ششماہی

استشراق

جنوری 2026 - جون 2026

مدیر
ڈاکٹر سعید احمد

انسٹی ٹیوٹ آف اورینٹلزم

Exploring Oriental Heritage, Reshaping the Future

ششماہی "استشراق"

جنوری2026۔ جون2026

جلد2، شمارہ7

مدیر	ڈاکٹر سعید احمد
نائب مدیر	ڈاکٹر محمد عرفان
معاون مدیر	طوبیٰ گل
معاون مدیر	ڈاکٹر محمد بلال دانش
معاون مدیر (انگریزی حصہ)	فرخندہ عزیز اعوان
قانونی معاون	مہوش اسماء اعوان

ادارتی بورڈ

ڈاکٹر محمد اکرم چوہدری	سابق وائس چانسلر یونیورسٹی آف سرگودھا
ڈاکٹر قبلہ ایاز	سابق چیئرمین اسلامی نظریاتی کونسل /جج شریعت ایپلٹ بنچ
ڈاکٹر عبد اللہ صالح	سابق ڈائریکٹر شیخ زاید اسلامک سنٹر جامعہ پنجاب لاہور
نگار سجاد ظہیر	سابقہ صدر شعبہ تاریخ جامعہ کراچی
ڈاکٹر عمار خان ناصر	معروف مذہبی اسکالر
محمد دین جوہر	معروف اسکالر

ڈاکٹر حافظ محمد نعیم	شعبہ علوم اسلامیہ جی سی یونیورسٹی لاہور
ڈاکٹر فیروز الدین شاہ کھگہ	پروفیسر شعبہ علوم اسلامیہ سرگودھا یونیورسٹی
ڈاکٹر جمیل احمد نیکانی	ایسوسی ایٹ پروفیسر بہاؤالدین زکریا یونیورسٹی ملتان
ڈاکٹر عبد الرؤف	ڈائریکٹر نائل انسٹیٹیوٹ آف لینگویجز اینڈ لرننگ، قاہرہ مصر

مجلہ : ششماہی مجلہ استشراق

جلد:2

شمارہ:7

اشاعت : جنوری2026 تا جون2026

ناشر : انسٹی ٹیوٹ آف اورینٹلزم، میانوالی

مدیر : ڈاکٹر سعید احمد

اشاعت کی نوعیت : آن لائن اشاعت

مقامِ اشاعت: میانوالی، پاکستان

ویب سائٹ: www.ioorientlaism.org

ای میل : ioorientalism.gmail.com

فہرست

عنوانات	مضمون نگار	صفحہ نمبر
اداریہ	مدیر	6
گوشہ شخصیات		
محمد سعید عشماوی	ادارہ	8
گوشہ علمی تحریکات		
مسلم علمی مآخذ کے لاطینی تراجم	ڈاکٹر سعید احمد	12
گوشہ علاقہ		
IQSA کا تعارف	طوبیٰ گل	19
گوشہ ترجمہ		
جہاد وائل حلاق	ابو سجل	22
برنارڈ لیوس	ابو سجل	38
ولید صالح	ابو سجل	60
گوشہ سرگرمیاں		
14 جون 20266 کے ویبنار کی رپورٹ		86
علم الاستشراق کورس کی رپورٹ	حسنات آصف	89
علم الاستشراق کورس کے شرکاء کے تاثرات		
عمار رضا		92
عرفان اللہ شاہ		92
حنا فیروز		93

مجلہ استشراق کی اشاعتی پالیسی

"مجلہ استشراق" ایک علمی و تحقیقی مجلہ ہے جس کا مقصد مستشرقین اور استشراق سے متعلق مطالعات کو تحقیقی، غیر جانب دار اور باوقار انداز میں پیش کرنا ہے۔ اس ضمن میں مجلہ درج ذیل اُصولوں کی پابندی کو ضروری سمجھتا ہے:

1. مجلہ صرف ان مضامین کو شائع کرتا ہے جو تحقیقی اسلوب اور علمی وقار کے ساتھ تحریر کیے گئے ہوں۔

2. کسی فرد، مکتب فکر یا ادارے کے خلاف محض منفی پروپیگنڈے، جذباتی بیانات یا غیر مستند الزامات پر مبنی مواد ہرگز شائع نہیں کیا جائے گا۔

3. مجلہ علمی تنقید کی مکمل اجازت دیتا ہے، بشرطیکہ وہ تحقیقی اصولوں کے مطابق، مناسب حوالہ جات کے ساتھ اور علمی احترام کے دائرے میں ہو۔

4. زبان و بیان میں شائستگی، علمی سنجیدگی اور تنقید میں حسنِ ادب کو ملحوظ رکھنا تمام مصنّفین کے لیے لازم ہو گا۔

5. ادارہ کسی بھی مضمون کو شائع یا مسترد کرنے کا حق محفوظ رکھتا ہے، خصوصاً اگر وہ پالیسی سے متصادم ہو۔

اداریہ

استشراق کے ساتویں شمارے کی اشاعت ہمارے لیے باعثِ مسرت و اطمینان ہے۔ یہ شمارہ ایسے وقت میں قارئین کی خدمت میں پیش کیا جا رہا ہے جب مشرق و مغرب کے علمی، فکری اور تہذیبی تعلقات نئے مباحث اور تحقیقی رجحانات کے ساتھ زیرِ بحث ہیں۔ عصرِ حاضر میں استشراق محض مغرب کی جانب سے مشرق کے مطالعے کا نام نہیں رہا، بلکہ یہ ایک وسیع علمی میدان کی صورت اختیار کر چکا ہے، جس میں مکالمہ، تنقید، تجزیہ، باہمی تفہیم اور بین الثقافتی روابط کے مختلف پہلو شامل ہیں۔ ششماہی استشراق اسی تناظر میں اپنے قارئین کو اس میدان میں ہونے والی اہم علمی پیش رفتوں، ممتاز شخصیات، تحقیقی تحریکات، اداروں اور علمی سرگرمیوں سے روشناس کرانے کی کوشش کر رہا ہے۔

اس شمارے میں "گوشۂ شخصیات " کے تحت ممتاز مسلم مفکر محمد سعید عشماوی کی علمی و فکری خدمات کا تعارف پیش کیا گیا ہے۔ انہوں نے جدید اسلامی فکر، مذہبی تعبیرات اور معاصر فکری مباحث میں اہم کردار ادا کیا، اور ان کے افکار آج بھی علمی حلقوں میں سنجیدہ بحث و تحقیق کا موضوع ہیں۔

"گوشۂ علمی تحریکات " میں مسلم ماخذات کے لاطینی تراجم کے موضوع کو شامل کیا گیا ہے، جو اسلامی علوم کے مغربی دنیا میں انتقال اور یورپی نشاۃِ ثانیہ پر ان کے اثرات کو سمجھنے کے لیے اہمیت رکھتا ہے۔ اسی طرح "گوشۂ ادارہ " میں IQSA کا تعارف پیش کیا گیا ہے، تاکہ قارئین دنیا کے مختلف خطوں میں اسلامیات اور مشرقی مطالعات سے وابستہ اہم علمی مراکز اور ان کی سرگرمیوں سے آگاہ ہو سکیں۔

"گوشۂ ترجمہ " میں عصرِ حاضر کے اہم مسلم مفکر وائل حلاق کے مضمون "جہاد "کا اردو ترجمہ شامل ہے۔ وائل حلاق اسلامی قانون، اسلامی تہذیب اور مسلم فکری روایت کے حوالے سے معاصر علمی دنیا کے اہم محققین میں شمار ہوتے ہیں اور ان کی تصانیف نے عالمی علمی مباحث پر گہرے اثرات مرتب کیے ہیں۔ اسی گوشے میں ولید احمد صالح کے قرآنِ مجید سے متعلق ایک اہم کتاب پر تبصرے کا اردو ترجمہ بھی شامل ہے، جبکہ معروف مستشرق برنارڈ لیوس کے ایک اہم مضمون کا ترجمہ بھی قارئین کی نذر کیا جا رہا ہے۔

اس شمارے میں انسٹی ٹیوٹ کی علمی و تحقیقی سرگرمیوں کو بھی جگہ دی گئی ہے۔ "گوشۂ سرگرمیاں " کے تحت 14 جون 2026ء کو منعقد ہونے والے ویبنار کی تفصیلی رپورٹ، نیز جولائی 2026ء میں منعقدہ علم الاستشراق کورس کی رپورٹ اور بعض شرکاء کے تاثرات شامل ہیں۔ یہ سرگرمیاں اس امر کی عکاسی کرتی ہیں کہ ہمارا ادارہ اشاعتی سرگرمیوں کے ساتھ ساتھ علمی مکالمے، تحقیقی تربیت اور علمی روابط کے فروغ کے لیے بھی کوشاں ہے۔

انسٹی ٹیوٹ آف اورینٹلزم میانوالی استشراقی مطالعات، مغربی علمی روایت کے تنقیدی جائزے اور مشرق و مغرب کے علمی تعلقات کے فروغ کے لیے تحقیق، ترجمہ، اشاعت، علمی نشستوں، تربیتی کورسز اور ویبنارز کے ذریعے ایک سنجیدہ علمی ماحول تشکیل دینے کی کوشش کر رہا ہے۔ ششماہی استشراق اسی علمی وژن کا ایک اہم مظہر ہے۔ ہمیں امید ہے کہ یہ مجلہ محققین، اساتذہ، طلبہ اور علمی دنیا سے وابستہ قارئین کے لیے مفید اور قابلِ اعتماد علمی سرمایہ ثابت ہو گا۔

آخر میں ہم اس شمارے کی اشاعت میں شریکِ کار تمام معاونین کا تہہِ دل سے شکریہ ادا کرتے ہیں، جن کی علمی محنت، تعاون اور اخلاص کے نتیجے میں یہ اشاعت ممکن ہوئی۔ دعا ہے کہ اللہ تعالیٰ اس کاوش کو شرفِ قبولیت عطا فرمائے، اسے علم و تحقیق کے فروغ کا مؤثر ذریعہ بنائے اور ہم سب کو مزید خلوص و استقامت کے ساتھ علمی خدمت کی توفیق عطا فرمائے۔

والسلام

مدیر

محمد سعید عشماوی

جدید مصر کے ایک متنازع مگر مؤثر مفکر

(ادارتی نوٹ: یہ مضمون محمد سعید عشماوی کی شخصیت اور افکار کا تعارفی جائزہ پیش کرتا ہے۔ اس کا مقصد ان کے نظریات کی تائید یا تردید نہیں، بلکہ معاصر اسلامی فکر کی ایک اہم اور متنازع شخصیت کو علمی و معروضی انداز میں سمجھنے کی کوشش ہے۔ ششماہی مجلہ استشراق مختلف فکری رجحانات اور علمی مناہج کے مطالعے میں تائید یا مخالفت کے بجائے تحقیق، تجزیے اور مکالمے کو بنیادی اہمیت دیتا ہے۔)

بیسویں صدی میں عالمِ اسلام کو جن فکری چیلنجز کا سامنا کرنا پڑا، ان میں مذہب اور ریاست کا تعلق، شریعت کی تعبیر، جدیدیت، جمہوریت، انسانی حقوق اور سیکولرازم جیسے موضوعات نمایاں تھے۔ ان مباحث میں متعدد مسلم اہلِ علم نے اپنے اپنے زاویۂ نظر سے حصہ لیا۔ مصر میں ان شخصیات میں محمد سعید عشماوی کا نام خصوصی اہمیت رکھتا ہے۔ وہ ایک ممتاز قانون دان، جج، مصنف اور مفکر تھے جنہوں نے اسلامی قانون، سیاسی اسلام اور شریعت کے بارے میں رائج تصورات پر تنقیدی انداز میں غور کیا۔ ان کی تحریروں نے جہاں جدید فکر کے حامل حلقوں کو متاثر کیا، وہیں مذہبی اور روایتی علمی حلقوں میں شدید اختلاف اور بحث کو بھی جنم دیا۔

محمد سعید عشماوی 1932ء میں مصر میں پیدا ہوئے۔ ابتدائی تعلیم کے بعد انہوں نے قانون کی تعلیم حاصل کی اور عدالتی شعبے کو اپنے پیشہ کے طور پر اختیار کیا۔ اپنی قابلیت، دیانت اور قانونی بصیرت کی وجہ سے وہ مصر کی اعلیٰ عدلیہ میں نمایاں مقام تک پہنچے اور مختلف اہم عدالتی ذمہ داریاں انجام دیں۔ اگرچہ ان کی عملی شناخت ایک جج کی تھی، لیکن علمی دنیا میں ان کی شہرت ان کی کتابوں اور فکری مضامین کی وجہ سے ہوئی۔ انہوں نے ایسے موضوعات پر قلم اٹھایا جن پر اس زمانے میں کھل کر اظہارِ خیال کرنا آسان نہیں تھا، چنانچہ ان کی متعدد تحریریں شدید تنقید کا نشانہ بھی بنیں۔

عشماوی کی شخصیت اس اعتبار سے منفرد تھی کہ وہ محض ایک نظریہ ساز نہیں بلکہ عملی عدالتی تجربے کے حامل قانون دان تھے۔ انہوں نے مذہبی متون کی تعبیر اور ریاستی قانون کے باہمی تعلق کو ایک قانونی اور تاریخی زاویے سے سمجھنے کی کوشش کی۔ ان کے نزدیک اسلام ایک اعلیٰ اخلاقی اور روحانی پیغام ہے، جبکہ اس کی تاریخی اور فقہی تعبیرات انسانی کاوش کا نتیجہ ہیں، اس لیے ان پر علمی تنقید اور نظرِ ثانی کی گنجائش موجود ہے۔

فکری رجحان

عشماوی کی فکر کا بنیادی محور اسلام کی نئی تعبیر نہیں بلکہ اس کی تاریخی تعبیرات کا تنقیدی جائزہ تھا۔ ان کا مؤقف تھا کہ اسلام کے ابدی اصول اور مسلمانوں کی فقہی آراء ایک ہی چیز نہیں ہیں۔ ان کے نزدیک شریعت خدا کی ہدایت ہے، جبکہ فقہ اس ہدایت کو سمجھنے کی انسانی کوشش ہے، اس لیے فقہ میں اختلاف، اجتہاد اور تبدیلی کی گنجائش ہمیشہ موجود رہتی ہے۔ انہوں نے خاص طور پر اس تصور پر تنقید کی کہ ہر تاریخی سیاسی نظام کو اسلام کا لازمی حصہ سمجھ لیا جائے۔ ان کے خیال میں خلافت، حکومت اور ریاست کی مختلف شکلیں تاریخ کے مخصوص حالات کا نتیجہ تھیں، اس لیے انہیں ہر دور کے لیے مذہبی حکم قرار نہیں دیا جا سکتا۔

سیاسی اسلام پر تنقید

محمد سعید عشماوی کی شہرت کا سب سے بڑا سبب ان کی کتاب الاسلام السیاسی ہے، جس میں انہوں نے مذہب کو سیاسی طاقت کے حصول کا ذریعہ بنانے کے رجحان پر تنقید کی۔ ان کے نزدیک اسلام ایک مذہب ہے، جبکہ "سیاسی اسلام" ایک جدید سیاسی نظریہ ہے جسے مختلف جماعتوں نے اپنے مقاصد کے لیے استعمال کیا۔ انہوں نے استدلال کیا کہ جب مذہب کو اقتدار کی سیاست کے ساتھ جوڑ دیا جاتا ہے تو مذہبی اقدار بھی سیاسی مفادات کے تابع ہو جاتی ہیں۔ اسی وجہ سے وہ مذہبی جماعتوں کی جانب سے شریعت کے سیاسی استعمال کو تنقیدی نظر سے دیکھتے تھے۔

شریعت اور فقہ

عشماوی کی فکر کا سب سے نمایاں پہلو شریعت اور فقہ میں امتیاز ہے۔ ان کے نزدیک شریعت کا تعلق بنیادی اخلاقی اصولوں اور خدائی ہدایت سے ہے، جبکہ فقہ ان اصولوں کی انسانی تعبیر ہے، جو مختلف ادوار، معاشروں اور حالات کے مطابق تشکیل پاتی رہی ہے۔ اسی بنیاد پر وہ اجتہاد کو اسلامی فکر کی ایک مستقل ضرورت قرار دیتے تھے۔ ان کے خیال میں اگر فقہی آراء کو ناقابلِ تغیر سمجھ لیا جائے تو اسلامی قانون اپنی ارتقائی صلاحیت کھو دیتا ہے۔

سیکولرازم کے بارے میں نقطۂ نظر

عشماوی سیکولرازم کو مذہب دشمنی کے مترادف نہیں سمجھتے تھے۔ ان کے نزدیک ریاست کو تمام شہریوں کے ساتھ مساوی سلوک کرنا چاہیے اور مذہبی عقائد کو سیاسی کشمکش کا ذریعہ نہیں بنانا چاہیے۔ وہ اس بات پر زور دیتے تھے کہ مذہب کی اصل قوت اس کی اخلاقی اور روحانی تعلیمات میں ہے، نہ کہ ریاستی اختیار میں۔ یہی نقطۂ نظر انہیں عرب دنیا کے روایتی مذہبی حلقوں سے مختلف کرتا ہے۔

عشماوی کے نظریات کو مصر اور دیگر مسلم ممالک کے متعدد علماء نے سخت تنقید کا نشانہ بنایا۔ ان پر یہ اعتراض کیا گیا کہ وہ اسلامی سیاسی روایت، خلافت اور فقہی میراث کی نئی تعبیر پیش کرتے ہیں جو روایتی اسلامی موقف سے ہم آہنگ نہیں۔ بعض علماء نے ان کے افکار کو سیکولر فکر سے متاثر قرار دیا، جبکہ دوسرے اہلِ علم نے ان کی تحریروں کو علمی اجتہاد کی ایک سنجیدہ کوشش سمجھا، خواہ ان کے نتائج سے اتفاق نہ بھی کیا جائے۔ اس اختلافِ رائے نے العشماوی کو جدید عرب دنیا کی متنازع مگر اہم فکری شخصیات میں شامل کر دیا۔

اہم تصانیف

محمد سعید عشماوی نے متعدد کتابیں تصنیف کیں جن میں اسلامی فکر، قانون، سیاست اور مذہب کے باہمی تعلق پر گفتگو کی گئی ہے۔ ان کی چند معروف کتابیں درج ذیل ہیں:

- الاسلام السیاسی
- الخلافة الاسلامیه
- اصول الشریعه

- حقیقة الحجاب

یہ کتابیں عرب دنیا میں وسیع پیمانے پر زیرِ بحث آئیں اور ان کے متعدد ایڈیشن شائع ہوئے۔

اگرچہ محمد سعید عشماوی کے افکار سے مکمل اتفاق کرنا ضروری نہیں، تاہم اس حقیقت سے انکار ممکن نہیں کہ انہوں نے شریعت، فقہ، سیاسی اسلام اور جدید ریاست جیسے موضوعات پر ایک نئی علمی بحث کو جنم دیا۔ ان کی تحریریں آج بھی اسلامی قانون، جدید اسلامی فکر، عرب سیاسی تاریخ اور مذہب و ریاست کے تعلق پر تحقیق کرنے والے طلبہ اور محققین کی توجہ کا مرکز ہیں۔ مغربی جامعات میں جدید اسلامی فکر، اصلاحی تحریکوں اور سیاسی اسلام کے مطالعے میں بھی عشماوی کا نام نمایاں شخصیات میں شمار کیا جاتا ہے، جبکہ عرب دنیا میں ان کی کتابیں آج بھی بحث و مباحثے کا حصہ ہیں۔

محمد سعید عشماوی کا شمار ان مسلم مفکرین میں ہوتا ہے جنہوں نے مغربی علمی روایت اور جدید اسلامی فکر کے درمیان جاری مکالمے سے سنجیدگی کے ساتھ استفادہ کیا۔ اگرچہ وہ خود مستشرق نہیں تھے اور نہ ہی انہوں نے اپنی تحریروں میں مستشرقین کی آراء کو بلا تنقید قبول کیا، تاہم ان کے علمی منہج میں بعض ایسے عناصر نمایاں ہیں جو جدید مغربی اسلامی مطالعات اور تاریخی تنقید سے قربت رکھتے ہیں۔

عشماوی کی بیشتر تصانیف کا بنیادی مقصد اسلام اور اسلامی قانون کی ایسی تعبیر پیش کرنا تھا جو تاریخی شعور، قانونی ارتقا اور معاصر معاشرتی تقاضوں کو پیشِ نظر رکھے۔ اسی وجہ سے ان کے افکار کو مغربی جامعات میں اسلامی اصلاحی فکر (Islamic Reform Thought)، سیاسی اسلام (Political Islam) اور اسلامی قانون (Islamic Law) کے مباحث میں خاص اہمیت حاصل ہوئی۔ مغربی علمی حلقوں میں بھی ان کی تحریروں کو جدید مسلم فکر، سیاسی اسلام اور اسلام و قانون کے مباحث کے تناظر میں زیرِ مطالعہ لایا گیا ہے۔، اگرچہ ان کے تمام نتائج سے اتفاق نہیں کیا۔

عشماوی کی فکر کا ایک نمایاں پہلو یہ ہے کہ وہ شریعت اور فقہ میں واضح امتیاز کرتے ہیں۔ ان کے نزدیک شریعت خدائی ہدایت اور اخلاقی اصولوں کا نام ہے، جبکہ فقہ انسانی فہم اور تاریخی اجتہاد کا نتیجہ ہے۔ یہی تصور جدید مغربی اسلامی مطالعات میں بھی توجہ کا مرکز رہا ہے، جہاں اسلامی قانون کو اس کے تاریخی ارتقا کے تناظر میں سمجھنے کی کوشش کی جاتی ہے۔ اسی طرح اس نے "سیاسی اسلام (Political Islam) " کے تصور پر جو تنقید کی، اس نے مغربی علمی دنیا میں بھی توجہ حاصل کی۔ ان کی کتاب الاسلام السیاسی کو جدید اسلامی سیاسی فکر کے اہم متون میں شمار کیا جاتا ہے، اور اس کے بعض منتخب حصے انگریزی مجموعے Against Islamic Extremism: The Writings of Muhammad Sa'id al-Ashmawy میں شائع ہوئے، جس کی تدوین کیرولن فلوہر-لوبان (Carolyn Fluehr-Lobban) نے کی۔ اس انگریزی مجموعے نے عشماوی کی فکر کو مغربی قارئین اور محققین تک منظم انداز میں پہنچایا۔ تفصیل درج ذیل ہے:

1۔ *Against Islamic Extremism: The Writings of Muhammad Sa'id al-Ashmawy* (1998)

- **(Editor):** Carolyn Fluehr-Lobban
- University Press of Florida
- : Gainesville, Florida, USA 1998

اس کتاب میں عشماوی کی متعدد اہم تحریروں کا انگریزی ترجمہ پیش کیا گیا ہے۔ مدیرہ نے مقدمے میں ان کی فکری زندگی، مصر کے سیاسی حالات اور ان کے نظریات کے تاریخی پس منظر پر بھی روشنی ڈالی ہے۔ مغربی جامعات میں عشماوی کے افکار سے تعارف کے لیے یہ بنیادی ماخذ سمجھا جاتا ہے۔

عشماوی کی فکر پر مغربی جامعات میں متعدد تحقیقی مقالات اور کتابی ابواب تحریر کیے گئے ہیں، جن میں انہیں جدید عرب دنیا کے ان مفکرین میں شمار کیا گیا ہے جنہوں نے مذہب، قانون اور ریاست کے تعلق پر نئی بحثوں کو جنم دیا۔ اسی وجہ سے ان کا نام جدید اسلامی فکر، اصلاحی تحریکوں اور اسلام وجدیدیت کے مباحث میں مسلسل زیرِ مطالعہ رہتا ہے۔

محمد سعید عشماوی جدید مصر کے ان مفکرین میں شامل ہیں جنہوں نے اسلامی روایت، قانون اور سیاست کے باہمی تعلق پر نئے سوالات اٹھائے۔ ان کی فکر نے ایک طرف اصلاحِ مذہب، اجتہاد اور جدید ریاست کے مباحث کو تقویت دی، تو دوسری طرف شدید علمی اختلافات کو بھی جنم دیا۔ یہی وجہ ہے کہ وہ معاصر اسلامی فکر کی تاریخ میں ایک ایسی شخصیت کے طور پر یاد کیے جاتے ہیں جن کے نظریات نے اتفاق اور اختلاف، دونوں کو ایک نئی جہت عطا کی۔ ان کی تحریروں کا مطالعہ جدید اسلامی فکری مباحث کو سمجھنے کے لیے آج بھی اہمیت رکھتا ہے۔

مراجع

- محمد سعید العشماوی، *الاسلام السیاسی*، دار سینا للنشر، قاہرہ۔
- محمد سعید العشماوی، *الخلافۃ الاسلامیہ*، قاہرہ۔
- محمد سعید العشماوی، *اصول الشریعہ*، قاہرہ۔
- Carolyn Fluehr-Lobban (ed.), *Against Islamic Extremism: The Writings of Muhammad Sa'id al-Ashmawy*, University Press of Florida, 1998.
- Charles Kurzman (ed.), *Liberal Islam: A Sourcebook*, Oxford University Press, 1998.
- Armando Salvatore, *Islam and the Political Discourse of Modernity*.
- John L. Esposito (ed.), *The Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World*, Oxford University Press.

مسلم علمی مآخذ کے لاطینی تراجم

ایک تاریخی و علمی جائزہ

اسلامی تہذیب اور قرونِ وسطیٰ کے یورپ کے درمیان علمی تعلق کی تاریخ میں عربی سے لاطینی زبان میں ہونے والے تراجم کو بنیادی اہمیت حاصل ہے۔ آٹھویں سے بارہویں صدی کے دوران مسلم دنیا میں فلسفہ، طب، ریاضی، فلکیات اور دیگر علوم میں ہونے والی علمی پیش رفت نے عربی کو ایک اہم علمی زبان بنا دیا۔ بعد ازاں یورپ میں عربی علمی متون سے استفادہ کرنے کا رجحان پیدا ہوا اور بارہویں صدی سے عربی علمی ذخیرے کا ایک بڑا حصہ لاطینی زبان میں منتقل ہونے لگا۔ یہ منتقلی محض زبان کی تبدیلی نہیں تھی، بلکہ ایک وسیع علمی، فکری اور تہذیبی عمل تھا۔ عربی سے لاطینی تراجم کے ذریعے یورپی اہلِ علم کو نہ صرف یونانی علمی روایت کے ان متون تک رسائی حاصل ہوئی جو عربی دنیا میں محفوظ، منتقل اور شرح و توضیح کے مراحل سے گزر چکے تھے، بلکہ مسلم مفکرین کی اپنی تحقیقات، تشریحات اور اضافات سے بھی تعارف ہوا۔ اسی لیے عربی-لاطینی ترجمے کی تاریخ کو محض "مسلم علوم کی یورپ منتقلی" کے عمومی عنوان کے تحت دیکھنے کے بجائے اسے مختلف تہذیبوں کے درمیان علمی تعامل، ترجمہ، adaptation اور intellectual transmission کے ایک پیچیدہ عمل کے طور پر سمجھنا زیادہ مناسب ہے۔

1۔ لاطینی زبان

لاطینی (Latin) کا آغاز اٹلی کے وسطی علاقے لاتیوم (Latium) سے ہوا، جہاں روم واقع تھا۔ رومی سلطنت کے پھیلاؤ کے ساتھ لاطینی زبان بھی وسیع علاقوں میں پھیلتی گئی اور انتظامیہ، قانون، فوج، ادب اور تعلیم کی اہم زبان بن گئی۔ مغربی رومی سلطنت کے زوال کے بعد لاطینی بطور روزمرہ بول چال کی زبان بتدریج مختلف مقامی صورتوں میں تقسیم ہوتی گئی، جن سے بعد میں فرانسیسی، اطالوی، ہسپانوی، پرتگالی اور رومانیائی جیسی رومانس زبانیں وجود میں آئیں۔ تاہم علمی اور مذہبی سطح پر لاطینی کی اہمیت برقرار رہی۔ قرونِ وسطیٰ میں کیتھولک کلیسا، یورپی جامعات اور علمی اداروں میں لاطینی ایک اہم علمی زبان تھی۔ فلسفہ، الٰہیات، قانون، طب اور دیگر علوم کے بہت سے متون لاطینی میں لکھے جاتے تھے۔ چنانچہ جب یورپی اہلِ علم نے عربی علمی ذخیرے سے استفادہ شروع کیا تو لاطینی اس علمی منتقلی کا ایک اہم ذریعہ بن گئی۔

2۔ عربی علمی ورثہ اور یورپ

عباسی دور میں علمی سرگرمیوں کے فروغ، ترجمہ تحریک اور مختلف تہذیبی روایات کے باہمی تعامل کے نتیجے میں عربی دنیا میں یونانی، سریانی، ایرانی اور ہندوستانی علمی روایات کے متعدد اجزا منتقل ہوئے۔ مسلم اہلِ علم نے ان علوم کو صرف محفوظ نہیں کیا بلکہ ان پر شرح، تنقید، اضافہ اور نئی تحقیق بھی کی۔ فلسفہ، طب، ریاضی، فلکیات، بصریات اور دیگر علوم میں مسلم مصنفین کی تصانیف نے ایک وسیع علمی ذخیرہ تشکیل دیا۔ قرونِ وسطیٰ کے یورپ میں جب ان علوم سے دوبارہ منظم انداز میں استفادہ شروع ہوا تو عربی علمی متون ایک اہم واسطہ بنے۔

اس عمل کو صرف اس طرح بیان کرنا درست نہیں کہ یورپ علمی طور پر بالکل خالی تھا اور مسلمانوں نے اسے تمام علوم فراہم کیے۔ یورپ میں بھی علمی روایت کے مختلف مراکز موجود تھے۔ تاہم یہ ضرور کہا جا سکتا ہے کہ عربی سے لاطینی تراجم نے یورپی علمی دنیا میں بہت سے نئے متون، تصورات، اصطلاحات اور استدلالی طریقوں کی رسائی کو نمایاں طور پر وسیع کیا۔

3۔ عربی سے لاطینی تراجم کا آغاز

عربی علمی متون کا لاطینی میں ترجمہ مختلف علاقوں اور مختلف ادوار میں ہوا۔ بارہویں صدی میں یہ سرگرمی خاص طور پر نمایاں ہوئی اور اس نے یورپی علمی تاریخ پر گہرے اثرات مرتب کیے۔

اس سلسلے میں دو بڑے جغرافیائی خطے خاص طور پر اہم تھے:

- جزیرہ نمائے آئبیریا، خصوصاً طلیطلہ (Toledo)
- جنوبی اٹلی اور سسلی

ان علاقوں میں عربی، لاطینی، عبرانی، یونانی اور مقامی زبانوں کے بولنے والے مختلف علمی حلقے ایک دوسرے کے قریب آئے۔ نتیجتاً مترجمین، معاونین اور اہلِ علم کے درمیان تعاون کے ذریعے عربی علمی متون لاطینی دنیا تک پہنچے۔ یہ بھی اہم ہے کہ تمام تراجم ایک ہی طریقۂ کار کے تحت نہیں ہوئے۔ بعض صورتوں میں مترجم عربی متن سے براہِ راست کام کرتا تھا، جبکہ بعض حالات میں ایک سے زیادہ افراد ترجمے کے عمل میں شریک ہوتے تھے۔ اس لیے medieval translation movement کو ایک یکساں اور سادہ عمل سمجھنے کے بجائے مختلف translation networks کے تناظر میں دیکھنا چاہیے۔

4۔ طلیطلہ: اہم مرکزِ ترجمہ

طلیطلہ (Toledo) عربی سے لاطینی تراجم کی تاریخ میں سب سے زیادہ معروف مراکز میں شمار ہوتا ہے۔ 1085ء میں عیسائی اقتدار میں آنے کے بعد یہاں عربی علمی ذخیرے تک یورپی اہلِ علم کی رسائی کے امکانات میں اضافہ ہوا۔ بارہویں صدی میں طلیطلہ میں مختلف مترجمین نے عربی متون کو لاطینی میں منتقل کیا۔ یہاں طب، فلسفہ، فلکیات، ریاضی اور دیگر علوم کے متون پر کام ہوا۔ اس عمل میں مختلف مذہبی اور لسانی پس منظر رکھنے والے افراد کا کردار تھا۔ بعض مترجمین عربی جانتے تھے، بعض کو لاطینی پر عبور تھا اور بعض صورتوں میں درمیانی زبان یا معاون مترجم کا کردار بھی سامنے آتا ہے۔ اس لیے طلیطلہ کو صرف ایک "ترجمہ گاہ" کے طور پر نہیں بلکہ ایک کثیر لسانی علمی ماحول کے طور پر دیکھنا زیادہ مناسب ہے۔

5۔ جنوبی اٹلی اور سسلی

عربی-لاطینی علمی منتقلی کا دوسرا اہم خطہ جنوبی اٹلی اور سسلی تھا۔ یہاں یونانی، عربی اور لاطینی علمی روایات ایک دوسرے سے تعامل کرتی تھیں۔ سسلی اور جنوبی اٹلی کے سیاسی و تہذیبی حالات نے مختلف علمی روایتوں کے باہمی رابطے کے لیے ایک خاص ماحول پیدا کیا۔ بعد کے ادوار میں فریڈرک دوم کے علمی حلقوں نے بھی عربی، یونانی اور لاطینی علوم کے درمیان رابطے میں کردار ادا کیا۔ اس طرح عربی علمی ورثہ صرف طلیطلہ کے ذریعے ہی یورپ تک نہیں پہنچا بلکہ جنوبی اٹلی، سسلی اور دیگر مراکز نے بھی اس علمی منتقلی میں حصہ لیا۔

6۔ اہم مترجمین

جرارڈ آف کریمونا(Gerard of Cremona)

عربی سے لاطینی تراجم کی تاریخ میں Gerard of Cremona کا نام نہایت اہم ہے۔ وہ بارہویں صدی کے نمایاں مترجم تھا اور طلیطلہ میں عربی علمی متون کے بڑے پیمانے پر لاطینی تراجم سے وابستہ رہا۔ اس کے ذریعے طب، فلکیات، فلسفہ، ریاضی اور دیگر علوم سے متعلق متعدد عربی متون لاطینی دنیا تک پہنچے۔ اس سے منسوب تراجم میں بطلیموس، ارسطو اور مسلم مصنفین کے علمی متون شامل ہیں۔

مائیکل اسکاٹ(Michael Scot)

Michael Scot نے تیرہویں صدی میں عربی علمی روایت اور لاطینی علمی دنیا کے درمیان رابطے میں اہم کردار ادا کیا۔ خاص طور پر ابن رشد کی ارسطو پر شروحات کو لاطینی دنیا تک پہنچانے میں ان کا نام نمایاں ہے۔

ہرمین آف کرنیا(Hermann of Carinthia)

Hermann of Carinthia نے عربی اور لاطینی علمی دنیا کے درمیان رابطے میں کردار ادا کیا۔ فلکیات، فلسفہ اور دیگر علوم کے متون کی منتقلی میں اس کا حصہ قابلِ ذکر ہے۔

یہ مترجمین اس بڑے علمی عمل کی نمائندگی کرتے ہیں جس میں مختلف افراد نے عربی علمی ذخیرے کو لاطینی قارئین کے لیے قابلِ رسائی بنایا۔

7۔ مسلم مصنفین اور ان کے لاطینی تراجم

ابن سینا

ابو علی ابن سینا (Avicenna) کی علمی شہرت عربی دنیا تک محدود نہیں رہی۔ ان کی طبی تصنیف القانون فی الطب (Canon of Medicine) کا لاطینی ترجمہ یورپ میں انتہائی مؤثر ثابت ہوا۔ لاطینی دنیا میں *Canon* طبی تعلیم کے اہم متون میں شامل ہوا اور طویل عرصے تک یورپی طبی روایت میں اس سے استفادہ کیا جاتا رہا۔ ابن سینا کی فلسفیانہ تحریروں کے لاطینی تراجم نے بھی وجود، نفس، علم اور مابعد الطبیعیات کے مباحث پر اثر ڈالا۔

الرازی

محمد بن زکریا الرازی (Rhazes) مسلم دنیا کے ممتاز طبیب تھے۔ ان کی عظیم طبی تصنیف الحاوی لاطینی دنیا میں *Liber Continens* کے نام سے معروف ہوئی۔ الرازی کے طبی کام نے یورپی طب کے قرونِ وسطیٰ کے ذخیرے میں اہم مقام حاصل کیا اور ان کی طبی مشاہدات اور تشخیصات سے یورپی طبیبوں نے استفادہ کیا۔

الخوارزمی

محمد بن موسیٰ الخوارزمی کا نام ریاضی کی تاریخ میں بنیادی اہمیت رکھتا ہے۔ ان کے ریاضیاتی کاموں کی عربی روایت نے لاطینی دنیا میں ریاضی کے فروغ میں کردار ادا کیا۔ ان کے نام کی لاطینی صورت Algoritmi سے بعد میں "algorithm" کی اصطلاح کے وجود میں آنے کا تعلق قائم کیا جاتا ہے۔ اسی طرح الجبر سے متعلق ان کی علمی روایت نے یورپی ریاضی پر دیرپا اثر ڈالا۔

الفارابی

ابو نصر الفارابی (Alfarabius) کی منطق، فلسفہ اور سیاسی فکر نے اسلامی فلسفیانہ روایت میں اہم مقام حاصل کیا۔ ان کے بعض متون اور افکار لاطینی علمی دنیا تک پہنچے، اگرچہ ان کی لاطینی reception ابن سینا اور ابن رشد کے مقابلے میں مختلف نوعیت کی تھی۔ اس لیے الفارابی کے اثرات کو ابن رشد یا ابن سینا کی طرح یکساں نوعیت کے ترجماتی اثرات کے ساتھ بیان کرنے کے بجائے مخصوص متون اور علمی روایت کے حوالے سے سمجھنا زیادہ مناسب ہے۔

ابن رشد

ابو الولید ابن رشد (Averroes) کی ارسطو پر شروحات نے لاطینی یورپ میں غیر معمولی شہرت حاصل کی۔ ان کی متعدد تشریحات کے لاطینی تراجم نے یورپی جامعات میں ارسطو کے مطالعے کو متاثر کیا۔ بعد میں ابن رشد سے وابستہ فلسفیانہ روایت کو "Averroism" کے عنوان سے بھی زیرِ بحث لایا گیا۔ اس طرح ابن رشد عربی فلسفیانہ روایت اور medieval Latin philosophy کے درمیان ایک اہم فکری واسطہ بن گئے۔

8۔ کون سے علوم منتقل ہوئے؟

عربی سے لاطینی ترجمے صرف فلسفے تک محدود نہیں تھے۔ مختلف ادوار میں متعدد علوم کے متون منتقل ہوئے، جن میں خاص طور پر:

- طب
- فلکیات
- ریاضی
- فلسفہ
- منطق
- بصریات
- کیمیا
- جغرافیہ

شامل ہیں۔

یہاں ایک اہم نکتہ یہ ہے کہ یورپ نے صرف "یونانی علوم" عربی دنیا سے واپس حاصل نہیں کیے۔ عربی علمی ذخیرے میں یونانی روایت کے ساتھ مسلم اہلِ علم کی اپنی تحقیقات، شروحات اور تنقیدی مباحث بھی شامل تھے۔ چنانچہ عربی-لاطینی ترجمہ ایک ایسی intellectual transmission تھی جس میں قدیم یونانی، اسلامی اور بعض دیگر علمی روایتیں باہم مربوط ہوئیں۔

9۔ عربی سے لاطینی ترجمے کی علمی اہمیت

ان تراجم کی اہمیت کو تین سطحوں پر سمجھا جا سکتا ہے۔

اول: متون کی منتقلی

بہت سے علمی متون لاطینی دنیا میں عربی کے ذریعے پہنچے اور یورپی اہلِ علم کو نئے علمی مواد تک رسائی حاصل ہوئی۔

دوم: علمی اصطلاحات کی منتقلی

عربی علمی اصطلاحات اور تصورات نے لاطینی علمی زبان کو متاثر کیا۔ بعض الفاظ اور تصورات نے بعد میں یورپی علمی زبانوں میں بھی جگہ بنائی۔

سوم: علمی مباحث کا پھیلاؤ

ترجمے کے بعد یہ متون یورپی جامعات، فلسفیانہ حلقوں اور طبی مراکز میں زیرِ مطالعہ آئے۔ یوں عربی علمی ورثہ یورپی intellectual history کے ایک حصے میں شامل ہوا۔

10۔ کیا عربی-لاطینی تراجم نے یورپی نشاۃِ ثانیہ پیدا کی؟

ایک پرانا تاریخی تصور یہ رہا ہے کہ قرونِ وسطیٰ میں مسلم دنیا نے یونانی علوم کو محفوظ کیا، پھر عربی سے لاطینی تراجم کے ذریعے یہ علوم یورپ پہنچے اور اسی سے Renaissance وجود میں آیا۔ اس تصور میں ایک تاریخی حقیقت ضرور موجود ہے، لیکن جدید علمی تحقیق اس عمل کو زیادہ پیچیدہ انداز میں دیکھتی ہے۔ یورپی نشاۃِ ثانیہ ایک طویل تاریخی عمل کا نتیجہ تھی جس میں قدیم یونانی و رومی روایت، مسیحی علمی روایت، عربی-لاطینی تراجم، بازنطینی علمی اثرات، یورپی جامعات، سیاسی تبدیلیاں، طباعت اور دیگر عوامل نے کردار ادا کیا۔ لہٰذا عربی-لاطینی تراجم کو Renaissance کا واحد سبب قرار دینے کے بجائے یہ کہنا زیادہ درست ہے کہ ان تراجم نے یورپ کے علمی ماحول کی تشکیل میں اہم اور بعض شعبوں میں فیصلہ کن کردار ادا کیا۔

11۔ لاطینی سے جدید یورپی زبانوں تک

قرونِ وسطیٰ میں لاطینی یورپ کی بڑی علمی زبان رہی، لیکن وقت کے ساتھ فرانسیسی، اطالوی، انگریزی، جرمن اور دیگر قومی زبانوں کی علمی حیثیت میں اضافہ ہوا۔ طباعت کی ایجاد، قومی ریاستوں کے استحکام، مذہبی اصلاحی تحریکوں اور جدید سائنسی و تعلیمی اداروں کے فروغ نے علمی اظہار کے میدان میں مقامی زبانوں کی اہمیت بڑھا دی۔ نتیجتاً لاطینی کی اجارہ دارانہ علمی حیثیت کم ہوتی گئی۔ تاہم اس کا مطلب یہ نہیں تھا کہ عربی-لاطینی علمی روایت اچانک ختم ہو گئی۔ لاطینی میں موجود عربی علمی متون بعد کے یورپی محققین کے لیے ایک اہم علمی ورثہ رہے اور بعض متون جدید یورپی زبانوں میں منتقل ہوتے رہے۔

12۔ لاطینی متون سے انگریزی دنیا تک

جدید دور میں انگریزی نے بین الاقوامی علمی زبان کی حیثیت حاصل کی تو قرونِ وسطیٰ کے لاطینی علمی ذخیرے کو انگریزی میں منتقل کرنے کی ضرورت بھی محسوس ہوئی۔ تاہم یہاں ایک بنیادی فرق ملحوظ رہنا چاہیے: جدید دور میں اسلامی متون کے بہت سے اہم انگریزی تراجم براہِ راست عربی سے کیے گئے، اس لیے ہر انگریزی ترجمے کو لاطینی واسطے سے وابستہ کرنا درست نہیں۔

قرآن مجید کے انگریزی تراجم کی تاریخ میں George Sale کا 1734ء کا ترجمہ اہم مقام رکھتا ہے۔ اس پر پہلے کے یورپی مطالعات اور لاطینی و دیگر مصادر کے اثرات موجود تھے، لیکن اسے عربی کے بجائے محض لاطینی سے کیا گیا ترجمہ قرار دینا درست نہیں ہو گا۔

انیسویں اور بیسویں صدی میں اسلامی فلسفہ، طب، تصوف، کلام اور دیگر علوم کے تراجم میں براہِ راست عربی سے انگریزی ترجمے کا رجحان بڑھا۔ اس تبدیلی نے اسلامی متون کے مطالعے میں ایک نئے مرحلے کا آغاز کیا۔

13۔ Charles Burnett اور عربی-لاطینی ترجمے کا جدید مطالعہ

عربی سے لاطینی علمی منتقلی کے جدید مطالعے میں Charles Burnett کا کام خاص اہمیت رکھتا ہے۔ اس کی کتاب:

Arabic into Latin in the Middle Ages: The Translators and Their Intellectual and Social Context

عربی-لاطینی تراجم کی تاریخ، مترجمین، علمی ماحول اور سماجی پس منظر کو سمجھنے کے لیے بنیادی مراجع میں شمار کی جا سکتی ہے۔ Burnett کی تحقیق کی اہمیت یہ ہے کہ وہ ترجمے کو محض "ایک زبان سے دوسری زبان میں الفاظ کی منتقلی" کے طور پر نہیں دیکھتے بلکہ مترجم، اس کے علمی ماحول، سرپرستی، دستیاب متون اور یورپی intellectual networks کے تناظر میں مطالعہ کرتے ہیں۔ اس زاویے سے عربی-لاطینی ترجمے محض مسلم دنیا سے یورپ کو "علم کی منتقلی" نہیں بلکہ مختلف علمی معاشروں کے درمیان ایک پیچیدہ interaction بن جاتے ہیں۔

14۔ عربی-لاطینی ترجمے اور استشراق

استشراق کی تاریخ کو سمجھنے کے لیے عربی-لاطینی تراجم کا مطالعہ خاص اہمیت رکھتا ہے۔ جدید معنوں میں Orientalism اگرچہ بعد کے زمانے میں ایک باقاعدہ علمی discipline کے طور پر سامنے آیا، لیکن یورپ میں اسلامی اور عربی علمی روایت سے استفادہ اس سے بہت پہلے شروع ہو چکا تھا۔ عربی متون کے لاطینی تراجم نے یورپ میں مسلم تہذیب، فلسفہ، طب، مذہب اور علمی روایت کے بارے میں ایک ابتدائی علمی corpus تشکیل دینے میں مدد دی۔ بعد کے ادوار میں یہی علمی روایت مزید منظم مطالعات، لغات، مخطوطات کی تدوین، ترجموں اور اسلامی علوم کے باقاعدہ academic study کی طرف بڑھی۔ اس اعتبار سے عربی-لاطینی ترجمے کو استشراق کی مکمل تاریخ نہیں کہا جا سکتا، لیکن اسے یورپی مطالعاتِ اسلام کی ایک اہم پیش تاریخ ضرور سمجھا جا سکتا ہے۔

قرونِ وسطیٰ میں عربی سے لاطینی زبان میں ہونے والے تراجم انسانی علمی تاریخ کے اہم ترین بین تہذیبی رابطوں میں شمار ہوتے ہیں۔ ان تراجم کے ذریعے مسلم دنیا میں محفوظ، منتقل اور ترقی یافتہ متعدد علمی روایتیں لاطینی یورپ تک پہنچیں۔ ابن سینا کی طب، الرازی کے طبی کام، الخوارزمی کی ریاضی، ابن رشد کی ارسطو پر شروحات اور دیگر مسلم اہلِ علم کی تحریروں نے یورپی علمی دنیا میں نئے مباحث اور علمی امکانات پیدا کیے۔ طلیطلہ، سسلی اور جنوبی اٹلی جیسے مراکز اور Gerard of Cremona، Michael Scot اور دیگر مترجمین نے اس علمی منتقلی میں اہم کردار ادا کیا۔ تاہم اس پورے عمل کو ایک سادہ "مسلمانوں نے علم دیا اور یورپ نے اسے قبول کر لیا" کی داستان میں محدود کرنا علمی اعتبار سے مناسب نہیں۔ یہ دراصل مختلف تہذیبوں، زبانوں، مترجمین اور علمی مراکز کے درمیان ایک پیچیدہ interaction تھا۔ عربی دنیا نے قدیم علمی روایت کو محفوظ کرنے کے ساتھ اس میں اپنی علمی کاوشیں شامل کیں، اور یورپی مترجمین نے اسے اپنی علمی زبان اور اداروں کے اندر منتقل کیا۔ اسی لیے عربی-لاطینی تراجم کا

مطالعہ صرف مسلم علمی تاریخ یا یورپی قرونِ وسطیٰ کی تاریخ کا موضوع نہیں، بلکہ تہذیبوں کے درمیان علمی تعامل، ترجمہ، اقتباس، adaptationاور علم کی عالمی گردش کو سمجھنے کا ایک اہم ذریعہ ہے۔

یہی پہلو اسے استشراق کے مطالعے کے لیے بھی اہم بناتا ہے۔ جدید استشراق کے ظہور سے پہلے ہی عربی علمی متون نے لاطینی یورپ میں ایک علمی presenceپیدا کر دی تھی۔ اس ابتدائی علمی رابطے کو سمجھنا بعد کے یورپی مطالعاتِ اسلام، Oriental Studiesاور جدید استشراقی روایت کو سمجھنے کے لیے ایک اہم بنیاد فراہم کرتا ہے۔

بنیادی مراجع

1. Charles Burnett, *Arabic into Latin in the Middle Ages: The Translators and Their Intellectual and Social Context*, Ashgate/Variorum.
2. Charles Burnett, *The Introduction of Arabic Learning into England*, The British Library.
3. F. J. Carmody, *Arabic Astronomical and Astrological Sciences in Latin Translation*.
4. Dimitri Gutas, *Greek Thought, Arabic Culture*.
5. George Saliba, *Islamic Science and the Making of the European Renaissance*.

IQSAکا تعارف

International Qur'anic Studies Association (IQSA) ایک بین الاقوامی علمی تنظیم ہے جو قرآن مجید کے مطالعے کو تحقیقی، سائنسی، تاریخی اور ادبی بنیادوں پر فروغ دینے کے لیے قائم کی گئی ہے۔ اس تنظیم کا قیام 2012 میں عمل میں آیا، اور اس کے قیام کا بنیادی مقصد دنیا بھر کے ماہرینِ قرآنیات کو ایک ایسا علمی پلیٹ فارم فراہم کرنا ہے جہاں وہ قرآن کے مختلف پہلوؤں پر تحقیق کر سکیں، چاہے ان کا تعلق مسلم روایت سے ہو یا غیر مسلم علمی دنیا سے۔

IQSA قرآن کو صرف ایک مذہبی کتاب کی حیثیت سے نہیں بلکہ ایک ایسا متن سمجھتی ہے جس کا مطالعہ تاریخی، لسانی، مخطوطاتی (manuscript)، اور ادبی زاویوں سے بھی کیا جا سکتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ IQSA کے پلیٹ فارم پر پیش ہونے والی بیشتر تحقیقات مغربی علوم کے اصولوں — جیسے historical criticism، philology، epigraphy اور — comparative religion پر مبنی ہوتی ہیں۔

ہر سال IQSA دنیا کے مختلف ممالک میں اپنی سالانہ کانفرنسز کا انعقاد کرتی ہے، جن میں معروف مستشرقین، یونیورسٹی اساتذہ، اور محققین شرکت کرتے ہیں۔ ان کانفرنسز میں قرآن کے متن، اس کے پس منظر، اس کی زبان، اس کے ابتدائی مخاطبین، اور اس کی تدوین جیسے موضوعات پر سیر حاصل مقالات پیش کیے جاتے ہیں۔ ان اجلاسوں میں اکثر مغربی علمی ادارے جیسے Society of Biblical Literature (SBL) اور American Academy of Religion (AAR) بھی شریک ہوتے ہیں، جو IQSA کی عالمی رسائی اور علمی اثر و رسوخ کو ظاہر کرتا ہے۔

IQSA کی قیادت میں کئی ممتاز مستشرقین شامل ہیں، جن میں Gabriel Said Reynolds کا نام نمایاں ہے۔ وہ IQSA کے موجودہ CEO ہیں اور University of Notre Dame میں اسلامیات کے پروفیسر ہیں۔ اسی طرح Ahmad Al Jallad جیسے اسکالرز بھی اس پلیٹ فارم پر نمایاں کردار ادا کرتے ہیں، جن کی مہارت قبل از اسلام عربی زبان اور کتبوں (epigraphy) میں مسلم ہے۔

IQSA نہ صرف کانفرنسز کا انعقاد کرتی ہے بلکہ اپنے تحقیقی جرائد بھی شائع کرتی ہے، جیسے کہ Journal of the International Qur'anic Studies Association (JIQSA)، جس میں قرآنی علوم سے متعلق جدید مقالات شائع کیے جاتے ہیں۔ اس کے علاوہ IQSA کی ویب سائٹ پر بلاگز، ویڈیوز، اور علمی تجزیے باقاعدگی سے شائع کیے جاتے ہیں۔

اگرچہ IQSA کو عالمی سطح پر قرآنی مطالعات کے ایک مؤثر پلیٹ فارم کے طور پر سراہا جاتا ہے، لیکن مسلم علمی حلقوں میں اس پر تنقید بھی کی جاتی ہے۔ ناقدین کا کہنا ہے کہ IQSA قرآن کو ایک مذہبی صحیفے کے بجائے صرف ایک "Historical Text" کے طور پر پیش کرتا ہے، اور اس کی تحقیق میں الہامی پہلو، وحی، اور اسلامی روایت کے اقدار نظر انداز ہو جاتے ہیں۔ بعض حلقے یہ بھی کہتے ہیں کہ IQSA میں مسلم علما یا روایتی دینی اسکالرز کی شمولیت نہ ہونے کے برابر ہے، جس سے ایک یک طرفہ فکری ماحول پیدا ہوتا ہے۔ اس کے باوجود، IQSA کی سرگرمیاں قرآن پر

بین الاقوامی سطح پر جاری علمی بحث ومباحثے میں ایک مستقل آواز کے طور پر سامنے آئی ہیں، اور مغربی دنیا میں قرآن کے جدید مطالعے کا اہم حصہ بن چکی ہیں۔

تحقیقی رپورٹ

2024 میں IQSA کی سالانہ کانفرنسز

2024 میں International Qur'anic Studies Association (IQSA) کی دو سالانہ کانفرنسز—سان ڈیاگو اور لندن—منعقد ہوئیں، جن میں قرآنی مطالعات کے مختلف پہلوؤں پر تحقیقات پیش کی گئیں۔ ان کانفرنسوں کی خاص بات یہ رہی کہ ان میں مستشرقانہ قیادت اور نقطۂ نظر نمایاں طور پر غالب رہا۔ ان کانفرنسز نے ایک طرف قرآنی متن کے سائنسی، تاریخی اور لسانی تجزیے کو فروغ دیا اور دوسری طرف مغربی علمی اداروں کے ساتھ بین الاقوامی تعاون کی راہ ہموار کی۔

1. سان ڈیاگو اجلاس (23–24 نومبر 2024)

یہ اجلاس امریکہ کے شہر San Diego میں منعقد ہوا۔ اس کی قیادت Gabriel Said Reynolds نے کی، جو IQSA کے CEO ہونے کے ساتھ ساتھ University of Notre Dame میں اسلامک اسٹڈیز کے ماہر ہیں۔[1]

ان کے ہمراہ دیگر مغربی محققین جیسے Riccardo Vigliermo ،Tugrul Kurt، Stephen Burge نے بھی تحقیقاتی نشستوں کی صدارت کی۔[2] یہ کانفرنس Society of Biblical Literature (SBL) اور American Academy of Religion (AAR) کے اشتراک سے منعقد ہوئی[3]، جو کہ مغربی دنیا میں بین المذاہب علمی مکالمے کے کلیدی ادارے سمجھے جاتے ہیں۔

اہم نکات:

- قرآنی متن کے تاریخی سیاق وسباق پر مبنی تجزیاتی مطالعہ
- مخطوطاتی تحقیق (manuscript studies) اور متنی ارتقاء پر توجہ
- اجلاس میں یہ پہلو بھی زیرِ بحث آیا کہ مختلف اجتہادی نقطۂ نظر کے حامل افراد کے مابین علمی رابطے اور مکالمے کے کون سے امکانات موجود ہیں۔[4]

---

[1] "Gabriel Said Reynolds." University of Notre Dame Faculty Page. Retrieved from https://theology.nd.edu

[2] IQSA Annual Meeting Program Book, San Diego 2024. Available at: https://iqsaweb.org

[3] "IQSA at SBL/AAR." International Qur'anic Studies Association. Retrieved from: https://iqsaweb.org

[4] Reynolds, G. S. (2024). Interreligious Encounters and the Qur'an: Reflections at SBL/AAR. IQSA Proceedings.

2. لندن اجلاس(15–18 جولائی 2024)

سال 2024 کی دوسری اہم IQSA کانفرنس برطانیہ کے شہر لندن میں، Aga Khan Centre میں منعقد ہوئی۔ اس اجلاس کی قیادت مشہور مستشرق اور epigraphist Ahmad Al Jallad نے کی، جن کی تحقیقی مہارت قبل از اسلام عربی زبان اور کتبوں پر مرکوز ہے[5]۔ یہ اجلاس IQSA کے اشتراک سے Institute of Ismaili Studies (IIS) نے منعقد کیا، جس نے اس اجلاس کو لسانی و تہذیبی نقطۂ نظر سے ایک منفرد جہت عطا کی۔[6]

اہم نکات:

- Pre-Islamic epigraphy کی روشنی میں قرآنی متن کا تجزیہ
- احمد الجلّاد نے اپنے کلیدی خطاب میں قرآنی عربی کی زبان کے تاریخی اور لسانی ماخذات پر عالمانہ روشنی ڈالی[7]
- قرآن کو تاریخی، تہذیبی اور لسانی پس منظر میں دیکھنے کا رجحان

اگرچہ لندن کی کانفرنس امریکہ سے باہر منعقد ہوئی، تاہم یہ 2024 کی اہم ترین علمی کانفرنسوں میں شمار کی گئی۔ اس میں مشرقِ وسطیٰ، یورپ، اور امریکہ کے مختلف اسکالرز نے شرکت کی، اور قرآن پر جاری جدید تحقیقی مباحث میں اہم اضافہ کیا۔ دوسری طرف، سان ڈیاگو کا اجلاس IQSA کی تنظیمی اور فکری سرگرمیوں کا مرکزی مظہر رہا، جہاں IQSA کی براہِ راست قیادت نے مغربی مستشرقانہ روایت کو بروئے کار لاتے ہوئے قرآنی مطالعات کے نئے رجحانات کو آگے بڑھایا۔ ان دونوں کانفرنسز سے واضح ہو رہا ہے کہ IQSA نہ صرف قرآن کے سائنسی و تاریخی مطالعے کو فروغ دے رہا ہے، بلکہ وہ مغربی تحقیقاتی زاویہ نگاہ کو اپنی سرگرمیوں میں مرکزی حیثیت دے چکا ہے۔

---

[5] Al-Jallad, A. (2023). The Linguistic History of Arabic: From Epigraphy to Qur'an. Leiden: Brill.
[6] "Institute of Ismaili Studies Hosts IQSA Annual Conference." IIS Newsroom, July 2024.
[7] Al-Jallad, A. (2024). Keynote Address at IQSA London: Epigraphic Evidence and Qur'anic Origins. Conference Proceedings.

جہاد

تحریر: وائل حلاق

مترجم: ابو سجل

(یہ مضمون معروف مغربی اسکالر وائل حلاق کی کتاب (Shariah: Theory, practice and Transformation) سے منتخب کیا گیا ہے۔ ششماہی استشراق کے پہلے مجلے میں وائل حلاق کا تعارف دیا گیا ہے، اور مصنف کی اجازت سے ترجمہ کیا گیا اور شائع کیا جارہا ہے)

قانونی تصورات کے پورے ذخیرے میں، آج کے دور میں "جہاد" سے زیادہ مبہم اور کثیر الجہتی کوئی اور اصطلاح نہیں ہے۔ یہ تصور مذہبی، قانونی، ثقافتی اور سیاسی معنویت سے بھرا ہوا ہے، اور یہ اتنا متنازعہ ثابت ہوا ہے کہ اس نے کثرتِ ازدواج جیسے تصورات اور عملی طریقوں کو بھی پیچھے چھوڑ دیا ہے۔ اس کی ممکنہ اور ظاہری جارحیت مغربی مبصرین کی جانب سے اکثر منفی ردِ عمل کو جنم دیتی ہے، حتیٰ کہ اُس وقت بھی جب وہ اس حقیقت سے بخوبی آگاہ ہوتے ہیں کہ جہاد ایک ایسا نظریہ ہے جو ماضی سے تعلق رکھتا ہے۔ اسلام اور اس کی مبیّنہ جارحیت کا خوف — جو کم از کم یورپی قرونِ وسطیٰ سے مغربی ثقافت کا ایک بنیادی جزو رہا ہے — نے یہاں تک کہ ممتاز ترین اسکالرز کو بھی اس نظریے کو ایک عملی حقیقت کے طور پر دیکھنے پر مجبور کر دیا ہے، اور — گویا یہ خود کافی مسئلہ نہ ہو — اس نظریے کے ساتھ انتہائی منفی تفسیریں منسلک کر دی گئی ہیں۔ اس سے بھی زیادہ پیچیدہ مسئلہ ایک تیسرا عنصر ہے، یعنی ماضیِ بعید کی ایک شدید منفی تعبیر کو آج کے ایسے حالات پر لاگو کرنا جو اس پرانے دور سے قطعی طور پر کوئی مشابہت نہیں رکھتے۔ ایسا محسوس ہوتا ہے کہ مغربی علمی روایت — عوامی ذرائع ابلاغ کا ذکر نہ بھی کیا جائے — ان تینوں پیچیدگیوں کے سامنے جھک چکی ہے۔ اس باب میں، میں مختصراً جہاد کے کلاسیکی نظریے پر گفتگو کروں گا، اس نظریے کو یورپی استعمار کے تناظر میں کس طرح نئی تعبیر دی گئی، اور آخر میں — اس کی اہمیت پر روشنی ڈالوں گا۔

2: کلاسیکل تھیوری

جیسا کہ تمام طرز عمل میں، نظریہ جہاد کو (بعض اوقات سیر کے عنوان سے)[8] قانونی عنوانات میں بیان کیا گیا، یا تو قانون کی جامع کتاب کے کسی باب یا اس کے لیے مکمل کتاب لکھی گئی ہے۔ اس لفظ کو س ی ر کے مادہ سے اخذ کیا گیا ہے جن کا مفہوم "چلنا" بنتا ہے۔ سیر کی اصطلاح اس مفروضے سے تعبیر کی گئی ہے کہ فوجی جارحیت کے لیے دشمن کی طرف بڑھا جائے۔ غیر فقہی لٹریچر میں، عام طور پر استعمال ہونے والی اصطلاح المغازی تھی، جو چھاپہ مارنے کے عمل کی نشاندہی کرتی ہے۔ جیسا کہ وقف، خراج، ضمانت، اور آداب القضاء، آداب المفتی والمستفتی میں بحث کی گئی ہے۔ تاہم یہ بات اہم ہے کہ جہاد پر انفرادی نوعیت کے مقالوں کی تیسری صدی ہجری / نویں صدی عیسوی کے بعد کمی ہوتی گئی۔ وہیں خاص طور پر دوسرے موضوعات میں مہارت رکھنے والوں میں نمایاں اضافہ ہوا۔ جن میں وقف اور آداب القاضی زیادہ قابل ذکر ہیں۔

---

[8] Deriving from the root s-y-r, which carries the notion "to walk," the term *siyar* connotes the act of marching with the assumption that the march embodies a military expedition directed toward the enemy. In non-legal words, the terms commonly used was al-maghdai, indicating the act of radiding. [Miṣrī, Reliance, 599-605; Ibn Rushd, Distinguished Jurist's Primer, I, 454-87.]

قانونی لٹریچر میں، جہاد اور سیر کو ہمیشہ دارالحرب کے خلاف دارالاسلام کی طرف سے فوجی مہمات کا حوالہ دیا جاتا ہے، یہ مؤخر الذکر غیر مسلموں کی طرف سے آباد اور حکمرانی والے علاقے کے طور پر بیان کیا جاتا ہے، چاہے وہ عیسائی، یہودی، زرتشتی یا تمام قسم کے کافر ہوں۔ ایک بااعتماد فنی لغت نے جہاد کی تعریف "صحیح مذہب کی طرف دعوت دینے اور اس کے نفاذ کے لیے لڑائی کے طور پر کی ہے جب کافر اسے قبول کرنے سے انکار کرتے ہیں یا (مسلمانوں کے تحت) پہلے سے طے شدہ حیثیت (ذمی کا درجہ) سے انکار کرتے ہیں۔[9] قابلِ ذکر بات یہ ہے کہ فقہی اور قانونی مواد میں اس اصطلاح کو اس مضمون کے ان ابواب میں اس طرح واضح نہیں کیا گیا، عالمگیر معاہدات کے مطابق،[10] یہ ایک فرض کفایہ طرز کی ذمہ داری ہے، کہ جس کے مطابق اگر تھوڑی تعداد کے لوگ اس کو ادا کر دیں تو دیگر افراد سے یہ فرض ساقط ہو جائے گا۔[11]

تاہم، بعض حالات میں، اس فرض کی ادائیگی ہر مسلمان لازم ہو جاتی تھی جو اپنے آپ کو ایسے حالات میں گھرا ہوئے پاتے ہیں۔ اول یہ کہ اگر لڑائی شروع ہو جائے تو میدانِ جنگ میں موجود لوگوں پر ضروری ہو جاتا ہے کہ وہ وہاں رہ کر لڑیں۔ مفروضہ یہ تھا کہ جنگ مسلم فریق کی طرف سے شروع نہیں کی جائے گی کیونکہ مسلم فریق کا کوئی ارادہ نہیں ہو سکتا تھا کہ وہ اس جگہ لڑائی شروع کرے۔ دوسرا، کسی بھی شہر یا محلے کے باشندوں کو، کسی ایک آدمی یا ان کے علاقے پر چڑھائی کرنے والی فوج سے لڑنا ہوتا تھا۔ تیسرا، ان تمام لوگوں کو جن کو امام نے جہاد میں شرکت کی دعوت دی تھی۔ یہ کہنا ضروری ہے کہ آپ کی تین مستثنیات کا مقصد کفایہ فرض کے عمومی اصول کو پامال کرنا نہیں تھا، بلکہ ان کا مقصد مخصوص حالات کو پیدا کرنا تھا جن میں تمام جہادیوں کی شرکت کے بغیر جہاد کامیاب نہیں ہو سکتا۔ 12 عام طور پر جارحانہ جہاد کو فرض کفایہ سمجھا جاتا تھا، جب کہ دفاعی جہاد، خاص طور پر کمزوری کی حالت میں، متفقہ طور پر فرض قرار دے دیا جاتا تھا۔ چھاپہ مار کاروائیوں کے ذریعے جہاد کی اجازت صرف اثنا عشریہ شیعوں نے ان افراد کو دی ہے، کہ وہ اپنی طرف سے جہاد کرنے کے لیے فیس (اجرت) کے عوض دوسروں کی خدمات حاصل کریں۔13

ایک مجاہد کے طور پر اہل ہونے کے لیے، ایک مسلمان مرد، بالغ، آزاد، اور مضبوط جسم و دماغ کا ہونا ضروری تھا۔ ان شرائط کا مقصد غیر مسلموں، عورتوں، نابالغوں، غلاموں، معذور افراد اور پاگلوں کو خارج کرنا تھا۔ معذوروں کی تعریف ان لوگوں کے طور پر کی گئی تھی جو شدید بیمار یا نابینا تھے، اور وہ تمام لوگ جو کسی جسمانی بیماری یا کمزوری کا شکار تھے جس کی وجہ سے وہ فوجی ذمہ داریوں کو پورا کرنے سے قاصر تھے۔[14] ان ذاتی تصریحات کے علاوہ، حالات کسی شخص کو اہل ہونے سے روک سکتے ہیں: اس صورت میں کہ جہاد فرض کفایہ تھا، نوجوان رضاکاروں کے والدین کی اجازت اہلیت کے لیے ایک شرط تھی، جیسا کہ قرض دینے والے کی اجازت (معاہدین)، جب تک کہ ایک ضامن کو محفوظ نہ کیا گیا ہو۔ آخر کار، جہادی اور اس کے

---

[9] Ahmadnagari, Jami al-Ulam, I, 424
[10] Tusi, Khilaf,II, 500
[11] Halabi, Multaqa,I,354,{Misri, Reliance,599-600}
[12] Ibn Qudama, Mughni, X, 364-66, Ramli, Nihaya, VIII,42
[13] Tusi, Khilaf,II, 500
[14] Nawawi, Rauda, VII, 411-12; [Mişri, Reliance, 601-02; Ibn Rushd, Distinguished Jurist's Primer, 1, 455].

خاندان کو جنگ کی پوری مدت کے لیے سامان اور مدد فراہم کرنا پڑی۔[15] ان دفعات میں ہتھیار اور دیگر ضروریات کو شامل کرنا تھا جن کی جہادی کو مہم کے دوران اور میدان جنگ میں ضرورت تھی۔[16]

اس کے باوجود ایک مجاہد کو جن شرائط پر پورا اترنا پڑتا ہے وہ نہ تو طے شدہ ہیں اور نہ ہی عالمگیر۔ اسلام اور مسلمانوں کے مفاد عامہ اور مختلف قسم کے حالات میں شروع کیے گئے جہاد میں غیر مسلموں کی مدد کی ضرورت پڑ سکتی ہے۔ ایسی صورتوں میں، فقہاء کی اکثریت نے کافروں کو جہادی فوج میں شامل ہونے کی اجازت دی، خواہ یہ کافر بھی اسی " نظریہ " قائل ہوں جن لوگوں کے خلاف مسلمان جنگ کرنے کا ارادہ رکھتے ہوں۔ فقہاء کا قلیل گروہ کافروں کو اس فہرست میں شامل ہونے کے امکان کو مسترد کرتا ہے، جب کہ ایک اور قلیل گروہ اس امکان کی حمایت کرتا ہے اور اس بات پر اصرار کرتا ہے کہ بھرتی کیے گئے جنگجو مذہبی عقیدے میں دشمن سے مختلف ہوں۔[17] یہ کافر جہادی محفوظ حیثیت کے حامل افراد (ذمی)، یا اس سرزمین سے تعلق رکھنے والے افراد جن کے ساتھ مسلمانوں نے صلح کا معاہدہ کیا تھا، یا حتیٰ کہ حربی، یعنی دارالحرب سے تعلق رکھنے والے افراد بھی ہو سکتے ہیں۔[18]

چنانچہ اگرچہ عمومی تقسیم دارالاسلام اور دارالحرب کے درمیان ہے، لیکن ان کے درمیان ایک تصوراتی درمیانی خطہ بھی موجود ہے، جس کے ساتھ دارالاسلام امن سے رہ سکتا ہے۔ اسی طرح، جیسے غیر مسلم سپاہیوں کی بھرتی کے معاملے میں، دارالاسلام کے مفاد عامہ (مصلحت) کے تحت کافروں کے ساتھ صلح کے معاہدے کیے جا سکتے ہیں، جب تک کہ امام اسے مناسب سمجھے۔ تاہم، اکثر فقہاء صلح کے معاہدوں کی مدت کو دس سال تک محدود رکھتے ہیں، اور اس کی نظیر وہ نبی اکرم ﷺ کے سفارتی طریقوں میں پاتے ہیں۔[19] دوسری طرف، اگر دارالاسلام کے مفاد عامہ کی اجازت ہو، تو جہاد کی مہمات سال میں کم از کم ایک بار ضرور شروع کی جانی چاہئیں، جب تک کہ کچھ مخصوص حالات مانع نہ ہوں۔ اس طرح، جہاد کو (صلح کے معاہدے کے ساتھ یا اس کے بغیر بھی) معطل کیا جا سکتا ہے، اگر مثلاً: (1) مسلمان جنگ کے قابل نہ ہوں، خواہ افرادی قوت کی کمی ہو یا ہتھیاروں اور ساز و سامان کی قلت؛ (2) مسلمانوں کو بیرونی ذرائع سے کمک یا اسلحے کے آنے کا انتظار ضروری معلوم ہو؛ (3) میدانِ جنگ کا راستہ ناقابلِ عبور، رکاوٹوں سے بھرا ہوا یا ضروری ساز و سامان سے خالی ہو؛ یا (4) یہ گمان ہو کہ دارالحرب اسلام قبول کرنے کے مثبت آثار دکھا رہا ہے۔[20]

---

[15] "That is to say that if a debtor has failed to satisfy the debt before leaving on jihad, he must obtain permission (idlm) from the lender to do so, or he must secure a guarantor.

یعنی اگر کوئی مقروض جہاد پر نکلنے سے پہلے قرض کو پورا کرنے میں ناکام ہو گیا ہو تو اسے قرض دینے والے سے اجازت لینی چاہیے یا اسے ضامن لینا چاہیے۔

Sha'rini, Mizāı, II, 241; Nawawi, Rauda, VII, 413; [Ibn Rushd, Distinguished Jurist's Primer, I, 455].

[16] Ibn Qudama, Mughni, X, 366, 382, 384; Ramli, Nikāya, VIII, 55; al-Mawsa'a al-Fiqhiyya, XVI, 137-39, on the authority of Sahnün, Nawawi, Ibn 'Abidin, Ibn Qudäma, Buhüti and Dasüqi.

[17] Nawawi, Rateda, VII, 441; Ibn al-Hajib, Jami, 244.

[18] Ramli, Nihaya, VIII, 59-60; [Mişri, Reliance, 602]

[19] Ibn Qudama, Shark, X, 368.

[20] Ibid. X, 367.

تمام فقہی بحثوں میں، یہ فرض کیا جاتا ہے کہ جہاد امام کی طرف سے منظم کیا جاتا ہے، جسے اعلیٰ فوجی کمانڈر (امیر، امیر) بھی مانا جاتا ہے۔[21] امام یا اس کے نائب کو جہاد کی دعوت دینے، فوج کو تیار کرنے اور لیس کرنے، حکم دینے، حملہ کرنے کا طریقہ اور مال غنیمت کی تقسیم کا فیصلہ کرنے کے خصوصی اختیارات ہوتے ہیں، اور امن قائم کرنا ہے یا نہیں۔ معاہدہ کیا اور کن شرائط کے تحت ہونا چاہئے۔ اس پر اس بات کو یقینی بنانے کی مخصوص ذمہ داری بھی عائد کی گئی ہے کہ کمزور دل اور شکست خوردگی کے جذبے کو فروغ دینے والوں کی شناخت کرکے انہیں جہادی فوج سے نکال دیا جائے۔ امام یا ان کے نائب کی اجازت کے بغیر چھاپے مارے جانے کو قانونی طور پر قابل مذمت سمجھا جاتا ہے، حالانکہ یہ سراسر حرام نہیں ہے۔[22] لہٰذا جہاد کو امام کی قیادت میں انجام دیا جانا تصور کیا جاتا ہے، چاہے امام کو ظالم یا اخلاق و کردار کی کمی کا حامل ہی کیوں نہ سمجھا جائے۔[23] اثنا عشریہ اور زیدیہ شیعہ مذہب میں، یہ امام ہے -'علوی خاندان کا ایک فرد - جسے جہاد کا حکم دینے کا واحد اختیار حاصل ہے۔[24] اس کے مطابق، نظریہ کے لحاظ سے، 260/873 میں آخری امام کے غائب ہونے کے بعد تکنیکی طور پر توسیع پسندانہ قسم کا جہاد ممکن نہیں ہو سکا، لیکن یقیناً تاریخ کے واقعات اتنے واضح نہیں ہیں، جیسا کہ یہ تھیوری بیان کرتی ہے۔

اگر جہاد کا مقصد دارالاسلام کو دارالاسلام کے تابع کرنا ہے تو یہ غلبہ نہ تو قطعی تھا اور نہ ہی بلا امتیاز۔ عیسائیوں، یہودیوں اور مجوسیوں سے اس نظریے سے لڑنا تھا کہ یا تو انہیں اسلام قبول کر لیا جائے یا پھر ان کے مذہبی عقائد کو برقرار رکھنے کی اجازت دیتے ہوئے انہیں اسلامی حکومت کے تابع کر دیا جائے۔ اگر مؤخر الذکر صورت ہو تو وہ پول ٹیکس (جزیہ) کی ادائیگی کے پابند تھے۔ تاہم، بت پرستوں کو اس طرح کے کوئی اختیارات نہیں تھے، وہ اسلام قبول کرنے یا موت تک لڑنے کے پابند تھے۔ دوسرے لفظوں میں، انہیں نہ تو جزیہ ادا کرنے کی اجازت تھی اور نہ ہی اسے ممنوع قرار دیا گیا تھا۔[25] تاریخی حقیقت، تاہم، اس نظریہ سے بہت مختلف تھی، جیسا کہ برصغیر پاک وہند میں ہندوؤں، جینوں، بدھ مت کے پیروکاروں اور دیگر غیر مواحد کی رضامندی سے قبولیت سے ظاہر ہوتا ہے کہ ان کے اور مسلمانوں کے درمیان صدیوں پرانے تعاون کا حوالہ نہ دیا جائے)۔

مذہبی نقطۂ نظر سے، جہاد جتنا زیادہ مشکل ہوتا، اسے اتنا ہی زیادہ قابلِ تحسین سمجھا جاتا۔ جیسے کہ تاریخی طور پر سمندری جنگوں کو اعلیٰ ترین مقام حاصل تھا، کیونکہ 'سمندر میں سفر کرنا' عمومی طور پر جان لیوا خطرے سے بھرپور سمجھا جاتا تھا۔[26] اہل کتاب سے لڑنا سب سے زیادہ عزت اور اجر والا کام سمجھا جاتا ہے۔[27] بلکہ اصل مفروضہ یہ ہے کہ چونکہ اہلِ کتاب کو ایک مضبوط مذہبی عقیدے کی بنیاد پر پُرعزم لڑنے والا سمجھا جاتا ہے (کیونکہ وہ بھی توحید کے ایک اور تصور سے وابستہ ہوتے ہیں، جس سے مسلمان واضح طور پر نسبت رکھتے ہیں)، اس لیے ان کے خلاف جہاد کو نمایاں طور پر زیادہ دشوار سمجھا جاتا ہے، بالکل جیسے سمندر میں پیش آنے والے خطرات زمینی جنگوں کی نسبت کہیں زیادہ شدید ہوتے ہیں۔

---

[21] Nawawi, Rawda, VII, 440.
[22] Hattab, Mawdhib, III, 348-49, Ramli, Nihaya, VIII, 57.
[23] Hattab, Mawdhib, III, 348-49, Ramli, Nihaya, VIII, 57.
[24] Ibn Muftäh, Sharh al-Azhar, X, 432.
[25] Ibn Qudama, Mughni, X, 387; Tüsi, Khilaf, II, 509.
[26] Ibn Qudama, Mughni, X, 369
[27] Ibid. X, 370, reports that the Prophet informed one Umm Khallad that her son was killed in jihad and that he would have two rewards, instead of the usual one. When the Prophet was queried as to the reason, he said: "Because he was killed by the People of the Book."

جب نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے اس کی وجہ دریافت کی گئی تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: "اس لیے کہ اسے اہل کتاب نے قتل کیا ہے۔

مسلم فقہاء نے ان حالات کی وضاحت میں بہت زیادہ توانائی صرف کی کہ کن حالات میں جہاد کی جنگیں شروع کی جاسکتی ہیں، منعقد کی جاسکتی ہیں اور نتیجہ پیش کیا کہ تمام قانونی مکاتب کے مطابق، کوئی بھی جہادی جنگ پیشگی اطلاع کے بغیر شروع نہیں کی جاسکتی، جس میں عام طور پر دشمن کو اسلام قبول کرنے کی دعوت دینا یا انکار کے نتائج بھگتنا پڑتے ہیں۔ مالکیوں کے نزدیک یہ اعلان تین بار، تین دن اور اس کے بعد دہرایا جاتا ہے۔ مسلسل انکار پر حملہ چوتھے دن شروع ہو سکتا ہے۔ [28] حنبلیوں کے نزدیک ایسی تنبیہ صرف ان لوگوں کے لیے ضروری ہے جو اسلام سے ناواقف ہوں، جیسے کہ وہ لوگ جن کے علاقے اسلام کے مرکز سے کچھ فاصلے پر ہوں۔ [29] تمام صورتوں میں، تاہم، جب تک لڑائی شروع نہیں ہو جاتی، دشمن کو تین بار وارننگ کے انکار کے بعد بھی جان ومال بچانے کا موقع ملتا رہتا ہے۔ [30]

ایک بار جب لڑائی شروع ہو جاتی ہے، تو وہ تمام مرد جو لڑنے کے قابل ہیں جائز اہداف بن جاتے ہیں، حالانکہ فقہاء اس بات کو اس طرح نہیں بیان کرتے۔ زیادہ تر فقہاء کا یہ موقف ہے کہ ان لوگوں کا قتل سختی سے ممنوع ہے جو لڑنے کے قابل نہیں ہیں یا جو اسلحہ کے استعمال میں تربیت یافتہ نہیں ہیں، جیسے خواتین، بچے، کسان، معذور افراد، بزرگ، مزمن بیماریوں میں مبتلا افراد، خواجہ سرا، راہب اور تمام "مذہبی لوگ" جو خانقاہی نوعیت کے ہیں۔ [31] دشمن کے ایلچی (رسول) کو قتل کرنا بھی جائز نہیں ہے۔ [32] ان استثناؤں میں سے واحد استثناوہ خواتین ہیں جو براہ راست جنگی کوششوں میں شریک ہوں، جیسے کہ اسلحہ تیار کرنا یا دشمن کے جنگجوؤں کو میدان جنگ میں گولہ بارود اور کھانا فراہم کرنا۔ [33] کچھ اثنا عشریہ شیعہ فقہاء راہبوں اور درویشوں کے قتل کی اجازت دیتے ہیں، کیونکہ وہ دشمن کے کفر والے مذہب کو پھیلانے میں فعال طور پر ملوث ہوتے ہیں۔ [34]

دشمن کی فوج پر گھات لگا کر حملہ کرنا، ان کے پانی کے ذرائع کاٹ دینا، ان کے قلعے تباہ کرنا، اور ان کی صفوں پر آگ کے گولے پھینکنا جائز جنگی طریقے سمجھے جاتے ہیں، البتہ دغابازی، غداری، تشدد اور جسمانی اعضا کو بگاڑنا (مثلاً ناک کان کاٹنا) ممنوع ہیں۔ [35] اسی طرح دشمن کی فصلیں اور شہد کی چھتیاں جلانا، درختوں اور پودوں کو جڑ سے اکھاڑنا، اور ان جانوروں کو مارنا بھی جائز نہیں جنہیں دشمن جنگ کے لیے استعمال نہیں کرتا، اگرچہ جب مسلمانوں کے اپنے سامانِ خوراک کی قلت ہو جائے تو دشمن کے جانوروں کا گوشت کھانا اور ان کے پھلوں سے استفادہ کرنا جائز ہے۔ [36] اثنا عشری شیعہ اس حد تک جاتے ہیں کہ وہ دشمن کے گھوڑوں اور مویشیوں کو تباہ کرنا بھی ممنوع سمجھتے ہیں، جنہیں مسلمان دشمن کی فوج کے ہاتھوں سے چھین کر

---

[28] Halabi, Multaqa, 1, 355-56; al-Mawsü'a al-Fiqhiyya, XVI, 144; [Ibn Rushd, Distinguishe Jurist's Primer, I, 461-62).
[29]Ibn Qudama, Mughni, X, 385-86.
[30] Ibn Qudăma, Kay, IV, 164-65.
[31]Halabi, Multaqa, I, 358; Shams al-Din Ibn Qudama, Sharh, X, 389-90,392,400; al-Mawsü'a al-Fiqhiyya, XVI, 148;[Misri, Reliance,603-04; Ibn Rushd, Distinguished Jurist's Primer, 1, 456-61], The reason why hermaphrodites are included in thi group is that their ex cannot be determined, and thu they may be subsumable under the category of women.
[32] Nawawi, Rawda, VII, 445
[33] Shams al-Din Ibn Qudama, Sharh, X, 402
[34] Tüsi, Khilaf, II, 501.
[35] Halabi, Multaqa, 1, 358
[36] Ibn Qudăma, Shar, X, 390-395; al-Mawsa'a al-Fiqhiyya, XVI, 156, on the authority of Ibn Abidin, Ibn Qudama, Buhuti and others.

قبضے میں لے آئیں، حتیٰ کہ جب دشمن کی فوج انہیں مسلمانوں کے ہاتھوں سے واپس لینے جا رہی ہو۔[37] اس تناظر میں، فقہاء کی بنیادی فکر انسانی جان و مال کو پہنچنے والے نقصان کو کم سے کم کرنا ہے، شریعت کے دو اصول جو کہ تین دیگر (مذہب، اولاد اور ذہن کا تحفظ) کے ساتھ مل کر وہ عالمگیر تشکیل دیتے ہیں جن پر قانون کی بنیاد رکھی گئی ہے۔[38] مسلمانوں کے جنگی طرز عمل کا بنیادی اصول یہ ہے کہ دشمن کی صفوں کے پیچھے کوئی جانی نقصان یا املاک کو نقصان پہنچانے کی اجازت نہیں ہے جب تک کہ یہ ضروری اور براہ راست دشمن کی فوج کو شکست دینے سے متعلق نہ ہو۔ غیر ضروری تباہی بھی "زمین پر نقصان اور برائی کو پھیلانے "(الفساد فی الارض) کے انتہائی قابل مذمت عمل سے مشابہت رکھتی ہے، جس کی سزا موت ہے۔ لہٰذا، اگر دشمن مغلوب ہو جائے یا مسلمانوں کے پاس یہ یقین کرنے کی اچھی دلیل ہو کہ فتح ان کی پہنچ میں ہے، تو بڑے حملے، جھڑپیں، اور خاص طور پر آگ کی جھڑپیں جائز نہیں ہیں۔ اس پر تمام فقہاء متفق ہیں۔[39] جان و مال کو پہنچنے والے نقصان سے بچنے کے یہ اصول یہ بھی بتاتے ہیں کہ ایسی تمام سرگرمیاں جو اس طرح کے نقصان کا باعث بن سکتی ہیں دشمن کے ہتھیار ڈالنے پر فوری طور پر کیوں بند ہو جائیں۔[40] اس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ جنگ کے وقت بھی دشمن کے سویلین اہداف پر حملہ کرنا (دشمن کو کمزور کرنے کے ارادے سے یا کسی اور طرح سے) منع ہے۔

نقصان سے بچنے کے اصول کو حقیقت کے تقاضوں کے ساتھ اس ہم آہنگ اصول کے ذریعے ہم آہنگ کیا جاتا ہے جسے 'دونوں برائیوں میں سے کم برائی کو اختیار کرنا' کہا جاتا ہے۔[41]" جیسا کہ قبل از جدید جنگوں میں دشمن کی آبادی یا قیدیوں کو لڑائیوں میں انسانی ڈھال کے طور پر استعمال کرنے کا رواج تھا، مسلم فقہاء کو ایسی صورتحال سے جنم لینے والے قانونی مسائل کا سامنا کرنا پڑا۔ فقہاء کی ایک اقلیت نے دشمن کے ہاتھوں انسانی ڈھال کے طور پر استعمال ہونے والے مسلمانوں کے قتل کو قطعی طور پر مسترد کیا، لیکن اکثریت نے ضروری ہونے کی صورت میں ایسے عمل کی اجازت دی۔ اکثریت کی طرف سے اپنے "دین بھائیوں" کے قتل کی جو دلیل دی گئی، وہ مختلف تھی، مگر اس کا خلاصہ اس بات پر آکر رک جاتا ہے کہ اگر مسلم فوج ان افراد کی جانوں کو بچانے کی کوشش میں لڑائی سے گریز کرتی ہے تو پھر جہاد کا خاتمہ ہو جائے گا، دشمن جیت جائے گا، اور مزید مسلمانوں کو قتل اور محکوم کر لیا جائے گا۔[42]" کم تعداد کی جانوں کو بچانے کے لیے اکثریت کی جانوں کی قربانی دینا 'دونوں برائیوں میں سے کم برائی کو اختیار کرنے' کے اصول کی وضاحت میں سب سے زیادہ ذکر کیا جانے والا مثال ہے۔ تاہم، اگر ایسا ہو تا تو کئی فقہاء نے کہا کہ خون بہا (دیے جانے والا مالی معاوضہ) ادا کیا جانا چاہیے اور توبہ کی جانی چاہیے۔[43] ابو حنیفہ نے اس پر اختلاف کیا اور انسانی ڈھال کے طور پر استعمال ہونے والوں کے بارے میں کسی قسم کی ذمہ داری سے انکار کر دیا۔[44]

قیدیوں کے بارے میں کیا حکم ہے؟ بزرگ، معذور، دائمی بیمار اور راہبوں کو قیدی نہیں بنایا جانا چاہیے۔ خواتین اور بچوں کو قید میں لیا جا سکتا ہے، لیکن فقہاء میں اس بات پر مکمل اتفاق ہے کہ مسلمانوں کے ہاتھوں انہیں کوئی نقصان نہیں پہنچنا چاہیے۔ مزید یہ کہ بالغ مرد قیدیوں کو اذیت دینا یا

---

[37] Tüsi, Khilaf, II, 500
[38] Hallaq, History, 167 ff.
[39] Ibn Qudâma, Sharh, X. 396; Al-Matwsi'a al-Fiqhiyya, XVI, 152
[40] Ibn Qudâma, Sharh, X. 396; Ibn Qudâma, *kafi*, IV, 164-65
[41] Baz, Shark, 1, 29-30.
[42] Nawawi, Rauda, VII, 447; Ibn Qudâma, Sharh, X. 402-03.
[43] On blood-money, see chapter 10, section 3, above. On penance, see chapter 6, section 4, above.
[44]On blood-money, see chapter 10, section 3, above. On penance, see chapter 6, section 4, above.

ان کے جسم کو نقصان پہنچانا جائز نہیں ہے۔[45] ان قیدیوں کو قتل کرنا بھی جائز نہیں ہے جب تک کہ انہیں امام کے سامنے پیش نہ کیا جائے، جو کہ چار میں سے ایک فیصلہ کر سکتا ہے۔ اگر قیدی مسلم حکومت کے تحت محفوظ حیثیت قبول کرنے کے لیے تیار ہوں، تو امام کے پاس ان کے قتل، غلام بنانے، دشمن کے ہاتھوں مسلم قیدیوں کے بدلے تبادلے (یا فدیہ) کرنے یا انہیں آزاد کرنے کا اختیار ہوتا ہے۔ تاہم، اگر وہ محفوظ حیثیت قبول کرنے سے انکار کریں، تو غلامی کا اختیار ختم ہو جاتا ہے کیونکہ ان کا مسلمانوں کے ساتھ اسلامی حکومت کے تحت بقائے باہمی ممکن نہیں رہتا۔[46] اگر قیدی امام کے فیصلے سے پہلے اسلام قبول کر لے، تو اسے اب قتل نہیں کیا جا سکتا، نہ ہی اس کا تبادلہ کیا جا سکتا ہے اور نہ ہی اسے آزاد کیا جا سکتا ہے۔ غلامی ہی واحد آپشن رہ جاتی ہے، تاہم وہ ہمیشہ اپنی آزادی خریدنے کا حق رکھتا ہے۔[47] غلامی اسی طرح عورتوں کا مقدر ہوتی ہے جو قید میں آتی ہیں، چاہے وہ اسلام قبول کریں یا نہ کریں، لیکن جیسے مرد قیدی جو اسلام قبول کرنے کے لیے تیار ہیں، وہ بھی ایک مناشین (آزادی خریدنے) کے معاہدے کے ذریعے اپنی آزادی خرید سکتے ہیں۔ غیر مسلم قیدی کے لیے اسلام قبول کرنے کے لیے صرف پہلا شہادہ ("اللہ کے سوا کوئی معبود نہیں") کہنا کافی ہوتا ہے، لیکن اہل کتاب کے لیے دوسرا شہادہ ("اور محمد اللہ کے رسول ہیں") بھی کہنا ضروری ہوتا ہے۔[48]

دونوں قیدیوں کا نکاح معاہدہ جائز اور معتبر رہتا ہے، لیکن اگر کوئی عورت قید میں آ جائے اور اس کے شوہر ساتھ نہ ہو، تو اس کا نکاح ختم ہو جاتا ہے۔ ایک غلام کی حیثیت میں، وہ اپنے مسلم آقا کے لیے جنسی طور پر حلال ہو جاتی ہے۔[49] والدین کو غلامی میں بیچتے وقت اپنے بچوں سے الگ نہیں کیا جا سکتا، اور نہ ہی کسی شخص کو اپنے پوتے پوتیوں سے الگ کیا جا سکتا ہے، کیونکہ پوتے پوتیاں عملاً والدین کے ہی درجے میں ہوتے ہیں۔[50]

اسی طرح، مسلم قیدی بھی اسلام کے قانون کے تابع ہوتے ہیں۔ ایک مسلمان قیدی جسے یہ شرط عائد کر کے آزادی دی جائے کہ وہ غیر مسلموں کے درمیان رہتا رہے، اسے دشمن کی شرائط کی عزت کرنی ہوتی ہے اور اسے فرار ہونے کی کوشش نہیں کرنی چاہیے۔ نہ ہی اسے غیر مسلموں کے ساتھ دھوکہ دہی یا کسی بھی قسم کی غداری کی اجازت ہوتی ہے۔ اگر دشمن اسے بغیر کسی شرط کے آزاد کر دے، تو وہ فرار ہو سکتا ہے اور حتیٰ کہ فرار کی کوشش میں دشمن کو قتل بھی کر سکتا ہے۔ اس کی بنیادی وجہ یہ ہے کہ اس کے اور دشمن کے درمیان نہ تو کوئی معاہدہ قائم ہوتا ہے اور نہ ہی کوئی اعتماد کی بنیاد پر تعلق ہوتا ہے۔[51] اگر دشمن کسی مرد قیدی کو اس شرط پر آزاد کرے کہ وہ انہیں فدیہ کی ادائیگی کے ساتھ واپس آ جائے، تو وہ اس معاہدے کی شرائط پوری کرنے کا پابند ہوتا ہے۔ اگر وہ اس بات پر راضی ہو کہ وہ فدیہ جمع نہ کرنے کی صورت میں واپس جائے گا، تو بعض فقہاء کے مطابق وہ اس وعدے کا پابند ہوتا ہے۔ تاہم، بعض دیگر فقہاء نے اسے اس وعدے کی پابندی سے مستثنیٰ قرار دیا ہے۔ دوسری جانب، تمام فقہاء متفق ہیں کہ ایک عورت پر دشمن کے پاس واپس جانے کا کوئی فرض نہیں ہوتا، چاہے اس نے اس بات کا وعدہ کیا ہو یا کوئی اور وعدہ کیا ہو۔[52] اگر دشمن کسی مرد قیدی کو اس شرط پر آزاد کرے کہ وہ انہیں فدیہ کی ادائیگی کے ساتھ واپس آ جائے، تو وہ اس معاہدے کی شرائط پوری کرنے کا پابند ہوتا ہے۔ اگر وہ اس بات پر

---

[45] Al-Mawsu'a al-Fiqhiyya, XVI, 151.
[46] Shams al-Din Ibn Qudama, Sharh, X, 403-05, 409; Ramli, Nikāya, VIII, 65.
[47] Sharani, Mizan, II, 287 ff.
[48] Qadikhan, Fatawa, III, 569, [Misri, Reliance, 599-604]
[49] Ramli, Nihaya, VIII, 67; Ibn Qudama, Sharh, X, 412
[50] Tusi, Khilaf,II, 506-07; Shams al-Din Ibn Qudama, Sharh, X, 415-17; Nawawi, Rauda, VII, 455, see also chapter 9, section 5, above
[51] Ibn Qudama, kafi, IV, 209
[52] *ibid*

راضی ہو کہ وہ فدیہ جمع نہ کرنے کی صورت میں واپس جائے گا، تو بعض فقہاء کے مطابق وہ اس وعدے کا پابند ہوتا ہے۔ تاہم، بعض دیگر فقہاء نے اسے اس وعدے کی پابندی سے مستثنیٰ قرار دیا ہے۔ دوسری جانب، تمام فقہاء متفق ہیں کہ ایک عورت پر دشمن کے پاس واپس جانے کا کوئی فرض نہیں ہوتا، چاہے اس نے اس بات کا وعدہ کیا ہو یا کوئی اور وعدہ کیا ہو۔[53] اگر موت کے خوف میں کسی مسلم قیدی کو دشمن کے مذہب کو قبول کرنے پر مجبور کیا جائے، تو اسے جان بچانے کے لیے ایسا کرنا پڑے گا، لیکن اسے یہ عمل صرف ظاہری طور پر کرنا ہوگا، نہ کہ دل سے۔ ظاہری طور پر فرمانبرداری کی اجازت اس صورت میں بھی ہے اگر مسلمان قیدی سے دشمن کے بادشاہ یا قائد کے سامنے سجدہ کرنے کو کہا جائے (کیونکہ اسلام میں سجدہ صرف اللہ کے لیے مخصوص عمل ہے)۔[54]

عموماً، غنیمت پانچ حصوں میں تقسیم کی جاتی ہے؛ ایک پانچواں حصہ امام کو، ایک پانچواں حصہ پیادہ سپاہیوں کو، اور تین پانچواں حصے سواروں کو دیے جاتے ہیں۔ ان میں سے سواروں کا حصہ کہا جاتا ہے کہ گھوڑے (یا اونٹ یا خچر) کا حصہ دو پانچواں ہوتا ہے۔ کئی فقہاء کے مطابق امام کا حصہ تین گروپوں پر خرچ کیا جاتا ہے، یعنی یتیموں، غریبوں اور مسافروں پر۔ بعض فقہاء امام کو اپنے پانچویں حصے کو دوسرے کمیونٹی فلاحی کاموں، جیسے عوامی خیرات کے اداروں (وقف) پر خرچ کرنے کی اجازت دیتے ہیں، خاص طور پر اگر اس میں زمین شامل ہو۔[55]

جو اہل کتاب جہاد کے بعد ذمی (محفوظ) حیثیت میں آجاتے ہیں، انہیں جزیہ ادا کرنا لازم ہوتا ہے۔ یہ ٹیکس تمام بالغ مردوں پر واجب ہوتا ہے، لیکن خواتین، بچے، آزاد کردہ غلام، غلام، پاگل، دائمی بیمار اور غریب افراد اس سے مستثنیٰ ہوتے ہیں۔ یہ ٹیکس ہر سال کے آخر میں ایک مرتبہ معین کیا جاتا ہے اور تین سطحوں پر لگایا جاتا ہے: امیر، متوسط اور غریب۔ جیسا کہ ہم نے دیکھا، غریب افراد کو اس ٹیکس سے استثنیٰ حاصل ہوتا ہے۔ ٹیکس کی مقدار امیروں کے لیے 48 درہم، متوسط آمدنی والوں کے لیے 24 درہم، اور معتدل وسائل والے افراد کے لیے 12 درہم (یا بالترتیب چار، دو اور ایک دینار) ہوتی ہے۔ اگر کوئی ذمی کسی بھی وقت سال کے دوران، چاہے آخری ہفتے میں بھی، اسلام قبول کرلے، تو اسے اس سال کے لیے کوئی جزیہ ادا نہیں کرنا پڑتا۔[56]

جب جہاد کا ختم ہو جائے یا اس کا جاری رہنا ممکن نہ رہے، تو دشمن کے ساتھ صلح کا معاہدہ (جسے "ہُدنہ" کہا جاتا ہے) کیا جا سکتا ہے۔[57] زیادہ تر فقہاء نے ایسے صلح معاہدے (ہُدنہ) کی زیادہ سے زیادہ مدت دس سال مقرر کی ہے، لیکن بعض فقہاء کی رائے یہ ہے کہ اگر مسلمانوں کے مفادِ عامہ کا تقاضا ہو تو اس معاہدے کو دس سال سے زیادہ بھی بڑھایا جا سکتا ہے، اور اس صورت میں دس سال کی حد معتبر نہیں رہتی۔ بہر حال، جب مسلمان کسی معاہدے پر دستخط کرلیں، تو انہیں اس کی مدت چاہے جتنی بھی ہو، مکمل طور پر اس کی پابندی کرنی ہوتی ہے۔ معاہدہ کرنے والے امام کی وفات سے اس

[53] *ibid*
[54] Qazikhan, Fatawa, III, 571.
[55] Ibn Qudăma, *Kafi*, IV, 179-80, 199Qazikhan, Fatawa, III, 567; [[Mişri, Reliance, 606; Ibn Rushd, Distinguished Jurist's Primer, 1, 466-83], For an outline of the la of waqf, ee chapter 3, above.
[56] Ramli, *Nihaya*, VIII,81 ; Hisni, Kifaya, II, 217; Ibn al.Mundhir, *Iqna*, 385, Ibn Qudama, Kafi, IV,217; [*Misri, Reliance,* 607-09, Ibn Rushd, *Distinguished Jurists,s Primer's Primer*, I,183-87].
[57] *[Misri, Reliance, 604-05,* Ibn Rushd, *Distinguished Jurists,s Primer's Primer*, I,463-64] For a brief history of capitulatory rights given, under terms of hunda, by Muslim rues to European rulers and merchants, see Lieibersny, "Development of western Judicial Privileges," 312-27, See also vn den Boogert, Capitulations and the Ottoman Legal System.

معاہدے کی شرعی حیثیت متاثر نہیں ہوتی، اور اس کے جانشین بھی اس معاہدے کے تمام شرائط کے پابند ہوتے ہیں۔ ہُدنہ کے تحت اگر مسلمان کسی غیر مسلم کے مال کو نقصان پہنچائیں تو انہیں مکمل ہرجانہ ادا کرنا لازم ہوتا ہے، اور یہی اصول غیر مسلموں پر بھی لاگو ہوتا ہے۔ اگر کوئی غیر مسلم فریق معاہدے کی خلاف ورزی کرتے ہوئے مسلمانوں پر جنگ مسلط کر دے، تو یہ صلح معاہدہ خود بخود باطل ہو جاتا ہے۔[58]

افراد جو "دارالحرب" (جنگ کا علاقہ) سے تعلق رکھتے ہوں، وہ "دارالاسلام" (اسلامی علاقہ) میں "امان" کے تحت آ سکتے ہیں، تجارت کر سکتے ہیں یا قیام کر سکتے ہیں۔ "امان" ایک ایسا معاہدہ ہے جو مہمانوں کو تحفظ فراہم کرتا ہے، جس کے تحت ان کی جان و مال مکمل طور پر محفوظ ہوتی ہے۔ ان افراد کے برعکس جو ذمی حیثیت سے اسلامی ریاست میں رہتے ہیں اور جن پر جزیہ (سرانہ ٹیکس) لازم ہوتا ہے، "امان" حاصل کرنے والے افراد، جنہیں "مستأمن" کہا جاتا ہے، پر کوئی ٹیکس واجب نہیں ہوتا۔ بعض فقہاء، خصوصاً شافعی فقہ کے علماء، نے "امان" کی مدت کو چار مہینے تک محدود قرار دیا ہے، جبکہ بہت سے حنبلی فقہاء نے ہجری سال (جو گریگورین سال سے گیارہ یا بارہ دن کم ہوتا ہے) تک کی مدت کی اجازت دی ہے۔ دیگر علماء نے غیر معینہ مدت تک "امان" کے حق میں رائے دی ہے۔ جدید ریاستی نظم و نسق کے تناظر میں جو بات خاص طور پر قابل توجہ ہے، وہ یہ ہے کہ کسی بھی مسلمان فرد — خواہ وہ مرد ہو، عورت ہو یا غلام — کو فقہی طور پر یہ اختیار حاصل ہے کہ وہ "دارالحرب" کے دس تک غیر مسلم افراد کو "امان" دے سکتا ہے۔[59] یقیناً امام (مسلمان حکمران) کو بھی یہی اختیار حاصل ہوتا ہے، لیکن اسے اجازت ہے کہ وہ جتنے چاہے افراد کو، حتیٰ کہ پوری آبادیوں کو بھی "امان" دے سکتا ہے۔ مزید یہ کہ صرف امام اور اس کے فوجی کمانڈر ہی فقہی طور پر اس بات کے مجاز ہوتے ہیں کہ وہ قیدیوں کو "امان" دیں۔[60]

امن (امان) کا معاہدہ تحریری صورت میں، زبانی رضامندی کے ذریعے، یا کسی بھی اور طریقے سے طے پایا جا سکتا ہے، جن میں وہ طریقے بھی شامل ہیں جنہیں "طرزِ عمل کی بنیاد پر معاہدہ" کہا جا سکتا ہے۔ چنانچہ، تاجروں کا دارالاسلام میں تجارت کے لیے داخل ہونا بذاتِ خود ان کے قیام کی منظوری کا ثبوت تصور کیا جاتا ہے، گویا انہیں مسلم آبادی کی طرف سے واضح طور پر امان حاصل ہو گئی ہو۔ اس مخصوص سیاق میں ایک "ضمنی معاہدہ" موجود سمجھا جا سکتا ہے۔ اسی اصول کے تحت، غیر ملکی سفیروں اور نمائندوں کو بھی خود بخود امان حاصل ہوتا ہے۔[61] جدید بین الاقوامی اور قومی ریاستی قوانین کے برعکس، مسلم سرزمینوں میں غیر مسلم باشندوں کے حوالے سے اسلامی قانون میں پائی جانے والی غیر معمولی رواداری خاص طور پر قابلِ توجہ ہے۔

اب، چونکہ مغربی ثقافت میں جہاد کے حوالے سے غیر معمولی حد تک حساسیت پائی جاتی ہے، اس لیے ضروری ہے کہ فقہی متون میں پائے جانے والے اس نظریے کی چند خصوصیات کو سمجھا جائے، جیسا کہ پچھلے صفحات میں بیان کیا گیا ہے۔ اولاً، یہ نظریہ ایک مخصوص مقصد سے بہت محدود ہے، اور وہ مقصد ہے: کافروں کو اسلام میں داخل کرنا۔ یہ ایک دینی فریضہ ہے، جسے صرف اسی وقت ادا کیا جانا چاہیے جب حالات اجازت دیں، کیونکہ

[58] Ibu Qudama, Kafi, IV, 210-13
[59] Ramli, Nihaya, VIII, 76; Qidikhän, Fatåted, III, 564; Ibu Qudama, Kafi, IV, 205.
[60] Ibn Qudăma, *Kafi*, IV, 205
[61] Ramli, Nihya, VIII, 76; Ibn Qudama, Käfi, IV, 207.

جیسا کہ ہم پہلے بیان کر چکے ہیں، اگر جہاد مفادِ عامہ کے خلاف ہو تو اسے انجام دینا ضروری نہیں رہتا۔ تمام شواہد سے ظاہر ہوتا ہے کہ اس نظریے میں مادی فائدہ یا غنیمت کی حیثیت ثانوی ہے، اگر کوئی حیثیت ہے بھی تو۔[62]

دوسری بات یہ ہے کہ یہ نظریہ اس لحاظ سے بھی ادھورا ہے کہ یہ صرف مسلم اور غیر مسلم ریاستوں کے درمیان تنازعے سے متعلق ہے۔ فقہی بیانیے کے پورے ذخیرے میں کہیں بھی فقہانے مسلم ریاستوں کے آپس کے جنگ وجدل اور تنازعات کو موضوع نہیں بنایا، حالانکہ تاریخی طور پر یہ جنگیں اتنی ہی کثرت سے، بلکہ بعض اوقات اس سے بھی زیادہ، وقوع پذیر ہوئی ہیں جتنی کہ مسلم و غیر مسلم ریاستوں کے درمیان جنگیں۔[63]

تیسری بات یہ ہے کہ یہ نظریہ ایک اور پہلو سے بھی ادھورا ہے، کیونکہ یہ صرف مسلم فریق کے طرزِ عمل کو تفصیل سے ضابطے میں لاتا ہے، لیکن دشمن کے طرزِ عمل کے بارے میں کچھ نہیں کہتا۔ بین الاقوامی قانون (نظریاتی طور پر) عالمگیر اور باہمی طور پر قابلِ اطلاق ہوتا ہے، لیکن اسلامی قانون ایسا نہیں ہے، کیونکہ اس نے کبھی ایک متوازی نظام پیش کرنے میں دلچسپی نہیں لی۔ لہٰذا، اسلامی فقہی نظریے کی یہی خصوصیت ہے جو جہاد-امن کے بیانیے کو بین الاقوامی قانون کے طور پر بیان کرنا مشکل بنا دیتی ہے۔

چوتھا نکتہ، جو پچھلے خصوصیت سے گہرے تعلق میں ہے، یہ ہے کہ یہ نظریہ مسلمانوں کی شکست کے امکان کو مکمل طور پر نظر انداز کرتا ہے، اور اس سے بھی زیادہ اہم بات یہ ہے کہ مسلمانوں کی خود مختاری کے کم ہونے یا محکوم ہونے کے امکان کو بالکل نظر انداز کیا جاتا ہے۔ ہر قانونی کتاب میں ہر ایک بحث میں یہ مفروضہ موجود ہے کہ مسلمانوں کی ہمیشہ جیت ہو گی: پہلے جہادیوں کی اہلیتوں کا ذکر کیا جاتا ہے، پھر ان کا میدان جنگ میں رویہ، دشمن کے قیدیوں کے ساتھ سلوک، غنیمت کی تقسیم، اور فتح شدہ عوام کے قوانین۔ مسلمان قیدیوں کے بارے میں دشمن کے ہاتھوں میں بہت کم تبصرہ ہوتا ہے، اور دشمن کے فتوحات اور مسلمانوں پر حکمرانی کے لیے تقریباً کوئی احکام نہیں دیے جاتے۔

پانچواں، نظریہ جہاد کے بارے میں میں اس کو درست کرتا ہوں - نظریہ۔ جیسا کہ مالیاتی لین دین، زنا اور فوجداری قانون جیسے اہم قانون کی تمام شاخوں میں، قانونی نظریے کے بارے میں بات کرنا ایک چیز ہے لیکن دنیا کے سیاق وسباق کے ساتھ تعامل کے بارے میں بات کرنا بالکل دوسری بات ہے۔ یہاں ایک خاص اہمیت کا خیال جہاد کے اصولی قانون کے مفادات سے قربت ہے۔ جیسا کہ ہم نے پوری تھائی کتاب میں اکثر بحث کی ہے، قانون کے کسی خاص شعبے میں حکمران اشرافیہ کی جتنی زیادہ سرمایہ کاری ہو گی، اتنا ہی زیادہ امکان ہے کہ اس دائرے کا اطلاق غیر شرعی، حکومتی حکم نامے، عناصر سے کیا جائے گا۔

چھٹا اور آخری نکتہ یہ ہے کہ یہ نظریہ خاص طور پر تاریخی تجربات سے پیدا ہوا، جو بنیادی طور پر پہلے مسلم صدی میں شروع ہوئے، لیکن اس میں مسلسل تاریخی واقعات نے اضافہ کیا، جو 1095 / 1683 میں ویانا کے محاصرے تک پھیل گئے۔ اس دور کے بیشتر حصے میں، یعنی جب تک عربی پیغمبر کی آمد سے لے کر اس محاصرے تک، اسلام عموماً کامیاب رہا، اور اس کی حکومتی سلطنتیں اکثر عالمی سلطنتوں میں بدل گئیں۔ اس کے برعکس، مسلمانوں کو اس نظریے میں تبدیلی کرنے یا اس میں اہم ترمیم کرنے کی کوئی خاص ضرورت نہ تھی، جب تک کہ انھوں نے جدید یورپ کا سامنا نہ کیا۔

---

[62]See the informative discussion in al-Masi'a al-Fiqhiyya, XVI, 140-42. This is not to say, however, that in historical reality material gain was less than a considerable motive.

[63]

"نئی تعبیرات اور سیاسی استعمال"

جہاد کے نظریے کی مذکورہ چوتھی خصوصیت، جو بظاہر مبہم نظر آتی ہے، کم از کم ایک پہلو سے مسلم مفکرین کے لیے تعبیر کی لچک کا ذریعہ ثابت ہوئی، جب انہوں نے یورپی استعمار کے بے مثال مظہر کا سامنا کیا۔ تاریخ میں پہلی بار مسلمانوں کو اس حقیقت کا سامنا بھارت میں ہوا، جہاں مکمل مسلم آبادی پہلے ڈچ اور بعد ازاں طویل عرصے تک برطانوی قبضے کے تحت آ گئی۔ ایک طرف تو نوآبادیاتی حقیقت نے جہاد کے نظریے کو کمزور کیا، اور دوسری طرف اس نے بہت سے مسلمانوں، جنہیں ہم یہاں "اسلامی نظریہ رکھنے والے" یا "اسلامی تحریک کے حامی" کہہ سکتے ہیں، کی جانب سے غیر معمولی ردعمل کو جنم دیا۔[64] سبوتاژ اُن لوگوں نے کیا جنہیں جدیدیت پسند (Modernists) ان کا خیال تھا کہ مغربی جدید خیالات اور اداروں کو اختیار کرنا مسلمانوں کے مفاد میں ہے۔ حالیہ تاریخ اور موجودہ حالات کی حقیقتیں بھی ان کے مؤقف کی تائید کرتی تھیں: جہاد، اسلامی قانونی نظریے کی بہت سی دیگر چیزوں جیسے کہ غلامی کی طرح، اب ایک فرسودہ تصور بن چکا ہے، جو جدید مسلم دنیا کے عملی عدالتی اور فقہی نظام میں کوئی حقیقی معنوی یا قانونی حیثیت نہیں رکھتا۔ اب جہاد کی اہمیت قانونی کے بجائے سیاسی بن چکی ہے، اور اس صورت میں یہ نہ صرف مسلم ریاستوں کے قانونی نظام سے بلکہ بین الاقوامی قانون کے اصولوں سے بھی مکمل طور پر منقطع ہو چکی ہے۔ دوسرے الفاظ میں، جدیدیت اور اس سے جڑے سیاسی، عسکری اور دیگر عوامل کے زیرِ اثر جہاد ایک قانونی یا فقہی تصور کے بجائے ایک نظریاتی اور سیاسی بیانیے میں تبدیل ہو چکا ہے۔[65] کچھ اسلام پسندوں نے، جو کہ ایک نہایت متنوع گروہ کا حصہ ہیں، جہاد کے نظریے کی عمومی طور پر انتہا پسند سیاسی تعبیرات پیش کیں، اور جیسا کہ حالیہ تاریخ سے ظاہر ہوتا ہے، ان تعبیرات کو اسی شدت کے ساتھ پر تشدد طریقے سے نافذ بھی کیا۔ یوں محسوس ہوتا ہے کہ جدیدیت پسندوں نے کلاسیکی نظریے کو اس حد تک بدل ڈالا کہ وہ پہچانے جانے کے قابل بھی نہ رہا، جبکہ اسلام پسندوں نے اس کے ہیئت اور مواد دونوں میں بنیادی تبدیلیاں کر ڈالیں۔[66] اس طرح، ہر دو صورتوں میں، وہ جہاد جو مسلمانوں نے ایک ہزار سال سے زائد عرصے تک نظری اور عملی طور پر اپنایا تھا، اب وجود نہیں رکھتا۔

جدیدیت پسندوں اور اسلام پسندوں دونوں کے نظریاتی مؤقف ایک ہی متنی ذخیرے پر قائم رہے، جس پر کلاسیکی جہاد کا نظریہ بھی مبنی تھا، لیکن ان کے درمیان فرق ان کے اس ذخیرے کی تعبیر و تشریح کے انداز میں تھا۔ مسلم روایت اس بات پر واضح ہے کہ وہ بنیادی نبوی واقعات کیا تھے جنہوں نے اس نظریے کی تعبیراتی بنیاد فراہم کی، اور یہ واقعات ایک واضح زمانی ترتیب میں منظم ہیں۔ نبی کریم ﷺ کے تجربے کی عکاسی کرتے ہوئے، قرآن نے مکی دور کے آغاز میں ایک دفاعی مؤقف اختیار کیا، جو قریش کی بالادست اشرافیہ کے مقابلے میں نبی ﷺ کی غیر مستحکم پوزیشن کی ترجمانی کرتا تھا۔ اس دور میں قرآن نے شاذ و نادر ہی مسلمانوں کو کافروں کے خلاف قتال کا حکم دیا، اور بعد میں کلاسیکی فقہاء نے اس رویے کی تعبیریوں کی کہ ابتدا میں پیغامِ حق کی تبلیغ اور تنبیہ کی ضرورت کے پیشِ نظر قتال مناسب نہ تھا۔[67]

---

[64] For an attempted definition of thi group, ee chater 16, ectio 4 (A), below.
[65] On jihad in current international politics, ee Kelsay, Arguing the Just War, especially chpters 4-6
[66] As exemplified in ‘Abd al-Salam Farai’s Farida al-Ghhaiba; see Sagiv, Fundamentalism, 52-58
[67] Ramli, Nihaya, VIII, 41.

لیکن نبی کریم ﷺ کے مدینہ میں داخلے اور پھر 8 ہجری / 629–30 عیسوی میں مکہ والوں پر فتح نے اس سے پہلے کے نسبتاً غیر جارحانہ رویے کو ایک زیادہ جارحانہ پالیسی میں تبدیل کر دیا۔ اس نئے طرزِ عمل کی ایک مثال سورۃ البقرہ کی آیت 190 ہے، جو مدینہ میں نازل ہوئی، اور فرماتی ہے:

"اللہ کی راہ میں ان لوگوں سے لڑو جو تم سے لڑتے ہیں، لیکن زیادتی نہ کرو، بے شک اللہ زیادتی کرنے والوں کو پسند نہیں کرتا۔"

اگلی آیت میں قرآن مسلمانوں کو حکم دیتا ہے کہ " : کافروں سے جہاں کہیں تمہیں ملیں لڑو (2:191) "،

لیکن فوراً بعد کی آیت میں یہ بھی کہا گیا ہے:

"پھر اگر وہ باز آ جائیں تو بے شک اللہ بخشنے والا، رحم کرنے والا ہے (2:192) "۔

سورۃ التوبہ کی آیت 5 اس سے بھی آگے جاتی ہے:

"پھر جب حرمت والے مہینے گزر جائیں، تو مشرکوں کو جہاں پاؤ قتل کرو، اور انہیں قید کرو، اور ان کا محاصرہ کرو، اور ہر گھات کی جگہ ان کی تاک میں بیٹھو، پھر اگر وہ توبہ کر لیں، نماز قائم کریں اور زکوٰۃ ادا کریں، تو انہیں چھوڑ دو، بے شک اللہ بخشنے والا، مہربان ہے۔"

اسی 8 ہجری / 629–30 کے آس پاس نبی ﷺ نے حرمت والے مہینوں میں جنگ کی ممانعت کو ختم کر دیا، اور سورۃ التوبہ کی آیت 29 میں اس کی جھلک دیکھی جا سکتی ہے، جہاں کہا گیا کہ:

"جو لوگ کتاب دیے گئے ان سے لڑو... یہاں تک کہ وہ عاجزی سے جزیہ دیں۔"

اس پورے عمل کا نقطۂ عروج سورۃ التوبہ کی آیت 36 میں نظر آتا ہے، جسے "آیتِ سیف" (تلوار کی آیت) کے نام سے جانا جاتا ہے۔[68]

اس کا دوسرا حصہ یوں ہے:

"اور تمام مشرکوں سے جنگ کرو جس طرح وہ تم سب سے جنگ کرتے ہیں، اور جان لو کہ اللہ متقیوں کے ساتھ ہے۔"

یہ آیت مشرکین کے خلاف ہمہ گیر قتال کا حکم دیتی ہے، جس کا جواز یہ دیا جاتا ہے کہ وہ بھی مسلمانوں کے خلاف ایسی ہی جنگ کر رہے ہیں۔ اس میں تقویٰ کی شرط کے ذریعے واضح کیا گیا ہے کہ اللہ کی مدد ان ہی لوگوں کے ساتھ ہے جو تقویٰ اختیار کرتے ہیں، یعنی حدود کی پابندی کرتے ہیں اور زیادتی نہیں کرتے۔[69]

قرآن میں جہاد سے متعلق متنوع بیانیے نے ہندوستانی مسلم مفکر سر سید احمد خان (1817–1898) کو ایک نیا نظریہ پیش کرنے کا موقع فراہم کیا، جو قرآن کی نئی تعبیر پر مبنی تھا۔ انہوں نے ان آیات کی بنیاد پر اپنی رائے قائم کی جو اس وقت جہاد کی اجازت دیتی ہیں جب مسلمانوں پر حملہ کیا جائے۔ ان کے مطابق، جہاد کا اصل مقصد دین کا دفاع ہے، نہ کہ دشمن کو اسلام قبول کروانا۔ سر سید کا کہنا تھا کہ جہاد صرف اُن لوگوں کے خلاف کیا جا سکتا ہے جو دینی فرائض کی ادائیگی میں رکاوٹ ڈالیں، خصوصاً جب اسلام کے بنیادی ارکان — یعنی ایمان کا اقرار، نماز، زکوٰۃ، روزہ اور حج — خطرے میں ہوں۔ ان کی رائے میں ہندوستان کے مسلمان شریعت کی رو سے انگریزوں کے خلاف جہاد کے پابند نہیں، کیونکہ اس بات کا کوئی ثبوت موجود نہیں کہ برطانوی حکومت نے ان ارکانِ اسلام کو ختم کرنے یا روکنے کی کوشش کی ہو۔ اس استدلال کے ذریعے، سر سید نے ان تمام بنیادوں کو رد کر دیا جن پر

[68] *Ibid,* VIII, 42
[69] On this transition in attitude, see Firesstone, Jihad, 50.65

عام طور پر جہاد کو جائز قرار دیا جاتا تھا۔ ان میں سب سے اہم دلیل، جو انہوں نے مسترد کی، وہ دارالاسلام پر کفار کے قبضے کا معاملہ تھا۔ انہوں نے جہاد کی ایک محدود اور مخصوص تشریح پر زور دے کر—چاہے شعوری طور پر یا غیر شعوری طور پر—مذہب اور سیاست کے درمیان ایک واضح تقسیم پیدا کر دی۔ یوں جہاد کو محض ایک مذہبی فریضہ قرار دیا گیا، جس کا سیاست سے کوئی تعلق نہ رہا۔[70]

جدید مفکرین کا اصرار ہے کہ قرآن کا اصل پیغام ان ابتدائی، مکی یا مدنی آیات میں موجود ہے جن میں دفاعی جہاد کی بات کی گئی ہے، جیسا کہ سورۃ البقرہ کی آیت 190 میں بیان ہوا ہے" :اللہ کی راہ میں ان لوگوں سے لڑو جو تم سے لڑتے ہیں، لیکن زیادتی نہ کرو"۔ ان کے مطابق، مسلمان صرف اُن کے خلاف جنگ کر سکتے ہیں جو دین کے بنیادی اصولوں کو خطرے میں ڈالیں یا جارحیت کا آغاز کریں۔ مصری عالم محمد رشید رضا (وفات 1935ء) بھی اس معاملے میں اپنے ہندوستانی ہم منصب، سر سید احمد خان، سے زیادہ مختلف مؤقف نہ دے سکے۔ تاہم، ان کے درمیان ایک اہم فرق یہ تھا کہ جہاں احمد خان نے جہاد کے جواز کو صرف دینی بنیادوں تک محدود کر دیا، وہیں رشید رضا برطانوی استعمار جیسے جارحانہ حالات کے مقابلے میں مسلمانوں کے ردِ عمل کے مسئلے کو مکمل طور پر حل نہ کر سکے۔

شاید جدیدیت پسندوں کے جہاد سے متعلق بیانیے اور اس کی نئی تعبیر کی سب سے نمایاں خصوصیت یہی ہے کہ انہوں نے جہاد کو ایک فعال عمل—جس کا مقصد کافروں کو اسلام میں داخل کرنا تھا—سے بدل کر ایک غیر فعال، دفاعی طریقہ کار میں ڈھال دیا، جو صرف اس وقت اختیار کیا جا سکتا ہے جب اسلام یا مسلمانوں پر حملہ ہو۔ اس مؤقف کے ایک نمایاں اور پرجوش حامی مصری عالم شیخ محمود شلتوت (وفات 1963ء) تھے۔ قرآن مجید کی تفسیر کے دوران انہوں نے یہ نتیجہ اخذ کیا کہ اسلام کا مقصد غیر مسلموں کو زبردستی اسلام قبول کروانا نہیں، بلکہ پرامن مکالمے اور دل کی گواہی کے ذریعے انہیں قائل کرنا ہے۔ انہوں نے دلیل دی کہ تاریخ کا استقرائی مطالعہ بھی یہی ظاہر کرتا ہے۔ سورۃ البقرہ کی آیات 190 تا 194 میں جو بظاہر جارحانہ زبان استعمال ہوئی ہے، وہ ایک خاص تاریخی سیاق سے متعلق ہے، جب ابتدائی مسلم جماعت ظلم و ستم کے خلاف دفاعی ردِ عمل دکھا رہی تھی۔ اسی بنا پر شلتوت نے نتیجہ اخذ کیا:

"قرآن کی کوئی ایک بھی آیت ایسی نہیں ہے جو اس رائے کی تائید کرے کہ اسلام میں قتال کا مقصد کفار کو مسلمان بنانا ہے۔[71]"

اس نتیجے کی اہمیت واضح ہے:

اگر جہاد کا مقصد دعوت کے ذریعے اسلام میں داخلہ نہیں، تو یہ عمل جارحانہ نہیں رہتا بلکہ محض ایک دفاعی حکمت عملی بن کر رہ جاتا ہے۔

جدید دور میں جہاد کی نئی تعبیر پیش کرنے والے نمایاں ترین جدیدیت پسند مفکرین میں سے ایک محمد سعید عشماوی تھے، جو کہ ایک ماہر قانون، قانون کے پروفیسر اور مصر کی فوجداری عدالت کے چیف جسٹس رہ چکے ہیں۔ ان کا جہاد سے متعلق بیانیہ صرف ایک الگ موضوع نہیں، بلکہ اسلامی قانون کی تعبیر نو کے لیے ان کے وسیع تر نظریے کا حصہ ہے، جس کا مقصد شریعت کی جدید سیاق و سباق میں قابلِ فہم اور قابلِ عمل تشریح فراہم کرنا ہے۔[72] اشماوی کا مؤقف یہ تھا کہ اسلامی قانون کو جامد نصوص کی بنیاد پر نہیں، بلکہ مقصدی (maqsid) اور اخلاقی اصولوں کی روشنی میں سمجھا جانا چاہیے۔ ان کے مطابق، جہاد کو کسی بھی سیاسی یا توسیع پسندانہ ہدف کے لیے استعمال کرنا قرآن کے پیغام کے منافی ہے۔ وہ جہاد کو بنیادی طور پر ایک اخلاقی، دفاعی اور انفرادی ذمہ داری قرار دیتے تھے، نہ کہ اجتماعی جنگی حکمت عملی۔ ان کی تعبیر اس لحاظ سے اہم ہے کہ وہ نہ صرف کلاسیکی فقہی

---

70 Peters, Islam, 125, 160-161
71 Shaltüt, "Koran and Fighting." 79.
72See chapter 17, section 7, below.

تعبیرات سے ہٹ کر ہے، بلکہ اسلام کو ایک ایسے مذہب کے طور پر پیش کرتی ہے جو جدید ریاست، انسانی حقوق، اور بین الاقوامی قانون کے اصولوں سے ہم آہنگ ہو سکتا ہے۔ محمد سعید عشماوی کے نظریے کا ایک بنیادی اور نہایت اہم عنصر یہ ہے کہ وہ مذہب (دین) اور مذہبی فکر (فقہ، قانون وغیرہ) کے درمیان واضح اور قطعی فرق پر زور دیتے ہیں۔ ان کے مطابق، دین بذاتِ خود ایک خالص، الٰہی تصور ہے —جو ماورائے انسان، غیر متبدل اور معروضی (objective) ہے۔ جبکہ مذہبی فکر، بشمول فقہ و قانون، انسانی عمل کا نتیجہ ہے، جو انسانی فہم پر مبنی ہے اور اسی لیے وقت، مقام اور حالات کے ساتھ بدلنے کے قابل ہے۔ عشماوی اس نظریے کو تفصیل سے بیان کرتے ہیں تاکہ مسلمانوں کو اس بات سے آزاد کیا جا سکے کہ وہ لازماً ایسی فقہی یا قانونی روایات کی پابندی کریں جو ان کے اسلاف نے اپنے مخصوص زمانے، معاشرت اور سیاق و سباق میں تشکیل دی تھیں۔ ان کے مطابق، دین ازلی و ابدی ہے اور اللہ کا ہے، لیکن ہر نسل یا دور جو قانونی و فکری نظام بناتا ہے، وہ صرف اسی دور اور ماحول کے لیے لازم ہوتا ہے، نہ کہ آنے والی صدیوں تک تمام مسلمانوں کے لیے۔ لہٰذا، اگر شریعت کو ہر دور میں "کامل" اور مؤثر بنانا ہے تو اُسے زمانے کے بدلتے ہوئے سماجی اور انسانی تقاضوں پر لاگو کیا جانا چاہیے —کیونکہ یہ تقاضے مسلسل تغیر پذیر ہیں۔ یہ تصور اسلامی قانون میں اجتہاد اور تنقیح نو کی راہ ہموار کرتا ہے، اور ایک "جامد شریعت" کے مقابلے میں "متحرک، ارتقائی شریعت" کی حمایت کرتا ہے۔[73] اس سیاق و سباق میں اشماوی نے جہاد کے مسئلے پر گفتگو کی ہے۔

عشماوی کا طرز عمل اس بنیادی بات سے شروع ہوتا ہے کہ نہ قرآن اور نہ ہی سنت نے اسلامی طرز حکمرانی کا کوئی طریقہ تجویز کیا ہے، کیونکہ مذہب لوگوں کے لیے ایک انسان کے طور پر بھیجا گیا تھا، نہ کہ ایک سیاسی ہستی کے طور پر۔ اگر حکومت کبھی اسلامی نہیں ہو سکتی تو پھر جہاد (روایتی طور پر مذہب کا حصہ تصور کیا جاتا ہے) کو اس حکومت کی حفاظت کا ذریعہ نہیں سمجھا جا سکتا۔ اور اگر قرآن میں جہاد کا حکم اسلام کے سیاسی مفادات کو فروغ دینے کے لیے نہیں دیا گیا تھا، تو جہاد کے نسخے کے لیے ان حالات اور حقائق میں تلاش کی جانی چاہیے جن کے ساتھ وحی کا جدلیاتی تعلق ہے۔ شلت کی طرح، اشماوی Q. 2:190-93 کو ظلم و ستم اور جارحیت کے رد عمل کے طور پر دیکھتا ہے، اور بدلے میں اپنے دفاع میں لڑائی کا جواز پیش کرتا ہے۔ وہ زور دے کر کہتا ہے کہ قرآن کہیں بھی مسلمانوں کو دوسرے صحیفوں کو ماننے والوں کے خلاف جہاد شروع کرنے کا حکم نہیں دیتا، جب تک کہ یہ مسلمانوں پر پہلے حملہ نہ کریں۔ اور نہ ہی قرآن مسلمانوں کو دوسروں کے خلاف جنگ کرنے کا حکم دیتا ہے تاکہ وہ انہیں تبدیل کر سکیں، کیونکہ اگر خدا کا منصوبہ ایسا ہوتا تو وہ تمام انسانوں کو بطور مسلمان پیدا کرتا۔ خود قرآن نے اس بات کی تردید کی ہے کہ "اگر خدا چاہتا تو تمہیں ایک ہی امت بنا دیتا" (5:48)۔ اس طرح، کلاسیکی مسلم فقہاء نے Q. 9:29، 9:123 اور اسی طرح کی آیات کی تشریح میں غلطی کی ہے، کیونکہ ان آیات سے یہ نتیجہ اخذ نہیں کیا جا سکتا کہ اہل کتاب سے اس وقت تک لڑنا چاہئے جب تک کہ وہ تبدیل نہ ہو جائیں۔ اگر کچھ ہے تو، شریعت امن کی تاکید کرتی ہے، جیسا کہ متعدد آیات میں تصدیق کی گئی ہے، بشمول 8:61: "اگر وہ امن کی طرف مائل ہیں تو آپ کو بھی اس کی طرف مائل ہونا چاہیے۔" جہاد، 'اشماوی نے نتیجہ اخذ کیا، اس کا مقصد اپنے دفاع سے زیادہ نہیں تھا،[74].

جدیدیت پسند جہاد کو دفاعی تصور کرتے ہیں اور اس طرح اسے جدید جنگی اصولوں اور قومی ریاست کے نظام کے ساتھ ہم آہنگ سمجھتے ہیں، جبکہ بعض اسلام پسند اس سے آگے بڑھ کر —کلاسیکی فقہی نظریے سے بھی آگے —یہ اصرار کرتے ہیں کہ جہاد کا مقصد اسلام کی تبلیغ اور غیر مسلموں

[73]Ashmäwi, Usul, 52-85. For a more detailed discussion of 'Ashmawi's Reformist method in law, see Hallaq, History, 231-41.

[74]Ashmawi, Usul, 89-98.

کو اسلام میں داخل کرنا ہے۔ ان کے پروگرام اس نوع کے جہاد کو جائز قرار دینے کے لیے ایک مفصل دلیل پیش کرتے ہیں، اور مغربی تہذیبوں اور اداروں پر تنقید کو بنیاد بناتے ہیں۔ کلاسیکی فقہا کو کبھی اس بات سے غرض نہیں رہی کہ کفار کس طرزِ زندگی کے تحت یا کس طرزِ حکومت میں رہتے ہیں۔ ان کے نزدیک جہاد ایک دینی فریضہ تھا جسے جب بھی ممکن ہو، ادا کرنا چاہیے۔ کہیں بھی وہ یہ اشارہ نہیں دیتے کہ جہاد کا مقصد ظلم یا جابرانہ حکومتوں کو ختم کرنا ہے، جن کے خلاف اسلام بطورِ طرزِ حیات ایک متبادل مہیا کرتا ہے۔ لیکن یہ بات کچھ اسلام پسندوں کے پروگراموں کا بنیادی نکتہ ہے۔ مثال کے طور پر، پاکستانی مفکر ابو الاعلیٰ مودودی (م. 1979ء) نے بالکل اسی انداز میں دلائل دیے۔ ان کے نزدیک جہاد ایک ایسے نظریے کا جزوِ لازم ہے جو دنیا کو مساوات، انصاف، انسانی خوشی اور اطمینان کے اصولوں پر تشکیل دیتا ہے۔ ان کے مطابق اسلام ایک عملی پروگرام پیش کرتا ہے جو انسانی فلاح و بہبود کے لیے ہے — نہ کہ حکومتوں، قوموں یا ریاستوں کے ذاتی مفادات کے لیے۔ اگر اسلام جہاد کے ذریعے دنیا پر غلبہ چاہتا ہے، تو اس کی وجہ یہ نہیں کہ وہ مادی وسائل یا دولت کا لالچ رکھتا ہے، یا کسی مخصوص طبقے کے مفاد کے لیے دیگر قوموں سے ان کے وسائل چھیننا چاہتا ہے، جیسا کہ مغربی استعمار نے غیر یورپی ممالک کے ساتھ کیا۔ بلکہ، مودودی کا کہنا ہے کہ اسلام اس لیے زمین پر غلبہ چاہتا ہے تاکہ پوری انسانیت اسلام کے تصورِ حیات اور عملی پروگرام سے فائدہ اٹھا سکے اور خوشحال زندگی گزار سکے۔[75] اس مقصد کے حصول کے لیے ایک ہمہ گیر انقلاب اور وسیع جہاد درکار ہے۔ لہٰذا، مودودی کے نزدیک جہاد ظلم اور ناانصافی کے خلاف انقلابی جدوجہد کا نام ہے۔[76]

یہ حیرت کی بات نہیں ہونی چاہیے کہ مارکس مخالف ہونے کے باوجود مولانا سید ابو الأعلیٰ مودودی کی نظریاتی سوچ، اصل میں، قوم پرست اور مارکسسٹ انقلابی تحریکوں کے بنیادی نظریاتی ڈھانچے سے کہیں زیادہ قریب ہے، بنسبت ان نظریات کے جو کلاسیکی فقہاء نے پیش کیے تھے۔ اور یہ بھی تعجب کی بات نہیں کہ مودودی اپنی مجوزہ انقلابی جدوجہد کو "جہاد" کا نام دیتے ہیں۔ اسلامی سیاسی سرگرمی کی تلاش میں، بیشتر اسلامی تحریکوں (Islamists) نے جہاد کو ایک فکری ہتھیار (discursive strategy) کے طور پر اپنایا ہے۔ مصری اسلام پسند مفکر سید قطب نے — شعوری طور پر یا غیر شعوری طور پر — مغربی فلسفی ابراہیم (Ibn Khaldun-inspired or Weberian) تصور "حکمرانی انسان کی انسان پر[77] (rule of man over man)" کو رد کرتے ہوئے دلیل دی کہ مشرقی سیاسی نظام، انسان یا کسی طبقے کو دوسرے انسانوں یا طبقوں کے تابع کر دیتے ہیں۔ ایسے نظام، انسانوں کو غلامی میں دھکیل کر انصاف، برابری اور فطری آزادی کی بصیرت کو دھندلا دیتے ہیں۔ اس کے برعکس، سید قطب کے مطابق، اسلام انسان کو ان تمام زنجیروں اور ظلم سے آزاد کرتا ہے، تاکہ وہ صرف اللہ کی حاکمیت کو تسلیم کرے۔ ان کے مطابق، جہاد کا مقصد انسانیت کو ان ظالمانہ سیاسی و سماجی ڈھانچوں سے نجات دینا ہے — نہ کہ لوگوں کو زبردستی مسلمان بنانا۔ بلکہ جہاد کا مقصد یہ ہے کہ انسان کو سیاسی دباؤ اور جبر سے آزاد کیا جائے، تاکہ وہ اپنے ضمیر کے مطابق آزادی کے ساتھ ایمان یا عقیدہ اختیار کر سکے۔ یہ تعبیر جہاد کو ایک انقلابی، لیکن اخلاقی اور نظریاتی جدوجہد بنا دیتی ہے، جس کا ہدف تحریکِ آزادی اور سماجی انصاف ہے، نہ کہ توسیع پسندی یا زبردستی مذہب کی تبلیغ۔[78] لیکن یہ بات واضح ہے کہ سید قطب کا یہ مفروضہ (assumption) ہے کہ جب ایک فرد کو سیاسی، سماجی اور فکری جبر سے آزاد کر دیا جائے گا، تو وہ بالآخر اسلام کو ہی اختیار کرے گا۔

---

[75] Cited from a translation by Petres, Islam, 130

[76] *ibid*

[77] Lassman, "Rule of Man," Further on Qutb's ideas in this regard, ee Euben, Enemy in the Mirror, 65-62, especially at 61

[78] Cited from a translation by Peters, Islam, 131.

1970 کی دہائی تک اسلامی اور عرب دنیا میں معاشرتی اور فکری مزاحمت نے ایک نیا رخ اختیار کرنا شروع کر دیا تھا۔ اگرچہ مغرب کو بدستور بنیادی دشمن سمجھا جاتا رہا، خاص طور پر امریکی سامراجیت کے تناظر میں، لیکن اب توجہ مسلم دنیا کے حکمران طبقے اور آمروں پر مرکوز ہونے لگی، جنہیں مغربی اثر و رسوخ، خصوصاً امریکی مفادات، کے ناقابلِ اصلاح ایجنٹ کے طور پر دیکھا جانے لگا۔ اب جدوجہد صرف بین الاقوامی سطح پر نہیں کی جاتی تھی، بلکہ اس کا آغاز اندرونِ ملک سے ہونا ضروری سمجھا گیا۔ نتیجتاً، قومی حکومتیں —جو پہلے صرف مصلحت کا حصہ سمجھی جاتی تھیں—اب پہلے ہدف بن گئیں۔ ان حکومتوں کے خلاف مزاحمت کو مغربی مداخلت کے خلاف جدوجہد کا ابتدائی مرحلہ قرار دیا گیا۔ یہ نعرہ کہ "یروشلم کی آزادی کا راستہ قاہرہ اور عمان کی آزادی سے ہو کر گزرتا ہے — "جو اصل میں ایک مارکسسٹ فلسطینی نعرہ تھا، اور اسے نمایاں طور پر عیسائی رہنما جورج حبش اور نائف حواتمہ نے اپنایا—اب اسلامی تحریکوں میں بھی گونجنے لگا۔

اگرچہ کئی عرب، ایرانی اور جنوب مشرقی ایشیائی مارکسسٹ اب بھی انقلابی جدوجہد کا مطالبہ کرتے ہیں، لیکن ایک بڑھتی ہوئی تعداد میں افراد اور تنظیموں نے اسلامی نظریاتی حوالہ اختیار کیا، اور اپنے اپنے ملکوں کے سیاسی نظاموں کے خلاف جہاد کی دعوت دینا شروع کر دی۔[79] یہ تبدیلی واضح کرتی ہے کہ اسلامی مزاحمتی بیانیہ نے مارکسسٹ لبریشن پالیٹکس کی جگہ لینا شروع کر دی، لیکن اسلامی زبان، اقدار اور مذہبی جذبے کے ذریعے، جو مسلم عوام میں زیادہ گہرا اثر پیدا کرتا تھا۔ مارکسی انقلاب کا خطاب اسلامی لغت میں تبدیل کر دیا گیا، لیکن سیاسی مواد تقریباً وہی رہا۔ ایسے خطابات کو اپنانے والی متعدد تنظیموں میں سے دو ہیں: تنظیمِ اسلامی آزادی اور مسلمانوں کی تنظیم (جو زیادہ تر 'جماعت التکفیر والھجرہ' کے عنوان سے جانی جاتی ہے)، دونوں تنظیمیں 1970 کی دہائی کے وسط میں ایک سائنسدان اور ایک زرعی انجینئر کے ذریعے قائم کی گئیں۔[80] بالترتیب یہ دونوں شخصیات کس حد تک علم رکھتی تھیں، اگر وہ بالکل بھی تھیں تو اسلامی علوم کے کسی بھی پہلو میں یہ ایک سوال ہے جو کھلا ہے۔

ان تحریکوں اور نظریات کا حساس اور دانشمندانہ تجزیہ یہ بات واضح طور پر ثابت کرتا ہے کہ بیسویں اور اکیسویں صدیوں میں جہاد کے تصور کا استعمال نہ صرف وسیع پیمانے پر مختلف ہے، بلکہ یہ قدیم دور کے فقہی اصولوں سے بھی معیار کے لحاظ سے بھی مختلف ہے۔ ان جدید اور قدیم جہاد کے تصورات کے درمیان فرق کو محض انداز اور زبان کے فرق تک محدود کرنا، جیسا کہ بعض علماء نے دعویٰ کیا ہے، نہ صرف اس نکتہ کو نظر انداز کرنا ہے بلکہ یہ دوسرے / آٹھویں صدی کی سماجی، اقتصادی، سیاسی اور قانونی حقیقتوں کو ہمارے اپنے دور سے موازنہ کرنے کی غلطی بھی ہے، جس کے نتیجے میں ایک "تاریخی اسلام" پیدا ہوتا ہے جو صرف ایک تجریدی جوہر تک محدود ہو جاتا ہے۔ یہ قابلِ ذکر ہے کہ عیسائی عرب رہنماؤں نے عرب قومی تحریکوں کی حمایت میں جہاد کی اصطلاحات کا استعمال کیا ہے، جیسے کہ عبد الحلیم محمود، جو خود جامعہ الأزہر کے Rector تھے، نے اس بات پر زور دیا کہ جہاد ایک قومی فرض ہے جو عیسائی عربوں پر بھی اتنا ہی واجب ہے جتنا کہ مسلم عربوں پر۔[81]

---

79 See, for example, Faraj, al-Jihad: al-Farida al-Ghaiba. See also Bassiouni, "Evolving Approaches," 136-46.

80 Sagiv, Fundamentalism, 52-58.

81 Peters, Islam, 158.

The Question of Orientalism

Bernard Lenis

مترجم:ابو سجل

(زیرِ نظر مضمون **"The Question of Orientalism"** معروف مستشرق اور مؤرخ **برنارڈ لیوس (Bernard Lewis)** کا ایک اہم مضمون ہے، جو *The New York Review of Books* میں 24 جون 1982ء کو شائع ہوا۔ یہ مضمون ایڈورڈ سعید کی شہرۂ آفاق کتاب *Orientalism* (1978ء) کے تنقیدی جائزے اور اس کے ردِ عمل کے میں لکھا گیا۔ ایڈورڈ سعید نے اپنی کتاب میں مغربی علمی، ادبی اور سیاسی روایت میں مشرق کی تشکیلِ تصور اور استشراقی علم کے نو آبادیاتی پس منظر پر بنیادی سوالات اٹھائے تھے۔ برنارڈ لیوس نے اس تصور سے اختلاف کرتے ہوئے استشراق کی علمی روایت، اس کے تاریخی ارتقا اور اس سے وابستہ اہلِ علم کے دفاع میں تفصیلی استدلال پیش کیا۔ بالخصوص وہ سعید کے استشراق کے تاریخی دائرۂ کار، جرمن اور روسی مستشرقین کو نظر انداز کرنے، عربی و اسلامی مطالعات کی بعض تعبیرات اور مختلف مستشرقین کے علمی کردار کے بارے میں ان کے موقف پر سخت تنقید کرتے ہیں۔ اس مضمون کی اہمیت صرف اس وجہ سے نہیں کہ یہ سعید کے *Orientalism* کا ایک معروف معاصر ردِ عمل ہے، بلکہ اس لیے بھی ہے کہ یہ **استشراق کی تعریف، اس کے تاریخی پس منظر، مستشرقین کے علمی مناہج اور علم و اقتدار کے باہمی تعلق** جیسے بنیادی سوالات کو ایک مختلف زاویۂ نظر سے سامنے لاتا ہے۔ اسی وجہ سے استشراق کے جدید مباحث کا مطالعہ کرنے والے طالب علم اور محقق کے لیے سعید کے موقف کے ساتھ ساتھ لیوس کے موقف سے واقفیت بھی ضروری ہے۔ یہ ترجمہ کسی ایک فریق کے موقف کی تائید یا دوسرے کی تردید کے مقصد سے نہیں کیا گیا، بلکہ اردو قارئین کے لیے اس اہم علمی مکالمے کے ایک بنیادی متن کو قابلِ مطالعہ بنانے کی غرض سے پیش کیا جا رہا ہے۔ مترجم نے حتی الامکان اصل مضمون کے مفہوم، استدلال، اسلوب اور علمی اصطلاحات کو برقرار رکھنے کی کوشش کی ہے۔ جہاں ضرورت محسوس ہوئی، وہاں اصل انگریزی اصطلاح کو قوسین میں درج کیا گیا ہے۔ یہ ترجمہ **انسٹی ٹیوٹ آف اوریئنٹلزم، میانوالی کے دارالترجمہ** کے زیرِ اہتمام پیش کیا جا رہا ہے۔ دارالترجمہ کا مقصد استشراق، اسلامی مطالعات، عربی و اسلامی علمی روایت اور متعلقہ مغربی علمی مباحث کے اہم متون کو اردو زبان میں منتقل کرنا اور طلبہ و محققین کے لیے عالمی علمی ذخیرے تک رسائی آسان بنانا ہے۔ یہ بات بھی پیشِ نظر رہنی چاہیے کہ مضمون اپنے عہد کے ایک مخصوص علمی اور فکری تناظر میں لکھا گیا تھا، لہٰذا اس میں پیش کیے گئے بعض تاریخی، علمی یا سیاسی دعووں کو موجودہ علمی تحقیق کی روشنی میں الگ سے جانچنا بھی ضروری ہے۔ اس ترجمے کا مقصد حتمی فیصلہ پیش کرنا نہیں بلکہ **استشراق کے بارے میں علمی مکالمے کے ایک اہم متن کو اردو میں مہیا کرنا** ہے۔ امید ہے کہ یہ ترجمہ اردو کے علمی حلقوں، بالخصوص اسلامیات، عربی، تاریخ، مغربی مطالعات اور استشراق کے طلبہ و محققین کے لیے مفید ثابت ہو گا اور دارالترجمہ کے ذریعے ایسے مزید اہم علمی متون کی اردو دنیا تک منتقلی کی راہ ہموار کرے گا۔)

ایک ایسی صورتِ حال کا تصور کیجیے جس میں یونان کے محبِ وطن اور انتہا پسند افراد کا ایک گروہ یہ فیصلہ کر لے کہ کلاسیکی علوم (Classical Studies) کا شعبہ عظیم یونانی ورثے، یعنی ہیلّاس، کی توہین ہے، اور ان علوم سے وابستہ ماہرین، جنھیں کلاسیکیات کے ماہرین (Classicists) کہا جاتا ہے، ایک گہری اور شرمناک سازش کا تازہ ترین مظہر ہیں۔ ان کے خیال میں یہ سازش صدیوں تک پرورش پاتی رہی، مغربی یورپ میں تشکیل پائی اور امریکہ میں اپنے پورے قد کاٹھ کو پہنچی؛ اس سازش کا مقصد یونانی کارناموں کو حقیر ثابت کرنا اور یونانی سرزمین اور اس کے عوام کو محکوم بنانا ہے۔

اس نقطۂ نظر سے دیکھا جائے تو کلاسیکی علوم کی پوری یورپی روایت — جو بڑی حد تک فرانسیسی رومان پسندوں، برطانوی نو آبادیاتی حکام (خصوصاً قبرص کے)، اور دونوں ممالک کے شاعروں، اساتذہ اور نو آبادیاتی منتظمین کی تخلیق ہے — ہیلّاس کی عزت و سالمیت کے لیے ایک دیرینہ توہین اور اس کے مستقبل کے لیے ایک خطرہ بن جاتی ہے۔ یہ زہر یورپ سے امریکہ تک پھیل چکا ہے، جہاں جامعات میں یونانی تاریخ، زبان اور ادب کی تدریس کلاسیکیات کے ان ماہرین کے ہاتھ میں ہے جو یونانی نسل سے تعلق نہیں رکھتے، یونانی مقاصد سے کوئی ہمدردی نہیں رکھتے اور غیر جانب دار علمی تحقیق کا جھوٹا نقاب اوڑھ کر یونانی عوام کو مستقل محکومی کی حالت میں رکھنے کی کوشش کرتے ہیں۔

اب وقت آ گیا ہے کہ یونان کو کلاسیکیات کے ماہرین (Classicists) سے نجات دلائی جائے اور کلاسیکی علوم کی اس پوری نقصان دہ علمی روایت کا خاتمہ کر دیا جائے۔ صرف یونانی ہی اس حقیقی اہلیت کے حامل ہیں کہ قدیم ترین زمانے سے لے کر آج تک یونان کی تاریخ اور ثقافت کو پڑھائیں اور اس پر لکھیں؛ اور صرف یونانی ہی ان شعبوں میں علمی مطالعات کے پروگراموں کی قیادت اور انہیں چلانے کے لیے واقعی اہل ہیں۔ غیر یونانی افراد کو بھی اس عظیم کاوش میں شریک ہونے کی اجازت دی جا سکتی ہے، بشرطیکہ وہ اپنی اہلیت کے قائل کرنے والے ثبوت پیش کریں۔ مثلاً قبرص کے معاملے میں یونانی مؤقف کی بھرپور حمایت کریں، ترکوں کے خلاف اپنی شدید مخالفت کا اظہار کریں، موجودہ دور میں تخت نشین یونانی دیوتاؤں کے حضور علامتی طور پر بخور کی ایک چٹکی نذر کریں، اور یونانی دانشورانہ حلقوں میں اس وقت جو بھی نظریہ سب سے زیادہ فیشن ایبل ہو، اسے اختیار کر لیں۔

جو غیر یونانی افراد ان شرائط کو پورا کرنے پر آمادہ نہ ہوں یا انہیں پورا نہ کر سکیں، وہ ظاہر ہے کہ یونان کے مخالف ہیں اور اس لیے یونانی مطالعات کو منصفانہ اور معقول انداز میں پڑھانے کے اہل نہیں۔ انہیں کلاسیکیات کے پردے میں چھپنے کی اجازت نہیں دی جانی چاہیے، بلکہ ان کی اصل حقیقت بے نقاب کر دینی چاہیے کہ وہ ترکوں کے حامی، یونانی عوام کے دشمن اور یونانی مقصد کے مخالف ہیں۔ جو لوگ پہلے ہی علمی حلقوں میں اپنا مقام بنا چکے ہیں، انہیں بدنام کر کے اور ان کے خلاف مہم چلا کر غیر مؤثر بنا دینا چاہیے۔ اس کے ساتھ ساتھ ایسے اقدامات بھی کیے جانے چاہییں جن کے ذریعے جامعات میں یونانی یا یونان نواز مراکز اور یونانی مطالعات کے شعبوں پر مکمل کنٹرول قائم کیا جا سکے؛ یوں ایک طرح کی علمی پیش بندی (academic prophylaxis) کے ذریعے آئندہ کسی مزید کلاسیکیات کے ماہر یا کلاسیکی علمی تحقیق کے ظہور کا راستہ روکا جا سکے۔ اس دوران "کلاسیکیات کا ماہر (Classicist)" کی اصطلاح ہی کو گالی یا تحقیر آمیز لقب میں تبدیل کر دینا چاہیے۔

کلاسیکی علوم اور یونان کے حوالے سے بیان کیا جائے تو یہ پوری تصویر مضحکہ خیز معلوم ہوتی ہے۔ لیکن اگر "کلاسیکیات کے ماہر (Classicist)" کی جگہ "مستشرق (Orientalist)" کا لفظ رکھ دیا جائے اور اس کے ساتھ دیگر مناسب تبدیلیاں بھی کر دی جائیں، تو یہ دلچسپ خیالی مثال ایک تشویشناک حقیقت بن جاتی ہے۔ گزشتہ چند برسوں سے امریکی، اور کسی حد تک یورپی، جامعات میں مستشرقین کے خلاف ایک شدید

شور و غوغا برپا ہے، اور "استشراق (Orientalism) " کی اصطلاح کو اس کے سابقہ مفہوم سے خالی کر کے اسے بالکل نیا مفہوم دے دیا گیا ہے—یعنی مشرقی اقوام کے ساتھ غیر ہمدردانہ یا معاندانہ رویہ۔ مزید یہ کہ "غیر ہمدردانہ" اور "معاندانہ" جیسے الفاظ کے مفہوم بھی از سرِ نو متعین کر دیے گئے ہیں؛ اب ان سے مراد یہ لی جاتی ہے کہ کوئی شخص اس وقت کے مقبول اور رائج عقائد یا نظریات اور مقاصد کی حمایت نہ کرتا ہو۔

مثال کے طور پر وی۔ ایس۔ نائپال کو لیجیے، جنہوں نے حال ہی میں مسلم ممالک کے اپنے سفر کا احوال قلم بند کیا ہے۔ مسٹر نائپال پروفیسر نہیں بلکہ ناول نگار ہیں—اور ہمارے عہد کے سب سے باصلاحیت ناول نگاروں میں شمار ہوتے ہیں۔ وہ یورپی نہیں، بلکہ ویسٹ انڈیز سے تعلق رکھنے والے مشرقی ہندوستانی نسل کے فرد ہیں۔ جدید اسلام کے بارے میں ان کی کتاب کوئی علمی یا تحقیقی تصنیف نہیں، اور نہ ہی وہ اسے علمی کتاب ظاہر کرنے کی کوئی کوشش کرتے ہیں۔ یہ کتاب انسانی صورتِ حال اور انسانی مسائل کے ایک پیشہ ور مشاہد کی حیثیت سے کی گئی گہری اور قریب سے کی جانے والی مشاہدہ نگاری کا نتیجہ ہے۔ اس میں بعض مقامات پر غلطیاں بھی ہیں، لیکن اکثر مقامات پر اس کی مشاہدہ نگاری حیرت انگیز حد تک درست، بلکہ بعض اوقات چونکا دینے والی حد تک حقیقت پسندانہ ہے؛ اور سب سے بڑھ کر یہ کہ اس میں گہری ہمدردی پائی جاتی ہے۔ مسٹر نائپال کو انسانی رویوں کی مضحکہ خیزی کو بھانپنے کی غیر معمولی صلاحیت حاصل ہے، خواہ یہ رویے مسلم سرزمینوں میں نظر آئیں یا دنیا کے کسی اور حصے میں۔ اس کے ساتھ ساتھ وہ ان لوگوں کے غصے اور دکھ کو بھی گہری ہمدردی اور فہم کے ساتھ محسوس کرتے ہیں جن کی مضحکہ خیز کیفیات کو وہ نہایت دیانت داری سے پیش کرتے ہیں۔

لیکن اس قسم کی ہمدردی سیاسی یا نظریاتی مفادات کی کلہاڑی تیز کرنے والوں کے نزدیک نہ کوئی قابلِ قدر صفت ہے اور نہ ہی وہ اسے تسلیم کرتے ہیں۔ مسٹر نائپال ان کی مقررہ لکیر پر چلنے کے لیے تیار نہیں؛ وہ نہ اسلامی انقلابی رہنماؤں کی مدح سرائی میں شریک ہوتے ہیں اور نہ ان لوگوں کو برا بھلا کہتے ہیں جن کی وہ مخالفت کرتے ہیں۔ چنانچہ انہیں "مستشرق (Orientalist) " قرار دے دیا جاتا ہے—ایسی اصطلاح جو ان پر ان جامعاتی طلبہ کی جانب سے بھی عائد کی جاتی ہے جنہیں بہتر فہم و ادراک کی بنا پر اس سے زیادہ سمجھ داری کا مظاہرہ کرنا چاہیے۔

ایسی صورتِ حال میں ان طلبہ کی فکری الجھن کچھ زیادہ حیران کن نہیں، جہاں ایک معتبر جامعہ کا پروفیسر "استشراق (Orientalism) " کے عنوان سے ایسا کورس پڑھاتا ہے جس کا بیشتر حصہ مستشرقانہ علمی تحقیق کے خلاف ایک طویل مذمتی تقریر، اس سے وابستہ اہلِ علم کی شیطانی تصویر کشی، اور آخر میں اس اعلان پر مشتمل ہوتا ہے:

"اور اب ایک بات اور بھی بتانی ہے۔ اسی جامعہ میں بھی مستشرق موجود ہیں۔"

اور آخری لفظ "مستشرق" اس انداز میں ادا کیا جاتا ہے کہ اس میں اس لفظ کے آخری صوتی حصے سے پیدا ہونے والی ایک ایسی سرسراہٹ بھری غصے کی کیفیت محسوس ہوتی ہے جو شدید نفرت کا تاثر دیتی ہے۔ تو پھر سوال یہ ہے کہ استشراق (Orientalism) آخر ہے کیا؟ اس لفظ کو اس نوع کی فکری آلودگی سے مسموم کیے جانے سے پہلے اس کا مفہوم کیا تھا—ایسی آلودگی جس نے ہمارے عہد میں بہت سے ایسے الفاظ کو، جو پہلے مفید اور بامعنی تھے، معقول اور منطقی گفتگو کے لیے ناقابلِ استعمال بنا دیا ہے؟ ماضی میں استشراق کا لفظ بنیادی طور پر دو معنوں میں استعمال ہوتا تھا۔ ایک معنی مصوری کے ایک مکتبِ فکر سے متعلق تھا—یعنی ایسے فنکاروں کا ایک گروہ، جن میں زیادہ تر مغربی یورپ سے تعلق رکھتے تھے، جو مشرقِ وسطیٰ اور شمالی افریقہ کا سفر

کرتے اور جو کچھ وہاں دیکھتے یا اپنے تصور کی آنکھ سے دیکھتے، اسے اپنی تصویروں میں پیش کرتے تھے۔ بعض اوقات ان کی پیشکش خاصی رومانوی اور مبالغہ آمیز ہوتی تھی۔ دوسرا، اور زیادہ معروف، مفہوم ایک علمی شعبے کا تھا، جس کا پہلے معنی سے کوئی تعلق نہیں تھا۔ یہ لفظ، اور اس سے مراد لیا جانے والا علمی شعبہ، مغربی یورپ میں نشاۃِ ثانیہ (Renaissance) کے زمانے سے شروع ہونے والی علمی سرگرمیوں کے عظیم فروغ سے تعلق رکھتا ہے۔ اس زمانے میں یونانی زبان کا مطالعہ کرنے والے علما کو ہیلینسٹ(Hellenists) ، لاطینی زبان کے ماہرین کو لاطینیات کے ماہرین (Latinists)اور عبرانی زبان کے ماہرین کو عبرانیات کے ماہرین (Hebraists) کہا جاتا تھا۔ پہلے دو گروہوں کو بعض اوقات کلاسیکیات کے ماہرین (Classicists) بھی کہا جاتا تھا، جبکہ تیسرے گروہ کو مستشرقین (Orientalists) کہا جاتا تھا۔ وقت گزرنے کے ساتھ انہوں نے اپنی توجہ دوسری مشرقی زبانوں کے مطالعے کی طرف بھی مبذول کرلی۔

بنیادی طور پر یہ ابتدائی علماء (Philology) کے ماہر تھے۔ ان کی توجہ قدیم متون کی بازیافت، ان کے مطالعے، تدوین واشاعت، اور ان کی تشریح و تعبیر پر مرکوز تھی۔ یہی وہ پہلا اور بنیادی کام تھا جسے انجام دینا ضروری تھا، کیونکہ اس کے بغیر فلسفہ، الٰہیات، ادب اور تاریخ جیسے دیگر موضوعات کا سنجیدہ مطالعہ ممکن نہیں تھا۔ اس زمانے میں ''مستشرق (Orientalist) '' کی اصطلاح اتنی مبہم اور غیر واضح نہیں تھی جتنی آج دکھائی دیتی ہے۔ اس وقت بنیادی طور پر صرف ایک ہی علمی شعبہ تھا، یعنی لسانیاتِ متون(Philology) ۔ ابتدائی مراحل میں توجہ بھی بنیادی طور پر صرف ایک ہی خطے پر مرکوز تھی۔۔۔اس خطے پر جسے ہم آج مشرقِ وسطیٰ (Middle East) کہتے ہیں۔ یہ مشرق کا وہ واحد حصہ تھا جس سے یورپی باشندے کسی حقیقی اور براہِ راست واقفیت کا دعویٰ کرسکتے تھے۔

جوں جوں جغرافیائی دریافتوں اور علمی تحقیق میں پیش رفت ہوئی، ''مستشرق (Orientalist) '' کی اصطلاح بتدریج غیر تسلی بخش محسوس ہونے لگی۔ مشرق کے مطالعے سے وابستہ اہلِ علم اب کسی ایک ہی علمی شعبے تک محدود نہیں رہے تھے، بلکہ متعدد دوسرے شعبوں کی طرف بھی متوجہ ہو رہے تھے۔ اسی دوران یہ بھی واضح ہونے لگا کہ جس خطے کو ''مشرق (Orient) '' کہا جاتا ہے، وہ ان مشرقِ وسطیٰ کے علاقوں سے کہیں زیادہ وسیع ہے جن پر اب تک یورپی توجہ مرکوز رہی تھی؛ اس میں ہندوستان اور چین جیسی وسیع اور دور دراز تہذیبیں بھی شامل تھیں۔ چنانچہ اہلِ علم اور جامعات کے ان شعبوں میں، جو ان مطالعات سے وابستہ تھے، زیادہ دقیق اور مخصوص اصطلاحات استعمال کرنے کا رجحان پیدا ہوا۔ محققین اپنے مشرقی موضوعات کے حوالے سے خود کو لسانیاتِ متون کے ماہرین(Philologists) ، مؤرخین (Historians) وغیرہ کہنے لگے۔ اسی طرح ان موضوعات کے سلسلے میں چینیات کے ماہر(Sinologist) ، ہندیات کے ماہر(Indologist) ، ایرانیات کے ماہر (Iranist) اور عربیات کے ماہر (Arabist) جیسی اصطلاحات بھی استعمال ہونے لگیں، تاکہ مطالعے کے جغرافیائی دائرے اور موضوع کی زیادہ قریب اور مخصوص تعیین کی جا سکے۔

ضمنی طور پر یہ بات بھی قابلِ ذکر ہے کہ آخری مذکورہ اصطلاح، یعنی ''عربیات کے ماہر(Arabist) ''، بھی وقت کے ساتھ اپنے مفہوم میں تبدیلی سے گزری ہے۔ ماضی میں انگلستان میں ''عربسٹ'' کا لفظ اسی طرح استعمال ہوتا تھا جیسے ''ایرانسٹ(Iranist) ''، ''ہسپانسٹ''

(Hispanist) یا "جرمنسٹ (Germanist) "؛ یعنی اس سے مراد ایسا محقق ہوتا تھا جو کسی مخصوص خطے اور اس کے لوگوں کی زبان، تاریخ یا ثقافت کا پیشہ ورانہ مطالعہ کرتا ہو۔ لیکن امریکہ میں اس لفظ کا مفہوم بدل کر ایسے شخص کے لیے استعمال ہونے لگا جو عربوں سے معاملات، خصوصاً حکومت اور تجارت کے شعبوں میں، مہارت رکھتا ہو۔ بعض لوگوں کے نزدیک—اگرچہ سب کے نزدیک نہیں—اس سے مراد عرب مقاصد کا حامی یا عرب مؤقف کا وکیل بھی لیا جانے لگا۔ یہ بھی الفاظ کے مفہوم کو آلودہ کرنے (word pollution) کی ایک مثال ہے، جس نے ہمیں ایک ضروری اصطلاح کے درست استعمال سے محروم کر دیا ہے۔ مثال کے طور پر "ہسپانسٹ (Hispanist) " سے مراد نہ تو وسطی امریکی آمروں یا دہشت گردوں کا وکیل ہے، نہ بیلوں کی لڑائی کے فن کا مداح، نہ ہسپانوی معاملات کا محض مبصر یا عملی کارکن، اور نہ ہی کیلے کا فروخت کنندہ۔ اس سے مراد صرف ایسا محقق ہے جسے ہسپانوی زبان کا اچھا علم ہو اور جو ہسپانوی یا لاطینی امریکی تاریخ یا ثقافت کے کسی شعبے میں تخصص رکھتا ہو۔ لفظ "عربسٹ " (Arabist) کو بھی اسی مفہوم میں استعمال کیا جانا چاہیے۔ تاہم، غالباً اب یہ ایک ایسی کوشش بن چکی ہے جس کے کامیاب ہونے کی امید کم ہے، اور ہمیں اس کے لیے کوئی دوسری اصطلاح تلاش کرنا پڑے گی۔ بعض لوگوں نے تو "عربالوجسٹ (Arabologist) " کی اصطلاح بھی تجویز کی ہے، جو سینالوجسٹ (Sinologist) ، انڈالوجسٹ (Indologist) اور ترکالوجسٹ (Turcologist) کی طرز پر بنائی گئی ہے۔ یہ اصطلاح اگرچہ مفہوم کی دقت میں کچھ اضافہ کر سکتی ہے، لیکن اس کے بدلے زبان کی خوبصورتی اور شائستگی میں خاصی کمی واقع ہو گی۔ ایک ایسی قابلِ احترام علمی جماعت، جو ایک واقعی عظیم تہذیب کے مطالعے میں مصروف ہے، اس سے کہیں بہتر نام کی مستحق ہے۔

اب "مستشرق (Orientalist) " کی اصطلاح بھی اس حد تک آلودہ ہو چکی ہے کہ اسے بچانا ممکن نہیں رہا۔ تاہم، یہ بات اس لیے زیادہ اہم نہیں کہ یہ لفظ پہلے ہی اپنی قدر و وقعت کھو چکا تھا اور درحقیقت وہ لوگ بھی اسے ترک کر چکے تھے جو کبھی اس نام سے جانے جاتے تھے۔ اس ترکِ اصطلاح کو باقاعدہ اور رسمی شکل انتیسویں بین الاقوامی کانگریس برائے مشرقی علوم (Twenty-ninth International Congress of Orientalists) میں دی گئی، جو ۱۹۷۳ء کے موسم گرما میں پیرس میں منعقد ہوئی۔ یہ اسی شہر میں منعقد ہونے والی پہلی بین الاقوامی کانگریس برائے مشرقی علوم کی صد سالہ یاد کا موقع تھا، اور اس مناسبت سے کانگریس کی نوعیت اور اس کے فرائض پر نظر ثانی کرنا ایک موزوں موقع سمجھا گیا۔ جلد ہی یہ واضح ہو گیا کہ اس اصطلاح کو ترک کرنے کے حق میں عمومی اتفاقِ رائے موجود ہے۔ بعض لوگ تو اس سے بھی آگے بڑھنا چاہتے تھے اور کانگریسوں کے اس سلسلے کو ہی ختم کرنے کے حامی تھے۔ ان کی دلیل یہ تھی کہ بحیثیت ایک باقاعدہ علمی شعبے کے یہ پیشہ اب اپنی سابقہ صورت میں موجود نہیں رہا، اور اس لیے کانگریس بھی اپنے مقصد کی مدت پوری کر چکی ہے۔ تاہم، اداروں میں پائی جانے والی بقا کی فطری خواہش اتنی مضبوط تھی کہ کانگریس کو تحلیل ہونے سے بچا لیا گیا۔ البتہ "مستشرق (Orientalist) " کی اصطلاح ختم کرنے کی تحریک کامیاب رہی۔

یہ حملہ دو جانب سے ہوا۔ ایک طرف وہ لوگ تھے جنہیں اب تک "مستشرق (Orientalist) " کہا جاتا تھا اور جو اس اصطلاح سے بتدریج ناخوش ہوتے جا رہے تھے، کیونکہ یہ نہ تو اس علمی شعبے کی درست نشاندہی کرتی تھی جس میں وہ مصروف تھے، اور نہ ہی اس خطے کی جس سے ان کا علمی تعلق تھا۔ انہیں ایشیائی ممالک کے علما کی حمایت بھی حاصل ہوئی۔ ان علما نے اس امر کی طرف توجہ دلائی کہ کسی ہندوستانی محقق کو، جو ہندوستان کی تاریخ یا ثقافت کا مطالعہ کر رہا ہو، "مستشرق" کہنا کس قدر مضحکہ خیز ہے۔ انہوں نے مزید یہ نکتہ بھی اٹھایا کہ یہ اصطلاح کسی حد تک مشرقی اقوام کے

لیے توہین آمیز ہے، کیونکہ اس کے استعمال سے وہ خود علم و تحقیق میں شریک افراد کے بجائے محض مطالعے کے موضوع (objects of study) کے طور پر دکھائی دیتے ہیں۔

پرانی اصطلاح کو برقرار رکھنے کے حق میں سب سے مضبوط مؤقف سوویت وفد کی طرف سے پیش کیا گیا، جس کی قیادت مرحوم باباجان غفوروف کر رہے تھے۔ وہ ماسکو کے ادارۂ مشرقیات کے ڈائریکٹر تھے اور خود بھی تاجکستان سے تعلق رکھنے والے سوویت مستشرق تھے۔ غفوروف کا کہنا تھا کہ یہ اصطلاح ایک صدی سے زیادہ عرصے تک ہماری خدمت کرتی رہی ہے۔ ہم اب اس لفظ کو کیوں ترک کریں جو ہمارے کام کی آسانی سے نشاندہی کرتا ہے، اور جسے ہمارے اساتذہ اور ان کے اساتذہ نے کئی نسلوں تک فخر کے ساتھ استعمال کیا؟
غفوروف برطانوی نمائندے کے اس تبصرے سے پوری طرح خوش نہیں ہوئے جس میں اس نے قدامت پسند نقطۂ نظر کی مؤثر ترجمانی کرنے پر ان کی تعریف کی تھی۔ ووٹنگ میں، مشرقی یورپ کے ان مستشرقین کی حمایت کے باوجود جو سوویت نمائندے کے مؤقف سے متفق تھے، غفوروف کو شکست ہو گئی اور "مستشرق (Orientalist)" کی اصطلاح باضابطہ طور پر ختم کر دی گئی۔ اس کی جگہ کانگریس نے اپنے لیے یہ نام اختیار کرنے پر اتفاق کیا:

"ایشیا اور شمالی افریقہ میں انسانی علوم کی بین الاقوامی کانگریس (International Congress of Human Sciences in Asia and North Africa)" یہ نام بلاشبہ کہیں زیادہ قابلِ قبول ہے—بشرطیکہ کسی کو تار (telegram) بھیجنے کی ضرورت نہ پڑے، اور وہ فرانسیسی علمی اصطلاحات سے اتنا واقف ہو کہ یہ سمجھ سکے کہ "انسانی علوم (Human Sciences)" سے مراد بنیادی طور پر سماجی علوم ہیں، جن میں علومِ انسانیات (Humanities) کو بھی کسی حد تک شامل کر لیا گیا ہے۔

اس طرح "مستشرق (Orientalist)" کی اصطلاح خود مستند مستشرقین ہی کے ہاتھوں ختم کر دی گئی اور اسے تاریخ کے کوڑے دان میں پھینک دیا گیا۔ لیکن کوڑے دان ہمیشہ محفوظ جگہیں نہیں ہوتیں۔ "مستشرق" اور "استشراق (Orientalism)" جیسے الفاظ، جنہیں علما نے بے فائدہ سمجھ کر ترک کر دیا تھا، دوبارہ نکال لیے گئے اور ایک نئے مقصد کے لیے نئے سرے سے تیار کیے گئے—یعنی مخالفانہ بحث و مباحثے میں گالی اور الزام کے طور پر استعمال کرنے کے لیے۔

مستشرقین کے خلاف حملہ درحقیقت مسلم دنیا میں کوئی نئی بات نہیں تھا۔ یہ اس سے پہلے بھی کئی مراحل سے گزر چکا تھا، جن میں مختلف مفادات اور محرکات کارفرما رہے تھے۔ جنگ کے بعد کے دور میں اس مخالفت کی ابتدائی لہروں میں سے ایک کا آغاز ایک عجیب و غریب واقعے سے ہوا۔ اس کا تعلق دائرۃ المعارفِ اسلام (Encyclopaedia of Islam) کے دوسرے ایڈیشن کے آغاز سے تھا، جو اسلامی مطالعات کے میدان میں استشراق کا ایک بڑا علمی منصوبہ تھا۔ پہلا ایڈیشن بیک وقت تین زبانوں—انگریزی، فرانسیسی اور جرمن—میں شائع ہوا تھا، اور اس میں ان ممالک کے علاوہ کئی دوسرے ملکوں سے تعلق رکھنے والے علما نے بھی حصہ لیا تھا۔ اس منصوبے کی تکمیل میں تقریباً تیس سال لگے اور یہ ۱۹۳۸ء میں مکمل ہوا۔ دوسرے ایڈیشن کا آغاز ۱۹۵۰ء میں ہوا۔ یہ صرف انگریزی اور فرانسیسی زبانوں میں شائع کیا گیا اور اس کی بین الاقوامی تدوینی مجلس میں کوئی جرمن رکن شامل نہیں تھا۔

مسلم دنیا کی طرف سے یہ حملہ نئے قائم ہونے والے اسلامی جمہوریہ پاکستان کے دارالحکومت کراچی سے شروع ہوا اور اس کی توجہ دو نکات پر مرکوز تھی: ایک، جرمن ایڈیشن اور جرمن مدیر کی عدم موجودگی؛ اور دوسرا، تدوینی مجلس میں ایک فرانسیسی یہودی، مرحوم ای۔ لیوی-پرووانسال

(E. Lévi-Provençal) کی موجودگی۔ پہلی شکایت، بلکہ اسے دی جانے والی ترجیح بھی، کراچی کے ماحول میں کچھ عجیب محسوس ہوئی۔ بعد میں جب یہ بات سامنے آئی کہ اس مخصوص مہم کا منتظم ایک ایسے شخص تھے جنہیں "مغربی پاکستان میں جرمن مسلمانوں کی جماعت کا امام" کہا جاتا تھا، اور انہیں وہاں حال ہی میں تعینات ہونے والے ایک ایسے جرمن سفارت کار کی کچھ مدد حاصل تھی جو ابھی تک اپنی سابقہ ذہنی ساخت سے پوری طرح باہر نہیں نکلا تھا، تو معاملہ واضح ہو گیا۔ یہ وہ زمانہ تھا جب تیسرے جرمن ریخ (Third Reich) کی ذہنیت ابھی پوری طرح ختم نہیں ہوئی تھی۔ یہ واقعہ زیادہ دیر جاری نہ رہا اور اسلامی دنیا کے دوسرے حصوں میں اس کی بازگشت بہت کم، یا تقریباً نہ ہونے کے برابر، سنائی دی۔ اس کے بعد مستشرقین کے خلاف کچھ اور مہمات بھی چلیں، جن میں سے زیادہ تر کا آغاز نسبتاً مقامی سطح پر ہوا تھا۔ ان مہمات میں دو موضوعات غالب رہے: اسلامی اور عرب۔ کچھ لوگوں کے نزدیک، جو اپنے آپ کو اور اپنے مخالفین کو صرف مذہبی بنیادوں پر دیکھتے تھے، استشراق اسلامی عقیدے کے لیے ایک چیلنج تھا۔ ساٹھ کی دہائی کے اوائل میں مصر کی جامعہ الازہر کے ایک پروفیسر نے مستشرقین اور ان کی مبینہ برائیوں کے بارے میں ایک مختصر رسالہ تحریر کیا۔ ان کے مطابق، مستشرقین کی اکثریت دراصل مشنریوں پر مشتمل ہے، جن کا مقصد اسلام کو کمزور کرنا اور بالآخر اسے تباہ کرنا ہے، تاکہ عیسائی مذہب کو بالادستی حاصل ہو سکے۔ ان کے خیال میں یہ بات زیادہ تر مستشرقین پر صادق آتی ہے، سوائے ان لوگوں کے جو یہودی ہیں، کیونکہ ان کے نزدیک ان کا مقصد بھی اتنا ہی بدخواہانہ اور نقصان دہ ہے۔ مصنف نے ان مستشرقین کی ایک فہرست پیش کی جو اسلام کے خلاف کام کر رہے تھے اور جن کے مضر اثرات کا مقابلہ کرنا ضروری تھا۔ اس کے علاوہ انہوں نے ایسے علما کی ایک الگ فہرست بھی پیش کی جنہیں وہ نہایت عیار اور خطرناک سمجھتے تھے اور جن کے خلاف خصوصی احتیاط کی ضرورت قرار دیتے تھے؛ بظاہر اس فہرست میں وہ لوگ شامل تھے جو خیر خواہی کا محض ایک مصنوعی اظہار کرتے تھے۔

ان ناموں میں، دیگر کے علاوہ، پرنسٹن یونیورسٹی کے مرحوم فلپ حتی (Philip Hitti) کا نام بھی شامل ہے۔ اس کتابچے کا مصنف ان کا تعارف ان الفاظ میں کراتا ہے:

"لبنان سے تعلق رکھنے والا ایک عیسائی۔۔۔ اسلام کے دشمنوں میں سے ایک نہایت جھگڑالو شخص، جو امریکہ میں عرب مقاصد کا دفاع کرنے کا محض دکھاوا کرتا ہے اور مشرقِ وسطیٰ کے معاملات میں امریکی وزارتِ خارجہ کا ایک غیر سرکاری مشیر ہے۔ وہ ہمیشہ انسانی تہذیب کی تشکیل میں اسلام کے کردار کو کم تر ثابت کرنے کی کوشش کرتا ہے اور مسلمانوں کے کسی بھی کارنامے کو تسلیم کرنے پر آمادہ نہیں ہوتا۔۔۔ اس کی کتاب History of the Arabs اسلام پر حملوں اور پیغمبرِ اسلام ﷺ پر طنز سے بھری ہوئی ہے۔ اس کی پوری کتاب بغض، زہر اور نفرت سے لبریز ہے۔۔۔"

مرحوم فلپ حتی درحقیقت عرب مقاصد کے مضبوط حامی تھے، اور ان کی کتاب History of the Arabs عرب عظمت کا ایک پُرجوش بیان ہے۔ اس کتاب پر اس نوعیت کا ردِّعمل یقیناً ان کے لیے نہایت حیران کن ہوتا۔ مستشرقین کے خلاف مذہبی نوعیت کی اسی طرح کی شکایات، جن میں انہیں عیسائی مشنری یا ایک طرح کا "عیسائی پانچواں ستون (Christian fifth column)" قرار دیا جاتا ہے، پاکستان میں بھی سامنے آ چکی ہیں اور حالیہ برسوں میں ایران میں بھی ایسی آوازیں سنائی دی ہیں۔ استشراق پر تنقید کرنے والے مذہبی وابستگی رکھنے والے مسلم ناقدین کے پاس، ایک خاص نقطۂ نظر سے، اس بات کی ایک قابلِ فہم توجیہ موجود ہے کہ وہ اسلام پر لکھنے والے عیسائی اور یہودی مصنفین کو مذہبی مناظرے یا تبلیغِ مذہب میں مصروف سمجھتے ہیں۔ درحقیقت، اگر ان کے بنیادی مفروضات کو تسلیم کر لیا جائے تو ان کے نتائج تقریباً ناگزیر معلوم ہوتے ہیں۔ ان کے نزدیک کسی مذہب کا پیروکار لازماً اپنے مذہب کا محافظ ہوتا ہے، اور کسی دوسرے مذہب کا مطالعہ، اگر وہ کسی ممکنہ نومسلم کی جانب سے نہ ہو، تو صرف دفاع یا حملے کی غرض سے ہی کیا جا سکتا ہے۔ روایتی مسلم علما عموماً عیسائیت یا یہودیت کے عقائد اور تاریخ کا مطالعہ نہیں کرتے تھے، اور انہیں اس بات کی بھی کوئی معقول وجہ

دکھائی نہیں دیتی تھی کہ عیسائی یا یہودی اسلام کا مطالعہ کیوں کریں۔ چنانچہ ذمہ (dhimma) کے ان ضوابط میں سے ایک، جن کے تحت عیسائیوں اور یہودیوں کو مسلم حکومت کے تحت اپنے مذاہب پر عمل کرنے کی اجازت دی جاتی تھی، یہ بھی تھا کہ وہ اپنے بچوں کو قرآنِ مجید کی تعلیم نہ دیں۔ قرونِ وسطیٰ کے عیسائیوں کا نقطۂ نظر بھی تقریباً ایسا ہی تھا۔ جب انہوں نے اسلام اور اسلامی صحائف کا مطالعہ شروع کیا تو اس کے دو مقاصد تھے: ایک یہ کہ عیسائیوں کو اسلام قبول کرنے سے روکا جائے، اور دوسرا یہ کہ مسلمانوں کو عیسائیت اختیار کرنے پر آمادہ کیا جائے۔ عیسائی دنیا میں یہ طرزِ فکر، مذہبی شدت پسندی کے چند محدود مراکز کو چھوڑ کر، بہت پہلے ترک کر دیا گیا؛ لیکن مسلم دنیا میں مختلف مذاہب کے باہمی تعلقات کے بارے میں یہی تصور کہیں زیادہ عرصے تک غالب رہا۔

ایک مختلف نقطۂ نظر، جو قوم پرستانہ اور نظریاتی اصطلاحات کے امتزاج میں پیش کیا گیا ہے، بعض عرب مصنفین کی تحریروں میں ملتا ہے۔ دلچسپ بات یہ ہے کہ ان میں سے زیادہ تر عرب ممالک کی مسیحی اقلیتوں سے تعلق رکھتے ہیں اور خود مغربی یورپ یا امریکہ میں مقیم ہیں۔

اس کی ایک اچھی مثال پیرس میں مقیم قبطی ماہرِ عمرانیات انوار عبد المالک (Anouar Abdel-Malek) کا ایک مضمون ہے، جو ۱۹۶۳ء میں یونیسکو کے جریدے Diogenes میں شائع ہوا، یعنی قاہرہ کے مذکورہ کتابچے کی اشاعت کے تقریباً ایک سال بعد۔

اپنے مضمون "Orientalism in Crisis" میں ڈاکٹر عبد المالک نے وہ الزامات پیش کیے جو بعد میں مستشرقین کے خلاف عائد کیے جانے والے اہم ترین اعتراضات میں شمار ہونے لگے۔ ان کے مطابق مستشرقین:

- یورپ مرکز (Eurocentric) ہیں؛ یعنی وہ افرو-ایشیائی دنیا کے علما، علمی روایت، تحقیقی مناہج اور علمی کارناموں کو خاطر خواہ اہمیت نہیں دیتے۔
- ماضی کے اسیر ہیں اور "مشرقی" اقوام کی جدید تاریخ میں خاطر خواہ دلچسپی نہیں لیتے۔ (اگرچہ بعد کے بعض ناقدین نے اس کے بالکل برعکس اعتراض کیا۔)

سماجی علوم، اور خصوصاً مارکسی طریقۂ تحقیق (Marxist methodology) سے حاصل ہونے والی بصیرتوں کو مناسب اہمیت نہیں دیتے۔

ڈاکٹر انوار عبد المالک کا یہ مضمون واضح طور پر جذباتی انداز میں لکھا گیا ہے اور ان کے نہایت پختہ اور جوشیلے یقین و اعتقادات کا اظہار کرتا ہے۔ تاہم، یہ مضمون علمی مباحث کی حدود کے اندر رہتا ہے اور بظاہر مستشرقین کی تحریروں کے محتاط، اگرچہ غیر ہمدردانہ، مطالعے پر مبنی ہے۔ وہ یہاں تک تسلیم کرنے پر بھی آمادہ ہیں کہ استشراق اپنی فطرت میں لازماً کوئی برائی نہیں رکھتا اور یہ بھی کہ بعض مستشرقین خود بھی ان حالات یا نظام کے متاثرین ہو سکتے ہیں جن کے اندر وہ کام کرتے ہیں۔

ایک نیا موضوع جون 1974ء میں بیروت کے ایک رسالے میں شائع ہونے والے ایک مضمون میں سامنے آیا، جسے ایک ایسے پروفیسر نے لکھا تھا جو ایک امریکی جامعہ میں تدریس سے وابستہ تھے۔ اس مضمون کے ایک دو اقتباسات اس رجحان کی وضاحت کے لیے کافی ہیں:

"امریکہ میں عربی مطالعات پر صہیونی علمی بالادستی (Zionist scholarly hegemony) کا واضح اثر یہ ہوا کہ اس نے تحقیقی مطالعات اور علمی جرائد کی اشاعت، نیز پیشہ ورانہ انجمنوں کو اپنے کنٹرول میں لے لیا۔ ان صہیونی اہلِ علم نے بڑی تعداد میں ایسی کتابیں اور تحقیقی مطالعات شائع کیے ہیں

جو غیر ماہر قارئین کو بظاہر خالصتاً سائنسی نوعیت کے معلوم ہوتے ہیں، لیکن حقیقت میں وہ عرب تاریخ اور حقائق کو مسخ کرتے ہیں اور عربوں کی آزادی کی جدوجہد کے لیے نقصان دہ ثابت ہوتے ہیں۔

"وہ سائنسی تحقیق کا لبادہ اوڑھ کر دراصل امریکی اور اسرائیلی سلامتی کے اداروں کے جاسوسوں اور ایجنٹوں کو بھیجتے ہیں، جن کا آج کل یہ کام ہے کہ وہ تمام عرب ممالک میں (field studies) انجام دیں۔۔۔

"یہ ایسے حیران کن حقائق ہیں جن پر عرب حکام کو نظر رکھنی چاہیے، تاکہ وہ ایک طرف بعض امریکی پروفیسروں کی جائز اور دیانت دارانہ تحقیق اور دوسری طرف ان طلبہ اور اساتذہ کی تحقیق میں فرق کر سکیں جو امریکی سلامتی اور بالادستی کے محرکات کے تحت کام کرتے ہیں۔ عرب حکام کو کبھی یہ اجازت نہیں دینی چاہیے کہ عربوں کی دولت امریکی یا اسرائیلی مفادات کی حمایت میں استعمال ہو۔ انہیں مالی یا اخلاقی تعاون کی ہر درخواست کا دیانت داری اور احتیاط سے جائزہ لینا چاہیے، اور کبھی بھی عرب سرمایہ اس مقصد کے لیے استعمال نہیں ہونے دینا چاہیے کہ اس کے ذریعے عربوں کو کمزور، بدنام یا سمجھوتے پر مجبور کیا جائے۔"

یہ ایک نہایت اہم متن ہے، جو بعد کے دور میں مشرقِ وسطیٰ کے مطالعات میں علمی ارتقا کی سیاست کو سمجھنے میں ہماری خاصی مدد کر سکتا ہے۔

"مستشرقین" کے خلاف ایک اور حملہ مارکسی مفکرین کے ایک گروہ کی طرف سے سامنے آیا۔ ان کی تنقید میں کئی عجیب باتیں پائی جاتی ہیں۔ ان میں سے ایک یہ مفروضہ ہے کہ مستشرقین کا کوئی ایک مشترکہ تصور یا طرزِ فکر ہے جس کی پابندی تمام مستشرقین کرتے ہیں—حالانکہ مستشرقین کی تحریروں سے معمولی سی واقفیت بھی اس غلط فہمی کو دور کرنے کے لیے کافی ہے۔ ان ناقدین میں سے اکثر خود مستشرق نہیں ہیں۔ اس کا مطلب یہ نہیں کہ وہ استشراقی نظریے یا کسی متفقہ استشراقی علمی روایت کو مسترد کرتے ہیں، کیونکہ درحقیقت ایسی کوئی متحدہ استشراقی روایت یا عقیدہ موجود ہی نہیں۔ اس کا مطلب صرف یہ ہے کہ وہ ان استشراقی علمی مہارتوں سے محروم ہیں جو مستشرقین حاصل کرتے ہیں اور جنہیں مارکسی اور غیر مارکسی مستشرقین تقریباً یکساں انداز میں استعمال کرتے ہیں۔ مشرقِ وسطیٰ کی تاریخ پر سنجیدہ مارکسی تحریروں کی اکثریت یا تو ایسے مارکسی مفکرین کی تصنیف ہے جو خود بھی مستشرق ہیں، جنہوں نے وہی علمی تربیت حاصل کی ہے اور انہی تحقیقی اصول وضوابط کے پابند ہیں جن کے ان کے غیر مارکسی ساتھی پابند ہوتے ہیں؛ یا پھر ایسے مصنفین کی، جو اپنے تجزیوں اور نتائج کی بنیاد کے لیے مارکسی اور غیر مارکسی دونوں طرح کے مستشرق اہلِ علم کی تصانیف پر انحصار کرتے ہیں۔ اس کی ایک اچھی مثال پیری اینڈرسن کی ذہین تصنیف *The Lineages of the Absolutist State* ہے۔ اگرچہ یہ کتاب دلچسپ اور فکر انگیز ہے، لیکن مشرقِ وسطیٰ اور عمومی طور پر اسلامی دنیا کے بارے میں اس کی پوری بحث صرف ثانوی مآخذ (Secondary Sources) پر مبنی ہے، یعنی مستشرقین کی تصانیف پر۔ اس کے سوا کوئی دوسرا راستہ نہیں—الا یہ کہ محققین اس مشکل راستے کو اختیار کریں کہ وہ ضروری علمی مہارتیں حاصل کریں اور بنیادی مآخذ (Primary Sources) کا خود مطالعہ کریں۔ لیکن یہ نہ صرف مشکل اور وقت طلب کام ہے، بلکہ اس کا ایک اور نقصان بھی

ہے کہ پھر وہ خود بھی استشراق کے الزام کی زد میں آجائیں گے۔ فرانس میں میکسم روڈنسن (Maxime Rodinson) اور روس میں آئی۔ پی۔ پیٹروشیفسکی (I. P. Petrushevsky) جیسے مارکسی علماء نے مشرقِ وسطیٰ کی تاریخ میں ایسی نمایاں علمی خدمات انجام دی ہیں جنہیں حتیٰ کہ وہ لوگ بھی تسلیم کرتے ہیں جو ان کے نظریاتی وابستگیوں یا سیاسی وفاداریوں سے اتفاق نہیں رکھتے۔ یہ علماء بھی اپنی تحقیقات میں دوسرے مکاتبِ فکر سے تعلق رکھنے والے مستشرقین کے علمی کام کا اپنے ان مارکسی ساتھیوں کے مقابلے میں کہیں زیادہ احترام کرتے ہیں جن کے تصوراتِ تحقیق مختلف ہیں۔ مغرب میں استشراق مخالف حلقوں نے اب تک عرب تاریخ کے بارے میں اپنی مستقل علمی تحقیقات پیش کرنے کی بہت کم کوشش کی ہے، اور جب بھی انہوں نے ایسا کرنے کی کوشش کی ہے، اس کے نتائج زیادہ متاثر کن ثابت نہیں ہوئے۔

اس وقت امریکہ میں استشراق مخالف فکر (Anti-Orientalism) کے سب سے نمایاں نمائندہ ایڈورڈ سعید ہیں، جن کی کتاب *Orientalism* پہلی مرتبہ 1978ء میں شائع ہوئی۔ اس کتاب کی اشاعت کے بعد اس پر کتابی تبصروں، مضامین اور عوامی بیانات کی ایک بڑی لہر سامنے آئی۔ یہ کتاب اس نظریے پر مبنی ہے کہ:

"استشراق کی بنیاد برطانیہ اور فرانس کے مشرق کے ساتھ ایک خاص نوعیت کے قریبی تعلق میں ہے، اور انیسویں صدی کے اوائل تک 'مشرق' سے درحقیقت صرف ہندوستان اور بائبل کی سرزمینیں مراد لی جاتی تھیں۔ "(ص4)

اس دعوے کو ثابت کرنے کے لیے مسٹر سعید متعدد نہایت من مانے فیصلے کرتے ہیں۔ ان کے نزدیک مشرق کا مفہوم صرف مشرقِ وسطیٰ تک محدود ہو جاتا ہے، اور مشرقِ وسطیٰ بھی صرف عرب دنیا کے ایک حصے تک محدود کر دیا جاتا ہے۔ ایک طرف ترک اور فارسی مطالعات کو، اور دوسری طرف سامی (Semitic) مطالعات کو خارج کر کے، وہ عربی مطالعات کو اس کے تاریخی اور لسانی (Philological) دونوں تناظرات سے الگ کر دیتے ہیں۔ اسی طرح استشراق کے زمانی اور جغرافیائی دائرۂ کار کو بھی محدود کر دیا جاتا ہے۔

اپنے نظریے کو ثابت کرنے کے لیے مسٹر سعید کے لیے یہ ضروری ہو جاتا ہے کہ وہ استشراق (Orientalism) کے ابھرنے کا زمانہ اٹھارہویں صدی کے اواخر سے قرار دیں اور اس کے بڑے مراکز برطانیہ اور فرانس کو بتائیں۔ حقیقت یہ ہے کہ استشراق کی سرگرمیاں اس سے کہیں پہلے، یعنی سترہویں صدی میں ہی، شروع ہو چکی تھیں۔ مثال کے طور پر کیمبرج میں عربی زبان کی چیئر 1633ء میں قائم کی گئی تھی، اور اس کے اہم مراکز جرمنی اور اس کے پڑوسی ممالک میں تھے۔ درحقیقت، یورپ میں عربی مطالعات کی تاریخ کو جرمنوں کو شامل کیے بغیر بیان کرنا اتنا ہی بے معنی ہوگا جتنا کہ یورپی موسیقی یا فلسفے کی تاریخ کو اسی طرح کے اہم حصے کو نظرانداز کر کے بیان کرنا۔

مسٹر سعید اس طریقۂ کار کا یوں دفاع کرتے ہیں:

"میرا خیال ہے کہ مشرق کے بارے میں برطانوی، فرانسیسی اور امریکی تحریروں کا محض معیار، تسلسل اور حجم ہی انہیں جرمنی، اٹلی، روس اور دیگر ممالک میں انجام دیے گئے بلاشبہ اہم علمی کام سے ممتاز کر دیتا ہے۔ لیکن میں یہ بھی سمجھتا ہوں کہ استشراقی تحقیق کے بڑے مراحل سب سے پہلے

برطانیہ اور فرانس میں طے ہوئے، اور بعد میں جرمن علماء نے انہیں مزید وسعت اور ترقی دی۔ جرمن استشراقی علم نے دراصل ان طریقہ ہائے تحقیق کو زیادہ دقیق اور مفصل بنایا، جن کا اطلاق ان متون، اساطیر، افکار اور زبانوں پر کیا گیا تھا، جنہیں سامراجی برطانیہ اور فرانس نے تقریباً لفظی معنوں میں مشرق سے جمع کیا تھا۔ "(ص17-18،19)

یہ سمجھنا مشکل ہے کہ آخری جملے کا مطلب کیا ہے۔ اگر "متون" سے مراد مخطوطات اور دیگر تحریری مواد ہیں تو بلاشبہ مغربی سیاحوں اور محققین نے مشرقِ وسطیٰ سے ایسے بہت سے مواد حاصل کیے تھے۔ لیکن جرمنی، آسٹریا اور دیگر ممالک کے ذخائر بھی "سامراجی برطانیہ اور فرانس" کے ذخائر سے کسی طرح کم اہم نہیں ہیں۔ آخر کسی زبان کو، خواہ لفظی معنوں میں ہو یا کسی اور مفہوم میں، "جمع" کیسے کیا جا سکتا ہے؟ اس عبارت سے بظاہر یہ تاثر ملتا ہے کہ انگریزوں اور فرانسیسیوں نے عربی زبان سیکھ کر گویا کسی قسم کا جرم کیا تھا۔ جرمن، جو اس عمل میں بعد میں شریک ہوئے، ان زبانوں کے بارے میں اپنی "اصلاح و تکمیل" کا کام اس وقت تک شروع ہی نہیں کر سکتے تھے جب تک برطانوی اور فرانسیسی پہلے انہیں اپنے قبضے میں نہ لے لیتے۔ اس منطق کے مطابق عرب، جن سے یہ زبانیں، اساطیر اور افکار—اگر اس کا کوئی مفہوم بنتا ہو—گویا ناجائز طور پر چھین لیے گئے تھے، اسی مناسبت سے ان سے بھی محروم کر دیے گئے تھے۔

یہ پورا اقتباس نہ صرف غلط ہے بلکہ مضحکہ خیز بھی ہے۔ یہ اس امر کی تشویش ناک کمی کو ظاہر کرتا ہے کہ مصنف کو اس بات کا علم نہیں کہ اہلِ علم کیا کرتے ہیں اور علمی تحقیق کی حقیقت کیا ہے۔ قاری کی تشویش اس وقت بھی کم نہیں ہوتی جب مصنف مغرب میں مشرق کے بارے میں علم کے فروغ کو بیان کرنے کے لیے اس سے بھی زیادہ سخت ہم معنی الفاظ، مثلاً "اپنے قبضے میں لینا(appropriate) "، "جمع کر لینا " (accumulate)، "چھین لینا(wrench) "، "لوٹ لینا (ransack) " اور حتیٰ کہ "آبروریزی کرنا (rape) " تک استعمال کرتا ہے۔ بظاہر مسٹر سعید کے نزدیک علمی تحقیق اور سائنس ایسی اشیاء ہیں جو محدود مقدار میں موجود ہوتی ہیں۔ مغرب نے دیگر وسائل کی طرح ان میں بھی غیر منصفانہ طور پر ایک بڑا حصہ اپنے قبضے میں لے لیا، جس کے نتیجے میں مشرق نہ صرف وسائل سے محروم ہوا بلکہ علمی اور سائنسی اعتبار سے بھی بے نصیب رہ گیا۔ علم کے بارے میں ایک ایسی نظریۂ علم پیش کرنے کے علاوہ جو اس سے پہلے نامعلوم تھی، مسٹر سعید جدید عرب علمی کارناموں کے بارے میں ایسا تحقیر آمیز رویہ بھی ظاہر کرتے ہیں جو ان تمام باتوں سے کہیں زیادہ سخت ہے جن کا الزام وہ اپنے شیطانی مستشرقین پر عائد کرتے ہیں۔

پُرتشدد قبضے اور تصرف کا یہی تصور، جس میں جنسی اشارے بھی مضمر ہیں، کتاب میں متعدد مقامات پر دہرایا گیا ہے۔ مثال کے طور پر مسٹر سعید لکھتے ہیں:

"انیسویں صدی کے آخری دور میں اہم بات یہ نہیں تھی کہ مغرب نے مشرق میں نفوذ حاصل کر لیا تھا اور اس پر قبضہ جما لیا تھا، بلکہ یہ تھی کہ برطانوی اور فرانسیسی خود یہ محسوس کرتے تھے کہ انہوں نے ایسا کر لیا ہے۔ "ص211)

ایک اور مقام پر وہ لکھتے ہیں:

"مشرق جیسے کمزور یا کم ترقی یافتہ خطوں کو ایسی جگہ سمجھا جاتا تھا جو فرانسیسی دلچسپی، نفوذ، بارآوری (insemination) اور، مختصراً، نو آبادیاتی تسلط کی دعوت دے رہی ہو۔۔۔ فرانسیسی علماء، منتظمین، جغرافیہ دان اور تجارتی نمائندے اپنی بھرپور سرگرمیوں کا رخ اس نسبتاً بے بس اور نسوانی مشرق کی طرف کرتے رہے۔ "(ص219–220)

(یوں کہیے کہ) ان فرض کردہ جنسی تصورات کی انتہا اس وقت سامنے آتی ہے جب مسٹر سعید اپنی ایک پُرجوش تحریر میں عربی زبان کے ایک مادّے (Root) کی لغوی تعریف، جسے میں نے قدیم عربی لغات سے نقل کیا تھا، میں ایک پیچیدہ، معاندانہ اور سراسر مضحکہ خیز تعبیر تلاش کرتے ہیں۔ وقت، دائرۂ کار اور موضوع کے حوالے سے مسٹر سعید نے اپنے مطالعے پر جو سخت حدود عائد کی ہیں، وہ اگرچہ حقیقت کو سنگین حد تک مسخ کرتی ہیں، لیکن بلاشبہ ان کے مقصد کے لیے نہ صرف سہولت بخش بلکہ ضروری بھی ہیں۔ تاہم، صرف یہ حدود بھی ان کے مقصد کے حصول کے لیے کافی نہیں ہیں۔ برطانوی اور فرانسیسی عربیات و اسلامیات کے ماہرین، جو بظاہر ان کی تحقیق کا اصل موضوع ہیں، ان میں سے بہت سے ممتاز علماء کا یا تو سرے سے کوئی ذکر ہی نہیں کیا گیا—جیسے کلاڈ کاہاں(Claude Cahen) ، ای۔ لیوی پرووِنسال(E. Lévi-Provençal) ، ہنری کوربن (Henri Corbin)، ماریوس کانار(Marius Canard) ، شارل پیلا(Charles Pellat) ، ولیم اور جارج مارسے (William and Georges Marçais)، اور ولیم رائٹ(William Wright) ، حالانکہ ان سب نے اس میدان میں اہم علمی خدمات انجام دی تھیں—یا پھر ان کا صرف سرسری انداز میں ذکر کیا گیا ہے، جیسے آر۔ اے۔ نکلسن(R. A. Nicholson) ، گائے لی اسٹرینج(Guy Le Strange) ، سر تھامس آرنلڈ (Sir Thomas Arnold) اور ای۔ جی۔ براؤن(E. G. Browne) ۔

حتیٰ کہ جن علماء کا مسٹر سعید ذکر کرتے ہیں، ان کے بارے میں بھی وہ ان کی تصانیف کا نہایت من مانا انتخاب کرتے ہیں۔ در حقیقت، ان کا عمومی طریقہ یہ ہے کہ وہ ان علماء کی علمی تحقیق میں کی گئی اہم خدمات کو نظر انداز کر دیتے ہیں اور اس کے بجائے ان کی نسبتاً معمولی یا کبھی کبھار لکھی گئی تحریروں کو اپنی تنقید کا مرکز بنا لیتے ہیں۔

اس کی ایک مثال انیسویں صدی کے انگریز عالم ایڈورڈ لین کے بارے میں مسٹر سعید کا طرزِ بحث ہے۔ مسٹر سعید نے لین کی جدید مصریوں کے بارے میں کتاب *The Modern Egyptians* پر گفتگو کرتے ہوئے ضمنی طور پر ان پر نکتہ چینی بھی کی ہے۔ یہ کتاب 1830ء کی دہائی میں مصر میں ان کے قیام کا ایک ضمنی ثمر تھی۔ یہ دلچسپ ہے اور بہت سے پہلوؤں سے مفید بھی۔ تاہم، ایڈورڈ لین کی پوری علمی زندگی کے عظیم کارنامے، یعنی ان کی کئی جلدوں پر مشتمل عربی-انگریزی لغت (Arabic-English Lexicon) کے مقابلے میں اس کتاب کی اہمیت نہایت معمولی ہے۔ یہ لغت یورپی استشراق کی ایک عظیم علمی کامیابی تھی اور آج بھی عربی مطالعات میں ایک سنگِ میل کی حیثیت رکھتی ہے۔ لیکن اس عظیم علمی کارنامے کے بارے میں مسٹر سعید نے ایک لفظ بھی نہیں کہا۔

یہ سب کچھ — یعنی تاریخی پس منظر کی من مانے انداز میں از سرِ نو ترتیب اور ممالک، شخصیات اور تحریروں کا من پسند انتخاب — بھی مسٹر سعید کے مؤقف کو ثابت کرنے کے لیے کافی نہیں ہوتا، چنانچہ وہ مزید چند طریقوں کا سہارا لینے پر مجبور ہو جاتے ہیں۔ ان میں سے ایک طریقہ یہ ہے کہ وہ جن اقتباسات کو نقل کرتے ہیں، ان کی ایسی تعبیر و تشریح کرتے ہیں جو ان کے مصنفین کے واضح اور صریح مقاصد سے کسی معقول حد تک بھی مطابقت نہیں رکھتی۔ دوسرا طریقہ یہ ہے کہ وہ "مستشرق" کی اصطلاح کے دائرے میں ایسے متعدد مصنفین کو بھی شامل کر دیتے ہیں جن میں شاتوبریاں (Chateaubriand) اور نروال (Nerval) جیسے ادیب، لارڈ کرومر (Lord Cromer) جیسے سامراجی منتظمین، اور دیگر ایسے افراد شامل ہیں جن کی تحریریں بلاشبہ مشرق کے بارے میں مغرب کے ثقافتی تصورات کی تشکیل سے متعلق تھیں، لیکن جن کا اس علمی روایتِ استشراق سے کوئی تعلق نہیں تھا جسے مسٹر سعید اپنی تنقید کا بنیادی ہدف بناتے ہیں۔

لیکن یہ بھی مسٹر سعید کے لیے کافی نہیں ہوتا، اور اپنے مؤقف کو ثابت کرنے کے لیے وہ متعدد بے احتیاط الزامات عائد کرتے ہیں۔ چنانچہ اٹھارہویں صدی کے اواخر اور انیسویں صدی کے اوائل کے ممتاز فرانسیسی مستشرق سلویسٹر دے ساسی (Silvestre de Sacy) کے بارے میں گفتگو کرتے ہوئے مسٹر سعید لکھتے ہیں:

"اس نے مشرقی علمی ذخائر کو کھنگال ڈالا۔۔۔ جن متون کو اس نے الگ کیا، انہیں اپنے ساتھ واپس لے آیا؛ پھر ان میں رد و بدل کیا۔۔۔" (ص127)

اگر ان الفاظ کا کوئی مفہوم بنتا ہے تو وہ یہی ہے کہ گویا دے ساسی نے ان دستاویزات تک رسائی حاصل کرنے میں کسی طرح قصور کا ارتکاب کیا، اور پھر ان میں ردوبدل کرنے کا جرم کیا۔ ایک عظیم عالم پر عائد کیا گیا یہ سنگین الزام حقیقت کے معمولی سے ثبوت سے بھی محروم ہے۔

مستشرقین پر ایک اور، زیادہ عمومی، الزام یہ عائد کیا جاتا ہے کہ "ان کے معاشی نظریات کبھی اس دعوے سے آگے نہیں بڑھے کہ مشرقی انسان بنیادی طور پر تجارت، کاروبار اور معاشی عقلیت (economic rationality) کی صلاحیت سے محروم ہے۔ اسلامی مطالعات کے میدان میں یہ گھسے پٹے تصورات لفظی طور پر سینکڑوں برس تک برقرار رہے، یہاں تک کہ 1966ء میں میکسم روڈنسن کی اہم کتاب *Islam and Capitalism* شائع ہوئی۔ "(ص259)

خود میکسم روڈنسن اس بیان کی بے معنویت کو سب سے پہلے تسلیم کریں گے، کیونکہ اس کے مصنف نے آدم میتز(Adam Mez) ، جے۔ ایچ۔ کریمرز(J. H. Kramers) ، جی۔ ڈبلیو۔ بیورکمان(G. W. Björkman) ، وی۔ وی۔ بارتھولڈ(V. V. Barthold) ، تھامس آرنلڈ (Thomas Arnold) اور بہت سے دوسرے قدیم مستشرقین کی تصانیف سے واقفیت حاصل کرنے کی کوشش ہی نہیں کی۔ ان تمام علماء نے مسلمانوں کی معاشی سرگرمیوں پر تفصیل سے بحث کی ہے؛ اور آرنلڈ ایک انگریز مستشرق تھے۔ ضمنی طور پر رودنسوں یہ دلچسپ تبصرہ بھی کرتے ہیں

کہ اگر مسٹر سعید کے بعض تجزیوں کو ان کی منطقی انتہا تک پہنچایا جائے تو ** "انسان ایک ایسے نظریے تک جا پہنچتا ہے جو ژدانوف (Zhdanov) کے 'دو علوم کے نظریے (theory of the two sciences) ' سے بالکل مشابہ ہے۔" **[3]

جس طرح تاریخِ سائنس کا ایک مؤرخ خود سائنس دان ہونا ضروری نہیں، لیکن اس سے یہ توقع ضرور کی جاتی ہے کہ اسے سائنسی علوم کی بنیادی معلومات حاصل ہوں، اسی طرح استشراق کی تاریخ لکھنے والے ــــ یعنی مؤرخین اور ماہرینِ لسانیات (Philologists) کے کام کا مطالعہ کرنے والے ــــ سے بھی یہ توقع کی جاتی ہے کہ اسے ان تاریخی اور لسانی علوم سے بنیادی واقفیت ہو جن سے یہ علماء وابستہ تھے۔ لیکن مسٹر سعید کی تحریر میں حیرت انگیز علمی خلا (blind spots) نظر آتے ہیں۔ مثال کے طور پر وہ دعویٰ کرتے ہیں:

"سترہویں صدی کے اختتام سے برطانیہ اور فرانس مشرقی بحیرۂ روم پر غالب آ چکے تھے۔ "ص 17

حالانکہ یہ وہ زمانہ تھا جب مشرقی بحیرۂ روم پر حکمرانی کرنے والے عثمانی ترک ابھی آسٹریا اور ہنگری سے پسپا ہو رہے تھے۔ تاریخ کی یہ از سرِ نو ترتیب مسٹر سعید کے نظریے کے لیے تو ضروری ہے؛ لیکن ان کی بعض دوسری غلطیاں بظاہر محض غیر جدلی (unpolemical) لاعلمی کا نتیجہ معلوم ہوتی ہیں۔ مثلاً ان کا یہ خیال کہ مسلمانوں کی فوجوں نے شمالی افریقہ سے پہلے ترکی کو فتح کیا تھا (ص 59) ــــ یعنی گویا گیارہویں صدی ساتویں صدی سے پہلے آئی ہو ــــ اور یہ کہ مصر کو انگلستان نے "ضم (annex) " کر لیا تھا (ص 35)۔ مصر پر برطانیہ نے واقعی قبضہ کیا اور اپنا غلبہ قائم رکھا، لیکن اسے کبھی ضم نہیں کیا گیا اور نہ ہی وہاں براہِ راست انتظام قائم کیا گیا۔ ایک اور حیرت انگیز مقام پر مسٹر سعید جرمن فلسفی فریڈرش شلیگل (Friedrich Schlegel) پر تنقید کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ، اگرچہ انہوں نے "تقریباً استشراق سے دستبرداری اختیار کر لی تھی"، اس کے باوجود وہ اس بات کے قائل رہے کہ ایک طرف سنسکرت اور فارسی، اور دوسری طرف یونانی اور جرمن زبانوں میں باہمی مشابہت، سامی، چینی، امریکی یا افریقی زبانوں کے مقابلے میں زیادہ ہے۔ (ص 98) مسٹر سعید بظاہر اس نظریے پر اعتراض کرتے ہیں ــــ حالانکہ کسی بھی سنجیدہ ماہرِ لسانیات (Philologist) کی طرف سے اس پر اعتراض نہیں کیا جائے گا ــــ اور اسے شلیگل کے سابقہ استشراقی رجحان کا ایک مضر باقی ماندہ اثر قرار دیتے ہیں۔

مسٹر سعید کا عربی زبان اور اسلام کے بارے میں علم حیرت انگیز حد تک بعض بنیادی خلا کا حامل معلوم ہوتا ہے۔ انہوں نے عربی کا جو واحد فقرہ نقل کیا ہے، وہ نہ صرف غلط املا کے ساتھ لکھا گیا ہے بلکہ اس کا ترجمہ بھی غلط کیا گیا ہے (ص 129)۔ اسی طرح ان کی کتاب میں آنے والے چند دیگر عربی الفاظ بھی غلط انداز میں پیش کیے گئے ہیں۔ وہ اسلامی علمِ کلام کی اصطلاح "توحید" کی تشریح "خدا کی ماورائی وحدت (God's transcendental unity) " کے طور پر کرتے ہیں (ص 269)، حالانکہ حقیقت میں توحید کا مطلب یکتا پرستی (Monotheism)، یعنی خدا کی وحدانیت کا اقرار یا اظہار ہے، جیسا کہ عربی لفظ کی ساخت (صرفی ہیئت) بھی اس مفہوم کی طرف اشارہ کرتی ہے۔

اسی قسم کی بے پروائی مسٹر سعید کی تحریر کے دیگر پہلوؤں میں بھی نظر آتی ہے۔ صفحہ 167 پر انہوں نے گوئٹے کے چند اشعار اصل جرمن زبان میں نقل کیے ہیں اور پھر ان کا انگریزی ترجمہ پیش کیا ہے، جس میں ایک نہایت فاش اور ابتدائی نوعیت کی غلطی موجود ہے۔

"Gottes ist der Orient! / Gottes ist der Okzident!"

کا مطلب وہ نہیں ہے جو بظاہر مسٹر سعید نے سمجھا ہے، یعنی:

"خدا ہی مشرق ہے! / خدا ہی مغرب ہے"!

بلکہ اس کا درست مفہوم یہ ہے:

"مشرق خدا کا ہے، اور مغرب بھی خدا کا ہے۔"

یعنی مشرق اور مغرب دونوں خدا کے ہیں۔

جرمن علماء ہی وہ واحد گروہ نہیں جنہیں مسٹر سعید نے اپنے جائزے سے خارج کر دیا ہے۔ اس سے بھی زیادہ حیرت انگیز بات یہ ہے کہ انہوں نے روسی علماء کا بھی ذکر نہیں کیا۔ ان کی علمی خدمات اگرچہ قابلِ ذکر تھیں، تاہم جرمنوں، بلکہ برطانوی اور فرانسیسی علماء کی خدمات کے مقابلے میں کم تھیں۔ لیکن ایک دوسرے اعتبار سے روسی تحقیقات مسٹر سعید کے لیے بہت مفید ثابت ہو سکتی تھیں، کیونکہ سوویت علمی روایت، خصوصاً سوویت یونین کے اسلامی اور دیگر غیر یورپی علاقوں کے بارے میں اپنی تحقیقات میں، برطانوی یا فرانسیسی ان علماء کے مقابلے میں کہیں زیادہ اس قسم کی جانبدارانہ اور تحقیر آمیز تحریروں سے مشابہت رکھتی تھی جنہیں مسٹر سعید دوسروں میں اتنا ناپسند کرتے ہیں۔ تاہم، حیرت کی بات یہ ہے کہ روسی علماء، حتیٰ کہ اسلام کے بارے میں اپنے انتہائی توہین آمیز اور تحقیر آمیز بیانات کے باوجود، مسٹر سعید کی سخت تنقید سے مکمل طور پر مستثنیٰ رہتے ہیں۔

اس نظر اندازی کی وجہ روسی زبان سے ناواقفیت نہیں ہو سکتی، کیونکہ ایسی محدودیت نے مسٹر سعید کو دوسرے موضوعات پر اظہارِ خیال کرنے سے کبھی نہیں روکا۔ مزید یہ کہ متعلقہ سوویت علمی تحقیقات کے خلاصے انگریزی اور فرانسیسی زبانوں میں بھی دستیاب ہیں۔ غالباً اس کی وضاحت مسٹر سعید کی کتاب کے سیاسی مقاصد سے ہوتی ہے۔ یاد رہے کہ سعید کا یہ خیال ہے کہ جنوبی یمن "مشرقِ وسطیٰ کی واحد حقیقی انقلابی عوامی جمہوریت" ہے۔

جو مصنف اس دعوے کو بلا کسی تنقیدی غور کے درست مان سکتا ہو، اس سے یہ بھی بعید نہیں کہ وہ اکیڈمیشن ایس۔ پی۔ ٹالسٹوف، جنہوں نے حضرت محمد ﷺ کو ایک شمن پرستانہ (Shamanistic) اسطورہ (نعوذ باللہ) قرار دیا، اور پروفیسر ای۔ اے۔ بیلایف، جنہوں نے قرآن مجید کو غلام دار حکمران طبقے کا نظریاتی اظہار اور غلامانہ ذہنیت سے بھرپور قرار دیا، جیسے مصنفین کی بات کو معمولی سی سرزنش بھی کیے بغیر نظر انداز کر دے۔

آخر میں ایک بات، جو شاید سب سے زیادہ حیران کن ہے۔ اپنی کتاب میں مشرق، خواہ عرب ہو یا غیر عرب، کے بارے میں مسٹر سعید کا رویہ اُن متکبر ترین یورپی سامراجی مصنفین کے رویے سے بھی زیادہ منفی معلوم ہوتا ہے، جن پر وہ خود تنقید کرتے ہیں۔ مسٹر سعید لکھتے ہیں (ص 322):

"عربی زبان میں (اور یقیناً جاپانی، مختلف ہندوستانی بولیوں اور دیگر مشرقی زبانوں میں بھی) شائع ہونے والی کتابیں اور جرائد۔۔۔"

اس طرح کی تحقیر آمیز فہرست، اور خصوصاً یہ مفروضہ کہ ہندوستانی جو کچھ بولتے اور لکھتے ہیں وہ زبانیں نہیں بلکہ محض بولیاں (dialects) ہیں، انیسویں صدی کے اوائل کے کسی ضلعی سامراجی افسر (District Commissioner) کے شایانِ شان معلوم ہوتا ہے۔

اس سے بھی زیادہ حیرت انگیز بات یہ ہے کہ مسٹر سعید نے عرب علمی ادب اور دیگر تحریروں کو یا تو نظر انداز کیا ہے، یا شاید وہ ان سے واقف ہی نہیں ہیں۔ وہ لکھتے ہیں:

"کوئی بھی عرب یا اسلامی محقق اس بات سے بے نیاز نہیں رہ سکتا کہ امریکہ اور یورپ کے علمی جرائد، تحقیقی اداروں اور جامعات میں کیا ہو رہا ہے، لیکن اس کے برعکس صورتِ حال درست نہیں۔ مثال کے طور پر، آج عرب دنیا میں عربی مطالعات کا کوئی بڑا علمی جریدہ شائع نہیں ہوتا۔" (ص323)

پہلا بیان تو کسی ملامت کا موجب نہیں بنتا، لیکن باقی بات محض حقیقت کے خلاف ہے۔ بظاہر مسٹر سعید اس بات سے ناواقف ہیں کہ مختلف عرب ممالک میں جامعات، اساتذہ، علمی انجمنیں اور دیگر علمی ادارے بڑی تعداد میں علمی جرائد، تحقیقی کتابیں (Monographs)، متون کے مختلف ایڈیشن (Editions) اور دیگر تحقیقی مطالعات شائع کر رہے ہیں۔ بظاہر وہ عرب مصنفین کی اس وسیع اور مسلسل بڑھتی ہوئی خود تنقیدی علمی روایت سے بھی ناواقف ہیں، جس میں عرب معاشرے اور ثقافت کی بعض خامیوں اور کمزوریوں کا تنقیدی جائزہ لیا جاتا ہے۔ ایسا کرتے ہوئے یہ مصنفین، اور بھی زیادہ گہری اور صریح صورت میں، ان میں سے بہت سی باتیں بیان کرتے ہیں جن کی بنا پر مسٹر سعید مستشرقین پر تنقید کرتے ہیں اور ان پر نسل پرستی، دشمنی اور غلبہ حاصل کرنے کی خواہش کا الزام عائد کرتے ہیں۔ ایسا بھی معلوم ہوتا ہے کہ انہیں استشراق کے موضوع پر خود عرب مصنفین کی قابلِ ذکر علمی تحریروں کا بھی علم نہیں ہے؛ کم از کم وہ ان کا کوئی ذکر نہیں کرتے۔

مسٹر سعید کی کتاب کی کمزوریاں مزید اس بات سے واضح ہوتی ہیں کہ اس کے مصنف تنقیدی آراء سے مناسب طور پر نمٹنے سے قاصر ہیں۔ ان پر کی جانے والی تنقید کے جواب میں ان کا انداز عموماً دھونس، سخت کلامی اور دشنام طرازی پر مشتمل ہوتا ہے، جسے بعض اوقات ابہام پیدا کرنے والے اندازِ بیان سے کچھ نرم کرنے کی کوشش کی جاتی ہے۔ اس کی ایک مثال امریکی ذرائع ابلاغ میں ایرانی بحران کی کوریج کے بارے میں مسٹر سعید کی بحث میں ملتی ہے۔ جب یہ بحث پہلی مرتبہ Columbia Journalism Review میں شائع ہوئی تو میں نے مدیر کے نام یہ خط لکھا:

"اپنے مضمون 'Iran' میں سعید نے میری تحریروں سے دو مختصر اقتباسات نقل کیے، انہیں آپس میں جوڑ دیا، اور یہ تاثر پیدا کیا کہ گویا وہ ایران کے حالیہ واقعات پر میرا تبصرہ ہیں۔ حقیقت یہ ہے کہ یہ دونوں عبارات الگ الگ مقامات پر، تیس سال قبل شائع ہونے والی ایک کتاب میں موجود ہیں، اور ان کا تعلق قرونِ وسطٰی کے آخری دور میں اسلامی تہذیب کے زوال کے بعض پہلوؤں سے ہے۔ *The New York Times* کے جس مضمون سے سعید نے یہ عبارات اخذ کی تھیں، اس میں نہ تو ان دونوں اقتباسات کو اس طرح آپس میں جوڑا گیا تھا اور نہ ہی ایسا کوئی تاثر پیدا کیا گیا تھا۔"

سعید کا واحد جواب یہ تھا کہ مجھے اپنی شکایت فلورالیوس، جو *The New York Times* میں شائع ہونے والے مضمون کی مصنفہ تھیں، سے کرنی چاہیے، کیونکہ "یہ انہی نے میرے کام سے وہ عبارات استعمال کی تھیں، میں نے نہیں۔"

بلاشبہ ان عبارات کو فلورالیوس نے استعمال کیا تھا، لیکن ان کا غلط استعمال سعید نے کیا تھا، جیسا کہ میرے خط میں واضح کیا گیا تھا۔

تاہم، اگر یہ بھی فرض کر لیا جائے کہ مستشرقین اور ان کی تصانیف پر اپنی دعویٰ کردہ مہارت کے باوجود سعید واقعی اس اخباری مضمون سے گمراہ ہو گئے تھے، تب بھی یہ اس غلطی کو دہرانے کا جواز نہیں بنتا۔ انہوں نے تقریباً یہی مضمون دوبارہ *Harper's* میں شائع کیا اور پھر ایک بار پھر اسے اپنی کتاب *Covering Islam* میں شامل کر لیا۔

اسی کتاب، *Covering Islam*، میں مسٹر سعید کی حقائق سے بے اعتنائی کی متعدد مثالیں ملتی ہیں۔ ان میں سے صرف ایک مثال کافی ہے—پرنسٹن یونیورسٹی میں مشرقِ قریب کے مطالعات کے بارے میں ان کا بیان۔

مسٹر سعید کہتے ہیں: "پرنسٹن میں مشرقِ قریب کے مطالعات کا ایک معروف اور نہایت معتبر پروگرام موجود ہے، جسے حال ہی تک شعبۂ مطالعاتِ مشرق (Department of Oriental Studies) کہا جاتا تھا۔ اس کی بنیاد تقریباً نصف صدی قبل فلپ حتی نے رکھی تھی۔ آج اس پروگرام کا رجحان—مشرقِ قریب کے بہت سے دوسرے پروگراموں کی طرح—سماجی اور پالیسی [sic] سائنس دانوں کے زیرِ اثر ہے۔ مثال کے طور پر، کلاسیکی اسلامی، عربی اور فارسی ادب کو نصاب اور تدریسی عملے میں جدید مشرقِ قریب کی معاشیات، سیاست، تاریخ اور عمرانیات کے مقابلے میں کم نمائندگی حاصل ہے۔" (ص136)

یہ بیان تقریباً ہر پہلو سے غلط ہے۔ سابقہ شعبۂ مطالعاتِ مشرق (Department of Oriental Studies) کو 1969ء میں (جو حالیہ واقعہ نہیں) دو الگ شعبوں میں تقسیم کر دیا گیا تھا: شعبۂ مشرقِ بعید کے مطالعات (Far Eastern Studies) اور شعبۂ مشرقِ قریب کے مطالعات (Near Eastern Studies)۔ شعبۂ مشرقِ قریب کے مطالعات میں پندرہ پروفیسر شامل ہیں، جن میں سے اکثریت تاریخ اور ادب، نیز قبل از جدید (premodern) ادوار پر تحقیق کرتی ہے، اور ان میں سے ایک بھی ایسا نہیں جسے "پالیسی سائنس دان (policy scientist)" کہا جا سکے۔

"پروگرام برائے مطالعاتِ مشرقِ قریب (Program in Near Eastern Studies)" دراصل ایک انتظامی نظام ہے، جس کا مقصد اس شعبے کے ماہرین اور دیگر شعبوں میں مشرقِ وسطیٰ سے دلچسپی رکھنے والے علماء کے درمیان رابطہ اور تعاون کو یقینی بنانا ہے۔

پرنسٹن کے سیمیناروں کے بارے میں سعید کی بحث سے معلوم ہوتا ہے کہ انہوں نے نہ تو ان سیمیناروں کے مقالات دیکھے اور نہ ہی ان کا پروگرام۔ نتیجتاً ان کے بیانات الجھے ہوئے، باہم متضاد اور حیرت انگیز حد تک غیر درست ہیں۔ مثال کے طور پر، وہ دعویٰ کرتے ہیں کہ افریقہ میں غلامی کے موضوع پر منعقد ہونے والے ایک سیمینار اور کانفرنس میں "عرب مسلم دنیا سے کسی بھی عالم کو مدعو نہیں کیا گیا" (ص137)۔ حقیقت یہ ہے کہ سوڈان سے تعلق رکھنے والے ایک ممتاز عرب مسلم مؤرخ اس سیمینار کے منصوبہ سازوں میں شامل تھے۔ انہوں نے کانفرنس کی تیاری کے لیے کئی ماہ پرنسٹن میں گزارے اور اسی کانفرنس کا افتتاحی خطبہ بھی پیش کیا۔ وہ اور دیگر مسلم علماء ایسے منصوبے میں شریک نہ ہوتے جس کا مقصد، سعید کے

الفاظ میں، "افریقی اور عرب مسلمانوں کے درمیان تعلقات کو مزید خراب کرنا "(ص 137)ہوتا۔ دیگر علمی سرگرمیوں کے بارے میں سعید کا طرزِ بیان بھی اسی رجحان کی عکاسی کرتا ہے: یعنی مخالفانہ مقاصد تلاش کرنے کا شدید اصرار، اور حقائق، شواہد، بلکہ امکان تک کو نظر انداز کرنا۔

اگرچہ علمی جرائد کے مبصرین نے مجموعی طور پر اس کتاب کے بارے میں ناموافق رائے دی—البتہ The Journal of the American Oriental Society، جو امریکی مستشرقین کا ترجمان جریدہ ہے، اس کا ایک دلچسپ استثنا تھا—تاہم سعید کی کتاب Orientalism نے خاصا نمایاں اثر چھوڑا۔ اس کتاب کی کامیابی—خواہ وہ پذیرائی کی صورت میں ہو یا اسکینڈل کی شکل میں—ایک طرف امریکی علمی ادارے اور دوسری طرف عرب دنیا کے بارے میں دلچسپ سوالات پیدا کرتی ہے۔

پہلے سوال کا جواب دینا نسبتاً زیادہ مشکل ہے، اس لیے دوسرے سوال پر غور کیا جا سکتا ہے۔ بعض مبصرین نے سعید کی کتاب کی کامیابی کو "اینگلو سیکسن عیب (*le vice anglo-saxon*) "یعنی خود کو ملامت کرنے اور خود کو سزا دینے کی ایک خود اذیتی خواہش (masochistic desire for flagellation) کا مظہر قرار دیا ہے۔ اس تشریح کو فرانس میں کسی حد تک تائید بھی ملی، جہاں سعید کی کتاب نے نسبتاً کم اثر ڈالا، اور جہاں حتیٰ کہ Le Monde نے بھی اس پر کسی حد تک منفی تبصرہ کیا۔ بعض دوسرے ناقدین کے نزدیک اس کتاب کی مقبولیت کا سبب یہ ہے کہ اس میں متنی (textual) اور فِلولوجیکل (philological) تحقیق پر سخت تنقید کی گئی ہے، جس سے بالواسطہ طور پر علمی ناواقفیت اور جہالت کے لیے جواز پیدا ہو جاتا ہے—اور جاہل افراد ایک بڑا حلقہ تشکیل دیتے ہیں، جس کی نمائندگی جامعات میں بھی موجود ہے۔ عرب دوست (Arabophile) بننا عربی کا ماہرِ علم (Arabic scholar) بننے کی نسبت کہیں آسان ہے۔

اس سے بھی زیادہ دلچسپ سوال عرب دنیا سے متعلق ہے۔ یورپی اور امریکی علماء نے ایشیا کی تقریباً تمام تہذیبوں کا مطالعہ کیا ہے، جن میں چین، جاپان، ہندوستان اور انڈونیشیا شامل ہیں۔ مشرقِ وسطیٰ میں بھی ان کی تحقیقات صرف عربوں تک محدود نہیں رہیں، بلکہ ترکوں، ایرانیوں اور خطے کی قدیم تہذیبوں کو بھی شامل رہی ہیں۔ تاہم، ان تمام اقوام کے رویّوں میں، جن کا مطالعہ مستشرقین نے کیا، اور جو ان بیرونی علماء کے بارے میں رائے رکھتی ہیں، ایک نمایاں بلکہ یوں کہیے تقریباً مکمل فرق پایا جاتا ہے۔ چینی، ہندوستانی اور دیگر اقوام ہمیشہ ان مستشرقین کی تعریف نہیں کرتیں جو ان پر تحقیق کرتے ہیں۔ کبھی وہ انہیں نظر انداز کر دیتی ہیں، کبھی ہلکے پھلکے انداز میں دلچسپی یا تفریح کا باعث سمجھتی ہیں، اور کبھی انہیں اسی طرح قبول کر لیتی ہیں جیسے یونانی علماء نے مغربی ماہرینِ یونانیات (Hellenists) کو قبول کیا۔ مستشرقین پر شدید، تلخ اور جارحانہ حملے—مسلمانوں کی جانب سے اپنے مذہب کو ایک حریف عقیدے سے لاحق خطرے کے ردِّ عمل کو الگ رکھتے ہوئے—صرف ایک ہی قوم کی طرف سے سامنے آتے ہیں، اور وہ ہیں عرب۔ اس سے ایک دلچسپ سوال پیدا ہوتا ہے کہ آیا عرب واقعی ایشیا اور افریقہ کی دیگر اقوام سے کسی نمایاں لحاظ سے مختلف ہیں، یا پھر عربی زبان و ادب کے ماہرین (عربیات کے مستشرقین) دیگر مستشرقین سے کسی اہم پہلو میں مختلف ہیں۔

اس سوال کے جواب میں کچھ مدد ایک اور اہم حقیقت سے مل سکتی ہے، اور وہ یہ کہ مستشرقین کے خلاف یہ مخالفت نہ تو عرب ممالک میں ہر جگہ پائی جاتی ہے اور نہ ہی وہاں غالب رجحان کی حیثیت رکھتی ہے۔ جن مستشرقین پر سعیدی مکتبِ فکر اور اس سے وابستہ دیگر حلقوں نے شدید ترین تنقید کی ہے، انہی مستشرقین نے عرب طلبہ کی کئی نسلوں کو تعلیم دی ہے، اور ان کی تصانیف کا عرب ممالک میں ترجمہ اور اشاعت بھی ہوئی ہے۔ شاید مجھے یہ ذکر کرنے کی اجازت دی جائے کہ میری اپنی چھ کتابیں، جن میں وہ کتابیں بھی شامل ہیں جن پر مسٹر سعید نے سب سے زیادہ اعتراض کیا ہے، عرب دنیا میں ترجمہ ہو کر شائع ہو چکی ہیں۔ ان میں سے ایک کتاب تو اخوان المسلمون کے زیر اہتمام بھی شائع ہوئی۔ مجموعی طور پر عرب جامعات کے سنجیدہ علماء استشراقی مطبوعات کو پیشِ نظر رکھنے اور ان سے استفادہ کرنے اور حتیٰ کہ مستشرقین کے اجتماعات میں بھرپور شرکت کرنے کے لیے آمادہ رہے ہیں۔

استشراق پر کی جانے والی تنقید کئی حقیقی سوالات کو جنم دیتی ہے۔ متعدد ناقدین کا ایک نکتہ یہ ہے کہ ان مطالعات کا بنیادی اصول اس مقولے میں مضمر ہے کہ "علم ہی طاقت ہے"، اور یہ کہ مستشرقین مشرقی اقوام کے بارے میں اس لیے علم حاصل کرتے تھے تاکہ ان پر غلبہ حاصل کر سکیں۔ ان کے نزدیک زیادہ تر مستشرقین براہِ راست، یا جیسا کہ عبدالمالک تسلیم کرتے ہیں، معروضی طور پر (مارکسی مفہوم میں) سامراج کی خدمت کر رہے تھے۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ بعض مستشرقین ایسے تھے جنہوں نے معروضی یا موضوعی طور پر سامراجی غلبے کی خدمت کی یا اس سے فائدہ اٹھایا۔ لیکن پورے استشراقی علمی منصوبے کی توضیح کے طور پر یہ دلیل مضحکہ خیز حد تک ناکافی ہے۔۔ اگر علم کے ذریعے طاقت حاصل کرنا ہی واحد، یا کم از کم بنیادی محرک تھا، تو پھر یورپ میں عربی زبان اور اسلام کا مطالعہ اس وقت کیوں شروع ہوا جب مسلمان فاتحین ابھی مشرقی اور مغربی یورپ سے بے دخل بھی نہیں ہوئے تھے، اور یورپی اقوام نے ابھی اپنی جوابی پیش قدمی بھی شروع نہیں کی تھی؟ پھر یہ مطالعات ان یورپی ممالک میں کیوں فروغ پاتے رہے جن کا عرب دنیا پر تسلط قائم کرنے میں کوئی حصہ ہی نہیں تھا، لیکن اس کے باوجود انہوں نے انگریزوں اور فرانسیسیوں کے برابر، بلکہ اکثر اہلِ علم کے نزدیک ان سے بھی زیادہ، علمی خدمات انجام دیں؟ مزید بر آں، مغربی علماء نے قدیم مشرقِ وسطیٰ کی تہذیبوں کے آثار و یادگاروں کی تحریروں کو سمجھنے اور ان آثار کو بازیافت کرنے کے لیے اتنی محنت کیوں صرف کی، جو اپنے ہی ممالک میں بہت عرصے سے فراموش کیے جا چکے تھے؟

مستشرقین پر عائد کیے جانے والے الزامات میں یہ الزام بھی شامل ہے کہ وہ جن اقوام کا مطالعہ کرتے ہیں، ان کے خلاف تعصب رکھتے ہیں، بلکہ ان کے اندر ان کے خلاف ایک پہلے سے موجود دشمنی پائی جاتی ہے۔ کوئی بھی اس بات سے انکار نہیں کرے گا کہ علماء بھی دوسرے انسانوں کی طرح کسی نہ کسی قسم کے تعصب کا شکار ہو سکتے ہیں، اور اکثر یہ تعصب اپنے موضوعِ مطالعہ کے خلاف نہیں بلکہ اس کے حق میں ہوتا ہے۔ اصل اور اہم فرق ان لوگوں کے درمیان ہے جو اپنے تعصب کو پہچانتے ہیں اور اسے درست کرنے کی کوشش کرتے ہیں، اور ان لوگوں کے درمیان جو اپنے تعصب

کو کھلی چھوٹ دے دیتے ہیں۔ (ثقافتی تعصب اور سیاسی پس پردہ مقاصد کے الزامات کچھ زیادہ قابلِ اعتبار ہوتے، اگر ان کے عائد کرنے والے خود اپنے لیے اور روسیوں کے لیے مکمل رعایت نہ برتتے۔)

تعصب کے مسئلے سے آگے ایک زیادہ بنیادی معرفتِ علم (Epistemology) کا سوال موجود ہے، اور وہ یہ کہ ایک معاشرے کے علماء کس حد تک دوسرے معاشرے کی تخلیقات کا مطالعہ اور ان کی تعبیر و تشریح کر سکتے ہیں۔ ناقدین کا الزام ہے کہ مستشرقین نے دقیانوسی تصورات (stereotypes) اور سطحی عمومی نتائج (facile generalizations) کو فروغ دیا۔ بلاشبہ ایسے جامد اور تعصب پر مبنی تصورات موجود ہوتے ہیں، نہ صرف دیگر تہذیبوں کے بارے میں، خواہ وہ مشرق میں ہوں یا کہیں اور، بلکہ دوسری قوموں، نسلوں، مذہبی اداروں، طبقات، پیشوں، نسلوں (generations) اور تقریباً ہر اس گروہ کے بارے میں بھی جو ہمارے اپنے معاشرے میں موجود ہو۔ مستشرقین ان خطرات سے محفوظ نہیں، لیکن ان کے ناقدین بھی ان سے مستثنیٰ نہیں ہیں۔ البتہ مستشرقین کو کم از کم یہ امتیاز حاصل ہے کہ وہ فکری دقتِ نظر اور علمی نظم و ضبط کے تقاضوں کا لحاظ رکھتے ہیں۔ سب سے اہم سوال، جس کا موجودہ ناقدین نے بہت کم ذکر کیا ہے، یہ ہے کہ مستشرقین کی تحقیقات کی علمی قدر و قیمت اور درحقیقت ان کے نتائج کی علمی صحت و اعتبار کیا ہے۔ احتیاط سے کام لیتے ہوئے مسٹر سعید نے اس سوال کو تقریباً نظر انداز کیا ہے، بلکہ ان علماء کی علمی تصانیف پر بھی بہت کم توجہ دی ہے جن کے مبینہ رویے، محرکات اور مقاصد ان کی کتاب کا بنیادی موضوع ہیں۔ استشراقی تحقیقات پر علمی تنقید نہ صرف جائز بلکہ ناگزیر ہے، اور یہ خود علمی تحقیق کے عمل کا ایک فطری حصہ ہے۔ خوش قسمتی سے یہ عمل ہمیشہ جاری رہتا ہے۔ یہ استشراق پر بطور ایک عمومی تصور تنقید نہیں، کیونکہ ایسی تنقید بے معنی ہوگی، بلکہ انفرادی مستشرقین یا مخصوص علمی مکاتبِ فکر کی تحقیقات اور ان کے نتائج پر تنقید ہوتی ہے۔ استشراقی تحقیقات پر سب سے زیادہ سخت، گہری اور بصیرت افروز تنقید ہمیشہ خود مستشرقین نے کی ہے اور آئندہ بھی وہی کرتے رہیں گے۔

1-1

Pakistan press, spring and summer 1955, especially editorial and news columm in Morning News (Karachi), August 24, 1955, and two letters by Sh. Inayatullah published in the Pakistan Times, September 1 and September 28, 1955

2.2

Muhammad al-Bahi, Al-Mubashirun wu. Mustadrique wa mawlahumman al-Islam (Cairo, nd, ca. 1962)

3.3

Ibrahim Abu-Lughod, Al-Adab, Beirut, vol. 12, no 6 (June 1974)

4-4

In a discussion of some Islamic terms for "revolution," I began the examination of each term-following a common Arsh practice-with a brief look at the basic meanings of the Arabic root from which it was derived One passage, introducing the term most widely used in modern Arabic, ran as follows "The twin clascal Arabic mewn to rise

up (e g. of a camel), to be stirred or excited, and hence, especially in Maghribs usage, to rebel. It is often used in the context of establishing a peitty, indeрельбить sovereignty, thus, for example, the so-called party kings who ruled in cleventh-cuntury Spain after the broskop of the Caliphate of Cordova, are called shwar (singular) The noun thawra at first means excitement, at in the phrase, cited in the Sihak, a standard modicval Arabic dictionary, intazir hatta taskun hadhihi T-thawra, wait until this excitement dies down-a very apt recommendation. The verb is used by al-lji, in the Form thawarun or itharat fiina, stirring up sedition, as one of the dangers which should discourage a man from practising the duty of resistance to had government. Thawra is the term used by Arabic writers in the nineteenth-century for the French Revolution, and by their successors for the approved revolutions, domestic and foreign, of our own time. ("Islamic Concepts of Revolution," in Revolution in the Middle East and Other Cate Studies, edited by PJ. Vatikiotis [Rowman and Littlefield, 1972), pp 38-39)

This definition, in both form and content, follows the standard classical Arabic dictionaries, and would have been immediately recognized by anyone familiar with Arabic lexicography. The use of camel imagery in politics was as natural for the ancient Arabs as horse imagery for the Turks and ship imagery among the maritime peoples of the West.

Said understood the passage differently: "Lewis's association of thawra with a camel rising and generally with excitement (and not with a struggle on behalf of values) hinta much more broadly than is usual for him that the Arab is scarcely more than a neurotic sexual being. Each of the words or phrases he uses to describe revolution is tinged with sexuality stirred, excited rising up. But for the most part it is a bad sexuality he ascribes to the Arab. In the end, since Arabs are really not equipped for serious action, their sexual excitement is no more noble than a camel's rising up. Instead of revolution there is sedition, setting up a petty sovereignty, and more excitement, which is as much as saying that instead of copulation the Arab can only achieve foreplay, masturbation, coitus interruptus. Those, I think, are Lewis's implications, no matter how innocent his air of learning, or parforlike his language" (pp. 315-316) To which one can only reply in the words of the Duke of Wellington: “If you can believe that, you can believe anything.”

5.5

Maxime Rodinson, La fascination de l'Islam (Paris, 1980), p. 14 The "two sciences" of Zhdanov and his successors and imitators have been variously defined, according to the ideological alignments, the political purposes, and the social or even ethnic origins of the scientists

6-6

New York Times Book Review, October 31, 1976

7-7

Such as for example the Review of the Arab Academy (Damascus) *al-Abhath* (Beirut) the Review of Maghribi History (Tunis), and the bullions of the Faculties of Arts and of Social Sciences of Cairo, Alexandria, Baghdad, and other unveraties

8-8

For example, the writings of Tibawi and Khatibs, and Najib al-Aqu's shame Arabic work on Orientalium and Orientalists, surtly the most comprehensivent of the subject in any language

9-9

Columbia Journalizm Review, March-April and July-August 1980, Harper's, January 1981 Another example may be found in Mr. Said's encounter with Malcolm Yapp inte Times Literary Supplement (London), October 9, November 27, and December 4, 1981

REVIEW ARTICLE

IN SEARCH OF A COMPREHENSIBLE QUR¥flN: A SURVEY OF SOME RECENT SCHOLARLY WORKS

ایک قابلِ فہم قرآن کی تلاش: حالیہ علمی مطالعات کا تنقیدی جائزہ

Written By Walid Saleh

Translation By Abu Sajal

Institute Of Orientalism, Mianwali, (Pakistan)

(**مترجم کا نوٹ**: اس مضمون کا اردو ترجمہ اور مجلہ استشراق میں اس کی اشاعت مصنف، پروفیسر ولید صالح(Walid Saleh) ، کی اجازت سے کی جا رہی ہے۔)

1Recent books discussed in this article include:

- Mohammad Abu-Hamdiyyah, *The Qur¥an: An Introduction* (London: Routledge, 2000), 136 pp., Hb. ISBN 04 152225086, Pb. ISBN 04 15225094;
- Issa Boullata, ed., *Lit-erary Structures of Religious Meaning in the Qur¥an*, Curzon Studies on the Qur¥an (Richmond: Curzon Press, 2000), 393 pp., Hb. ISBN 0/00/ 12569;
- Michael Cook, *The Koran: A Very Short Introduction* (New York: Oxford University Press, 2000), 1/4 pp., Pb. ISBN 0 19 285344 9;
- Reuven Fire-stone, *Jihad: The Origin of Holy War in Islam* (Oxford: Oxford University Press, 2000), 208 pp., Hb. ISBN 0 19 512580 0;
- Roberto Tottoli, *Biblical Prophets in the Qur¥an and Muslim Literature,* Curzon Studies on the Qur¥an (Richmond: Curzon Press, 2001), 213 pp., Hb. ISBN 0/00/ 13948; and
- Uri Rubin, *Between Bible and Qur¥ān: The Children of Israel and the Islamic Self-Image* (Princeton, NJ: Darwin Press, 1999) , 318 pp., Hb. ISBN 0 8/850 134 /.

Mohammad Abu-Hamdiyyah, *The Qur‹an: An Introduction*

اس وقت قرآنی مطالعات میں غیر معمولی علمی سرگرمی دیکھنے میں آ رہی ہے۔ جس کی مثال دوسری جنگِ عظیم سے قبل جرمن مکتبِ فکر (German School) کے عروج کے زمانے کے بعد دیکھنے میں نہیں آئی۔ اس وقت اس موضوع پر بڑی تعداد میں تحقیقی تصانیف سامنے منظرِ عام پر آ رہی ہیں، لیکن اس کے باوجود اس بات پر کوئی اتفاقِ رائے موجود نہیں کہ کون سی بنیادی تصانیف اس شعبے کی بنیادی مراجع سمجھی جائیں، یا آئندہ نسل کے محققین کی تربیت کے لیے کس نوعیت کا علمی نصاب یا پروگرام اختیار کیا جائے۔ تاہم، جیسا کہ میں اس مقالے میں واضح کروں گا، قرآنِ مجید کے بارے میں ہماری علمی فہم میں جو اضافہ ہوا ہے، وہ بنیادی طور پر انہی تحقیقات کے نتیجے میں

ممکن ہوا ہے جو جرمن مکتبِ فکر کی روایت میں انجام دی گئی ہیں[82]۔ اس مکتبِ فکر کا بنیادی مؤقف یہ ہے کہ قرآنِ مجید حضرت محمد ﷺ کی نبوی زندگی اور دعوتی جدوجہد کی عکاسی کرتا ہے۔

اور اس کی تدوین نسبتاً ابتدائی دور ہی میں مکمل ہو گئی تھی۔ یہ (Review Article) اس مؤقف کی تائید کرے گا کہ قرآنی مطالعات میں جرمن مکتبِ فکر کو مرکزی حیثیت حاصل ہے، کیونکہ یہی مکتبِ فکر قرآنِ مجید کے مطالعے کے لیے سب سے زیادہ معتبر علمی منہج کی نمائندگی کرتا ہے۔

حالیہ برسوں میں قرآنی مطالعات کی تشویشناک صورتحال اس حقیقت سے بخوبی واضح ہو جاتی ہے کہ اگر نئے عہد نامے (New Testament) یا عبرانی بائبل (Hebrew Bible) پر دستیاب تعارفی کتابوں کی کثرت اور ان کے اعلیٰ علمی معیار کا موازنہ قرآنِ مجید پر لکھی گئی تعارفی تصانیف سے کیا جائے، تو یہ فرق فوراً نمایاں ہو جاتا ہے۔ جو قارئین نئے عہد نامے (New Testament) کے بارے میں معلومات حاصل کرنا چاہتے ہیں، انہیں درجنوں تعارفی کتابوں میں سے انتخاب کرنے کا مشکل مرحلہ درپیش ہوتا ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ تقریباً ہر سال ایک نئی تعارفی کتاب شائع ہوتی ہے، جس کا مقصد عام قارئین کو نئے عہد نامے کے مطالعات میں ہونے والی تازہ ترین علمی پیش رفت سے آگاہ کرنا ہوتا ہے۔ یہی صورتِ حال عبرانی بائبل کے تعارفی مطالعات کی بھی ہے۔ اگرچہ ان نئی تصانیف میں سے بہت سی سابقہ اہلِ علم کے بعض بنیادی مفروضات کو چیلنج کرتی ہیں، تاہم وہ اس شعبۂ علم کی نشوونما اور ارتقا کا تاریخی خاکہ بھی پیش کرتی ہیں، ان موضوعات کا تعارف کراتی ہیں جو اس وقت علمی بحث و تحقیق کا مرکز بنے ہوئے ہیں، اور ایسی کتابیات (Bibliographies) بھی فراہم کرتی ہیں جو قارئین کو اپنے اپنے شعبوں میں موجود جمع شدہ علمی لٹریچر تک رسائی اور اس سے استفادے میں رہنمائی دیتی ہیں۔

قرآنی مطالعات کے میدان میں ابھی تک اس معیار کی کوئی تعارفی روایت یا معیاری علمی کاوش سامنے نہیں آئی۔ جو چند تعارفی کتابیں موجود ہیں، اگر وہ غیر معمولی یا انفرادی اندازِ نظر کی حامل نہیں بھی ہیں، تو بھی ان میں حالیہ علمی تحقیقات سے عدمِ استفادہ کے باعث سنگین خامیاں پائی جاتی ہیں۔۔ اب تک ایم۔ ڈبلیو۔ واٹ (M. W. Watt) کی 1970ء میں شائع ہونے والی وہ کتاب، جو رچرڈ بیل (Richard Bell) کی 1953ء کی Introduction to the Qur'an[83] کی نظرِ ثانی شدہ صورت ہے، کا کوئی ایسا متبادل سامنے نہیں آیا جسے علمی حلقوں میں عمومی قبولیت حاصل ہو۔ اس طرح قرآنِ مجید کے مطالعے کے لیے مستند تعارفی کتاب تقریباً پچاس برس پرانی ہو چکی ہے۔ تاہم، نیل رابنسن (Neal Robinson) کی نسبتاً نئی تصنیف Discovering the Qur'an: A

[82]For a brief summary of this school, see the article entitled "Kur¥§n" in the *Encyclopedia of Islam,* 2d ed.

[83] Richard Bell, *Introduction to the Qur¥ān* (Edinburgh: University Press, 1953); W. M. Watt, *Bell's Introduction to the Qur¥ān* (Edinburgh: University Press, 19/0).

اس خلا کو پُر کرنے کی ایک سنجیدہ کوشش معلوم ہوتی ہے، کیونکہ گزشتہ Contemporary Approach to a Veiled Text[84] تین دہائیوں میں یہ واحد کتاب ہے جسے طلبہ کو قرآنی مطالعات سے منظم، مربوط اور جامع انداز میں متعارف کرانے کے واضح مقصد کے ساتھ تحریر کیا گیا ہے۔ بدقسمتی سے یہ کتاب ابھی تک علمی حلقوں میں وہ پذیرائی حاصل نہیں کر سکی جس کی وہ مستحق تھی۔ غالباً اس کی ایک وجہ اس کے ناشرین کی جانب سے مقرر کی گئی غیر معمولی طور پر زیادہ قیمت ہے۔ اگرچہ میں اس مقالے میں رابنسن کی اس کتاب پر تفصیلی گفتگو نہیں کروں گا، تاہم اپنے رفقائے کار اور طلبہ کو اس کے مطالعے کی بھرپور سفارش کرتا ہوں، اگرچہ اس کی اشاعت کو بھی اب آٹھ برس گزر چکے ہیں۔

محمد ابوالحمدیہ کی کتاب[85] The Qur'an: An Introduction کا تقابل مذکورہ بالا تین کتابوں کے ساتھ کرنا قرینِ انصاف نہیں ہو گا۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ ابوالحمدیہ کی یہ تصنیف قرآنی مطالعات کی مغربی علمی روایت سے باہر لکھی گئی ہے، اس لیے اسے ان علمی معیارات کے مطابق نہیں پرکھا جا سکتا جو عموماً مغربی علمی دنیا میں مذہبی متون کے تعارفی مطالعات کے جائزے کے لیے اختیار کیے جاتے ہیں۔ اگرچہ یہ کتاب اپنے انداز میں غیر روایتی ہے، لیکن اسے قرآنِ مجید کے ایک اعتقادی (confessional) اور مدافعانہ (apologetic) تعارف کے طور پر سمجھنا چاہیے، جس کا بنیادی ہدف غیر مسلم قارئین ہیں۔ چنانچہ یہ ہر لحاظ سے ایک **بنیادی دستاویز (primary document)** کی خصوصیات کا حامل ہے، کیونکہ یہ ساتویں صدی کی ایک دستاویز کے طور پر خود قرآنِ مجید کے بارے میں کم، اور مشرقِ وسطیٰ کے ایک مخصوص طبقۂ اہلِ دانش کی ان علمی کاوشوں کے بارے میں زیادہ معلومات فراہم کرتا ہے جن کے ذریعے انہوں نے قرآن کو سمجھنے اور اس سے تعامل کرنے کی کوشش کی۔

یہ طبقہ دراصل پیشہ ور متوسط طبقے (Professional Middle Class) پر مشتمل ہے، جس کے افراد عموماً طب، انجینئرنگ یا دیگر سائنسی شعبوں میں تعلیم و تربیت یافتہ ہوتے ہیں۔ یہ قرآنی مطالعات کے ماہرین کی ایک نئی نسل کی نمائندگی کرتے ہیں، جسے عبرانی بائبل (Hebrew Bible) اور عہدِ جدید (New Testament) پر انگریزی زبان میں لکھی گئی علمی تحقیقات تک رسائی حاصل ہے۔ اسی رسائی کے باعث اعلیٰ درجے کی بائبلی تنقید (Higher Biblical Criticism) کے تحقیقی مناہج سے ایک محدود اور ابتدائی نوعیت کی واقفیت ان کے فکری ماحول میں داخل ہو سکی ہے۔ تاہم، جب تک جامعہ الازہر اور دیگر دینی مدارس کے نصاب میں بنیادی اور ہمہ گیر اصلاحات نہیں کی جاتیں، قرآنِ مجید کے مطالعے کے یہ نئے مناہج مشرقِ وسطیٰ میں صرف محدود اثرات ہی مرتب کر سکیں گے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ ان رجحانات کو قبول کرنے اور انہیں علمی طور پر فروغ دینے والا حلقہ موجود نہیں۔ حالانکہ یہ کردار صرف انہی علماء ادا کر سکتے ہیں جو دینی تعلیمی اداروں سے فارغ التحصیل ہوتے ہیں، لیکن

---

84 Neal Robinson, *Discovering the Qur¥ān: A Contemporary Approach to a Veiled Text* (London: SMC Press, 1996). It is unfortunate, of course, that such an astute scholar as Robinson uses the word 'veil' in a title on the Qur¥§n. The epistemology of unveiling is now second nature in the field; we scholars are in a perpetual act of denuding and unveiling. Ours is a highly predictable act that borrows hackneyed metaphors to such a degree that even the words become numb.

85 Mohammad Abu-Hamdiyyah, *The Qur¥an: An Introduction* (London: Routledge, 2000).

ان کے ہاں ابھی تک ایسا علمی ماحول پیدا نہیں ہوا جو ان نئے رجحانات کو قبول کر سکے۔ اسی لیے ابو الحمدیہ کی کتاب کا عنوان در حقیقت کسی حد تک گمراہ کن معلوم ہوتا ہے۔ جب ہم کسی آسمانی کتاب کے تعارف (Introduction) کی بات کرتے ہیں تو عموماً ہمارے ذہن میں ایک ایسی علمی اور تحقیقی تصنیف آتی ہے، جبکہ یہ کتاب اس نوعیت کی نہیں۔ اسی طرح یہ علومِ قرآن (Ulūm al-Qur'ān') کی کلاسیکی روایت کی کسی معروف کتاب کا انگریزی ترجمہ بھی نہیں، جیسی تصانیف سے ہم عموماً مانوس ہیں۔ بلکہ یہ اسلامی روایت کے اندر رہتے ہوئے قرآنِ مجید کو سمجھنے اور پیش کرنے کا ایک بالکل مختلف زاویۂ نظر پیش کرتی ہے۔

مصنف کا دعویٰ ہے کہ اس کی کتاب "قرآن پر ایک نیا اور منفرد مطالعہ "ہے، اور یہ نہ تو "ان مذہبی و کلامی تعبیرات سے بحث کرتی ہے جو صدیوں کے دوران جمع ہوتی رہی ہیں، اور نہ ہی قرآنِ مجید پر ہونے والی جدید تحقیقات سے۔"[86] اس طرح مصنف ایک طرف قرآنِ مجید کی روایتی اسلامی تعبیرات سے، اور دوسری طرف جدید علمی تحقیقات سے بھی اپنا تعلق منقطع کر کے ایک زیادہ شخصی فکری سفر کا آغاز کرتا ہے۔ یہ رجحان مسلم دنیا کے ابھرتے ہوئے ایک نئے مذہبی اشرافیہ (religious élite) کی فکر سے ہم آہنگ ہے، جو یہ سمجھتا ہے کہ اسے اسلام اور قرآنِ مجید کی ایک نئی، تازہ اور بلاواسطہ تعبیر پیش کرنے کا حق حاصل ہے۔ یہ نیا مذہبی اشرافیہ، جس نے روایتی دینی مدارس کے بجائے جدید تعلیمی اداروں سے تعلیم حاصل کی ہے، قرآنِ مجید کو ایک ایسے متن کے طور پر سمجھنے کی نہایت پیچیدہ علمی کاوش میں مصروف ہے جو جدیدیت (Modernity) سے ہم آہنگ ہو۔ اس طبقے کے افراد اپنے براہِ راست فہم پر اصرار کرنے میں کوئی جھجک محسوس نہیں کرتے اسی لیے ابو الحمدیہ لکھتے ہیں کہ وہ "قرآن کے متن کے ساتھ براہِ راست، سادہ اور معروضی انداز میں تعامل کریں گے، تاکہ جدید تناظر میں قرآنی خطاب کی ایک نئی پیشکش سامنے لائی جا سکے۔[87]

اس کتاب کا تقریباً ایک تہائی حصہ مشرقِ قریب (Near East) کے قبل از اسلام مذاہب کے جائزے پر مشتمل ہے۔ اس جائزے کا بنیادی مقصد یہ ثابت کرنا ہے کہ اسلام اس مشترکہ مذہبی تاریخ کا فطری اور منطقی نقطۂ عروج ہے۔ ابتدائی نظر میں ایسا محسوس ہوتا ہے کہ مصنف نے اعلیٰ درجے کی بائبلی تنقید (Higher Biblical Criticism) اور تاریخِ مذاہب (History of Religions) سے وابستہ محققین کے تحقیقی مناہج اور نتائج کو قبول کر لیا ہے، لیکن گہرائی سے دیکھنے سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ قبولیت نہایت محدود اور جزوی نوعیت کی ہے۔ مصنف ان جدید تنقیدی مناہج سے صرف اتنا ہی استفادہ کرتا ہے جتنا یہودیت اور عیسائیت کی تاریخی تشکیل و ارتقا کو واضح کرنے کے لیے ضروری ہو۔ اس کے نزدیک ان دونوں مذاہب کا تاریخی ارتقا ان کی آفاقیت کو محدود کر دیتا ہے، لیکن وہ انہی تنقیدی مناہج کو قرآنِ مجید کے بارے میں اس حد تک استعمال نہیں کرتا کہ اس کے الہامی، ابدی اور غیر تاریخی ہونے کے مسلمہ تصور پر کوئی سوال اٹھ سکے۔ کتاب کے اس حصے میں مصنف کی اصل توجہ اس بات پر مرکوز ہے کہ قرآنِ مجید کی برتری کو عبرانی بائبل (Hebrew Bible) اور عہدِ جدید (New Testament) پر ثابت کیا جائے۔ اس کے نزدیک قرآنِ مجید عقل سے ہم آہنگ، عالمگیر اور جدیدیت (Modernity) کے ساتھ مکمل مطابقت رکھنے والا متن ہے۔ بعض مقامات پر کتاب کا اسلوب ایسا ہو جاتا ہے جسے صرف یہودیت اور عیسائیت کے بارے میں منفی یا مخالفانہ قرار دیا جا سکتا ہے۔[88] ابو الحمدیہ کے مطابق قرآنِ مجید ایک ایسا

---

[86] Ibid.1

[87] Ibid.

[88] Ibid., 26, for instance: "In the midst of this Semitic milieu . . . there came Muham-mad preaching that there is only One God for all creation, *Allah* (an assimilated form of *Al-*

مشاہدے اور تجربے پر مبنی (Empirical) متن ہے جو نہ صرف سائنسی طریقۂ تحقیق اختیار کرنے کی تلقین کرتا ہے بلکہ اسی طریقے کے ذریعے خدا کی معرفت تک پہنچنے کی راہ بھی دکھاتا ہے۔[89] مزید برآں، موجودہ دور میں جبکہ کثرتیت (Pluralism) ایک مقبول علمی و فکری اصطلاح بن چکی ہے، ابو الحمدیہ بھی اس تصور کو قبول کرتے دکھائی دیتے ہیں۔ تاہم، ایک ایسے مقام پر جسے وہ خود خاصا پیچیدہ اور غیر واضح سمجھتا ہے، ابو الحمدیہ یہ مؤقف اختیار کرتے ہیں کہ قرآنِ مجید ایک طرف تو کثرتیت کی گنجائش فراہم کرتا ہے، لیکن دوسری طرف اس پر ایسی حدود بھی عائد کرتا ہے تاکہ حقیقت کے مطلق انکار یا فکری نسبیت (Relativism) کو غلبہ حاصل نہ ہو۔[90]

کتاب کے دوسرے حصے میں ابو الحمدیہ قرآنِ مجید کے بارے میں اپنا فہم اور نقطۂ نظر پیش کرتا ہے۔ وہ آغاز میں ان متعدد قرآنی موضوعات کی نسبتاً تفصیلی وضاحت کرتے ہیں جو ان کے بقول (Qur'anic Units) ""میں منظم کیے جاسکتے ہیں۔ چنانچہ وہ بیان کرتا ہے کہ قرآنِ مجید اللہ تعالیٰ، مذہبی آزادی، اسلامی عقیدہ، یومِ قیامت، اخلاق، عدل و انصاف، حقِ دفاع، مرد و عورت کے باہمی تعلقات اور نکاح جیسے موضوعات پر کیا تعلیمات پیش کرتا ہے۔[91] اس حصے میں پیش کی گئی بیشتر تشریحات جدیدیت پسند (Modernist) رجحان کی عکاس ہیں، اور ایسا محسوس ہوتا ہے کہ ان کا اصل مخاطب یورپی عیسائی قارئین ہیں۔ خصوصاً مغرب میں اسلام کے بارے میں پائے جانے والے منفی تاثر کے حوالے سے مصنف کی حساسیت اس وقت نمایاں ہو جاتی ہے جب وہ قرآنِ مجید میں قتال سے متعلق آیات پر گفتگو کرتے ہیں، جنہیں وہ حقِ دفاع (Self-defence) کے عنوان کے تحت بیان کرتے ہیں۔ اسی موقع پر وہ اصل موضوع سے ہٹ کر یہ نکتہ بھی پیش کرتے ہیں کہ "تلوار (Sword) "کا لفظ قرآنِ مجید میں کہیں استعمال نہیں ہوا، حالانکہ عبرانی بائبل (Hebrew Bible) میں اس کا بار بار ذکر ملتا ہے۔ اس سے بھی زیادہ دلچسپ بات ان کے نزدیک انجیلِ متی کی وہ مشہور آیت (متی 10:34) ہے،[92] جسے وہ بغیر کسی تبصرے کے نقل کرتے ہیں۔ غالباً ان کے خیال میں اس آیت کا مفہوم اور اس سے مطلوب استدلال اتنا واضح ہے کہ اس کی مزید وضاحت کی ضرورت ہی نہیں۔

اس کتاب کا سب سے زیادہ دلچسپ اور قابلِ توجہ حصہ وہ ہے جس میں ابو الحمدیہ انسانی علم اور وحی کے باہمی تعلق پر بحث کرتے ہیں۔ وہ ایک ایسے اسلوب میں گفتگو کرتے ہیں جس میں صوفیانہ (mystical) اور جدید روحانی تحریکوں (New Age) کی اصطلاحات کا امتزاج محسوس ہوتا ہے۔ ان کی تحریر سے یہ تاثر ابھرتا ہے کہ وہ کسی حد تک الٰہی وحی کو انسان کے اپنے باطنی شعور اور خود شناسی کے مترادف قرار دیتے ہیں۔ وہ لکھتے

---

ilaah, the god), with no other gods besides Him, accessible to all, with no priest-hood as an intermediary, no original sin and no ethnic, tribal or racial overtones. In the Qur¥an we find God addressing human beings, in general or the believers, but never ‘the Arabs’ or ‘men’ in contradistinction to ‘women.’”

[89] Ibid.

[90] Ibid., 36.

[91] Ibid., 50-5/.

[92] 11 “Do not think that I have come to bring peace to the earth; I have not come to bring peace, but a sword.”

ہیں:

"حقیقت یہ ہے کہ الہام یا وحی ایک انسانی سرگرمی ہے، جو سیکھنے کے عمل اور حقیقت کی جستجو سے وابستہ ہے۔ کائنات کی تمام اشیاء ایک غیر مرئی ربط (Order) کے ذریعے ایک دوسرے سے منسلک ہیں، اور انسان اسی پوشیدہ باہمی تعلق کو سمجھنے اور نمایاں کرنے کی جدوجہد کرتا ہے۔ یہ کوشش انسان ہی کے ذمے ہے۔ یہی غیر مرئی ربط بالآخر خدا، یعنی آخری اور مطلق حقیقت، کی طرف رہنمائی کرتا ہے۔ الہام یا وحی کا عمل صرف انسان کی تقدیر جیسے عظیم مسائل تک محدود نہیں، بلکہ یہ روزمرہ کے معاملات سے بھی متعلق ہو سکتا ہے، مثلاً کوئی نیا آلہ ایجاد کرنا، کوئی نئی مصنوع دریافت کرنا یا کسی معمولی سے معمولی مسئلے کا حل تلاش کرنا، خواہ وہ کتنا ہی غیر اہم کیوں نہ دکھائی دیتا ہو۔"

ایسا معلوم ہوتا ہے کہ مصنف خود اپنے اس بیان کے بنیادی مضمرات سے پوری طرح آگاہ نہیں ہیں۔ کیونکہ اگر الٰہی وحی کو انسانی سرگرمی کا حاصل قرار دیا جائے تو پھر یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ اسے الٰہی وحی کیوں کہا جائے؟ تاہم، ابو الحمدیہ کے موقف کو سمجھنے کا یہ انداز شاید درست نہ ہو۔ اس کا مقصد وحی کی الٰہی حیثیت کا انکار کرنا نہیں، بلکہ وہ روزمرہ کی انسانی سرگرمیوں کو ایک بلند تر الٰہی معنویت عطا کرنا چاہتا ہے۔ دوسرے الفاظ میں، وہ عام انسانی افعال کو بھی ایک طرح کی دینی اور روحانی قدر عطا کرتا ہے۔ یہ نقطۂ نظر اسلامی تحریکوں سے وابستہ جدیدیت پسند فکر (Islamist Modernist) کے ایک مخصوص رجحان کی نمایاں خصوصیت ہے۔ اس رجحان کے حامل مفکرین یہ ثابت کرنا چاہتے ہیں کہ نئے آلات ایجاد کرنا، عملی اور روزمرہ مسائل کا حل تلاش کرنا، اور بالخصوص جدیدیت کی طرف پیش قدمی کے دوران مسلم معاشروں کو درپیش چیلنجز سے نمٹنا بھی محض دنیاوی سرگرمیاں نہیں، بلکہ ایک اعتبار سے دینی خدمت اور عمل ہیں۔

چونکہ (Routledge) نے اس کتاب کی اشاعت کی ذمہ داری قبول کی، اس لیے مناسب ہوتا کہ وہ مصنف کو کسی تجربہ کار مدیر (Editor) کی ادبی اور لسانی تدوین بھی فراہم کرتا۔ بدقسمتی سے کتاب میں متعدد جملے، کئی صفحات بلکہ بعض پورے ابواب بھی موجود ہیں جنہیں سمجھنا انتہائی دشوار ہے، اور بعض مقامات پر عبارت اس قدر مبہم ہے کہ اس کا مفہوم متعین کرنا تقریباً ناممکن ہو جاتا ہے۔ مجموعی طور پر، جو قاری عربی زبان سے واقف نہ ہو، اس کے لیے مصنف کی مراد تک پہنچنا آسان نہیں، کیونکہ کتاب کی زبان عربی اسلوب اور تراکیب (Arabisms) سے بہت زیادہ متاثر ہے، جبکہ فطری اور محاوراتی انگریزی (Idiomatic English) کا استعمال نسبتاً کم ہے۔[93] یہ صورتِ حال افسوسناک ہے، کیونکہ جیسا کہ میں پہلے بھی واضح کر چکا ہوں، یہ کتاب ایک نہایت اہم بنیادی ماخذ (Primary Document) کی حیثیت رکھتی ہے۔ اس کے ذریعے یہ سمجھنے میں مدد ملتی ہے کہ مشرقِ وسطیٰ کے آزاد خیال متوسط طبقے کے دانشور اس فکری چیلنج سے کس طرح نبرد آزما ہیں جو اعلیٰ درجے کی بائبلی تنقید (Higher Criticism) نے الٰہی وحی کے روایتی تصور اور اس کی صداقت کے بارے میں پیدا کیا ہے۔

[93] See, for example, this sentence: "Such ideas as these compromise the concept of a 'universal' God and strict monotheism in the Hebrew Bible" (Abu-Hamdiyyah, *The Qur'an*, 13). To his credit, the author does know not to call the Hebrew Bible the Old Testament when speaking of it as a Jewish work.

The Koran: A Very Short Introduction by Michael Cook

مائیکل کک (Michael Cook) کی کتاب The Koran: A Very Short Introduction مغربی علمی روایت (Western Scholarship) کی نمائندہ تصنیف ہے۔ اس کتاب کا مقصد ان عام مگر سنجیدہ قارئین کو قرآنِ مجید سے متعارف کرانا ہے جو اس شعبے کے ماہر نہیں، اور انہیں یہ سمجھانا ہے کہ اسلامی دنیا کی مذہبی تاریخ میں قرآنِ مجید کا کیا کردار رہا ہے۔[94] اگرچہ یہ ایک نہایت بلند ہدف ہے، لیکن یہی چیز بظاہر اس کتاب کی سب سے بڑی کمزوری بھی بن جاتی ہے۔ مصنف اپنی پوری کوشش کے باوجود اتنی مختصر کتاب میں اسلامی تہذیب کی اس اہم ترین دستاویز سے متعلق تمام بنیادی پہلوؤں کا احاطہ نہیں کر پاتا۔ اس کی ایک نمایاں مثال یہ ہے کہ پوری کتاب میں کہیں بھی قرآنِ مجید کے عربی اور اسلامی دنیا کے شعری اور فنی ورثے پر اثرات کا باقاعدہ ذکر نہیں کیا گیا، حالانکہ یہ دونوں عناصر اسلامی مذہبی تاریخ کا لازمی حصہ ہیں۔ قرآنِ مجید اسلامی فنون کے دو نمایاں ترین مظاہر، یعنی خطاطی اور شاعری، کے لیے ہمیشہ ایک سرچشمۂ الہام رہا ہے۔ اس کے باوجود، خطاطی اور قرآنِ مجید کے تعلق پر مائیکل کک صرف ایک مختصر جملہ لکھتے ہیں" اسلامی تہذیب میں خطاطی ایک نہایت معزز اور باوقار فن تھا، بالکل اسی طرح جیسے روایتی چین میں تھا۔[95]" چین سے یہ تقابل زیادہ مفید ثابت نہیں ہوتا، کیونکہ اس سے یہ فرض کر لیا گیا ہے کہ قاری پہلے ہی چینی خطاطی اور اس کی ثقافتی اہمیت سے واقف ہے۔ مزید بر آں، ایک عام قاری کی یہ فطری خواہش ہو گی کہ پہلے اسلامی تہذیب میں خطاطی کی اہمیت کو اچھی طرح سمجھایا جائے، اس کے بعد اگر ضرورت ہو تو کسی دوسری تہذیب سے اس کا تقابل کیا جائے۔

مائیکل کک قرآنِ مجید سے متعلق جدید علمی لٹریچر سے بخوبی واقف ہے اور اس میں پیش کیے گئے متعدد نظریات کا خلاصہ نہایت عمدہ انداز میں پیش کرتا ہے۔ تاہم، جب وہ اس علمی لٹریچر پر اپنی ذاتی رائے، تجزیہ یا تأملات پیش کرنا شروع کرتا ہے تو یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ چونکہ وہ قرآنی مطالعات کے ماہرِ اختصاص نہیں ہیں، اس لیے اس نوعیت کے نتائج اخذ کرنے کے لیے مطلوبہ علمی مہارت ان کے پاس موجود نہیں۔ مزید بر آں، اس مقصد کے لیے وہ جو تحقیقی طریقۂ کار اختیار کرتا ہے، وہ نہ صرف فرسودہ معلوم ہوتا ہے بلکہ علمی اعتبار سے بھی محلِ نظر ہے۔ اکثر ایسا ہوتا ہے کہ ان کے مشاہدات ایسے نتائج تک پہنچتے ہیں جنہیں علمی دلائل کی بنیاد پر درست قرار نہیں دیا جاسکتا۔ اس کی وضاحت کے لیے میں ایک مثال پیش کرتا ہوں کہ مائیکل کک اپنی کتاب کا آغاز قرآنِ مجید کی پہلی سورت، سورۂ الفاتحہ کے انگریزی ترجمے سے کرتے ہیں۔[96] اس مختصر سورت میں سے وہ جس ایک تعبیر پر خصوصی توجہ مرکوز کرتے ہیں، وہ ہے "الصراط المستقیم (The Straight Path)"۔ آکسفورڈ یونیورسٹی پریس کی Very Short

---

[94] Michael Cook, *The Koran: A Very Short Introduction* (New York: Oxford Univer-sity Press, 2000), ii.

[95] Ibid., /0; cf. John Riches, *The Bible: A Very Short Introduction* (New York: Oxford University Press, 2000) where a whole chapter is devoted to the influence of the Bible on popular and high culture.
[96] Cook, *The Koran*, 8.

Introduction سیریز کی روایت کے مطابق کک نے اس اصطلاح کی وضاحت ایک الگ خانے (Box) میں دی ہے تاکہ قارئین کی توجہ خاص طور پر اس کی طرف مبذول ہو۔ مضمون نگار اس وضاحت کو مکمل طور پر نقل کرتا ہے:

"الصراط المستقیم:(The Straight Path) لفظ صراط دلچسپی کا حامل ہے۔ رومی لوگ اپنی تعمیر کردہ سیدھی اور پختہ سڑکوں کے لیے لاطینی زبان کا لفظ Strata استعمال کرتے تھے۔ ان ہی سے یہ لفظ ان کی سلطنت کی مختلف اقوام، بلکہ اس سے باہر کے علاقوں تک بھی پہنچا۔ چنانچہ لاطینی Strata ہی سے عربی کا صراط اور انگریزی کا Street وجود میں آئے۔ تاہم، جہاں انگریزی میں Street ایک خالصتاً دنیاوی لفظ کے طور پر باقی رہا، وہاں عربی میں صراط صرف مذہبی معنوں میں استعمال ہونے لگا۔ اس لفظ کی ایک دلچسپ خصوصیت یہ بھی ہے کہ عربی میں اس کی کوئی جمع نہیں آتی، اور یہ بات صراطِ مستقیم کی یکتائی اور انفرادیت کے تصور کو مزید تقویت دیتی ہے۔[97]"

یہ اقتباس قرآنِ مجید کے اشتقاقی مطالعات (Etymological Studies) کی اسی علمی روایت کی نمائندگی کرتا ہے۔ اس منہج کا بنیادی مفروضہ یہ ہے کہ بعض عربی الفاظ کے غیر عربی ہم اصل (Cognate) الفاظ ان کے قرآنی استعمال اور مفہوم کو سمجھنے کی کلید فراہم کرتے ہیں۔[98] اسی بنا پر مائیکل کک اپنے قارئین کو لفظ "صراط" کی اشتقاقی تاریخ سے تو آگاہ کرتے ہیں، لیکن اس علمی منہج کی عمومی کمزوری کے مطابق وہ قرآنِ مجید میں اس لفظ کی معنوی اہمیت اور اس کے سیاق و سباق پر توجہ نہیں دیتے، حالانکہ "صراط" کا لفظ قرآنِ مجید میں 46 مرتبہ آیا ہے۔ "صراط" کے حقیقی مفہوم کو سمجھنے کا درست طریقہ یہ ہے کہ قرآنِ مجید میں جہاں جہاں یہ لفظ استعمال ہوا ہے، ان تمام مقامات کا سیاقی اور موضوعاتی مطالعہ کیا جائے۔ اسی جامع تجزیے سے اس کے اصل مفہوم اور دائرۂ استعمال کا تعین کیا جا سکتا ہے، نہ کہ صرف اس کی لغوی یا اشتقاقی تاریخ کی بنیاد پر۔ مزید برآں، مائیکل کک کا یہ دعویٰ بھی درست نہیں کہ عربی زبان میں "صراط" کی کوئی جمع موجود نہیں۔ ان کے بقول عربی میں اس لفظ کی کم از کم دو جمع پائے جاتے ہیں، اس لیے کک کا یہ بیان لغوی اعتبار سے بھی غلط ہے۔[99]

مائیکل کک کے منہج کی ایک یہ بنیادی کمزوری ظاہر ہوتی ہے کہ وہ عربی میں لفظ "صراط" کی جمع کے مبینہ عدمِ وجود سے نہایت وسیع اور دوررس نتائج اخذ کرنے کی کوشش کرتے ہیں۔ یہ اس امر کی نشاندہی کرتا ہے کہ مذہبی متون کے مطالعے کے لیے ان کا طریقۂ کار مضبوط نظریاتی بنیاد اور علمی تأمل (theoretical reflection) سے محروم ہے۔ مزید برآں، اس سے بھی زیادہ تشویشناک بات یہ ہے کہ کتاب کے اختتام پر مائیکل کک یہ تاثر دیتے ہیں کہ "صراط" کی جمع کا نہ ہونا محض ایک لغوی یا صرفی (Philological) خصوصیت نہیں، بلکہ یہ عربوں کی ایک بنیادی ذہنی ساخت کی عکاسی کرتا ہے۔ چنانچہ وہ اس مفروضے—یا مصنف کے الفاظ میں "اس غیر حقیقت—(non-fact)" کو بنیاد بنا کر یہ نتیجہ اخذ کرتے ہیں کہ چونکہ عربی زبان میں "راہ" یا "صراط" کی جمع موجود نہیں، اس

---

[97] Ibid., 9.

[98] For a detailed study of the pitfalls of this approach, see James Barr's *Comparative Philology and the Text of the Old Testament* (Oxford: Oxford University Press, 1968).

[99] Since Cook does not cite his sources, claiming that scholars will know what they are, it is impossible to discover how he managed to conclude that *ṣirāṭ* has no plural in Arabic. Modern and Classical Arabic both have plurals for this word; see, *al-Munjid* of the Jesuit Fathers, as well as al-Zamakhshar•'s *al-Kashshāf*, sub. Q. 1:6.

لیے تمام عرب معاشرے کثرتیت (Pluralism) کے تصور کو سمجھنے یا قبول کرنے کی صلاحیت سے محروم ہیں۔[100]

قرآنِ مجید کے بارے میں مائیکل کک کی علمی رائے پر اعتماد اس وجہ سے بھی کمزور پڑ جاتا ہے کہ تحقیقی لٹریچر کے ساتھ ایک من مانا اور غیر اصولی رویہ اختیار کرتا ہے۔ مثال کے طور پر، قرآنِ مجید کی آیت 9:29 میں آنے والی اصطلاح "عَنْ يَدٍ (ʿan yadin)" کے بارے میں وہ سابقہ تمام علمی تحقیقات کو یکسر مسترد کر دیتا ہے اور یہ دعویٰ کرتا ہے کہ علمی دنیا اب تک اس کے مفہوم کے تعین میں حیران و پریشان ہے۔ اس اصطلاح پر کم از کم دس تحقیقی مقالات شائع ہو چکے ہیں، اور کسی تعبیر کی تردید کا معمول کا علمی طریقہ یہ ہے کہ ایسا تجزیہ پیش کیا جائے جس سے واضح ہو کہ وہ تعبیر کیسے اور کیوں ناقابلِ قبول ہے۔ اگر مائیکل کک ان مقالات میں پیش کیے گئے دلائل سے مطمئن نہیں ہوتے تو اس پر کسی کو اعتراض نہیں ہو سکتا، لیکن وہ اپنے قارئین کے سامنے دلیل پیش کرنے کے بجائے محض ایک فیصلہ صادر کرتے ہیں۔

یہ بحث ہمیں مجموعی طور پر قرآنی مطالعات (Qur'anic Studies) میں علمی اختیار (Authority) کے مسئلے کی طرف لے جاتی ہے۔ **یہ ایک افسوس ناک اور بلاشبہ غیر معمولی حقیقت ہے کہ صرف اسلامیات اور مشرقِ وسطیٰ کے محققین ہی ایسے ہیں جو اپنے وسیع علمی میدان میں، خواہ وہ ان کی اصل تخصص (Specialization) سے باہر ہی کیوں نہ ہو، مختلف موضوعات پر قطعی آراء دیتے ہیں اور انہیں اس پر عموماً کوئی اعتراض نہیں ہوتا۔** مثال کے طور پر، پروفیسر مائیکل کک (Early Islamic Theology) کے ممتاز محقق ضرور ہیں، لیکن ان کی علمی تصانیف میں قرآنِ مجید پر براہِ راست تحقیق نہ ہونے کے برابر ہے۔ اس لیے یہ واضح نہیں کہ وہ قرآنِ مجید پر اس اعتماد کے ساتھ لکھنے کے لیے خود کو اس موضوع پر لکھنے کا اہل کیوں سمجھتے ہیں۔ اس کی ایک مثال قرآن میں سمندری سفر کے ذکر کے بارے میں ان کا سرسری اندازِ بحث ہے۔ مائیکل کک کسی خاص آیت کا حوالہ دیے بغیر یہ دعویٰ کرتے ہیں کہ قرآنِ مجید میں سمندر سے متعلق مواد ایسے شخص کے براہِ راست تجربے کی عکاسی کرتا ہے جسے سمندر کا عملی تجربہ حاصل ہو، حالانکہ تاریخی روایات میں حضرت محمد ﷺ کے بارے میں ایسا کوئی واقعہ مذکور نہیں۔ اگر کوئی شخص صرف مائیکل کک کی بات پڑھے تو شاید اسے یہ گمان ہو کہ قرآنِ مجید سمندری معلومات کے اعتبار سے گویا ناول *Moby-Dick* کا ہم پلہ ہے،[101] حالانکہ حقیقت اس کے برعکس ہے۔ درحقیقت قرآنِ مجید میں سمندر اور بحری سفر سے متعلق کوئی ایسی معلومات موجود نہیں جن کی وضاحت اس علم کی بنیاد پر نہ کی جا سکے جو عہدِ قدیم کے اواخر (Late Antiquity) کا ایک تاجر اپنے تجارتی روابط سے سن سکتا تھا۔[102] یہ سمجھنے کے لیے زیادہ تخیل کی ضرورت نہیں کہ جو شخص صحرائی ماحول میں زندگی بسر کرتا ہو اور مسلسل سفر کرتا ہو، وہ سمندری سفر کے بارے میں سنی سنائی معلومات کی بنیاد پر معقول انداز میں گفتگو کر سکتا ہے۔ اگرچہ سیرت تاریخی ماخذ کے طور پر محدود اہمیت رکھتی ہے۔ تاہم اس میں یہ ذکر موجود ہے کہ رسول اللہ ﷺ کے بعض صحابہ ہجرت کر کے حبشہ گئے تھے۔ ممکن ہے انہوں نے واپسی پر آپ ﷺ کو سمندر اور بحری سفر کے بارے میں معلومات

---

[100] Cook, *The Koran*, 143.

[101] See the dissertation of Eleonore Haeuptner, *Koranishce Hinweise auf die materielle Kultur der alten Araber* (Eberhard-Karls-Universität zu Tübingen, 1966), 106-115.

[102] Ibid., 106-115.

فراہم کی ہوں۔ اسی طرح تاریخی روایات سے یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ ایک سیلاب کے بعد کعبہ کی چھت کی تعمیر نو کے لیے اس جہاز کی لکڑی استعمال کی گئی تھی جو مکہ کے مغرب میں بحر احمر کے ساحل پر آکر پھنس گیا تھا۔ لہٰذا ایسی تاریخی معلومات موجود ہیں جن سے یہ احتمال پیدا ہوتا ہے کہ رسول اللہ ﷺ کو سمندر اور بحری سفر سے متعلق معلومات کن ذرائع سے حاصل ہوئی ہوں گی۔

اگرچہ مائیکل کک قرآنی مطالعات کے ماہر اختصاص نہیں ہیں، تاہم وہ قرآنِ مجید کی علمی و فکری قدر کے بارے میں اپنی تحقیر آمیز رائے کے اظہار سے گریز نہیں کرتے۔ یہی مؤقف وہ اپنی دیگر تصانیف میں بھی بارہا پیش کر چکے ہیں۔ مثال کے طور پر، اپنی کتاب Hagarism میں انہوں نے لکھا": اس کتاب (قرآن) میں مجموعی ساخت کا نمایاں فقدان ہے۔، اس کی زبان اور اس کا مضمون اکثر مبہم اور غیر اہم ہیں، مختلف موضوعات کو آپس میں جوڑنے کا انداز سطحی ہے، اور متعدد مقامات پر ایک ہی مواد کو مختلف صورتوں میں بار بار دہرایا گیا ہے۔[103]" تاہم مائیکل کک کا رویہ اس اعتبار سے Robert Alter سے مختلف ہے کہ رابرٹ آلٹر بائبلی مطالعات میں واضح طور پر بتاتے ہیں کہ وہ اس شعبے میں ایک بیرونی مبصر (Outsider) کی حیثیت سے اپنی رائے پیش کر رہے ہیں، جبکہ مائیکل کک ایسی کوئی وضاحت نہیں کرتے۔ اسی طرح وہ یہ بھی واضح نہیں کرتے کہ ماہرینِ قرآنیات کی آراء سے کس قدر انتخابی انداز میں استفادہ کرتے ہیں۔ مثال کے طور پر وہ بیان کرتا ہے کہ "صرف بہت چھوٹی سورتوں میں ہی موضوعاتی وحدت (Thematic Unity) واضح طور پر پائی جاتی ہے۔[104]" حالانکہ اینجلیکا نیوورِتھ نے اپنی تحقیقات میں دکھایا ہے کہ یہ مؤقف بے بنیاد ہے۔-[105] بلکہ نیوورِتھ کی بنیادی اور نہایت اہم تصنیف کی اشاعت کے بعد ہونے والی متعدد تحقیقات سے یہ بات سامنے آئی ہے کہ قرآنِ مجید کی طویل سورتیں، مثلاً سورۂ بقرہ، بھی باقاعدہ منصوبہ بندی کے ساتھ مرتب کی گئی ہیں۔

اور ان میں واضح داخلی ساخت اور مجموعی ربط موجود ہے۔[106] اس کے باوجود مائیکل کک اپنی کتاب میں ان تحقیقات میں سے کسی کا بھی ذکر نہیں کرتے۔ جب نیوورِتھ کی بعد کی کسی تحقیق کا نتیجہ مائیکل کک کے پسندیدہ زاویۂ نظر کی تائید کرتا ہے تو وہ اس کے شواہد اپنے قارئین کے سامنے پیش کرتا ہے۔[107] چونکہ مائیکل کک نیوورِتھ کی تحقیقات سے اچھی طرح واقف ہیں، اس لیے یہ بات خاصی حیران کن معلوم ہوتی

---

103 Michael Cook and Patricia Crone, *Hagarism* (Oxford: Oxford University Press, 19//), 18. See a similar, but harsher assessment in Michael Cook, *Muhammad* (Oxford: Oxford University Press, 1983), 68. The first time Cook offers this assessment of the Qur'an, he attributes it to Wansborough; by the time that it appears in *Muhammad,* it is his own view.

104 In a field such as Biblical studies, where the academic discipline is based upon clearly demarcated specializations, entry from outside the field involves a long, ardu-ous process. See the introduction to Robert Alter, *The Art of Biblical Narrative* (Basic Books, 1981), ix-xii, for an example.

105 Cook, *The Koran*, 6.

106 Angelika Neuwirth, *Studien Zur Komposition der Mekkanischen Suren* (Berlin: De Gruyter, 1981).

107 Cook, *The Koran*, 140.

ہے کہ وہ ان کی معروف کتاب Studien zur Komposition کا کوئی ذکر نہیں کرتے، جو 1980ء کی دہائی کے بعد قرآنی مطالعات میں سب سے اہم علمی خدمات میں شمار ہوتی ہے۔

نیووِرتھ کی تحقیقات کے ساتھ مائیکل کک کا برتاؤ جرمن مکتبِ فکر (German School) کے بارے میں اس کے مجموعی رویے کی عکاسی کرتا ہے۔ اگرچہ وہ قرآنِ مجید کے تعارف میں اس مکتبِ فکر کے بنیادی نتائج اور آراء کو بیان کرتا ہے، لیکن اس کی پیش کش اس انداز میں ہوتی ہے کہ ان نتائج کی باریکیوں اور تفصیلات کے بارے میں شکوک و شبہات پیدا ہو جائیں، جبکہ اس کے متبادل کے طور پر کوئی مربوط نظریہ پیش نہیں کرتا۔ یہ بھی کہنا چاہیئے کہ متعدد پہلوؤں سے مائیکل کک کی پیش کردہ تصویر بنیادی طور پر وہی ہے جو جرمن مکتبِ فکر سے تعلق رکھنے والا کوئی محتاط محقق بھی پیش کر سکتا ہے۔ تاہم، اگرچہ وہ خود کو اس میدان میں ایک مستند علمی اتھارٹی کے طور پر پیش کرتا ہے، لیکن وہ کسی ایسے متعین مؤقف کو اختیار نہیں کرتا جسے علمی تنقید اور جانچ کے معیار پر پرکھا جا سکے۔ مزید یہ کہ وہ نہ صرف Angelika Neuwirth کی معروف کتاب Studien zur Komposition کا ذکر نہیں کرتا، بلکہ Rudi Paret کی نہایت اہم تصنیف[108] Mohammed und der Koran کا ذکر نہیں کرتا، جو اس موضوع پر اپنی نوعیت کی بے مثال تصنیف سمجھی جاتی ہے۔ بہت سے پہلوؤں سے مائیکل کک اس حقیقت کو تسلیم ہی نہیں کرتا کہ قرآنِ مجید کے بارے میں اس کا اپنا فہم بڑی حد تک جرمن مکتبِ فکر کی تحقیقات سے تشکیل پایا ہے۔ اسی طرح وہ یہ بھی تسلیم نہیں کرتا کہ وہ خود اور ان کے ہم خیال محققین اب تک ایسا کوئی متبادل نظریہ پیش نہیں کر سکے جو استدلال کی قوت میں اس کے برابر ہو۔

مائیکل کک کی کتاب پڑھنے کے بعد مجموعی طور پر یہ تاثر پیدا ہوتا ہے کہ ان کے نزدیک نہ قرآنِ مجید اور نہ ہی مسلمان اطمینان بخش دکھائی دیتے ہیں۔ وہ تقابلی منہج کو جس انداز سے استعمال کرتے ہیں، اس کے نتیجے میں تاریخِ مذاہب کے ماہرین کے اختیار کردہ اس منہج کی نوعیت ہی الٹ جاتی ہے۔۔ مثال کے طور پر، مائیکل کک کے مطابق قرآنِ مجید میں کتابِ خروج (Book of Exodus) کی طرح ایک مسلسل اور مربوط تاریخی بیانیہ موجود نہیں۔[109] لیکن یہ واضح نہیں کہ قرآن کو کتابِ خروج کے مشابہ کیوں ہونا چاہیے؟ اسی طرح مائیکل کک یہ بھی لکھتا ہے کہ غیر عرب مسلمان سولہویں صدی کے پروٹسٹنٹ ازم یا بیسویں صدی کی کیتھولک اصلاحی تحریکوں کی طرح مقامی زبان میں مذہبی صحیفے (Vernacular Scripture) کے تصور کو اختیار کرتے ہوئے دکھائی نہیں دیتے۔[110] لیکن لاطینی یورپ کے برعکس، جہاں مذہبی صحائف کا ہر قسم کا ترجمہ ممنوع تھا، مسلمانوں کے ہاں ابتدائی دور ہی سے اپنے صحائف کے بین السطور تراجم موجود تھے، جیسا کہ خود مائیکل کک بھی ذکر کرتا ہے۔ لہٰذا مسلم دنیا میں قرآنِ مجید کے ترجمے کو وہ علامتی اہمیت حاصل نہ ہوئی جو لاطینی یورپ میں بائبل کے تراجم کو حاصل تھی، کیونکہ وہاں بائبل کے تراجم کلیسا کے اندر مذہبی اور سیاسی اصلاحی تحریکوں سے گہرا تعلق رکھتے تھے۔ بلکہ مسلم دنیا میں صورتِ حال اس کے بالکل برعکس تھی۔ یہاں اصلاحی تحریکیں بڑی حد تک اس تصور سے وابستہ تھیں کہ غیر عربوں کو عربی زبان سکھائی جائے تاکہ قرآنِ مجید ان کے لیے زیادہ قابلِ رسائی ہو سکے۔

مائیکل کک اس بات کو بھی خاص طور پر قابلِ توجہ سمجھتا ہے کہ دنیا کے تمام بڑے تہذیبی خطوں میں اسلامی دنیا وہ خطہ ہے جو

---

[108] Rudi Paret, *Mohammed und der Koran: Geschichte und Verkuendigung des arabischen Propheten* (Stuttgart: W. Kohlhammer, 1991; originally published in 1957).
[109] Cook, *The Koran*, 6.
[110] Ibid., 2/.

الحاد یا لادینیت (Irreligion) سے سب سے کم متاثر ہوا ہے۔ اس کے مقابلے میں وہ شمالی امریکہ کی مثال پیش کرتا ہے، جہاں اس کے مطابق لادینیت موجود ضرور ہے، لیکن مذہبی طبقہ اتنا مضبوط ہے کہ وہ غالب سیکولر ثقافت کے خلاف ایک ثقافتی جدوجہد (Cultural Warfare) جاری رکھے ہوئے ہے، اگرچہ فی الحال اس پر غالب آنے کا کوئی امکان نہیں رکھتا[111]۔ تاہم امریکی تاریخ کا کوئی بھی ماہر جانتا ہے کہ مذہب طویل عرصے سے امریکی معاشرے اور ثقافت کی تشکیل کرنے والے بنیادی عوامل میں سے ایک رہا ہے، اور آج بھی اس کی یہی حیثیت برقرار ہے۔ اسی لیے اس نوعیت کے وسیع تقابلی بیانات نہ تو اسلامی تہذیبوں کو صحیح طور پر سمجھنے میں مدد دیتے ہیں، اور نہ ہی ان معاشروں کے بارے میں درست معلومات فراہم کرتے ہیں جن کے ساتھ مائیکل کک اسلامی دنیا کا تقابل کرتے ہیں۔

مائیکل کک کے نزدیک مسلمانوں کی سب سے بڑی ناکامی یہ ہے کہ وہ مشرقی ایشیا میں کنفیوشیسی کلاسیکی متون (Confucian Classics) کے حوالے سے رونما ہونے والی پیچیدہ لسانی پیش رفت کی کوئی مماثل روایت پیدا نہ کر سکے۔ اس کے مطابق، مسلمان جب قرآنِ مجید کی تلاوت کرتے ہیں تو اس کے عربی الفاظ تقریباً یکساں انداز میں ادا کرتے ہیں۔ اس لیے، ان کے بقول، اسلامی دنیا میں ایسی کوئی صورتِ حال موجود نہیں جس کا موازنہ مشرقی ایشیا سے کیا جا سکے، جہاں کنفیوشیسی کلاسیکی متون، جو چینی رسم الخط (Ideograms) میں لکھے گئے ہیں، مینڈرن، کینٹونیز، کوریائی اور جاپانی زبانیں بولنے والے افراد کی قراءت میں ایک دوسرے کے لیے ناقابلِ فہم ہو جاتے ہیں۔[112] یہاں یہ سمجھنا دشوار ہے کہ آخر قرآنِ مجید کی قبولیت (Reception) کا تقابل کنفیوشیسی کلاسیکی متون کی قبولیت سے کیوں کیا جانا چاہیے، اور اگر ایسا تقابل کیا بھی جائے تو ایک روایت میں ہونے والی لسانی تبدیلیوں کو دوسری روایت کے لیے معیار کیوں قرار دیا جائے۔ وہ مزید وضاحت کرتے ہیں کہ چونکہ چینی زبان حروفِ تہجی (Alphabetical Script) کے بجائے تصویری یا علامتی رسم الخط (Ideographic Script) استعمال کرتی ہے، اس لیے مختلف زبانیں بولنے والے افراد ایک ہی چینی متن کو الگ الگ طریقوں سے پڑھ سکتے ہیں۔ مثال کے طور پر، جاپانیوں نے چینی رسم الخط کوریائیوں کے ذریعے سیکھا، لیکن انہوں نے چینی زبان کا تلفظ اختیار نہیں کیا۔ لہٰذا مشرقی ایشیا کی زبانوں پر کنفیوشیسی روایت کے جو لسانی اثرات مرتب ہوئے، ضروری نہیں کہ وہ اس صورت میں بھی پیدا ہوتے اگر یہ متون کسی دوسری قسم کے رسم الخط یا زبان کے ذریعے منتقل کیے گئے ہوتے۔ مزید برآں، رسم الخط کے اس بنیادی فرق سے ہٹ کر بھی اسلامی علمی روایت کی ایک نمایاں خصوصیت یہ رہی ہے کہ غیر عرب مسلمان علماء عموماً دو زبانوں پر عبور رکھتے تھے۔ وہ اپنی مادری زبان کے ساتھ ساتھ عربی زبان میں بھی مہارت رکھتے تھے، جبکہ عرب علماء علم کے حصول اور تجارت کے لیے دور دراز علاقوں کا سفر کرتے تھے۔ اس مسلسل علمی اور ثقافتی تبادلے نے عربی زبان کو پورے عالمِ اسلام میں ایک مشترک علمی زبان کی حیثیت عطا کی۔

مائیکل کک اگر اس موضوع پر کوئی زیادہ موزوں تقابل پیش کرنا چاہتے تو انہیں اشکنازی (Ashkenazi) اور مزراحی (Mizrahi)، یعنی عرب دنیا کے یہودیوں، کی عبرانی بائبل کی قراءت کا موازنہ کرنا چاہیے تھا۔ اگرچہ یہ دونوں یہودی برادریاں ایک ہزار سال سے زیادہ عرصے تک لسانی

---

[111] Ibid., 43.

[112] Ibid., 8/.

طور پر ایک دوسرے سے جدا رہیں، اور اس دوران ہر ایک نے اپنے مخصوص صوتیاتی (Phonetic) انداز اور تلفظ کو فروغ دیا، اس کے باوجود ان کی قراءتیں ایک دوسرے کے لیے ناقابلِ فہم نہیں ہوئیں۔ اس کی بنیادی وجہ یہ ہے کہ عبرانی، عربی کی طرح، حروفِ تہجی (Alphabetic) پر مبنی زبان ہے۔ اس پس منظر میں کنفیوشیسی روایت کے لسانی اثرات اور مسلم دنیا کی صورتِ حال کے درمیان مائیکل کک کا تقابل اس قدر غیر مؤثر اور کمزور ہے کہ محسوس ہوتا ہے اس کا اصل مقصد یہ تاثر دینا ہے کہ اسلام ایک ایسا جامد مذہب ہے جو فکری تنوع، ارتقا اور تبدیلی کی راہ میں رکاوٹ بنتا ہے۔

پروفیسر کک مشرقِ وسطیٰ کے ایسے ماہر ہیں جو اس کے ماضی، مستقبل، تاریخ اور عادات و اطوار، سب کچھ جانتے ہیں۔ وہ یہ رائے بھی دیتا ہے کہ انگریز کیلونسٹ عالم William Whitaker (وفات: 1595ء) "اگر مسلمان ہوتے تو شاید جامعہ الازہر میں ایک منصب پر فائز ہو سکتے تھے۔[113]" اسی طرح وہ یہ بھی جانتا ہے کہ Fazlur Rahman کی کتاب Major Themes in the Qur'an ایسی تصنیف نہیں جسے جامعہ الازہر منظور کر سکتا ہو۔[114] ممکن ہے مائیکل کک کی یہ بات درست ہو، لیکن اتنا ہی امکان اس بات کا بھی ہے کہ اگر جامعہ الازہر اس کتاب پر توجہ کرتا تو شاید اسے قبول بھی کر لیتا۔ تاہم، یہ محض ایک قیاس آرائی ہے، اور اس لحاظ سے میں بھی وہی کر رہا ہوں جو مائیکل کک کر رہے ہیں۔ اس قسم کی قیاس آرائیاں عملاً بے فائدہ ہیں۔ جامعہ الازہر کے فیصلوں کی پیش گوئی کرنا آسان نہیں۔ اس کی تاریخ میں کئی ایسے متضاد اور غیر متوقع فیصلے ملتے ہیں۔ ایک زمانے میں اسی ادارے نے سوشلسٹ اصلاحات کی سرکاری منظوری دینے میں بھی سرگرم کردار ادا کیا تھا۔ مزید برآں، 2003ء کے موسمِ گرما میں، یعنی مائیکل کک کے مذکورہ تبصروں کے تقریباً تین سال بعد، جامعہ الازہر نے ایک غیر متوقع فیصلہ کیا کہ کتابوں پر پابندی لگانا بند کر دیا جائے۔۔ اگرچہ یہ فیصلہ متفقہ نہیں تھا، اور ادارے کی مجلسِ انتظامیہ کے بعض اراکین نے اس سے اختلاف بھی کیا، نیز اس فیصلے کے حق میں پیش کیے گئے دلائل شاید آزادیِ اظہار کے حامیوں کے لیے زیادہ اطمینان بخش نہ تھے، اس کے باوجود جامعہ الازہر نے اپنی ایک دیرینہ پالیسی میں ایسی تبدیلی کی جس کی پہلے سے توقع نہیں کی جا رہی تھی۔

اس قسم کے تاملات اور قیاس آرائیاں ہیں جو مائیکل کک قرآن مجید کے اس مختصر تعارف میں پیش کرتا ہے، حالانکہ خود وہ یہ اعتراف کرتا ہے کہ کتاب کا حجم اتنا محدود ہے کہ اس میں بہت زیادہ تفصیل بیان کرنا ممکن نہین۔ اگر مائیکل کک اس مختصر کتاب میں وہ معلومات فراہم کرتا جن کی ایک تعارفی کتاب سے توقع کی جاتی ہے تو ان کے یہ ضمنی مباحث اتنی اہمیت نہ رکھتے۔ لیکن صورت حال یہ ہے کہ جو معلومات یہاں موجود ہیں ان کے بارے میں بتایا جاتا ہے کہ ان کی کمی کو پورا کرنے کے لیے ان کی ایک اور کتاب خریدنا ہوگی۔ چنانچہ کتاب کے بالکل آخر میں مائیکل کک یہ حیران کن جملہ لکھتے ہیں: " قرآن مجید جن امور کو اہمیت دیتا ہے، ان میں چند اہم موضوعات کا مختصر جائزہ میری کتاب Muhammad آکسفورڈ یونیورسٹی پریس کی Past Masters سیریز، آکسفورڈ 1983ء کے ابواب 3 تا 6 میں دیکھا جاسکتا ہے۔ اس طرح اس کتاب کے قارئین کو یہ معلوم ہو جاتا ہے کہ مائیکل کک کے خیال میں ولیم وائٹیکر ایک اچھے مسلمان ثابت ہو سکتے تھے، لیکن وہ قرآن مجید کے بارے میں بنیادی اور اہم معلومات حاصل نہیں کر پائے۔

113 Ibid., 113.
114 Ibid., 151.

Jihad: The Origins of Holy War in Islam

روو ین فائر سٹون کی کتاب Jihad: The Origins of Holy War in Islam کا مقصد، ان کے اپنے الفاظ میں، یہ ہے کہ اسلام میں "مقدس جنگ (Holy War) " کے تصور کے آغاز کا جائزہ لیا جائے، یہ جانچا جائے کہ اس کی ابتدا اور ارتقا کے بارے میں روایتی اسلامی مؤقف کس حد تک درست ہے، اور سماجی علوم (Social Sciences) اور علمِ لسانیات (Philology) میں رائج جدید مناہج اور مفروضات کو بروئے کار لا کر یہ واضح کیا جائے کہ ابتدائی اسلام میں مقدس جنگ کے تصور کو کیسے اہمیت حاصل ہوئی، اور اسے کس طرح عملی جامہ پہنایا گیا۔[115] اگر فائر سٹون اپنی تحقیق کو صرف قرآنِ مجید کے متن کے تفصیلی مطالعے تک محدود رکھتا تو وہ اس علمی میدان میں ایک نہایت اہم خدمت انجام دے سکتا تھا۔ لیکن اس نے اپنی تحقیق میں سنتِ نبوی کو بھی شامل کر لیا، جس کے نتیجے میں قرآنِ مجید سے متعلق اس کی بحث صرف ایک باب تک محدود ہو کر رہ گئی، اور یہ باب بھی محض تقریباً 35 صفحات پر مشتمل ہے۔ قرآنِ مجید کا یہ مختصر اور عجلت میں کیا گیا تجزیہ ان نتائج کو خاصا کمزور کر دیتا ہے جو فائر سٹون قرآنِ مجید میں قتال کی اہمیت کے بارے میں اخذ کرنا چاہتا ہے۔ قرآنِ مجید میں قتال سے متعلق بہت ساری آیات ایسی ہیں جنہیں نہ تو زیرِ بحث لایا گیا ہے اور نہ ہی ان پر غور کیا گیا ہے۔ کسی بھی بند اور مکمل متن (Enclosed Text) میں موجود کسی تصور کا تجزیہ جامع ہونا چاہیے، خصوصاً اس صورت میں جب مصنف اس کے ایک قدیم فہم کی جگہ ایک نیا فہم پیش کرنا چاہتا ہو، نہ کہ صرف رائج نقطۂ نظر کے کسی ایک پہلو میں معمولی ترمیم کرنا چاہتا ہو۔ اسی نکتے پر فائر سٹون کا کام مطلوبہ معیار پر پورا نہیں اترتا۔

روو ین فائر سٹون کا مؤقف ہے کہ قرآنِ مجید میں قتال سے متعلق مواد کو ارتقائی (Evolutionary) انداز میں نہیں سمجھا جا سکتا، یعنی کہ قرآن کی تعلیمات تدریجاً امن پسندی (Pacifism) سے جنگ پسندی (Militarism) کی طرف منتقل ہوئیں۔ اس کے برعکس، اس کا خیال ہے کہ جنگ سے متعلق مختلف یا متعارض آیات دراصل رسول اللہ ﷺ کے زمانے میں ابتدائی مسلم معاشرے کے موجود مختلف گروہوں کے نقطۂ نظر کی نمائندگی کرتی ہیں۔ اس کے مطابق، ممکن ہے کہ یہ گروہ آپ ﷺ کی وفات کے بعد بھی کچھ عرصہ تک موجود رہے ہوں۔ فائر سٹون کے مطابق، ان میں سے ہر گروہ اپنے موقف کی تائید کے لیے وحی کے ان حصوں سے استدلال کرتا تھا جو اس وقت تک زبانی روایت کی صورت میں موجود تھے اور ابھی نہ اس کی تدوین ہوئی تھی اور نہ اسے باضابطہ طور پر مستند مجموعے کی حیثیت دی گئی تھی[116] اس کے نزدیک قرآنِ مجید کی آیاتِ قتال چار مختلف پہلوؤں کی نمائندگی کرتی ہیں:

1. بعض آیات ایمان کی تبلیغ یا اس کے دفاع کے لیے غیر عسکری ذرائع پر زور دیتی ہیں۔
2. بعض آیات قتال کے لیے حدود مقرر کرتی ہیں۔
3. بعض آیات اللہ تعالیٰ کے حکم اور رسول اللہ ﷺ کے بعض پیروکاروں کے ردِّ عمل کے درمیان کشمکش کی عکاسی کرتی ہیں۔

---

[115] Reuven Firestone, *Jihad: The Origins of Holy War in Islam* (Oxford: Oxford Uni-versity Press, 1999), 5.
[116] Ibid., 64-65.

4. جبکہ بعض دیگر آیات اللہ کے دین کی خاطر جنگ کی بھرپور حمایت کرتی ہیں۔[117]

قرآنِ مجید میں قتال کا موضوع محض ایک ضمنی یا اتفاقی بحث نہیں، بلکہ مدنی آیات میں یہ ایک بنیادی اور مرکزی موضوع کی حیثیت رکھتا ہے۔ رووین فائرسٹون کے تجزیے کا جائزہ لینے کے لیے میں نے قرآنِ مجید کے ان حصوں کا دوبارہ مطالعہ کیا جو قتال سے متعلق ہیں۔ اس مواد کی وسعت اور کثرت واقعی حیرت انگیز ہے۔ فائرسٹون کا استدلال ہے کہ مسلمانوں کو دشمنوں کے خلاف جنگ کے لیے بار بار آمادہ کرنے والی بے شمار آیات اس بات کی نشاندہی کرتی ہیں کہ ابتدائی مسلم معاشرے کا ایک قابلِ ذکر حصہ قتال میں حصہ لینے پر آمادہ نہیں تھا۔[118] "قرآنِ مجید کا قتال کے بارے میں کسی بے رغبتی کو برداشت نہ کرنا دراصل صرف ایک حقیقت کی طرف اشارہ کرتا ہے، اور وہ یہ کہ قتال نئی اسلامی ریاست (Polity) کے رجحان میں ایک مرکزی حیثیت رکھتا تھا، اور اس اصول کو برقرار رکھنا فوری ضرورت سمجھا جاتا تھا۔ مکی دور میں معاشرہ عمومی طور پر دو طبقوں میں تقسیم تھا: ایک اہلِ ایمان (یا موحدین) اور دوسرا مشرکین۔ لیکن مدینہ میں ایک تیسرا طبقہ بھی سامنے آیا، یعنی منافقین، جن کا واحد قصور یہ تھا کہ وہ قتال کی ضرورت کو قبول کرنے پر آمادہ نہیں تھے۔ بلاشبہ فائرسٹون اس نکتے میں درست ہے کہ ابتدائی مسلم معاشرے کا ایک حصہ جنگ میں شریک ہونے سے گریزاں تھا۔ تاہم اس سے ہرگز یہ نتیجہ نہیں نکلتا کہ قرآنِ مجید اس بارے میں غیر واضح ہے کہ وہ اہلِ ایمان سے کیا مطالبہ کرتا ہے۔ اگر ہم قرآنِ مجید میں روزہ، نماز، حج یا دیگر عبادات کے احکام کا موازنہ ان آیات سے کیا جائے جو اہلِ ایمان کو مسلسل قتال کے لیے آمادہ کرتی ہیں، تو واضح ہو جاتا ہے کہ قتال کو غیر معمولی اہمیت دی گئی ہے۔ وہ مزید استدلال کرتا ہے کہ رسول اللہ ﷺ دس برس سے بھی کم عرصے میں پورے جزیرۂ عرب کو پرامن بنانے اور اپنے اثر و رسوخ کو وہاں مستحکم کرنے میں اس لیے کامیاب ہوئے کہ آپؐ اپنے مقاصد میں ثابت قدم تھے اور نئی اسلامی ریاست کے تحت رضاکارانہ فوجی قوت کو استعمال کرتے ہوئے پورے عرب پر اپنا اقتدار قائم کرنے میں کامیاب ہوئے۔[119] اگرچہ اہلِ مکہ عسکری لحاظ سے زیادہ طاقتور تھے، لیکن ان میں وہ عزم، استقامت اور جنگی جذبہ موجود نہیں تھا جو حضرت محمد ﷺ نے اپنے پیروکاروں میں پیدا کر دیا تھا۔ بعد کی اسلامی روایت میں قرآنِ مجید میں قتال کی مرکزی حیثیت پر دیا جانے والا زور محض بعد کی اسلامی فتوحات کو جائز ثابت کرنے کی کوشش نہیں تھا، بلکہ اس کی بنیاد خود ابتدائی اسلامی ریاست کے تاریخی تجربے میں موجود تھی، کیونکہ پورے جزیرۂ عرب کو ایک سیاسی وحدت کے تحت لانا بذاتِ خود ایک انقلابی تبدیلی تھی۔ رسول اللہ ﷺ کی وفات کے بعد تقریباً دو برس تک عربوں کے درمیان جاری رہنے والی باہمی خانہ جنگیں (Internecine Struggles) بھی اس بات کی غماز ہیں کہ دس سالہ مسلسل جدوجہد کے باوجود یہ نئی ریاست ابھی پوری طرح مستحکم نہیں ہوئی تھی، اور اس کے استحکام میں جنگ بدستور فیصلہ کن کردار ادا کر رہی تھی۔

---

[117] Ibid., 69.

[118] Ibid., 6/.

[119] The number of expeditions mounted by the new polity is enormous: because Meccans were simply not up to the task of maintaining a fighting force, they were defeated despite their superior strength; for a detailed list and analysis see W. M. Watt, *Muhammad at Medina* (Oxford: Clarendon, 1956).

فائرسٹون کا تجزیہ ان شواہد کی تو وضاحت کرتا ہے جنہیں وہ خود اپنی بحث میں پیش کرتا ہے، لیکن قرآنِ مجید میں قتال سے متعلق قرآنی مواد کی توضیح فراہم نہیں کرتا۔ قرآنِ مجید میں قتال کے بارے میں مختلف نوعیت کی آیات موجود ہیں، لیکن اس حقیقت سے انکار نہیں کیا جا سکتا کہ قتال کی ترغیب کا بنیادی مقصد یہ تھا کہ حضرت محمد ﷺ کو ایک ایسی رضاکار فوج میسر آ سکے جو ضرورت پڑنے پر فوری طور پر متحرک کی جا سکے۔ یہی چیز مدینہ میں رسول اللہ ﷺ کی کامیابی کی سنگِ بنیاد (Cornerstone) تھی۔ جب رسول اللہ ﷺ نے مکہ فتح کر لیا تو اس وقت آپ ﷺ تمام مسلمان مردوں کی صف بندی mobilization کے لیے دعوت دے سکتے تھے، جیسا کہ قرآنِ مجید (سورۂ توبہ 9:117–129)۔ انہی وجوہ کی روشنی میں، میں سمجھتا ہوں کہ ایسا کوئی مضبوط اور قائل کرنے والا سبب نظر نہیں آتا جس کی بنا پر رووین فائرسٹون کے نتائج کو قبول کر لیا جائے اور قرآنِ مجید میں قتال کے بارے میں رائج ارتقائی نظریہ (Evolutionary Theory) کو ترک کر دیا جائے۔[120]

تاہم، فائرسٹون کی تحقیق نے میری توجہ ایک نہایت فکر انگیز سوال کی طرف مبذول کرائی ہے کہ جب قرآنِ مجید میں قتال سے متعلق آیات نہایت کثرت سے موجود ہیں اور انہیں مرکزی حیثیت حاصل ہے، تو پھر اسلامی علمِ کلام اور مذہبی رسوم و شعائر (Ritual) نے اس پہلو کو اعلیٰ اسلامی تہذیب (High Islamic Culture) کے اعتقادی ڈھانچے سے تقریباً مکمل طور پر کس طرح خارج کر دیا؟ اس اعتبار سے ایسا معلوم ہوتا ہے کہ مسلمان متکلمین نے مدینہ کے الٰہی تائید یافتہ سیاسی تقاضوں سے منہ موڑ لیا۔ یہ ایک نصوص پر مبنی مذہبی تہذیب (Scriptural Culture) میں الٰہی حکم کے مقابلے میں ایک غیر معمولی مزاحمت کی مثال ہے۔ اسی لیے اسلامی تہذیب میں جہاد کے تصور کے بارے میں ابہام پایا جاتا ہے، وہی دراصل اس تصور کا سب سے نمایاں ورثہ ہے۔ فائرسٹون کی کتاب کی اصل اہمیت اس کے نتائج سے زیادہ اس بات میں ہے کہ اس نے ایک مرتبہ پھر یہ سوال اٹھا دیا ہے کہ قرآنِ مجید حقیقت میں کیا کہتا ہے؟

اس اعتبار سے یہ تحقیق محققین کو مجبور کرتی ہے کہ وہ پہلے سے مسلمہ مفروضات کا از سرِ نو جائزہ لیں اور انہیں پرکھیں اور اس موضوع پر موجود سابقہ تحقیقات کی دوبارہ جامع جانچ کریں۔ لہٰذا آئندہ جو بھی محقق قرآنِ مجید میں قتال کے تصور کا مطالعہ کرے گا، اسے فائرسٹون کے تجزیے کو پیشِ نظر رکھنا ہوگا۔

biblical Prophets in the Qur'an and Muslim Literature

روبرٹو ٹوٹولی (Roberto Tottoli) کی کتاب *Biblical Prophets in the Qur'an and Muslim Literature* عہدِ قدیم (Old Testament) کے انبیاء اور اس بات کا ایک نہایت ضروری عمومی تعارف فراہم کرتی ہے کہ قرآنِ مجید اور بعد ازاں جدید دور تک کی عربی زبان کی اسلامی روایت میں ان کی نمائندگی کس طرح کی گئی ہے۔[121]

ٹوٹولی نے اس موضوع پر یورپی زبانوں میں ہونے والی وسیع علمی تحقیق کو یکجا کیا ہے اور قارئین کے لیے قرآنِ مجید میں مذکور انبیاء کا ایک مفصل تعارف پیش کیا ہے۔ تاہم، یہ کتاب کوئی بالکل نیا تجزیہ پیش نہیں کرتی، بلکہ زیادہ تر سابقہ علمی تحقیقات کا خلاصہ اور ان پر تبصرہ

[120] Firestone, *Jihad*, 69.
[121] Roberto Tottoli, *Biblical Prophets in the Qur¥ān and Muslim Literature* (London: Curzon Press, 2002).

ہے۔ اس لیے یہ لازماً اس ثانوی علمی لٹریچر کی خوبیوں اور کمزوریوں دونوں کی عکاسی کرتی ہے۔ مزید بر آں، یہ کتاب ایسے وقت میں شائع ہوئی جب بائبلی مواد کے مطالعے کا علمی رجحان اس سابقہ روش سے ہٹ رہا تھا جس کا مقصد بائبل سے مماثلت رکھنے والے مقامات نقل کر کے قرآنِ مجید کا بائبل پر انحصار ثابت کرنا تھا۔ ٹوٹولی اس میدان کے ثانوی علمی لٹریچر میں موجود خامیوں سے پوری طرح آگاہ ہیں۔ اسی لیے وہ اپنے مقدمے میں احتیاط کے ساتھ واضح کرتے ہیں کہ قرآنِ مجید اور یہودی وعیسائی روایات کے درمیان مماثلتوں اور اختلافات کا ان کا جائزہ" اس مقصد سے نہیں کیا گیا کہ بائبلی روایت کے مقابلے میں قرآنِ مجید کے انحصار یا اس کی مفروضہ عدمِ صحت کو نمایاں کیا جائے، بلکہ صرف اس لیے کہ قرآنِ مجید کے ان حصوں کے مضامین اور اسلوب کی خصوصیات کو واضح کیا جا سکے جو انبیاء کے لیے وقف ہیں۔[122]

اب تک ہر محقق کے لیے یہ بات واضح ہونی چاہیے کہ قرآنِ مجید میں بائبلی مواد موجود ہے۔ چونکہ یہ مواد کسی نہ کسی ماخذ سے آیا ہے، اس لیے ظاہر ہے کہ یہ کسی نہ کسی صورت میں ان روایات پر مبنی ہے جو عبرانی بائبل (Hebrew Bible) سے وابستہ روایت سے نمو پائی تھیں۔ اس نکتے کو ثابت کرنے کے لیے پیچیدہ تحقیقی مناہج کی ضرورت نہیں۔ اصل چیلنج یہ سمجھنا ہے کہ قرآنِ مجید اس مواد کے ساتھ کیا کرتا ہے۔ بدقسمتی سے قرآنِ مجید میں موجود بائبلی مواد پر ہونے والی بیشتر تحقیقات کا زور اس بات پر رہا ہے کہ قرآنِ مجید کا بائبل پر انحصار ثابت کیا جائے، گویا یہی حقیقت قرآنِ مجید کے بارے میں کچھ فیصلہ کن بتا دیتی ہو۔ چنانچہ قرآنِ مجید میں موجود ہر جزوی اطلاع کے ممکنہ ماخذ کی تلاش کی ایک دوڑ سی لگ گئی۔ ان مماثلتوں سے یہ سمجھنے کے بجائے کہ قرآنِ مجید نے اس مواد کو اپنے مقاصد کے مطابق کس طرح ڈھالا، بہت سے محققین نے انہیں اس دعوے کے لیے استعمال کیا کہ قرآنِ مجید الجھن کا شکار ہے۔ قرآنِ مجید میں کسی بائبلی واقعے کی روایت اور عبرانی بائبل میں موجود اس کی روایت کے درمیان اختلافات کو بنیاد بنا کر یہ الزام لگایا گیا کہ قرآنِ مجید نے بائبل کو غلط سمجھا، یا وہ واقعہ درست طور پر بیان کرنے کی صلاحیت نہیں رکھتا۔ ظاہر ہے، تحقیق کا یہ طریقہ خود اپنی نوعیت میں غیر منطقی (Counterintuitive) ہے۔ قرآنِ مجید سابقہ صحائف کے مقابلے میں ایک تنقیدی (Polemical) موقف اختیار کرتا ہے اور اپنے آپ کو "حقیقی" روایت پیش کرنے والا قرار دیتا ہے۔ لہٰذا یہ واضح ہے کہ سابقہ یہودی اور عیسائی صحائف کا بیان کرتے ہوئے قرآنِ مجید ان کے مندرجات کو لفظ بہ لفظ دہرانے کا پابند نہیں۔ قرآنِ مجید ہمیں سابقہ صحائف کی اہمیت کی اپنی تعبیر پیش کرتا ہے۔ اس لیے اصل سوال یہ ہے کہ اس مواد کو قرآنِ مجید نے اپنے مقاصد کے مطابق کس طرح استعمال کیا اور اس میں کس طرح تبدیلی کی۔ قرآنِ مجید کے نزدیک توحید کی نجات بخش تاریخ (Salvific History of Monotheism) ایک متعین مفہوم اور حقیقت رکھتی ہے، اور بائبلی مواد پیش کرتے ہوئے اس نے اسے از سرِ نو مرتب اور تشکیل دے کر ایک نئی فکری عمارت تعمیر کی ہے۔

اس حوالے سے، قرآنِ مجید کے "مصادر (Sources)" پر موجود وسیع ثانوی علمی لٹریچر نے روبرٹو ٹوٹولی کو ایک نہایت مشکل صورتِ حال سے دوچار کر دیا ہے۔ اس لٹریچر کا محض خلاصہ پیش کرتے ہوئے وہ بائبلی مواد کو سمجھنے کے اس منہج کو، جسے بظاہر ترک کر دیا گیا تھا، اپنی بحث کے مرکز میں لے آتے ہیں۔ یہ ناگزیر بھی ہے، کیونکہ ٹوٹولی خود ان قصص کا از سرِ نو جائزہ نہیں لے رہے، بلکہ یہ

[122] Ibid., x.

مطالعہ کر رہے ہیں کہ سابقہ علمی تحقیقات میں انہیں کس طرح سمجھا گیا ہے۔ چنانچہ، کتاب کے مقدمے میں مصنف کے واضح اعلانات کے باوجود، یہ تصنیف بالآخر اسی الزام کو دہراتی ہے کہ قرآنِ مجید بعض بائبلی واقعات کے بارے میں "الجھا ہوا (Mixed Up) " معلوم ہوتا ہے۔

میں اپنے مدعا کی وضاحت کے لیے ایک مثال پیش کرتا ہوں۔ حضرت داوٗدؑ کا ذکر کرتے ہوئے ٹوٹولی نے قرآنِ مجید میں مذکور حضرت طالوتؑ کے واقعے کو بہت اختصار سے بیان کیا ہے۔ اپنی کتاب میں وہ اس مواد کو یوں پیش کرتے ہیں:

"سورۂ بقرہ (نمبر 2) کا ایک طویل حصہ ان واقعات کو بیان کرتا ہے جو حضرت داوٗدؑ کی تخت نشینی سے پہلے پیش آئے۔ اس میں بتایا گیا ہے کہ حضرت موسیٰؑ کی وفات کے بعد بنی اسرائیل نے اپنے ایک نبی سے درخواست کی کہ وہ ان کے لیے ان ہی میں سے ایک بادشاہ مقرر کریں۔ قرآنِ مجید اس نبی کا نام بیان نہیں کرتا، لیکن وہ حضرت طالوت کو آئندہ بادشاہ قرار دیتے ہیں، اور تابوت کو ان کی بادشاہت کی نشانی بتایا جاتا ہے۔ پھر تابوت کے مندرجات اور حضرت طالوت کی فوج کا ذکر آتا ہے، جسے اس وقت آزمائش میں ڈالا جاتا ہے جب وہ جالوت کا مقابلہ کرنے سے انکار کرتی ہے۔ آخر میں ایک آیت حضرت داوٗدؑ کا ذکر کرتے ہوئے کہتی ہے: 'انہوں نے جالوت کو قتل کر دیا، اور اللہ نے انہیں حکومت، حکمت عطا کی، اور انہیں وہ کچھ سکھایا جو وہ چاہتا تھا۔"[123]

فی الحال اس حقیقت کو نظر انداز کرتے ہیں کہ ٹوٹولی کے برخلاف، بنی اسرائیل نے آزمائش سے پہلے نہیں بلکہ آزمائش کے بعد جنگ سے انکار کیا تھا۔ اس کے بجائے، آیئے اس اقتباس پر مصنف کے نہایت بصیرت افروز حاشیے پر غور کریں۔ میں اسے مکمل طور پر نقل کرتا ہوں:

"یہ پورا واقعہ قرآنِ مجید کی سورۂ بقرہ (2:246–251) میں مذکور ہے، جبکہ نقل کردہ آیت سورۂ بقرہ (2:251) ہے۔ تفسیری لٹریچر میں ان واقعات میں مذکور گمنام نبی کی شناخت حضرت سموئیل (Samuel) کے طور پر کی گئی ہے۔ تاہم، گائیگر (Geiger)، *Judaism and Islam*، ص 144 کے مطابق، اس قرآنی بیان کا مواد حضرت طالوت (Saul) اور حضرت جدعون (Gideon) کے واقعات کے باہمی اختلاط کا نتیجہ ہے۔ دوسری جانب، سپائر (Speyer)، *Die Biblischen Erzählungen*، ص 367 کے مطابق، قرآنِ مجید میں حضرت طالوت کی نہایت مثبت شخصیت کی مماثلت یہودی ادب کے بجائے عیسائی ادب میں پائی جاتی ہے۔ مزید برآں، بُسے (Busse)، *Die Theologischen Beziehungen*، ص 110، اس موضوع پر دوبارہ گفتگو کرتے ہوئے یہ اضافہ کرتے ہیں کہ مسلمانوں کے حالات اور حضرت طالوت کے ساتھ بنی اسرائیل کے واقعے کے درمیان بھی ایک مماثلت دیکھی جا سکتی ہے۔

جیسا کہ ہم دیکھ سکتے ہیں، ٹوٹولی نے اپنی کتاب کے متن میں کہیں بھی یہ نہیں کہا کہ قرآنِ مجید نے اس واقعے کو خلط ملط (Mix-up) کر دیا ہے۔ لیکن جیسے ہی ہم حواشی کی طرف رجوع کرتے ہیں، ہمیں ایک ایسی علمی رائے کا سامنا ہوتا ہے جس کے مطابق قرآنِ مجید "الجھا ہوا (Confused) " ہے۔ قرآنِ مجید کی اس نوعیت کی تعبیر کے نتائج معمولی نہیں، بلکہ یہ قرآنِ مجید اور اس کے فکری پس منظر کو سمجھنے میں رکاوٹ بنتی ہے۔

[123] Ibid., 35-36.

اب میں بنی اسرائیل کی آزمائش سے متعلق قرآنِ مجید کی آیت (سورۂ بقرہ، 2:249) نقل کرتا ہوں، جیسا کہ *Penguin Classics* کے انگریزی ترجمے میں ہے:

" اور جب طالوت اپنے لشکر کے ساتھ روانہ ہوئے تو انہوں نے کہا: 'اللہ ایک دریا کے ذریعے تمہاری آزمائش کرے گا۔ پس جو اس میں سے پانی پیے گا وہ مجھ سے نہیں ہوگا، اور جو اس میں سے نہ پیے، یا صرف اپنے ہاتھ کی ہتھیلی میں ایک چُلّو بھر لے، وہ میرا ساتھی ہوگا۔' لیکن چند افراد کے سوا سب نے اس میں سے پانی پی لیا۔ پھر جب طالوت اور وہ لوگ جو ان کے ساتھ ایمان رکھتے تھے، دریا پار کر گئے تو انہوں نے کہا: 'آج ہم میں جالوت اور اس کے لشکروں کا مقابلہ کرنے کی طاقت نہیں۔' لیکن وہ لوگ جو یقین رکھتے تھے کہ انہیں اللہ سے ملاقات کرنی ہے، کہنے لگے: 'کتنی ہی بار ایسا ہوا ہے کہ اللہ کے حکم سے ایک چھوٹی جماعت نے ایک بڑے لشکر کو شکست دی ہے، اور اللہ صبر کرنے والوں کے ساتھ ہے۔'" (البقرہ:249)

کیا واقعی یہ بائبلی روایت کا ایک خلط ملط (Confused) بیان ہے؟ اگر ہم اس آیت کو قرآنِ مجید کے اپنے سیاق و سباق میں سمجھیں تو جواب نفی میں ہے۔ حضرت طالوتؑ اپنے سپاہیوں سے کہتے ہیں کہ وہ جنگ سے پہلے اس دریا کا پانی نہ پئیں جسے انہیں عبور کرنا ہے، کیونکہ اللہ تعالیٰ انہیں آزمانا چاہتا ہے۔ جو لوگ خوب سیر ہو کر پانی پیتے ہیں وہ جنگ کرنے پر آمادہ نہیں ہوتے، جبکہ جو لوگ پانی بہت کم پیتے ہیں یا بالکل نہیں پیتے، یعنی اقلیت، وہ اللہ سے ڈرنے والے اور فتح پر یقین رکھنے والے ثابت ہوتے ہیں۔ گائیگر (Geiger) اور سپائر (Speyer) نے اس واقعے کی اصل کتابِ قضاۃ (Judges 7:5–8) میں حضرت جدعون (Gideon) کے واقعے میں تلاش کی، اور ان کا استدلال تھا کہ حضرت محمد ﷺ نے اس واقعے کو اول سموئیل (1 Samuel 14:24–48) میں مذکور اس واقعے کے ساتھ خلط ملط کر دیا ہے جس میں حضرت طالوتؑ نے اپنے سپاہیوں کو کھانے سے منع کیا تھا۔[124] لیکن ایسا دعویٰ کرنا دراصل قرآنِ مجید میں اس واقعے کے اصل مقصد کو نظر انداز کرنا ہے۔ سب سے پہلے، قرآنِ مجید اس واقعے کو اس انداز سے بیان کرتا ہے کہ حضرت طالوتؑ کے کردار پر من مانی یا حماقت کا کوئی شائبہ باقی نہیں رہتا۔ سپاہیوں کو پانی سے روکنے کا حکم حضرت طالوتؑ نہیں بلکہ اللہ تعالیٰ دیتا ہے، کیونکہ وہ اہلِ ایمان کو آزمانا چاہتا ہے۔ اس سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ قرآنِ مجید حضرت طالوتؑ کی تصویر ایک جنگجو بادشاہ کی حیثیت سے مجروح نہیں کرنا چاہتا۔ یہ انداز قرآنِ مجید میں آبائے بنی اسرائیل (Patriarchs) اور دیگر انبیائے بنی اسرائیل کی اس عمومی تصویر سے مطابقت رکھتا ہے جس میں انہیں بے گناہ انبیاء یا کم از کم نہایت بلند کردار رکھنے والے انسانوں کے طور پر پیش کیا گیا ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ پوری تاریخِ نجات (Salvific History) کو ایسے بے داغ انبیاء کی تاریخ کے طور پر پیش کرنا، جو ایسی قوموں کی طرف مبعوث ہوتے ہیں جو ان کی دعوت قبول نہیں کرتیں، قرآنِ مجید کی نمایاں خصوصیات میں سے ایک ہے۔[125]

بائبل میں کھانے کی ممانعت کے حکم کو قرآنِ مجید نے بالکل مختلف انداز میں پیش کیا ہے۔ اول سموئیل میں حضرت طالوتؑ کا یہ غیر دانشمندانہ حکم تمام بنی اسرائیل مان لیتے ہیں، سوائے حضرت یوناتھنؑ کے، جو صرف اس لیے اس کی خلاف ورزی کرتے ہیں کہ انہیں

[124] Heinrich Speyer, *Die biblischen Erzählungen im Quran* (Hildesheim: G. Olms, 1961), 368.
[125] See Paret, *Mohammed und der Koran*, 99-101.

اس حکم کا علم نہیں ہوتا۔ لیکن قرآنِ مجید کے بیان میں اکثر بنی اسرائیل خود اللہ تعالیٰ کے حکم کی نافرمانی کرتے ہیں۔ وہ ابتدا میں جنگ کرنے اور اللہ کی اطاعت کا عہد کرتے ہیں، مگر بعد میں خوب پانی پی لیتے ہیں۔

مزید یہ کہ قرآنِ مجید میں اس واقعے کا مقصد بھی مختلف ہے۔ حضرت جدعونؑ کے واقعے میں اللہ تعالیٰ یہ طے کرتا ہے کہ جنگ میں شریک ہونے کا اعزاز کس کو ملے، کیونکہ بنی اسرائیل کی تعداد بہت زیادہ ہو جاتی ہے۔ لیکن قرآنِ مجید میں بنی اسرائیل خود جنگ کا خطرہ مول لینے پر آمادہ نہیں ہوتے۔ قرآنِ مجید یہ ثابت کرنا نہیں چاہتا کہ فتح کے لیے اللہ تعالیٰ کو ان کی مدد کی ضرورت نہیں، بلکہ وہ اللہ تعالیٰ پر اعتماد کو نمایاں کرتا ہے — ایسا اعتماد جو اس کی پوشیدہ حکمت پر بھی بھروسا کرے۔ آخر اس سے زیادہ بظاہر ناقابلِ فہم بات اور کیا ہو سکتی ہے کہ ایک لشکر، جو جنگ کے لیے جا رہا ہو، اسے میدانِ جنگ سے پہلے پانی پینے سے روک دیا جائے، اور کہا جائے کہ یہی اللہ تعالیٰ کی حکمت اور آزمائش ہے؟

قرآنِ مجید میں اس واقعے کو دوبارہ بیان کرنے کا اصل مقصد ہی یہی پُراسرار اور بظاہر ناقابلِ فہم مطالبہ ہے۔ کئی اعتبار سے یہ حضرت محمد ﷺ کے اس غیر معمولی منصوبے کی بھی عکاسی کرتا ہے کہ آپؐ، باوجود اس کے کہ جزیرۂ عرب کے باشندوں کا مقابلہ کرنے کے لیے ظاہری طور پر تیار نہیں تھے، ایک ایسی سیاسی ریاست (Polity) قائم کرنے کا عزم رکھتے تھے جس کی اس سے پہلے کوئی مثال موجود نہ تھی۔ اس طرح قرآنِ مجید یہاں حضرت طالوتؑ کے مشن اور مدینہ میں حضرت محمد ﷺ کے مشن کے درمیان ایک مماثلت قائم کرتا ہے۔ دونوں کو محض منطقی استدلال کی بنیاد پر درست ثابت نہیں کیا جا سکتا، اور ان کی معنویت صرف اسی صورت میں واضح ہوتی ہے جب انسان اللہ تعالیٰ پر کامل اعتماد رکھتا ہو۔

حضرت محمد ﷺ اپنے پیروکاروں سے مطالبہ کرتے ہیں کہ وہ آپؐ کی قیادت کی پیروی کریں، خواہ آپؐ کا مطالبہ اتنا ہی ناقابلِ فہم اور حیران کن کیوں نہ محسوس ہو جتنا جنگ سے پہلے پانی نہ پینے کا حکم۔ آپؐ کی پیروی وہی لوگ کریں گے جو فتح پر ایمان رکھتے ہوں۔ یہ کسی قسم کا خلط ملط (Confusion) نہیں، بلکہ بائبلی علامتی عناصر (Biblical Motifs) کو فنکارانہ انداز میں اختیار کر کے ایک مختلف مقصد کے لیے ایک نئی صورت دینے کی مثال ہے۔ بآسانی یہ استدلال کیا جا سکتا ہے کہ قرآنِ مجید نہ صرف حضرت طالوتؑ کے واقعے سے بلکہ حضرت جدعونؑ کے واقعے سے بھی واقف تھا، اور دونوں کے بعض عناصر کو لے کر اپنے فکری پروگرام سے ہم آہنگ ایک بالکل نیا واقعہ تشکیل دیا۔

اگر ہم اس بات پر اصرار کریں کہ قرآنِ مجید محض بائبلی واقعات کا خلاصہ پیش کرنے کی ایک ناکام کوشش ہے، تو ہم کبھی ان گہری معنویتوں کو نہیں سمجھ سکیں گے جو یہ واقعات قبل از اسلام عربوں کے لیے رکھتے تھے۔ ہمیں تصور کرنا چاہیے کہ اس قصے نے ان صحرا نشین عربوں پر کیا اثر ڈالا ہو گا جو ایک ایسے خطے میں نہایت دشوار حالات اور تقریباً بے آب و گیاہ ماحول میں زندگی بسر کرتے تھے۔ یقیناً اس قصے کو بیان کرنے والا اس کے اثرات سے پوری طرح واقف تھا۔

جنگ سے پہلے ایک لشکر کو پیاسا رہنے کا حکم دینا، اگر دیوانگی محسوس نہ بھی ہو، تو کم از کم مضحکہ خیز ضرور معلوم ہوتا ہے۔ یہی بات حضرت محمد ﷺ کے خدا اور اس کے کائنات پر مطلق حاکمیت کے دعوے کے بارے میں مشرکینِ مکہ کے اس تصور سے ہم آہنگ تھی کہ یہ

ایک نہایت انوکھا اور غیر مانوس دعویٰ ہے۔(خوش قسمتی سے قرآنِ مجید نے خود بھی حضرت محمد ﷺ کے خدا اور اس کے دعووں کے خلاف اہلِ مکہ کے سخت طنزیہ اعتراضات کو محفوظ رکھا ہے۔) لیکن قرآنِ مجید میں اصل زور اسی اعتماد پر ہے جسے حضرت محمد ﷺ اپنے پیروکاروں کے دلوں میں پیدا کرنا چاہتے ہیں، کیونکہ یہی اعتماد ایمان کی بنیاد بنتا ہے اور بالآخر کامیابی کی ضمانت دیتا ہے۔

اور شاید ہم یہاں ایک اور اہم نکتے سے غفلت برت رہے ہیں۔ اس قصے میں اگرچہ "پیاس" کا نام صراحت کے ساتھ نہیں لیا گیا، لیکن یہی پورے واقعے کی بنیاد ہے۔ قبل از اسلام عرب کے تہذیبی مزاج اور خون و انتقام کے ساتھ پیاس کی اساطیری معنویت ہم سے پوشیدہ نہیں۔ پیاس ایک بنیادی خوف تھی؛ یہ محض جسمانی کیفیت نہیں بلکہ ایک نہایت ہولناک مابعد الطبیعیاتی حالت بھی سمجھی جاتی تھی۔ کہا جاتا تھا کہ اگر کسی مقتول کے خون کا بدلہ نہ لیا جائے تو اس کے سر سے ایک پیاسی اُلّو نمودار ہوتی ہے، جو زندہ لوگوں کے درمیان اپنے انتقام طلب نعروں کے ساتھ منڈلاتی رہتی ہے۔ قبل از اسلام عربی شاعری میں پیاس اور انتقام ایسے موضوعات ہیں جو ایک دوسرے سے الگ نہیں کیے جاسکتے، اور قرآنِ مجید کو سمجھنے کے لیے درکار قبل از اسلام عربی تہذیبی مزاج کو بھی وہیں تلاش کرنا چاہیے۔[126] عبرانی بائبل میں حضرت طالوتؑ کے واقعے میں آزمائش بھوک کے ذریعے ہوتی ہے، لیکن قرآنِ مجید نے اس کی جگہ پیاس کو آزمائش بنایا ہے؛ ایسی پیاس جو موت، ویران کھنڈرات میں چیختے ہوئے اُلّوؤں اور انتقام کی پیاسی قبروں کی یاد دلاتی ہے۔ لیکن پیاس سے خشک ہوتے ہونٹ اور سوجھی ہوئی زبان بھی اہلِ ایمان کو اللہ تعالیٰ پر اعتماد سے نہیں ہٹا سکتی۔ کیا قرآنِ مجید "پیاس" کے اس استعارے کو شخصی المیے کے دائرے سے نکال کر اجتماعی عمل کے ایک نئے تصور میں منتقل کر رہا ہے؟

Between Bible and Qur'ān: The Children of Israel and the Islamic Self-Image

خوش آئند بات یہ ہے کہ قرآنِ مجید میں موجود بائبلی مواد پر کام کرنے والے بیشتر محققین اب "الجھا ہوا متن (Confused Text) " کے نظریے سے آگے بڑھ چکے ہیں۔ ان میں نمایاں ترین نام یوری روبن (Uri Rubin) کا ہے، جو کتاب *Between Bible and Qur'ān: The Children of Israel and the Islamic Self-Image* کے مصنف ہیں۔[127] یہ کہنا مبالغہ نہ ہوگا کہ روبن قرآنی مطالعات کے میدان کے ممتاز ترین اہلِ علم میں شمار ہوتے ہیں۔ حال ہی میں انہوں نے اعلان کیا ہے کہ وہ جدید عبرانی زبان میں قرآنِ مجید کا ایک نیا ترجمہ شائع کرنے والے ہیں، اور مجھے یقین ہے کہ یہ ترجمہ روڈی پاریٹ(Rudi Paret) ، آرتھر جان آربری (Arthur John Arberry) اور ریجیس بلاشیر (Régis Blachère) کے کلاسیکی تراجم کی صف میں شامل ہو جائے گا۔ میں یہاں *Between Bible and Qur'ān* کے مندرجات کا خلاصہ پیش نہیں کروں گا، بلکہ روبن کی علمی کاوش میں رونما ہونے والی اس اہم تبدیلی کو نمایاں کرنا چاہتا ہوں جس کی یہ کتاب نمائندگی کرتی ہے؛ کیونکہ اس تبدیلی کے مضمرات کئی اعتبار سے خود اس کتاب کے مباحث سے بھی زیادہ اہم ہیں۔

---

[126] On thirst, owls and Arabic pre-Islamic poetry, see T. Emil Homerin, "Echoes of a Thirsty Owl: Death and the Afterlife in Pre-Islamic Arabic Poetry," *Journal of Near Eastern Studies* 44 (1985): 165-184.

[127] Uri Rubin, *Between Bible and Qur¥ān: The Children of Israel and the Islamic Self-Image* (Princeton: Darwin Press, 1999).

روبن نے گزشتہ پچیس برسوں کے دوران متعدد تحقیقی مقالات شائع کیے ہیں جن میں قرآنِ مجید کے مختلف انفرادی پہلوؤں پر بحث کی گئی ہے۔ مثال کے طور پر انہوں نے الصمد (قرآن 112:2) اور عَن یَدٍ (قرآن 9:29) جیسے قرآنی تصورات پر، دیگر بہت سے موضوعات کے ساتھ، تحقیق کی ہے۔ ان مقالات میں روبن نے قرآنی مطالعات کے جرمن مکتبِ فکر (German School) کی پیروی کی۔ اس سے میری مراد یہ ہے کہ وہ قرآنِ مجید کی تدوین کو اسلامی مذہبی تاریخ کا ایک ابتدائی واقعہ سمجھتے تھے، جو خلیفہ حضرت عثمانؓ کے عہد میں انجام پایا۔ تاہم، اپنی آخری دو کتابوں میں — جن میں پہلی *The Eye of the Beholder* ہے — روبن نے اپنا موقف تبدیل کر لیا ہے۔[128] اب وہ یہ سمجھتے ہیں کہ وانزبرو (Wansbrough) کا تجزیہ، جو یہ نظریہ پیش کرتا ہے کہ قرآنِ مجید نسبتاً تاخیر سے منظرِ عام پر آیا، قرآنِ مجید کی تدوین کی تاریخ کو سمجھنے کا درست طریقہ ہے۔

لیکن اس تبدیلی کا سب سے زیادہ دلچسپ پہلو یہ ہے کہ روبن اب یہ بھی سمجھتے ہیں کہ سنت میں ایسا مواد موجود ہے جو قرآنِ مجید سے پہلے کا ہے۔ اس نئی پیش رفت کے بعد روبن محض وانزبرو (Wansbrough) کے مکتبِ فکر کے ایک رکن نہیں رہتے، بلکہ کئی اعتبار سے وہ خود ایک مستقل مکتبِ فکر کی حیثیت اختیار کر جاتے ہیں۔ اب قرآنی مطالعات کے ماہرین کو اسلام کے آغاز سے متعلق ایک نہایت پیچیدہ تصویر کا سامنا ہے۔ روبن کی ان دونوں کتابوں میں حدیث کے گہرے اور جامع مطالعے کے ذریعے ابھرتی ہوئی اسلامی برادری کی فکری شناخت کی تشکیلِ نو پیش کی گئی ہے۔ اس طرح ہیرالڈ موٹسکی (Harald Motzki) اور ان کے پیروکاروں کے موقف کو ایک ایسے محقق کی جانب سے مضبوط تائید حاصل ہوتی ہے جو اس بات کا قائل نہیں کہ قرآنِ مجید سنت سے پہلے وجود میں آیا تھا۔

روبن کے کام کی اہم بات یہ ہے کہ قرآنِ مجید کی تاریخِ تدوین کے بارے میں ان کے موقف کو ہم قبول کریں یا رد، ان کی تحقیق اپنی علمی حیثیت پر قائم رہتی ہے۔ میری مراد یہ ہے کہ ان کے مطالعے کے تاریخی مضمرات، متون پر کیے گئے ان کے تجزیے کو متاثر نہیں کرتے۔ یہ ان کے تحقیقی منہج کی مضبوطی کا ثبوت ہے، کیونکہ ان کا بنیادی طریقۂ کار مآخذ کا نہایت باریک بینی سے مطالعہ کرنا ہے۔ ابتدائی اسلامی لٹریچر کو جس وسعت کے ساتھ روبن نے جمع کیا، اس کی چھان بین کی اور اس کا تجزیہ کیا ہے، اس کی مثال کم ہی ملتی ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ اگر اس میدان میں شائع ہونے والی حالیہ بنیادی تحقیقات سے آگاہ ہونا ہو تو اس محقق کی کتابیات (Bibliography) پر ایک نظر ڈال لینا ہی کافی ہے۔ وہ واقعی ایک انتھک محقق ہیں۔ اگرچہ میں قرآنِ مجید کی تدوین کے بارے میں روبن کے نظریے سے اتفاق نہیں کرتا، لیکن ان کے اختیار کردہ طریقۂ تحقیق اور مواد کے تجزیے میں مجھے کوئی علمی خامی نظر نہیں آتی۔ بلکہ ان کے مقالات طلبہ کے لیے ایسے مثالی نمونے ہیں جن کی پیروی انہیں اپنے تحقیقی کام میں کرنی چاہیے۔

مندرجہ بالا بحث سے واضح ہونا چاہیے کہ قرآنی مطالعات کا میدان اس وقت ایک تعطل (Impasse) کا شکار ہے۔ قرآنِ مجید کی تدوین کی تاریخ کا مسئلہ اب ناگزیر طور پر اس میدان کے مرکزی موضوع کی حیثیت اختیار کر چکا ہے۔ اب ضرورت اس بات کی ہے

[128] Uri Rubin, *The Eye of the Beholder* (Princeton: The Darwin Press, 1995).

کہ قرآنِ مجید کی تاریخ تدوین کے مسئلے کا فیصلہ قدیم مخطوطات کے خطی مطالعے (Palaeographic Study) کے ذریعے کیا جائے۔ جب تک یہ بنیادی مسئلہ متنازع رہے گا، ہم قرآنِ مجید پر مزید مطالعات کے متحمل نہیں ہوسکتے۔ اسی لیے قرآنِ مجید کے ابتدائی مخطوطات کی تاریخ پر فرانسوادیروش (François Déroche) کی تحقیقات اس وقت قرآنی مطالعات کے میدان میں ہونے والا سب سے اہم علمی کام ہیں۔ کم از کم ہمیں ایک ایسی ابتدائی زمانی حد (Terminus a quo) درکار ہے جو کسی حد تک یقین کے ساتھ یہ بتاسکے کہ قرآنِ مجید کی تدوین کب تک مکمل ہو چکی تھی۔

Literary Structures of Religious Meaning in the Qur'an

By Issa J. Boullata

آخری کتاب جس کا میں جائزہ لینا چاہتا ہوں، عیسیٰ جے بُولاتا (Issa J. Boullata) کی مرتب کردہ *Literary Structures of Religious Meaning in the Qur'an* ہے۔[129] یہ کتاب اس میدان کے ممتاز اہلِ علم کے تحقیقی مقالات کا ایک غیر معمولی مجموعہ ہے۔ اس میں شامل محققین میں مائیکل سیلز (Michael Sells)، اے۔ ایچ۔ میتھیاس زاہیزر (A. H. Mathias Zahiser)، جین ڈیمّن مک اولف (Jane Dammen McAuliffe)، الفورڈ ٹی۔ ویلچ (Alford T. Welch)، اینڈریو رِپن (Andrew Rippin)، عرفان شہید (Irfan Shahid)، اینجلیکا نویرتھ (Angelika Neuwirth)، مستنصر میر (Mustansir Mir)، انتھونی ایچ۔ جانز (Anthony H. Johns)، ثریا ایم۔ حجاج جراح (Soraya M. Hajjaj-Jarrah)، نوید کرمانی (Navid Kermani)، یوسف رحمان (Yusuf Rahman)، محمود ایم۔ ایوب (Mahmoud M. Ayoub)، کمال ابو دیب (Kamal Abu-Deeb) اور خود عیسیٰ جے۔ بُولاتا شامل ہیں۔ ان محققین کی بنیادی توجہ اس بات پر ہے کہ قرآنِ مجید کو اس کے اپنے داخلی اصولوں اور اسلوب کے مطابق سمجھنے کی کوشش کی جائے، نہ کہ اسے محض ایک ایسا متن قرار دے دیا جائے جس کا مفہوم ناقابلِ فہم ہے۔ اس عمل میں قرآنِ مجید کے مطالعے پر ادبی منہج (Literary Approach) کی اہمیت کو نمایاں کیا گیا ہے۔ چنانچہ اس مجموعے کو اس اعتبار سے قرآنِ مجید کو سمجھنے کی پہلی جامع کوششوں میں شمار کیا جاسکتا ہے جس میں اسے مقدس متون کو بطورِ ادب (Scriptures as Literature) مطالعہ کرنے کی علمی روایت کے مطابق پیش کیا گیا ہے۔ اگر اس کتاب کے لیے کوئی ذیلی عنوان تجویز کیا جاتا تو وہ شاید یہ ہو سکتا تھا:

"قرآن بطورِ ادب (The Qur'an as Literature)"

ایک تحقیقی جائزے میں پندرہ الگ الگ مقالات کے مندرجات کا خلاصہ پیش کرنا مشکل ہے، اور حقیقت یہ ہے کہ اس سے

---

[129] Issa Boullata, ed., *Literary Structures of Religious Meaning in the Qur¥ān* (Richmond: Curzon Press, 2000).

زیادہ مفید یہ ہوگا کہ اس منہج کے پسِ پشت موجود ان بنیادی مفروضات (Assumptions) کا خاکہ پیش کیا جائے جو ان تمام مصنفین کی مختلف تحریروں میں مشترک ہیں۔ ان میں پہلا اور شاید سب سے زیادہ واضح مفروضہ یہ ہے کہ قرآنِ مجید کا تجزیہ کیا جا سکتا ہے۔ میری مراد یہ ہے کہ اس منہج کی بنیاد اس تصور پر ہے کہ قرآنِ مجید ایک ایسا متن ہے جو ہم تک ایک پیغام پہنچانے کی کوشش کر رہا ہے۔ چنانچہ اسے ایک قابلِ فہم (Intelligible) متن سمجھا جاتا ہے۔ یہ بات بظاہر نہایت ابتدائی یا معمولی معلوم ہو سکتی ہے، لیکن بدقسمتی سے قرآنی مطالعات کا میدان اس حد تک ایسی صورتِ حال سے دوچار ہے کہ قرآن کے بارے میں بہت سے علمی لٹریچر میں یہ بنیادی مفروضہ بھی موجود نہیں رہا۔ اس کی ایک بڑی وجہ قرآنِ مجید کے مطالعے میں اشتقاقی منہج (Etymological Approach) کے گہرے اثرات ہیں۔

جیسا کہ اوپر ذکر کیا گیا ہے، قرآنِ مجید کے مطالعے میں اشتقاقی منہج (Etymological Approach) کا بنیادی مفروضہ یہ ہے کہ قرآن کی زبان اور اس کے تصورات کو دیگر سامی زبانوں (Semitic Languages) کے ہم معنی یا ہم اصل الفاظ (Cognates) کی مدد سے واضح کیا جا سکتا ہے۔ یہ منہج اس مفروضے پر قائم ہے کہ قرآنِ مجید کا مطلب وہ نہیں جو اس کے الفاظ بظاہر بیان کرتے ہیں۔ مزید اہم بات یہ ہے کہ اس منہج کے بعض پیروکاروں کے نزدیک قرآن کا بیان منتشر اور غیر مربوط ہے، کیونکہ ان کے خیال میں قرآن اپنے مقصود کو درست طور پر بیان نہیں کر سکا۔ گزشتہ صدی کے دوران "اشتقاقی مغالطے (Etymological Fallacy)" نے قرآنِ مجید کے مطالعے میں دیگر بہت سے علمی مناہج پر غلبہ حاصل کر لیا۔ چنانچہ حالیہ عرصے تک ہمیں قرآن کے پیغام کے بارے میں بہت کم ایسی قابلِ اعتماد علمی توضیحات ملتی ہیں۔

ان محققین کا دوسرا بنیادی مفروضہ یہ ہے کہ قرآنِ مجید کی سورتیں باہم مربوط اور منظم تالیفی وحدتوں Cohesive) (Compositional Units کی حیثیت رکھتی ہیں، اور اسی بنا پر پورے قرآن کے تجزیے کے لیے بنیادی اکائیاں قرار پاتی ہیں۔ قرآنِ مجید کو اس انداز سے سمجھنے کی سب سے نمایاں حامی اینجلیکا نویرتھ (Angelika Neuwirth) ہیں۔ مکی سورتوں کے بارے میں ان کی تحقیقات نے قرآن کی ان سورتوں کی ساخت اور مضامین کے حوالے سے ہونے والی بہت سی اہم ترین تحقیقات کی بنیاد فراہم کی ہے۔ دلچسپ بات یہ ہے کہ نویرتھ بڑی مدنی سورتوں کے بارے میں یہی موقف اختیار نہیں کرتیں،[130] لیکن اس کے باوجود دوسرے محققین نے یہ مؤقف پیش کیا ہے کہ مدنی سورتیں بھی ایک سوچے سمجھے اور منظم طریقے سے مرتب کی گئی ہیں۔ اس مجموعے میں شامل اپنے مقالے میں اے۔ ایچ۔ میتھیاس زاہنیزر (A. H. Mathias Zahniser) بھی اسی بنیادی مفروضے سے آغاز کرتے ہیں تاکہ قرآنِ مجید کی نسبتاً بڑی سورتوں کے پسِ پشت موجود فکری ساخت اور ترتیب کو سمجھنے کی کوشش کر سکیں۔[131]

جب یہ دونوں مفروضے عام طور پر قبول کر لیے جائیں گے—یعنی قرآنِ مجید کا تجزیہ کیا جا سکتا ہے اور اس تجزیے کا آغاز قرآن کی سورتوں کی معقول اور منظم ساخت سے ہونا چاہیے—تو اس کے نتیجے میں پیدا ہونے والی علمی تحقیقات کے معیار پر نہایت گہرا اثر پڑے

[130] Ibid., 144.
[131] Ibid., 26-2/.

گا۔ توشی ہیکو ازوتسو کی طرح، وہ محققین بھی جو قرآن کو ایک قابلِ فہم متن مانتے ہیں، اس متن اور اس کی دنیا کے بارے میں گہری بصیرت حاصل کریں گے۔ چونکہ یہ دونوں مفروضے قرآنی مطالعات کے جرمن مکتبِ فکر (German School of Qur'anic Studies) کے نتائج ہیں، جس کا آغاز نولدیکے (Nöldeke) سے ہوا تھا، اس لیے واضح ہے کہ قرآن کے مطالعے کے لیے مغربی علمی مناہج میں یہی سب سے زیادہ نتیجہ خیز طریقہ ثابت ہوا ہے۔ اگرچہ اس مکتبِ فکر میں متعدد مسائل موجود ہیں— خصوصاً اس کا اشتقاقیات (Etymology) پر زیادہ انحصار— لیکن اس کے باوجود جرمن مکتب نے گزشتہ برسوں میں اپنے تحقیقی منہج کو مسلسل بہتر اور زیادہ مضبوط بنایا ہے۔ اس مکتب کا فطری نقطۂ کمال یہ تھا کہ قرآنِ مجید کا ایک تنقیدی ایڈیشن (Critical Edition) تیار کیا جاتا، جو قدیم ترین مخطوطات کی بنیاد پر مرتب ہو۔ لیکن دوسری جنگِ عظیم کی وجہ سے یہ کام تعطل کا شکار ہو گیا۔ اسی تعطل کے باعث یہ علمی میدان جمود کا شکار رہے۔۔ اب ہماری امید یہ ہے کہ قرآنِ مجید کی تاریخ کے مخطوطاتی و خطی مطالعے (Paleographic Study) میں اتنی پیش رفت ہو جائے گی کہ ہم قرآن کی تدوین کی تاریخ کا ایک ایسا خاکہ مرتب کر سکیں جسے زیادہ وسیع علمی قبولیت حاصل ہو۔

رپورٹ

ادارہ

انسٹیٹیوٹ آف اورینٹلزم میانوالی کی علمی سرگرمی

علم الاستشراق کے فروغ کے لیے اپنی کاوشوں کے تحت انسٹیٹیوٹ آف اورینٹلزم میانوالی کے زیرِ اہتمام 14 جون 2026ء کو ''مغربی علمی دنیا میں شیعہ شناسی'' سیریز کا ایک اہم ویبینار منعقد ہوا۔ ویبینار کا عنوان ''شیعیت اور مستشرقین کے مطالعات: ایک تعارف'' تھا، جبکہ محاضر انسٹیٹیوٹ کے ڈائریکٹر ڈاکٹر سعید احمد تھے۔ اس پروگرام کے لیے گوگل فارم کے ذریعے تقریباً 140 افراد نے رجسٹریشن کروائی، جبکہ ویبینار میں 67 شرکاء نے عملی شرکت کی۔ اس ویبینار کی ایک نمایاں خصوصیت بیرونِ ملک سے محققین، طلبہ اور علمی شخصیات کی شرکت تھی۔

لیکچر میں استشراق کی تاریخ، مغربی علمی دنیا میں شیعہ شناسی کے مختلف ادوار، اور مستشرقین کی توجہ کا مرکز بننے والے اہم موضوعات کا تعارف پیش کیا گیا۔ فلسفہ و عرفان، امامت و خلافت، حدیث، فقہ، کلام، شیعہ سماجیات، اسماعیلیات، زیدیہ اور معتزلہ جیسے میدانوں میں تحقیق کرنے والے معروف مستشرقین کا اجمالی جائزہ پیش کیا گیا۔

مزید برآں برطانیہ اور امریکہ کی جامعات میں شیعہ مطالعات سے متعلق علمی سرگرمیوں اور اشاعتوں کا تعارف کروایا گیا۔ ایران میں مطالعۂ استغراب کے حوالے سے قم اور تہران کی جامعات کے علمی کام کا جائزہ پیش کیا گیا، نیز دو معروف شیعہ محققین اور اردو زبان میں ''قرآن اور مستشرقین'' کے موضوع پر لکھی گئی ایک اہم کتاب کا تعارف بھی پیش کیا گیا۔

ویبینار کے اختتام پر سوال و جواب کی نشست منعقد ہوئی جس میں شرکاء نے بھرپور دلچسپی کا اظہار کیا۔ شرکاء نے اس علمی کاوش کو اردو علمی دنیا میں ایک قابلِ قدر اضافہ قرار دیتے ہوئے انسٹیٹیوٹ آف اورینٹلزم میانوالی کی آئندہ سرگرمیوں میں گہری دلچسپی کا اظہار کیا۔

علم الاستشراق کورس کی کلاسز کی رپورٹ

حسنات آصف

رپورٹ برائے ویبنار

(قانونِ اسلامی و مستشرقین)

انسٹی ٹیوٹ آف اور ینٹلزم، میانوالی کے زیرِ اہتمام مطالعہ ٔ استشراق کورس جاری ہے، جس کی پانچویں اور آخری نشست ***اسلامی قانون اور مستشرقین*** کے موضوع پر منعقد ہوئی۔ ۲۶ جولائی، ۲۰۲۶ کو Google Meet پر ہونے والی اس آن لائن کلاس میں پاکستان بھر کی مختلف جامعات سے تعلق رکھنے والے ایم فل اور پی ایچ ڈی اسکالرز نے شرکت کی۔ بطورِ محاضر انسٹی ٹیوٹ کے ڈائریکٹر ڈاکٹر سعید احمد تھے، جنہوں نے سلائیڈز کی مدد سے موضوع کو علمی اور تحقیقی انداز میں پیش کیا۔ شرکاء نے نہایت دلچسپی اور توجہ کے ساتھ لیکچر سنا اور اختتام پر سوال و جواب کی نشست بھی منعقد ہوئی۔

اس آن لائن لیکچر کا بنیادی مقصد مستشرقین کی اسلامی قانون میں دلچسپی، ان کے علمی کام، فقہی متون کے تراجم، اسلامی قانون پر ان کے اعتراضات اور برصغیر کے قانونی نظام پر ان کے اثرات کو واضح کرنا تھا تاکہ طلبہ استشراقی مطالعات کے اس اہم پہلو سے تحقیقی انداز میں واقف ہو سکیں۔

لیکچر کے آغاز میں اسلامی قانون کی اہمیت پر گفتگو کی گئی اور یہ واضح کیا گیا کہ قانون کا بنیادی مقصد معاشرے میں عدل، انصاف اور امن و امان کا قیام ہے تاکہ معاشرہ ہر لحاظ سے ترقی کر سکے۔ اس کے بعد مستشرقین کی اسلامی قانون میں دلچسپی کا تاریخی پس منظر بیان کیا گیا، خصوصاً برصغیر کے عدالتی نظام کا جائزہ پیش کیا گیا جہاں ایسٹ انڈیا کمپنی کی آمد سے قبل فقہِ حنفی کی روشنی میں عدالتی معاملات انجام دیے جاتے تھے۔ مغلیہ دور کے عدالتی نظام، قاضی القضاۃ، قاضیوں، مظالم کی عدالتوں اور اسلامی قانون کے نفاذ کے مختلف پہلوؤں پر تفصیلی روشنی ڈالی گئی۔ مزید برآں فقہِ حنفی کی قانونی حیثیت، فتاویٰ عالمگیری، الہدایہ، السراجیہ اور دیگر معتبر فقہی کتب کی اہمیت کو بیان کیا گیا، نیز قاضی اور مفتی کے الگ الگ کردار اور عدالتی نظام میں ان کی باہمی معاونت کو بھی واضح کیا گیا۔ اس موقع پر یہ بھی بتایا گیا کہ ایسٹ انڈیا کمپنی نے انہی فقہی متون کے تراجم کی بنیاد پر بعد ازاں "اینگلو محمڈن لاء" کی تشکیل کی۔

بعد ازاں اٹھارویں، انیسویں اور بیسویں صدی کے نمایاں مستشرقین کا تعارف کرایا گیا اور ان کی اسلامی قانون کے میدان میں علمی خدمات کا جائزہ لیا گیا۔ خاص طور پر چارلس ہملٹن کے الہدایہ کے انگریزی ترجمے، سر ولیم جونز کی قانونی و تحقیقی خدمات اور ایشیاٹک سوسائٹی آف بنگال کے قیام

پر گفتگو کی گئی۔ اسی طرح فقہی کتب کے ابتدائی انگریزی تراجم، ان کے مقاصد اور ان تراجم کے ذریعے اسلامی قانون کو مغربی عدالتی نظام میں نافذ کرنے کی کوششوں کا تجزیہ پیش کیا گیا۔ مزید بر آں انیسویں اور بیسویں صدی کے اہم مستشرقین اور اسلامی قانون پر ان کی تحقیقات کا مختصر تعارف بھی پیش کیا گیا۔ آخر میں اسلامی قانون پر مستشرقین کے اہم اعتراضات، مثلاً اجتہاد کی بندش، اسلامی قانون کے مصادر، نظریہ اور عمل، فوجداری قوانین اور عائلی قوانین کے حوالے سے اٹھائے جانے والے اعتراضات پر گفتگو کی گئی۔

اہم نکات:

- اسلامی قانون کی اہمیت اور اس کے بنیادی مقاصد۔
- برصغیر کے اسلامی عدالتی نظام اور فقہِ حنفی کی قانونی حیثیت۔
- قاضی اور مفتی کے کردار اور مغلیہ عدالتی نظام کی خصوصیات۔
- مستشرقین کی اسلامی قانون میں دلچسپی اور فقہی متون کے تراجم۔
- چارلس ہملٹن، سر ولیم جونز اور دیگر مستشرقین کی علمی خدمات۔
- اٹھارویں، انیسویں اور بیسویں صدی کے نمایاں مستشرقین کا تعارف۔
- اسلامی قانون پر مستشرقین کے اہم اعتراضات اور ان کا پس منظر

حاصل:

- اسلامی قانون کے بنیادی تصور اور اس کی معاشرتی اہمیت کو سمجھنے کا موقع ملا۔
- برصغیر کے اسلامی عدالتی نظام اور فقہِ حنفی کے کردار سے آگاہی حاصل ہوئی۔
- قاضی اور مفتی کی ذمہ داریوں اور اسلامی عدالتی نظام کی ساخت کو جاننے کا موقع ملا۔
- مستشرقین کی اسلامی قانون میں دلچسپی اور ان کی تحقیقی خدمات سے واقفیت حاصل ہوئی۔
- فقہی متون کے انگریزی تراجم اور ان کے تاریخی اثرات کا ادراک ہوا۔
- اسلامی قانون پر مستشرقین کے اہم اعتراضات اور ان کے علمی پس منظر کو سمجھنے میں مدد ملی۔
- استشراقی مطالعات کے تنقیدی جائزے اور مستند مصادر کی اہمیت کا شعور پیدا ہوا۔

اہم شخصیات:

لیکچر کے دوران درج ذیل اہم مستشرقین زیرِ بحث آئے:

- Charles Hamilton
- Sir William Jones
- Van Kremer

- Sachau
- Snouck Hurgronje
- Ignaz Goldziher
- D. S. Margoliouth
- Henri Lammens
- Joseph Schacht
- H. A. R. Gibb
- Noel J. Coulson
- J. N. D. Anderson
- Norman Calder
- Wael Hallaq

مطالعہ ٔ استشراق کورس پانچ لیکچرز پر مشتمل ایک علمی و تحقیقی پروگرام ہے جس کے ذریعے انسٹی ٹیوٹ آف اور ینٹلزم وقتاً فوقتاً ویبینارز، کورسز اور علمی نشستوں کا انعقاد کرتا رہتا ہے تاکہ استشراق اور متعلقہ موضوعات پر معیاری علمی رہنمائی فراہم کی جا سکے۔

2

انسٹی ٹیوٹ آف اور ینٹلزم میانوالی کے زیر اہتمام مطالعہ استشراق کورس اختتام پذیر ہوا۔ شرکاء کی تعداد سولہ تھی جنہوں نے رجسٹریشن کے ذریعے کلاس میں شرکت کی۔ ذیل میں چند شرکاء کے تاثرات دیے جا رہے ہیں۔

رپورٹ :حسنات آصف

انسٹی ٹیوٹ آف اور ینٹلزم میانوالی کے زیر اہتمام مطالعہ استشراق کورس جاری ہے ۔ جس کی دوسری نشست ۱۷ جولائی، ۲۰۲۶ء کو قرآن اور مستشرقین کے موضوع پر ہوئی۔ Google Meet پر منعقد ہونے والی اس کلاس میں پاکستان بھر کی مختلف جامعات سے تعلق رکھنے والے ایم فل اور پی ایچ ڈی اسکالرز کی اکثریت تھے۔ شرکاء کی تعداد سولہ تھی۔ بطور محاضر انسٹی ٹیوٹ کے ڈائریکٹر ڈاکٹر سعید احمد تھے۔ جنہوں نے سلائیڈز کی مدد سے تدریس کے فرائض سرانجام دیے۔ شرکاء نے دلچسپی اور دلجمعی کے ساتھ لیکچر کو سنا۔ اور آخر میں سوالات اور جوابات کی نشست ہوئی۔

اس آن لائن لیکچر کا مقصد مستشرقین کے قرآن کے بارے میں افکار، اعتراضات اور قرآن کے مطلق علمی کاوشوں کو سمجھنا تھا۔

اس لیکچر میں سب سے پہلے تراجمِ قرآن کے ادوار پر گفتگو کی گئی، جس میں مختلف ادوار میں قرآنِ مجید کے تراجم کی تاریخ، ارتقاء اور اہم خصوصیات کو بیان کیا گیا۔ بعد ازاں مناہجِ مستشرقین پر روشنی ڈالی گئی اور یہ واضح کیا گیا کہ مستشرقین قرآنِ مجید کے مطالعے اور تحقیق میں کن علمی و تحقیقی طریقوں کو اختیار کرتے ہیں۔ اس کے بعد قرآنِ مجید پر کیے جانے والے اہم اعتراضات اور ان کے پس منظر کا جائزہ پیش کیا گیا، جبکہ آخر میں عالمی منظر نامے

میں مستشرقین کی علمی سرگرمیوں، تحقیقی مراکز، اشاعتی خدمات اور عصرِ حاضر میں ان کے اثرات پر گفتگو کی گئی۔ مجموعی طور پر لیکچر نے طلبہ کو مستشرقین کے افکار، مناہج اور قرآنی مطالعات سے متعلق بنیادی اور تحقیقی معلومات فراہم کیں۔

اہم نکات:

• مستشرقین کا تعارف اور قرآنی مطالعات میں ان کی دلچسپی۔

• تراجمِ قرآن کے مختلف ادوار اور ان کی تاریخی اہمیت۔

• مستشرقین کے تحقیقی مناہج اور ان کی خصوصیات۔

• قرآنِ مجید پر مستشرقین کے اہم اعتراضات کا تعارف۔

• عالمی سطح پر مستشرقین کے تحقیقی اداروں اور علمی سرگرمیوں کا تعارف۔

حاصل:

• مستشرقین اور ان کے قرآنی مطالعات کے پس منظر سے آگاہی حاصل ہوئی۔

• تراجمِ قرآن کے مختلف ادوار اور ان کی علمی اہمیت کو سمجھنے کا موقع ملا۔

• مستشرقین کے تحقیقی مناہج اور ان کے اسالیبِ تحقیق سے واقفیت حاصل ہوئی۔

• قرآنِ مجید پر کیے جانے والے اہم اعتراضات اور ان کے پس منظر کو جاننے کا موقع ملا۔

• عالمی سطح پر قرآنی مطالعات کے حوالے سے مستشرقین کی علمی سرگرمیوں سے آگاہی حاصل ہوئی۔

• قرآنی علوم میں تحقیق کرتے وقت مستند مصادر اور تنقیدی مطالعے کی اہمیت کا ادراک ہوا۔

لیکچر کے دوران درج ذیل اہم مستشرقین زیرِ بحث رہے۔

• Robert of ketton (Died: 1160 AC)

• John of Segovia (1393 – 1458)

• Ludovico Marracci (1612-1700)

• Alexender Ross (1591-1654)

• George Sale (1697-1736)

• John Meadows Rodwell (1808-1900)

• Edward Henry palmer (1840-1882)

- Richard Bell（1876-1952）
- Arthur John Alberry（1905-1969）
- N.J. Dawood（1927-2014）
- Robert Spencer（1962 – Live）

علم الاستشراق کورس کے شرکاء کے تاثرات

عمار رضا

I would like to sincerely thank the Institute of Orientalism, Mianwali, for organizing these insightful online lectures. I especially appreciate the excellent presentations of this somewhat tough topic by Dr. Saeed Ahmed, whose clear and scholarly explanation made the topic of Orientalism both engaging and easy to understand.
The lectures have enhanced our understanding of the subject and motivated us to study it in greater depth. I am grateful to Dr. Saeed Ahmed and the organizing team for their valuable efforts and look forward to attending more such beneficial sessions in the future. And i would also like to be part of further classes or works regarding orientalism Inshallah

عرفان اللہ شاہ

السلام علیکم ورحمۃ اللہ وبرکاتہ

سب سے پہلے میں ادارہ استشراق، میانوالی کا تہہ دل سے شکر گزار ہوں کہ انہوں نے نہایت علمی اور منظم انداز میں مطالعہ استشراق کی یہ آن لائن کلاسز منعقد کیں۔ بالخصوص میں اپنے محترم استاد ڈاکٹر سعید احمد صاحب (حفظہ اللہ) تعالیٰ کا بے حد ممنون ہوں، جنہوں نے میانوالی کی سرزمین پر ایسے علمی ادارے کی بنیاد رکھی جس نے یہاں کے طلبہ کو دنیا کی ممتاز جامعات میں ہونے والی علمی تحقیقات، مغربی علمی روایت، اور اہلِ مغرب کی اسلام، قرآن، حدیث اور سیرتِ نبوی ﷺ کے بارے میں آراء سے آگاہ ہونے کا بہترین موقع فراہم کیا۔ بلاشبہ اس خطے میں ایسے ادارے کی اشد ضرورت تھی، اور اللہ تعالیٰ نے ڈاکٹر صاحب کے ذریعے اس اہم علمی خلا کو پر فرمایا۔

مطالعہ استشراق کی ان کلاسوں میں کسی بھی علم کی بنیادوں کو سمجھنے کے لیے جن امور کی ضرورت ہوتی ہے، ان سب پر نہایت متوازن اور منظم انداز میں روشنی ڈالی گئی۔ استشراق کی تاریخ، اس کے پس منظر، وحی، قرآنِ مجید، حدیثِ نبوی ﷺ، فقہِ اسلامی، سیرتِ طیبہ، مستشرقین کے علمی مناہج، ان کی اہم شخصیات، ان کی تصانیف، اور اسلام پر کیے گئے اعتراضات کو علمی انداز میں سمجھانے کی بھرپور کوشش کی گئی۔ اسکے ساتھ مسلم دنیا کی ان شخصیات کا تعارف بھی کروایا گیا جنہوں اس میدان میں اپنی ذمہ داریوں کو اچھے انداز سے نبھا رہے ہیں۔

خصوصی طور پر ڈاکٹر سعید احمد صاحب نے ہمیں یہ تربیت دی کہ مستشرقین کا مطالعہ تعصب یا جذبات کے بجائے علمی دیانت اور تحقیقی منہج کے ساتھ کیا جائے۔ ہمیں یہ سکھایا گیا کہ کسی مصنف کو صرف اس بنیاد پر رد یا قبول نہ کیا جائے کہ وہ مسلمان ہے یا غیر مسلم، بلکہ اس کے دلائل، منہج اور تحقیق کا غیر جانب دارانہ اور علمی جائزہ لیا جائے۔ یہی وہ علمی رویہ ہے جو ایک سنجیدہ طالبِ علم کی شناخت ہوتا ہے۔

ہم امید کرتے ہیں کہ ڈاکٹر سعید احمد صاحب آئندہ بھی اسی طرح علمی مجالس، کورسز اور تحقیقی نشستوں کا سلسلہ جاری رکھیں گے تاکہ ہم جیسے طلبہ ان کے علم، تجربے اور رہنمائی سے مزید استفادہ کر سکیں۔ ان شاء اللہ، میں بھی استشراق سے متعلق آئندہ ہونے والی کلاسوں اور علمی سرگرمیوں کا حصہ بننے کا خواہش مند ہوں۔

آخر میں اللہ رب العزت سے دعا ہے کہ وہ ڈاکٹر سعید احمد صاحب حفظہ اللہ تعالیٰ کی تمام علمی کاوشوں کو اپنی بارگاہ میں قبول فرمائے، انہیں دنیا و آخرت کی کامیابیوں سے نوازے، ان کے علم میں مزید برکت عطا فرمائے، دین اسلام کی خدمت کی توفیق اور استقامت نصیب فرمائے، اور ان کے لیے ہر مشکل کو آسان فرمائے اور رب کریم آپکے ادارے کو دن دگنی رات چوگنی ترقی نصیب فرمائے، اسمیں ہر انداز سے کام کرنے والوں کی محنت کو قبول فرمائیں، ہم سب کو مخلصین، متقین اور محسنین کی صف میں شامل فرمائیں۔

جزاکم اللہ خیراً، والسلام علیکم ورحمۃ اللہ وبرکاتہ۔

حنا فیروز

السلام علیکم ورحمۃ اللہ وبرکاتہ!

میں حنا فیروز، عبدالولی خان یونیورسٹی مردان میں پی ایچ ڈی (سیکنڈ سمسٹر) کی اسکالر ہوں اور اور ینٹلزم انسٹیٹیوٹ آف میانوالی کی جانب سے منعقد کی گئی ان علمی کلاسز پر اپنے تاثرات پیش کرنا چاہتی ہوں۔ اس کورس میں شرکت سے قبل مجھے مستشرقین اور اور ینٹلزم کے مفہوم، تاریخ اور ان کی تحریروں کے بارے میں بالکل بھی آگاہی حاصل نہیں تھی، لیکن ان چند نشستوں نے میرے علمی اور تحقیقی افق کو بے حد وسعت دی ہے۔ ان کلاسز میں سیرتِ طیبہ ﷺ، حدیثِ مبارکہ اور قرآنِ مجید کے حوالے سے مستشرقین کے کام، ان کی آراء اور ان کی جانب سے اٹھائے گئے اعتراضات کا انتہائی مدلل اور شاندار علمی تجزیہ کیا گیا۔ اور مختلف کتابوں کے بارے میں آگاہی ملی اس کلاسز کے دوران اس کے ساتھ ساتھ اساتذہ کرام نے تمام طلبا و طالبات کو کھل کر سوال وجواب کرنے اور اپنے نکات پیش کرنے کا موقع دیا، جس سے نہ صرف پیچیدہ مفاہیم کو سمجھنے میں مدد ملی بلکہ ہماری تنقیدی و تحقیقی سوچ بھی بیدار ہوئی۔ یہ کلاسز میرے لیے ایک مضبوط فکری بنیاد ثابت ہوئی ہیں اور ان شاءاللہ میں اپنا پی ایچ ڈی کا تحقیقی مقالہ اور ینٹلزم ہی کے موضوع پر تحریر کروں گی۔ میں اس بہترین اور باقاعدہ علمی کاوش پر اور ینٹلزم انسٹیٹیوٹ آف میانوالی کی پوری ٹیم اور اساتذہ کرام کی تہہ دل سے مشکور ہوں اور ان کی کامیابی کے لیے دعا گو ہوں۔ اور آئندہ بھی اس قسم کے کلاسز کے منتظر رہوں گی۔ انشاءاللہ۔

"Exploring Oriental Heritage, Reshaping the Future"

انسٹی ٹیوٹ آف اورینٹلزم میانوالی کی بنیاد اگست 2022 (محرم 1444ھ) میں رکھی گئی۔ یہ ایک علمی و تحقیقی ادارہ ہے جس کا مقصد استشراق، مشرقی علوم اور بین الثقافتی مطالعات کے میدان میں علمی خدمات انجام دینا، تحقیقی مکالمے کو فروغ دینا اور اردو زبان میں معیاری علمی مواد فراہم کرنا ہے۔ ادارے کے قیام کے بنیادی مقاصد درج ذیل ہیں:

1. استشراق، مشرقی علوم اور متعلقہ موضوعات پر مستشرقین اور مسلم محققین کی تحقیقات اور تصنیفات کو اردو زبان میں منتقل کرنا اور اشاعت کا اہتمام کرنا
2. استشراق اور بین الثقافتی مطالعات کے میدان میں علمی تحقیق، تنقیدی مطالعے، فکری مکالمے اور علمی آگہی کو فروغ دینا۔
3. مختلف مذاہب، تہذیبوں اور ثقافتوں کے مابین علمی و فکری روابط کو مستحکم کرنے کے لیے بین المذاہب مکالمے، باہمی احترام، سماجی رواداری اور پرامن بقائے باہمی کے فروغ سے متعلق علمی و تحقیقی سرگرمیوں کا انعقاد کرنا۔

ان مقاصد کے حصول کے لیے انسٹی ٹیوٹ، دستیاب وسائل کے مطابق، درج ذیل علمی، تحقیقی اور تعلیمی سرگرمیوں کا اہتمام کرے گا:

- استشراق، مشرقی علوم، اسلامیات اور متعلقہ موضوعات پر کتب، مقالات، تراجم اور تحقیقی مواد کی تیاری، تدوین اور اشاعت۔
- استشراق اور متعلقہ موضوعات پر تحقیقی مجلہ شائع کرنا، نیز علمی و تحقیقی مواد کی فراہمی اور رسائی کے لیے ویب سائٹ، یوٹیوب چینل اور ڈیجیٹل لائبریری کا قیام عمل میں لانا تاکہ علمی و تحقیقی مواد تک رسائی کو آسان بنایا جاسکے۔
- استشراق، اسلامیات، بین المذاہب تعلقات اور بین الثقافتی مطالعات کے موضوعات پر آن لائن کورسز، ویبینارز، لیکچرز، کانفرنسوں، سیمینارز، ورکشاپس اور علمی نشستوں کا انعقاد کرنا۔
- قومی اور بین الاقوامی جامعات، تحقیقی مراکز اور علمی اداروں کے ساتھ علمی تعاون، روابط اور مشترکہ تحقیقی و تعلیمی سرگرمیوں کو فروغ دینا۔
- معاشرے میں علمی مکالمے، فکری اعتدال، باہمی احترام، رواداری اور پرامن بقائے باہمی کی اقدار کے فروغ کے لیے علمی و تحقیقی اقدامات کی حوصلہ افزائی کرنا۔

انسٹی ٹیوٹ آف اورینٹلزم میانوالی اس بات پر یقین رکھتا ہے کہ علمی تحقیق، تنقیدی مطالعہ اور بین الثقافتی مکالمہ نا صرف فکری ترقی کا ذریعہ ہیں بلکہ مختلف اقوام، مذاہب اور تہذیبوں کے درمیان بہتر تفہیم، سماجی ہم آہنگی اور پرامن بقائے باہمی کے فروغ میں بھی مؤثر کردار ادا کرسکتے ہیں۔

Exploring Oriental Heritage, Reshaping the Future

The Institute of Orientalism Mianwali was founded in August 2022 (Muharram 1444 AH). It is an academic and research institution dedicated to advancing scholarly work in the fields of Orientalism, Eastern Studies, and Intercultural Studies, promoting research-based dialogue, and making high-quality academic material available in the Urdu language.

Core Objectives

The Institute was established with the following principal objectives:

1. To translate and publish the research and writings of Orientalists and Muslim scholars on Orientalism, Eastern Studies, and related subjects into Urdu.
2. To promote academic research, critical inquiry, intellectual dialogue, and scholarly awareness in the fields of Orientalism and Intercultural Studies.
3. To strengthen intellectual and academic relations among different religions, civilizations, and cultures by organizing scholarly and research-oriented activities aimed at promoting interfaith dialogue, mutual respect, social tolerance, and peaceful coexistence.

Academic, Research, and Educational Activities

To achieve these objectives, the Institute, subject to available resources, undertakes and promotes the following academic, research, and educational activities:

- Preparation, editing, translation, and publication of books, research articles, translations, and scholarly materials on Orientalism, Eastern Studies, Islamic Studies, and related subjects.
- Publication of a research journal on Orientalism and related fields, along with the development of a website, YouTube channel, and digital library to facilitate access to academic and research materials.
- Organization of online courses, webinars, lectures, conferences, seminars, workshops, and academic forums on Orientalism, Islamic Studies, interfaith relations, and intercultural studies.
- Promotion of academic cooperation and institutional linkages with national and international universities, research centers, and academic institutions, including joint research and educational activities.

- Encouragement of academic and research initiatives aimed at promoting scholarly dialogue, intellectual moderation, mutual respect, tolerance, and peaceful coexistence within society.

Our Perspective

The Institute of Orientalism Mianwali believes that academic research, critical inquiry, and intercultural dialogue are not only means of intellectual development but can also play an effective role in fostering better understanding, social harmony, and peaceful coexistence among different peoples, religions, and civilizations.