پانے والا

معاہدۂ بالتہ لیمانی، جسے انگریز-عثمانی معاہدہ بھی کہا جاتا ہے، نے عثمانی سلطنت کے اندر برطانوی برآمدات کے لیے خصوصی تجارتی مراعات کی راہ ہموار کی۔ پامک کے مطابق کمزور ہوتی سلطنتِ عثمانیہ اب برطانیہ اور دیگر یورپی طاقتوں کے مطالبات کو رد کرنے کے قابل نہیں رہی تھی۔ قریب تین دہائیوں بعد سلطنت کو زبردستی اس امر پر آمادہ کیا گیا کہ وہ غیر ملکیوں کو زرعی اراضی خریدنے کا حق عطا کرے نیز اس امر کو بھی تسلیم کرے کہ عثمانی بینک، جو غیر ملکیوں کے تصرف میں تھا، سلطنت میں کاغذی کرنسی چھاپنے کا واحد مجاز ادارہ ہوگا۔[3]

اس سے قبل یورپی ریاستوں کے ساتھ طے پانے والے مراعاتی معاہدات نے بھی سلطنتِ عثمانیہ کی معیشت پر یورپی غلبے کو مستحکم کیا۔ جیسا کہ توران کایاؤغلو نے نشاندہی کی ہے کہ یورپی ممالک کو حاصل ''خارج از حدود'' عدالتی خودمختاری نے سلطنت کی حاکمیتِ اعلیٰ پر سنگین ضرب لگائی۔[4]

سترہویں صدی کے اختتام اور اٹھارہویں صدی کے آغاز میں صفوی ایران بھی شدید معاشی و سماجی بحرانوں اور ہمہ جہت عسکری چیلنجوں کی زد میں آ گیا۔ یہ چیلنج عثمانیوں، مغلوں، روسیوں، ازبکوں اور افغانوں کی جانب سے کیے گئے جو بالآخر سلطنتِ صفویہ کے خاتمے پر منتج ہوئے۔[5] صفوی سلطنت کے خاتمے کے بعد نادر شاہ (ایک غیر متعلقہ قبیلے سے تعلق رکھنے والا ہنرمند اور ذہین فوجی) نے (دورِ حکومت 1747–1736ء) ایران کی باگ ڈور سنبھالی۔[6] اس نے ایران کی سرحدوں کو ہمسایہ سلطنتوں کی حدود کے اندر وسعت دی، البتہ اس کے انتقال کے بعد اس کی قائم کردہ سلطنت چھوٹے چھوٹے متحارب ریاستی دھڑوں میں بٹ گئی۔ بالآخر 1794ء میں قاجار خاندان نے ایران کو متحد کیا اور 1925ء تک ایک (نسبتاً) کمزور ریاستی ڈھانچے کے ساتھ اس پر حکمرانی کی۔

اسی طرح مغلیہ سلطنت بھی اپنے آخری عظیم فرمانروا، اورنگ زیب (متوفی 1707ء) کے عہد اور اس کے بعد بتدریج زوال پذیر ہونے لگی۔ اس زوال کے اسباب میں شاہی اسراف، ہندو اکثریت کے خلاف سخت گیر پالیسیاں، متعدد ہندو بغاوتیں، نیز راجپوتوں اور مرہٹوں کی علیحدگی پسندی، نادر شاہ کی قیادت میں ایرانی یلغاریں اور احمد شاہ ابدالی کے حملے شامل تھے۔[7] 1764ء کے آس پاس برطانوی ایسٹ انڈیا کمپنی نے بنگال پر قبضہ کیا اور بعد میں ہندوستان کے دیگر علاقوں کو بھی اپنی

عملداری میں لے لیا۔ 1857ء کی ناکام جنگِ آزادی کے بعد سلطنتِ برطانیہ نے براہِ راست نوآبادیاتی اقتدار قائم کیا اور مغلیہ سلطنت کو، جو پہلے ہی محض ایک علامتی ادارہ بن کر رہ گئی تھی، باضابطہ طور پر تحلیل کر دیا۔[8]

عثمانی قلمرو میں یورپی نوآبادیاتی تسلط کا آغاز 1830ء میں الجزائر پر فرانسیسی قبضے سے ہوا۔ نصف صدی بعد فرانس نے تیونس کو بھی اپنی نوآبادی بنالیا اور اس وقت تک اس کی نوآبادیاتی سلطنت مغربی افریقہ کے مسلم اکثریت والے بیشتر علاقوں تک وسعت اختیار کر چکی تھی۔ 1869ء میں نہرِ سویز ایک مشترکہ فرانسیسی-مصری منصوبے کے تحت کھولی گئی لیکن چند ہی برسوں میں برطانیہ نے اس منصوبے میں مصر کے حصص خرید لیے۔ 1882ء میں برطانیہ نے رفتہ رفتہ مصر پر اپنا تسلط قائم کرنا شروع کیا جس کے بعد برطانوی نوآبادیاتی اقتدار نے سوڈان اور خلیجی علاقوں تک وسعت اختیار کر لی۔

اگرچہ ایران باضابطہ طور پر کبھی براہِ راست نوآبادکاروں کے تسلط میں نہیں آیا تاہم بیسویں صدی کے آغاز میں وہ برطانوی و روسی اثر ونفوذ کے دو الگ الگ منطقوں میں منقسم ہو چکا تھا۔ اسی اثنا میں روس، یوریشیائی میدانوں، وسطی ایشیا اور قفقاز کی کئی مسلم اقوام کو پہلے ہی اپنے تابع کر چکا تھا (ملاحظہ ہو نقشہ 5)۔

پہلی جنگِ عظیم کے اختتام تک پورا مشرقِ وسطیٰ، براہ راست یا بالواسطہ برطانیہ اور فرانس کے زیرِ تسلط آ چکا تھا۔[9] 1918ء کے صلح نامہ (Armistice) کے بعد برطانوی، فرانسیسی اور اطالوی افواج استنبول میں داخل ہو گئیں۔ دو برس بعد برطانیہ اور اس کے اتحادیوں نے عثمانی پارلیمان کے منتخب ارکان کو گرفتار کر کے شہر کے مختلف سرکاری اداروں پر تسلط قائم کر لیا۔ ان حالات کے نتیجے میں عثمانی سلطان، جو عالمِ اسلام میں خلافتِ کبریٰ کا دعوے دار تھا، عملاً ایک محصور و یرغمال حکمران بن کر رہ گیا اور تاریخ میں دوسری مرتبہ (پہلی مرتبہ منگولوں کے ہاتھوں بغداد کی تباہی کے بعد) مرکزِ خلافت غیر مسلم افواج کے قبضے میں آ گیا۔

یورپی استعمار کا یہ ہمہ گیر اور عدیم النظیر غلبہ جس نے اپنے دائرہ اثر اور شدت میں منگولوں اور صلیبیوں کی پیش قدمیوں کو بھی پیچھے چھوڑ دیا، محض عسکری طاقت کا مظہر نہ تھا بلکہ یورپی اقوام نے علمی

اداروں، سائنسی انکشافات، فنی پیش رفت اور اقتصادی تنظیم کے توسط سے بھی اپنے استعماری تسلط کو پختہ تر کیا۔ سوال یہ ہے کہ یورپی اقوام نے یہ حیرت انگیز علمی و تہذیبی ترقی کیسے حاصل کی؟ اور مسلمان اقوام ان کے مقابلے میں ہر محاذ پر پست و مغلوب کیوں ہوگئیں؟ یہ باب اسی سوال کا تحقیقی و تنقیدی جائزہ پیش کرتا ہے یعنی مسلم حکمرانوں، مفکرین اور اصلاحی تحریکوں نے اس چیلنج کا سامنا کس انداز سے کیا اور اس موضوع کے تئیں فکری مکالمہ اور تجزیاتی ردِعمل کس نوعیت کا رہا۔

طباعت کے ذرائع اور قرآن کے تراجم

اگرچہ مسلم دنیا سیاسی بحرانوں سے دوچار تھی تاہم علماے دین کی اثر انگیز حیثیت بدستور قائم رہی بلکہ بعض مواقع پر ان کی قوت میں مزید اضافہ ہوا۔ صفوی سلطنت کے اواخر میں ممتاز علما نے غیر معمولی سیاسی اثر و رسوخ حاصل کر لیا۔ محمد باقر مجلسی (جو 1687ء سے 1699ء تک اصفہان میں منصبِ شیخ الاسلام پر فائز رہے) صفوی دربار میں نہایت بااثر شخصیت بن کر ابھرے۔ انھوں نے صوفیہ اور دینی اقلیتوں کے خلاف سخت گیر تعزیری اقدامات کی مہمات منظم کیں۔[10]

اسی طرح سلطنتِ عثمانیہ میں بھی اٹھارھویں صدی کے دوران علما کی قوت اس قدر مستحکم ہو چکی تھی کہ وہ ایک منظم علمی اشرافیہ (علمی اریسٹوکریسی) کی صورت اختیار کر چکے تھے۔ مدارس و دینی مناصب موروثی طور پر ممتاز علما کے خانوادوں میں تقسیم ہونے لگے۔[11]

علما کے مذہبی اقتدار کی بنیاد دراصل اسلام کی تعبیر و تشریح پر ان کی اجارہ داری تھی جسے وہ مدارس پر اپنے تسلط کے ذریعے قائم رکھتے تھے۔ چھاپہ خانے (printing presses) ان کے لیے ممکنہ خطرہ تھے اس لیے انھوں نے ان کے قیام کی سخت مخالفت کی۔ مسلمانوں نے نہ تو 1455ء (جب یورپ میں پہلی کتاب شائع ہوئی) سے لے کر 1729ء تک کوئی کتاب شائع کی اور نہ ہی قرآن مجید کے عام فہم زبانوں میں تراجم کی اجازت دی۔ اس مخالفت کا نتیجہ یہ نکلا کہ عثمانی معاشرے کے اندر شرحِ خواندگی نہایت کم (تقریباً ایک فیصد) رہی۔[12]

اس کے برعکس مغربی یورپی ممالک (جہاں مطبع باقاعدگی سے قائم ہو چکے تھے) بائبل کے تراجم قومی

زبانوں میں دستیاب تھے اور متنوع تعلیمی ادارے سرگرمِ عمل تھے۔ وہاں 1800ء تک اوسط شرحِ خواندگی 31 فیصد تک پہنچ چکی تھی۔[13-14]

گٹن برگ کی طباعتی ایجاد کے تقریباً نصف صدی بعد سلطنتِ عثمانیہ میں یہودی اقلیت نے استنبول میں عبرانی متون کی اشاعت کے لیے پہلا مطبع قائم کیا۔ تاہم عثمانی مسلمانوں کو اپنے لیے مطبع کے قیام میں مزید دو صدیوں کی تاخیر ہوئی۔ بعض محققین کے مطابق سترہویں صدی کے استنبول میں کم و بیش 80 تا 90 ہزار کاتب موجود تھے جو مطبع کو اپنے معاشی مفادات کے لیے خطرہ سمجھتے ہوئے اس کے خلاف متحد ہو گئے تھے۔[15] لیکن چونکہ اس زمانے میں استنبول کی مجموعی آبادی سات لاکھ کے قریب تھی۔[16] اس اعتبار سے یہ اعداد و شمار مبالغہ آمیز معلوم ہوتے ہیں۔ البتہ اگر کاتبوں نے کسی درجے کی مزاحمت بھی کی تب بھی وہ مطبع کے قیام کو صدیوں تک مؤخر کرنے کا سبب نہیں بن سکتی تھی۔ مثال کے طور پر پندرھویں صدی کے پیرس میں کاتبین کی انجمن نے بھی مطابع کے قیام کی شدید مخالفت کی، مگر ان کی مزاحمت صرف بیس برس کی تاخیر پر منتج ہوئی۔[17]

ایک اور توجیہ یہ پیش کی جاتی ہے کہ عربی رسم الخط کو معیاری طباعتی سانچوں (typefaces) میں ڈھالنا لاطینی رسم الخط کے مقابلے میں کہیں زیادہ مشکل تھا، کیونکہ عربی حروف ابتدائی، وسطی یا اختتامی محلِ وقوع کے مطابق مختلف اشکال اختیار کرتے ہیں۔[18] تاہم یہ دلیل بھی پوری طرح قائل کرنے والی نہیں ہے کیونکہ یورپی مطابع سولھویں اور اٹھارھویں صدی کے درمیانی عرصے میں عربی (اور بعض فارسی و ترکی) رسم الخط میں متعدد کتابیں شائع کرتے رہے جن میں قرآن مجید، بائبل، مسلم فلاسفہ کی تصنیفات اور صرف و نحو کی کتب شامل تھیں اور ان میں سے بعض کتب سلطنتِ عثمانیہ کو برآمد بھی کی جاتی تھیں۔[19]

اس تاخیر کی حقیقی وجہ دراصل علما کی منظم مخالفت تھی جو تعلیم، تشریح اور مذہبی علمیات پر اپنی اجارہ داری کو برقرار رکھنا چاہتے تھے۔ مغربی یورپی ریاستوں کے برخلاف سلطنتِ عثمانیہ میں کوئی ایسا بااثر تاجر طبقہ موجود نہ تھا جو طباعت سے مالی منفعت حاصل کر سکتا اور اس بنا پر مطابع کے قیام کی حمایت کرتا۔ اینڈرسن نے چین کے تناظر میں بھی ایک مشابہ نکتہ اٹھایا ہے: ''اگرچہ چین میں طباعت

یورپ کے مقابلے میں ممکنہ طور پر پانچ صدی قبل ایجاد ہو چکی تھی لیکن وہ کوئی بڑی (چہ جائیکہ انقلابی) تبدیلی پیدا نہ کر سکی اور اس کی اصل وجہ وہاں سرمایہ داری کی عدم موجودگی تھی۔''[20]

سلطنتِ عثمانیہ میں وہ واحد طبقہ جو علما کی طرف سے عائد کردہ طباعتی قدغنوں کو برطرف کرنے کی استطاعت رکھتا تھا خود سلطان اور ریاستی اشرافیہ کا طبقہ تھا۔ اٹھارھویں صدی کی دوسری دہائی میں آسٹریا اور وینس کے ساتھ طویل جنگوں کے بعد سلطنت کو نسبتاً پرامن زمانہ میسر آیا۔ یہی وہ دور تھا جو ''عہدِ لالہ'' (Tulip Era) کے نام سے معروف ہوا ایک ایسا عہد جس میں فنونِ لطیفہ کو فروغ حاصل ہوا اور مغربی تمدن کے ابتدائی اثرات نمایاں ہونے لگے۔

اسی ماحول میں صدرِ اعظم ابراہیم پاشا کی سرپرستی میں مسلمانوں کے لیے استنبول میں پہلا مطبع قائم ہوا۔ فرانس میں عثمانی سفیر محمد چلبی (جو اس تحریک کے اہم علم بردار تھے) کے صاحبزادے اور بعد ازاں صدرِ اعظم بننے والے، نیز ابراہیم متفرّقہ (جو ایک مجارستانی نومسلم اور سفارت کار تھے)، اس مہم میں سرگرمِ عمل رہے۔ 1727ء میں سلطان کے ایک خصوصی فرمان اور شیخ الاسلام کے فتویٰ کے نتیجے میں (بہ استثنائے دینی کتب) علمی و ادبی موضوعات پر کتابوں کی طباعت کی اجازت دی گئی۔[21]

ابراہیم متفرّقہ نے اپنے ایک مکتوب میں مطبع کے قیام کی ضرورت کو تین نکات کی صورت میں واضح کیا: اوّل، عالمِ اسلام میں تصنیف و تالیف اور مطالعہ و تحقیق کا عمومی زوال، جو منگول یلغار اور سقوطِ اندلس کے بعد مسلم علمی ورثے کی تباہی کا نتیجہ تھا۔ دوم، مطبوعہ کتب، مخطوطات کے مقابلے میں ارزاں، پائیدار اور بڑی حد تک غلطیوں سے پاک ہوتی ہیں۔ سوم مطبوعہ کتابوں میں فہرستِ مضامین اور اشاریہ جیسے معاون علمی لواحق کی شمولیت ممکن ہوتی ہے۔[22]

ابراہیم متفرّقہ کے مطبع نے 1729ء میں طباعت کا آغاز کیا اور 1745ء تک تقریباً ستر عنوانات پر بارہ ہزار (12,000) نسخے طبع کیے۔[23] 1746ء سے 1802ء کے عرصے میں مزید اٹھائیس عنوانات شائع ہوئے یوں اٹھارہویں صدی کے اختتام تک مطبوعہ کتب کی مجموعی تعداد پچاس ہزار (50,000) سے بھی کم رہی۔ اس کے برعکس اسی صدی کے دوران یورپ میں تقریباً ایک ارب (1,000,000,000) کتب طبع ہو چکی تھیں۔[24] اگرچہ 1803ء سے 1875ء کے عرصے میں

عثمانی مطابع میں شائع شدہ عنوانات کی تعداد میں اضافہ ہوا لیکن یہ ترقی نسبتاً محدود رہی یعنی محض 2,855 عنوانات منظرِ عام پر آ سکے۔[25]

عثمانی مطابع کے ابتدائی ڈیڑھ سو سال کے محدود اثرات کی دو اساسی وجوہات سامنے آتی ہیں: اول ایک متحرک اور صاحبِ ثروت بورژوا طبقے کی عدم موجودگی، جو مطبوعات سے مالی یا فکری فوائد حاصل کرنے کا محرک بن سکتا؛ دوم علمی و فکری زندگی کی وہ مایوس کن صورتِ حال جس میں نئے علمی متون کے لیے قارئین کی جانب سے کوئی قابلِ ذکر طلب ناپید تھی۔

متفرّقہ کی مثال ان دونوں اسباب کو نمایاں کرتی ہے: وہ پیشہ ورانہ حیثیت سے سفارت کاری سے وابستہ تھے، لہٰذا نہ تو وہ مطبع کی جانب یکسوئی سے متوجہ ہو سکے اور نہ ہی انھوں نے اشاعتی عمل کو تجارتی نقطۂ نظر سے اپنا میدانِ عمل بنایا۔ اگرچہ علمی اعتبار سے وہ ایک ہمہ دان (polymath) شخصیت کے مالک تھے جنھوں نے جغرافیہ، تاریخ اور لسانیات کے میدان میں اہم کتب کی تدوین و طباعت کی تاہم ریاست نے ان کی علمی خدمات کی قدر نہ کی۔ الٹا انہیں سفارتی فرائض پر مامور رکھتے ہوئے مختلف ممالک، حتیٰ کہ پولینڈ جیسے دُور دراز خطوں میں بھی بھیجا گیا،[26] جس سے مطبع کے عمل میں تاخیر و تعطل پیدا ہوا۔

دیگر مسلم خطوں میں مطابع کا قیام عثمانی دور سے بھی زیادہ تاخیر سے عمل میں آیا: ایران (تبریز) میں 1817ء، ہندوستان (لکھنؤ) میں 1819ء، مصر (قاہرہ) میں 1821ء، روس (قازان) میں 1844ء (سنگی)، اور انڈونیشیا (سورابایا) میں 1853ء (سنگی) کے بعد مطابع قائم ہوئے۔[27] وسط ایشیا جو کبھی اسلامی علمی نشاۃِ ثانیہ کا مرکز تھا، وہاں مطبع کا قیام روسی افواج کے 1864ء میں شروع ہونے والے حملے تک مؤخر رہا۔[28]

مسلم دنیا میں مطابع کے قیام میں اس تاخیر کا گہرا تعلق خواندگی کے عمومی بحران سے بھی تھا۔ یہی وجہ ہے کہ مسلمانوں اور مغرب کے مابین کتب خانوں کے حجم کا جو توازن ابتدائی ادوار میں مسلمانوں کے حق میں تھا وہ انیسویں صدی کے اختتام تک الٹ چکا تھا۔ اوائلِ اسلام میں مسلم کتب خانے یورپی کتب خانوں کے مقابلے میں کہیں زیادہ وسیع، متنوع اور علم و تحقیق کے مراکز تھے (تفصیل

کے لیے چوتھا باب ملاحظہ ہو)؛ لیکن 1897ء میں مرتب ہونے والے عثمانی ''شماریاتی سالنامہ'' کے مطابق اس وقت سلطنت میں محض 324 عوامی کتب خانے موجود تھے، جن کے مجموعی ذخیرے میں 193000 کتب شامل تھیں۔ ان میں سے 74000 مخطوطات، 49000 مطبوعہ کتب اور باقی غیر متعین قسم کی تھیں۔[29] اس کے برعکس فرانس (جو اس وقت یورپ میں کتب خانوں کی قیادت کر رہا تھا) میں 1880ء کے اعداد و شمار کے مطابق 505 کتب خانوں میں مجموعی طور پر 7,298,000 کتب موجود تھیں۔[30]

مطبع کے قیام میں تاخیر کے سبب مسلم دنیا میں جو فکری، دینی اور تہذیبی مسائل پیدا ہوئے، ان میں سب سے نمایاں مسئلہ قرآنِ مجید کے تراجم کی عام اشاعت کا تھا۔ چونکہ مسلمانوں کی بڑی اکثریت عربی زبان سے ناآشنا تھی، اس لیے وہ قرآن کے مفاہیم تک براہِ راست رسائی سے محروم رہے اور نتیجتاً دین کی تفہیم میں علما کے محتاج بن گئے۔ یہ صورتِ حال اسلام کے ابتدائی عہد سے یکسر مختلف تھی، جب قرآن کے ترجمے کو بعض حلقوں میں نہ صرف روا بلکہ بسا اوقات مفید بھی سمجھا جاتا تھا۔ امام ابوحنیفہ (م 767ء) کے بارے میں منقول ہے کہ انہوں نے نماز میں فارسی ترجمۂ قرآن کی قراءت کو جائز قرار دیا، خواہ نماز گزار عربی سے واقف ہو یا نہ ہو۔[31]

قرآن کا جو قدیم ترین محفوظ فارسی ترجمہ دستیاب ہوا وہ دسویں صدی عیسوی سے تعلق رکھتا ہے۔ یہ ترجمہ بین السطور (interlinear) اسلوب میں کیا گیا تھا اور غالباً تفسیرِ طبری کے فارسی ترجمے کا ایک حصہ تھا۔ بعد کی صدیوں میں، یعنی چودھویں و پندرھویں صدی میں، ''مشرقی'' ترکی اور اناطولی ترکی میں بھی کچھ تراجم اسی اسلوب میں کیے گئے۔ بعض روایات میں ایک ترکی ترجمے کو دسویں صدی سے منسوب کیا گیا ہے، لیکن وہ محفوظ نہیں رہا۔[32]

برصغیر میں شاہ ولی اللہ دہلوی (م 1762ء) نے اٹھارہویں صدی کی تیسری دہائی میں قرآن کا ایک فارسی بین السطور ترجمہ کیا۔ لیکن ان کے دور کے قدامت پسند علما قرآن کے ترجمے کو بدعت تصور کرتے تھے، یہاں تک کہ خود شاہ صاحب جیسی جلیل القدر علمی شخصیت کو بھی شدید تنقید اور مخالفت کا سامنا کرنا پڑا۔[33]

اس کے برعکس مغرب میں بائبل کے تراجم کی عام اشاعت صرف اس لیے ممکن ہوسکی کہ مطبع کا قیام وہاں بروقت عمل میں لایا گیا اور بلاتردد استعمال میں لایا گیا۔[34] مسلم دنیا میں مطبع کا قیام بہت دیر کے بعد عمل میں لایا گیا اور اس تاخیر کے سبب دینی متون خصوصاً قرآنِ مجید کے تراجم کی اشاعت محدود اور سست ہوگئی۔ حتیٰ کہ شاہ ولی اللہ کا ترجمہ بھی تقریباً ایک صدی بعد، 1866ء میں پہلی بار شائع ہوسکا۔[35]

عثمانی سلطنت میں قرآنِ مجید کے ترکی تراجم کی راہ میں مزاحمت کی شدت و نوعیت اور بھی زیادہ پیچیدہ تھی۔ اسلامی کتب کی طباعت پر 1803ء تک پابندی قائم رہی اور قرآنِ مجید کی طباعت کو 1873ء تک ممنوع قرار دیا گیا۔[36] یہاں تک کہ سلطنت کے زوال تک کسی مکمل ترکی ترجمۂ قرآن کی اشاعت ممکن نہ ہوسکی۔

ان رکاوٹوں کے دوران محقق بریٹ ولسن 1898ء کی ایک اہم اور بصیرت افروز کوشش کا ذکر کرتے ہیں۔ شمس الدین سامی (1850–1904ء) (جو ایک ممتاز عثمانی مفکر اور جدید ترکی لغت کے اوّلین مؤلف تھے)[37] نے قرآن کا ترکی ترجمہ تیار کیا اور اسے باقاعدہ منظوری کے لیے وزارتِ تعلیم کو پیش کیا۔ وزارت نے یہ مسودہ حسبِ روایت شیخ الاسلام کو بھیجا، جو اس وقت شرعی کتب کی اشاعت کے مجاز منصب پر فائز تھے۔ لیکن شیخ الاسلام محمد جمال الدین نے یہ کہہ کر منظوری سے انکار کر دیا کہ سامی کا ترجمہ ''جلیل المفسرین'' کی تشریحات سے انحراف پر مبنی ہے اور اس بنا پر ناقابلِ اشاعت ہے۔ یہ مسودہ بعد میں ضائع ہوگیا یا عمداً تلف کر دیا گیا۔ مزید یہ کہ سامی کو نہ صرف شدید عوامی مذمت کا سامنا کرنا پڑا بلکہ ممکنہ طور پر کسی تعزیری اقدام کا بھی۔[38]

یہی مخالفت اور دباؤ وہ اصل اسباب تھے جنہوں نے ترکی زبان میں قرآنِ مجید کے مکمل ترجمے کی اشاعت کو 1924ء تک مؤخر کیے رکھا یعنی جمہوریہ ترکی کے قیام کے تک۔[39] اگرچہ اس وقت بھی عثمانی علما خاصا اثر رکھتے تھے اور اس کوشش کو روک سکتے تھے تاہم ریاست اور علما کے مابین قائم دیرینہ اتحاد اب ایک گہرے بحران سے دوچار ہو چکا تھا۔ اس بحران کی بنیادی وجہ یہ تھی کہ علما مغربی فکر، ٹیکنالوجی اور تہذیب کے چیلنج کا کوئی مؤثر جواب نہ دے سکے۔ آئندہ اقتباسات کے اندر انہی

تہذیبی چیلنجوں کا تفصیلی تجزیہ پیش کیا جائے گا۔

اٹھارویں اور انیسویں صدی عیسوی میں عالمی معیشت و سیاست میں نیدرلینڈز کی حیثیت رفتہ رفتہ کمزور ہوئی اور اس کی جگہ برطانیہ نے ایک غالب قوت کے طور پر اپنا مقام مستحکم کر لیا۔[40] اس غلبے کی بنیاد محض عسکری یا نوآبادیاتی وسائل پر نہیں تھی بلکہ اس کی جڑیں صنعتی انقلاب کی اس فکری اور تخلیقی فضا میں پیوست تھیں جس میں ریاست اور نجی سرمایہ ایک دوسرے کے مددگار بن گئے۔[41]

اس صنعتی پیش رفت کے محرکات وہ نجی صنعت کار اور مہم جو سرمایہ دار تھے جنہوں نے بھاپ کا انجن، ٹیکسٹائل مشینری اور دیگر ایجادات کو ممکن بنایا۔ ریاست نے ان ایجادات کو ذرائع نقل و حمل، ترسیلِ اطلاعات اور انتظامی ڈھانچے سے مربوط کیا اور یوں ایک ایسی ہم آہنگی پیدا کی جس نے برطانیہ کو دنیا کی سب سے پہلی صنعتی طاقت میں تبدیل کر دیا۔ اس ہم آہنگی کا حاصل نہ صرف اقتصادی برتری تھی بلکہ سیاسی، عسکری اور علمی قیادت بھی۔

اسی دوران مختلف علمی اور سائنسی اداروں کی تشکیل نے مغرب کی فکری برتری کو مضبوط تر کیا۔ ''رائل سوسائٹی'' (1660ء، لندن) اور ''اکیڈمی آف سائنسز'' (1666ء، پیرس) جیسے ادارے اس فکری تنظیم کا نقطۂ آغاز تھے جن کی تقلید میں برلن اکیڈمی آف سائنسز (1700ء) اور دیگر درجنوں انجمنیں قائم ہوئیں۔[42] 1701ء سے 1793ء تک مغربی یورپ میں کم و بیش ایک سو دس (110) علمی و سائنسی ادارے قائم کیے گئے۔ ان میں سے اکثریت یورپ میں تھی؛ روس اور امریکہ اس کا استثنا تھے۔

ان اداروں نے اس فکری تحریک بھی جنم دیا جسے تاریخ کے اندر ''روشن خیالی'' کا عنوان دیا گیا ہے۔[43] اس تحریک کے نمایاں مفکرین (ہابز، لاک، روسو، مونٹیسکیو اور ایڈم اسمتھ) نے علمِ سیاسیات، معیشت، اور ریاستی تنظیم کے وہ اصول مرتب کیے جو آج تک جدید مغربی تہذیب کی بنیاد ہیں۔ عمرانی معاہدہ، تفریقِ اختیارات، مذہبی رواداری، اور منڈی کی معیشت جیسے تصورات نے اسی ماحول میں نمو پائی۔[44] متذکرہ افکار جلد ہی سیاسی انقلابات کا محرک بھی ثابت ہوئے: امریکی انقلاب (83–1775ء) اور فرانسیسی انقلاب (1789ء)۔[45] امریکی انقلاب میں سرمایہ دار طبقے اور مفکرین نے بادشاہت کے خلاف علم بغاوت کیا، البتہ مذہبی طبقہ بالعموم اس انقلاب کا ہدف نہ

بنا۔[46] اس کے برعکس فرانسیسی انقلاب میں اشرافیہ کے ساتھ ساتھ کیتھولک کلیسا بھی شدید عوامی ردِعمل کی زد میں آیا۔[47-48]

امریکہ نے دستور، جمہوریت، اور مذہب و سیاست کی علیحدگی کو اپنا شعار بنایا اور کئی اقوام کے لیے نمونہ بنا۔[49] جبکہ فرانس نے جمہوریت پسندی اور قوم پرستی کے جذبات کو نئی سمت عطا کی۔[50]

یہ تمام عوامل (علمی تحریک، سائنسی ارتقا، سیاسی شعور اور اقتصادی تنظیم) اس بڑے تمدنی عمل کا حصہ تھے جس کے ذریعے مغرب نے اپنے داخلی وسائل کو منظم کیا، اور اپنی طاقت کو عالمی سطح پر وسعت دی۔ اس پورے عمل میں مفکرین، اہلِ ثروت اور ریاستی ادارے تینوں شریک تھے۔ ان کے درمیان کسی بھی طرح کا کوئی تضاد موجود نہ تھا بلکہ مضبوط باہمی تعاون کی بنیاد پر انھوں نے ایک غالب تہذیب تشکیل دی۔

اس کے برعکس مسلم دنیا ان اسباب سے یکسر محروم رہی۔ وہاں نہ تو روشن خیالی کے ہم پلہ کوئی فکری تحریک پیدا ہوئی، نہ صنعتی انقلاب کا ماحول میسر آیا، اور نہ کوئی ایسا ریاستی نظم قائم ہو سکا جو علمی و اقتصادی ارتقا کا ضامن بنتا۔ فکری جمود، سیاسی جبر اور ادارہ جاتی کمزوری نے مسلم دنیا کو مغرب کے مقابلے میں پسماندہ کر دیا۔

نتیجتاً مغربی اقوام نے اپنی طاقت کو بروئے کار لا کر دنیا کے اکثر حصوں پر (بالخصوص مسلم خطوں پر) براہِ راست یا بالواسطہ استعمار قائم کیا۔ حتیٰ کہ روس (1690ء کی دہائی سے) اور جاپان (1868ء سے) جیسے غیر مغربی ممالک نے بھی مغربی طرزِ حکمرانی کو اختیار کر کے استعمار کی راہ اختیار کی۔

زیرِ نظر کتاب کی تالیف کے دوران مجھ پر جو سب سے بڑی تنقید کی گئی وہ یہ تھی کہ مغربی عروج کے ترقی پسند پہلوؤں پر زور دینے کے باعث ممکن ہے کہ مغربی استعمار کی جارحیت اور تباہ کاریوں کو کم اہمیت دی جا رہی ہو۔[51] میں تسلیم کرتا ہوں کہ مغربی، روسی، اور جاپانی استعمار بنیادی طور پر جبر و تسلط پر مبنی تھے، اور ان کا ہدف بننے والی اقوام و معاشروں کو سخت اور دیرپا منفی نتائج کا سامنا کرنا پڑا۔ اگرچہ ان استعماری قوتوں نے بعض فوائد بھی مہیا کیے (نقل و حمل اور ابلاغ کے بنیادی ڈھانچے کی تعمیر) البتہ مجموعی

طور پر ان کا کردار مقامی اداروں کی کمزوری اور داخلی انتشار کے فروغ کا موجب بنا۔[52]

استعماری غلبے کے ساتھ ساتھ غلامی بھی مغرب کی اقتصادی ترقی کا ایک بنیادی ستون تھی، خواہ وہ برطانوی ویسٹ انڈیز کی زرعی جاگیروں میں رائج تھی یا امریکہ کے جنوبی علاقوں میں۔[53-54] مغربی صنعتی ترقی کا ایک اور سیاہ پہلو یہ تھا کہ اس نے محنت کش طبقے کا شدید استحصال کیا، جس میں کم عمر مزدور بھی شامل تھے۔[55]

برطانوی استعمار نے مسلم دنیا کے مختلف خطوں پر نہایت مہلک اثرات مرتب کیے۔ اس کی ایک نمایاں مثال 1770ء کا قحطِ بنگال ہے۔[56] برطانوی تسلط کے نتیجے میں ہندوستان میں صنعتی انحطاط رونما ہوا اور اسے ایک ایسا خطہ بنا دیا گیا جو صرف خام مال برآمد کرتا اور برطانوی مصنوعات درآمد کرتا تھا۔[57] چین میں برطانیہ کی جانب سے افیون کی جبری فروخت نے کروڑوں افراد کو اس مہلک نشے کا عادی بنا دیا۔[58] عمومی طور پر فرانسیسی استعمار نے مسلم علاقوں میں برطانوی استعمار کے مقابلے میں زیادہ جذب و ادغام (assimilationist) کی پالیسی اپنائی۔[59] روسی استعمار کی نوعیت مختلف ادوار میں مختلف رہی، بعض مراحل پر اس نے مسلم اقوام کے خلاف فرانس سے بھی بڑھ کر ثقافتی ہم رنگی اور غلبے پر مبنی پالیسیاں اختیار کیں۔ اس ضمن میں روس نے نسل کشی جیسے اقدامات بھی کیے خصوصاً کریمیائی تاتاروں اور بعض قفقازی مسلم اقوام کے خلاف۔[60]

راقم نے زیرِ نظر کتاب میں ان پہلوؤں کو دو وجوہات کے سبب زیرِ بحث نہیں لایا: اول یہ کہ خود مسلم تاریخ بھی تسخیر، استحصال، ثقافتی ادغام، غلامی، اور نسل کشی جیسے مظاہر سے خالی نہیں، سلطنتِ عثمانیہ کے اواخر میں آرمینی اقلیت کے خلاف کیے گئے اقدامات اس کی واضح مثال پیش کرتے ہیں۔[61] دوم انسانی تاریخ میں تشدد کے عمومی مسئلے کا تقابلی مطالعہ بذاتِ خود ایک نہایت پیچیدہ اور نازک امر ہے جیسا کہ میں پہلے باب میں وضاحت کر چکا ہوں۔ اس کے علاوہ اس کتاب کا مرکزی سوال یہ ہے کہ مغربی یورپ، جو کبھی دنیا کے حاشیے پر واقع ایک غیر اہم خطہ تھا، کس طرح ایسی قوت حاصل کرنے میں کامیاب ہوا کہ اس نے عالمگیر سطح پر دیگر اقوام کو بالواسطہ یا بلاواسطہ اپنا محکوم بنا لیا۔ لہٰذا استعمار میرے اس وسیع تر تجزیے کا محض ایک جزو ہے۔

جب یورپی طاقتوں نے سلطنتِ عثمانیہ کے مختلف علاقوں پر تسلط قائم کیا تو ان کا غلبہ صرف عسکری نہ تھا بلکہ اس میں سیاسی، اقتصادی اور فکری جہات بھی شامل تھیں۔ اٹھارہویں صدی کے نصف دوم میں سلطنتِ عثمانیہ کو روس کے ہاتھوں متعدد عسکری شکستوں کا سامنا کرنا پڑا، جن میں آسٹریا اور برطانیہ روس کے حلیف تھے۔ یہ شکستیں اس امر کی غماز تھیں کہ یورپی افواج تنظیم، تربیت، جنگی حکمتِ عملی، اور اسلحہ سازی میں عثمانیوں سے سبقت لے چکی تھیں۔[62]

اقتصادی زاویے سے دیکھا جائے تو ان شکستوں کی بنیادی وجہ یورپی ریاستوں کی بڑھتی ہوئی آمدنی تھی، جو انہوں نے دفاعی شعبے میں بھاری سرمایہ کاری کے لیے استعمال کی۔[63] ایرک زورخر (Eric Zürcher) کے مطابق 1900ء کے آس پاس سلطنتِ عثمانیہ کی مجموعی آمدنی 330 ملین ڈچ گلڈر تھی، جب کہ روس کی 2113 ملین، فرانس کی 1831 ملین، برطانیہ کی 1680 ملین، اور آسٹریا-ہنگری کی 1321 ملین تھی۔[64]

روسی سلطنت کو اپنی کثیر آبادی کے باعث بھی عسکری برتری حاصل رہی۔ 1800ء میں سلطنتِ عثمانیہ کی تخمینی آبادی 26 ملین تھی، جو 1867ء میں 40 ملین تک پہنچی، مگر 1914ء تک گھٹ کر 21 ملین رہ گئی، جو کم شرحِ پیدائش اور علاقائی انحطاط کا نتیجہ تھا۔[65] اس کے برعکس، روس کی آبادی 1783ء میں 28 ملین سے بڑھ کر 1835ء میں 60 ملین، اور 1913ء میں 131 ملین تک پہنچ گئی، جس کا سبب بلند شرحِ پیدائش اور مسلسل علاقائی توسیع تھا۔[66] زورخر اس تناظر میں لکھتے ہیں کہ انیسویں صدی کے اواخر میں روس کے ہاتھوں عثمانیوں کی شکستیں دراصل دونوں سلطنتوں کے درمیان بڑھتے ہوئے سماجی و اقتصادی تفاوت کا مظہر تھیں: ''ایک ایسی سلطنت کے ساتھ جنگ میں جو سات گنا زیادہ مالدار، پانچ گنا زیادہ آبادی کی حامل، تیس گنا زیادہ کوئلہ پیدا کرنے والی، اور گیارہ گنا وسیع تر ریلوے نظام رکھنے والی ہو تو نتیجے پر تعجب کیسا؟''[67]

اٹھارہویں صدی کے اختتام پر سلطنتِ عثمانیہ میں جو ابتدائی مغربیت پر مبنی اصلاحات متعارف ہوئیں ان کا مقصد دراصل اس وجودی بحران کا ازالہ تھا جو عسکری ناکامیوں کی صورت میں سامنے آیا۔[68] ان اصلاحات کی راہ میں سب سے بڑی رکاوٹ ینی چری (Janissaries) تھے جنہوں

نے اصلاح پسند سلطان سلیم سوم کو قید کر کے ان کوششوں کی شدید مخالفت کی۔ بعدازاں سلطان محمود ثانی (دورِ حکومت 1839–1808ء) نے حالات سازگار ہونے کے بعد اصلاحات کو نافذ کرنے کا فیصلہ کیا۔ 1826ء میں جب سلطان محمود نے فوج کو جدید خطوط پر منظم کرنے کی کوشش کی تو ینی چری نے بغاوت کی تاہم نہ انہیں فوج کے دیگر شعبہ جات کی حمایت حاصل ہوئی نہ اہلِ استنبول کی تائید۔ چنانچہ سلطان محمود کے وفادار دستوں نے توپ خانے کے ذریعے ینی چری کی بیرکوں کو نشانہ بنایا جس کے نتیجے میں ہزاروں سپاہی ہلاک ہو گئے۔ سلطان نے ینی چری کے ادارے کو مکمل طور پر تحلیل کر دیا۔ اس اقدام کا اہم نتیجہ یہ نکلا کہ وہ علما جو اس سے قبل اصلاحات مخالف سلاطین کے خلاف ینی چری سے اتحاد کر کے مؤثر مزاحمت کا مظاہرہ کرتے تھے اپنی عملی قوت سے محروم ہو گئے۔[69]

ینی چری کے خاتمے اور علما کے سیاسی اثر و رسوخ کے پس منظر میں چلے جانے کے بعد سلطان محمود اور اس کے درباری اہلکاروں کو یہ موقع ملا کہ وہ سلطنتِ عثمانیہ کو مغربی خطوط پر ازسرِ نو استوار کریں۔ اصلاحات کا آغاز مغربی طرز کے فوجی تعلیمی اداروں کے قیام سے کیا گیا۔ ان اقدامات کا ایک اہم اثر یہ مرتب ہوا کہ ''فوج اور مذہبی اداروں کے مابین جو روایتی رشتہ قائم تھا وہ حتمی طور پر منقطع ہو گیا۔''[70]

سلطان محمود کی وفات کے فوراً بعد، 1839ء میں نئے سلطان اور بیوروکریسی نے ''تنظیمات'' فرمان جاری کیا، جس میں سلطنت کے تمام رعایا کو ''جان، عزّت اور مال'' کے تحفظ کی ضمانت دی گئی۔[71] یہ فرمان اصلاحات کے اس تسلسل کا آغاز تھا جسے تنظیمات اصلاحات کے نام سے جانا جاتا ہے۔ 1844ء میں ایک قانونی ترمیم کے ذریعے ارتداد کی سزا موت ختم کر دی گئی۔[72] اس کے بعد 1856ء میں ایک اور فرمان جاری کیا گیا، جس میں غیر مسلم رعایا کو مساوی حقوق اور مذہبی آزادی دینے کا وعدہ کیا گیا، تاکہ یورپی طاقتیں اقلیتوں کے تحفظ کو سلطنتِ عثمانیہ کے داخلی معاملات میں مداخلت کا جواز نہ بنا سکیں۔[73]

اس اصلاحاتی عمل کے دوران علما سے متعدد اختیارات واپس لے کر بیوروکریسی کے سپرد کر دیے گئے۔ یہ تبدیلی تعلیم کے میدان میں بھی نمایاں تھی، جہاں روایتی مدارس محض مذہبی تعلیم تک محدود تھے اور معاصر علمی تقاضوں سے غیر ہم آہنگ تھے۔ عثمانی اصلاح پسندوں نے مغربی نمونوں پر نئے

تعلیمی ادارے قائم کیے، جہاں فوجی تربیت، حکمرانی، سفارت کاری، طب، اور فنِ تعمیر و انجینئرنگ جیسے علوم پڑھائے جانے لگے۔ اگرچہ علما اب بھی روایتی مدارس اور بعض محلہ جاتی مکتبوں کی نگرانی کرتے تھے، تاہم نظامِ تعلیم پر ان کی اجارہ داری کا دور تمام ہوا۔[74] بعض عثمانی کالجوں اور مدارس میں فرانسیسی زبان کو ذریعۂ تعلیم کے طور پر اختیار کیا گیا اور ان اداروں سے تربیت یافتہ افراد فوج اور سول انتظامیہ میں شامل کیے جانے لگے۔ اس کے ساتھ ساتھ یورپی زبانوں میں تصنیف شدہ کتب کے تراجم میں بھی غیر معمولی اضافہ ہوا۔[75]

جب تجارتی عدالتیں قائم ہوئیں اور مغربی طرز پر مبنی قانونی ضوابط نافذ کیے جانے لگے تو علما کی عدالتی و قانونی حیثیت بھی محدود ہوتی گئی۔ عثمانی بیوروکریسی فرانسیسی تجارتی و دیوانی قوانین کو اختیار کرنے کی خواہاں تھی جب کہ علما شرعی ضوابط کی بنیاد پر قانونی اصلاحات کے متقاضی تھے۔ ایک شاہی مشاورتی اجلاس میں صدرِ اعظم مصطفیٰ رشید پاشا (جو 1846 سے 1858 کے درمیان مختلف ادوار میں اعلیٰ مناصب پر فائز رہے) نے صراحتاً کہا کہ ان قانونی اصلاحات کا شریعت سے کوئی تعلق نہیں۔ اس پر بعض علما نے ان پر ارتداد کا الزام عائد کیا اور سلطان نے وقتی طور پر انہیں معزول کر دیا۔ تاہم رشید پاشا جلد ہی دوبارہ منصب پر بحال ہوئے اور 1850ء میں فرانسیسی تجارتی قانون کا ایک ترمیم شدہ نسخہ نافذ کروا دیا۔[76]

اسی اثنا میں مصر نے بھی مغربی طرز پر مبنی اصلاحات کا آغاز کیا۔ محمد علی پاشا، جو البانی نژاد عثمانی فوجی افسر تھے، نپولین کی یورش کے بعد مصر میں تعینات کیے گئے۔ چند ہی برسوں میں (1805ء میں) وہ مصر کے گورنر مقرر ہوئے۔ 1811ء میں محمد علی نے قاہرہ کے قلعے میں مملایک کے سالاروں کو دعوتِ طعام پر مدعو کیا اور ان سب کو وہیں قتل کروا دیا۔ بعد میں ان کی باقی ماندہ قوتوں کو بھی ختم کر کے مملایک کے صدیوں پرانے ادارے کا مکمل خاتمہ کر دیا گیا۔ محمد علی نے اوقاف کی اراضی ضبط کر لی، جو جامع ازہر اور دیگر مذہبی اداروں کے مالی استحکام کی بنیاد تھی۔[77]

یوں ان قدیم مراکزِ اقتدار کو ختم کر کے محمد علی نے عسکری، انتظامی، مالیاتی، طبی، اور تعلیمی شعبوں میں مغربی طرز کی اصلاحات نافذ کیں۔ انہوں نے طلبا کو اعلیٰ تعلیم کے لیے یورپی ممالک روانہ کیا۔

سلطنتِ عثمانیہ کی عسکری قوت کمزور پڑ جانے کے بعد محمد علی نے شام اور پھر اناطولیہ پر چڑھائی کی۔ اگرچہ عثمانی افواج کو شکست ہوئی لیکن یورپی طاقتوں نے مداخلت کر کے محمد علی کی پیش قدمی کو روک دیا۔ بالآخر 1841ء میں محمد علی نے شام اور اناطولیہ سے دستبرداری کے بدلے مصر میں اپنی نیم خودمختار موروثی حکمرانی کو بین الاقوامی سطح پر تسلیم کروالیا۔[78]

مغربی طرز کی اصلاحات کے نتیجے میں سلطنتِ عثمانیہ اور مصر دونوں میں مغربی تعلیم یافتہ مفکرین کا ایک نیا طبقہ منصۂ شہود پر آیا۔ رفاعہ الطہطاوی (1873–1801) ان ابتدائی مصری طلبا میں شامل تھے جنہیں حکومت نے تعلیم حاصل کرنے کے لیے پیرس روانہ کیا تھا۔ قاہرہ واپسی پر وہ مدرسۂ لسانیات کے ناظم مقرر ہوئے اور ان کی نگرانی میں تقریباً دو ہزار کتب کو فرانسیسی، دیگر یورپی زبانوں اور ترکی سے عربی میں منتقل کیا گیا۔[79]

سلطنتِ عثمانیہ میں اس مغرب زدہ فکری ابھار نے ینگ عثمانی تحریک (Young Ottomans) کو جنم دیا جس میں نوجوان دانشوروں اور بیوروکریٹس نے مغربی اور اسلامی اقدار کو ہم آہنگ کر کے معاشرتی اور سیاسی اصلاحات کی بنیاد رکھنی چاہی۔[80] اس تحریک کے اہم رہنماؤں میں نامق کمال (1888–1840) بھی شامل تھے جنہوں نے وطن اور آزادی جیسے جدید تصورات کو فروغ دیا۔[81] ایک اور مرکزی شخصیت ضیاء پاشا (1880–1829) تھے جنہوں نے شاعری کو بطورِ ہتھیار استعمال کیا۔ اپنی ایک شہرۂ آفاق نظم میں وہ عالمِ اسلام کی زبوں حالی کا نقشہ ان الفاظ میں کھینچتے ہیں:

دیارِ کفار میں سیر کی، شہروں اور محلّات کو دیکھا
دیارِ اسلام میں قدم رکھا، فقط کھنڈرات پائے۔[82]

ایک اور نظم میں وہ ان افراد پر تنقید کرتے ہیں جو اسلامی تعلیمات کو مسلمانوں کی پسماندگی کا ذمہ دار ٹھہراتے ہیں:

کہتے ہیں کہ اسلام ہے سدِّ راہِ ترقی
یہ افسانہ تھا نہ پہلے، اب ہے روایتِ عام۔[83]

ینگ عثمانیوں کا حتمی ہدف ایک آئینی بادشاہت کا قیام تھا۔ سلطان عبدالحمید ثانی (دورِ حکومت: 1876–1909ء) نے ان کی حمایت کے بل پر تختِ سلطنت سنبھالا اور وعدہ کیا کہ اقتدار پارلیمان کے ساتھ ساجھا کیا جائے گا۔ 1876ء میں سلطنت کا پہلا آئین نافذ ہوا اور ایک سال بعد پارلیمان قائم کی گئی۔ یہ پارلیمان دو ایوانوں پر مشتمل تھی: ایک ایوانِ عوام، جس کے ارکان منتخب نمائندے تھے، اور دوسرا ایوانِ اعیان، جس کے اراکین سلطان کے مقرر کردہ افراد پر مشتمل تھے۔ پہلے اجلاس میں ایوانِ عوام کے کل 119 اراکین میں 71 مسلمان، 44 عیسائی، اور 4 یہودی شامل تھے۔[84] ایوانِ اعیان بھی مذہبی تنوع کا مظہر تھا۔ اس طرح سلطنتِ عثمانیہ دنیا کی پہلی عظیم مملکت بنی جس کی مقننہ مذہبی تکثیریت ب پر مبنی تھی۔ تاہم صرف ایک سال بعد سلطان عبدالحمید نے پارلیمان کو معطل کر دیا اور تقریباً تین دہائیوں تک مطلق العنان حکومت کی۔ مفکرین سے خائف ہونے کے سبب سلطان عبدالحمید نے نامق کمال کو جلاوطنی کی زندگی بسر کرنے پر مجبور کیا اور اسی حالت میں انتقال کر گئے۔ اسی دور میں قرآنِ حکیم کے معروف مترجم شمس الدین سامی کو سیاسی وابستگیوں کی بنیاد پر نظر بند کر دیا گیا یہاں تک کہ وہ قید ہی میں وفات پا گئے۔[85] اس گھٹن زدہ ماحول میں کئی عثمانی مفکرین پیرس منتقل ہو گئے جہاں سے انہوں نے سلطان کی آمریت کے خلاف فکری اور سیاسی مزاحمت کی بنیاد ڈالی۔

استنبول اور قاہرہ سے آگے مسلم دنیا کے دیگر خطوں میں بھی اصلاح پسند مفکرین نے اپنی فکری موجودگی درج کرائی۔ ہندوستان میں سرسید احمد خان (98–1817) نے عقل پر مبنی ایسی فہمِ اسلام پیش کی جو جدید سائنسی علوم کے ساتھ ہم آہنگ تھا۔ فی الواقع ان کی سب سے اہم میراث علی گڑھ مسلم یونیورسٹی ہے۔[86]

جمال الدین افغانی (1897–1838) نے بھی مسلمانوں میں سائنسی و عقلی رویوں کو فروغ دینے کی سعی کی۔ وہ افغانستان، ایران، ہندوستان، مصر، فرانس، اور سلطنتِ عثمانیہ کا سفر کرتے رہے تاکہ اپنے افکار کی اشاعت کر سکیں۔ اگرچہ سائنسی تعلیم پر زور دینے کے ضمن میں ان کے اور سرسید کے درمیان فکری اشتراک پایا جاتا تھا، تاہم ایک بنیادی نظریاتی اختلاف بھی دونوں کے مابین موجود

تھا۔ سرسید نے انگریزوں کے ساتھ خوشگوار تعلقات کے قیام اور تعلیم کے فروغ کو اپنی اصلاحی کاوشوں کا محور بنایا جبکہ افغانی مسلم وحدت کے علمبردار اور مغربی استعمار کے خلاف مسلمانوں کی سیاسی یکجہتی کے داعی تھے۔[87]

افغانی کے فکری اثرات سے متاثر ہونے والوں میں جلیل القدر اسلامی عالم اور مصلح محمد عبدہ (1849–1905) بھی شامل تھے۔ وہ جامعہ ازہر کی انتظامیہ کا حصہ بنے اور اس ادارے میں مغربی جامعات کے نمونے پر اصلاحات کی تجاویز پیش کیں۔ ان میں ابن خلدون کی مقدمہ اور معتزلی علما کے عقلی مباحث کو نصاب میں شامل کرنے کی سفارش بھی شامل تھی۔[88]

سرسید احمد خان کی طرح اسماعیل گسپرالی (1851–1914) بھی روسی استعمار کے زیر تسلط خطے یعنی کریمیا کے باشندے تھے۔ انہوں نے ترجمان نامی ایک اخبار کا اجرا کیا، جس کا مقصد ترک اقوام کے مابین ایک مشترک زبان کی ترویج تھا۔ گسپرالی نے روسی حکّام سے تعلقات کو خوشگوار رکھنے کی کوشش کی اور روس مخالف بیانیے سے اجتناب کرتے ہوئے ترک نوجوانوں کی جدید تعلیم پر توجہ مرکوز رکھی۔ انہوں نے جدید طرز کا ابتدائی تعلیمی نصاب ترتیب دیا جو بعد میں جدیدیت (Jadidism) تحریک کی بنیاد بنا۔ یہ تحریک آذربائیجان اور وسط ایشیا میں اسٹالن کے دور تک مؤثر رہی پھر رفتہ رفتہ زوال پذیر ہوئی۔[89]

یوسف آقچورا (1876–1935) ایک اور ممتاز مفکر تھے جو فکری اعتبار سے گسپرالی سے متاثر تھے۔ ان کی زندگی کا اسلوب جمال الدین افغانی سے مماثل تھا اور ان کی فکری سرگرمیاں مسلم دنیا میں بڑھتی ہوئی بین الاقوامی ہم آہنگی کی علامت بنیں۔[90] آقچورا روس میں پیدا ہوئے، استنبول میں نشوونما پائی، پیرس میں جلاوطنی کے دوران اعلیٰ تعلیم حاصل کی اور اپنا معروف مقالہ ''تین اقسام کی حکمت عملی'' کازان (روسی سرزمین) میں تحریر کیا اور 1904ء میں اسے قاہرہ میں شائع کیا۔[91] اس مقالے میں انہوں نے تنظیمات کے دور کے بیوروکریٹس کی جانب سے اختیار کی گئی عثمانیت اور سلطان عبدالحمید کی جزوی وحدتِ اسلامی کے تصور پر سخت تنقید کی اور اس کے بالمقابل ترکیت (Pan-Turkism) کو ایک متبادل سیاسی پالیسی کے طور پر پیش کیا۔[92]

انقلابِ نوجوانانِ ترک (Young Turk Revolution) کے بعد آقچورا کی ترک قوم پرستی کو غیر معمولی اہمیت حاصل ہوئی۔ نوجوانانِ ترک کا گروہ فقط مفکرین پر مشتمل نہیں تھا بلکہ اس میں متعدد فوجی افسران بھی شامل تھے۔ ان کا زاویۂ نگاہ ینگ عثمانی گروہ سے مختلف تھا، یہ گروہ دراصل عثمانی وطن پرستی اور اسلامی آئینیّت کا علمبردار تھا۔ اس کے برعکس نوجوانانِ ترک نے ترک قوم پرستی اور سیکولرازم (secularism) کو اپنا فکری محور بنایا۔ ان میں ایک معروف سیکولر مفکر عبداللہ جودت (1869–1932) تھے جنہوں نے یورپ کے مادی فلسفے پر مبنی متعدد تالیفات کو ترکی زبان میں ترجمہ کر کے ان افکار کو عام کیا۔ ان کا مشہور قول ہے: ''دین عوام کا علم ہے، اور علم خواص کا دین۔''[23]

ترک قوم پرستی کے فکری دائرے میں نوجوانانِ ترک کے سب سے ممتاز نظریہ ساز ضیاء گوک آلپ (1876–1924) تھے جو امیل درکائم کے عمرانیاتی تصورات سے گہرے طور پر متاثر تھے۔ گوک آلپ نے اس امر پر زور دیا کہ ترک معاشرے کی شیرازہ بندی کے لیے قومی ثقافت کو بنیاد بنایا جائے۔ اُن کا استدلال تھا کہ ترکی ثقافت، اسلام (بطورِ دین) اور مغربی تہذیب باہم متوافق اور ہم آہنگ ہیں۔[24]

سلطنتِ عثمانیہ کے آخری دور میں سامنے آنے والے ان مفکرین کے قوم پرستانہ اور سیکولر افکار ہی وہ فکری بنیادیں تھے جن پر جمہوریۂ ترکی (Republic of Turkey) کی تشکیل عمل میں آئی (جس کا باقاعدہ اعلان 1923ء میں ہوا)۔ اس نوآزاد ریاست کے پہلے صدر مصطفیٰ کمال (جو بعد میں اتاترک کہلائے) نے یوسف آقچورا کو ترک انجمن تاریخ (Turkish History Association) کا صدر مقرر کیا۔ تاہم جہاں آقچورا اور گوک آلپ ترک قوم پرستی اور اسلام کے مابین ایک حد تک تطبیق اور مفاہمت کے قائل تھے وہیں مصطفیٰ کمال کا موقف اس سے کہیں زیادہ سخت گیر اور انقلابی نوعیت کا تھا۔ وہ جدید ترک ریاست میں دینِ اسلام کے عوامی کردار کے شدید مخالف تھے۔ ان کے سیکولر افکار آقچورا یا گوک آلپ کے مقابلے میں عبداللہ جودت کی روشن خیال تعبیرات سے زیادہ قریب تھے۔[25]

مختصراً کہا جائے تو انیسویں صدی کے دوران مسلم دنیا میں ریاستی سرپرستی کے زیرِ سایہ مغربی تہذیب

کی طرف مراجعت (Westernization reforms) کا آغاز ہوا، جس کے نتیجے میں مغربی تعلیم یافتہ مفکرین کا ایک نیا طبقہ منصۂ شہود پر آیا۔ روایتی علما اور ریاست کے مابین اتحاد یا تو زوال کا شکار ہوا یا بعض صورتوں میں مکمل طور پر منہدم ہو گیا۔ ان اصلاحات کے زیرِ اثر سلطنتِ عثمانیہ اور مصر میں عسکری، مالیاتی، طبی اور تعلیمی میدانوں میں کسی حد تک ترقی ممکن ہوئی، جبکہ ہندوستان اور روس جیسے مقبوضہ خطوں میں بھی مسلم مفکرین نے اپنی اقوام کے لیے تعلیمی و فکری نظام کی تشکیل میں قابلِ ذکر کردار ادا کیا۔ عثمانی مصلحین اور دانشوروں نے خاص طور پر ترک جنگِ آزادی (1922–1919ء) کے دوران یونانی، فرانسیسی، اطالوی اور برطانوی غاصبوں کے خلاف عوامی و سیاسی جدوجہد کے لیے فکری بنیادیں فراہم کیں، جو ابتدائی طور پر چند نمائندہ مجالس کے زیرِ سایہ اور بالآخر ترک پارلیمان کی قیادت میں ایک منظم تحریک میں ڈھل گئیں۔[26]

تاہم انیسویں صدی کی تمام تر اصلاحی اور فکری کاوشیں بالآخر مسلم اقوام کو مغرب کے ہم پلہ لانے میں ناکام رہیں۔ ترک، مصری، عرب، ایرانی، ہندوستانی اور روسی مسلمان جب بیسویں صدی میں داخل ہوئے تو ان کے معاشروں میں سیاسی استبداد اور معاشی و سماجی پسماندگی نے گہری جڑیں پکڑ لی تھیں۔ مسلم اصلاح پسندی کی ناکامی کے پسِ پشت پانچ اساسی عوامل کارفرما تھے:

1: اگرچہ علما کا اجتماعی اثر زوال کا شکار ہوا اور آزاد خیال مفکرین منظرِ عام پر آئے، تاہم معاشرتی طبقاتی تفریق جوں کی توں برقرار رہی۔ علما کی جگہ رفتہ رفتہ حکمران طبقے اور ان کے درباری اہلکاروں نے لے لی، جنہوں نے اقتدار پر اپنی اجارہ داری مستحکم رکھی اور عوامی شرکت کو یکسر رد کر دیا۔ سلطنتِ عثمانیہ کے سلطان محمود، مصر کے محمد علی اور ان کے بیشتر جانشین مطلق العنان حکمراں تھے۔ ان کی جانب سے متعارف کردہ مغربی طرز کی اصلاحات بالعموم اوپر سے نافذ کی گئیں، جن میں نہ تو مفکرین، نہ تاجروں اور نہ ہی دیگر معاشرتی طبقات کے مفادات کو کوئی نمائندگی حاصل ہو سکی۔[27]

سلطنتِ عثمانیہ میں آئینی بادشاہت کے قیام کے لیے دو اہم کوششیں کی گئیں مگر دونوں ہی ناکامی سے دوچار ہوئیں۔ 1878ء میں سلطان عبدالحمید، جو ایک اسلامیت پسند حکمراں تھے، نے پارلیمان کو معطل کر دیا۔ 1908ء میں ''ینگ ترکوں'' (Young Turks) نے بغاوت کر کے

سلطان کو پارلیمان بحال کرنے پر مجبور کیا۔[98] البتہ جلد ہی ان کا سیاسی دھڑا ''کمیٹی آف یونین اینڈ پراگریس''[99] (CUP) ایک آمرانہ نظمِ حکومت میں ڈھل گیا، جو تین پاشاؤں کی قیادت میں پہلی عالمی جنگ کے اختتام تک برقرار رہا۔ اس طرح سلطنتِ عثمانیہ کی مغرب سے مستعار اصلاحات ایک جمہوری یا مشاورتی طرزِ حکمرانی کی تشکیل میں ناکام ثابت ہوئیں۔[100]

2: مسلم دنیا کے مطلق العنان حکمرانوں نے معیشت پر مکمل تصرف قائم رکھا اور نجی سرمایہ داری یا مقامی بورژوا طبقے کے فروغ کے لیے کوئی اقدامات نہیں کیے۔ اگرچہ کچھ قانونی اصلاحات مثلاً فرمانِ تنظیمات 1839ء[101] اور قانونِ اراضی 1858ء[102] نجی ملکیت کے تحفظ کی غرض سے متعارف کرائی گئیں، لیکن ریاستی مداخلت اور اراضی پر سرکاری قبضے کا سلسلہ بدستور جاری رہا۔[103] اگرچہ ایک محدود بورژوا طبقہ ضرور ابھرا مگر اس کا بڑا حصہ غیر مسلم تاجروں پر مشتمل تھا، جو زیادہ تر یورپی طاقتوں کی سرپرستی میں پروان چڑھا۔ ایک تجزیے کے مطابق 1912ء میں سلطنتِ عثمانیہ کی مجموعی آبادی کا صرف 19 فیصد حصہ غیر مسلموں پر مشتمل تھا، البتہ بڑے تاجروں میں ان کا تناسب 66 تا 85 فیصد تھا۔[104]

اس غیر متوازن صورتِ حال کی ایک بنیادی وجہ عثمانی ریاست کا طویل عرصے تک مسلم تاجروں کو نظرانداز کرنا اور اس کی نیم نوآبادیاتی حیثیت تھی۔ متعدد عیسائی تاجروں نے یورپی ریاستوں کی دوہری شہریت اختیار کر کے ''یورپی سرپرستی'' حاصل کر لی تھی۔ ان تحفظ یافتہ تاجروں کو ریاستی جبر و ستم سے استثنا حاصل تھا۔ وہ معمولی محصولات ادا کرتے تھے اور ان کے مقدمات عثمانی عدالتوں کے بجائے قونسلر عدالتوں میں سنے جاتے تھے۔[105] نتیجتاً عثمانی بیوروکریسی نے ان تاجروں کو ''غیر ملکی'' سمجھتے ہوئے انہیں کسی بھی قسم کے سیاسی اثر و رسوخ سے محروم رکھا۔[106]

سعید حلیم پاشا ان مسلم مفکرین میں شمار ہوتے ہیں جنہوں نے اس مسئلے کی شدت کو گہرائی سے محسوس کیا۔ وہ مصر کے محمد علی کے پوتے، ''ینگ ترکوں'' کے سرکردہ رہنما اور 1913ء سے 1916ء تک سلطنتِ عثمانیہ کے صدرِ اعظم رہے۔ اپنی کتاب ''ہمارا بحران'' میں انہوں نے افسوس کا اظہار کیا کہ سلطنتِ عثمانیہ میں طاقت کا مرکز بورژوا یا اشرافیہ نہیں بلکہ ریاستی اہلکار تھے۔ ان کے نزدیک یہ

ریاستی ملازمین فرمانبردار، محتاط، اور خطرات سے اجتناب برتنے والے تھے، جب کہ مغربی یورپ کی اشرافیہ اور بورژوا طبقے خودمختاری اور جرأت مندتھی جو کاروباری ترقی اور حوصلہ مندی کے لازمی اوصاف ہیں۔[107]

3: سلطنتِ عثمانیہ میں نظامِ تعلیم کی اصلاحات خالصتاً اشرافیہ مزاج کی حامل تھیں۔ یہاں تک کہ 1910 سے 1912 کے دوران سلطنت کے وزیرِ تعلیم نے اس تعلیمی پالیسی کو ''طوبیٰ کے درخت'' سے تشبیہ دی۔ طوبیٰ، جو ایک بہشتی شجر سمجھا جاتا ہے، اس کی جڑیں اوپر اور شاخیں نیچے ہیں۔ وزیر کا مقصد یہ تھا کہ سلطنت میں ابتدائی تعلیم کو نظرانداز کر کے اعلیٰ تعلیم کو فوقیت دی گئی۔ یہ استعارہ دراصل عثمانی تعلیمی پالیسی کی عمومی ساخت کا غماض ہے۔ ریاستی پالیسی سازوں نے اس رجحان کی تائید اس بنیاد پر کی کہ حکومت کو فوری طور پر ایک تعلیم یافتہ، منتظم اشرافیہ درکار تھی جو معاصر چنوتیوں کا سامنا کر سکے۔ اس حکمتِ عملی کے نتیجے میں عوامی سطح پر تعلیم کی جڑیں کمزور رہ گئیں۔[108] عثمانی نظامِ تعلیم کا یہ طرزِ فکر جاپان کی میجی اصلاحات (1868ء) سے یکسر مختلف تھا، جہاں اجتماعی اور بنیادی تعلیم کو اولین ترجیح حاصل رہی۔[109] جاپان نے 1908ء تک چھ سالہ تعلیم کو نہ صرف مفت بلکہ لازمی قرار دے دیا تھا اور 90 فیصد سے زائد بچوں کو اسکولوں میں داخلہ دلوایا گیا۔[110]

4: مغربی اصلاحات کو متعدد سطحوں پر سیاسی و مذہبی مزاحمت کا سامنا کرنا پڑا۔ سلطنتِ عثمانیہ میں یہ مزاحمت سلطان عبدالحمید کے عہد میں شدت کے ساتھ نمایاں ہوئی، جنہوں نے اسلامی طرزِ جدیدیت کو باقاعدہ حکومتی پالیسی کی حیثیت دی۔ ایک طرف انہوں نے مفکرین پر عتاب روا رکھا، پارلیمانی تقاضوں کو رد کیا، اور خلافت کے منصب کو اپنی داخلی و خارجی سیاسی حیثیت کے جواز کے لیے علما و صوفیہ کی پست پناہی کے ساتھ استعمال کیا، دوسری جانب جدید مکاتب کی بنیاد رکھی اور ریلوے جیسے ترقیاتی منصوبوں کو بھی فروغ دیا۔[111]

تاہم سب سے مؤثر مزاحمت مذہبی علما کی طرف سے سامنے آئی۔ انیسویں صدی کے اواخر تک سلطنتِ عثمانیہ میں علما کو ریاست کا جزوِ لاینفک تصور کیا جاتا تھا اور انہیں بعض امور پر باقاعدہ ویٹو (حقِ انکار) کا اختیار حاصل تھا مثلاً قرآنِ مجید کے ترکی زبان میں ترجمے کی اشاعت پر۔[112] مصر

میں بھی علما نے محمد عبدہ کی جانب سے جامعہ ازہر کی اصلاحات کی تجاویز کو کلی طور پر مسترد کیا۔ اسی طرح وسطی ایشیا اور روسی تسلط میں آئے ہوئے دیگر مسلم علاقوں میں علما نے جدیدی تحریک (Jadidism) کی شدید مزاحمت کی۔[113]

اس کے ساتھ ساتھ عوامی سطح پر بھی تعلیمی اصلاحات کے خلاف ردِعمل دیکھنے کو ملا۔ سلچوق سومیل (Selçuk Somel) کے مطابق ریاست کی جانب سے قائم کردہ ابتدائی عوامی مکاتب عام مسلمانوں میں مقبولیت حاصل نہ کر سکے، جب کہ روایتی قرآنی مدارس (جہاں دینی معلّمین (یعنی حفاظ اور مولوی حضرات) تدریسی ذمہ داریاں ادا کرتے تھے) بدستور عزت و توقیر کے مراکز بنے رہے۔[114] ممکن ہے کہ عوامی مزاحمت کو پیشِ نظر رکھتے ہوئے عثمانی حکام نے ابتدائی تعلیم کے بجائے اشرافیہ اور سیکولر تعلیمی اداروں کو فوقیت دینا زیادہ موزوں سمجھا تاکہ ابتدائی سطح پر روایتی طبقات سے براہِ راست تصادم سے بچا جا سکے۔

5: یورپی استعمار بھی مسلم دنیا میں اصلاحی کوششوں کی ناکامی کا ایک نہایت اہم محرک ثابت ہوا۔ ہندوستان اور روس کے مسلمان پہلے ہی استعماری تسلط کا شکار ہو چکے تھے، جب کہ مصر بھی انیسویں صدی کے اواخر میں برطانوی نوآبادی میں تبدیل ہوتا چلا گیا۔ نوآبادیاتی نظام نے مسلمانوں کی آزادانہ فکری و معاشرتی نشوونما کو محدود کر دیا اور ردِ مغرب پر مبنی رجعت پسند افکار کو فروغ ملا۔ سلطنتِ عثمانیہ بھی یورپی جارحیت کے نتیجے میں معاشی خودمختاری سے یکسر محروم ہوتی گئی۔ روس، فرانس، برطانیہ اور اٹلی جیسے یورپی طاقتوں کی یلغار، نیز بلقانی اقوام کی علیحدگی اور حملے، سلطنت کی سیاسی اور اقتصادی شکست و زوال کے بنیادی اسباب بنے۔[115]

خلاصہ

اٹھارھویں اور انیسویں صدی عیسوی کا منظرنامہ مغربی یورپ اور شمالی امریکہ میں نہایت عمیق فکری، سائنسی، اور سیاسی انقلابات کا شاہد رہا، جن میں روشن خیالی (Enlightenment)، انقلابِ امریکہ و فرانس، اور صنعتی انقلاب خصوصی حیثیت کے حامل ہیں۔ اس کے مقابلے میں مسلم دنیا عمومی

طور پر اٹھارھویں صدی میں جمود، انحطاط اور فکری جمود کا شکار ہوئی۔ یہاں تک کہ طباعت جیسی اساسی ٹیکنالوجی سے بھی مسلمان اقوام نے مطلوبہ استفادہ انیسویں صدی کی اصلاحات کے بعد ہی کیا۔

پندرھویں صدی عیسوی سے مغربی اقوام لاکھوں کی تعداد میں بائبل کے تراجم شائع کر چکی تھیں، جب کہ قرآنِ مجید کے مکمل ترجمے کی اشاعت مسلم معاشروں میں بیسویں صدی تک نہ صرف ناپسندیدہ بلکہ بعض مقامات پر ممنوع خیال کی جاتی رہی۔ مغرب نے اپنے فکری تحرک، سائنسی اجتہاد، اور ادارہ جاتی تنظیم کے بل پر نہ صرف عسکری بالادستی حاصل کی بلکہ دنیا کے اکثر خطوں پر استعمار کے ذریعے اپنا غلبہ بھی قائم کیا۔ غیر مغربی دنیا میں روس اور جاپان دو ایسی مثالیں ہیں جو نہ صرف مغرب کے ہم پلہ ہو سکیں بلکہ بعد میں خود استعماری قوتوں میں ڈھل گئیں۔

مختصراً کہا جائے تو برطانیہ، فرانس اور روس جیسی یورپی طاقتوں نے اپنی عسکری، سیاسی و صنعتی برتری کو بروئے کار لاتے ہوئے مسلم دنیا کے بیشتر خطوں کو اپنا محکوم بنا لیا۔ اگرچہ سلطنتِ عثمانیہ اور مصر کے بعض بصیرت افروز حکّام نے انیسویں صدی میں اس خطرے کا ادراک کرتے ہوئے مغربی طرز کی اصلاحات کا آغاز کیا تاہم ان اصلاحات کے نتائج مکمل طور پر ثمر آور نہ ہو سکے۔ یورپی استحصال اور نوآبادیاتی تسلط کے زیرِ نگیں بعض مسلم خطوں میں ایک طرف جدت پسند مفکرین اگرچہ منظرِ عام پر ضرور آئے البتہ دوسری طرف، علما اور حکام کے مابین روایتی ہم آہنگی رفتہ رفتہ زائل ہوتی گئی، حتیٰ کہ ان علاقوں میں بھی جو کسی حد تک استعماری تسلط سے محفوظ رہے مثلاً سلطنتِ عثمانیہ اور اوائلِ انیسویں صدی کا مصر۔

ایک طرف تو ریاستی سطح پر اصلاحات اور فکری تحریکوں نے مسلمانوں کو بیوروکریسی، طبّی اداروں، اور نظمِ تعلیم میں شمولیت کے امکانات فراہم کیے لیکن دوسری طرف یہ اصلاحات مسلم معاشروں کو مغرب کی ہم پلہ سماجی و سیاسی ترقی کی سطح تک پہنچانے سے قاصر رہیں۔ مطلق العنان حکّام نے فرد و جماعت کی آزادی کو مجروح کرتے ہوئے آمرانہ نظام کو تقویت دی اور معیشت کو ریاستی اجارہ داری کے زیرِ اثر رکھا۔ مقامی بورژوا طبقے کی عدم موجودگی نے معاشی اختراع اور تجارتی جدت کے امکانات کو معدوم کر دیا۔ اگرچہ سلطنتِ عثمانیہ نے دو مرتبہ پارلیمان قائم کی لیکن وہ بھی ایک حقیقی

نمائندہ نظامِ سیاست کی تشکیل میں ناکام رہی۔ اسلامیت پسند علما و حکّام کی طرف سے اصلاحات کی شدید مزاحمت، نیز یورپی استعماری قوتوں کی براہِ راست اور بالواسطہ مداخلت نے ان اصلاحی مساعی کے دائرہ اثر کو مزید محدود کر دیا۔

مسلمان ممالک میں اگر کسی ریاست کو مغربی اصلاحات کے لیے موزوں ترین تجربہ گاہ قرار دیا جا سکتا ہے تو وہ بلا شبہ سلطنتِ عثمانیہ ہے۔ یہ مسلم دنیا کے مغربی کنارے پر واقع تھی۔ اسے بازنطینی سلطنت کا تاریخی ورثہ اور عظیم الشان دارالحکومت استنبول میسر تھا۔ ایک طویل عرصے تک مشرقی یورپ کی مسیحی عوام اس کی رعایا میں شامل رہی اور اس کی بیوروکریسی میں متعدد ایسے افراد شامل ہوئے جو مسیحیت سے اسلام میں داخل ہوئے تھے۔ مصر کا محمد علی پاشا، جو ابتدا میں ایک عثمانی افسر تھا، نیز خود سلطنتِ عثمانیہ نے دیگر مسلم اقوام کی نسبت (حتیٰ کہ چین و جاپان سے بھی پہلے) مغربی اثرات کے تحت اصلاحات کا آغاز کیا۔ پس اگر اصلاحات کی یہ کاوش ایسی موزوں ترین صورتِ حال میں بھی کامیاب نہ ہو سکی، تو دیگر مسلم اقوام میں اس کی کامیابی کی توقع مزید کم ہو جاتی ہے۔ یہی سبب ہے کہ عثمانی تجربہ مغربی تتبع کی فکری و تجزیاتی تفہیم میں کلیدی مقام کا حامل ہے۔

اگرچہ عثمانی ریاست میں علما کی سیاسی مرکزیت زائل ہو چکی تھی تاہم عوامی سطح پر دین و ریاست کے باہمی اتصال کا شعور ہنوز باقی تھا۔ مسلمان رعایا ریاست اور دین، دونوں سے بیک وقت وفاداری کو اپنی مذہبی اور معاشرتی ذمہ داری تصور کرتی تھی۔ معروف مورخ ماردین (Mardin) کے نزدیک جدید رجحان رکھنے والے، مغرب سے متاثر ینگ عثمانی Young Ottomans بھی اسی دوہری وفاداری کے وارث تھے۔ یہی ذہنیت اس عام دعائیہ فقرے میں جھلکتی ہے: ''اللہ دین و ریاست کو زوال سے محفوظ رکھے''۔[116]

یہی اجتماعی مزاج اور شعور عثمانی سلطنت میں خلاق مفکرین، موجدین، مکتشفین، اور اقتصادی جدت کے حامل اہلِ فکر کی قلت کا ایک بنیادی سبب بنا۔ اگرچہ ینی چری (Janissary) کے خاتمے اور اصلاحات کی رو سے علما و ریاست کا رسمی اتحاد ٹوٹ چکا تھا، تاہم اس اتحاد کی فکری و ثقافتی چھاپ دو وجوہات کی بنا پر باقی رہی: اوّل یہ کہ اکثر عثمانی مفکرین، حتیٰ کہ سیکولر عناصر بھی، عمومی طور پر اجتماعی فکر

کے علمبردار تھے اور انفرادیت کے حامی نہ تھے؛ دوم، جیسا کہ قبل ازیں تفصیل سے ذکر ہوا، اصلاحات کا تعلیمی منصوبہ اشرافیہ تک محدود تھا جس کی رسائی عوامی طبقات تک نہایت محدود رہی۔

خلاصۂ کلام یہ ہے کہ انیسویں صدی میں مسلم دنیا کو جو فکری، سیاسی و معاشی بحران درپیش تھے، وہ اکثر پچھلی صدیوں کے ترکے تھے، جیسا کہ میں نے حصۂ دوم میں مفصلاً بیان کیا۔ اگرچہ بعض حکّام اور مفکرین نے ان کے ازالے کی سعی ضرور کی البتہ مسلم دنیا ان میں سے اکثر بحرانوں پر قابو نہ پا سکی اور جیسا کہ حصۂ اول میں واضح کیا گیا کہ ان ہی بحرانوں کی بازگشت بیسویں صدی میں بھی سنائی دیتی رہی اور آج بھی یہ مسلم ممالک کی ساخت اور سمت پر گہرے اثرات مرتب کر رہے ہیں۔

□□□

حواشی

1۔ کریمیا وہ پہلا خطہ تھا جہاں مسلمانوں کی اکثریت تھی اور جسے عثمانیوں نے کسی غیر مسلم طاقت کے ہاتھوں کھو دیا۔ کافادار 46، 8–1997؛ اور تایلی 1983، 128۔

2۔ دیکھیے: لورینس 1989۔

3۔ پامک 19، 13، 1987۔

4۔ کایاؤغلو 134–104، 2010۔

5۔ متّی 241–222، 2012۔

6۔ نادر شاہ نے چھپن ممتاز سنی اور شیعہ علما، جن میں مفتی بغداد بھی شامل تھا، کو بعض مصالحتی امور پر اتفاق کے لیے اکٹھا کیا، جیسے (شیعوں کی طرف سے) پہلے تین خلفا پر سبّ و شتم نہ کرنا اور (سنّیوں کی طرف سے) فقہ جعفریہ کو پانچویں معتبر فقہی مکتب کے طور پر تسلیم کرنا۔ ارجومند 1984، 216–215۔

7۔ ''مغل دربار... شان و شوکت کے ایسے مراکز تھے کہ ورسائی کے سن کنگ (Louis XIV) کو بھی وہ حد سے زیادہ محسوس ہوتے۔'' کینیڈی 1987، 13۔

8۔ ڈیل 268–256، 2010۔

9۔ پروونس 2017، باب 2۔

10۔ فوران 294–293 ،1992؛ ڈیل 251–250 ،2010؛ متّی 192، 2012، 202–201۔ کیڈی (1972، 213) کے مطابق ایرانی علما کا سماجی و سیاسی اثر ریاستی طاقت کے زوال کے ساتھ خاص طور پر قاجاریہ دور میں بڑھا۔

11۔ زلفی 74 ،40–39 ،1988؛ اِنژکووٹز 93–91 ،1962۔ اٹھارہویں صدی کی عثمانی سلطنت میں بھی صوفی شیوخ کا موروثی جانشینی نظام عام ہوا۔ ٹرمنگھم 1971، 73۔

12۔ جوزف شز بلیووچ (1992، 253) کے اندازے کے مطابق عثمانی سلطنت میں شرح خواندگی 1800ء میں 1 فیصد، 1868ء میں 2 فیصد، 1876ء میں 5 فیصد، اور 1914 میں 10ء فیصد تھی۔ کارٹر فِنڈلی (139 ،52 ،1989) کے مطابق یہ شرح 1800 میں تقریباً 1 فیصد سے بڑھ کر 1900ء میں 10–5 فیصد تک پہنچی۔ قدرے بلند تر تخمینے کے لیے دیکھیے: کواتائرٹ 2005، 170–169۔ کمال کارپات (221 ،1985) نے 1895 میں عثمانی سلطنت کے کچھ شہروں کے لیے نسبتاً بلند شرحیں پیش کی ہیں۔ فِنڈلی (1989، 139n17) نے کارپات کے تخمینوں کو ناقابلِ یقین قرار دیا ہے۔ عصاوی (1968، 385) کے مطابق مصر میں 1907ء میں خواندگی کی شرح 7 فیصد، اور ہندوستان میں 1911ء میں 7 فیصد تھی۔

13۔ بورنگ اور فان زاندن (434 ،2009) کے اندازے کے مطابق مغربی یورپ میں اوسط شرح خواندگی 1500ء میں 12 فیصد، 1600ء میں 18 فیصد، 1700ء میں 25 فیصد، اور 1800ء میں 31 فیصد تک پہنچ گئی۔

14۔ لہٰذا میں بلوم (224 ،2001) سے اختلاف کرتا ہوں، جن کا خیال ہے کہ ''مسلم دنیا میں طباعت کو اختیار کرنے میں تاخیر صرف ایک عارضی وقفہ تھا'' نیز یہ کہ ''یہ کوئی بنیادی مسئلہ نہ تھا کیونکہ اسلامی معاشرے میں پہلے ہی متون کی نقل و اشاعت کے مؤثر طریقے موجود تھے۔''

15۔ بلوم 222 ،2001؛ ولسن 41 ،2014۔ اس حد تک بطور حوالہ پیش کیے جانے والے اعداد و شمار کا ماخذ مارسگلی ہے، جو ہیسبرگ کا عالم اور افسر تھا اور جس نے سلطنتِ عثمانیہ کا سفر کیا۔ فاروقی ،2000 96۔

16۔ چینڈلر 21–20 ،1987۔

17۔ موکیر 1990، 179۔ نیز دیکھیے: روبن 2017، 104۔ کئی دیگر صورتوں میں روایت پسند کاریگر نئی ٹیکنالوجیوں کی مخالفت کرتے تھے مگر زیادہ دیر تک ان کا نفاذ روک نہیں سکتے تھے۔ مثلاً انگلینڈ میں جیمز ہارگریوز نے 1764ء میں ''سپننگ جینی'' ایجاد کی جس نے سوت کاتنے کے عمل کو مشینی بنا دیا۔ روزگار بچانے کی ناکام کوشش میں کچھ پارچہ باف اس کے گھر گھس آئے اور مشین تباہ کر دی۔ ایلن

191 ،2009؛ کیاولین 28–26 ،1971۔

18۔ مہدی 4–1 ،1995؛ برک 180–179 ،2009۔

19۔ پیڈرسن 133–131 ،[1946] 1984؛ کولوغلو 17–14 ،2008۔ 1588 میں سلطان مراد ثالث کے اس فرمان کے لیے دیکھیے جس میں یورپی ناشرین کو غیر اسلامی کتب عثمانی سلطنت میں برآمد کرنے کی اجازت دی گئی: جونز 99–98 ،1994۔

20۔ اینڈرسن 44n21 ،1983۔

21۔ فرمان اور فتویٰ کے متون کے لیے دیکھیے: ''فرمانِ احمد ثالث'' 1995[1727]، 285–284۔

22۔ متفرّقہ 1995[1726]، 292–286۔ نیز دیکھیے: متفرّقہ 1990[1732]۔

23۔ سابیف 290–289 ،2006۔ نیز دیکھیے: گرچیک 85–84 ،1939۔

24۔ بورنگ اور فان زاندن 2009، 417۔

25۔ بیسال 74–57 ،1968؛ سابیف 2006، 317۔ 1875ء میں عثمانی سلطنت میں 151 چھاپہ خانے تھے جن میں سے 116 صرف استنبول میں تھے۔ بیسال 1968، 55۔

26۔ ارگنباش 66–61 ،53 ،2014۔

27۔ ایل بن 175–171 ،2007؛ بیدلی 109–107 ،2003؛ پراوڈفوٹ 216 ،1995۔

28۔ خالِد 1994، 187۔ بخارا کے حکمران خاص طور پر روایت پسند تھے اور اس ایجاد کے اتنے مخالف تھے کہ ''وہاں پہلا چھاپہ خانہ 1917ء تک قائم نہ ہو سکا۔'' خالِد 189 ،1994۔ نیز دیکھیے: فرومکن 486 ،2001۔

29۔ گوران 1997[1897]، 117۔

30۔ چیپولا 110 ،1969۔ صرف پیرس کی ''بیبلیوتیک ناسیونال'' میں 1860ء میں تقریباً پانچ لاکھ کتب موجود تھیں۔ ہیریس 133 ،1995؛ ڈیلی 157 ،2014۔

31۔ اس کے برعکس ان کے دو اہم شاگرد، ابو یوسف اور شیبانی نے اس اجازت کو اس شرط سے مشروط کیا کہ متعلقہ شخص عربی زبان میں مہارت نہ رکھتا ہو۔ زادہ 54–57 ،2012۔

32۔ تو گان 13 ،3–1 ،1964۔ نیز دیکھیں: حمزہ 1976[تقریباً 1424]۔

33۔ بعد میں شاہ ولی اللہ کے بیٹے نے قرآنِ مجید کا اردو میں لفظی ترجمہ کیا۔ زادہ 2012، 20۔ نیز دیکھیں: رحمن 1–40 ،1982۔

34۔ فیوراور مارٹین 1997[1958]، 289–295۔

35۔ ولسن 2014، 3۔

36۔ بیسال 1968، 79؛ ولسن 2014، 64؛ سابیف 2006، 329۔

37۔ کوشنر 76–79، 1977۔

38۔ ولسن 108–109، 2014۔

39۔ مترجم سلیمان توفیق تھے بی جو علماء کے زمرے میں شامل نہیں تھے، بلکہ ایک ''عوامی مصنف'' اور عربی، انگریزی اور فرانسیسی متون کے مترجم تھے۔ ولسن 2014، 162۔ نیز دیکھیں: بین 2011، 118۔

40۔ اسرائیل 1998، حصہ چہارم۔

41۔ ایلن 2009، 259۔ برطانیہ کی نمایاں ایجادات میں تھامس نیوکومن کا بھاپ انجن (1712)، جان کے کا ''فلائنگ شٹل'' (1733)، جیمز واٹ کی بھاپ کے انجن میں اصلاحات (ء)88–1765 اور سیموئل کرامپٹن کا ''اسپننگ میول'' (1779) شامل ہیں۔ میک نیل 1991 [1963]، 692۔

42۔ میکللن 1985، 1۔

43 ملاحظہ ہو: ہیملفارب 2003۔ ایمانوئل کانت (2009 [1784]) کے الفاظ میں، ''روشن خیالی (Enlightenment) انسان کی خود پیدا کردہ طفلی سے نکل کر بلوغیت کی جانب پیش قدمی پر دال ہے۔ طفلی سے مراد یہ ہے کہ انسان اپنی عقل کو کسی اور کی رہنمائی کے بغیر استعمال نہ کر سکے۔''

44۔ ہابس 1994 [1651]؛ لاک 1980 [1690]؛ روسو 1992 [1755]؛ روسو 2001 [1762]؛ لاک 1983 [1689]؛ مونٹیسکیو 1990 [1748]؛ اسمتھ 1993 [1776]۔

45۔ لاک نے بانیان امریکہ کو متاثر کیا۔ اس کا ''زندگی، آزادی، جائیداد'' پر زور جزوی طور پر تھامس جیفرسن کے اعلانِ آزادی میں ''زندگی، آزادی، اور خوشی کی جستجو'' کی صورت میں ظاہر ہوا۔ لاک 1980 [1690]، 66، 46؛ زکرٹ 2002، باب 8؛ بیلین 1967، باب 2۔ روسو کے ''اجتماعی ارادے'' کے تصور نے فرانسیسی انقلابیوں کو متاثر کیا، جو خاص طور پر 1789ء کے اعلامیہ حقوقِ انسان و شہری کے دفعات 1 اور 6 میں نمایاں ہے۔ روسو 1992 [1755]، خصوصاً 143–145، 68–69۔ نیز دیکھیں: اسرائیل 933–924، 2011۔

46۔ کرو 28–29، 74–83، 2009؛ میونوز 2009؛ ایس بیک 1457–97، 2004؛ میک کونل 1421–30، 1990۔

47۔ کچھ تحفظات کے ساتھ مور (1966، 413) فرانسیسی انقلاب کو ''بورژوا انقلاب'' قرار دیتا ہے۔ تھیڈا اسکوکپول (1979، 176، 179) اس امر پر زور دیتی ہیں کہ انقلاب کی ''سیاسی قیادت زیادہ

تر پیشہ ور افراد (خصوصاً وکلاء)، عہدیداران، اور دانشوروں'' پر مشتمل تھی اور وہ اسے اتنا ہی ''نوکر شاہی... اور ریاست کو مضبوط کرنے والا انقلاب'' قرار دیتی ہیں، جتنا کہ یہ ایک ''بورژوا انقلاب'' تھا۔

48۔ کرو 136–141، 2009؛ ٹوکویل 6–7، 151، [1858] 1983؛ بوبیرو 2004، باب 1 و 2؛ بوبیرو و میلوت 2011، حصہ اول؛ گن 432–451، 2004۔

49۔ ملاحظہ ہو: ٹوکویل 2000 [1835]۔

50۔ ہابس باوم 53–55، [1962] 1996۔

51۔ نوآبادیات ایک پیچیدہ مظہر تھا۔ برطانوی نوآبادیات کی دو اقسام کے لیے ملاحظہ ہو: آسیم اوغلو وغیرہ 2001۔ برطانوی اور ہسپانوی نوآبادیات کے مابین فرق کے لیے دیکھیں: مہونی 2010؛ اینگرمن وسوکولوف 2012۔

52۔ بعض مغربی اہلِ علم نے نوآبادیات کو ''سفید فام آدمی کا بوجھ'' قرار دے کر جائز قرار دیا۔ ملاحظہ ہو: کیوبرلے 839–838، [1920] 1948۔ اس کے برعکس جے ایچ برنارڈین دے سان پیر 105، 1775 نے لکھا: ''یورپ کی خوشی کے لیے کافی اور چینی واقعی ضروری ہیں یا نہیں، یہ میں نہیں کہہ سکتا؛ لیکن میں اتنا ضرور کہوں گا کہ ان دونوں پودوں نے امریکہ اور افریقہ پر بدبختی اور مصیبت نازل کی ہے۔ اول الذکر کو ویران کیا گیا تا کہ یورپی وہاں کاشت کر سکیں؛ اور مؤخر الذکر کو اس کے باشندوں سے خالی کیا گیا تا کہ وہاں مزدور فراہم کیے جائیں۔''

53۔ ہربرٹ کلائن (215، 167، 2010) کے مطابق 1501ء اور 1866ء کے درمیان یورپی اقوام نے 12.5 ملین افریقی باشندوں کو غلام بنا کر بیش تر کو امریکہ بھیجا۔ فلپ کرٹن (12، 7، 2000) کے مطابق 1800ء سے قبل امریکہ پہنچنے والے افریقی غلاموں کی تعداد یورپی مہاجرین سے زیادہ تھی۔

54۔ سترہویں اور اٹھارہویں صدیوں میں برطانوی تجارتی نیٹ ورک مثلثی تبادلوں پر مبنی تھا: امریکی نوآبادیات سے یورپ برآمدات (کریبیئن سے چینی و دیگر اجناس، شمالی امریکہ سے لکڑی اور مچھلی)، یورپ سے افریقہ کو تیار اشیاء (خصوصاً کپڑا)، اور افریقی غلاموں کو امریکہ لایا جانا۔ مارکس 2007، 83۔ نیز دیکھیں: فینڈلے و اورورک 230–238، 2007۔

55۔ بیکیٹ 188–192، 98–120، 2014؛ ہابس باوم، [1962] 1996 باب 11۔

56۔ ہاجسن 1974 ج، 151۔ برطانوی ہند میں 1902–1876ء کے دوران قحط سے ہلاک ہونے والوں کی تعداد تقریباً 12 سے 29 ملین کے درمیان رہی۔ پارتھا سارتھی 2011، 224۔ نیز دیکھیں:

ڈیوِس 2001، خصوصاً 7، 44، 111–112، 162–175۔

57۔ پارتھاسارتھی 2011، خصوصاً 13، 18، 252–254؛ بروڈیل 1984، 522۔

58۔ مارکس 2007، 137، 127۔

59۔ لویزارد 2006؛ شیپرد 2006۔

60۔ توگان 276–344، 7–1942؛ خالد 2007، باب 2؛ میکارتھی 15–45، 1995۔ جرمن نوآبادیاتی عمل وقت اور دائرۂ کار کے لحاظ سے محدود تھا۔ جنوب مغربی افریقہ میں جرمن حکمرانی کی سفاکیت کے لیے ملاحظہ ہو: فرگوسن 176–181، 2011۔

61۔ رینولڈز 2011، باب 5؛ قوطّارت 91–186، 2005۔

62۔ کافادار 46، 41، 8–1997۔ نیز دیکھیے: چیولا 107، 9–73، 1970؛ لیِون 2001، 139۔

63۔ کارامان وپوک 2010، 610، 12۔ ایک تخمینے کے مطابق 1789 میں سلطنتِ عثمانیہ کی سرکاری آمدنی تقریباً 3.4 ملین پاؤنڈ تھی جب کہ برطانیہ کی 16.8 ملین اور فرانس کی 24 ملین تھی۔ میک گووَن 714، 1994۔

64۔ زرخر 63، 2010۔ نیز دیکھیے: حانی اوغلو 57n181، 2008۔ 1913 میں سلطنتِ عثمانیہ کی غیر ملکی تجارت (برآمدات [$94 ملین] اور درآمدات [$179 ملین]) روس (برآمدات [$782 ملین] اور درآمدات [$707 ملین]) کے مقابلے میں کہیں کم تھی۔ ایران (برآمدات [$38 ملین] اور درآمدات [$55 ملین]) اور برطانیہ (برآمدات [$2.556 بلین] اور درآمدات [$3.208 بلین]) کا موازنہ بھی مشرقِ وسطیٰ اور یورپی ممالک کے مابین بڑھتے ہوئے معاشی فاصلے کو ظاہر کرتا ہے۔ عصاوی 384، 1968۔

65۔ قوطّارت 9–777، 1994۔

66۔ ہنگلے 8–97، 1991۔ 1913 میں دیگر یورپی سلطنتوں کی آبادی سلطنتِ عثمانیہ سے کہیں زیادہ تھی: سلطنتِ برطانیہ 441 ملین (برطانیہ: ٪10)، سلطنتِ فرانس 89 ملین (فرانس: ٪46)، سلطنتِ جرمنی 79 ملین (جرمنی: ٪84)، آسٹریا-ہنگری 52 ملین، اور سلطنتِ اٹلی 39 ملین (اٹلی: ٪95)۔ اوسٹرہامل 119، 2014۔

67۔ زُرخَر 67، 2010۔

68۔ ارگن 1977، حصہ اول؛ سومیل 2001، 15۔

69۔ زرخر 41 ،2004۔ ینی چری (عثمانی نواجوان فوج) کے خاتمے کے ساتھ ہی، ''علما نے دربار و بیوروکریسی پر اپنا اثر ورسوخ کھو دیا۔'' حانی اوغلو 59 ،2008۔

70۔ برکس 111 ،[1964] 1998۔

71۔ لاک کے مشہور فقرے (زندگی، آزادی، جائیداد) میں ''آزادی'' کے بجائے اس فرمان میں ''عزت'' کا ذکر ہے۔ ''خطِ شریفِ گلخانہ'' 270 ،[1839] 1975۔

72۔ زرخر 61 ،2004۔

73۔ ''اصلاحات فرمانی'' [1856] 1975۔ نیز دیکھیے: کرپات 7–75 ،2001۔

74۔ برکس 128–99 ،[1964] 1998؛ لوئس 6–83 ،1968۔

75۔ اُلکن 55–243 ،[1935] 2016۔ سلطنتِ عثمانیہ نے مغربی ممالک کے دباؤ اور ان کے اسکولوں کے معیار کی بنا پر مغربی اداروں کو اپنے اسکول قائم کرنے کی اجازت دی۔ اندازہ ہے کہ پہلی جنگِ عظیم سے قبل سلطنتِ عثمانیہ میں 530 فرانسیسی اسکولوں میں 54,000 طالبعلم، 273 امریکی اسکولوں میں 18,000 طالبعلم، اور 126 برطانوی اسکولوں میں 10,000 طالبعلم زیرِ تعلیم تھے۔ روسی، اطالوی، جرمن، اور آسٹریائی اسکول بھی قلیل تعداد میں موجود تھے۔ ارگون 1996، 390۔ نیز دیکھیے: ڈیویسن 291 ،1961؛ درنگل 1999، باب 5۔

76۔ لوئس 14–110 ،1968۔ نیز دیکھیے: اینالچک 62–56 ،1964؛ برکس ،[1964] 1998 7–160۔ بعد میں عثمانیوں نے اسلامی قوانین کو ایک ضابطۂ دیوانی ''مجلسِ احکام عدلیہ'' (مجلہ) کی صورت میں مدوّن کیا۔

77۔ فِنڈلی 125 ،1992۔

78۔ روگن 2009، باب 3؛ کلیولینڈ 74–65 ،2004۔ مصر میں محمد علی پاشا کی نسل کی حکمرانی 1953 تک قائم رہی۔

79۔ نیومین 51–47 ،2004۔

80۔ مارڈن ،[1962] 2000 ابواب 5–1؛ اُلکن 1966، باب 2؛ ترکو نے 1991، باب 2۔

81۔ کمال [1884] 1969؛ کمال [1910] 1962؛ مارڈن 336–283 ،[1962] 2000؛ اُزکان 47–39 ،2012۔

82۔ پاشا 281 ،[1870] 1987۔

83۔ ترجمہ وحوالہ از لوئس 139 ،1968۔

84۔ حانی اوغلو 119 ،2008۔ 1867 میں سلطنتِ عثمانیہ کی آبادی کم وبیش 24 ملین مسلمان اور 15 ملین عیسائیوں پر مشتمل تھی۔ کرپات 1985، 25۔

85۔ مارڈن 7–76 ،[1962] 2000؛ کُشنر 7–16 ،1977؛ برکس ،[1964] 1998 باب 9۔

86۔ احمد 56–31 ،1967؛ احمد 72–30 ،2013؛ حسن 4–162 ،2009؛ مک آلف ،2015 600–597۔

87۔ کیڈی 1968۔

88۔ رحمان 77–49 ،1982؛ ہورانی ،1983 باب 6؛ مک آلف 7–601 ،9–531 ،2015۔

89۔ گاسپرنسکی [1901] 2002؛ دولت 1988؛ خالد 1998، ابواب 8–3۔ مئی 1917 میں باکو میں روس کے ترکی مسلمانوں کی نمائندگی کرنے والے کم وبیش 900 مندوبین نے ایک کانگریس منعقد کی۔ اس میں دیگر امور کے ساتھ ساتھ اسلامی قانون کی پدرانہ دفعات کے خاتمے، تعددِ ازدواج کی ممانعت، عورتوں کو شوہر کے انتخاب اور طلاق کا حق دینے، اور ووٹ کا حق دینے جیسے اصلاحی اقدامات پر بحث کی گئی۔ اگرچہ اکثریت نے ان اصلاحات کی حمایت کی، روایتی علما اور ان کے حامی (تقریباً 25 فیصد مندوبین) نے انہیں مسترد کر دیا۔ الطغر 8–420 ،402 ،1990۔

90۔ ایک اور مثال خیرالدین پاشا (90–1820) کی ہے جو قفقاز میں پیدا ہوئے، استنبول میں اعلیٰ تعلیم حاصل کی پیرس میں چار سال گزارے، تیونس میں اعلیٰ سرکاری عہدوں پر فائز رہے اور اصلاحات (تعلیم و آئینیات) نافذ کیں اور مختصر عرصے کے لیے استنبول میں صدرِ اعظم بھی بنے۔ خیرالدین پاشا نے مسلمانوں کے مسائل کے حل کے لیے مغربی طرز کی اصلاحات، جن میں آئینی حکومت بھی شامل تھی، کی حمایت کی اور انہیں اسلام سے ہم آہنگ قرار دیا۔ خیرالدین [1867] 1967۔

91۔ جارجوں 1986، بالخصوص صفحات 20–30۔

92۔ آتچو را [1904] 1976۔

93۔ حوالہ از ہانی اولو 2011، صفحہ 56۔

94۔ گوکلپ 2007، صفحہ 210؛ گوکلپ 1976۔ نیز ملاحظہ ہو: دیر کائم 1984 [1893]؛ گوچک 2008، باب 6۔

95۔ جارجوں ،1986 صفحات 111–105؛ کُرو ،2009 صفحات 222–220؛ ہانی اولو ،2012 صفحات 38–50؛ ہانی اولو ،2011 صفحات 52–67 ،151–159۔

96۔ احمد دیمیرل (1994، صفحہ 614) اس امر پر زور دیتے ہیں کہ تحریکِ آزادی کے دوران 1920

میں منتخب ہونے والی انقرہ کی ترک پارلیمان میں شرکت پر مبنی فیصلہ سازی کا عمل موجود تھا اور مصطفیٰ کمال کے اختیارات پر نظر رکھنے والا حزبِ اختلاف کا گروہ بھی تھا۔

97۔ تیمور 1986، صفحات 161–160۔

98۔ بلقان کی ریاستوں کی علیحدگی کے سبب عثمانی آبادی اور 1908 کی پارلیمان میں عیسائیوں کا تناسب کم ہو گیا۔ تاہم پارلیمان میں لسانی و مذہبی تنوع اب بھی خاصا تھا۔ 288 ارکانِ پارلیمان میں سے 234 مسلمان تھے (147 ترک، 60 عرب، 27 البانوی)، 50 عیسائی (26 یونانی، 14 آرمینی، 10 سلاو)، اور 4 یہودی۔ احمد 1969، صفحہ 28۔ نیز دیکھیے: کیالی 1997، صفحات 65–72۔ سنہ 1897 میں عثمانی آبادی میں 14.1 ملین مسلمان اور 4.9 ملین غیر مسلم شامل تھے۔ گوران 1997[1897]، صفحہ 20۔

99۔ تیمو 1987[1939]۔

100۔ تجارزادہ حلمی (چیغر اچان)، استنبول میں مسلم نجی کتاب فروش و ناشر، نے زوالِ سلطنتِ عثمانیہ کی وجوہات پر ایک کتاب تصنیف کی۔ ان کے مطابق وجوہات میں سب سے غیر مؤثر مطلق العنان ریاست اور تنگ نظر علما تھے (چیغر اچان، 13–1912] 2010 بالخصوص صفحات 32–33)۔

101۔ فرمانِ تنظیمات (خطِ شریف گلخانہ) نے ضبطِ جائیداد کے خاتمے کا وعدہ کیا: "کسی مجرم کے بے گناہ وارث اس کے مال کی ضبطی کی بنا پر اپنے موروثی حقوق سے محروم نہیں کیے جائیں گے۔" خطِ شریف گلخانہ" 1975[1839]، صفحہ 270۔

102۔ اسلام اوغلو 2000، صفحات 26–42؛ گربر 1987، باب 5۔

103۔ کارپات 1968، صفحات 81، 74؛ مردین 1979، صفحات 36، 31، 24؛ چاکماک 2014۔

104۔ کران 2011، صفحہ 193۔

105۔ عصاوی 1982، صفحات 89–90؛ کران 2011، صفحہ 199۔ سنہ 1882 میں، استنبول کے تجارتی مرکز گالاتا میں 237,000 رہائشیوں میں سے 112,000 غیر ملکی اور ذمی تھے۔ کران، 2011 صفحہ 201۔ ازمیر میں غیر ملکیوں اور ذمیوں کے متعلق دیکھیے: کسابا 1988، صفحات 70–73۔

106۔ نیز ملاحظہ ہو: گوچک 1996، باب 3۔

107 پاشا 2012[1919]، صفحات 63–62۔

108۔ ارگون 1996، صفحات 42–47؛ فرے 1964، صفحات 214–217۔ سلطنتِ عثمانیہ کی جانب سے اعلیٰ تعلیم پر زور ناکافی ثابت ہوا۔ 1900 تک سلطنت نے تقریباً ایک درجن کالج قائم کیے تھے۔ فنڈلی 1989، ص 154–163؛ احسان اوغلو 1990۔ اس کے برعکس اسی زمانے تک

امریکہ میں قائم کردہ کالجوں کی تعداد 500 کے قریب تھی۔ کبرلے 1948[1920]،ص 705۔ یہ امریکی نظامِ تعلیم اور شرحِ خواندگی کی کامیابی سے ہم آہنگ تھا۔ 1870ء میں امریکہ کی شرحِ خواندگی مجموعی آبادی میں 80 فیصد (اور گوروں میں 89 فیصد) دنیا میں سب سے بلند تھی۔ اینگرمین اور سوکولوف 2012،صفحہ 29۔

109۔ وارڈاور رسٹو 1964،صفحہ 455۔

110۔ لاک ووڈ 1964،ص 138۔

111۔ کارپات 2001،باب 7۔

112۔ اُس وقت کے جامعہ ازہر کے شیخ نے عبدہ پر یہ الزام عائد کیا کہ وہ "دینی تعلیمات کے واضح راستوں کو مٹانے اور اس عظیم جامعہ کو فلسفہ اور ادب کے مدرسے میں بدلنے کے خواہاں ہیں۔" مزید کہا: ''دنیاوی امور اور جدید علوم کا ازہر سے کوئی تعلق نہیں۔'' حوالہ از: رحمان 1982،صفحہ 68۔

113۔ خالد 2007،ابواب 2 اور 3؛ ٹونا 2015،صفحات 171–194۔

114۔ سومیل 2001،صفحہ 272۔

115۔ جاپانی جدیدیت سے تقابلی مطالعہ مفید ہوگا: (1) سلطنتِ عثمانیہ کے برخلاف جاپان میں ایسا کوئی مذہبی طبقہ نہیں تھا جو قانونی و تعلیمی اصلاحات پر قدغن لگاتا، اور (2) جاپان کو سلطنتِ عثمانیہ کی طرح بیرونی قبضوں اور علیحدگیوں کا سامنا نہیں تھا۔ فنڈلی 1989،ص 135؛ کایاوغلو 2010،ص 118–121؛ عصاوی 1983۔

116۔ مردین 2000[1962]،ص 106۔

خلاصہ

زیرِ نظر کتاب کے دوسرے حصے میں، میں نے مسلم تاریخ کے چند نہایت اہم ادوار میں رونما ہونے والی تبدیلیوں اور مغربی یورپ کی تاریخ کا تقابلی مطالعہ پیش کیا ہے۔ اس تجزیاتی مطالعے نے اس اساس پسند (essentialist) زاویۂ نظر کو چیلنج کیا ہے جو مسلم اور مغربی معاشروں کو دو یکسر متضاد بلکہ بعض اوقات ایک دوسرے کے مدمقابل اور متخاصم تمدنی مظاہر کے طور پر پیش کرتا ہے۔ ایسا نقطۂ نظر نہ صرف ان دونوں تہذیبی مظاہر کی تاریخی پیچیدگیوں کو نظر انداز کرتا ہے، بلکہ ان کے بارے میں رائج سطحی تعصّبات اور جامد تصورات کو دوام بخشنے کا بھی موجب بنتا ہے۔ درحقیقت مسلمانوں اور مغرب کی صورتحال کے مابین متعدد پہلوؤں سے گہرے اشتراکات موجود ہیں۔ جو تفاوت بظاہر ہمیں ان دونوں کے درمیان آج نظر آتا ہے اور جسے روایتی تقابلی تعبیرات کی بنیاد بنایا جاتا ہے، وہ دراصل پیچیدہ تاریخی عوامل، بلکہ بعض اوقات الٹی سمت کی جانب پیش آنے والی تاریخی تبدیلیوں (historical reversals) کا نتیجہ ہے۔

جہاں تک طبقاتی تعلقات (class relations) کا معاملہ ہے تو آٹھویں سے گیارہویں صدی کے درمیانی عرصے میں مسلم معاشروں میں وہ خصوصیات موجود تھیں جو مغربی یورپ نے کئی صدیوں بعد نشاۃ ثانیہ (Renaissance) کے زمانے میں حاصل کیں یعنی آزاد فکر کے حامل دانشور اور بااثر تاجر طبقہ۔[1] اس دور میں اکثر مسلم علما نے ریاستی مناصب سے اجتناب برتا۔ درحقیقت ان کی

مالی معاونت تجارت وحرفت کے ذرائع سے فراہم ہوتی تھی اور وہ حکمرانوں سے قربت کو اخلاقی تنزل کا سبب تصور کرتے تھے۔

تاہم یہ صورتِ حال گیارہویں صدی میں سلجوقی سلطنت کے قیام کے ساتھ ایک اہم موڑ پر پہنچ گئی۔ اس دور میں علما اور حکام کے مابین ایک نیا اتحاد (ulema–state alliance) قائم ہوا جو کئی طرح کی تبدیلیوں پر موقوف تھا: اول فوجی طبقے نے معیشت پر غلبہ حاصل کر لیا اور تاجر طبقہ کمزور ہوتا چلا گیا۔ نظامِ اِقطاع (iqta system) کے فروغ کے نتیجے میں زرعی اراضی کی آمدنی فوجی اور دیگر ریاستی اہلکاروں کے درمیان تقسیم ہونے لگی۔ دوم نظامیہ مدارس کے قیام نے اہلِ سنت کے مذہبی ڈھانچے کو ایک مستحکم ادارہ جاتی شکل عطا کی، جس کے نتیجے میں اسلامی علما بتدریج ریاستی مشینری کا حصہ بنتے گئے۔ یہ نظریاتی اور ادارہ جاتی تبدیلی بالآخر آزاد خیال فلاسفہ اور مفکرین کے زوال کا پیش خیمہ بنی۔

اس کے بعد مغربی یورپ سے صلیبی حملوں اور وسطی ایشیا سے منگول یورشوں کے نتیجے میں مسلم دنیا شدید دباؤ کی زد میں آ گئی، نتیجتاً عوام مذہبی اور فوجی اشرافیہ سے پناہ طلبگار ہوئی۔ یوں سلجوقی طرزِ حکومت (یعنی علما و حکام کا باہمی اتحاد) آہستہ آہستہ مسلم دنیا کے دیگر حصوں میں بھی نافذ ہو گیا، خاص طور پر ایوبی، مملوک، عثمانی، صفوی اور مغل سلطنتوں کے اندر اس ماڈل کو اختیار کیا گیا۔ اس طرح گیارہویں صدی کے بعد مسلم دنیا میں جو طبقاتی ڈھانچہ قائم ہوا وہ یورپ کے قرونِ وسطیٰ کے ابتدائی دور کے مذہبی و فوجی اشرافیہ کے غلبے سے مشابہت رکھتا تھا یعنی ایک ایسا غلبہ جو آزاد فکر اور تجارتی ترقی کی راہ میں ایک بڑی رکاوٹ ثابت ہوا۔

اس کے برعکس مغربی یورپ نے گیارہویں صدی میں ایک تدریجی مگر ہمہ جہت تبدیلی کا آغاز کیا، جو تین اہم میدانوں میں نمایاں طور پر ظاہر ہوئی:

1 کلیسا اور ریاست کے درمیان طاقت کی کشمکش نے بالآخر ادارہ جاتی علیحدگی کو جنم دیا، کیونکہ کوئی بھی فریق دوسرے پر مکمل غلبہ حاصل نہ کر سکا۔

2 طبقاتی تعلقات میں تغیر پیدا ہوا اور تاجر طبقے کا اثر و رسوخ بڑھنے لگا۔

3 جامعات (universities) کا قیام عمل میں آیا، جس کے سبب مفکرین کو ایک منظم ادارہ جاتی پناہ گاہ میسر آئی۔ یہ نئے طبقاتی و ادارہ جاتی تعلقات ہی بعد میں نشاۃ ثانیہ اور اس کے بعد کے ادوار میں مغرب کی فکری و معاشی پیش رفت کا نقطۂ آغاز بنے۔

طبقاتی تعلقات میں رونما ہونے والی ان تبدیلیوں نے مسلم اور مغربی یورپی اقوام کی علمی، معاشی اور عسکری ترقی پر تقابلی اعتبار سے گہرے اثرات مرتب کیے۔ اگرچہ اس نوع کے عمومی نتائج اخذ کرتے ہوئے مبالغہ آرائی کا احتمال ہمیشہ رہتا ہے اور ان پر وارد ہونے والے علمی اعتراضات سے میں بخوبی واقف ہوں تاہم میں نے جدول (Table C.1) میں مسلم اور مغربی یورپی معاشروں کے تاریخی ارتقا کی اپنی جامع تعبیر کو خلاصہ کی صورت میں پیش کیا ہے۔[2]

جدول C.1 : تقابلی تاریخی ارتقا: مسلمان اور مغربی یورپ

میدان	مسلم برتری	ہم پلہ ترقی	مغرب یورپ کی برتری
فلسفہ اور فطری علوم	800 سے 1198ء تک (بغداد کے علماء سے ابن رشد کی وفات تک)	1198 سے 1610ء تک (گیلیلیو اور کیپلر کے دور تک)	1610ء تا حال
معیشت	697 سے 1252ء تک (اموی دور کے سونے کے سکّے سے مغربی یورپ میں پہلے سونے کے سکّے کے اجرا تک)	1252 سے 1820ء تک (صنعتی انقلاب کے آغاز تک تقریباً 1750 میں ڈچ و انگریز اقتصادی غلبے کا ظہور)	1820ء تا حال
فوجی طاقت	711 سے 1085/99ء تک (مسلمانوں کی طلیطلہ پر فتح سے طلیطلہ کی باز پس گیری/ یا صلیبیوں کے ہاتھوں بیت المقدس کی فتح تک)	1085/99 سے 1764/74ء تک (بُکسر کی جنگ بی جس میں انگریزوں نے مغلوں اور ان کے اتحادیوں کو شکست دی یا عثمانیوں اور روس کے مابین ہونے والا معاہدۂ کوچک کنارجہ)	1764/74ء تا حال

ماخذ: بیشتر مصادر کا حوالہ حصہ دوم میں پیش کیا گیا ہے، بالخصوص درج ذیل محققین کی تصانیف: جارج سارٹن (1927)، ایکم سایلی (1960)، فاطمہ شٹز ملر (2011)، جی واٹسن (1983)، مارسَل بلوخ (2014 [1940])، فرنان براوَدل (1982)، یان فان زانڈن (2009)، کرمن اور شامیل پامک (2010)، جلیق اینالجق (1994)، مارشال ہاجسن (1974)

یہ جدول اس طور پر مرتب کی گئی ہے کہ میرے تجزیے سے متعلق کسی قسم کا مغالطہ پیدا نہ ہو۔ مثلاً اگرچہ میں نے اس نکتہ کو واضح کیا ہے کہ مسلم دنیا میں علمی سرگرمیوں کی رفتار گیارہویں صدی کے بعد سُست پڑ گئی لیکن اس سے میری مراد ہرگز بھی یہ نہیں ہے کہ مغربی یورپ نے اسی وقت مسلمانوں پر علمی برتری حاصل کر لی۔ جدول میں صاف ظاہر ہے کہ مغربی یورپ کو فلسفے اور طبیعی علوم میں مسلمانوں پر سبقت حاصل کرنے میں کئی صدیاں لگیں۔[4]

کتاب کے حصۂ اوّل میں میں نے یہ تجزیہ پیش کیا ہے کہ آج بیشتر مسلم اکثریت والے ممالک میں سیاسی و معاشی ترقی کی سطح عالمی اوسط سے بھی کم ہے، مغربی ممالک کے مقابلے میں یہ تفاوت نمایاں حد تک پست ہے۔ میں نے ان دونوں نکتہ چین رجحانات کا تنقیدی جائزہ لیا ہے: ایک وہ جو ان مسائل کی جڑ کو صرف مغربی استعمار میں تلاش کرتا ہے اور دوسرا وہ جو براہِ راست اسلام کو موردِ الزام ٹھہراتا ہے۔ ان دونوں کے برعکس میں نے یہ موقف اختیار کیا ہے کہ ان مسائل کی جڑیں بنیادی طور پر علما۔ ریاست اتحاد میں پیوست ہیں ایک ایسا اتحاد جو صدیوں پر محیط رہا اور جس نے مسلم دنیا میں آمریت اور معاشی پسماندگی کا ایک تاریخی تسلسل پیدا کیا جو آج تک جاری ہے۔

انیسویں صدی کے اختتام اور بیسویں صدی کی ابتدائی دہائیوں میں (ترکی کے مصطفی کمال اتاترک سے شروع ہو کر) بعض سیکولر قائدین نے نو آزاد مسلم ممالک کی تشکیل کے دوران اس علما۔ ریاست اتحاد کو یا تو کمزور کرنے کی سعی کی یا مکمل طور پر ختم کرنے کی۔ تاہم عوام الناس بدستور ان قدامت پسند نظریات کے ساتھ وابستہ رہے جن میں علما کو ریاستی سطح پر فعال کردار سونپنے کی روایت موجود تھی۔

وسیع تر تناظر میں، میں نے ان تین طبقات کو، جنہیں میں نے ''اسلامی عناصر'' (Islamic actors) کے نام سے موسوم کیا ہے (یعنی علما، اسلامیت پسند، اور صوفی مشائخ)[5] ایک ایسے سماجی گروہ کے طور پر شناخت کیا ہے جنہیں عوام کی بھرپور تائید حاصل رہی حتیٰ کہ ترکی اور تیونس جیسے ممالک میں (جہاں حکومتیں نظریاتی اعتبار سے دین سے بہت دور تھیں) وہاں بھی ان عناصر کی مقبولیت برقرار رہی۔ اس مقبولیت کے اسباب میں سیکولر سیاسی قیادتوں کی خارجہ پالیسیوں،

اقتصادی اقدامات، اور سماجی اصلاحات میں مسلسل ناکامیوں کا دخل بھی شامل ہے۔ علاوہ ازیں بہت سے سیکولر حکمرانوں نے اسلامی اداروں (جیسے ترکی کا دیانت اور مصر کی جامعہ ازہر) کو اپنے اقتدار کو مذہبی جواز بہم پہنچانے کے لیے استعمال کیا، یوں علماء ریاست اتحاد کے کئی پہلوؤں کو نئی صورت میں از سر نو بحال کیا۔

عصر حاضر کی مسلم دنیا میں بعض ممالک ایسے بھی ہیں جہاں یہ اتحاد جوں کا توں قائم ہے (جیسے سعودی عرب)، جبکہ بعض دیگر میں یہ اتحاد نئی ہیئت میں دوبارہ ظہور پذیر ہوا (مثلاً ایران میں)۔

میں نے اپنی تحقیق کے دوران مسلم دنیا کے تین اہم اور باہم مربوط مسائل پر توجہ مرکوز کی ہے: تشدد، آمریت، اور پسماندگی۔ یہ تینوں مسائل ایک دوسرے کو تقویت بہم پہنچانے والے ایک شیطانی چکر (vicious circle) کی صورت اختیار کر چکے ہیں۔ اگرچہ ان میں سے ہر مسئلے کی اپنی مخصوص وجوہات ہیں تاہم ان کے درمیان گہرا ربط بھی موجود ہے۔

جہاں تک تشدد کا تعلق ہے تو میں نے اس باب میں اس تصور کو رد کیا ہے کہ مسلمان اس معاملے میں کسی غیر معمولی یا استثنائی حیثیت کے حامل ہیں، کیونکہ تاریخِ عالم میں تشدد ہر خطے اور ہر تہذیب میں وقوع پذیر ہوا ہے۔ مسلم دہشت گردی ایک (نسبتاً) حالیہ مظہر ہے جس کا آغاز 1980ء کی دہائی میں ہوا۔ اس رجحان کا تعلق اس وقت کے بین الاقوامی سیاسی سیاق و سباق سے ہے، جس میں سوشلسٹ نظریات کا زوال اور مذہبی سیاسی تحریکوں کا عروج شامل ہے۔ 1980ء سے قبل مشرقِ وسطیٰ میں بھی تشدد کا سب سے نمایاں مظہر سوشلسٹ گروہ تھے جن کی جگہ بعد میں اسلامی جماعتوں نے لے لی۔

اس کے علاوہ، مسلم دنیا میں بین الریاستی جنگیں، خانہ جنگیاں، اور دہشت گردی کے دیگر مظاہر بھی نمایاں رہے ہیں۔ جن کے پس پشت مذہب کے علاوہ کئی دیگر محرکات بھی کارفرما ہیں مثلاً نوآبادیاتی ورثہ، ہمہ گیر غربت، اور آمرانہ طرزِ حکمرانی۔

اسلام اور تشدد کے باہمی تعلق کے حوالے سے (باب اوّل میں) میں نے دو اہم نکات پر زور دیا ہے:

1 اسلام کو ایک مجرد، غیر متغیر اور کلیت پسند تصور کے طور پر برتنے کے بجائے اس کی مختلف

تعبیرات کا تنقیدی تجزیہ ناگزیر ہے۔

2 جہادی سلفیت (Jihadi-Salafism) کی وہ مخصوص تعبیر، جس کے مطابق مکہ کے مشرکین سے قتال کی قرآنی آیت نے ان سو سے زائد آیات کو منسوخ کر دیا ہے جو امن، صبر، رواداری، اور آزادیِ ضمیر کی تعلیم دیتی ہیں، مسلم شدت پسندی کو فکری بنیاد فراہم کرتی ہے۔

اگرچہ جہادی سلفیوں کی تعداد نسبتاً قلیل ہے تاہم ان کا پیغام وسیع تر سطح پر پھیل چکا ہے۔ اس پھیلاؤ کی ایک بڑی وجہ یہ ہے کہ نہ تو علما اور نہ ہی عام مسلمان اس کا مؤثر نظریاتی متبادل پیش کر سکے۔

علما اس لیے ناکام رہے کہ ان کی علمی تربیت کی اساس ماضی کے دفاع پر ہے نہ کہ اس کی اصلاح پر۔ عام مسلمانوں کو ناکامی کا سامنا اس لیے کرنا پڑا کیونکہ اسلامی تعلیمات کی تشریح و تعبیر پر صدیوں سے علما کی اجارہ داری قائم رہی۔ وہ مفکرین جو مدارس یا مستند دینی اداروں سے وابستہ نہ تھے، ان کے پیش کردہ متبادل افکار عوامی سطح پر قبولیت حاصل نہ کر سکے۔

تشدد کے باب میں سب سے بڑی ذمہ داری سیاسی قیادت پر عائد ہوتی ہے کیونکہ یہی قیادت ریاستی سطح پر جنگوں کا آغاز کرتی ہے اور اندرونی سطح پر آمریت کے ذریعے ایسے حالات پیدا کرتی ہے کہ بعض گروہ مسلح بغاوت پر مجبور ہو جاتے ہیں۔ ان حکمرانوں کی اقتدار سے چمٹے رہنے کی ضد نے بیشتر مسلم ممالک کو نہ صرف سیاسی عدم استحکام، بلکہ تحفظ کے حوالے سے خدشات سے بھی دوچار کر دیا۔

اگرچہ دنیا کے اکثر ممالک میں انتخابی جمہوریتیں قائم ہو چکی ہیں تاہم انچاس مسلم اکثریت والے ممالک میں اس طرزِ حکومت کا تناسب بیس فیصد سے بھی کم ہے۔ جس طرح تشدد ایک کثیر الجہتی مسئلہ ہے، اسی طرح آمریت بھی ایک ایسا پیچیدہ مظہر ہے جس کی جڑیں نظریاتی اور معاشی دونوں سطحوں پر پیوست ہیں۔ مسلم دنیا میں آمریت کے فروغ میں اسلامی اور سیکولر، دونوں نوع کے عناصر نے اپنا کردار ادا کیا ہے۔

علما ریاست گٹھ جوڑ نے جہاں علما کو مذہبی تعبیرات پر اجارہ داری عطا کی وہیں ریاست کو بھی مذہبی جواز فراہم کیا۔ علما نے متبادل اسلامی تفاسیر کو دبانے کی سعی کی، جب کہ ریاست نے مذہب کو اپنے

سیاسی مخالفین کے خلاف ایک آلۂ کار کے طور پر استعمال کیا۔ 5 دیگر اسلامی عناصر کا تعلق بھی جمہوری اقدار کے ساتھ پیچیدہ رہا ہے۔ اسلامیت پسندوں (Islamists) کا نصب العین ایک خاص شرعی نظام کو ریاست اور معاشرے پر نافذ کرنا ہے۔ جہاں بھی انھوں نے اقتدار حاصل کیا یا بااثر حزبِ اختلاف کے طور پر ابھرے، وہاں آمریت کا رجحان اور بھی شدید ہو گیا۔ صوفی مشائخ نے صرف روحانی مراتب ہی نہیں بلکہ سماجی درجہ بندی کو بھی فروغ دیا یوں ان کے افکار و سلاسل بھی آمریت کے استحکام میں معاون ثابت ہوئے۔ دوسری طرف سیکولر عناصر نے بھی متعدد غیر جمہوری نظریات کو قبول کیا اور کئی مسلم ممالک میں ان کا بھرپور پرچار کیا۔

آمریت کے پسِ پشت ایک ٹھوس معاشی حقیقت بھی کارفرما رہی۔ مسلم دنیا میں دنیا کے ساٹھ فی صد تیل کے ذخائر موجود ہیں۔ باب دوم میں، میں نے یہ توضیح بھی پیش کی کہ کس طرح تیل، گیس اور دیگر کرایہ انگیز وسائل (rent-generating resources) نے مذہبی و سیاسی اشرافیہ کو طویل عرصے تک اقتدار پر قابض رکھا۔ یہی کرایہ ان اسلامیت پسند حکومتوں کے تسلسل کا بھی ذریعہ بنا جو یا تو علما کی قیادت میں قائم ہیں (جیسے ایران)، یا علما ریاست کے اتحاد پر مبنی ہیں (جیسے سعودی عرب)۔

جہاں تیل کی دولت میسر نہ تھی وہاں سیاسی قوتوں کو ریاستی معیشت پر اپنی گرفت کم کرنی پڑی، تاہم انھوں نے کرایہ داری کے متبادل ذرائع اور ریاستی کنٹرول پر مبنی معیشت کی طرف رجعت پسندانہ میلان برقرار رکھا۔ حتیٰ کہ ترکی جیسے ملک میں بھی، جہاں نہ تیل کے ذخائر موجود ہیں اور نہ ہی یورپی یونین میں شمولیت کی کوششیں کامیاب ہوئیں، وہاں رجب طیب اردوان نے بین الاقوامی قرضوں اور استنبول کی زمینوں کی فروخت کے ذریعے ایک نیم کرایہ دارانہ نظام (semi-rentier system) قائم کیا۔ اس نظام کی بنیاد ایک نئے طرز کے علما ریاست اتحاد پر رکھی گئی جس کے ذریعے ریاستی کنٹرول اور آمریت کو مزید تقویت ملی۔

آمریت اور کرایہ داری کا تعلق مسلم دنیا کی ہمہ گیر سماجی و معاشی پسماندگی کے ساتھ بہت گہرا ہے۔ ان ممالک کی اکثریت نے 1940ء کے بعد آزادی حاصل کی۔ اس وقت جب وہ صدیوں پر محیط ناخواندگی، غیر مؤثر تعلیمی نظام، صنعتی مسابقت کی شدید کمی، کمزور ترسیلی و ابلاغی ڈھانچے، اور تکنیکی

پسماندگی جیسے مسائل میں جکڑی ہوئی تھیں۔ ان چنوتیوں سے نبرد آزما ہونے کے لیے مسلم دنیا کو خلاق مفکرین اور ایک متحرک و پیداوار دوست متوسط طبقے (bourgeoisie) کی اشد ضرورت تھی۔ لیکن بیسویں صدی کے دوران اور اس کے بعد بھی عقلیت پسند دانشوروں اور کاروباری متوسط طبقے کو سماجی و سیاسی سطح پر حاشیے کی طرف دھکیل دیا گیا اور یہ حاشیہ گزینی آئندہ عشروں میں بھی برقرار رہی۔

دانشور اور بورژوا طبقے کی عدم موجودگی یعنی ترقی کا فقدان

معاصر مسلم معاشروں میں دانشور اور بورژوا (bourgeoisie) طبقے ہمیشہ اثر و رسوخ سے محروم رہے، اس محرومی کا بنیادی سبب وہ سخت پابندیاں ہیں جو علما- ریاست کے اتحاد نے ان پر عائد کر رکھی ہیں۔ تاریخ گواہ ہے کہ علما نے بعض ممتاز فلاسفہ اور ان کے متبعین کو ارتداد کے الزام میں واجب القتل قرار دیا۔ موجودہ دور کے علما نہ تو اس تاریخی ظلم پر سنجیدگی سے غور کرنے پر آمادہ ہیں اور نہ ہی ارتداد کے مسئلے کو اسلامی فقہ کے اندر جدید تناظر میں از سرِ نو موضوعِ بحث بنانے کے لیے تیار ہیں، اس کے برعکس وہ آج بھی ارتداد کو ایک قابلِ تعزیر جرم تصور کرتے ہیں۔ اگرچہ انھیں براہِ راست مصر، سوڈان یا دیگر مسلم ممالک میں دانشوروں کے قتل کا ذمے دار نہیں ٹھہرایا جا سکتا، تاہم انھوں نے کبھی بھی ان افعال کے نظریاتی جواز کو مؤثر انداز میں چیلنج نہیں کیا۔

علما نے ایک جامد اور سطحیت پسند علمیات (epistemology) کی پرزور وکالت کی جس کے نتیجے میں تخلیقی فکر کی راہیں مسدود ہو گئیں اور اسلام کی تعبیرِ نو کی سعی کو غیر مشروع قرار دے دیا گیا۔ متذکرہ علمیات چار ماخذ پر مبنی ہے: قرآن، حدیث، اجماعِ علما، اور قیاس۔ جیسا کہ پہلے بیان کیا گیا، امام شافعی نے ان اصولوں کو فقہی ضابطوں کے طور پر متعارف کرایا اور پھر گیارھویں صدی کے بعد امام غزالی اور دیگر جلیل القدر علما نے ان اصولوں کو علمِ کلام، تصوف، اور عمومی مسلم فکر تک توسیع دی۔ اس علمیات میں عقل کو ادنیٰ درجہ حاصل ہے، اسے صرف اس وقت جائز تصور کیا جاتا ہے جب وہ دیگر تین اعلیٰ مآخذ کی بنیاد پر قیاسی استدلال کے لیے استعمال ہو۔[6]

یہ امر قابلِ ذکر ہے کہ ابتدائی مسلم مفکرین نے عقل اور اجماع کے مفاہیم کو نسبتاً آزاد اور مساوی انداز

میں برتا۔ امام ابوحنیفہ نے عقل کو فقہی استناد کی بنیاد تسلیم کیا اور اجماع کو عوام کے اجتماعی ضمیر کا مظہر قرار دیا۔ البتہ بعد کے علما نے عقل کو محض قیاس تک محدود کر دیا اور اجماع کو صرف علما کے باہمی اتفاق تک محصور کر دیا۔ یہی جامد علمیات علما کی علمی بالادستی کی محافظ بن گئی حتیٰ کہ ان علما کی اصلاحی کوششیں بھی دب گئیں جنہوں نے اس نظریاتی سانچے کے اندر مقاصدِ شریعت جیسے معائر کو شامل کر کے کچھ لچک پیدا کرنے کی سعی کی۔[7]

اسلامی فکر کے تئیں تنقیدی موقف اختیار کرنے کے باوجود اسلامیت پسندوں نے بھی روایتی علمیات کو ہی اپنایا اور علما کی قانونی و علمی اتھارٹی کو تسلیم کیا۔ صوفی مشائخ اگرچہ اپنے باطنی مکاشفات کو اضافی ذریعۂ علم قرار دیتے تھے لیکن عمومی طور پر انھوں نے بھی علما کی بالادستی اور انہی مآخذ پر مبنی علمیات کو قبول کیا۔ اس طرح عقل سے محروم اور تجرباتی علم سے دور یہ یک رخی علمیات، علما، اسلامیت پسندوں، اور صوفی مشائخ کی دانش مخالف فکری روش (anti-intellectualism) کی مشترکہ اساس بن گئی۔[8]

یہ توقع کی جاسکتی تھی کہ چونکہ اسلامی عناصر کے خلاف جدوجہد دو صدیوں پر محیط رہی اس لیے سیکولر عناصر دانشور طبقے کے حامی ہوں گے، مگر مسلم دنیا کی حقیقت اس توقع کے برعکس رہی۔ بیشتر سیکولر قیادتیں آمرانہ، ریاست پرست اور قوم پرستانہ ذہنیت کی حامل رہیں، وہ نہ تو علمی آزادی، نہ تنقیدی فکر، اور نہ ہی فکری تنوع (جو کسی زندہ علمی ثقافت کے لازمی اجزا ہیں) کی حقیقی پاسدار بن سکیں۔ کئی مسلم ممالک میں سیکولر رہنماؤں نے شخصی تقدیس کا ایک ایسا ہالہ قائم کیا جو کسی صوفی کے انسانِ کامل یا مہدی کے تصور سے کم نہ تھا۔ ان رہنماؤں نے علما کو اگرچہ سیاسی منظرنامے سے بے دخل کر دیا البتہ ان کی جگہ بیوروکریٹس کو دے دی گئی۔ اس طرح سیاسی سیکولرازم نے بیوروکریسی کو تقویت بہم پہنچائی مگر دانشور یا آزاد بورژوا طبقے کو کوئی مؤثر سماجی و سیاسی مقام نہ دے سکا۔

اگرچہ بعض مسلم ممالک میں صنعت کار اور کاروباری شخصیات سامنے آئیں لیکن ان کا ریاستی ڈھانچے سے تعلق اس قدر گہرا تھا کہ وہ آزاد بورژوا طبقہ تشکیل نہ دے سکے۔ اس کی ذمے داری اسلامی اور سیکولر، دونوں عناصر پر عائد ہوتی ہے۔ بیشتر علما نے ہمیشہ ریاستی اشرافیہ سے مفاہمت کی

روش اپنائی اور بورژوا طبقے سے کسی بھی قسم کا اتحاد قائم نہ کیا۔ اسلامیت پسندوں کی نظریاتی سمت ریاستی طاقت کے حصول اور طاقت کے بل پر اصلاحِ معاشرہ کے منصوبے پر مرکوز رہی۔ درحقیقت یہ ایک کلیت پسند منصوبہ (totalitarian project) تھا اور اس میں آزاد بورژو کے لیے کوئی گنجائش نہ تھی۔ صوفی مشائخ چونکہ باطنی اصلاح اور روحانی ارتقا پر زور دیتے تھے اس لیے ان کے پیغام میں بھی کوئی متحرک معاشی قوت موجود نہ تھی جو بورژوا ذہنیت کو فروغ دیتی۔

دوسری طرف بیشتر سیکولر رہنما یا تو ریاست اساس معیشت کے حامی تھے یا ریاست اور بازار کے امتزاج پر یقین رکھتے تھے۔ انھوں نے آزاد بورژوا طبقے کو اپنے اقتدار کے لیے ایک ممکنہ خطرہ تصور کیا۔ ترکی، ایران، مصر، عراق، شام، الجزائر، تیونس، پاکستان، اور انڈونیشیا جیسے ممالک میں اکثر سیکولر قیادتیں فوجی پس منظر سے بے تعلق تھیں، ان کے لیے نجی کاروبار اور بورژوا زطبقے کو سیاسی و معاشی اہمیت دینا محال تھا۔

تجاویز

بیسویں صدی سے لے کر عصرِ حاضر تک، مسلم دنیا کو درپیش فکری، سیاسی اور تمدنی بحرانوں کے حل کے لیے مختلف اسلامی اور سیکولر عناصر نے کئی کوششیں کیں۔ اسلامی حلقے ان بحرانوں کی جڑیں مغربی استعمار اور سامراج میں تلاش کرتے رہے ہیں جبکہ سیکولر طبقات نے بنیادی طور پر ان کا ذمہ دار خود اسلامی عناصر کو ٹھہرایا اگرچہ بعض مواقع پر انھوں نے مغربی طاقتوں پر تنقید کرنے سے بھی گریز نہیں کیا۔ البتہ ان دونوں متضاد رجحانات نے بالآخر ریاست مرکز سیاسی حل تجویز کیے اور ریاستی اختیار پر مکمل اجارہ داری اور مخالف قوتوں کی بیخ کنی کو اپنا ہدف بنایا۔

میں اس حقیقت سے انکار نہیں کرتا کہ مغربی استعمار نے مسلم معاشروں کے مقامی اداروں کو تہس نہس کیا اور ان کے قدرتی وسائل کو بے دردی سے لوٹا لیکن اس حقیقت پر ضرورت سے زیادہ ارتکاز نے مسلمانوں کی توجہ داخلی بحرانوں، نظریاتی کمزوریوں، ناقص پالیسیوں، اور ادارہ جاتی زوال کی اصلاح سے ہٹا دی۔ نہ مغرب دشمنی اور نہ ہی اسلامی و سیکولر قوتوں کے مابین لاحاصل کشمکش مسلم دنیا کو درپیش مسائل کا حل پیش کر سکتی ہے۔ ان گروہوں کو چاہیے کہ وہ دانش بیزاری اور ریاستی اجارہ

داری پر مبنی معیشت جیسے بنیادی مسائل کی نشان دہی کریں۔

یہ تمام بحران خود اسلام کے باعث نہیں بلکہ اس کی آڑ میں پیش کیے جانے والے مخصوص نظریات کے باعث پیدا ہوئے ہیں۔ میں نے زیرِ نظر کتاب کے اندر واضح کیا ہے کہ علما-ریاست اتحاد، جو ساسانی تصورِ سلطنت و مذہب کی بازگشت ہے، مسلم معاشروں میں متعدد بحرانوں کی بنیاد بنا۔ عصرِ حاضر کے مسلمان سیاست اور ریاست کے باب میں ایک جدید، متحرک اور انسانی اصولوں پر مبنی نقطۂ نظر کے متقاضی ہیں۔

سیکولر طبقات (خواہ وہ بیسویں صدی کے دانشور ہوں یا انیسویں صدی کے مصلحین) اس ضرورت کو کسی حد تک تسلیم کر چکے تھے تاہم وہ کوئی ایسا متبادل سیاسی نظریہ پیش نہ کر سکے جو نہ صرف فکری گہرائی کا حامل ہوتا بلکہ عوامی سطح پر قابلِ قبول بھی ہوتا۔ اس کے برعکس دورِ حاضر کے بیشتر اسلامی عناصر اب بھی ان تصورات سے رہنمائی کے طلبگار ہیں جو قرونِ وسطیٰ (1500–1000ء) میں ابھرے اور جنھیں وہ اسلام کے ابدی و مقدس اصولوں کا پرتو سمجھتے ہیں۔ یہ تاریخی اعتبار سے ایک گمراہ کن نقطۂ نظر ہے۔ اس دور کی سیاسی فکر (خصوصاً نظریۂ خلافت) ساسانی ماڈل اور اس وقت کے مخصوص سیاسی حالات سے گہرے طور پر متاثر تھے۔

میں نے اس سلسلے میں ماوردی، غزالی، اور ابن تیمیہ جیسے نمایاں مفکرین کے نظریات کا تنقیدی جائزہ پیش کیا ہے۔ ماوردی کا تصورِ خلافت اس مفروضے پر قائم تھا کہ خلیفہ تمام انتظامی، قانونی، اور عدالتی اختیارات کا حامل ہونا چاہیے جنھیں وہ اپنی صوابدید سے وزرا، گورنروں، اور قاضیوں کو تفویض کرے۔ چونکہ یہ ماڈل خود گیارھویں صدی میں بھی ناقابلِ عمل ثابت ہوا اس لیے ماوردی اور غزالی دونوں نے خلیفہ اور سلطان کے دوہرے وجود کو تسلیم کیا۔ بعد میں ابن تیمیہ نے قدرے مصالحانہ زاویہ اختیار کرتے ہوئے علما اور حکام کی مشترکہ حکومت کا تصور پیش کیا۔[2]

ان تمام نظریات کے اندر شخصی اقتدار کے خطرات، احتساب کے طریقہ ہائے کار اور اختلافِ رائے کی گنجائش ناپید نظر آتی ہے۔ یہ فکر جمہوری اصولوں سے ناآشنا، آمرانہ رجحانات کی حامل اور پدرشاہی ساخت پر مبنی تھی۔ ان نظریات کا مطالعہ محض تاریخی متون کی حیثیت سے کیا جانے چاہیے،

نہ کہ عصرِ حاضر کی سیاسی تشکیل میں ان کی طرف رجوع کیا جانا چاہیے۔[10] ان نظریات کا دفاع اسلامی عناصر کو معاصر حقائق سے منقطع کر دیتا ہے اور سیکولر طبقوں کے تحفظات کو مزید تقویت بہم پہنچاتا ہے۔[11]

اگرچہ میرا تجزیہ بعض حلقوں کو جبریت پسند یا قنوطی معلوم ہوسکتا ہے لیکن درحقیقت یہ نہ تقدیر پرستی اور نہ ہی مایوسی پر مبنی ہے۔ میں نے علما-ریاست اتحاد کو ایک تاریخی تشکیل کے طور پر پیش کیا ہے (نہ کہ کسی لازمی دینی اصول کے طور پر)، جس کا مطلب ہے کہ اس میں تبدیلی کا امکان اور امید دونوں موجود ہیں۔ اسلام کی بطور مذہب یہ تعبیر پیش کرنا کہ یہ لازمی طور دین و ریاست کی وحدت پر مصر ہے فقط ایک تاریخی مغالطہ ہے۔ مسلمان دین اور ریاست کے باہمی تعلق کو از سرِ نو متعین کر سکتے ہیں اور اسی بنیاد پر علمی و معاشی خلاقیت کو فروغ دے سکتے ہیں۔

اس کے علاوہ میں نے اس اصلاح کی ایک تاریخی نظیر بھی پیش کی ہے: آٹھویں سے دسویں صدی تک علما کو مالی معاونت عمومی طور پر تجارت اور سول سوسائٹی سے حاصل ہوتی تھی اور وہ سرکاری ملازمتوں سے دور رہتے تھے۔ یہی وہ سنہری دور تھا جب مسلم معاشروں میں کثیر الجہت دانشوروں، خلاق تاجروں، اور آزاد علمی و دانش پسند روایت نے جنم لیا۔ مسلم تاریخ کا تنقیدی مطالعہ اسلام اور ریاست کے مابین ایک جمہوری اور ترقی پسند تعلق کے قیام میں مددگار ثابت ہوسکتا ہے۔

آخرش اگر مسلمان واقعی تشدد، آمریت، اور پسماندگی جیسے مسائل سے نجات چاہتے ہیں اور مغرب کی سائنسی، سیاسی اور سماجی ترقی کی سطح تک پہنچنے کے آرزومند ہیں تو انھیں چاہیے کہ وہ ایک ایسا نظام قائم کریں جو مسابقت، اہلیت، اور احتساب پر مبنی ہو۔ ایسا نظام صرف اس وقت ممکن ہے جب وسعتِ نظر رکھنے والے مفکرین، نظریاتی آزادی کے حامل ادارے، اور آزاد بورژوا طبقہ معرض وجود میں آئے گا، جو نہ صرف علما اور ریاست کے درمیان توازن قائم کرنے کا متحمل ہوں بلکہ مسلم معاشروں کو آمریت سے آزادی اور تخلیقی ترقی کی راہ پر بھی گامزن کریں۔

□□□

حواشی

1۔ دیکھیے: سابرا 1996، صفحہ 662؛ کولنز 2000، صفحہ 451۔

2۔ میری جدول نیدم (Needham) کی تصویر (2004، صفحات 40، 28؛ شکل نمبر 7) سے ماخوذ ہے، جو چینی اور مغربی معاشروں کا سائنسی میدان میں تقابلی تاریخی تجزیہ فراہم کرتی ہے۔

3۔ کوئی شخص مسلم عسکری برتری کی تاریخ کو اس سے بھی پہلے متعین کر سکتا ہے، مثلاً سنہ 642ء میں ساسانی اور بازنطینی سلطنتوں کے خلاف مسلم فتوحات کو اس برتری کا نقطۂ آغاز قرار دیا جا سکتا ہے۔ اسی طرح مسلم سائنسی برتری کا آغاز تقریباً 750ء میں جابر بن حیان سے اور مغربی سائنسی برتری کا آغاز 1580ء میں ٹیخو براہے کی رصدگاہ کے قیام سے جوڑا جا سکتا ہے، جبکہ مغربی اقتصادی برتری کو اٹھارہویں صدی کے ابتدائی دور سے منسلک کیا جا سکتا ہے۔ مزید برآں کوئی یہ بھی دعویٰ کر سکتا ہے کہ مسلم سائنسی برتری کا دور ناصر الدین طوسی کی وفات (1274ء) تک جاری رہا۔ تاہم میں نے ان تمام ادوار کو اختصار کے ساتھ پیش کرنے کی غرض سے ایک خاص طریق کار اختیار کیا ہے: یعنی برتری کے آغاز کے لیے مؤخر متبادل اور اختتام کے لیے مقدم متبادل کو ترجیح دی ہے تاکہ ادوار کی حد بندی زیادہ جامع اور محتاط ہو۔ یہ دلیل بھی دی جا سکتی ہے کہ سولہویں صدی میں، عثمانی، صفوی، اور مغلیہ سلطنتوں کی مجموعی فوجی طاقت مغربی یورپ سے برتر تھی۔ لیکن میں نے اپنی جدول میں اس مفروضے کو شامل نہیں کیا، وہ اس لیے کہ (عثمانی 'صفوی 'مغل) مغربی یورپ پر کبھی کوئی مشترکہ فوجی یلغار نہیں ہوئی۔ علاوہ ازیں اگرچہ عثمانیوں نے یورپ میں ہنگری تک فتوحات حاصل کیں لیکن سولہویں صدی کے تناظر میں ان کی مغربی یورپ پر عسکری برتری غیر واضح رہی بی وہ 1529ء میں ویانا کے محاصرے میں ناکام رہے، 1571ء میں لیپانٹو کی جنگ میں یورپی بیڑے کے ہاتھوں شکست کھائی، اور بحرِ ہند میں پرتگالی توسیع پسندی کو بھی روکنے میں کامیاب نہ ہو سکے۔

4۔ علما وہ افراد ہیں جنہوں نے مدارس یا ان کے جدید متبادل اداروں کے اندر اسلامی علوم کی تعلیم حاصل کی۔ اسلامیت پسند وہ سیاسی کارکن ہیں جو اسلامی ریاستوں کے قیام کے خواہاں ہیں اور صوفی مشائخ صوفی سلسلوں کے روحانی راہنما ہوتے ہیں۔

5۔ موجودہ دور میں علما کا قانون کو مذہبی متون سے مستنبط کرنے کا رویہ اس جمہوری تصور سے متصادم ہے جس کے مطابق قانون سازی ایک ایسا عمل ہے جو بدلتے حالات اور عوامی شرکت کی بنا پر تشکیل پاتا ہے۔ تاریخی اعتبار سے علما نے صرف سلاطین کو قانون سازی کا سرچشمہ تسلیم کیا، جس کی وجہ سلاطین کی طاقت اور تسلط تھا۔

6۔ نیز دیکھیے: دیباچہ۔

7۔ اسلامی قانون کے پانچ "اعلیٰ مقاصد" (مقاصدِ شریعت) کو فروغ دینے والوں میں نمایاں فقیہ شاطبی تھے، جنہوں نے محسوس کیا کہ چودھویں صدی کی غرناطہ میں سیاسی، سماجی، تجارتی اور قانونی تبدیلیاں قیاس (analogical reasoning) کے طریقۂ کار سے حل نہیں ہوسکتی تھیں۔ مسعود 1995، صفحہ 253۔ اگر شاطبی عصر حاضر کی دنیا کا مشاہدہ کرتے تو انہیں حیرت ہوتی کہ مسلمان ابھی بھی سات صدیوں کے بعد پیدا ہونے والے مسائل کو حل کرنے کے لیے قیاس پر انحصار کرتے ہیں۔

8۔ شیعہ علما اپنی علمیات (epistemology) کے اندر عقل کو زیادہ اہمیت دیتے ہیں۔ سلفی سنی علما ابتدائی علما کے اجماع پر تنقید کرتے ہیں۔ تاہم ان دونوں مکاتبِ فکر کے باہمی اختلافات کے باوجود کسی ایک گروہ نے بھی توسیعِ افکار کی حمایت نہیں کی۔

9۔ الماوردی، 58–1045، 1996 الغزالی [1095] 1999، صفحات 234–244؛ الغزالی [1095] 2013، صفحات 229–240؛ ابن تیمیہ [14–1309] 1994a۔

10۔ اس کے برعکس، ماوردی کی الاحکام السلطانیہ کے ایک معاصر مترجم نے اسے "جدیدیت پسندوں کی تعلیم کے خلاف ایک تازہ دم نسخہ" قرار دیا ہے۔ بیت 1996، صفحہ 5۔

11۔ حتیٰ کہ محمد اسد، جو عمومی طور پر کشادہ ذہنیت کے حامل مصنف سمجھے جاتے ہیں، بھی قرونِ وسطیٰ کے نظریہ خلافت کو دور حاضر میں نافذ العمل قرار دینے لگے۔ اُن کا کہنا ہے کہ نظامِ خلافت امریکی صدارتی نظام سے مشابہ ہے، لیکن وہ اس نظام کی بنیادی خصوصیات جیسے مدتِ اقتدار کی تحدید اور اختیارات کی تقسیم کو نظر انداز کرتے ہیں۔ ان کی کتاب کا اختتام ایک کلیت پسند اسلامی ریاست کے مطالبے پر ہوتا ہے: مسلمان نہ صرف قانونی بلکہ اخلاقی طور پر بھی پابند ہے کہ وہ ہر حال میں اپنے ذاتی مفاد کو اسلامی ریاست کے مجموعی مفاد کے تابع رکھے کیونکہ ریاست 'زمین پر خدا کی نیابت [خلافت]' ہے۔" اسد 1961، صفحات 61، 83۔

خسرو فاؤنڈیشن- ایک نئی پہل

ہندوستان، جنت نشان جو مذہبی، لسانی اور تہذیبی تکثیریت کا ملک ہے، کثرت میں وحدت سے جس کی پہچان ہوتی ہے، اس عظیم ملک کی تاریخ کا ہر دور انسان دوستی کی مثالوں سے بھرا ہوا ہے، جس میں شکتی اور شانتی بھکتوں کے گیتوں کا نتیجہ ہے، ہندوستان ہمیشہ اس بات کا گواہ رہا ہے کہ دھرتی کے باسیوں کی مکتی پریت میں ہے۔

پتہ نہیں کہ دنیا کو کس کی نظر لگ گئی کہ سماجی قربتیں فاصلوں میں بدلنے لگیں ہیں۔ اس دیس کے باسیوں کی بڑی تعداد اگرچہ آج بھی اس عدم اتفاق اور تفریق کا حصہ بننے کو تیار نہیں لیکن غالب ترین اکثریت بھی اگر خاموش رہے تو وہ اس کے وجود کو عدم میں تبدیل کر دیتی ہے۔ اب زیادہ تر لوگ اپنی ذات کے گرد طواف کر رہے ہیں۔ غم زمانہ کی جگہ دردِ تنہا سے دوچار ہیں اور وہ انسان جو کبھی ضمیرِ دشت و دریا تھا آج اسیرِ آشیانہ بنا ہوا ہے۔ ان حالات میں ہاتھ پر ہاتھ دھرے بیٹھا نہیں رہا جا سکتا، اس لئے ضروری ہے کہ ایک بار پھر ان تمام علامتوں کو زندہ کیا جائے جو ''محبتوں کی گاتھا'' اور ''پریم کے ڈھائی اکھر'' سے لوگوں کو ایک دوسرے سے جوڑے رہیں جن کے نزدیک مادرِ وطن، وہاں پیدا ہونے اور بسنے والے، اس کے دریاؤں کا پانی پینے والے، اس کے کھیتوں میں پیدا ہونے والے رزق سے اپنی بھوک مٹانے والوں کو پھر اس بات کا احساس دلایا جائے کہ ان کا مذہب، زبان اور علاقہ کچھ بھی ہو سکتا ہے لیکن ماں اور ماٹی سے ان کا رشتہ اس دنیا کے پیدا کرنے

والے اور چلانے والے رب کی مرضی کا نتیجہ ہے اور جس میں رب راضی اس میں سب راضی رہیں، تو ہی بہتری اور بھلائی ہے۔

ہندوستان میں ایک دوسرے کو جوڑنے والوں کا اگر ذکر کیا جائے تو ان کے نام اور کام گنانے میں کوئی دیر نہ لگے گی لیکن اگر ایک دوسرے کو ایک دوسرے سے الگ کرنے والوں اور بانٹنے والوں کے نام کسی سے پوچھے جائیں تو اسے ان کے نام یاد کرنے اور بتانے میں بڑی مشکل آئے گی۔ اس سب کے باوجود آج پھر یہ دوریاں اور یہ ٹکراؤ جو گاہے بگاہے دیکھنے کو ملتا ہیاس کا سیدھا سادھا جواب یہی ہے کہ ہم نے انہیں بھلا دیا ہے جنہیں ہمیں یاد رکھنا چاہیے۔ دیوی دیوتاؤں، پیغمبروں، پیروں اور رشیوں مُنیوں کے تیاگ، تپسیّا، سمرپن اور سیوا بھاؤ کو زندہ کرنے کی ضرورت ہے۔ ان کے سندیش اور اپدیش ایک دفعہ پھر لوگوں تک پہنچائے جائیں۔

یہی وہ سوچ اور فکرمندی ہے جس کے تحت ''خسرو فاؤنڈیشن'' کی بنیاد رکھی گئی ہے۔ حضرت امیر خسرو ہندوستان کے عہد وسطیٰ کی وہ محبوب، دلنواز اور ہمہ گیر شخصیت ہیں جنہیں صدیاں گزر جانے کے باوجود یاد رکھا گیا اور ہمیشہ یاد رکھا جائے گا۔ وہ بیک وقت صوفی بھی تھے اور سپاہی بھی، وہ شاعر بھی تھے اور ماہرِ موسیقی بھی، وہ مورخ بھی تھے اور تاریخ ساز بھی۔ غرض ان کی شخصیت کی عبقریت نے ان کو گوں ناگوں صفات کا حامل اور ہمہ جہت پہلوؤں سے اس طرح متصف کیا کہ عہد وسطیٰ کی ہندوستانی تاریخ میں بڑے بڑے ناموں کے نشان مٹ گئے لیکن جب سے آج تک نہ صرف خسرو بلکہ ہماری تاریخ کا ہر جز انسانی ذہنوں میں زندہ و تابندہ ہے۔ مسرت کے لمحے ہوں یا یاس وغم کی گھڑیاں، خسرو کا نام اور کلام ہمہ وقت اپنی جاذبیت اور آفاقیت کے اعتبار سے ہمارے ساتھ ہے۔

اس گتھی کو تو ماہرینِ نفسیات ہی سلجھا سکتے ہیں کہ خسرو نے کس طرح حال وقال، جنگ وجدل، سوز و ساز، خانقاہ اور دربار کے درمیان توازن برقرار رکھا۔ یہ اس لیے بھی اہم ہیں کہ تاریخ شہادت دیتی ہے کہ انہوں نے یہ توازن اپنی شخصیت کے کھرے پن کے ساتھ قائم کیا تھا۔ ان کی ہر وابستگی اور ہر رول کھلی کتاب کی طرح سب پر عیاں تھا اور اس کھلے پن کے تعلقات کے باوجود زندگی بھر کامیاب رہے۔ صدق بہ تدبّر کی مثالیں امیر خسرو کی شخصیت کو ہمارے لئے اور بھی آئیڈیل بناتی ہیں۔

اس ''ترک نژاد'' کی وطن دوستی نہ صرف مثالی، بلکہ قابلِ رشک بھی ہے۔خسرو کے نزدیک یہ سرزمینِ ہند،عدن کی جنت، یہاں کے لوگ ہر رنگ میں انہیں عزیز، یہاں کے درباروں کے آگے ایران،توران،خراسان کے دربار ہیچ۔ یہاں کے لوگ ہر صنعت،علم وادب کی ہر شاخ،فنونِ لطیفہ کے ہر میدان اور عسکری تربیت کے ہر انداز میں ''بے نظیر'' اہلِ ہند کا توحیدی مسلک انہیں باوجود ایک راسخ العقیدہ مسلمان ہونے کے عزیز ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ اگر چہ وہ (یعنی اہلِ ہند) ہمارے جیسا دین نہیں رکھتے،مگر ان کے اکثر عقیدے ہمارے جیسے ہیں۔

آج ضرورت اس بات کی ہے کہ ہم ہندوستان، ہندوستان کی ہر روایت چاہے وہ مذہبی ہو یا تہذیبی، ثقافتی ہو یا لسانی،علمی ہو یا ادبی، اس کو خسرو کی طرح دیکھیں،اپنائیں، اس پر صدقے اور واری جائیں۔خسرو جن کی ماں ہندی اور باپ ترک تھے،ایسے ہندوستانی ہیں جو ہندوستان کی عظمت کے ترانے ہی نہیں گاتے بلکہ وہ اپنے آپ کو اس مٹی کا اس طرح حصہ بنانا چاہتے ہیں جیسے یہ مٹی ہی سب کچھ ہو اور جس سے تعلق اور محبت کو الطاف حسین حالی نے یوں بیان کیا ہے:

تیری اک مشتِ خاک کے بدلے
لوں نہ ہرگز اگر بہشت ملے

خسرو فاؤنڈیشن وطن دوستی، انسان دوستی، فطرت سے ہم آہنگی، ہر طرح کی تفریق چاہے وہ فرقہ وارانہ ہو یا جنسی سب سے اوپر اٹھ کر محبت کو عام کرنا چاہتی ہے۔اس لئے کہ بقول شیخ ابراہیم ذوق:

گلہائے رنگارنگ سے ہے زینت چمن
اے ذوق اس جہاں کو ہے زیب اختلاف سے

□□□

کتابیات

Abattouy, Mohammed, Jürgen Renn, and Paul Weinig. 2001. "Transmission as Transformation: The Translation Movements in the Medieval East and West in a Comparative Perspective." *Science in Context* 14, 1–2: 1–12.

El-Abbadi, Mostafa. 1990. *The Life and Fate of the Ancient Library of Alexandria*.

Paris: UNESCO/UNDP.

Abbès, Makram. 2015. "Essai sur les arts de gouverner en Islam." In Al-Mawardi, *De l'éthique du Prince et du gouvernement de l'État*. Translated into French and edited by Makram Abbès. Paris: Les Belles Lettres.

Abdel Razek, Ali. 2012 [1925]. *Islam and the Foundations of Political Power*. Translated by Maryam Loutfi. Edited by Abdou Filali-Ansary. Edinburgh: Edinburgh University Press.

Abdul-Jabbar, Ghassan. 2007. *Bukhari*. New York: Oxford University Press.

Abou El Fadl, Khaled. 2003. *The Place of Tolerance in Islam*. Boston: Beacon Press. 2004. *Islam and the Challenge of Democracy*. Princeton: Princeton University Press. 2009. *Rebellion and Violence in Islamic Law*. New York: Cambridge University

Press.

2014. *Reasoning with God: Reclaiming Shari'ah in the Modern Age*. New York: Rowman and Littlefield.

Abu-Lughod, Janet L. 1989. *Before European Hegemony: The World System A.D.*

h250–h350. New York: Oxford University Press.

Abu-Rabi', Ibrahim M. 1995. *Intellectual Origins of Islamic Resurgence*

in the Modern Arab World. Albany: SUNY Press.

Abu Zaid [Zayd], Nasr Hamid. 2000. "Divine Attributes in the Qur'an: Some Poetic Aspects." In John Cooper, Ronald Nettler, and Mohamad Mahmoud, eds., *Islam and Modernity: Muslim Intellectuals Respond*. New York: I. B. Tauris.

2004. *Voice of an Exile: Reflections on Islam*. Edited by Esther R. Nelson. Westport, CT: Praeger.

2006. *Reformation of Islamic Thought: A Critical Historical Analysis*. Amsterdam: Amsterdam University Press.

Acemoglu, Daron, and James A. Robinson. 2009. *Economic Origins of Dictatorship and Democracy*. New York: Cambridge University Press.

2012. *Why Nations Fail: The Origins of Power, Prosperity, and Poverty*. New York: Crown Business.

Acemoglu, Daron, Simon Johnson, and James A. Robinson. 2001. "The Colonial Origins of Comparative Development: An Empirical Investigation." *American Economic Review* 91, 5: 1369–401.

Adamson, Peter. 2016. *Philosophy in the Islamic World: A History of Philosophy without Any Gaps*. New York: Oxford University Press.

Adıvar, A. Adnan. 1982 [1939]. *Osmanlı Türklerinde İlim*. Istanbul: Remzi Kitabevi.

1969. *Tarih Boyunca İlim ve Din*. Ankara: Remzi Kitabevi.

Adonis [Ali Ahmad Said Esber]. 2015. *Violence et islam. Entretiens avec Houria Abdelouahed*. Paris: Seuil.

El-Affendi, Abdelwahab. 2014. "Mahmoud Taha: Heresy and Martyrdom." *Critical Muslim* 12: 115–30.

Afsaruddin, Asma. 2008. *The First Muslims: History and Memory*. Oxford: Oneworld.

2015. *Contemporary Issues in Islam*. Edinburgh: Edinburgh University Press.

Agoston, Gabor. 2005. *Guns for the Sultan: Military Power and the Weapons Industry in the Ottoman Empire*. New York: Cambridge University Press.

Ahmad, Aziz. 1967. *Islamic Modernism in India and Pakistan: h857–hy64*. London: Oxford University Press.

Ahmad, Barakat. 1979. *Muhammad and the Jews: A Re-Examination*. New Delhi: Vikas. 1989. "Conversion from Islam." In C. E. Bosworth, Charles Issawi, Roger Savory, and A. L. Udovitch, eds., *The Islamic World from Classical to Modern Times:*

Essays in Honor of Bernard Lewis. Princeton: Darwin Press.

Ahmad, Feroz. 1969. *The Young Turks: The Committee of Union and Progress in Turkish Politics, hy08–hyh4*. New York: Oxford University Press.

Ahmad, Irfan. 2009. "Genealogy of the Islamic State: Reflections on Maududi's Political Thought and Islamism." *Journal of the Royal Anthropological Institute* 15: 145–62.

Ahmad, Mumtaz. 1991. "Islamic Fundamentalism in South Asia: The Jamaat-i-Islami and the Tablighi Jamaat." In Martin E. Marty and R. Scott Appleby, eds., *Funda- mentalisms Observed*. Chicago: University of Chicago Press.

Ahmed, Munir-ud Din. 1968. *Muslim Education and the Scholars' Social Status up to the 5th Century Muslim Era (hhth Century Christian Era) in the Light of Ta'rikh Baghdad*. Zurich: Verlag "Der Islam."

Ahmed, Safdar. 2013. *Reform and Modernity in Islam: The Philosophical, Cultural and Political Discourses among Muslim Reformers*. New York: I. B. Tauris.

Ahmed, Shahab. 2003. "Review of Daphna Ephrat's *A Learned Society in a Period of Transition: The Sunni 'Ulama' of Eleventh-Century Baghdad*." *Journal of the American Oriental Society* 123, 1: 179–82.

2015. *What Is Islam? The Importance of Being Islamic*. Princeton: Princeton University Press.

Ahmed-Ghosh, Huma, ed. 2015. *Asian Muslim Women: Globalization and Local Realities.* Albany: SUNY Press.

Ali, Kecia. 2006. *Sexual Ethics and Islam: Feminist Reflections on Qur'an, Hadith, and Jurisprudence*. Oxford: Oneworld Publications

Akbulut, Zeynep. 2015a. "Veiling as Self-Disciplining: Muslim Women, Islamic Discourses, and the Headscarf Ban in Turkey." *Contemporary Islam* 9, 3: 433–53. 2015b. "The Headscarf Ban and Muslim Women's Rights Discourse in Turkey." In Huma Ahmed-Ghosh, ed., *Contesting Feminisms: Gender and Islam in Asia*.

Albany: SUNY Press.

Akçura, Yusuf. 1976 [1904]. *Üç Tarz-ı Siyaset*. Ankara: Türk Tarih Kurumu.

Akdağ, Mustafa. 1971. *Türkiye'nin İktisadi ve İçtimai Tarihi: Vol. II, H453–H55y*.

Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi.

2009 [1963]. *Türk Halkının Dirlik ve Düzenlik Kavgası: Celali İsyanları*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

Akyol, Mustafa. 2011. *Islam without Extremes: A Muslim Case for Liberty*. New York:

W. W. Norton.

Alam, Muzaffar. 2004. *The Languages of Political Islam: India, H200–H800*. Chicago: University of Chicago Press.

2013. "A Muslim State in a Non-Muslim Context: The Mughal Case." In Mehrzad Boroujerdi, ed., *Mirror for the Muslim Prince: Islam and the Theory of Statecraft*. Syracuse: Syracuse University Press.

Alatas, Syed Faris. 2013. *Ibn Khaldun*. Oxford: Oxford University Press.

2014. *Applying Ibn Khaldun: The Recovery of a Lost Tradition in Sociology*. New York: Routledge.

Albin, Michael. 2007. "The Islamic Book." In Simon Eliot and Jonathan Rose, eds.,

A Companion to the History of the Book. Malden, MA: Blackwell.

Alexander, Amy C., and Christian Welzel. 2011. "Islam and Patriarchy: How Robust Is Muslim Support for Patriarchal Values?" *World Values Research* 4, 2: 40–70.

Alexseev, Mikhail A. 1997. *Without Warning: Threat Assessment, Intelligence, and Global Struggle.* London: Macmillan.

Algar, Hamid. 1982. "Introduction." In *The Path of God's Bondsmen from Origin to Return*. Translated from Persian and edited by Hamid Algar. New York: Caravan Books.

Ali, Souad T. 2009. *A Religion, Not a State: Ali 'Abd al-Raziq's Islamic Justification of Political Secularism*. Salt Lake City: University of Utah Press.

Ali, Syed Ameer. 2012 [1902]. *The Spirit of Islam or the Life and Teachings of Mohammed*. San Bernardino: Forgotten Books.

Allard, Michel. 1952–4. “Le rationalisme d’Averroès d’après une étude sur la creation.”

Bulletin d’Études Orientales (Damas) 14: 7–59.

Allen, Robert C. 2009. *The British Industrial Revolution in Global Perspective*.

New York: Cambridge University Press.

Amin, Samir. 1976. *Unequal Development: An Essay on the Social Formations of Peripheral Capitalism*. New York: Monthly Review Press.

Aminrazavi, Mehdi. 2010a. “Fakhr al-Din Razi.” In Seyyed Hossein Nasr and Mehdi Aminrazavi, eds., *An Anthology of Philosophy in Persia. Vol. 3: Philosophical Theology in the Middle Ages and Beyond*. New York: I. B. Tauris.

2010b. “Sa‘d al-Din Taftazani.” In Seyyed Hossein Nasr and Mehdi Aminrazavi, eds., *An Anthology of Philosophy in Persia. Vol. 3: Philosophical Theology in the Middle Ages and Beyond*. New York: I. B. Tauris.

Anderson, Benedict. 1983. *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. New York: Verso.

Andrade, Tonio. 2016. *The Gunpowder Age: China, Military Innovation, and the Rise of the West in World History*. Princeton: Princeton University Press.

Angenendt, Arnold. 2011. “Christians between Tolerance and Violence in Europe.” In Erik Eynikel and Angeliki Ziaka, eds., *Religion and Conflict: Essays on the Origins of Religious Conflicts and Resolution Approaches*. London: Harptree Publishing.

Angrist, Michele. 2012. “War, Resisting the West, and Women’s Labor: Toward an Understanding of Arab Exceptionalism.” *Politics and Gender* 8, 1: 51–82.

Anjum, Ovamir. 2012. *Politics, Law, and Community in Islamic Thought: The Taymiyyan Moment*. New York: Cambridge University Press.

Aquil, Raziuddin. 2008. “On Islam and *Kufr* in the Delhi Sultanate: Towards a Re-Interpretation of Ziya’ al-Din Barani’s *Fatawa-i Jahandari*.” In Rajat Datta, ed., *Rethinking a Millennium: Perspectives on Indian History from the Eighth to the Eighteenth Century*. Delhi: Aakar Books.

Aquinas, Thomas. 1988 [1265–72]. *On Law, Morality, and Politics* (excerpts from *Summa Theologica*). Translated by Richard J. Regan. Edited by William P. Baumgarth and Richard J. Regan. Indianapolis: Hackett Publishing.

Aristotle. 1996a [c. 350 BCE]. *Nicomachean Ethics*. In Michael L. Morgan, ed., *Classics of Moral and Political Theory*. Translated from ancient Greek by Terence Irwin. Indianapolis: Hackett Publishing.

1996b [c. 350 BCE]. *The Politics*. In *The Politics and the Constitution of Athens*. Translated from ancient Greek by Benjamin Jowett and revised by Jonathan Barnes. Edited by Stephen Everson. New York: Cambridge University Press.

Arjomand, Said Amir. 1984. *The Shadow of God and the Hidden Imam: Religion, Political Order, and Societal Change in Shi'ite Iran from the Beginning to н8у0*. Chicago: University of Chicago Press.

1988. *The Turban for the Crown: The Islamic Revolution in Iran*. New York: Oxford University Press.

1999. "The Law, Agency, and Policy in Medieval Islamic Society: Development of the Institutions of Learning from the Tenth to the Fifteenth Century." *Comparative Studies in Society and History* 41, 2: 263–93.

2010. "Legitimacy and Political Organisation: Caliphs, Kings, and Regimes." In Robert Irwin, ed., *The New Cambridge History of Islam. Vol. IV: Islamic Cultures and Societies to the End of the Eighteenth Century*. New York: Cambridge Univer- sity Press.

2017. "Persianate Islam and Its Regional Spread." In Patrick Michel, Adam Possamai, and Bryan S. Turner, eds., *Religions, Nations, and Transnationalism in Multiple Modernities*. New York: Palgrave Macmillan.

Armstrong, Karen. 2014. *Fields of Blood: Religion and the History of Violence.*

New York: Alfred A. Knopf.

Arslan, Ahmet. 1972. "Kemal Paʒa-zade'nin 'Haʒiya 'ala Tahafut al-Falasifa'si." *Araştırma: Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Felsefe Bölümü Dergisi* 10: 19–45.

1999. *İslam Felsefesi Üzerine.* Ankara: Vadi Yayınları.

Asad, Muhammad. 1961. *The Principles of State and Government in*

Islam. Berkeley: University of California Press.

1984. *The Message of the Qur'an*. Gibraltar: Dar al-Andalus.

Asad, Talal. 1993. *Genealogies of Religion: Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.

2003. *Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity*. Stanford: Stanford University Press.

Asch, Ronald G. 2015. "Monarchy in Western and Central Europe." In Scott Hamish, ed., *The Oxford Handbook of Early Modern European History, H350–H750. Vol. II: Cultures and Power*. New York: Oxford University Press.

Al-Ashari. 1953 [c. 935]. *Kitab al-Luma'* [*The Luminous Book*]. Translated by Richard

J. McCarthy. In *The Theology of al-Ashari*. Beirut: Imprimerie catholique.

Ashtor, E[liyahu]. 1976. *A Social and Economic History of the Near East in the Middle Ages*. London: Collins.

1983. *Levant Trade in the Later Middle Ages*. Princeton: Princeton University Press. Askari, Nasrin. 2016. *The Medieval Reception of the Shahnama as a Mirror for Princes*.

Boston: Brill.

Aslan, Reza. 2005. *No God but God: The Origins, Evolution, and Future of Islam*. New York: Random House.

Atçıl, Abdurrahman. 2016. *Scholars and Sultans in Early Modern Ottoman Empire*.

New York: Cambridge University Press.

Ayalon, David. 1956. *Gunpowder and Firearms in the Mamluk Kingdom: A Challenge to a Mediaeval Society*. London: Vallentine, Mitchell.

Ayoob, Mohammed. 2007. *The Many Faces of Political Islam: Religion and Politics in the Muslim*. Ann Arbor: University of Michigan Press.

Al-Azmeh, Aziz. 1997. *Muslim Kingship: Power and the Sacred in Muslim, Christian, and Pagan Polities*. New York: I. B. Tauris.

2014. "Abbasid Culture and the Universal History of Freethinking Humanism."

Critical Muslim 12: 73–88.

Baali, Fuad. 1988. *Society, State, and Urbanism: Ibn Khaldun's Sociological Thought*.

Albany: SUNY Press.

Bacık, Gökhan, and Ahmet Kuru. 2017. "Said Nursi'yi Eleştirel Okumak (1): İman ve Namaz Çözüm mü?" *Kıtalar Arası*, December 20, https://kitalararasi.com/2017/12/ 20/said-nursiyi-elestirel-okumak-1-iman-ve-namaz-cozum-mu-gokhan-bacik-ve- ahmet-kuru/.

Bacon, Francis. 2000 [1620]. *The New Organon*. Edited by Lisa Jardine and Michael Silverthorne. New York: Cambridge University Press.

Badawi, Nesrine. 2014. "Sunni Islam: Classical Sources." In Gregory M. Reichberg and Henrik Syse, eds., *Religion, War, and Ethics: A Sourcebook of Textual Traditions*. New York: Cambridge University Press.

Baer, Marc David. 2007. *Honored by the Glory of Islam: Conversion and Conquest in Ottoman Europe*. New York: Oxford University Press.

Bagley, F[rank] R. C. 1964. "Introduction." In *Ghazali's Book of Counsel for Kings (Nasihat al-Muluk)*. Translated from Persian and edited by F. R. C. Bagley. New York: Oxford University Press.

Bailyn, Bernard. 1967. *The Ideological Origins of the American Revolution*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Bairoch, Paul. 1988. *Cities and Economic Development: From the Dawn of History to the Present*. Translated by Christopher Braider. Chicago: University of Chicago Press.

Banfield, Edward C., with Laura F. Banfield. 1958. *The Moral Basis of a Backward Society*. Glencoe, IL: Free Press.

Al-Banna, Gamal. 2001. *Vers une nouvelle jurisprudence islamique*. In *L'enseignement de Gamal al-Banna*. Translated into French, abridged, and edited by Mouna A. Akouri. Cairo: Dar al-Fikr al-Islami.

2003. *Al-Islam Din wa Ummah wa Laysa Dinan wa Dawlah*. Cairo: Dar al-Fikr al-Islami. Al-Banna, Hasan. 1978 [1938–45]. *Five Tracts of Hasan al-Banna' (Ну06–Ну4у):*

A Selection of the Majmuat Rasa'il al-Imam al-Shahid Hasan al-Banna'. Translated by Charles Wendell. Berkeley: University of California Press.

1979 [1938–45]. *Majmuʿat Rasaʿil al-Imam al-Shahid Hasan al-Banna*. Beirut: Al-Muʾassasah al-Islamiyah lil-Ṭi baʿah wa-al-Sihafah wa-al-Nashr.

Banu Musa bin Shakir. 1979 [850]. *The Book of Ingenious Devices (Kitab al-Hiyal)*.

Translated by Donald R. Hill. Boston: D. Reidel Publishing.

Barani, Ziauddin. 1961 [c. 1358–9]. *Fatawa-i Jahandari*. In *The Political Theory of the Delhi Sultanate*. Translated from Persian by Afsar Umar Salim Khan. Edited by Mohammad Habib. Delhi: Kitab Mahal.

Barkan, Ömer Lütfi. 1940. "Şark Ticaret Yolları Hakknda Notlar." *İstanbul Üniversi- tesi İktisat Fakültesi Mecmuası* 1, 4: 448–56.

1975. "The Price Revolution of the Sixteenth Century: A Turning Point in the Economic History of the Near East." Translated by Justin McCarthy. *International Journal of Middle East Studies* 6, 1: 3–28.

Barkey, Karen. 2008. *Empire of Difference: The Ottomans in Comparative Perspective*.

New York: Cambridge University Press.

2012. "Rethinking Ottoman Management of Diversity: What Can We Learn for Modern Turkey?" In Ahmet T. Kuru and Alfred Stepan, eds., *Democracy, Islam, and Secularism in Turkey.* New York: Columbia University Press.

Barras, Amelie. 2014. *Refashioning Secularisms in France and Turkey: The Case of the Headscarf Ban*. New York: Routledge.

Barrett, Ward. 1990. "World Bullion Flows, 1450–1800." In James D. Tracy, ed., *The Rise of Merchant Empires: Long-Distance Trade in the Early Modern World, H350–H750*. New York: Cambridge University Press.

Barro, Robert J., and Rachel M. McCleary. 2005. "Which Countries Have State Religions?" *The Quarterly Journal of Economics* 104, 4: 1331–70.

Barthold, W[ilhelm]. 1977 [1900]. *Turkestan Down to the Mongol Invasion.* Translated from Russian by T. Minorsky. London: E. J. W. Gibb Memorial Trust.

Bartlett, Robert. 1993. *The Making of Europe: Conquest, Colonization and Cultural Exchange, y50–H350*. Princeton: Princeton University

Press.

Baʒkan, Birol. 2014. *From Religious Empires to Secular States: State Secularization in Turkey*. New York: Routledge.

Bates, Robert. 1981. *Markets and States in Tropical Africa: The Political Basis of Agricultural Policies*. Berkeley: University of California Press.

Baubérot, Jean. 2004. *Histoire de la laïcité en France*. Paris: PUF, Que sais-je? Baubérot, Jean, and Micheline Milot. 2011. *Laïcités sans frontières*. Paris: Seuil. Bayat, Asef. 2007. *Making Islam Democratic: Social Movements and the Post-Islamist*

Turn. Stanford: Stanford University Press.

Baysal, Jale. 1968. *Müteferrika'dan Birinci Meşrutiyete Kadar: Osmanlı Türklerinin Bastıkları Kitaplar*. Istanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi.

Beblawi, Hazem, and Giacomo Luciani, eds. 1987. *The Rentier State*. London: CroomHelm.

Becker, Sascha O., and Ludger Woessmann. 2009. "Was Weber Wrong? A Human Capital Theory of Protestant Economic History." *The Quarterly Journal of Economics* 124, 2: 531–96.

Beckert, Sven. 2014. *Empire of Cotton: A Global History*. New York: Vintage Books. Beckett, Katharine Scarfe. 2003. *Anglo-Saxon Perceptions of the Islamic World*. New

York: Cambridge University Press.

Bein, Amit. 2011. *Ottoman Ulema, Turkish Republic: Agents of Change and Guardians of Tradition*. Stanford: Stanford University Press.

Bellah, Robert N. 1991. "Islamic Tradition and the Problems of Modernization." In his *Beyond Belief: Essays on Religion in a Post-Traditionalist World*. Berkeley: University of California Press.

Bellin, Eva. 2004. "The Robustness of Authoritarianism in the Middle East: Exception- alism in Comparative Perspective." *Comparative Politics* 36, 2: 139–57.

2012. "Reconsidering the Robustness of Authoritarianism in the Middle East: Lessons from the Arab Spring." *Comparative Politics* 44, 2: 127–49.

Belting, Hans. 2011. *Florence and Baghdad: Renaissance Art and Arab Science*. Trans- lated from German by Deborah Luce Schneider.

Cambridge, MA: Belknap Press of Harvard University Press.

Ben-Zaken, Avner. 2010. *Reading Hayy Ibn-Yaqzan: A Cross-Cultural History of Autodidacticism*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.

Berger, Peter, ed. 1999. *The Desecularization of the World: Resurgent Religion and World Politics*. Grand Rapids, MI: Eerdmans.

Berkes, Niyazi 1998 [1964]. *The Development of Secularism in Turkey*. New York: Routledge.

Berkey, Jonathan Porter. 1992. *The Transmission of Knowledge in Medieval Cairo: A Social History of Islamic Education*. Princeton: Princeton University Press.

2003. *The Formation of Islam: Religion and Society in the Near East, 600–H800*. New York: Cambridge University Press.

Berman, L[awrence] V. 1968–9. "Review of E. I. J. Rosenthal's translation of *Averroes'*

Commentary on Plato's 'Republic.'" *Oriens* 21–2: 436–9.

Bernier, François. 1891 [c. 1668]. *Travels in the Mogul Empire: A.D. H656–H668*. Translated from French by Irving Brock. Edited by Archibald Constable. Westmin- ster: Constable.

Bey, Kochi. 1972 [1631–40]. *Koçi Bey Risalesi*. Translated from Ottoman Turkish to modern Turkish by Zuhuri Danışman. Istanbul: Milli Eğitim Basımevi.

Bey, Seyyid. 1942 [1924]. "Hilafetin Mahiyeti Şer'iyesi." In *T. B. M. M. Kavanin Mecmuası.* Vol. II, Devre II, İçtima 1. Ankara: T. B. M. M. Matbaası.

1969 [1924]. *Hilafetin Mahiyeti Şer'iyesi: Türkiye Büyük Millet Meclisindeki Açıklamaları.* Edited by Suphi Menteş. Istanbul: Menteş Matbaası.

Beydilli, Kemal. 2003. "Matbaa." In Bekir Topaloğlu et al., eds., *Türkiye Diyanet Vakfı*

İslam Ansiklopedisi. Vol. 28. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı.

Bier, Carole. 1993. "Piety and Power in Early Sasanian Art." In Eiko Matsushima, ed.,

Official Cult and Popular Religion in the Ancient Near East. Heidelberg:

C. Winter.

Bilgin, Fevzi. 2011. *Political Liberalism in Muslim Societies*. New York: Routledge.

Al-Biruni. 1964 [1030]. *Alberuni's India: An Account of the Religion, Philosophy, Literature, Geography, Chronology, Astronomy, Customs, Laws and Astrology of India about A.D. H030* [*Tarikh al-Hind*]. Translated by Edward C. Sachau. Abridged and edited by Ainslie T. Embree. New Delhi: S. Chand.

El-Bizri, Nader, ed. 2008. *Epistles of the Brethren of Purity: The Ikhwan al-Safa and Their Rasa'il. An Introduction*. New York: Oxford University Press.

Black, Antony. 2008. *The West and Islam Religion and Political Thought in World History*. New York: Oxford University Press.

2011. *The History of Islamic Political Thought: From the Prophet to the Present*. Edinburgh: Edinburgh University Press.

Blair, Sheila, and Jonathan Bloom. 1995. *The Art and Architecture of Islam:*

H250–H800. New Haven: Yale University Press.

Blaut, J[ames] M. 1993. *The Colonizer's Model of the World: Geographical Diffusion- ism and Eurocentric History*. New York: Guilford Press.

2000. *Eight Eurocentric Historians*. New York: Guilford Press.

Blaydes, Lisa, and Eric Chaney. 2013. "The Feudal Revolution and Europe's Rise: Political Divergence of the Christian West and the Muslim World before 1500 CE." *American Political Science Review* 107, 1: 16–34.

Bloch, Marc. 2014 [1940]. *Feudal Society*. Translated from French by L. A. Manyon.

New York: Routledge.

Bloom, Jonathan. 2001. *Paper before Print: The History and Impact of Paper in the Islamic World*. New Haven: Yale University Press.

Bloom, Jonathan, and Sheila Blair. 2002. *Islam: A Thousand Years of Faith and Power*.

New Haven: Yale University Press.

Boix, Carles. 2003. *Democracy and Redistribution*. New York: Cambridge

University Press.

2011. “Democracy, Development, and the International System.” *American Political Science Review* 105, 4: 809–28.

Boix, Carles, and Susan C. Stokes. 2003. “Endogenous Democratization.” *World Polit- ics* 55, 4: 517–49.

Bonadeo, Cecilia Martini. 2015. “‘Abd al-Latif al-Baghdadi.” In Edward N. Zalta, ed., *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, September 9, https://plato.stanford.edu/ archives/fall2015/entries/al-baghdadi/.

Bonner, Michael. 2010. “The Waning of Empire: 861–945.” In Chase F. Robinson, ed., *The New Cambridge History of Islam. Vol. H: The Formation of the Islamic World. Sixth to Eleventh Centuries.* New York: Cambridge University Press.

Bons, Eberhard, and Erik Eynikel. 2011. “Holy War and Old Testament: Old Testament Traditions Connected to Religion and Violence.” In Erik Eynikel and Angeliki Ziaka, eds., *Religion and Conflict: Essays on the Origins of Religious Conflicts and Resolution Approaches*. London: Harptree Publishing.

Borsch, Stuart J. 2005. *The Black Death in Egypt and England*. Austin: University of Texas Press.

Bosker, Maarten, Eltjo Buringh, and Jan Luiten van Zanden. 2008. “From Baghdad to London: The Dynamics of Urban Growth in Europe and the Arab World, 800–1800.” Centre for Economic Policy Research, Discussion Paper 6833.

Bosworth, C. E. 1968. “The Political and Dynastic History of the Iranian World (A.D. 1000–1217).” In J. A. Boyle, ed., *The Cambridge History of Iran. Vol. V: The Saljuq and Mongol Periods*. New York: Cambridge University Press.

Botticini, Maristella, and Zvi Eckstein. 2012. *The Chosen Few: How Education Shaped Jewish History, 70–H4y2*. Princeton: Princeton University Press.

Boulakia, Jean David C. 1971. “Ibn Khaldun: A Fourteenth-Century Economist.”

Journal of Political Economy 79, 5: 1105–18.

Boyce, M. 1968. “Introduction.” In *The Letter of Tansar*. Translated and edited by

M. Boyce. Rome: Istituto Italiano per il Medio ed Estremo Oriente.

BP. 2011. "Statistical Review of World Energy 2011," June, www.bp.com/ statisticalreview.

Brague, Remi. 1993. "Note sur la traduction arabe de la Politique, derechef, qu'elle n'existe pas." In Pierre Aubenque and Alonso Tordesillas, eds., *Aristote politique: Etudes sur la Politique d'Aristote*. Paris: Presses universitaires de France.

Braude, Benjamin, and Bernard Lewis. 1982. "Introduction." In Benjamin Braude and Bernard Lewis, eds., *Christians and Jews in the Ottoman Empire: The Functioning of a Plural Society*. Vol. I. New York: Holmes and Meier Publishers.

Braudel, Fernand. 1976. *The Mediterranean and the Mediterranean World in the Age of Philip II*. Vol. II. Translated from French by Sian Reynolds. New York: Harper and Row.

1981. *Civilization and Capitalism, H5th–H8th Century. Vol. H: The Structures of Everyday Life.* Translated from French by Sian Reynolds. New York: Harper and Row.

1982. *Civilization and Capitalism, H5th–H8th Century. Vol. 2: The Wheels of Commerce.* Translated from French by Sian Reynolds. New York: Harper and Row.

1984. *Civilization and Capitalism, H5th–H8th Century. Vol. 3: The Perspective of the World.* Translated from French by Sian Reynolds. New York: Harper and Row. 1993. *A History of Civilizations.* Translated from French by Richard Mayne.

New York: Allen Lane, Penguin Press.

Brentjes, Sonja. 2011. "The Prison of Categories: 'Decline' and Its Company." In Felicitas Opwis and David Reisman, eds., *Islamic Philosophy, Science, Culture, and Religion Studies in Honor of Dimitri Gutas*. Leiden: Brill.

Brentjes, Sonja, with Robert G. Morrison. 2010. "The Sciences in Islamic Societies (750–1800)." In Robert Irwin, ed., *The New Cambridge History of Islam. Vol. 4: Islamic Cultures and Societies to the End of the Eighteenth Century*. New York: Cambridge University Press.

Briggs, Martin S. 2005 [1931]. "Architecture." In Sir Thomas Arnold and Alfred Guillaume, eds., *The Legacy of Islam*. New Delhi: Aravali Books International.

Britannica. 2018. “Great Books of the Western World,” https://britannicashop.britannica

.co.uk/epages/Store.sf/Shops/Britannicashop/Products/ENC_BOOK_0123.html.

Broadie, Alexander. 1996. “Maimonides.” In Seyyed Hossein Nasr and Oliver Leaman, eds., *History of Islamic Philosophy*. New York: Routledge.

Brotton, Jerry. 2002. *The Renaissance Bazaar: From the Silk Road to Michelangelo*.

New York: Oxford University Press.

Brown, Jonathan. 2013. “Scripture in the Modern Muslim World: The Quran and Hadith.” In Jeffrey T. Kenney and Ebrahim Moosa, eds., *Islam in the Modern World*. New York: Routledge.

Brownlee, Jason. 2012. *Democracy Prevention: The Politics of the U.S.-Egyptian Alliance*. New York: Cambridge University Press.

Bryson. 2013 [c. 1st century]. *Management of the Estate*. Translated by Simon Swain. In Simon Swain, *Economy, Family, and Society from Rome to Islam: A Critical Edition, English Translation, and Study of Bryson’s* Management of the Estate. New York: Cambridge University Press.

Buehler, Michael. 2016. *The Politics of Shari’a Law: Islamist Activists and the State in Democratizing Indonesia*. New York: Cambridge University Press.

Bulliet, Richard W. 1972. *The Patricians of Nishapur: A Study in Medieval Islamic Social History*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

1979. *Conversion to Islam in the Medieval Period: An Essay in Quantitative History*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

1990. *The Camel and the Wheel*. New York: Columbia University Press.

1995a. *Islam: The View from the Edge*. New York: Columbia University Press.

1995b. “Review of Peter Christensen’s *The Decline of Iranshahr: Irrigation and Environments in the History of the Middle East, 500 B.C.*

to A.D. 1500." *Inter- national Journal of Middle East Studies* 27, 4: 519–20.

2009. *Cotton, Climate, and Camels: A Moment in World History*. New York: Columbia University Press.

Burak, Guy. 2015. *The Second Formation of Islamic Law: The Hanafi School in the Early Modern Ottoman Empire*. New York: Cambridge University Press.

Buringh, Eltjo, and Jan Luiten van Zanden. 2009. "Charting the 'Rise of the West': Manuscripts and Printed Books in Europe. A Long-Term Perspective from the Sixth through Eighteenth Centuries." *The Journal of Economic History* 69, 2: 409–45.

Burke, Edmund III. 2009. "Islam at the Center: Technological Complexes and the Roots of Modernity." *Journal of World History* 20, 2: 165–86.

Burnett, Charles. 2009. *Arabic into Latin in the Middle Ages*. Burlington, VT: Ashgate, Variorum.

Burton, John. 1990. *The Sources of Islamic Law: Islamic Theories of Abrogation*.

Edinburgh: Edinburgh University Press.

Butterworth, Charles E. 2001. "Biographical Sketch of Averroes (1126–1198)." In *Decisive Treatise and Epistle Dedicatory*. Translated and edited by Charles

E. Butterworth. Provo, UT: Brigham Young University Press.

Büttgen, Philippe, Alain de Libera, Marwan Rashed, and Irène Rosier-Catach. 2009. *Les Grecs, les Arabes et nous: Enquête sur l'islamophobie savant*. Paris: Fayard.

Butzer, Karl W., Juan F. Mateu, Elisabeth K. Butzer, and Pavel Kraus. 1985. "Irrigation Agrosystems in Eastern Spain: Roman or Islamic Origins?" *Annals of the Associ- ation of American Geographers* 75, 4: 479–509.

Cahen, Claude. 1953. "L'évolution de l'iqta du IXe au XIIIe siècle: Contribution à une histoire comparée des sociétés médiévales." *Annales. Économies, Sociétés, Civilisa- tions* 8, 1: 25– 52.

1962. "A propos et autour d' 'Ein arabisches Handbuch der Handelswissenschaft.'"

Oriens 15: 160–71.

Çakmak, Diren. 2014. *Osmanlı İmparatorluğu'nun Kapitalistleşme Tecrübesi ve Telif Haklarının Gelişimi*. Istabul: Libra Kitap.

Cammett, Melani, Ishac Diwan, Alan Richards, and John Waterbury. 2015. *A Political Economy of the Middle East*. Boulder, CO: Westview Press.

Cantarino, Vincente. 2007. "Dante and Islam: History and Analysis of a Controversy (1965)." *Dante Studies* 125: 37–55.

Capoccia, Giovanni, and R. Daniel Kelemen. 2007. "The Study of Critical Junctures: Theory, Narrative, and Counterfactuals in Historical Institutionalism." *World Politics* 59, 3: 341–69.

Cardoso, Fernando Henrique, and Enzo Faletto. 1979. *Dependency and Development in Latin America.* Translated from Spanish by Marjory Mattingly Urquidi. Berkeley: University of California Press.

Carr, Edward Hallett. 1961. *What Is History?* New York: Vintage Books.

Carter, Jimmy. 2006. *Palestine: Peace Not Apartheid*. New York: Simon and Schuster. Casale, Giancarlo. 2010. *The Ottoman Age of Exploration*. New York: Oxford

University Press.

Casanova, Jose. 1994. *Public Religions in the Modern World*. Chicago: University of Chicago Press.

Cavanaugh, William T. 2009. *The Myth of Religious Violence: Secular Ideology and Roots of Modern Conflict*. New York: Oxford University Press.

Çelebi, Katip. 1982 [c. 1652]. *Bozuklukların Düzeltilmesinde Tutulacak Yollar (Düsturu'l-Amel li-Islahi'l-Halel)*. Translated from Ottoman Turkish to modern Turkish by Ali Can. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları.

2007 [c. 1653]. *Keşfü'z-Zunun an Esami'l-Kütübi ve'l-Fünun (Kitapların ve İlimlerin İsimlerinden Şüphelerin Giderilmesi)*. Translated into Turkish by Rüʒtü Balcı. Istanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.

2008 [1654]. *Cihannüma: 360 Yıllık Bir Öykü (A 360 Year Old Story)*. Translated from Turkish by Füsun Savcı. Edited by Bülent Özükan. Istanbul: Boyut.

2007 [1656a]. *Deniz Savaşları Hakkında Büyüklere Armağan (Tuhfetü'l-*

Kibar fi Esfari'l-Bihar). Translated from Ottoman Turkish to modern Turkish by Orhan Şaik Gökyay. Istanbul: Kabalcı.

2008 [1656b]. *Mizanü'l-Hakk fi İhtiyari'l-Ehakk (En Doğruyu Seçmek İçin Hak Terazisi)*. Translated from Ottoman Turkish to modern Turkish by Orhan Şaik Gökyay. Istanbul: Kabalcı Yayınevi.

Central Intelligence Agency. 2014. "The World Factbook: Independence," www.cia

.gov/library/publications/the-world-factbook/fields/2088.html.

Chamberlain, Michael. 1994. *Knowledge and Social Practice in Medieval Damascus,*

HHy0–H350. New York: Cambridge University Press.

Chandler, Tertius. 1987. *Four Thousand Years of Urban Growth: An Historical Census.*

Lewiston, NY: Edwin Mellen Press.

Chaney, Eric. 2012. "Democratic Change in the Arab World, Past and Present."

Brookings Papers on Economic Activity 1: 363–400.

Charfi, Abdelmajid. 2004. *L'islam entre le message et l'histoire*. Paris: Albin Michel. Charrad, Mounira M. 2001. *States and Women's Rights: The Making of Postcolonial*

Tunisia, Algeria, and Morocco. Berkeley: University of California Press.

Chaudhuri, K[irti] N. 1990. *Asia Before Europe: Economy and Civilisation of the Indian Ocean from the Rise of Islam to H750*. New York: Cambridge University Press.

Chayes, Sarah. 2015. *Thieves of State: Why Corruption Threatens Global Security*. New York: W. W. Norton.

Cheddadi, Abdesselam. 2006. *Ibn Khaldûn: L'homme et le théoricien de la civilisation*.

Paris: Gallimard.

Chirot, Daniel. 1994. *How Societies Change*. Thousand Oaks, CA: Pine Forge Press.

Chittick, William C. 1989. *Ibn al-'Arabi's Metaphysics of Imagination: The Sufi Path of Knowledge*. Albany: SUNY Press.

Christensen, Peter. 1993. *The Decline of Iranshahr: Irrigation and*

Environments in the History of the Middle East, 500 B.C. to A.D. H500. Translated from Danish by Steven Sampson. Odense: Museum Tusculanum Press.

Çığıraçan, Tüccarzade İbrahim Hilmi. 2010 [1912–3]. *Osmanlı Devletinin Çöküş Nedenleri*. Edited by Baǧak Ocak. Istanbul: Libra Kitapçılık.

Cipolla, Carlo M. 1969. *Literacy and Development in the West*. London: Penguin Books.

1970. *European Culture and Overseas Expansion*. Middlesex: Penguin Books. Çizakça, Murat. 2011. *Islamic Capitalism and Finance: Origins, Evolution, and the*

Future. Northampton, MA: Edward Elgar.

Cizre, Ümit. 2017. "Fear and Loathing in Turkey: The Backstory to Erdoğan's Referen- dum." *Middle East Research and Information Project*, April 26, https://www

.merip.org/mero/mero042617.

Cleveland, William L. 2004. *A History of the Modern Middle East*. Boulder: Westview Press.

Cohen, Hayyim J. 1970. "The Economic Background and the Secular Occupations of Muslim Jurisprudents and Traditionists in the Classical Period of Islam (Until the Middle of the Eleventh Century)." *Journal of the Economic and Social History of the Orient* 13, 1: 16–61.

Cole, Juan. 2002. "Review of Bernard Lewis' *What Went Wrong: Western Impact and Middle Eastern Response*." *Global Dialogue* 4, 4; www.juancole.com/2018/05/ bernard-western-response.html.

Collier, David. 1991. "The Comparative Method: Two Decades of Change." In Dankwart A. Rustow and Kenneth Paul, eds., *Comparative Dynamics: Global Research Perspectives*. New York: Harper Collins.

Collier, Paul. 2007. *The Bottom Billion: Why the Poorest Countries Are Failing and What Can Be Done About It*. New York: Oxford University Press.

Collier, Paul, and Anke Hoeffler. 2004. "Greed and Grievance in Civil Wars." *Oxford Economic Papers* 56: 563–95.

Collins, Randall. 2000. *The Sociology of Philosophies: A Global Theory of Intellectual Change*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Cook, Michael. 1997. "The Opponents of the Writing of Tradition

in Early Islam."

Arabica 44, 4: 437–530.

2000. *Commanding Right and Forbidding Wrong in Islamic Thought*. New York: Cambridge University Press.

2014. *Ancient Religion, Modern Politics: The Islamic Case in Comparative Perspec- tive*. Princeton: Princeton University Press.

Cooley, Alexander. 2008. *Base Politics: Democratic Change and the U.S. Military Overseas*. Ithaca, NY: Cornell University Press.

Corbin, Henry. 1986. *Histoire de la philosophie islamique*. Paris: Gallimard.

Cosandey, David. 1997. *Le secret de l'Occident: Vers une théorie générale du progress scientifique*. Paris: Champs-Flammarion.

Crone, Patricia. 1987. "Did al-Ghazali Write a Mirror for Princes? On the Authorship of

Nasihat al-muluk." *Jerusalem Studies in Islam and Arabic* 10: 167–91.

2004. *Medieval Islamic Political Thought*. Edinburgh: Edinburgh University Press.

Crone, Patricia, and Martin Hinds. 1986. *God's Caliph: Religious Authority in the First Centuries of Islam*. New York: Cambridge University Press.

Cubberley, Ellwood P. 1948 [1920]. *The History of Education: Educational Practice and Progress Considered as a Phase of the Development and Spread of Western Civilization*. Boston: Houghton Mifflin.

Curtin, Philip D. 1984. *Cross-Cultural Trade in World History*. New York: Cambridge University Press.

2000. *The World and the West: The European Challenge and the Overseas Response in the Age of Empire*. New York: Cambridge University Press.

Dabashi, Hamid. 1996a. "Khawajah Nasir al-Din Tusi: The Philosopher/Vizier and the Intellectual Climate of His Times." In Seyyed Hossein Nasr and Oliver Leaman, eds., *History of Islamic Philosophy*. New York: Routledge.

1996b. "Mir Damad and the Founding of the 'School of Isfahan'." In Seyyed Hossein Nasr and Oliver Leaman, eds., *History of Islamic Philosophy*. New York: Routledge.

Dagli, Caner K. 2015. “Conquest and Conversion, War and Peace in the Quran.” In Seyyed Hossein Nasr, Caner K. Dagli, Maria Massi Dakake, Joseph B. Lumbard, and Mohammed Rustom, eds., *The Study Quran: A New Translation and Com- mentary*. New York: HarperOne.

Dale, Stephen F. 2010. *The Muslim Empires of the Ottomans, Safavids, and Mughals*.

New York: Cambridge University Press.

2015. *The Orange Trees of Marrakesh: Ibn Khaldun and the Science of Man*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Dallal, Ahmad. 1999. “Science, Medicine, and Technology.” In John L. Esposito, ed.,

The Oxford History of Islam. New York: Oxford University Press.

2010. *Islam, Science, and the Challenge of History*. New Haven: Yale University Press. Daly, Jonathan. 2014. *The Rise of Western Power: A Comparative History of Western*

Civilization. New York: Bloomsbury.

Darling, Linda T. 2013. *A History of Social Justice and Political Power in the Middle East: The Circle of Justice from Mesopotamia to Globalization*. New York: Routledge.

Davis, Mike. 2001. *Late Victorian Holocausts: El Nino Famines and the Making of the Third World*. New York: Verso.

Davison, Roderic H. 1961. “Westernized Education in Ottoman Turkey.” *Middle East Journal* 15, 3: 289–301.

Dawani, Jalaladdin. 1839 [c. 1477]. *Practical Philosophy of the Muhammadan People: Exhibited in Its Professed Connexion with the European, So as to Render Either an Introduction to the Other. Being a Translation of the* Akhlak-i Jalaly*, the Most Esteemed Ethical Work of Middle Asia.* Translated from Persian with notes by

W. F. Thompson. London: Forgotten Books.

1939 [c. 1477]. The English Translation of *Akhlak-i Jalali*: A Code of Morality in Persian. Translated by S. H. Deen. Lahore: Sh. Mubarak Ali.

[Daya], Najm al-Din Razi. 1982 [1223]. *The Path of God’s Bondsmen from Origin to Return (Mersad al-‘Ebad men al-Mabda’ela’l-Ma’ad)*. Translated from Persian and edited by Hamid Algar. New York:

Caravan Books.

De Long, J. Bradford, and Andrei Shleifer. 1993. "Princes and Merchants: European City Growth before the Industrial Revolution." *Journal of Law and Economics* 36, 2: 671–702.

De Vries, Jan, and Ad van der Woude. 1997. *The First Modern Economy: Success, Failure, and Perseverance of the Dutch Economy, H500–H8H5*. New York: Cambridge University Press.

Demirel, Ahmet. 1994. *Birinci Meclis'te Muhalefet: İkinci Grup.* Istanbul: İletiğim. Denny, Frederick M. 2004. "Islam and Peacebuilding: Continuities and Transitions."

In Harold Coward and Gordon S. Smith, eds., *Religion and Peacebuilding*. Albany: State University of New York Press.

Deringil, Selim. 1999. *The Well-Protected Domains: Ideology and the Legitimation of Power in the Ottoman Empire H876–Hy0y*. New York: I. B. Tauris.

Devlet, Nadir. 1988. *İsmail Bey Gaspıralı*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.

Dhanani, Alnoor. 2007. "Jurjani: 'Ali ibn Muhammad ibn 'Ali al-Husayni al-Jurjani (al-Sayyid al–Sharif)." In Thomas Hockey, ed., *The Biographical Encyclopedia of Astronomers*. New York: Springer.

Diamond, Jared. 1997. *Guns, Germs, and Steel: The Fates of Human Societies*.

New York: W. W. Norton.

Diamond, Larry. 2010. "Why Are There No Arab Democracies?" *Journal of Democracy* 21, 1: 93–104.

Dignas, Beate, and Engelbert Winter. 2007. *Rome and Persia in Late Antiquity: Neighbours and Rivals*. New York: Cambridge University Press.

Al-Dimashqi, Abu al-Fadl. 1995a [c. 11th century]. *Kitab al-Ishara ila Mahasin al-Tijara*. Edited by Youssef Seddik and Yassine Essid. Tunis: Edition Media Com. 1995b [c. 11th century]. *Eloge du commerce* [*Kitab al-Ishara fi Mahasin al-Tijara*]. Translated into French by Youssef Seddik. Edited by Yassine Essid. Tunis: Edition

Media Com.

Diner, Dan. 2009. *Lost in the Sacred: Why the Muslim World Stood Still*.

Translated from German by Steven Rendall. Princeton: Princeton University Press.

Diouf, Mamadou. 2013. *Tolerance, Democracy, and Sufis in Senegal*. New York: Columbia University Press.

Dixon, Jeffrey. 2009. "What Causes Civil Wars? Integrating Quantitative Research Findings." *International Studies Review* 11, 4: 707–35.

Djaït, Hichem. 1989. *La grande discorde: Religion et politique dans l'islam des origins*.

Paris: Gallimard.

Dodge, Bayard. 1970. "Introduction." In *The Fihrist of al-Nadim: A Tenth-Century Survey of Muslim Culture*. Vols. I and II. Translated and edited by Bayard Dodge. New York: Columbia University Press.

Dols, Michael W. 1977. *The Black Death in the Middle East*. Princeton: Princeton University Press.

Donner, Fred M. 1991. "The Sources of Islamic Concepts of War." In John Kelsay and James Turner Johnson, eds., *Just War and Jihad: Historical and Theoretical Perspectives on War and Peace in Western and Islamic Traditions*. New York: Greenwood Press.

Doyle, Michael W. 1983. "Kant, Liberal Legacies, and Foreign Affairs." *Philosophy and Public Affairs* 12, 3: 205–35.

Drelichman, Mauricio. 2005. "The Curse of Moctezuma: American Silver and the Dutch Disease." *Explorations in Economic History* 42: 349–80.

Duby, Georges. 1980. *The Three Orders: Feudal Society Imagined*. Translated from French by Arthur Goldhammer. Chicago: University of Chicago Press.

Duchesne, Ricardo. 2011. *The Uniqueness of Western Civilization*. Boston: Brill. Dunn, Ross E. 1986. *The Adventures of Ibn Battuta: A Muslim Traveler of the H4th*

Century. Berkeley: University of California Press.

Dunning, Thad. 2008. *Crude Democracy: Natural Resource Wealth and Political Regimes*. New York: Cambridge University Press.

Dupouey, Patrick. 1998. *Machiavel: Le Prince. Texte intégral, notes et commentaires*.

Paris: Les intégrals de Philo/Nathan.

Durkheim, Emile. 1984 [1893]. *The Division of Labor in Society*. Translated by W. D. Halls. New York: Free Press.

Easterlin, Richard A. 1981. "Why Isn't the Whole World Developed?" *Journal of Economic History* 41, 1: 1–17.

Eaton, Richard M. 1993. *The Rise of Islam and the Bengal Frontier, H204–H760*.

Berkeley: University of California Press.

Economist Intelligence Unit. 2011. "Country Reports," http://country.eiu.com/AllCoun tries.aspx.

Edwards, Jeremy, and Sheilagh Ogilvie. 2012. "Contract Enforcement, Institutions, and Social Capital: The Maghribi Traders Reappraised." *Economic History Review* 65, 2: 421–44.

Edwards, Mark U. 1994. *Printing, Propaganda, and Martin Luther*. Berkeley: University of California Press.

Eisenstein, Elizabeth L. 2005 [1983]. *The Printing Revolution in Early Modern Europe*.

New York: Cambridge University Press.

Ekelund, Robert B., Robert D. Tollison, Gary M. Anderson, Robert F. Hébert, and Aubrey B. Davidson. 1996. *Sacred Trust: The Medieval Church as an Economic Firm*. New York: Oxford University Press.

Elbadawi, Ibrahim, Samir Makdisi, and Gary Milante. 2010. "Explaining the Arab Democracy Deficit: The Role of Oil and Conflicts." In Ibrahim Elbadawi and Samir Makdisi, eds., *Democracy in the Arab World: Explaining the Deficit*. New York: Routledge.

Elias, Norbert. 2000 [1939]. *The Civilizing Process*. Translated from German by Edmund Jephcott. Malden, MA: Blackwell.

Ellenblum, Ronnie. 2012. *The Collapse of the Eastern Mediterranean: Climate Change and the Decline of the East, y50–H072*. New York: Cambridge University Press.

Ellethy, Yaser. 2011. "Quran and Islamic Tradition Connected to Religion and Vio- lence? The Absent Texts." In Erik Eynikel and Angeliki Ziaka, eds., *Religion and Conflict: Essays on the Origins of Religious Conflicts and Resolution Approaches*. London: Harptree Publishing.

2015. *Islam, Context, Pluralism, and Democracy: Classical and Modern Interpret- ations*. New York: Routledge.

Embree, Ainslie T. 1971. "Introduction." In *Alberuni's India: An Account of the Reli- gion, Philosophy, Literature, Geography, Chronology, Astronomy, Customs, Laws and Astrology of India about A.D. H030*. Abridged and edited by Ainslie T. Embree. New Delhi: S. Chand.

Emre, Yunus. 2102 [c. 1321]. *Divan: Seçmeler*. Edited by Mustafa Tatcı. Ankara: Diyanet İʒleri Baʒkanlığı.

Endress, Gerhard. 2006. "Reading Avicenna in the Madrasa: Intellectual Genealogies and Chains of Transmission of Philosophy and the Sciences in the Islamic East."

In James E. Montgomery, ed., *Arabic Theology, Arabic Philosophy: From the Many to the One: Essays in Celebration of Richard M. Frank*. Leuven: Peeters.

Engerman, Stanley L., and Kenneth L. Sokoloff. 2012. *Economic Development in the Americas since H500*. New York: Cambridge University Press.

Ephrat, Daphna. 2000. *A Learned Society in a Period of Transition: The Sunni 'Ulama'*

of Eleventh-Century Baghdad. Albany: SUNY Press.

Ergin, Osman. 1977. *Türkiye Maarif Tarihi. Cild 2*. Istanbul: Eser Matbaası.

Erginbaʒ, Vefa. 2014. "Enlightenment in the Ottoman Context: İbrahim Müteferrika and His Intellectual Landscape." In Geoffrey Roper, ed., *Historical Aspects of Printing and Publishing in Languages of the Middle East*. Boston: Brill.

Ergün, Mustafa. 1996. *İkinci Meşrutiyet Devrinde Eğitim Hareketleri (Hy08–HyH4)*.

Ankara: Ocak Yayınları.

Erünsal, İsmail E. 2014. *Osmanlı Kültür Tarihinin Bilinmiyenleri*. Istanbul: Timaʒ Yayınları.

Esbeck, Carl H. 2004. "Dissent and Disestablishment: The Church–State Settlement in the Early American Republic." *BYU Law Review* 4: 1385–492.

Esposito, John L. 2015. "Islam and Political Violence." *Religions* 6, 3: 1067–81.

Esposito, John L., Tamara Sonn, and John O. Voll. 2016. *Islam and Democracy after the Arab Spring*. New York: Oxford University Press.

Essid, Yassine. 1995. *A Critique of the Origins of Islamic Economic Thought*. Leiden: Brill.

Ettinghausen, Richard, Oleg Grabar, and Marilyn Jenkins-Madina. 2001. *Islamic Art and Architecture 650–H250*. New Haven: Yale University.

Euben, Roxanne L., and Muhammad Qasim Zaman. 2009. "Introduction." In Roxanne

L. Euben and Muhammad Qasim Zaman, eds., *Princeton Readings in Islamist Thought: Texts and Contexts from al-Banna to Bin Laden.* Princeton: Princeton University Press.

Evans, Peter. 1995. *Embedded Autonomy: States and Industrial Transformation*.

Princeton: Princeton University Press.

Evans, Peter B., Dietrich Rueschemeyer, and Theda Skocpol. 1985. *Bringing the State Back In*. New York: Cambridge University Press.

Fadel, Mohammad. 2011. "A Tragedy of Politics or an Apolitical Tragedy?" *Journal of the American Oriental Society* 131, 1: 109–27.

Faik, Mühendis. 2006 [1868]. *Türk Denizcilerin İlk Amerika Seferi (Seyahatname-i Bahr-i Muhit)*. Edited by N. Ahmet Özalp. Istanbul: Kitabevi.

Fakhry, Majid. 1988. "The Devolution of the Perfect State: Plato, Ibn Rushd, and Ibn Khaldun." In George N. Atiyeh and Ibrahim M. Oweiss, eds., *Arab Civilization: Challenges and Responses*. Albany: SUNY Press.

1991. *Ethical Theories in Islam*. Leiden: Brill.

2001. *Averroes (Ibn Rushd): His Life, Works and Influence.* Oxford: Oneworld.

2004. *A History of Islamic Philosophy*. New York: Columbia University Press.

Falagas, Matthew E., Effie A. Zarkadoulia, and George Samonis. 2006. "Arab Science in the Golden Age (750–1258 C.E.) and Today." *The FASEB Journal* 20, 10: 1581–6. Fancy, Nahyan. 2013. *Science and Religion in Mamluk Egypt: Ibn al-Nafis, Pulmonary*

Transit and Bodily Resurrection. New York: Routledge.

Fanon, Frantz. 2004 [1961]. *The Wretched of the Earth*. New York: Grove Press.

Al-Farabi. 2005 [c. 930]. *The Book of Letters* [*Kitab al-Huruf*]. Abridged, translated, and edited by Muhammad Ali Khalidi. In *Medieval Islamic Philosophical Writings*. New York: Cambridge University Press.

1985 [c. 940]. *Al-Farabi on the Perfect State (Abu Nasr al-Farabi's Mabadi Ara Ahl al-Madina al-Fadila)*. Translated with notes by Richard Walzer. New York: Oxford University Press.

1963 [c. 941–9]. *The Political Regime* [*Al-Siyasat al-Madaniyyah*]. Partially translated by Fauzi M. Najjar. In Ralph Lerner and Muhsin Mahdi, eds., *Medieval Political Philosophy: A Sourcebook*. New York: Free Press.

Faroqhi, Suraiya. 2000. *Subjects of the Sultan: Culture and Daily Life in the Ottoman Empire*. Translated from German by Martin Bott. New York: I. B. Tauris.

Fatoohi, Louay. 2013. *Abrogation in the Qur'an and Islamic Law*. New York: Routledge.

Fazlıoğlu, İhsan. 2003. "Osmanlı Felsefe-Biliminin Arkaplanı: Semerkand Matematik- Astronomi Okulu." *Divan: İlmi Araştırmalar* 14: 1–66.

Fearon, James D., and David D. Laitin. 2003. "Ethnicity, Insurgency, and Civil War."

American Political Science Review 97, 1: 75–90.

Febvre, Lucien, and Henri-Jean Martin. 1997 [1958]. *The Coming of the Book: The Impact of Printing H450–H800*. Translated by David Gerard. New York: Verso.

Ferguson, Niall. 2011. *Civilization: The West and the Rest*. New York: Penguin Books.

Filali-Ansary, Abdou. 2002. *L'islam est-il hostile à la laïcité?* Paris: Sindbad, Actes Sud. 2003. *Réformer l'islam? Une introduction aux débats contemporains*. Paris: La Découverte. Findlay, Ronald, and Kevin H. O'Rourke. 2007. *Power and Plenty: Trade, War, and the*

World Economy in the Second Millenium. Princeton: Princeton University Press. Findley, Carter Vaughn. 1989. *Ottoman Civil Officialdom: A Social History*. Princeton:

Princeton University Press.

1992. “Knowledge and Education.” In Cyril E. Black and L. Carl Brown, eds., *Modernization in the Middle East: The Ottoman Empire and Its Afro-Asian Successors*. Princeton: Darwin Press.

“Firman of Ahmed III.” 1995 [1727]. In “Appendix: Ottoman Imperial Documents Relating to the History of Books and Printing.” Translated from Ottoman Turkish by Christopher M. Murphy. In George N. Atiyeh, ed., *The Book in the Islamic World: The Written Word and Communication in the Middle East*. Albany: SUNY Press.

Fischel, Walter J. 1967. *Ibn Khaldun in Egypt: His Public Functions and His Historical Research (H382–H406)*. Berkeley: University of California Press.

Fish, M. Steven. 2002. “Islam and Authoritarianism.” *World Politics* 55, 1: 4–37. 2011. *Are Muslims Distinctive? A Look at the Evidence*. New York: Oxford Univer-

sity Press.

Fish, M. Steven, Francesca R. Jensenius, and Katherine E. Michel. 2010. “Islam and Large-Scale Political Violence: Is There a Connection?” *Comparative Political Studies* 43, 11: 1327–62.

Fleischer, Cornell. 1983. “Royal Authority, Dynastic Cyclism, and ‘Ibn Khaldunism’ in Sixteenth-Century Ottoman Letters.” *Journal of Asian and African Studies* 18, 3–4: 198–220.

Flynn, Dennis O., and Arturo Giráldez. 1995. “Born with a ‘Silver Spoon’: The Origin of World Trade in 1571.” *Journal of World History* 6, 2: 201–21.

Foran, John. 1992. “The Long Fall of the Safavid Dynasty: Moving beyond the Standard Views.” *International Journal of Middle East Studies* 24, 2: 281–304.

Fox, Jonathan. 2004. “Religion and State Failure: An Examination of the Extent and Magnitude of Religious Conflict from 1950 to 1996.” *International Political Science Review* 25, 1: 55–76.

2008. *A World Survey of Religion and the State*. New York: Cambridge University Press. Frank, Andre Gunder. 1998. *ReORIENT: Global Economy in the Asian Age*. Berkeley:

University of California Press.

2015. *ReOrienting the Hyth Century: Global Economy in the Continuing*

Asian Age. Edited by Robert A. Denemark. Boulder: Paradigm Publishers.

Freedom House. 1973–2018. "Country and Territory Ratings and Statuses, 1973–2018," https://freedomhouse.org/content/freedom-world-data-and-resources.

2013. "Freedom in the World 2013," May 1, www.freedomhouse.org/sites/default/

files/FIW%202013%20Booklet.pdf.

2018. "List of Electoral Democracies 2018," June 18, https://freedomhouse.org/ report-types/freedom-world.

Freeman, Charles. 2005. *The Closing of the Western Mind: The Rise of Faith and the Fall of Reason*. New York: Vintage Books.

Frey, Frederick W. 1964. "Education: Turkey." In Robert E. Ward and Dankwart A. Rustow, eds., *Political Modernization in Japan and Turkey*. Princeton: Princeton University Press.

Fromherz, Allen James. 2010. *Ibn Khaldun: Life and Times*. Edinburgh: Edinburgh University Press.

Fromkin, David. 2001. *A Peace to End All Peace: The Fall of the Ottoman Empire and the Creation of the Modern Middle East*. New York: Henry Holt and Company.

Frye, Richard N. 2005. "Commentary on the Translation." In Richard N. Frye, ed., *Ibn Fadlan's Journey to Russia: A Tenth-Century Traveler from Baghdad to the Volga River*. Princeton: Markus Wiener Publishers.

Fukuyama, Francis. 1995. *Trust: The Social Virtues and the Creation of Prosperity*.

New York: Free Press.

2011. *The Origins of Political Order: From Prehuman Times to the French Revolu- tion*. New York: Farrar, Straus and Giroux.

2014. *Political Order and Political Decay: From the Industrial Revolution to the Globalization of Democracy*. New York: Farrar, Straus and Giroux.

Gabrieli, Francesco. 1969. *Arab Historians of the Crusades*. Translated from Italian by

E. J. Costello. Berkeley: University of California Press.

Galeano, Eduardo. 1973. *Open Veins of Latin America: Five Centuries of*

the Pillage of a Continent. Translated from Spanish by Cedric Belfrage. New York: Monthly Review Press.

Garden, Kenneth. 2014. *The First Islamic Reviver: Abu Hamid al-Ghazali and His Revival of the Religious Sciences*. New York: Oxford University Press.

Gasprinskii, Ismail Bey. 2002 [1901]. "First Steps toward Civilizing the Russian Muslims." Translated from Tatar by Edward J. Lazzerini. In Charles Kurzman, ed., *Modernist Islam: H840–Hy40*. New York: Oxford University Press.

Gaudiosi, Monica M. 1988. "The Influence of the Islamic Law of Waqf on the Development of the Trust in England: The Case of Merton College." *University of Pennsylvania Law Review* 136, 4: 1231–61.

Gazali. 2014 [1095]. *Filozofların Tutarsızlığı* [*Tahafut al-Falasifa*]. Translated into Turkish by Hüseyin Sarıoğlu and Mahmut Kaya. Istanbul: Klasik Yayınları.

1974a [c. 1097]. *Ihyau 'Ulumi'd-Din*. Vol. I. Translated into Turkish by Ahmed Serdaroğlu. Istanbul: Bedir Yayınevi.

1974b [c. 1097]. *Ihyau 'Ulumi'd-Din*. Vol. II. Translated into Turkish by Ahmed Serdaroğlu. Istanbul: Bedir Yayınevi.

Geertz, Clifford. 1975. "Mysteries of Islam: Review of Marshall G. S. Hodgson's *The Venture of Islam: Conscience and History in a World Civilization*." *New York Review of Books* 22, 20: 18–26.

Gellner, Ernest. 1983. *Muslim Society*. Cambridge: Cambridge University Press.

Genç, Mehmet. 2000. *Osmanlı İmparatorluğu'nda Devlet ve Ekonomi*. Istanbul: Ötüken.

George, Alexander L., and Andrew Bennett. 2005. *Case Studies and Theory Develop- ment in the Social Sciences*. Cambridge, MA: MIT Press.

Georgeon, François. 1986. *Türk Milliyetçiliğinin Kökenleri: Yusuf Akçura (H876–Hy35)*.

Translated from French to Turkish by Alev Er. Ankara: Yurt Yayınları.

Gerber, Haim. 1987. *The Social Origins of the Modern Middle East*. Boulder: Lynne Rienner.

Gerçek, Selim Nüzhet. 1939. *Türk Matbaacılığı I: Müteferrika*

Matbaası. Istanbul: Devlet Basımevi.

Gerges, Fawaz A. 2005. *The Far Enemy: Why Jihad Went Global*. New York: Cam- bridge University Press.

Al-Ghazali. 1999 [1095]. *The Infamies of the Batinites and the Virtues of the Mustaz- hirites (Fada'ih al-Batiniyya wa Fada'il al-Mustazhiriyya)*. Partially translated and edited by Richard J. McCarthy. In *Freedom and Fulfillment. Deliverance from Error: Five Key Texts Including His Spiritual Autobiography, al-Munqidh min al-Dalal*. Louisville, KY: Fons Vitae.

2000 [1095]. *The Incoherence of the Philosophers* [*Tahafut al-Falasifa*]. Translated by Michael E. Marmura. Provo, UT: Brigham Young University Press.

2013 [1095]. *Moderation in Belief (Al-Iqtisad fi al-I'tiqad)*. Translated by Aladdin M. Yaqub. Chicago: University of Chicago Press.

1962 [c. 1097]. *The Book of Knowledge* [*Kitab al-Ilm.* Book I of *The Revival of the Religious Sciences*]. Translated by Nabih Amin Faris. New Delhi: Islamic Book Service. 1963 [c. 1097]. *Ihya Ulum-id-Din. The Revival of Religious Learnings*. Vol. II.

Abridged and translated by Alhaj Maulana Fazlul Karim. Lahore: Book House.

1984 [c. 1097]. *Book on the Etiquette of Marriage* [*Kitab Adab al-Nikah. Book XII of the Revival of the Religious Sciences*]. Translated by Madelain Farah. In Made- lain Farah, *Marriage and Externality in Islam: A Translation of al-Ghazali's Book on the Etiquette of Marriage from the Ihya'*. Salt Lake City: University of Utah Press.

2000 [c. 1097]. *On the Manners Relating to Eating. Kitab Adab al-Akl. Book XI of the Revival of the Religious Sciences. Ihya' 'Ulum al-Din*. Translated by D. John- son-Davies. Cambridge: Islamic Texts Society.

2014 [c. 1097]. *On the Lawful and Unlawful. Kitab al-Halal wa'l-Haram. Book XIV of the Revival of the Religious Sciences. Ihya' 'Ulum al-Din*. Translated by Yusuf T. Delorenzo. Cambridge: Islamic Texts Society.

2015 [c. 1097]. *Kitab al-'Ilm: The Book of Knowledge. Book H of the Ihya' 'Ulum al-Din: The Revival of the Religious Sciences*. Translated and edited by Kenneth Honerkamp. Louisville: Fons Vitae.

1998 [c. 1098–1105]. *The Niche of Lights* [*Mishkat al-Anwar*]. Translated by David Buchman. Provo, UT: Brigham Young University

Press.

2002 [c. 1105]. *The Decisive Criterion for Distinguishing Islam from Masked Infidel- ity (Faysal al-Tafriqa bayna al-Islam wa al-Zandaqa)*. Translated and edited by Sherman A. Jackson. In *On the Boundaries of Theological Tolerance in Islam: Abu Hamid al-Ghazali's Faysal al-Tafriqa*. Karachi: Oxford University Press.

1964 [c. 1107]. *Book of Counsel for Kings (Nasihat al-Muluk).* Translated from Persian and edited by F. R. C. Bagley. New York: Oxford University Press.

1953 [c. 1108]. *Deliverance from Error* [*Al-Munqidh min al-Dalal*]. Translated by W. Montgomery Watt. In *The Faith and Practice of Al-Ghazali*. London: George Allen and Unwin.

1999 [c. 1108]. *Deliverance from Error.* Translated and edited by Richard J. McCarthy. In *Freedom and Fulfillment. Deliverance from Error: Five Key Texts Including His Spiritual Autobiography, al-Munqidh min al-Dalal*. Louisville, KY: Fons Vitae.

Ghazanfar, S. M., and A. Azim Islahi. 2003. "Explorations in Medieval Arab-Islamic Economic Thought: Some Aspects of Ibn Taimiyah's Economics." In S. M. Gha- zanfar, ed., *Medieval Islamic Economic Thought: Filling the "Great Gap" in European Economics*. New York: Routledge.

Ghobadzadeh, Naser. 2014. *Religious Secularity: A Theological Challenge to the Islamic State*. New York: Oxford University Press.

Gibb, H[amilton] A. R. 1933. "The Islamic Background of Ibn Khaldun's Political Theory." *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 7, 1: 23–31.

Gibbon, Edward. 2000 [1776–88]. *The History of the Decline and Fall of the Roman Empire: Abridged Edition*. Abridged by David Womersley. London: Penguin Classics.

Gill, Anthony. 1998. *Rendering unto Caesar: The Catholic Church and State in Latin America*. Chicago: University of Chicago Press.

Glaeser, Edward L., Rafael La Porta, Florencio Lopez-De-Silanes, and Andrei Shleifer. 2004. "Do Institutions Cause Growth?" *Journal of Economic Growth* 9, 3: 271–303.

Gleditsch, Nils Petter, and Ida Rudolfsen. 2016. "Are Muslim Countries More Prone to Violence?" *Research and Politics* 3, 2: 1–9.

Glick, Thomas F. 2005. *Islamic and Christian Spain in the Early Middle Ages*. Boston: Brill.

Göçek, Müge. 1996. *Rise of Bourgeoisie, Demise of Empire: Ottoman Westernization and Social Change*. New York: Oxford University Press.

Goddard, Hugh. 2000. *A History of Christian-Muslim Relations*. Chicago: New Amsterdam Books.

Goitein, S[helomo] D. 1964. "The Commercial Mail Service in Medieval Islam." *Journal of the American Oriental Society* 84, 2: 118–24.

1966a. "The Rise of the Middle-Eastern Bourgeoisie in Early Islamic Times." In S. D. Goitein, *Studies in Islamic History and Institutions*. Leiden: Brill.

1966b. "The Mentality of the Middle Class in Medieval Islam." In S. D. Goitein,

Studies in Islamic History and Institutions. Leiden: Brill.

Gökalp, Ziya. 1976 [1918]. *Türkleşmek, İslamlaşmak, Muasırlaşmak*. Istanbul: Devlet Kitapları.

2007 [1923]. "Türkçülüğün Esasları." In his *Kitaplar*. Vol. 1. Istanbul: Yapı Kredi. Gökçek, Mustafa. 2008. "A Kazan Tatar Contribution to the Late Ottoman Debates on

Nationalism and Islam: The Life and Works of Halim Sabit Şibay." PhD disserta- tion. University of Wisconsin, Madison.

Goldberg, Ellis. 1991. "Smashing Idols and the State: The Protestant Ethic and Egyptian Sunni Radicalism." *Comparative Studies in Society and History* 33, 1: 3–35.

Goldin, Claudia, and Lawrence F. Katz. 2009. *The Race between Education and Technology*. Cambridge, MA: Belknap Press of Harvard University Press.

Goldstone, Jack. 2006. "Knowledge – Not Capitalism, Faith, or Reason – Was the Key to 'The Rise of the West.'" *Historically Speaking* 7, 4: 6–10.

2008. *Why Europe? The Rise of the West in World History, H500–H800*. New York: McGraw-Hill.

Goldziher, Ignaz. 1981 [1916]. "The Attitude of Orthodox Islam toward the 'Ancient Sciences.'" Translated from German by Marlin L. Swartz. In Marlin L. Swartz, ed., *Studies on Islam*. New York: Oxford University Press.

Göle, Nilüfer. 1996. *The Forbidden Modern: Civilization and Veiling*. Ann Arbor: University of Michigan Press.

Goodman, Lenn E. 1996. "Ibn Tufayl." In Seyyed Hossein Nasr and Oliver Leaman, eds., *History of Islamic Philosophy*. New York: Routledge.

2003. *Islamic Humanism*. New York: Oxford University Press.

Goodrich, Thomas D. 1990. "Preface" and "Introduction." In Thomas D. Goodrich, ed., *The Ottoman Turks and the New World: A Study of* Tarih-i Hind-i Garbi *and Sixteenth-Century Ottoman Americana*. Wiesbaden: Otto Harrassowitz.

Goody, Jack. 2006. *The Theft of History*. New York: Cambridge University Press.

2010. *The Eurasian Miracle*. Malden, MA: Polity.

Gouguenheim, Sylvain. 2008. *Aristote au mont Saint-Michel: Les racines grecques de l'Europe chrétienne*. Paris: Éditions du Seuil.

Grabar, Oleg. 1987. *The Formation of Islamic Art.* Revised and enlarged edition. New Haven: Yale University Press.

Gran, Peter. 1979. *Islamic Roots of Capitalism: Egypt, H760–H840*. Austin: University of Texas Press.

Grant, Edward. 1996. *The Foundations of Modern Science in the Middle Ages: Their Religious, Institutional, and Intellectual Contexts*. New York: Cambridge Univer- sity Press.

Grant, Jonathan A. 1999. "Rethinking the Ottoman 'Decline': Military Technology Diffusion in the Ottoman Empire, Fifteenth to Eighteenth Centuries." *Journal of World History* 10, 1: 179–201.

Green, Nile. 2012. *Sufism: A Global History*. Malden, MA: Wiley-Blackwell.

Greif, Avner. 1994. "Cultural Beliefs and the Organization of Society: A Historical and Theoretical Reflection on Collectivist and Individualist Societies." *The Journal of Political Economy* 102, 5: 912–50.

2006. *Institutions and the Path to the Modern Economy: Lessons from Medieval Trade*. New York: Cambridge University Press.

2012. "The Maghribi Traders: A Reappraisal?" *Economic History Review* 65, 2: 445–69.

Griffel, Frank. 2007. "Apostasy." In Marc Gaborieau et al., eds.,

Encyclopedia of Islam, Three. Vol. I. Leiden: Brill.

2009. *Al-Ghazali's Philosophical Theology*. New York: Oxford University Press. Grote, Rainer, and Tilmann Röder, eds. 2012. *Constitutionalism in Islamic Countries:*

Between Upheaval and Continuity. Oxford: Oxford University Press.

Guillaume, Alfred. 2005 [1931]. "Philosophy and Theology." In Sir Thomas Arnold and Alfred Guillaume, eds., *The Legacy of Islam*. New Delhi: Aravali Books International.

Günaltay, Şemsettin. 1987 [1938]. "İslam Dünyasının İnhitatı Sebebi Selçuk İstilası mıdır? (Ve Gazali'nin Tenkidi)." In İsmail Kara, ed., *Türkiye'de İslamcılık Düşün- cesi: Metinler/Kişiler II*. Istanbul: Risale Yayınları.

Güngör, Erol. 1981. *İslamın Bugünkü Meseleleri*. Istanbul: Ötüken Neşriyat.

1982. *İslam Tasavvufunun Meseleleri*. Istanbul: Ötüken Neşriyat.

Gunn, T. Jeremy. 2004. "Religious Freedom and Laïcité: A Comparison of the United States and France." *Brigham Young University Law Review* 24, 2: 419–506.

Gupta, Dipak K. 2008. *Understanding Terrorism and Political Violence: The Life Cycle of Birth, Growth, Transformation, and Demise*. New York: Routledge.

Güran, Tevfik, ed. 1997 [1897]. *Osmanlı Devleti'nin İlk İstatistik Yıllığı, H8y7*. Ankara:

T. C. Başbakanlık Devlet İstatistik Enstitüsü.

Gürbüz, Mustafa. 2016. *Rival Kurdish Movements in Turkey: Transforming Ethnic Conflict*. Amsterdam: Amsterdam University Press.

Gutas, Dimitri. 1998. *Greek Thought, Arabic Culture: The Graeco-Arabic Translation Movement in Baghdad and Early 'Abbasid Society (2nd–4th/8th–H0th Centuries)*. New York: Routledge.

2012. "Farabi: Biography." In *Encyclopedia Iranica*, January 24, www.iranicaonline

.org/articles/farabi-i.

2014. *Orientations of Avicenna's Philosophy: Essays on His Life, Method, Heritage*. Burlington, VT: Ashgate, Variorum.

Hacib, Yusuf Has. 1974 [1070]. *Kutadgu Bilig.* Translated from Karakhanid Turkish to modern Turkish by Reʒid Rahmeti Arat. Ankara: Türk Tarih Kurumu.

Hafez, Mohammed M. 2003. *Why Muslims Rebel: Repression and Resistance in the Islamic World*. Boulder: Lynne Rienner Publishers.

Hall, John A. 1992. *Powers and Liberties: The Causes and Consequences of the Rise of the West*. New York: Penguin Books.

Hall, Robert E., and Charles I. Jones. 1999. "Why Do Some Countries Produce So Much More Output per Worker than Others?" *The Quarterly Journal of Economics* 114, 1: 83–116.

Hallaq, Wael B. 1993. "Introduction." In *Ibn Taymiyya against the Greek Logicians*.

Translated and edited by Wael B. Hallaq. Oxford: Clarendon Press.

1997. *A History of Islamic Legal Theories: An Introduction to Sunni Usul al-Fiqh*. New York: Cambridge University Press.

2009. *Shari'a: Theory, Practice, Transformations*. New York: Cambridge University Press. Halm, Heinz. 1997. *Shi'a Islam: From Religion to Revolution*. Translated by Allison

Brown. Princeton: Markus Wiener Publishers.

Hamid, Shadi. 2014. *Temptations of Power: Islamists and Illiberal Democracy in the Middle East.* New York: Oxford University Press.

Hamza, Muhammed bin. 1976 [1424]. *XV. Yüzyıl Başlarında Yapılmış "Satır-Arası" Kur'an Tercümesi*. Edited by Ahmet Topaloğlu. Istanbul: Kültür Bakanlığı Yayınları.

Hanioğlu, M. Şükrü. 2008. *A Brief History of the Late Ottoman Empire*. Princeton: Princeton University Press.

2011. *Atatürk: An Intellectual Biography*. Princeton: Princeton University Press.

2012. "The Historical Roots of Kemalism." In Ahmet T. Kuru and Alfred Stepan, eds., *Democracy, Islam, and Secularism in Turkey.* New York: Columbia University Press.

Hanne, Eric J. 2007. *Putting the Caliph in His Place: Power, Authority, and the Late Abbasid Caliphate*. Madison, NJ: Farleigh Dickinson University Press.

Hanson, Hamza Yusuf. 2015. "Foreword." In *Kitab al-'Ilm: The Book of*

Knowledge. Book H of the Ihya' 'Ulum al-Din: The Revival of the Religious Sciences. Translated and edited by Kenneth Honerkamp. Louisville: Fons Vitae.

Hanson, Stephen E. 2010. *Post-Imperial Democracies: Ideology and Party Formation in Third Republic France, Weimar Germany, and Post-Soviet Russia*. New York: Cambridge University Press.

Hanushek, Erik A., and Ludger Woessmann. 2008. "The Role of Cognitive Skills in Economic Development." *Journal of Economic Literature* 46, 3: 607–68.

Haqqani, Husain. 2005. *Pakistan: Between Mosque and Military*. Washington, DC: Carnegie Endowment for International Peace.

Haque, Amber. 2004. "Psychology from Islamic Perspective: Contributions of Early Muslim Scholars and Challenges to Contemporary Muslim Psychologists." *Journal of Religion and Health* 43, 4: 357–77.

Harborn, Lotta, and Peter Wallensteen. 2010. "Armed Conflicts, 1946–2009." *Journal of Peace Research* 47, 4: 501–9.

Harhash, Nadia I. 2016. "Debating Gender: A Study of Medieval and Contemporary Discussions in Islam." MA thesis. Free University of Berlin, Institute of Islamic Studies. Harris, Michael H. 1995. *History of Libraries in the Western World*. London:

Scarecrow Press.

Harrison, Lawrence E. 1985. *Under-Development Is a State of Mind: The Latin Ameri- can Case*. Boston: University Press of America.

Hashemi, Nader. 2009. *Islam, Secularism, and Liberal Democracy: Toward a Demo- cratic Theory for Muslim Societies*. New York: Oxford University Press.

Hashemi, Nader, and Danny Postel, eds. 2017. *Sectarianization: Mapping the New Politics of the Middle East*. New York: Oxford University Press.

Al-Hassan, Ahmad Y. 2001. "Transmission of Islamic Science to the West." In A. Y. al-Hassan, Maqbul Ahmed, and A. Z. Iskandar, eds., *The Different Aspects of Islamic Culture. Vol. IV: Science and Technology in Islam. Part I: The Exact and Natural Sciences*. Paris: UNESCO Publishing.

Al-Hassan, Ahmad Y., and Donald R. Hill. 1986. *Islamic Technology:*

An Illustrated History. New York: Cambridge University Press.

Hassan, Riffat. 2009. "Islamic Modernist and Reformist Discourse in South Asia." In Shireen T. Hunter, ed., *Reformist Voices of Islam: Mediating Islam and Modernity*. Armonk, NY: M. E. Sharpe.

"The Hatt-ı Şerif of Gülhane." 1975 [1839]. Translated by J. C. Hurewitz. In J. C. Hurewitz, ed., *The Middle East and North Africa in World Politics: A Documentary Record*. Vol. 1. New Haven: Yale University Press.

Hefner Robert W. 2000. *Civil Islam: Muslims and Democratization in Indonesia.*

Princeton: Princeton University Press.

2009. "Introduction: The Politics and Cultures of Islamic Education in Southeast Asia." In Robert W. Hefner, ed., *Making Modern Muslims: The Politics of Islamic Education in Southeast Asia*. Honolulu: University of Hawai'i Press.

ed. 2011. *Shari'a Politics: Islamic Law and Society in the Modern World*. Blooming- ton: Indiana University Press.

ed. 2016. *Shari'a Law and Modern Muslim Ethics*. Bloomington: Indiana University Press.

Hegre, Havard, Tanja Ellingsen, Scott Gates, and Nils Petter Gleditsch. 2001. "Toward a Democratic Civil Peace? Democracy, Political Change, and Civil War, 1816–1992." *American Political Science Review* 95, 1: 33–48.

Herb, Michael. 2005. "No Representation without Taxation? Rents, Development, and Democracy." *Comparative Politics* 37, 3: 297–317.

Hegre, Havard, Tanja Ellingsen, Scott Gates, and Nils Petter Gleditsch. 2009. "A Nation of Bureaucrats: Political Participation and Economic Diversification in Kuwait and the United Arab Emirates." *International Journal of Middle East Studies* 41, 3: 375–95.

Hess, Andrew C. 1968. "The Moriscos: An Ottoman Fifth Column in Sixteenth-Century Spain." *American Historical Review* 74, 1: 1–25.

1972. "The Battle of Lepanto and Its Place in Mediterranean History." *Past and Present* 57: 53–73.

1974. "Piri Reis and the Ottoman Response to the Voyages of Discovery." *Terrae Incognitae* 6, 1: 19–37.

Hibbard, Scott W. 2010. *Religious Politics and Secular States: Egypt, India, and the United States*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.

Al-Hibri, Azizah Y. 1997. "Islam, Law and Custom: Redefining Muslim Women's Rights." *American University International Law Review* 12, 1: 1–44.

El-Hibri, Tayeb. 2002. "Review of Daphna Ephrat's *A Learned Society in a Period of Transition: The Sunni 'Ulama' in Eleventh-Century Baghdad*." *International Jour- nal of Middle East Studies* 34, 4: 736–38.

Hill, Donald D. 1994. "Arabic Fine Technology and Its Influence on European Mech- anical Engineering." In Dionisius A. Agius and Richard Hitchcock, eds., *The Arab Influence in Medieval Europe*. Reading: Ithaca Press.

Hillenbrand, Carole. 1988. "Islamic Orthodoxy or Realpolitik? Al-Ghazali's View on Government." *Journal of British Institute of Persian Studies* 26, 1: 81–94.

Hilmi, Şehbenderzade Filibeli Ahmed. 2011 [1911]. *İslam Tarihi*. Edited by Hüseyin

Rahmi Yananlı. Istanbul: Huzrur Yayınevi.

Himmelfarb, Gertrude. 2003. *The Roads to Modernity: The British, French, and Ameri- can Enlightenments*. New York: Vintage Books.

Hingley, Ronald. 1991. *Russia: A Concise History*. London: Thames and Hudson. Hirschler, Konrad. 2016. *Medieval Damascus: Plurality and Diversity in an Arabic*

Library. The Ashrafiya Library Catalogue. Edinburgh: Edinburgh University Press. Hobbes, Thomas. 1994 [1651]. *Leviathan*. Edited by Edwin Curley. Indianapolis:

Hackett Publishing.

Hobsbawm, Eric. 1996 [1962]. *The Age of Revolution, H78y–H848*. New York: Vintage Books.

1987. *The Age of Empire, H875–HyH4*. New York: Pantheon Books.

Hobson, John M. 2004. *The Eastern Origins of Western Civilisation*. New York: Cambridge University Press.

Hodgson, Marshall G. S. 1974a. *The Venture of Islam: Conscience and History in a World Civilization. Vol. H: The Classical Age of Islam*. Chicago: University of Chicago Press.

1974b. *The Venture of Islam: Conscience and History in a World Civilization. Vol. 2: The Expansion of Islam in the Middle Periods*. Chicago: University of Chicago Press.

1974c. *The Venture of Islam: Conscience and History in a World Civilization. Vol. 3: The Gunpowder Empires and Modern Times*. Chicago: University of Chicago Press.

1993. *Rethinking World History: Essays on Europe, Islam, and World History*. Edited by Edmund Burke III. New York: Cambridge University Press.

Homans, George C. 1962. "Review of Lynn White, Jr.'s *Medieval Technology and Social Change*." *American Journal of Sociology* 68, 3: 396–7.

Hoodbhoy, Pervez. 1991. *Islam and Science: Religious Orthodoxy and the Battle for Rationality*. London: Zed Books.

2007. "Science and the Islamic World: The Quest for Rapprochement." *Physics Today* 60, 8: 49–55.

Hourani, Albert. 1983. *Arabic Thought in the Liberal Age, H78y–Hy3y*. New York: Cambridge University Press.

1991. *A History of the Arab Peoples*. Cambridge, MA: Harvard University Press. Hourani, George F. 1995 [1951]. *Arab Seafaring: In the Indian Ocean in Ancient and*

Early Medieval Times. Princeton: Princeton University Press.

1961. "Introduction." *Averroes on the Harmony of Religion and Philosophy*. London: E. J. W. Gibb Memorial Trust.

1984. "A Revised Chronology of Ghazali's Writings." *Journal of the American Oriental Society* 104, 2: 289–302.

Hudson, Michael. 2009. "The United States in the Middle East." In Louise Fawcett, ed.,

International Relations of the Middle East. New York: Oxford University Press. Huff, Toby E. 2011. *Intellectual Curiosity and the Scientific Revolution: A Global*

Perspective. New York: Cambridge University Press.

Human Rights Watch. 2012. "The Government Could Have Stopped This: Sectarian Violence and Ensuing Abuses in Burma's Arakan State," August, www.hrw.org/

sites/default/files/reports/burma0812webwcover.pdf.

Humphreys, Macartan. 2005. "Natural Resources, Conflict, and Conflict Resolution: Uncovering the Mechanisms." *Journal of Conflict Resolution* 49, 4: 508–37.

Hung, Ho-fung. 2015. *The China Boom: Why China Will Not Rule the World*. New York: Columbia University Press.

Hunke, Sigrid. 1984 [1960]. *Le Soleil d'Allah brille sur l'Occident: Notre héritage arabe*. Translated from German to French by Georges de Lalène. Paris: Editions Albin Michel.

Huntington, Samuel P. 1984. "Will More Countries Become Democratic?" *Political Science Quarterly* 99, 2: 193–218.

1991. *The Third Wave: Democratization in the Late Twentieth Century*. Norman: Oklahoma University Press.

1993. "The Clash of Civilizations?" *Foreign Affairs* 72, 3: 22–49.

Hussin, Iza. 2016. *The Politics of Islamic Law: Local Elites, Colonial Authority, and the Making of the Muslim State*. Chicago: University of Chicago Press

Ibn Battuta. 2002 [1355]. *The Travels of Ibn Battutah* [*Al-Rihla*]. Translated by Hamil- ton Gibb and C. F. Beckingham. Abridged by Tim Mackintosh-Smith. London: Picador.

Ibn Fadlan, Ahmad. 1995 [922]. *İbn Fazlan Seyahatnamesi*. Translated into Turkish by Ramazan Şeʒen. Istanbul: Bedir Yayınevi.

2005 [922]. "Translation of His Travels." Translated and edited by Richard N. Frye. In *Ibn Fadlan's Journey to Russia: A Tenth-Century Traveler from Baghdad to the Volga River*. Princeton: Markus Wiener Publishers.

Ibn Khaldun. 1967 [1377]. *The Muqaddimah: An Introduction to History*. Vols. I–III. Translated by Frantz Rosenthal. New York: Pantheon Books.

2005 [1377]. *The Muqaddimah: An Introduction to History*. Translated by Frantz Rosenthal. Abridged and edited by N. J. Dawood. Princeton: Princeton University Press.

1952 [1405]. *Autobiography* [*Al-Ta'rif*]. Partially translated by Walter J. Fischel. In Walter J. Fischel, *Ibn Khaldun and Tamerlane*. Berkeley: University of California Press.

1980 [1405]. *Le Voyage d'Occident et d'Orient*: *Autobiographie* [*Al-Ta'rif bi Ibn Khaldun wa Rihlatuhu Gharban wa Sharqan*]. Translated into French by Abdesse- lam Cheddadi. Paris: Sindbad.

Ibn al-Nafis. 1968 [1268–77]. *The Theologus Autodidactus of Ibn al-Nafis* [*Al-Risalah al-Kamiliyah fi al-Sirah al-Nabawiyah*]. Translated and edited by Max Meyerhof and Joseph Schacht. Oxford: Clarendon Press.

Ibn Rushd. 2001a [c. 1179]. *Kitab Fasl al-Maqal wa Taqrir ma bayn al-Shari'a wa al-Hikma min al-Ittisal* and *Risalat al-Ihda'* (*Damima*). Edited by Charles E. Butterworth. In *Decisive Treatise and Epistle Dedicatory*. Provo, UT: Brigham Young University Press.

2001b [c. 1179]. *Decisive Treatise* [*Fasl al-Maqal*] *and Epistle Dedicatory* [*Risalat al-Ihda'*]. Translated and edited by Charles E. Butterworth. Provo, UT: Brigham Young University Press.

2001c [1179–80]. *Faith and Reason in Islam: Averroes' Exposition of Religious Arguments.* [*Al-Kashf 'an Manahij al-'Adilla fi 'Aqaid al-Milla*]. Translated by Ibrahim Najjar. Oxford: Oneworld.

1954 [1180]. *Averroes' Tahafut Al-Tahafut (The Incoherence of the Incoherence)*. Vols. I and II. Translated and edited by Simon van den Bergh. London: E. J. W. Gibb Memorial Trust.

1974 [c. 1194]. *Epitome of Plato's "Republic."* Translated and edited by Ralph Lerner. In *Averroes on Plato's "Republic."* Ithaca, NY: Cornell University Press.

Ibn Sina. 2005 [c. 1020]. "On the Soul" [from *The Book of Salvation* (*Kitab al-Najat*)]. Translated and edited by Muhammad Ali Khalidi. In *Medieval Islamic Philosoph- ical Writings*. New York: Cambridge University Press.

1974 [c. 1037]. *Autobiography*. Translated and edited by William E. Gohlman. In *The Life of Ibn Sina: A Critical Edition and Annotated Translation*. Albany: SUNY Press.

Ibn Taymiyya, Abu al-Abbas Ahmad. 1994a [1309–14]. *Al-Siyasah al-Shar'iyah fi Islah al-Ra'i wa al-Ra'iyah* [*Sharia-based Governance in Reforming Both the Ruler and His Flock*]. Algiers: Editions ENAG.

1994b [1309–14]. *Le traité du droit public (Al-Siyasah al-shar'iyah fi islah al-ra'i wa al-ra'iyah)*. Translated into French by Henri Laoust. Algiers: Editions ENAG.

1966 [1309–14]. *Ibn Taimiyya on Public and Private Law in Islam or*

Public Policy in Islamic Jurisprudence [*Al-Siyasah al-shar'iyah fi islah al-ra'i wa al-ra'iyah*]. Translated by Omar A. Farrukh. Beirut: Khayats.

Ibn Tufayl. 2005 [c. 1175]. *Hayy ibn Yaqzan*. Translated, abridged, and edited by Muhammad Ali Khalidi. In *Medieval Islamic Philosophical Writings*. New York: Cambridge University Press.

Ibrahim, Mahmood. 1994. "Religious Inquisition as Social Policy: The Persecution of the *Zanadiqa* in the Early Abbasid Caliphate." *Arab Studies Quarterly* 16, 2: 53–72.

İhsanoğlu, Ekmeleddin. 1990. "Darulfünun Tarihçesine Giriş: İlk İki Teşebbüs." *Belle- ten* 210: 699–738.

Ilgar, İhsan. 1990. *Rusya'da Birinci Müslüman Kongresi Tutanakları*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.

Imber, Colin. 1997. *Ebu's-su'ud: The Islamic Legal Tradition*. Stanford: Stanford University Press.

2009. *The Ottoman Empire*. New York: Palgrave Macmillan.

İnalcık, Halil. 1964. "The Nature of Traditional Society." In Robert E. Ward and Dankwart A. Rustow, eds., *Political Modernization in Japan and Turkey*. Prince- ton: Princeton University Press.

1970. "The Ottoman Economic Mind and Aspects of the Ottoman Economy." In M.

A. Cook, ed., *Studies in the Economic History of the Middle East: From the Rise of Islam to the Present Day*. New York: Oxford University Press.

2000 [1973]. *The Ottoman Empire: The Classic Age, H300–H600*. Translated by Norman Itzkowitz and Colin Imber. London: Phoenix.

1994. "The Ottoman State: Economy and Society, 1300–1600." In Halil İnalcık with Donald Quataert, eds., *An Economic and Social History of the Ottoman Empire. Vol. I: H300–H600*. New York: Cambridge University Press.

2000. "Timar." In P. J. Bearman et al., eds., *The Encyclopedia of Islam. New Edition*. Vol. X. Leiden: Brill.

Inglehart, Ronald, and Pippa Norris. 2003. "The True Clash of Civilizations." *Foreign Policy* 135: 62–70.

International Monetary Fund. 2007–11. "Country Information: Article IV Staff Reports," www.imf.org/external/country/index.htm.

Iqbal, Muhammad. 2013 [1930]. *The Reconstruction of Religious*

Thought in Islam.

Stanford: Stanford University Press.

Irwin, Robert. 2006. *Dangerous Knowledge: Orientalism and Its Discontents*. Wood- stock, NY: Overlook Press.

"Islahat Fermanı." 1975 [1856]. Translated by J. C. Hurewitz. In J. C. Hurewitz, ed., *The Middle East and North Africa in World Politics: A Documentary Record.* Vol. 1. New Haven: Yale University Press.

İslamoğlu, Huri. 2000. "Property as a Contested Domain: A Reevaluation of the Ottoman

Land Code of 1858." In Roger Owen, ed., *New Perspectives on Property and Land in the Middle East*. Cambridge, MA: Harvard Middle Eastern Monographs.

Ismail, Raihan. 2016. *Saudi Clerics and Shi'a Islam*. New York: Oxford University Press.

Ispahani, Farahnaz. 2017. *Purifying the Land of the Pure: A History of Pakistan's Religious Minorities*. New York: Oxford University Press.

Israel, Jonathan I. 1998. *The Dutch Republic: Its Rise, Greatness, and Fall, H477–H806.*

New York: Oxford University Press.

2001. *Radical Enlightenment: Philosophy and the Making of Modernity H650–H750.* New York: Oxford University Press.

2006. *Enlightenment Contested: Philosophy, Modernity, and the Emancipation of Man H670–H752*. New York: Oxford University Press.

2011. *Democratic Enlightenment: Philosophy, Revolution, and Human Rights,*

H750–H7y0. New York: Oxford University Press.

Issawi, Charles. 1968. "Asymmetrical Development and Transport in Egypt, 1800–1914." In William R. Polk and Richard L. Chambers, eds., *Beginnings of Modernization in the Middle East*. Chicago: University of Chicago Press.

1980. "Europe, the Middle East and the Shift in Power: Reflections on a Theme by Marshall Hodgson." *Comparative Studies in Society and History* 22, 4: 487–504.

1982. *An Economic History of the Middle East and North Africa*.

New York: Columbia University Press.

1983. “Why Japan?” In Ibrahim Ibrahim, ed., *Arab Resources: The Transformation of a Society*. London: CroomHelm.

Itzkowitz, Norman. 1962. “Eighteenth Century Ottoman Realities.” *Studia Islamica* 16:

73–94.

Al-Jabri, Mohammed Abed. 2011 [1984]. *The Formation of Arab Reason: Text, Tradition, and the Construction of Modernity in the Arab World*. Translated by the Centre for Arab Unity Studies. New York: I. B. Tauris.

1995. *Introduction à la critique de la raison arabe*. Translated into French by Ahmed Mahfoud and Marc Geoffroy. Paris: Editions la Découverte.

Jackson, Sherman A. 2002a. “Jihad and the Modern World.” *Islamic Law and Culture*

7, 1: 1–26.

2002b. “Introduction.” In *On the Boundaries of Theological Tolerance in Islam: Abu Hamid al-Ghazali’s Faysal al-Tafriqa*. Translated and edited by Sherman A. Jackson. Karachi: Oxford University Press.

2011. “Liberal/Progressive, Modern, and Modernized Islam: Muslim Americans and the American State.” In Mehran Kamrava, ed., *Innovation in Islam: Traditions and Contributions*. Berkeley: University of California Press.

Jacob, Margaret C. 1997. *Scientific Culture and the Making of the Industrial West*.

New York: Oxford University Press.

Jaffer, Tariq. 2014. *Razi: Master of Qur’anic Interpretation and Theological Reasoning*.

New York: Oxford University Press.

Jahiz. 1969. [c. 862]. *The Life and Works of Jahiz: Translations of Selected Texts*. Translated into French and edited by Charles Pellat. Translated from French by D.

M. Hawke. Berkeley: University of California Press.

Jamal, Amaney. 2012. *Of Empires and Citizens: Pro-American Democracy or No Democracy at All?* Princeton: Princeton University Press.

Jansen, Yolande. 2011. "Postsecularism, Piety and Fanaticism: Reflections on Saba Mahmood's and Jürgen Habermas' Critiques of Secularism." *Philosophy and Social Criticism* 37, 9: 977–98.

Jardin, Lisa. 2000. "Introduction." In Lisa Jardine and Michael Silverthorne, eds., *The New Organon*. New York: Cambridge University Press.

Jones, Eric. 2003 [1981]. *The European Miracle: Environments, Economies and Geo- politics in the History of Europe and Asia*. New York: Cambridge University Press. Jones, Robert. 1994. "The Medici Oriental Press (Rome 1584–1614) and the Impact of Its Arabic Publications on Northern Europe." In G. A. Russell, ed., *The "Arabick" Interest of the Natural Philosophers in Seventeenth-Century England*.

New York: Brill.

Joseph, George Gheverghese. 2000. *The Crest of the Peacock: Non-European Roots of Mathematics*. Princeton: Princeton University Press.

Juergensmeyer, Mark. 2007. *Global Rebellion: Religious Challenges to the Secular State, from Christian Militias to al Qaeda*. Berkeley: University of California Press. 2017. *Terror in the Mind of God: The Global Rise of Religious Violence*. Berkeley:

University of California Press.

Kadivar, Mohsen. 2006. "Freedom of Religion and Belief in Islam." In Mehran Kamrava, ed., *The New Voices of Islam: Reforming Politics and Modernity – A Reader*. Berkeley: University of California Press.

2013. "Routinizing the Iranian Revolution." In Jeffrey T. Kenney and Ebrahim Moosa, eds., *Islam in the Modern World*. New York: Routledge.

Kadri, Sadakat. 2012. *Heaven on Earth: A Journey through Shari'a Law from the Deserts of Ancient Arabia to the Streets of the Modern Muslim World*. New York: Farrar, Straus and Giroux.

Kafadar, Cemal. 1995. *Between Two Worlds: The Construction of the Ottoman State*.

Berkeley: University of California Press.

1997–8. "The Question of Ottoman Decline." *Harvard Middle East and Islamic Review* 4, 1–2: 30–75.

Kalyvas, Stathis N. 1996. *The Rise of Christian Democracy in Europe*.

Ithaca, NY: Cornell University Press.

Kamali, Mohammad Hashim. 2003. *Principles of Islamic Jurisprudence*. Cambridge: Islamic Texts Society.

Kant, Immanuel. 2009 [1784]. "An Answer to the Question: What Is Enlightenment?" In *An Answer to the Question: What Is Enlightenment?* Translated by H. B. Nisbet. New York: Penguin Books.

Kaplan, Sam. 2002. "Din-u Devlet All over Again? The Politics of Military Secularism and Religious Militarism in Turkey following the 1980 Coup." *International Journal of Middle East Studies* 34, 1: 113–27.

Karakaya, Süveyda. 2013. "Religion and Conflict: What Explains the Puzzling Case of 'Islamic Violence' and Islamist Party Moderation?" PhD dissertation. University of Tennessee, Knoxville.

Karaman, Hayrettin. 1990. "Islam'da Din ve Devlet İliŋkisi." *Yeni Türkiye* 13: 13–23. Karaman, K. Kıvanç, and Şevket Pamuk. 2010. "Ottoman State Finances in European Perspective, 1500–1914." *The Journal of Economic History* 70, 3: 593–629.

Karamustafa, Ahmet T. 2007. *Sufism: The Formative Period*. Edinburgh: Edinburgh University Press.

Karpat, Kemal. 1968. "The Land Regime, Social Structure, and Modernization in the Ottoman Empire." In William R. Polk and Richard L. Chambers, eds., *Beginnings of Modernization in the Middle East*. Chicago: University of Chicago Press.

1985. *Ottoman Population H830–HyH4: Demographic and Social Characteristics*. Madison: University of Wisconsin Press.

2001. *The Politization of Islam: Reconcstructing Identity, State, Faith, and Commu- nity in the Late Ottoman State*. New York: Oxford University Press.

Kasaba, Reŋat. 1988. *The Ottoman Empire and the World Economy: The Nineteenth Century*. Albany: SUNY Press.

Kaŋgarlı, Mahmud. 1986 [1077]. *Divanü Lugati't Türk*. Vols. I–III. Translated from Karakhanid Turkish to modern Turkish by Besim Atalay. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.

Kassab, Elizabeth Suzanne. 2009. *Contemporary Arab Thought: Cultural Critique in Comparative Perspective*. New York: Columbia University Press.

Kau, Justin. 2018. “Greater Books,” www.greaterbooks.com.

Kaufmann, Daniel, Aart Kraay, and Pablo Zoido-Lobaton. 1999. “Governance Matters.” World Bank Development Research Group, Policy Research Working Paper 2196: 1–60.

Kayalı, Hasan. 1997. *Arabs and Young Turks: Ottomanism, Arabism, and Islamism in the Ottoman Empire, Hy08–HyH8*. Berkeley: University of California Press.

Kayaoğlu, Turan. 2010. *Legal Imperialism: Sovereignty and Extraterritoriality in Japan, the Ottoman Empire, and China.* New York: Cambridge University Press.

2015. *The Organization of Islamic Cooperation: Politics, Problems, and Potential*. New York: Routledge.

Kazancıgil, Aykut. 1999. *Osmanlılarda Bilim ve Teknoloji*. Istanbul: Gazeteciler ve Yazarlar Vakfı Yayınları.

Keddie, Nikki R. 1968. *An Islamic Response to Imperialism: Political and Religious Writings of Sayyid Jamal ad-Din al-Afghani*. Berkeley: University of California Press.

1972. “The Roots of the Ulama’s Power in Modern Iran.” In Nikki R. Keddie, ed., *Scholars, Saints, and Sufis: Muslim Religious Institutions in the Middle East since H500*. Berkeley: University of California Press.

1984. “Material Culture and Geography: Toward a Holistic Comparative History of the Middle East.” *Comparative Studies in Society and History* 26, 4: 709–35.

Kemal, Namık. 1969 [1884]. *Celaleddin Harzemşah*. Edited by Hüseyin Ayan. Istanbul:

Hareket Yayınları.

1962 [1910]. *Renan Müdafaanamesi: İslamiyet ve Maarif*. Edited by M. Fuad Köprülü. Ankara: Milli Kültür.

Kemal, Rahimuddin, and Salim Kemal. 1996. “Shah Waliullah.” In Seyyed Hossein Nasr and Oliver Leaman, eds., *History of Islamic Philosophy*. New York: Routledge.

Kennedy, Hugh. 2002. *Mongols, Huns, and Vikings: Nomads at War*. London: Cassell.

2005. *When Baghdad Ruled the Muslim World: The Rise and Fall of Islam’s Greatest Dynasty*. Cambridge, MA: Da Capo Press.

2007. *The Great Arab Conquests: How the Spread of Islam Changed the World We Live In*. Philadelphia: De Capo Press.

Kennedy, Paul. 1987. *The Rise and Fall of the Great Powers*. New York: Vintage Books. Khalaf-Allah, Muhammad. 1998 [1973]. "Legislative Authority." Translated by Joseph Massad. In Charles Kurzman, ed., *Liberal Islam: A Sourcebook*. New York:

Oxford University Press.

Khalid, Adeeb. 1994. "Printing, Publishing, and Reform in Tsarist Central Asia."

International Journal of Middle East Studies 26, 2: 187–200.

1998. *The Politics of Muslim Cultural Reform: Jadidism in Central Asia*. Berkeley: University of California Press.

2007. *Islam after Communism: Religion and Politics in Central Asia*. Berkeley: University of California Press.

Khalidi, Muhammad Ali. 2005. "Introduction." In *Medieval Islamic Philosophical Writings*. Translated and edited by Muhammad Ali Khalidi. New York: Cambridge University Press.

Khalidi, Rashid. 2004. *Resurrecting Empire: Western Footprints and America's Perilous Path in the Middle East*. Boston: Beacon Press.

Al-Khalili, Jim. 2011. *The House of Wisdom: How Arabic Science Saved Ancient Knowledge and Gave Us the Renaissance*. New York: Penguin Books.

Khan, B. Zorina. 2011. "Premium Inventions: Patents and Prizes as Incentive Mechanisms in Britain and the United States, 1750–1930." In Dora L. Costa and Naomi R. Lamoreaux, eds., *Understanding Long-Run Economic Growth: Geography, Institutions, and the Knowledge Economy*. Chicago: University of Chicago Press.

Khayr al-Din (al-Tunisi). 1967 [1867]. *The Surest Path to Knowledge Concerning the Condition of Countries.* Translated and edited by Leone Carl Brown. In *The Surest Path: The Political Treatise of a Nineteenth-Century Muslim Statesman*. Cam- bridge, MA: Harvard University Press.

Khomeini, Ruhollah. 1981 [1970]. "Islamic Government." In *Islam and Revolution: Writings and Declarations of Imam Khomeini*. Translated from Persian by Hamid Algar. Berkeley: Mizan Press.

Kiaulehn, Walther. 1971. *Demir Melekler: Makinenin Doğuşu, Tarihi ve*

Kudreti. Tranlated from German to Turkish by Hayrullah Örs. Istanbul: Remzi Kitabevi.

Kilgour, Frederick G. 1998. *The Evolution of the Book*. New York: Oxford University Press.

Kılınç, Ramazan. 2019. *Alien Citizens: State and Religious Minorities in Turkey and France*. New York: Cambridge University Press.

Kınalızade, Ali Çelebi. 2012 [1565]. *Ahlak-ı Ala'i*. Edited by Mustafa Koç. Istanbul: Klasik.

King, David A. 1993. *Astronomy in the Service of Islam*. Brookfield, VT: Ashgate, Variorum.

1999. *World-Maps for Finding the Direction and Distance to Mecca: Innovation and Tradition in Islamic Science*. Leiden: Brill.

2004. *In Synchrony with the Heavens: Studies in Astronomical Timekeeping and Instrumentation in Medieval Islamic Civilization. Vol. H: The Call of the Muezzin*. Leiden: Brill.

Klein, Herbert S. 2010. *The Atlantic Slave Trade*. New York: Cambridge University Press.

Knysh, Alexander D. 1999. *Ibn 'Arabi in the Later Islamic Tradition: The Making of a Polemical Image in Medieval Islam*. Albany: SUNY Press.

Kohli, Atul. 2004. *State-Directed Development: Political Power and Industrialization in the Global Periphery*. New York: Cambridge University Press.

Koloğlu, Orhan. 2008. "Türk Matbaacılığının Piri Olarak İbrahim Müteferrika." In Katip Çelebi, *Cihannüma: 360 Yıllık Bir Öykü (A 360 Year Old Story)*. Edited by Bülent Özükan. Istanbul: Boyut Yayıncılık.

Köprülü, Fuad. 1976 [1919]. *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*. Ankara: Diyanet

İşleri Başkanlığı Yayınları.

Kopstein, Jeffrey S., and David A. Reilly. 2000. "Geographic Diffusion and the Trans- formation of the Postcommunist World." *World Politics* 53, 1: 1–37.

Kraemer, Joel L. 1992. *Humanism in the Renaissance of Islam: The Cultural Revival during the Buyid Age*. New York: Brill.

Kraus, Paul. 1986 [1942]. *Jabir ibn Hayyan: Contribution à l'histoire des*

idées scienti-

fiques dans l'Islam. Jabir et la science grecque. Paris: Les Belles Lettres.

Kubicek, Paul. 2015. *Political Islam and Democracy in the Muslim World*. New York: Lynne Rienner.

Küng, Hans. 2007. *Islam: Past, Present, and Future*. Translated from German by John Bowden. Oxford: Oneworld.

Künkler, Mirjam, and Alfred Stepan, eds. 2013. *Democracy and Islam in Indonesia*.

New York: Columbia University Press.

Kuran, Timur. 2004. "Why the Middle East Is Economically Underdeveloped: Histor- ical Mechanisms of Institutional Stagnation." *The Journal of Economic Perspec- tives* 18, 3: 71–90.

2011. *The Long Divergence: How Islamic Law Held Back the Middle East*. Princeton: Princeton University Press.

Kuru, Ahmet T. 2002. "Between the State and Cultural Zones: Nation Building in Turkmenistan." *Central Asian Survey* 21, 1: 71–90.

2009. *Secularism and State Policies toward Religion: The United States, France, and Turkey*. New York: Cambridge University Press.

2011. "Review of Brian J. Grim and Roger Finke's *The Price of Freedom Denied*." *Middle East Policy* 18: 172–5.

2014. "Authoritarianism and Democracy in Muslim Countries: Rentier States and Regional Diffusion." *Political Science Quarterly* 129, 3: 399–427.

2015. "Turkey's Failed Policy toward the Arab Spring: Three Levels of Analysis."

Mediterranean Quarterly 26, 3: 94–116.

2017. "Islam, Democracy, and Secularism in Turkey: Analyzing the Failure." *Montreal Review*, December, www.themontrealreview.com/2009/Islam-And-Dem ocracy-In-Turkey.php.

Kuru, Ahmet T., and Alfred Stepan. 2012. "*Laïcité* as an 'Ideal Type' and a Continuum: Comparing Turkey, France, and Senegal." In Ahmet T. Kuru and Alfred Stepan, eds., *Democracy, Islam, and Secularism in Turkey*. New York: Columbia University Press.

Kurucan, Ahmet. 2006. "İslam Hukukunda Düşünce Özgürlüğü."

PhD dissertation.

Atatürk University, Erzurum (Turkey).

Kurzman, Charles. 1996. “Structural Opportunity and Perceived Opportunity in Social- Movement Theory: The Iranian Revolution of 1979.” *American Sociological Review* 61, 1: 153–70.

ed. 1998. *Liberal Islam: A Sourcebook*. New York: Oxford University Press. Kushner, David. 1977. *The Rise of Turkish Nationalism, H876–Hy08*. London: Frank

Cass.

Lacoste, Yves. 1998 [1966]. *Ibn Khaldoun: Naissance de l’Histoire, passé du tiers monde*. Paris: La Découverte.

Laffer, Arthur B. 2004. “The Laffer Curve: Past, Present, and Future.” *Backgrounder*

1765: 1–16.

Lahlali, El Mustapha. 2010. “The Review of Moustapha Safaouan’s *Why Are the Arabs Not Free? The Politics of Writing*.” *Discourse and Society* 21, 2: 240–1.

Lakhdhar, Latifa. 2013. *De quoi demain sera-t-il fait? Le monde arabo-musulman fait sa révolution*. Tunis: Nirvana.

Lambton, Ann K. S. 1962. “The Merchant in Medieval Islam.” In S. H. Taqizadeh, ed., *A Locust’s Leg: Studies in Honour of S. H. Taqizadeh*. London: Percy Lund, Humphries.

1965. “Reflections on the *Iqta*’.” In George Makdisi, ed., *Arabic and Islamic Studies in Honor of Hamilton A. R. Gibb.* Cambridge, MA: Harvard University Press.

1981. *State and Government in Medieval Islam. An Introduction to the Study of Islamic Political Theory: The Jurists*. New York: Oxford University Press.

1988. *Continuity and Change in Medieval Persia*. Albany: SUNY Press.

1991. *Landlord and Peasant in Persia: A Study of Land Tenure and Land Revenue Administration*. New York: I. B. Tauris.

Landes, David S. 1998. *The Wealth and Poverty of Nations: Why Some Are So Rich and Some So Poor*. New York: W. W. Norton.

Lane, Rose Wilder. 2014 [1943]. *The Discovery of Freedom: Man’s*

Struggle against Authority. N.p.: CreateSpace.

Laoust, Henri. 1939. *Essai sur les doctrines sociales et politiques de Taki-d-Din*

Ahmad b. Taimiya, canoniste hanbalite, né à Harrān en 66H/H262, mort à Damas en 728/H328. Cairo: L'Institut –français d'archéologie orientale.

1970. *La politique de Gazali*. Paris: Librairie Orientaliste Paul Geuthner.

1971. "Ibn Taymiyya." In B[ernard] Lewis et al., eds., *The Encyclopedia of Islam, New Edition*. Vol. III. Leiden: Brill.

Lapidus, Ira M. 1975. "The Separation of State and Religion in the Development of Early Islamic Society." *International Journal of Middle East Studies* 6, 4: 363–85. 1984. *Muslim Cities in the Later Middle Ages*. New York: Cambridge University Press.

1996. "State and Religion in Islamic Societies." *Past and Present* 151, 1: 3–27. 1999. "Sultanates and Gunpowder Empires." In John L. Esposito, ed., *The Oxford*

History of Islam. New York: Oxford University Press.

2002. *A History of Islamic Societies*. New York: Cambridge University Press. Laroui, Abdallah. 1974. *La crise des intellectuels arabes: Traditionalisme ou histori-*

cisme? Paris: Librairie François Maspero.

Laurens, Henry. 1989. *L'Expédition d'Égypte, H7y8–H80H.* Paris: Armand Colin. Lauzière, Henri. 2016. *The Making of Salafism: Islamic Reform in the Twentieth*

Century. New York: Columbia University Press.

Lawrence, Bruce B. 2014. "Al-Biruni: Against the Grain." *Critical Muslim* 12: 61–72. Laycock, Stuart. 2012. *All the Countries We've Ever Invaded: And the Few We Never*

Got Round To. Stroud: History Press.

Layne, Christopher. 1994. "Kant or Cant." *International Security* 19, 2: 5–49. Leaman, Oliver. 1988. *Averroes and His Philosophy*. Oxford: Clarendon Press.

1996. "Ibn Miskawayh." In Seyyed Hossein Nasr and Oliver Leaman, eds., *History of Islamic Philosophy*. New York: Routledge.

Lerner, Fred. 1998. *The Story of Libraries: From the Invention of Writing to the Computer Age*. New York: Continuum.

Lerner, Hanna. 2014. "Critical Junctures, Religion, and Personal Status Regulations in Israel and India." *Law and Social Inquiry* 39, 2: 387–415.

Lerner, Ralph. 1974. "Preface" and "Introduction." In *Averroes on Plato's "Republic."*

Translated and edited by Ralph Lerner. Ithaca, NY: Cornell University Press.

The Letter of Tansar. 1968 [n.a.]. Translated and edited by M. Boyce. Rome: Istituto Italiano per il Medio ed Estremo Oriente.

Levene, Mark. 2005. *Genocide in the Age of the Nation-State. Vol. II: The Rise of the West and the Coming of the Genocide*. New York: I. B. Tauris.

Levitsky, Steven, and Lucan A. Way. 2010. *Competitive Authoritarianism: Hybrid Regimes after the Cold War*. New York: Cambridge University Press.

Lewicka, Paulina. 2003. "When a Shared Meal Is Formalized: Observations on Arabic 'Table Manners' Manuals of the Middle Ages." *Studia Arabistyczne i Islamistyczne* 11: 96–107.

Lewis, Archibald R. 1988. *Nomads and Crusaders, A.D. 1000–1368.* Bloomington: Indiana University Press.

Lewis, Bernard. 1968. *The Emergence of Modern Turkey*. London: Oxford University Press.

1970. "The Arabs in Eclipse." In Carlo M. Cipolla, ed., *The Economic Decline of Empires*. London: Methuen.

2001 [1982]. *The Muslim Discovery of Europe*. New York: W. W. Norton.

1990. "The Roots of Muslim Rage." *The Atlantic Monthly* 266: 47–60.

1994. "Why Turkey Is the Only Muslim Democracy." *Middle East Quarterly* 1, 1: 41–9.

1995. *The Middle East: A Brief History of the Last 2,000 Years*. New York: Scribner.

2003. *What Went Wrong? The Clash between Islam and Modernity in the Middle East*. New York: Perennial.

2004. *The Crisis of Islam: Holy War and Unholy Terror*. New York: Random House. 2008. "The Arab Destruction of the Library of

Alexandria: Anatomy of a Myth." In Mostafa El-Abbadi and Omnia Fathallah, eds., *What Happened to the Ancient*

Library of Alexandria? Boston: Brill.

2010. *Faith and Power: Religion and Politics in the Middle East.* New York: Oxford University Press.

Lewis, David Levering. 2009. *God's Crucible: Islam and the Making of Europe,*

570–H2H5. New York: W. W. Norton.

Lieven, Dominic. 2001. *Empire: The Russian Empire and Its Rivals*. New Haven: Yale University Press.

Lin, Justin Yifu. 1995. "The Needham Puzzle: Why the Industrial Revolution Did Not Originate in China." *Economic Development and Cultural Change* 43, 2: 269–92. Lindberg, David C. 1976. *Theories of Vision from Al-Kindi to Kepler*. Chicago:

University of Chicago Press.

2007. *The Beginnings of Western Science: The European Scientific Tradition in Philosophical, Religious, and Institutional Context, Prehistory to A.D. H450*. Chicago: University of Chicago Press.

Lindner, Rudi Paul. 1983. *Nomads and Ottomans in Medieval Anatolia*. Bloomington: Indiana University Press.

Lingwood, Chad G. 2013. *Politics, Poetry, and Sufism in Medieval Iran: New Perspec- tives on Jami's Salaman va Absal*. Boston: Brill.

Linz, Juan, and Alfred Stepan. 1996. *Problems of Democratic Transition and Consoli- dation: Southern Europe, South America, and Post-Communist Europe*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.

Lipset, Seymour Martin. 1959. "Some Social Requisites of Democracy: Economic Development and Political Legitimacy." *American Political Science Review* 53, 1: 69–105.

Locke, John. 1983 [1689a]. *A Letter Concerning Toleration*. Edited by James H. Tully.

Indianapolis: Hackett Publishing.

1996 [1689b]. *An Essay Concerning Human Understanding*. Abridged and edited by Kenneth P. Winkler. Indianapolis: Hackett Publishing.

1980 [1690]. *Second Treatise of Government*. Edited by C. P. Macpherson. Indian- apolis: Hackett Publishing.

Lockwood, William W. 1964. "Economic and Political Modernization: Japan." In Robert E. Ward and Dankward E. Rustow, eds., *Political Modernization in Japan and Turkey*. Princeton: Princeton University Press.

Logan, F. Donald. 2013. *A History of the Church in the Middle Ages*. New York: Routledge.

Lombard, Denys. 2000. "The Malay Sultanate as a Socio-Economic Model." In Denys Lombard and Jean Aubin, eds., *Asian Merchants and Businessmen in the Indian Ocean and the China Sea*. Delhi: Oxford University Press.

Lombard, Maurice. 1975. *The Golden Age of Islam*. Translated from French by Joan Spencer. New York: American Elsevier Publishing.

Luciani, Giacomo. 1987. "Allocation vs. Production States: A Theoretical Framework." In Hazem Beblawi and Giacomo Luciani, eds., *The Rentier State*. London: CroomHelm.

Luizard, Pierre-Jean, ed. 2006. *Le choc colonial et l'islam: Les politiques religieuses des puissances coloniales en terres d'islam*. Paris: La Découverte.

Lust, Ellen. 2011. "Missing the Third Wave: Islam, Institutions, and Democracy in the Middle East." *Studies in Comparative International Development* 46, 2: 163–90.

Lyons, Jonathan. 2010. *The House of Wisdom: How the Arabs Transformed Western Civilization*. New York: Bloomsbury Press.

Maalouf, Amin. 1984. *The Crusades through Arab Eyes*. Translated from French by Jon Rothschild. New York: Schocken Books.

Machiavelli, Niccolo. 1996 [c. 1513]. *The Prince*. In Michael L. Morgan, ed., *Classics of Moral and Political Theory*. Translated from Italian by David Wootton. Indian- apolis: Hackett Publishing.

Mack, Rosamond E. 2002. *Bazaar to Piazza: Islamic Trade and Italian Art, H300–H600.*

Berkeley: University of California Press.

Mackensen, Ruth Stellhorn. 1935a. "Moslem Libraries and Sectarian Propaganda."

American Journal of Semitic Languages and Literatures 51, 2: 83–113.

1935b. "Background of the History of Moslem Libraries." *American*

Journal of Semitic Languages and Literatures 51, 2: 114–25.

Mackintosh-Smith, Tim. 2002. "Foreword." In *The Travels of Ibn Battutah* [*Al-Rihla*].

Abridged and edited by Tim Mackintosh-Smith. London: Picador.

Maçoudi. 1863 [947]. *Les prairies d'or* [*Muruj al-Dhahab*]. Vol. II. Arabic-French text edited and translated by C. Barbier de Meynard and Pavet de Courteille. Paris: L'imprimerie imperial.

Madden, Thomas F. 2013. *The Concise History of the Crusades*. New York: Rowman and Littlefield.

Maddison, Angus. 2004. *Growth and Interaction in the World Economy: The Roots of Modernity*. Washington, DC: AEI Press.

2006. "China in the World Economy: 1300–2030." *International Journal of Business*

11, 3: 239–54.

Madelung, Wilfred. 1985. "The Spread of Maturidism and the Turks." In Wilfred Madelung, *Religious Schools and Sects in Medieval Islam*. London: Variorum Reprints.

Madjid, Nurcholish. 2003. *The True Face of Islam: Essays on Islam and Modernity in Indonesia*. Ciputat: Voice Center Indonesia.

Mahdi, Muhsin. 1964. *Ibn Khaldun's Philosophy of History: A Study in the Philosophic Foundation of the Science of Culture*. Chicago: University of Chicago Press.

1987. "Alfarabi." In Leo Strauss and Joseph Cropsey, eds., *History of Political Philosophy*. Chicago: University of Chicago Press.

1995. "From the Manuscript Age to the Age of Printed Books." In George N. Atiyeh, ed., *The Book in the Islamic World: The Written Word and Communication in the Middle East*. Albany: SUNY Press.

Mahmood, Saba. 2006. "Secularism, Hermeneutics and Empire: The Politics of Islamic Reformation." *Public Culture* 18, 2: 323–47.

Mahmoud, Mohamed. 2000. "Mahmud Muhammad Taha's Second Message of Islam and His Modernist Project." In John Cooper, Ronald Nettler, and Mohamad Mahmoud, eds., *Islam and Modernity: Muslim Intellectuals Respond*. New York:

I. B. Tauris.

Mahoney, James. 2001. *The Legacies of Liberalism: Path Dependence and Political Regimes in Central America*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.

2010. *Colonialism and Postcolonial Development: Spanish America in Comparative Perspective*. New York: Cambridge University Press.

Mahoney, James, and Dietrich Rueschemeyer. 2003. *Comparative Historical Analysis in the Social Sciences*. New York: Cambridge University Press.

Makdisi, George. 1970. "Madrasa and University in the Middle Ages." *Studia Islamica*

32: 255–64.

1981. *The Rise of Colleges: Institutions of Learning in Islam and the West*. Edinburgh: Edinburgh University Press.

Mamdani, Mahmood. 2005. *Good Muslim, Bad Muslim*. New York: Three Rivers Press.

Manz, Beatrice Forbes. 1989. *The Rise and Rule of Tamerlane*. New York: Cambridge University Press.

March, Andrew. 2011. *Islam and Liberal Citizenship: The Search for an Overlapping Consensus*. New York: Oxford University Press.

Mardin, Şerif. 2000 [1962]. *The Genesis of Young Ottoman Thought: A Study in the Modernization of Turkish Political Ideas*. Syracuse: Syracuse University Press.

1969. "Power, Civil Society and Culture in the Ottoman Empire." *Comparative Studies in Society and History* 11, 3: 258–81.

1979. "Turkey: The Transformation of an Economic Code." In Ergun Özbudun and Aydın Ulusan, eds., *The Political Economy of Income Distribution in Turkey*. New York: Holmes and Meier Publishers.

1988. "Freedom in an Ottoman Perspective." In Metin Heper and Ahmet Evin, eds., *State, Democracy, and the Military: Turkey in the Hy80s*. Berlin: Walter de Gruyter. Marenbon, John. 1996. "Medieval Christian and Jewish Europe." In Seyyed Hossein Nasr and Oliver Leaman, eds., *History of Islamic Philosophy*. New York:

Routledge.

Marks, Monica. 2018. "Cross-Ideological Coalition Building in Tunisia's Democratic Transition." In Alfred Stepan, ed., *Democratic*

Transition in the Muslim World: A Global Perspective. New York: Columbia University Press.

Marks, Robert B. 2007. *The Origins of the Modern World: A Global and Ecological Narrative from the Fifteenth to the Twentieth-First Century.* New York: Rowman and Littlefield.

Marlow, Louise. 1997. *Hierarchy and Egalitarianism in Islamic Thought*. New York: Cambridge University Press.

2016. *Council for Kings: Wisdom and Politics in Tenth-Century Iran. Vol. I: The* Nasihat Al-Muluk *of Pseudo-Mawardi. Contexts and Themes*. Edinburgh: Edinburgh University Press.

Martin, Henri-Jean. 1994. *The History and Power of Writing*. Translated by Lydia G. Cochrane. Chicago: University of Chicago Press.

Marx, Anthony W. 2003. *Faith in Nation: Exclusionary Origins of Nationalism*. New York: Oxford University Press.

Marx, Karl. 1991 [1861–3]. *Economic Manuscript of H86H–63* ["Division of Labour and Mechanical Workshop. Tool and Machinery"]. In Karl Marx and Friedrick Engels, *Collected Works.* Vol. 33. New York: International Publishers.

Marx, Karl, and Friedrich Engels. 1994 [1848]. "The Communist Manifesto." In Law- rence H. Simon, ed., *Karl Marx: Selected Writings*. Indianapolis: Hackett Publishing. Masoud, Tarek. 2014. *Counting Islam: Religion, Class, and Elections in Egypt*. New

York: Cambridge University Press.

Masoud, Tarek, Amaney Jamal, and Elizabeth Nugent. 2016. "Using the Qur'an to Empower Arab Women? Theory and Experimental Evidence from Egypt." *Com- parative Political Studies* 49, 12: 1555–98.

Masud, Muhammad Khalid. 1995. *Shatibi's Philosophy of Islamic Law*. Islamabad: Islamic Research Institute.

Masudi. 1989 [947]. *The Meadows of Gold* [*Muruj al-Dhahab*]*: The Abbasids*. Partially translated by Paul Lunde and Caroline Stone. New York: Kegan Paul International. Matthee, Rudi. 2012. *Persia in Crisis: Safavid Decline and the Fall of Isfahan*. New

York: I. B. Tauris.

Mattson, Ingrid. 2000–1. "Review of *Al-Ahkam al-Sultaniyyah: The Laws of Islamic Governance* and *The Ordinances of Government: A*

Translation of Al-Ahkam al-Sultaniyya w'al-Wilayat al-Diniyya." *Journal of Law and Religion* 15, 1–2: 399–403.

Maududi, Sayyid Abul A'la. 1960. *The Islamic Law and Constitution*. Translated from Urdu and edited by Khurshid Ahmad. Lahore: Islamic Publications.

Al-Mawardi. 2015 [1032–40]. *De l'éthique du Prince et du gouvernement de l'État* [*Ahlaq al-Malik wa Siyasat al-Mulk*]. Translated into French and edited by Makram Abbès. Paris: Les Belles Lettres.

1996 [1045–58]. *The Ordinances of Government: A Translation of Al-Ahkam al-Sultaniyya w'al-Wilayat al-Diniyya*. Translated by Wafaa H. Wahba. London: Garnet Publishing.

Mayer, Ann Elizabeth. 1995. "War and Peace in the Islamic Tradition and International Law." In John Kelsay and James Turner Johnson, eds., *Just War and Jihad: Historical and Theoretical Perspectives on War and Peace in Western and Islamic Traditions.* New York: Greenwood Press.

Mazrui, Ali A. 2007. "Human History as Divine Revelation: A Dialogue." In John J. Donohue and John L. Esposito, eds., *Islam in Transition: Muslim Perspectives*. New York: Oxford University Press.

McAuliffe, Jane Dammen. 1990. "Fakhr al-Din al-Razi on *ayat al-jizyah and ayat al-sayf*." In Michael Gervers and Ramzi Jibran Bikhazi, eds., *Conversion and Continuity: Indigenous Christian Communities in Islamic Lands, Eighth to Eighteenth Centuries*. Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies.

2015. *The Norton Anthology of World Religions: Islam*. New York: W. W. Norton. McCarthy, Justin. 1995. *Death and Exile: The Ethnic Cleansing of Ottoman Muslims,*

1821–1922. Princeton: Darwin Press.

McCarthy, Richard J. 1999. "Introduction." In Richard J. McCarthy, ed., *Freedom and Fulfillment. Deliverance from Error: Five Key Texts Including His Spiritual Auto- biography, al-Munqidh min al-Dalal*. Louisville, KY: Fons Vitae.

McClellan, James E. III. 1985. *Science Reorganized: Scientific Societies in the Eighteenth Century*. New York: Columbia University Press.

McCloskey, Deirdre N. 2010. *Bourgeois Dignity: Why Economics Can't Explain the Modern World*. Chicago: University of Chicago Press.

2016. *Bourgeois Equality: How Ideas, Not Capital or Institutions,*

Enriched the World. Chicago: University of Chicago University Press.

McConnell, Michael W. 1990. "The Origins and Historical Understanding of Free Exercise of Religion." *Harvard Law Review* 103, 7: 1409–517.

McGowan, Bruce. 1994. "The Age of the Ayans, 1699–1812." In Halil İnalcık with Donald Quataert, eds., *An Economic and Social History of the Ottoman Empire. Vol. II: H600–HyH4*. Cambridge: Cambridge University Press.

McIntosh, Gregory. 2000. *The Piri Reis Map of H5H3*. Atlanta: University of Georgia Press. McNeill, William H. 1991 [1963]. *The Rise of the West: A History of the Human*

Community. Chicago: University of Chicago Press.

Mearsheimer, John J., and Stephen M. Walt. 2007. *The Israel Lobby and U.S. Foreign Policy*. New York: Farrar, Straus and Giroux.

Melchert, Christopher. 2006. *Ahmad ibn Hanbal*. Oxford: Oneworld.

Menchik, Jeremy. 2016. *Islam and Democracy in Indonesia: Tolerance without Liberalism*. New York: Cambridge University Press.

Menocal, Maria Rosa. 2002. *The Ornament of the World: How Muslims, Jews, and Christians Created a Culture of Tolerance in Medieval Spain*. New York: Little, Brown.

Meriç, Cemil. 1996. *Umrandan Uygarlığa*. Istanbul: İletiŞim.

Mernissi, Fatima. 1993. *The Forgotten Queens of Islam*. Translated by Mary Jo Lakeland. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Meyerhof, Max. 2005 [1931]. "Science and Medicine." In Sir Thomas Arnold and Alfred Guillaume, eds., *The Legacy of Islam*. New Delhi: Aravali Books International.

1935. "Ibn An-Nafîs (XIIIth Cent.) and His Theory of the Lesser Circulation." *Isis* 23, 1: 100–20.

Meyerhof, Max, and Joseph Schacht. 1968. "Introduction." In *The Theologus Auto- didactus of Ibn al-Nafis*. Translated, abridged, and edited by Max Meyerhof and Joseph Schacht. Oxford: Clarendon Press.

Mez, Adam. 1937. *The Renaissance of Islam*. Translated from German by Salahuddin Khuda Bakhsh and D. S. Margoliouth. Patna: Jubilee Printing and Publishing House. Migdal, Joel S. 1988. *Strong Societies and Weak States: State–Society Relations and*

State Capabilities in the Third World. New York: Cambridge University Press.

2001. *State in Society: Studying How State and Societies Transform and Constitute One Another*. Cambridge: Cambridge University Press.

2014. *Shifting Sands: The United States in the Middle East*. New York: Columbia University Press.

Miller, Jon. 2011. "Hugo Grotius." In Edward N. Zalta, ed., *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, July 28, https://plato.stanford.edu/archives/spr2014/entries/grotius.

Mir-Hosseini, Ziba. 2006. "Muslim Women's Quest for Equality: Between Islamic Law and Feminism." *Critical Inquiry* 32, 4: 629–45.

Miskawayh. 1968 [c. 1030]. *The Refinement of Character: A Translation from the Arabic of Ahmad ibn Muhammad Miskawayh's* Tahdhib al-Akhlaq. Translated by Constantine K. Zurayk. Beirut: American University of Beirut.

Mitha, Farouk. 2001. *Al-Ghazali and the Ismailis: A Debate on Reason and Authority in Medieval Islam*. London: I. B. Tauris.

Moghadem, Valentine M., and Namrata Mitra. 2013. "Women and Gender in the Muslim World." In Jeffrey T. Kenney and Ebrahim Moosa, eds., *Islam in the Modern World*. New York: Routledge.

Moin, Azfar A. 2012. *The Millennial Sovereign: Sacred Kingship and Sainthood in Islam*. New York: Columbia University Press.

Mokyr, Joel. 1990. *The Lever of Riches: Technological Creativity and Economic Progress*. New York: Oxford University Press.

2006. "Christianity and the Rise of the West: Rodney Stark and the Defeat of Reason." *Historically Speaking* 7, 4: 12–4.

2010. *The Enlightened Economy: An Economic History of Britain, 1700–1850.* New Haven: Yale University Press.

2016. *A Culture of Growth: The Origins of the Modern Economy*. Princeton: Princeton University Press.

Momen, Moojan. 1985. *An Introduction to Shi'i Islam: The History and Doctrines of Twelver Shi'ism*. New Haven: Yale University Press.

Montesquieu. 1990 [1748]. *The Spirit of the Laws*. In *Selected Political Writings*. Abridged and translated from French by Melvin Richter. Indianapolis: Hackett Publishing.

Moore, Barrington. 1966. *Social Origins of Dictatorship and Democracy: Lord and Peasant in the Making of the Modern World*. Boston: Beacon Press.

Moosa, Ebrahim. 2003. "The Debts and Burdens of Critical Islam." In Omid Safi, ed.,

Progressive Muslims: On Justice, Gender, and Pluralism. Oxford: Oneworld.

2005. *Ghazali and the Poetics of Imagination*. Chapel Hill: University of North Carolina Press.

2014. "Muslim Political Theology: Defamation, Apostasy, and Anathema." In Chris- topher S. Grenda, Chris Beneke, and David Nash, eds., *Profane: Sacrilegious Expression in a Multicultural Age*. Berkeley: University of California Press.

2015. *What Is a Madrasa?* Chapel Hill: University of North Carolina Press. Morony, Michael G. 1984. *Iraq after the Muslim Conquest*. Princeton: Princeton

University Press.

1999. "Review of Peter Christensen's *The Decline of Iranshahr: Irrigation and Environments in the History of the Middle East, 500 B.C. to A.D. H500*." *Iranian Studies* 32, 3: 421–3.

Morrison, Kevin M. 2009. "Oil, Nontax Revenue, and the Redistributional Founda- tions of Regime Stability." *International Organization* 63, 1: 107–38.

Morrison, Robert G. 2007. *Islam and Science: The Intellectual Career of Nizam al-Din Nisaburi*. New York: Routledge.

Mottahedeh, Roy P. 1980. *Loyalty and Leadership in an Early Islamic Society*. Prince- ton: Princeton University Press.

Mouline, Nabil. 2014. *The Clerics of Islam: Religious Authority and Political Power in Saudi Arabia*. Translated from French by Ethan S. Rundell. New Haven: Yale University Press.

Mousseau, Michael. 2011. "Urban Poverty and Support for Islamist Terror: Survey Results of Muslims in Fourteen Countries." *Journal of Peace Research* 48, 1: 35–47. Moustafa, Tamir. 2000. "Conflict and Cooperation between the State and Religious Institutions in Contemporary Egypt." *International Journal of Middle East Studies*

32, 1: 3–22.

2007. *The Struggle for Constitutional Power: Law, Politics, and Economic Develop- ment in Egypt*. New York: Cambridge University Press.

Munoz, Vincent Phillip. 2009. *God and the Founders: Madison, Washington, and Jefferson*. New York: Cambridge University Press.

Müteferrika, İbrahim. 1995 [1726]. "The Usefulness of Printing." In "Appendix: Otto- man Imperial Documents Relating to the History of Books and Printing." Trans- lated from Ottoman Turkish by Christopher M. Murphy. In George N. Atiyeh, ed., *The Book in the Islamic World: The Written Word and Communication in the Middle East*. Albany: SUNY Press.

1990 [1732]. *Milletlerin Düzeninde İlmi Usuller (Usul'ül-Hikem fi Nizam'il-Ümem)*. Edited by Ömer Okutan. Istanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları.

Al-Nadim. 1970 [987]. *The Fihrist of al-Nadim: A Tenth-Century Survey of Muslim Culture*. Vols. I and II. Translated and edited by Bayard Dodge. New York: Columbia University Press.

Nadwi, Mohammad Akram. 2010. *Abu Hanifah: His Life, Legal Method and Legacy*.

Oxford: Kube and Interface Publications.

An-Na'im, Abdullahi Ahmed. 2008. *Islam and the Secular State: Negotiating the Future of Shari'a*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Najjar, Fauzi M. 1996. "The Debate on Islam and Secularism in Egypt." *Arab Studies Quarterly* 18, 2: 1–21.

Nasr, Seyyed Hossein. 1976. *Islamic Science: An Illustrated Study*. London: World of Islam Festival Publishing.

Nasr, Seyyed Hossein, Caner K. Dagli, Maria Massi Dakake, Joseph B. Lumbard, and Mohammed Rustom, eds. 2015. *The Study Quran: A New Translation and Commentary*. New York: HarperOne.

Nasr, Seyyed Vali Reza. 1996. *Mawdudi and the Making of Islamic Revivalism*.

New York: Oxford University Press.

The National Counterterrorism Center. 2012. "2011 Report on Terrorism," March 12, https://fas.org/irp/threat/nctc2011.pdf.

Nawas, John. 2013. "The Ulama as Autonomous Bearers of Religious Authority: Explaining Western Europe's Current Identity Problem with

Islam." In Monique Bernards and Marjo Buitelaar, eds., *Negotiating Autonomy and Authority in Muslim Contexts*. Leuven: Peeters.

Needham, Joseph. 2004. *Science and Civilisation in China. Vol. 7, Part 2: General Conclusions and Reflections*. New York: Cambridge University Press.

Newman, Andrew J. 2001. "Fayd al-Kashani and the Rejection of the Clergy/State Alliance: Friday Prayer as Politics in the Safavid Period." In Linda S. Walbridge, ed., *The Most Learned of the Shi'a: The Institution of the Marja' Taqlid*. New York: Oxford University Press.

Newman, Daniel L. 2004. "Introduction." In Rifa'a Rafi' al-Tahtawi, *An Imam in Paris: Account of a Stay in France by an Egyptian Cleric (H826–H83H)*. Translated and edited by Daniel L. Newman. London: Saqi.

Nisbet, Robert. 1980. *History of the Idea of Progress*. New York. Basic Books.

Nizam al-Mulk. 1978 [1086–91]. *The Book of Government or Rules for Kings. The Siyar al-Muluk or Siyasat-nama of Nizam al-Mulk*. Translated from Persian by Hubert Darke. Boston: Routledge and Kegan Paul.

North, Douglass C. 1990. *Institutions, Institutional Change and Economic Perform- ance*. New York: Cambridge University Press.

1991. "Institutions." *The Journal of Economic Perspectives* 5, 1: 97–112.

North, Douglass C., and Robert Paul Thomas. 1973. *The Rise of the Western World: A New Economic History*. New York: Cambridge University Press.

North, Douglass C., and Barry R. Weingast. 1989. "Constitutions and Commitment: The Evolution of Institutions Governing Public Choice in Seventeenth-Century England." *The Journal of Economic History* 49, 4: 803–32.

Nursi, Bediüzzaman Said. 1996 [1929–34]. "Mektubat." In his *Risale-i Nur Külliyatı*.

Istanbul: Nesil Yayıncılık.

Nusseibeh, Sari. 2016. *The Story of Reason in Islam*. Stanford: Stanford University Press. Al-Nuwayri, Shibab al-Din. 2016 [c. 1333]. *The Ultimate Ambition in the Arts of Erudition* [*Nihayat al-Arab fi Funun al-Adab*]*: A Compendium of Knowledge from*

the Classical Islamic World. Abridged and translated by Elias Muhanna. New York: Penguin Classics.

OECD. 2012. "PISA 2012 Results in Focus," www.oecd.org/pisa/keyfindings/pisa-

2012-results-overview.pdf.

Ohlander, Erik S. 2008. *Sufism in an Age of Transition: 'Umar al-Suhrawardi and the Rise of the Islamic Mystical Brotherhoods*. Boston: Brill.

Okumuş, Ejder. 2008. *Osmanlı'nın Gözüyle İbn Haldun*. Istanbul: İz Yayıncılık. Olson, Mancur. 1993. "Dictatorship, Democracy, and Development." *American*

Political Science Review 87, 3: 567–76.

Opwis, Felicitas. 2010. *Maslaha and the Purpose of the Law: Islamic Discourse on Legal Change from the 4th/H0th to 8th/H4th Century*. Boston: Brill.

Ormsby, Eric. 2007. *Ghazali: The Revival of Islam*. Oxford: Oneworld. Ortaylı, İlber. 1983. *İmparatorluğun En Uzun Yüzyılı*. Istanbul: Hil.

Osman, Ghada. 2011. *A Journey in Islamic Thought: The Life of Fathi Osman*.

New York: I. B. Tauris.

Osterhammel, Jürgen. 2014. *The Transformation of the World: A Global History of the Nineteenth Century*. Translated from German by Patrick Camiller. Princeton: Princeton University Press.

Owen, Roger, and Şevket Pamuk. 1999. *A History of Middle East Economies in the Twentieth Century*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Özbudun, Ergun. 2012. "Secularism in Islamic Countries: Turkey as a Model." In Rainer Grote and Tilmann Röder, eds., *Constitutionalism in Islamic Countries: Between Upheaval and Continuity*. Oxford: Oxford University Press.

Özervarlı, M. Sait. 2015a. "Arbitrating between al-Ghazali and the Philosophers: The *Tahafut* Commentaries in the Ottoman Intellectual Context." In Georges Tamer, ed., *Islam and Rationality: The Impact of al-Ghazali*. Vol. I. Boston: Brill.

2015b. "Ottoman Perceptions of al-Ghazali's Works and Discussions on His Histor- ical Role in Its Late Period." In Frank Griffel, ed., *Islam and*

Rationality: The Impact of al-Ghazali. Vol. 2. Boston: Brill.

Özkan, Behlül. 2012. *From the Abode of Islam to the Turkish Vatan: The Making of a National Homeland in Turkey*. New Haven: Yale University Press.

Öztürk, Ahmet Erdi. 2016. "Turkey's Diyanet under AKP Rule: From Protector to Imposer of State Ideology?" *Southeast European and Black Sea Studies* 16, 4: 619–35.

Packer, George. 2006. "The Moderate Martyr: A Radically Peaceful Vision of Islam."

The New Yorker, September 11.

Paine, Lincoln. 2013. *The Sea and Civilization: A Maritime History of the World*.

New York: Vintage Books.

Palacios, Miguel Asin. 2008 [1919]. *Islam and the Divine Comedy*. Abridged and translated from Spanish by Harold Sutherland. New York: Routledge.

Pamuk, Şevket. 1987. *The Ottoman Empire and European Capitalism, 1820–1913: Trade, Investment, and Production*. New York: Cambridge University Press.

2004. "Institutional Change and the Longevity of the Ottoman Empire, 1500–1800."

Journal of Interdisciplinary History 35, 2: 225–47.

Pape, Robert A. 2003. "The Strategic Logic of Suicide Terrorism." *American Political Science Review* 97, 3: 343–61.

Parens, Joshua. 1995. *Metaphysics as Rhetoric: Alfarabi's Summary of Plato's "Laws."*

Albany: SUNY Press.

Parker, Geoffrey. 1996. *The Military Revolution: Military Innovation and the Rise of the West, 1500–1800*. New York: Cambridge University Press.

Parthasarathi, Prasannan. 2011. *Why Europe Grew Rich and Asia Did Not: Global Economic Divergence, 1600–1850*. New York: Cambridge University Press.

Paşa, Said Halim. 2012 [1919]. *Buhranlarımız ve Son Eserleri*. Edited by M. Ertuğrul Düzdağ. İstanbul: İz Yayıncılık.

Paşa, Ziya. 1987 [1870]. “Gazeliyyat.” In Önder Göçgün, ed., *Ziya Paşa’nın Hayatı, Eserleri, Edebi Şahsiyeti ve Bütün Şiirleri*. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları.

Pedersen, Johannes. 1984 [1946]. *The Arabic Book*. Translated from Danish by Geof- frey French. Princeton: Princeton University Press.

Perliger, Arie. 2015. “Comparative Framework for Understanding Jewish and Christian Violent Fundamentalism.” *Religions* 6, 3: 1033–47.

Perlo-Freeman, Elisabeth Sköns, Carina Solmirano, and Helén Wilandh. 2013. “Stock- holm International Peace Research Institute Fact Sheet: Trends in World Military Expenditure, 2012,” April, http://books.sipri.org/files/FS/SIPRIFS1304.pdf.

Pew Research Center. 2009. “Mapping the Global Muslim Population: A Report on the Size and Distribution of the World’s Muslim Population,” October 1, www.pew forum.org/files/2009/10/Muslimpopulation.pdf.

2012. “Laws Penalizing Blasphemy, Apostasy and Defamation of Religion Are Wide- spread,” November 21, www.pewforum.org/2012/11/21/laws-penalizing-blas phemy-apostasy-and-defamation-of-religion-are-widespread/#_ftn1.

2013. “The World’s Muslims: Religion, Politics, and Society,” April 30, www.pew forum.org/files/2013/04/worlds-muslims-religion-politics-society-full-report.pdf.

Philpott, Daniel. 2007. “Explaining the Political Ambivalence of Religion.” *American Political Science Review* 101, 3: 505–25.

2019. *Religious Freedom in Islam: The Fate of a Universal Human Right in the Muslim World Today*. New York: Oxford University Press.

Pickthall, Mohammed Marmaduke. 2017 [1930]. *The Meaning of the Glorious Quran*. Revised by Jane McAuliffe. In Jane McAuliffe, ed., *The Qur’an*. New York:

W. W. Norton.

Pierson, Paul. 2000. “Increasing Returns, Path Dependence, and the Study of Politics.”

American Political Science Review 94, 2: 251–67.

Piketty, Thomas. 2014. *Capital in the Twenty-First Century*. Translated by Arthur Goldhammer. Cambridge, MA: Harvard

University Press.

Pines, S[holomo]. 1957. “English Summaries: Notes on Averroes’ Political Philosophy.”

Iyyun 8: 126–8.

1975. “Aristotle’s *Politics* in Arabic Philosophy.” *Israel Oriental Studies* 5: 150–60.

Plato. 1945 [c. 380 BCE]. *The Republic*. Translated from ancient Greek by Francis MacDonald Conford. New York: Oxford University Press.

Platteau, Jean-Philippe. 2017. *Islam Instrumentalized: Religion and Politics in Historical Perspective*. New York: Cambridge University Press.

Polity. 2010. “Polity IV: Country Reports 2010,” December, www.systemicpeace.org/ polity/polity06.htm.

Pomeranz, Kenneth. 2000. *The Great Divergence: China, Europe, and the Making of the Modern World Economy*. Princeton: Princeton University Press.

Pormann, Peter E., and Emilie Savage-Smith. 2007. *Medieval Islamic Medicine*. Wash- ington, DC: Georgetown University Press.

Powers, David S. 1989. “Orientalism, Colonialism, and Legal History: The Attack on Muslim Family Endowments in Algeria and India.” *Comparative Studies in Society and History* 31, 3: 535–71.

Prince, Chris. 2002. “The Historical Context of Arabic Translation, Learning, and the Libraries of Medieval Andalusia.” *Library History* 18, 2: 73–87.

Proudfoot, I[an]. 1995. “Early Muslim Printing in Southeast Asia.” *Libri* (Copenhagen)

45, 3–4: 216–23.

Provence, Michael. 2017. *The Last Ottoman Generation and the Making of the Modern Middle East*. New York: Cambridge University Press.

Przeworski, Adam, and Fernando Limongi. 1997. “Modernization: Theories and Facts.” *World Politics* 49, 2: 155–83.

Przeworski, Adam, Michael E. Alvarez, Jose Antonio Cheibub, and Fernando Limongi. 2000. *Democracy and Development: Political Institutions and Well-Being in the World, Hy50–Hyy0*. New York: Cambridge University Press.

Putnam, Robert D. 1993. *Making Democracy Work: Civic Traditions in Modern Italy*.

Princeton: Princeton University Press.

Qadhi, Abu Ammar Yasir. 1999. *An Introduction to the Sciences of the Qur'an*.

Birmingham: Al-Hidaayah Publishing.

Al-Qaradawi, Yusuf. 2007 [2003]. "Suicide Bombers Are Martyrs." In John J. Donohue and John L. Esposito, eds., *Islam in Transition: Muslim Perspectives*. New York: Oxford University Press.

Quandt, William B. 2005. *Peace Process: American Diplomacy and the Arab-Israeli Conflict since Hy67*. Washington, DC: Brookings Institution.

Quataert, Donald. 1994. "The Age of Reforms, 1812–1914." In Halil İnalcık with Donald Quataert, eds., *An Economic and Social History of the Ottoman Empire. Vol. II: H600–HyH4*. Cambridge: Cambridge University Press.

2005. *The Ottoman Empire, H700–Hy22*. New York: Cambridge University Press.

Quraishi, Asifa. 1997. "Her Honor: An Islamic Critique of the Rape Laws of Pakistan from a Woman-Sensitive Perspective." *Michigan Journal of International Law* 18, 2: 287–320.

Qutb, Sayyid. 2002 [1964]. *Milestones*. (Anonymous translation.) New Delhi: Islamic Book Service.

Radhan, Luay. 2014. *Muslims against the Islamic State: Arab Critics and Supporters of Ali Abdarraziq's Islamic Laicism*. New York: PL Academic Research.

Rady, Martyn. 2017. *The Habsburg Empire: A Very Short Introduction*. New York: Oxford University Press.

Ragab, Ahmed. 2015. *The Medieval Islamic Hospital: Medicine, Religion, and Charity*.

New York: Cambridge University Press.

Ragep, F. Jamil. 2007a. "Copernicus and His Islamic Predecessors: Some Historical Remarks." *History of Science* 45, 1: 65–81.

2007b. "Shirazi: Qutb al-Din Mahmud ibn Masʿud Muslih al-Shirazi." In Thomas Hockey et al., eds., *The Biographical Encyclopedia of*

Astronomers. New York: Springer.

Rahim, Lily Zubaidah. 2013. *Muslim Secular Democracy: Voices from Within.* New York: Palgrave Macmillan.

Rahman, Fazlur. 1965. *Islamic Methodology in History*. Karachi: Central Institute of Islamic Research.

1968. *Islam*. New York: Anchor Books.

1982. *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition*. Chicago: University of Chicago Press.

2000. *Revival and Reform in Islam: A Study of Islamic Fundamentalism*. Edited by Ebrahim Moosa. Oxford: Oneworld.

Ramadan, Tariq. 2003. *Western Muslims and The Future of Islam*. New York: Oxford University Press.

2009. *Radical Reform: Islamic Ethics and Liberation*. New York: Oxford University Press.

Al-Rasheed, Madawi. 2002. *A History of Saudi Arabia*. New York: Cambridge Univer- sity Press.

Rashid, Ahmed. 2002. *Jihad: The Rise of Militant Islam in Central Asia*. New Haven: Yale University Press.

Raymond, Andre. 1979–80. "The Ottoman Conquest and the Development of the Great Arab Towns." *International Journal of Turkish Studies* 1, 1: 84–101.

Al-Raysuni, Ahmad. 2005. *Imam al-Shatibi's Theory of the Higher Objectives and Intents of Islamic Law.* Translated by Nancy Roberts. Washington, DC: Inter- national Institute of Islamic Thought.

Regan, Patrick M., and Daniel Norton Greed. 2005. "Greed, Grievance, and Mobiliza- tion in Civil Wars." *Journal of Conflict Resolution* 49, 3: 319–36.

Reid, Anthony. 1993a. *Southeast Asia in the Age of Commerce H450–H680. Vol. II: Expansion and Crisis*. New Haven: Yale University Press.

1993b. "Islamization and Christianization in Southeast Asia: The Critical Phase, 1550–1650." In Anthony Reid, ed., *Southeast Asia in the Early Modern Era: Trade, Power, and Belief*. Ithaca, NY: Cornell University Press.

Reis, Piri. 2013 [1521]. *Kitab-ı Bahriye*. In *Piri Reis: The Book of Bahriye*. Translated from Ottoman Turkish by E. Ökte and T. Duran.

Edited by Bülent Özükan. Istanbul: Boyut.

Renan, Ernest. 1882 [1852]. *Averroès et l'averroïsme: Essai historique*. Paris: Calmann- Lévy.

1883. *L'Islamisme et la science: Conférence faite à la Sorbonne, le 20 mars ʜ883.*

Paris: Calmann Levy.

Revenue Watch. 2011. "Extractive Industries Transparency Initiative Report Summaries," http://data.revenuewatch.org/eiti/all.php?i%5B%5D1⁄40&i%5B%5D1⁄411& þSubmitþ1⁄4Submit.

Reynolds, Michael A. 2011. *Shattering Empires: The Clash and Collapse of the Otto-*

man and Russian Empires, ʜy08–ʜyʜ8. New York: Cambridge University Press. Robinson, Francis. 1997. "Ottomans–Safavids–Mughals: Shared Knowledge and

Connective Systems." *Journal of Islamic Studies* 8, 2: 151–84.

Robinson, Glenn. 2004. "Hamas as Social Movement." In Quintan Wiktorowicz, ed., *Islamic Activism: A Social Movement Theory Approach*. Bloomington: Indiana University Press.

Rodinson, Maxime. 2004 [1966]. *Islam and Capitalism*. Translated from French by Brian Pearce. San Francisco: Saqi Essentials.

Rogan, Eugene. 2004. "Arab Books and Human Development." *Arab Studies Quarterly*

26, 2: 67–79.

2009. *The Arabs: A History*. New York: Basic Books.

Rosenthal, Erwin I. J. 1958. *Political Thought in Medieval Islam: An Introductory Outline*. Cambridge University Press.

1966. "Introduction" and "Notes." In *Averroes' Commentary on Plato's Republic*. Translated and edited by E. I. J. Rosenthal. New York: Cambridge University Press. Ross, Michael L. 2001. "Does Oil Hinder Democracy?" *World Politics* 53, 3: 325–61.

2008. "Oil, Islam, and Women." *American Political Science Review* 102, 1: 107–23. 2012. *The Oil Curse: How Petroleum Wealth Shapes the Development of Nations*.

Princeton: Princeton University Press.

Rossabi, Morris. 1990. “The ‘Decline’ of the Central Asian Caravan Trade.” In James

D. Tracy, ed., *The Rise of Merchant Empires: Long-Distance Trade in the Early Modern World, H350–H750*. New York: Cambridge University Press.

El-Rouayheb, Khaled. 2010. *Relational Syllogisms and the History of Arabic Logic,*

y00–Hy00. Leiden: Brill.

2015. *Islamic Intellectual History in the Seventeenth Century: Scholarly Currents in the Ottoman Empire and the Maghreb*. New York: Cambridge University Press.

Rousseau, Jean-Jacques. 1992 [1755]. *Discourse on the Origin of Inequality*. Translated by Donald A. Cress. Indianapolis: Hackett Publishing.

2001 [1762]. *Du contrat social*. Paris: GF Flammarion.

Rowley, Charles, and Nathanael Smith. 2009. “Islam’s Democracy Paradox: Muslims Claim to Like Democracy, So Why Do They Have So Little?” *Public Choice* 139, 3: 273–99.

Roy, Olivier. 1996. *The Failure of Political Islam*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Rubin, Jared. 2017. *Rulers, Religion, and Riches: Why the West Got Rich and the Middle East Did Not*. New York: Cambridge University Press.

Rudolph, Ulrich. 2015. *Al-Maturidi and the Development of Sunni Theology in Samar- qand*. Translated from German by Rodrigo Adem. Boston: Brill.

2016. *Semerkant’ta Ehl-i Sünnet Kelamı: Maturidi*. Translated from German to Turkish by Özcan Taǯçı. Istanbul: Litera Yayıncılık.

Rumi. 2004 [1258–73]. *The Mathnawi of Jalalu’ddin Rumi*. Vols. I–VI. Translated from Persian by Reynold A. Nicholson. Konya: Konya Metropolitan Municipality.

Runciman, Steven. 1951. *A History of the Crusades. Vol. I: The First Crusade and the Foundation of the Kingdom of Jerusalem*. Cambridge: Cambridge University Press. 1954. *A History of the Crusades. Vol. III: The Kingdom of Acre and the Later*

Crusades. Cambridge: Cambridge University Press.

1959. “Muslim Influences on the Development of European Civilization.” *Şarkiyat Mecmuası* 3: 13–24.

Russell, G[ül] A. 1994. “The Impact of the *Philosophus autodidactus*: Pocockes, John Locke, and the Society of Friends.” In G. A. Russell, ed., *The “Arabick” Interest of the Natural Philosophers in Seventeenth-Century England*. New York: Brill.

Russett, Bruce. 1993. *Grasping the Democratic Peace: Principles for a Post–Cold War World*. Princeton: Princeton University Press.

Saadi. 2013 [c. 1258]. *Advice to the Kings* [*Nasihat al-Muluk*]. Translated from Persian by Alireza Shomali and Mehrzad Boroujerdi. In Shomali and Boroujerdi, “Sa‘di’s *Treatise on Advice to the Kings*.” In Mehrzad Boroujerdi, ed., *Mirror for the Muslim Prince: Islam and the Theory of Statecraft*. Syracuse: Syracuse University Press.

Sabev, Orlin. 2006. *İbrahim Müteferrika ya da İlk Osmanlı Matbaa Serüveni (H726–H746): Yeniden Değerlendirme*. Istanbul: Yeditepe Yayınevi.

Sabra, A[bdelhamid] I. 1987. “The Appropriation and Subsequent Naturalization of Greek Science in Medieval Islam: A Preliminary Statement.” *History of Science* 25, 3: 223–43.

1996. “Situating Arabic Science: Locality versus Essence.” *Isis* 87, 4: 654–70.

Es-Sabuni, Nureddin [Ahmad ibn Mahmud]. 1995 [c. 1184]. *Matüridiyye Akaidi* [*al-Bidaya fi Usul al-Din*]. Translated into Turkish by Bekir Topaloğlu. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı.

Sachedina, Abdulaziz. 2001. *The Islamic Roots of Democratic Pluralism*. New York: Oxford University Press.

Saeed, Abdullah, and Hassan Saeed. 2004. *Freedom of Religion, Apostasy and Islam*.

New York: Routledge.

Saeed, Sadia. 2016. *Politics of Desecularization: Law and the Minority Question in Pakistan*. New York: Cambridge University Press.

Safaouan, Moustapha. 2010. *Why Are the Arabs Not Free? The Politics of Writing*.

Oxford: Blackwell Publishing.

Safi, Omid. 2006. *The Politics of Knowledge in Premodern Islam: Negotiating Ideology and Religious Inquiry.* Chapel Hill: University of

North Carolina Press.

Şahin, Zeynep. 2011. "The Political Representation of Kurdish, Kemalist, and Conser- vative Muslim Women in Turkey (1990–2010)." PhD dissertation. University of Southern California, Los Angeles.

Said, Edward W. 1979. *Orientalism*. New York: Vintage Books.

Said, Yazeed. 2013. *Ghazali's Politics in Context.* New York: Routledge.

Saint Pierre, J. H. Bernardin de. 1775. *A Voyage to the Isle of Mauritius, the Isle of Bourbon, and the Cape of Good Hope: With Observations and Reflections upon Nature and Mankind.* Translation from French by John Parish. London:

W. Griffin.

Salame, Ghassan. 1990. "'Strong' and 'Weak' States: A Qualified Return to the *Muqad- dimah*." In Giacomo Luciani, ed., *The Arab State*. Berkeley: University of California Press.

Saliba, George. 2007. *Islamic Science and the Making of the European Renaissance*.

Cambridge, MA: MIT Press.

Salt, Jeremy. 2009. *The Unmaking of the Middle East: A History of Western Disorder in Arab Lands*. Berkeley: University of California Press.

Sardar, Ziauddin. 2013. "Return to Al-Andulus." *Critical Muslim* 6: 3–23. 2014. *Mecca: The Sacred City*. London: Bloomsbury.

Sarton, George. 1927. *Introduction to the History of Science. Vol. I: From Homer to Omar Khayyam*. Baltimore: Williams and Wilkins.

1931. *Introduction to the History of Science. Vol. II: From Rabbi Ben Ezra to Roger Bacon*. Baltimore: Williams and Wilkins.

1947. *Introduction to the History of Science. Vol. III: Science and Learning in the Fourteenth Century.* Baltimore: Williams and Wilkins.

Sartori, Giovanni. 1970. "Concept Misformation in Comparative Politics." *American Political Science Review* 64, 4: 1033–53.

Saunders, J[ohn] J. 1963. "The Problem of Islamic Decadence." *Cahiers d'histoire mondiale. Journal of World History* 7, 3: 701–20.

1966. "The Review of Muhsin Mahdi's *Ibn Khaldûn's Philosophy of History*." *History and Theory* 5, 3: 342–7.

1977. *Muslims and Mongols: Essays on Medieval Asia*. Edited by G. W. Rice. Christchurch: University of Canterbury.

Savage-Smith, Emilie. 1995. "Attitudes toward Dissection in Medieval Islam." *Journal of the History of Medicine and Allied Sciences* 50, 1: 67–110.

Sayar, Ahmed Güner. 1986. *Osmanlı İktisat Düşüncesinin Çağdaşlaşması: Klasik Dönem'den II. Abdülhamid'e*. Istanbul: Der Yayınları.

Sayılı, Aydın. 1960. *The Observatory in Islam and Its Place in the General History of the Observatory*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi.

Schacht, Joseph. 1964. *An Introduction to Islamic Law*. Oxford: Clarendon Press. Schimmel, Annemarie. 1975. *Mystical Dimensions of Islam*. Chapel Hill: University of

North Carolina Press.

Schwarz, Michael. 2002. "Review of Frank Griffel's *Apostasie und Toleranz*." *Jerusa- lem Studies in Arabic and Islam* 27: 591–601.

Scott, James C. 1998. *Seeing Like a State: How Certain Schemes to Improve the Human Condition Have Failed*. New Haven: Yale University Press.

Sen, Amartya. 1999. *Development as Freedom*. New York: Alfred A. Knopf.

Sen, S[amarendra] N. 1971a. "A Survey of Source Materials." In D. M. Bose, S. N. Sen, and B. V. Subbarayappa, eds., *A Concise History of Science in India*. New Delhi: Indian National Science Academy.

1971b. "Astronomy." In D. M. Bose, S. N. Sen, and B. V. Subbarayappa, eds., *A Concise History of Science in India*. New Delhi: Indian National Science Academy.

Sezgin, Fuat. 2011a. *Science and Technology in Islam. Vol. I: Introduction to the History of Arabic-Islamic Sciences*. Translated from German by Renate Sarma and Sreeramula R. Sarma. Frankfurt: Institute for the History of Arabic-Islamic Science.

2011b. *Science and Technology in Islam. Vol. II: Catalogue of the Instruments: Astronomy*. Translated from German by Renate Sarma and Sreeramula R. Sarma. Frankfurt: Institute for the History of Arabic-Islamic Science.

2011c. *Science and Technology in Islam. Vol. III: Catalogue of the Instruments: Geography, Navigation, Clocks, Geometry, and Optics*. Translated from German by Renate Sarma and Sreeramula R. Sarma. Frankfurt: Institute for the History of Arabic-Islamic Science.

Sezgin, Yüksel. 2013. *Human Rights under State-Enforced Religious Family Laws in Israel, Egypt and India*. New York: Cambridge University Press.

Shahrastani, Muhammad b. 'Abd al-Karim. 1984 [c. 1127–8]. *Muslim Sects and Divisions. The Section on Muslim Sects in* Kitab al-Milal wa'l-Nihal. Translated by A. K. Kazi and J. G. Flynn. Boston: Kegan Paul International.

1986 [c. 1127–8]. *Livre des religions et des sects. Vol. I* [*Kitab al-Milal wa'l-Nihal*]. Translated into French by Daniel Gimaret and Guy Monnot. Paris: Peeters, UNESCO.

Shaltut, Mahmud. 2005 [1948]. "A Modernist Interpretation of Jihad: Mahmud Shal- tut's Treatise *Koran and Fighting*." Translated and abridged by Rudolph Peters. In Rudolph Peters, ed., *Jihad in Classical and Modern Islam: A Reader*. Princeton: Markus Wiener Publishers.

Shatzmiller, Maya. 1993. *Labour in the Medieval Islamic World*. Leiden: Brill.

2000. "Tidjara." In P. J. Bearman et al., eds., *The Encyclopedia of Islam, New Edition*. Vol. X. Leiden: Brill.

2011. "Economic Performance and Economic Growth in the Early Islamic World."

Journal of the Economic and Social History of the Orient 54, 2: 132–84.

2013. "Review of Ronnie Ellenblum's *The Collapse of the Eastern Mediterranean. Climate Change and the Decline of the East y50–H072*." *Der Islam* 90, 1: 192–5. Shaykhutdinov, Renat. 2011. "Education for Peace: Protest Strategies of Ethnic

Resistance Movements." *Journal of Peace Education* 8, 2: 143–55.

Shepard, Todd. 2006. *The Invention of Decolonization: The Algerian War and the Remaking of France*. Ithaca, NY: Cornell University Press.

Skocpol, Theda. 1979. *States and Social Revolutions: A Comparative Analysis of France, Russia, and China*. New York: Cambridge University Press.

Sloterdijk, Peter. 2012. *Rage and Time: A Psychopolitical Investigation*.

Translated from German by Mario Wenning. New York: Columbia University Press.

Smith, Adam. 1993 [1776]. *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*. Abridged and edited by Laurence Dickey. Indianapolis: Hackett Publishing.

Smith, Anthony D. 1993. *National Identity*. Reno: University of Nevada Press.

Smith, Christian. 2003. "Introduction: Rethinking the Secularization of American Public Life." In Christian Smith, ed., *The Secular Revolution: Power, Interests, and Conflict in the Secularization of American Public Life*. Berkeley: University of California Press.

Smith, John Masson Jr. 1975. "Mongol Manpower and Persian Population." *Journal of the Economic and Social History of the Orient* 18, 3: 271–99.

Solingen, Etel. 2007. "Pax Asiatica versus Bella Levantina: The Foundations of War and Peace in East Asia and the Middle East." *American Political Science Review* 101, 4: 757–80.

Somel, Selçuk Akʒin. 2001. *The Modernization of Public Education in the Ottoman Empire, H83y–Hy08: Islamization, Autocracy, and Discipline*. Leiden: Brill.

Sorli, Mirjam E., Nils Petter Gleditsch, and Havard Strand. 2005. "Why Is There So Much Conflict in the Middle East?" *Journal of Conflict Resolution* 49, 1: 141–65. Soroush, Abdolkarim. 2000. *Reason, Freedom and Democracy in Iran: Essential Writings of Abdolkarim Soroush*. Translated from Persian and edited by Mahmoud

Sadri and Ahmad Sadri. New York: Oxford University Press.

Soucek, Svat. 1994. "Piri Reis and Ottoman Discovery of the Great Discoveries." *Studia Islamica* 79: 121–42.

2000. *A History of Inner Asia*. New York: Cambridge University Press.

Southern, R[ichard] W. 1970. *Western Society and the Church in the Middle Ages*. New York: Penguin Books.

Spellberg, D. A. 1994. *Politics, Gender, and the Islamic Past: The Legacy of 'A'isha bint Abi Bakr*. New York: Columbia University Press.

Spengler, Joseph J. 1964. "Economic Thought of Islam: Ibn Khaldun." *Comparative Studies in Society and History* 6, 3: 268–306.

Spruyt, Hendrik. 1994. *The Sovereign State and Its Competitors*. Princeton: Princeton University Press.

Stahnke, Tad, and Robert C. Blitt. 2005. "The Religion–State Relationship and the Right to Freedom of Religion or Belief: A Comparative Textual Analysis of the Constitutions of Predominantly Muslim Countries." *Georgetown Journal of Inter- national Law* 36, 4: 947–1078.

Stark, Rodney. 2005. *The Victory of Reason: How Christianity Led to Freedom, Capitalism, and Western Success*. New York: Random House.

Starr, S. Frederick. 2009. "Rediscovering Central Asia." *The Wilson Quarterly* 33, 2: 33–43.

2013. *Lost Enlightenment: Central Asia's Golden Age from the Arab Conquest to Tamerlane.* Princeton: Princeton University Press.

Stepan, Alfred. 2001. *Arguing Comparative Politics*. New York: Oxford University Press.

2012. "Rituals of Respect: Sufis and Secularists in Senegal in Comparative Perspec- tive." *Comparative Politics* 44, 4: 379–401.

Stepan, Alfred, with Graeme B. Robertson. 2003. "An 'Arab' More than 'Muslim'

Electoral Gap." *Journal of Democracy* 14, 3: 30–44.

2004. "Arab, Not Muslim, Exceptionalism." *Journal of Democracy* 15, 4: 140–6. Stephens, John D., Dietrich Rueschemeyer, and Evelyne Huber Stephens. 1992. *Capital-*

ist Development and Democracy. Chicago: University of Chicago Press.

Subtelny, Maria Eva, and Anas B. Khalidov. 1995. "The Curriculum of Islamic Higher Learning in Timurid Iran in the Light of the Sunni Revival under Shah-Rukh." *Journal of the American Oriental Society* 115, 2: 210–36.

Swain, Simon. 2013. *Economy, Family, and Society from Rome to Islam: A Critical Edition, English Translation, and Study of Bryson's Management of the Estate*. New York: Cambridge University Press.

Szyliowicz, Joseph S. 1992. "Functionalist Perspectives on Technology: The Case of Printing Press in the Ottoman Empire." In Ekmeleddin İhsanoğlu, ed., *Transfer of Modern Science and Technology to the Muslim World*. Istanbul: Research Centre for Islamic History, Art and

Culture.

Tabak, Faruk. 2008. *The Waning of the Mediterranean, H550–H870: A Geohistorical Approach*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.

Al-Tabari. 1996 [c. 915]. *The History of al-Tabari (Ta'rikh al-Rusul wa'l-Muluk). Vol. XVII: The First Civil War; Vol. XVIII: Between Civil Wars. The Caliphate of Mu'awiyah; Vol. XIX: The Caliphate of Yazid b. Mu'awiyah.* Translated by

G. R. Hawting, Michael G Morony, and I. K. A. Howard. Albany: SUNY Press. Tabatabai, Javad. 2013. "An Anomaly in the History of Persian Political Thought." In

Mehrzad Boroujerdi, ed., *Mirror for the Muslim Prince: Islam and the Theory of Statecraft*. Syracuse: Syracuse University Press.

Tabbaa, Yasser. 1997. *Constructions of Power and Piety in Medieval Aleppo*. University Park: Pennsylvania State University Press.

Taha, Mahmoud Mohamed. 1987. *The Second Message of Islam*. Translated by Abdul- lahi Ahmed AnNa'im. Syracuse: Syracuse University Press.

Takiyüddin. 1966 [1556]. *Mekanik Saat Konstrüksüyonuna Dair En Parlak Yıldızlar*. Translated into Turkish and edited by Sevim Tekeli. In *H6'ıncı Asırda Osmanlılarda Saat ve Takiyüddin'in "Mekanik Saat Konstrüksüyonuna Dair En Parlak Yıldızlar" Adlı Eseri*. Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi.

Talbi, M[ohamed]. 1971. "Ibn Khaldun." In Bernard Lewis et al., eds., *Encyclopedia of Islam, New Edition*. Vol. III. Leiden: Brill.

Tarih-i Hind-i Garbi. 1990 [1580]. Translated from Ottoman Turkish by Thomas D. Goodrich. In *The Ottoman Turks and the New World: A Study of* Tarih-i Hind-i Garbi *and Sixteenth-Century Ottoman Americana*. Wiesbaden: Otto Harrassowitz. Teicher, J[acob] L. 1960. "Review of E. I. J. Rosenthal's translation of *Averroes'*

Commentary on Plato's 'Republic.'" *Journal of Semitic Studies* 5: 176–95.

Tekeli, Sevim. 1966. "Girıȝ." In Sevim Tekeli, ed., *H6'ıncı Asırda Osmanlılarda Saat ve Takiyüddin'in "Mekanik Saat Konstrüksüyonuna Dair En Parlak Yıldızlar" Adlı Eseri*. Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi.

1985. *İlk Japon Haritasını Çizen Türk Kasgarlı Mahmud ve Kristof*

Kolomb'un Haritasına Dayanarak En Eski Amerika Haritasını Çizen Türk Amiralı Piri Reis. Ankara: Atatürk Kültür Merkezi.

Temo, İbrahim. 1987 [1939]. *İbrahim Temo'nun İttihad ve Terakki Anıları*. Istanbul: Arba.

Tessler, Mark. 2015. *Islam and Politics in the Middle East: Explaining the Views of Ordinary Citizens*. Bloomington: Indiana University Press.

"Le Testament d'Ardasir." 1966 [n.a.]. Arabic-French text edited and translated by

M. Grignaschi. In "Quelques spécimens de la littérature sassanide conservés dans les bibliothèqes d'Istanbul." *Journal Asiatique* 254: 46–90.

Tezcan, Baki. 2010. *The Second Ottoman Empire: Political and Social Transformation in the Early Modern World*. New York: Cambridge University Press.

Tezcür, Güneȝ Murat. 2016. "Ordinary People, Extraordinary Risks: Participation in an Ethnic Rebellion." *American Political Science Review* 110, 2: 247–64.

Thelen, Kathleen. 2000. "Timing and Temporality in the Analysis of Institutional Evolution and Change." *Studies in American Political Development* 14, 1: 101–8.

Tierney, Brian. 1988. *The Crisis of Church and State: H050–H300*. Toronto: University of Toronto Press.

Tilly, Charles. 1992. *Coercion, Capital, and European States: AD yy0–Hyy2*. Cam- bridge, MA: Blackwell.

Timur, Taner. 1979. *Osmanlı Toplumsal Düzeni: Kuruluş ve Yükseliş Dönemi*. Ankara: Turhan Kitabevi.

1986. *Osmanlı Kimliği*. Istanbul: Hil Yayın.

Tocqueville, Alexis de. 2000 [1835]. *Democracy in America*. Translated by George Lawrence. Edited by J. P. Mayer. New York: Perennial Classics.

1983 [1858]. *The Old Regime and the French Revolution*. Translated by Stuart Gilbert. New York: Anchor Books.

Toft, Monica Duffy. 2007. "Getting Religion? The Puzzling Case of Islam and Civil War." *International Security* 31, 4: 97–131.

Togan, Zeki Velidi. 1942–7. *Bugünkü Türkili (Türkistan) ve Yakın*

Tarihi. Istanbul: Arkadaʒ, İbrahim Horoz ve Güven Basımevleri.

1964. "The Earliest Translation of the Qur'an into Turkish." *İslam Tetkikleri Ensti- tüsü Dergisi/Review of the Institute of Islamic Studies* 4: 1–19.

Transparency International. 2013. "2013 Corruption Perception Index," http://cpi

.transparency.org/cpi2013/.

Trimingham, J. Spencer. 1971. *The Sufi Orders in Islam*. New York: Oxford University Press.

Tsui, Kevin. 2011. "More Oil, Less Democracy: Evidence from Worldwide Crude Oil Discoveries." *The Economic Journal* 121, 551: 89–115.

Tuna, Mustafa. 2015. *Imperial Russia's Muslims: Islam, Empire, and European Modernity, H788–HyH4*. New York: Cambridge University Press.

Türker, Muhabat. 1956. *Üç Tehafüt Bakımından Felsefe ve Din Münasebeti*. Ankara: Ankara Üniversitesi DTCF Yayınları.

Türköne, Mümtazer. 1991. *Siyasi İdeoloji Olarak İslamcılığın Doğuşu*. İstanbul: İletiʒim.

Turner, Bryan S. 1974. *Weber and Islam: A Critical Study*. Boston: Routledge.

2013a. "Introduction to Section I: Classical Approaches – Understanding Islam." In Bryan S. Turner and Kamaludeen Mohamed Nasir, eds., *The Sociology of Islam: Collected Essays of Bryan S. Turner*. Burlington, VT: Ashgate.

2013b. "State, Science and Economy in Traditional Societies: Some Problems in Weberian Sociology of Science." In Bryan S. Turner and Kamaludeen Mohamed Nasir, eds., *The Sociology of Islam: Collected Essays of Bryan S. Turner*. Burlington, VT: Ashgate.

Turner, Howard R. 1995. *Science in Medieval Islam: An Illustrated Introduction*.

Austin: University of Texas Press.

Tusi, Nasr al-Din. 1964 [c. 1235]. *The Nasirean Ethics* [*Akhlaq-i Nasiri*]. Translated from Persian with notes by G. M. Wickens. London: George Allen and Unwin.

Tyerman, Christopher. 2006. *God's War: A New History of the Crusades*. Cambridge, MA: Belknap Press of Harvard University Press.

Udovitch, Abraham L. 1975. "Reflections on the Institutions of Credits and Banking in the Medieval Islamic Near East." *Studia Islamica* 41: 5–21.

1979. "Bankers without Banks: Commerce, Banking, and Society in the Islamic World of the Middle Ages." In Fredi Chiappelli, ed., *The Dawn of Modern Banking*. New Haven: Yale University Press.

Ulfelder, Jay. 2007. "Natural-Resource Wealth and the Survival of Autocracy."

Comparative Political Studies 40, 8: 995–1018.

Ülgener, Sabri. 1981. *İktisadi Çözülmenin Ahlak ve Zihniyet Dünyası*. Istanbul: Der Yayınları.

Ülken, Hilmi Ziya. 2016 [1935]. *Uyanış Devirlerinde Tercümenin Rolü*. Istanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.

1966. *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi*. Istanbul: Ülken Yayınları.

Unat, Faik Reşit. 1964. *Türkiye Eğitim Sisteminin Gelişmesine Tarihi Bir Bakış*.

Ankara: Milli Eğitim Basımevi.

United Nations. 2016. "National Accounts Main Aggregates Database: GNI (at Current Prices) in US Dollars: All Countries for All Years," http://unstats.un.org/unsd/ snaama/dnllist.asp.

United Nations Development Programme. 2011. "Human Development Index 2011,"

http://hdr.undp.org/en/media/HDR_2011_EN_Table1.pdf.

United Nations Development Programme (and Arab Fund for Economic and Social Development). 2002. *Arab Human Development Report 2002: Creating Oppor- tunities for Future Generations*. Jordan: UNDP Regional Bureau for Arab States.

United Nations Statistics Division. 2013. "Social Indicators: Education, Literacy," http://unstats.un.org/unsd/demographic/products/socind/.

United States Census Bureau 2010. "International Data Base (2010)," www.census.gov/ data-tools/demo/idb/informationGateway.php.

Ünver, A. Süheyl. 1969. *İstanbul Rasathanesi.* Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları. Urdal, Henrik. 2004. "The Devil in the

Demographics: The Effect of Youth Bulges on Domestic Armed Conflict, 1950–2000." *World Bank, Social Development Papers:*

Conflict Prevention and Reconstruction 14: 1–23.

US Department of State. 2015. "International Religious Freedom Report for 2014," October 14, www.state.gov/j/drl/rls/irf/2015religiousfreedom/index.htm#wrapper.
Uzunçarşılı, İsmail Hakkı. 1983. *Osmanlı Tarihi. II. Cild*. Ankara: Türk Tarih Kurumu

Yayınları.

Van den Bergh, Simon. 1954. "Introduction" and "Notes." In *Averroes' Tahafut Al-Tahafut (The Incoherence of the Incoherence)*. Vols. I and II. Translated and edited by Simon van den Bergh. London: E. J. W. Gibb Memorial Trust.

Van Zanden, Jan Luiten. 2009. *The Long Road to the Industrial Revolution: The European Economy in a Global Perspective, H000–H800*. Leiden: Brill.

Van Zanden, Jan Luiten, Eltjo Buringh, and Maarten Bosker. 2012. "The Rise and Decline of European Parliaments, 1188–1789." *The Economic History Review* 65, 3: 835–61. Vasalou, Sophia. 2016. *Ibn Taymiyya's Theological Ethics*. New York: Oxford

University Press.

Vikor, Knut S. 2005. *Between God and the Sultan: A History of Islamic Law*. New York: Oxford University Press.

Wadud, Amina. 1999. *Qur'an and Woman: Rereading the Sacred Text from a Woman's Perspective*. New York: Oxford University Press.

Wahba, Wafaa H. 1996. "Translator's Introduction." In *The Ordinances of Government: A Translation of Al-Ahkam al-Sultaniyya w'al-Wilayat al-Diniyya*. Translated by Wafaa H. Wahba. London: Garnet Publishing.

Waines, David. 1977. "The Third Century Internal Crisis of the Abbasids." *Journal of the Economic and Social History of the Orient* 20, 3: 282–306.

Waldner, David. 1999. *State Building and Late Development*. Ithaca, NY: Cornell University Press.

Wallerstein, Immanuel. 2004. *World-Systems Analysis: An Introduction*. Durham: Duke University Press.

Walzer, Michael. 1983. *Spheres of Justice: A Defense of Pluralism and Equality.*

New York: Basic Books.

Ward, Robert E., and Dankwart A. Rustow. 1964. "Conclusion." In Robert E. Ward and Dankwart A. Rustow, eds., *Political Modernization in Japan and Turkey*. Princeton: Princeton University Press.

Watson, Andrew M. 1983. *Agricultural Innovation in the Early Islamic World: The Diffusion of Crops and Farming Techniques, 700–HH00*. New York: Cambridge University Press.

Watt, W. Montgomery. 1953. "Introduction." In *The Faith and Practice of Al-Ghazali*.

London: George Allen and Unwin.

1972. *The Influence of Islam on Medieval Europe*. Edinburgh: Edinburgh University Press. 1973. *The Formative Period of Islamic Thought*. Edinburgh: Edinburgh University

Press.

Weaver, Henry Grady. 2014 [1947]. *The Mainspring of Human Progress*. Eastford, CT: Martino Fine Books.

Weber, Max. 1998 [1905]. *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*. Translated from German by Talcott Parsons. Los Angeles: Roxbury Publishing.

1946 [1919]. "Politics as a Vocation." In *From Max Weber: Essays in Sociology*. Translated from German and edited by H. H. Gerth and C. Wright Mills. New York: Oxford University Press.

1964 [1920]. *The Sociology of Religion*. Translated from German by Ephraim Fischoff. Boston: Beacon Press.

1978 [1922]. *Economy and Society: An Outline of Interpretive Sociology*. Translated from German by Ephraim Fischoff et al. Edited by Guenther Roth and Claus Wittich. Berkeley: University of California Press.

Weiss, Bernard G. 1998. *The Spirit of Islamic Law*. Athens: University of Georgia Press. Wellisch, Hans H. 1986. "The First Arab Bibliography: *Fihrist al-'Ulum*." *Occasional*

Papers, University of Illinois 175: 1–42.

West, John B. 2008. "Ibn al-Nafis, the Pulmonary Circulation, and the Islamic Golden Age." *Journal of Applied Physiology* 105: 1877–

80.

White, Lynn Jr. 1962. *Medieval Technology and Social Change*. New York: Oxford University Press.

1963. "What Accelerated Technological Progress in the Western Middle Ages?" In

A. C. Crombie, ed., *Scientific Change: Historical Studies in the Intellectual, Social*

and Technical Conditions for Scientific Discovery and Technical Invention, from Antiquity to the Present. New York: Basic Books.

Wiet, Gaston. 1953. "L'Empire néo-byzantin des Omeyyades et l'Empire néosassanide des Abbassides." *Cahiers d'histoire mondiale. Journal of World History*: 63–71.

1971. *Baghdad: Metropolis of the Abbasid Caliphate*. Translated from French by Seymour Feiler. Norman: University of Oklahoma Press.

Wiktorowicz, Quintan, ed. 2004. *Islamic Activism: A Social Movement Theory Approach*. Bloomington: Indiana University Press.

2010. "A Genealogy of Radical Islam." In Frederik Volpi, ed., *Political Islam: A Critical Reader*. New York: Routledge.

Wilson, M. Brett. 2014. *Translating the Qur'an in an Age of Nationalism: Print Culture and Modern Islam in Turkey.* New York: Oxford University Press.

Wittek, Paul. 1936. "Deux chapitres de l'histoire des Turcs de Roum." *Byzantion* 11: 285–319.

1938. "De la défaite d'Ankara à la prise de Constantinople." *Revue des études islamiques* 12: 1–34.

Wolfson, Harry A. 1963. "Revised Plan for the Publication of a Corpus Commentar- iorum Averrios in Aristotelem." *Speculum* 38, 1: 88–104.

Wood, Philip. 2015. "Christians in the Middle East, 600–1000: Conquest, Competition and Conversion." In A. C. S. Peacock, Bruno De Nicola, and Sara Nur Yıldız, eds., *Islam and Christianity in Medieval Anatolia*. Burlington, VT: Ashgate.

World Bank. 2010. "World Development Indicators: GNI per Capita (PPP), 2010,"

http://data.worldbank.org/indicator/NY.GNP.PCAP.PP.CD.

2014a. “Indicators: Mortality Rate, under-5 (per 1,000 Live Births), 2014,” http:// data.worldbank.org/indicator/SH.DYN.MORT.

2014b. “Worldwide Governance Indicators,” http://info.worldbank.org/governance/ wgi/index.aspx#home.

World Values Survey. 2004–8. www.worldvaluessurvey.org/.

Worthen, Shana. 2009. “The Influence of Lynn White, Jr.’s *Medieval Technology and Social Change*.” *History Compass* 7, 4: 1201–17.

Yalpani, Mohamed, and Akbar Heydari. 2005. “Quantity over Quality: A Voice from the Third World.” *Chemistry and Biodiversity* 2, 6: 730–7.

Yaqub, Alaadin M. 2013. “Translator’s Introduction.” In *Moderation in Belief (Al-Iqtisad fi al-I’tiqad)*. Translated by Aladdin M. Yaqub. Chicago: University of Chicago Press.

Yate, Asadullah. 1996. “Foreword.” In Abu’l Hassan al-Mawardi, *Al-Ahkam as-Sultaniyyah: The Laws of Islamic Governance*. Translated and edited by Asadullah Yate. London: Ta-Ha Publishers.

Yıldırım, Rıza. 2008. “Turkomans between Two Empires: The Origins of the Qizilbash Identity in Anatolia (1447–1514).” PhD dissertation. Bilkent University.

Yılmaz, İhsan. 2005. *Muslim Laws, Politics and Society in Modern Nation States: Dynamic Legal Pluralisms in England, Turkey and Pakistan*. Burlington, VT: Ashgate.

Yom, Sean L. 2015. *From Resilience to Revolution: How Foreign Interventions Desta- bilize the Middle East*. New York: Columbia University Press.

Zadeh, Travis. 2012. *The Vernacular Qur’an: Translation and the Rise of Persian Exegesis*. New York: Oxford University Press.

Zaman, Muhammad Qasim. 1997. *Religion and Politics under the Early ‘Abbasids: The Emergence of the Proto-Sunni Elite*. Leiden: Brill.

2002. *The Ulama in Contemporary Islam: Custodians of Change*. Princeton: Prince- ton University Press.

2005. “Pluralism, Democracy, and the ‘Ulama.” In Robert W. Hefner, ed., *Remaking Muslim Politics: Pluralism, Contestation, Democratization*. Princeton: Princeton University Press.

2011. “Pakistan: Shari‘a and the State.” In Robert W. Hefner, ed.,

Shari'a Politics: Islamic Law and Society in the Modern World. Bloomington: Indiana University Press.

2012. *Modern Islamic Thought in a Radical Age: Religious Authority and Internal Criticism*. New York: Cambridge University Press.

Zaret, David. 2000. *Origins of Democratic Culture: Printing, Petitions, and the Public Sphere in Early-Modern England.* Princeton: Princeton University Press.

Zeghal, Malika. 1996. *Gardiens de l'islam: Les oulémas d'Al Azhar dans l'Egypte contemporaine*. Paris: Presses de la Fondation nationale des sciences politiques.

1999. "Religion and Politics in Egypt: The Ulema of al-Azhar, Radical Islam, and the State (1952–94)." *International Journal of Middle East Studies* 31, 4: 371–99.

Ziai, Hossein. 1996a. "Shihab al-Din Suhrawardi: Founder of the Illuminationist School." In Seyyed Hossein Nasr and Oliver Leaman, eds., *History of Islamic Philosophy*. New York: Routledge.

1996b. "Mulla Sadra: His Life and Works." In Seyyed Hossein Nasr and Oliver Leaman, eds., *History of Islamic Philosophy*. New York: Routledge.

Zilfi, Madeline C. 1988. *The Politics of Piety: The Ottoman Ulema in the Postclassical Age (H600–H800)*. Minneapolis: Bibliotheca Islamica.

Ziolkowski, Jan M. 2007. "Introduction [to special issue on Dante and Islam]." *Dante Studies* 125: 1–34.

Zubaida, Sami. 1972. "Economic and Political Activism in Islam." *Economy and Society* 1, 3: 308–38.

Zuckert, Michael P. 2002. *Launching Liberalism on Lockean Political Philosophy*.

Lawrence: University Press of Kansas.

Zürcher, Eric J. 2004. *Turkey: A Modern History*. New York: I. B. Tauris.

2010. *The Young Turk Legacy and Nation Building: From the Ottoman Empire to Atatürk's Turkey*. London: I. B. Tauris.

پروفیسر احمد کوروسین ڈیا گو اسٹیٹ یونیورسٹی میں سیاسیات (پالیٹکل سائنس) کے پروفیسر اور سینٹر فار اسلامک اینڈ عربک اسٹڈیز کے ڈائریکٹر ہیں۔ پروفیسر کوروسیکو لرازم اینڈ اسٹیٹ پالیسیز ٹوواردس ریلیجن: دی یونائیڈ اسٹیٹس، فرانس اینڈ ٹرکی (کیمبرج یونیورسٹی پریس) کے مصنف ہیں۔ ان کی حالیہ کتاب اسلام، اتھوریٹیریزم اینڈ انڈر ڈیولپمنٹ: اے گلوبل اینڈ ہسٹوریکل کمپیریزن (کیمبرج یونیورسٹی پریس) کو تین انعامات ملے ہیں اور یہ ٹائمس لٹریری سپلیمنٹس بکس آف دی ایئر میں شامل کی گئی ہے۔ اردو کے علاوہ یہ کتاب ہندی، فرانسیسی، جرمن، ڈچ، بوسنین، عربی، فارسی، انڈونیشیائی، ملے، ازبیک، کرغیز اور بنگلہ میں بھی شائع ہو چکی ہے۔

ख़ुसरो फ़ाउण्डेशन خسرو فاؤنڈیشن
KHUSRO FOUNDATION
D-319, Defence Colony, New Delhi-110024 +91 9318431341

ISBN:978-81-985023-8-4

@Khusrofounda @khusrofoundation @foundationkhusro @khusro_foundation

Rs. 600.00