جامعة المصطفى العالمية
Al-Mustafa International University
مجتمع آموزش عالی قرآن و حدیث

Revisiting the Core Methodologies of Orientalist Qur'anic Studies: The Case of American Academia

Syed Hosein Alavi[1] & Syed Mostafa Rizvi[2]

Abstract

The study of non-Muslim interpretations of the Qur'an—particularly the epistemological foundations and underlying assumptions of American Qur'anic scholars—constitutes a critical and indispensable discourse within Qur'anic studies. This research examines the implicit ideological frameworks that inform the perspectives of these Orientalists, with a specific focus on scholars based in the United States. Moving beyond conventional tropes—such as claims of the Qur'an's alleged dependence on earlier religions or its absorption of contemporaneous cultural influences, often posited by Orientalists as alternative sources—this study interrogates the unstated theoretical presuppositions embedded in their intellectual paradigms. The foundational assumptions driving Western scholarship in Islamic studies, particularly Qur'anic studies, are as follows: (1) the denial of the Qur'an's divine origin and its characterization as a purely human construct; (2) the rejection of the prophethood and messengership of the Prophet Muhammad (PBUH); (3) the portrayal of Islam as a religion confined to a specific ethnic or national group; and (4) the dismissal of classical Islamic historical traditions concerning the origins of Islam and the Qur'an.

Keywords: Qur'an, foundational theories of Qur'anic studies, American Qur'anic scholarship, ideological frameworks of American Orientalists in Qur'anic studies.

1. Assistant Professor, Department of Qur'an and Orientalism, Al-Mustafa International University, Qom, and Researcher, International Research Institute, Al-Mustafa University, Afghanistan. (syedhosein_alaviiri@miu.ac.ir).

2. Former Lecturer, Department of Islamic Studies, University of Karachi; Lecturer in Persian Language and Literature, Al-Mustafa University, Karachi; PhD in Islamic Studies, University of Karachi. (mus.raz2020@gmail.com).

جامعة المصطفى العالمية
Al-Mustafa International University
مجتمع آموزش عالی قرآن و حدیث

مستشرقین کے قرآنی تحقیق کے اہم ترین اصولوں کا جائزہ (بطور خاص، امریکی قرآن پژوہوں پر)*

سید حسین علوی[۱] اور سید مصطفیٰ رضوی[۲]

اشاریہ

غیر مسلم قرآن فہمی، بالخصوص امریکی قرآن شناسوں کے فکری مبادی اور مقدماتی مفروضات کی وضاحت و تجزیہ، علومِ قرآنی کے اہم اور ناگزیر مباحث میں شمار ہوتا ہے۔ اس تحقیق کا موضوع اس امر کا جائزہ لینا ہے کہ ان مستشرقین کے وہ اصل اور غیر اظہاری نظریاتی بنیادیں کیا ہیں جو ان کی آرا کے پسِ پشت کارفرما ہیں، اور ان کی مختصر تحلیل کیا صورت اختیار کرتی ہے؛ بالخصوص جب یہ تحقیق ریاست ہائے متحدہ امریکہ کے مستشرقین پر مرتکز ہے. یہ مطالعہ ان عمومی عنوانات سے آگے بڑھتا ہے، جیسے کہ قرآن کا دیگر مذاہب و تہذیبوں سے ماخوذ ہونا یا اس کا اپنے عہد کی ثقافت سے اثر لینا، جو کہ مستشرقین کی جانب سے اکثر بطور متبادل ماخذات کے طور پر پیش کیے گئے ہیں، اور ان نظریاتی اساسات کی طرف توجہ دیتا ہے جو ان کے ذہنی پس منظر میں مخفی ہوتی ہیں، واقعۂ حال یہ ہے کہ اسلامیات بالعموم اور قرآنیات بالخصوص کے میدان میں مستشرقین کی سب سے اہم اور اساسی فکری بنیادیں درج ذیل ہیں: انکارِ وحیانی حیثیتِ قرآن اور اس کا محض انسانی ساختہ ہونا؛ رسول اکرم ﷺ کی نبوت و رسالت کا انکار؛ اسلام کا محض کسی مخصوص قوم کے لیے خاص دین ہونا؛ اسلام و قرآن کی تاریخ سے متعلق اسلامی روایات کی غیر معتبر حیثیت۔

کلیدی الفاظ: قرآن، قرآنی مطالعات کی بنیادی نظریات، امریکی قرآن فہم محققین، مستشرقینِ امریکہ کے قرآنی مطالعے کے نظریاتی مبانی۔

* موصول ہونے کی تاریخ: ۲۰۲۵/۱/۱۸ & آرٹیکل کی تایید کی تاریخ : ۲۰۲۵/۴/۱۴

۱. اسسٹنٹ پروفیسر، شعبۂ قرآن و مستشرقین، المصطفیٰ انٹرنیشنل یونیورسٹی، قم، اور محقق، بین الاقوامی تحقیقی ادارہ، جامعۃ المصطفیٰ، افغانستان.
(syedhosein_alaviiri@miu.ac.ir).

۲. سابق استاد، شعبۂ علوم و معارفِ اسلامی، جامعہ کراچی؛ استاد، زبان و ادبِ فارسی، جامعۃ المصطفیٰ کراچی؛ پی ایچ ڈی، اسلامیات، جامعہ کراچی.
(mus.raz2020@gmail.com).

تمہید

کسی بھی تحریر کو سمجھنے کے لیے بعض بنیادی امور اور مسائل ایسے ہوتے ہیں جن پر غور کیے بغیر ہم اس کے مفہوم تک نہیں پہنچ سکتے۔ متن فہمی کے عمل میں داخل ہونے سے پہلے ان امور کا جائزہ لینا اور ان کے بارے میں ایک واضح علمی اور فکری موقف اختیار کرنا ناگزیر ہوتا ہے، کیونکہ یہی موقف ہمارے فہم پر اثرانداز ہوتا ہے اور منطق کی رو سے اصل فہم سے مقدم شمار ہوتا ہے۔ درحقیقت، یہی امور کسی بھی متن کو سمجھنے کی بنیاد فراہم کرتے ہیں، یہ نکتہ جب دینی متون کے بارے میں زیر بحث آتا ہے تو اس کی اہمیت کئی گنا بڑھ جاتی ہے۔ دینی متن کا قاری، اس کے مفہوم کو سمجھنے والا شخص، جب متن کے ماخذ، موضوع، اسلوبِ بیان، مخاطب اور مقصد جیسے سوالات پر غور کرتا ہے، تو اس کے نقطۂ نظر کا کردار نہایت فیصلہ کن ہو جاتا ہے۔ ان عوامل پر اختیار کردہ زاویہ نظر، فہم کے دائرہ، نوعیت اور گہرائی پر براہِ راست اثر ڈالتا ہے. دینی متون کے فہم میں سب سے بنیادی اور ابتدائی موقف وہ ہے جو قاری متن کے بارے میں اپنے پیشگی تصورات یا نظریاتی بنیادوں کے حوالے سے اپناتا ہے۔

قرآن مجید، جو انسانیت کے لیے اللہ تعالیٰ کا آخری اور مکمل پیغامِ ہدایت ہے، اس وقت اپنا بنیادی اور مرکزی کردار، یعنی انسان کی رہنمائی اور فلاح، بخوبی ادا کر سکتا ہے جب اسے صحیح اور گہرائی سے سمجھا جائے۔ اور اس فہم کی راہ میں سب سے پہلا اور فیصلہ کن قدم، قرآن سے متعلق فکری بنیادوں اور اعتقادی مقدمات کو تسلیم کرنا ہے، اسلامی نقطۂ نظر سے قرآن کے فہم کے لیے جو عقائدی بنیادیں تسلیم شدہ ہیں، وہ تمام اسلامی مکاتبِ فکر کے مابین مشترک ہیں۔ انہی کو "مبانی فہمِ قرآن" کہا جاتا ہے۔ ان میں کسی ایک کی نفی، نہ صرف قرآن کی حیثیت کو متزلزل کرتی ہے بلکہ اس کے صحیح مفہوم تک رسائی کو بھی مشکوک بنا دیتی ہے۔

لغوی اعتبار سے "مبانی"، عربی لفظ "مبنی" اور فارسی "مبنا" کی جمع ہے، جس کے معنی ہیں: بنیاد، اساس، ڈھانچہ، بنیاد رکھنے والی چیز یا جڑ (دیکھیے: دہخدا، ۱۳۷۳ش، ج۱۲، ص۱۷۷۵۹؛ انوری، ۱۳۸۱ش، ج۷، ص ۶۵۹۱ و ۶۶۰۳). اصطلاحی طور پر یہ لفظ ان بنیادی عقائد، فکری ڈھانچوں اور ابتدائی مسلم مفروضات پر بولا جاتا ہے جو اپنے محل میں یا تو ظاہر و واضح ہوتے ہیں یا دلائل کے ساتھ ثابت کیے جا چکے ہوتے ہیں (سعیدی روشن، ۱۳۹۱ش، ص۳۹۰).

دوسرے الفاظ میں، مبانی سے مراد وہ فکری بنیادیں اور نظریاتی اساسات ہیں جن پر کسی علم کے مسائل یا کسی مخصوص علمی موضوع کی تفصیلات قائم ہوتی ہیں. ایک عمومی تقسیم کے مطابق، مبانی کو دو حصوں میں بانٹا جاتا ہے: مبانی صدوری اور مبانی دلالی، قرآنی مباحث میں "مبانی صدوری" سے مراد وہ فکری مقدمات ہیں جو قرآن کے نزول، یعنی اس کے الٰہی ماخذ، کے اثبات سے متعلق ہیں؛ دوسرے لفظوں میں، یہ قرآن کے صدور اور ماخذِ حقیقی سے متعلق مباحث کی بنیاد ہیں، جبکہ "مبانی دلالی" سے مراد وہ فکری اساسات ہیں جو قرآن کی معنوی تفہیم اور تفسیر سے متعلق ہیں، یعنی یہ اس بات کی وضاحت کرتی ہیں کہ قرآن کو کیسے سمجھا جائے (فاکر میبدی، ۱۳۹۳ش، ص ۲۶-۲۷؛ سعیدی روشن و دیگران، ۱۳۸۹ش، ج۱، ص۱۱).

زیرِ نظر تحقیق میں جب ہم "مستشرقین کے قرآنی مطالعات کی مبانی" کی بات کرتے ہیں تو ہماری مراد وہی "مبانی صدوری" ہیں، جو ان کے اساسی نظریات اور پیشگی تصورات سے متعلق ہیں؛ یعنی وہ فکری بنیادیں جن پر وہ قرآن کی حقیقت، اس کے ماخذ، اس کے لانے والے (یا ان کے نزدیک، اس کے مصنف) اور اس کے تدوینی عمل کے بارے میں اپنی رائے قائم کرتے ہیں، یہ مبانی، مسلمان مفکرین کی مسلمہ فکری بنیادوں سے نہ صرف مختلف ہیں، بلکہ بعض اوقات ان سے صریحاً متصادم بھی نظر آتی ہیں.

اسلامی نقطۂ نظر سے قرآن کے فہم کے اہم ترین مبانی اور پیش فرضوں کی فہرست بطور اشارہ درج ذیل ہے:

۱. قرآن مجید، حکمت رکھنے والے خدا کا کلام ہے۔
۲. قرآن اور تمام آسمانی کتابوں کا نزول خدائے حکیم کی جانب سے ہے، اور اس کا مقصد انسانوں کی ہدایت ہے۔
۳. حکیم خدا کا کوئی کام حکمت سے خالی نہیں ہوتا، اس لیے وہ انسانوں سے اُن کی عقل کے مطابق گفتگو کرتا ہے تاکہ وہ اس کی بات کو سمجھ سکیں۔
۴. خداوندِ حکیم ہر قسم کے بے فائدہ اور لغو کام سے منزہ ہے، اس لیے اس کا کلام بامعنی اور حکمت سے بھرپور ہوتا ہے۔
۵. یہ بامقصد اور حکیمانہ معنی قرآن کے متن میں وحی کی صورت میں مجسم ہو چکے ہیں۔

۶. قرآن کی زبان اگرچہ مرکب اور فصیح ہے، مگر حقیقت بیان کرنے والی ہے۔ حقیقت پسند زبان میں کنایہ، استعارہ اور مجاز کا استعمال بھی شامل ہوتا ہے۔

۷. قرآن مطلق حکمت رکھنے والے خالق کا کلام ہے، اس لیے اس میں کوئی بات عقلِ سلیم کے خلاف نہیں ہو سکتی۔

۸. قرآن، خداوندِ حکیم کا کلام ہے اور اس کے نزول کا ایک معقول اور با مقصد ہدف ہے، اس لیے اس کا مطالعہ کرتے وقت شارع کے ارادے یا مصنفِ حقیقی کے مقصود کی تلاش ضروری ہے (نصری، ۱۳۸۹ش، ص ۲۵۲-۲۵۳).

قرآنی مطالعات میں مستشرقین کے نظریاتی مبانی، پیش فرضیات یا ابتدائی تصورات کی جستجو کے دوران ہمیں متعدد عناوین کے تحت ایسے مباحث ملتے ہیں، جیسے: "قرآنی مطالعات کی بنیادیں" (رضائی اصفہانی، شمارہ ۱۵، ۱۳۹۲ش، سخن سر دبیر)، یا "مستشرقین کی نظر میں قرآن کے ماخذ" (زمانی، ۱۳۸۵ش، ص ۱۲۶—۲۵۶؛ رضوان، ۱۴۱۳ق، ج ا، ص ۲۳۹—۳۶۷) وغیرہ۔ تاہم، یہ مباحث خاطر خواہ وضاحت سے خالی اور کسی حد تک ابہام و پراکندگی کا شکار دکھائی دیتے ہیں، ایسا محسوس ہوتا ہے کہ اس ضمن میں ایک اہم نکتہ نظرانداز کر دیا گیا ہے، اور وہ یہ کہ اسلام شناسی اور قرآنی مطالعات میں مستشرقین کے مبانی کے ضمن میں ہم دو بنیادی سطحوں سے روبرو ہیں: ایک وہ بنیادی اور ابتدائی مبانی ہیں جو عموماً غیر مصرح ہوتے ہیں اور کسی واضح بیان کے بغیر، ان کے پیش کردہ مباحث کے پس منظر میں پوشیدہ رہتے ہیں؛ اور دوسرے وہ نظریات یا مفروضے ہیں جنہیں وہ بظاہر اپنے علمی مطالعے کے نتائج کے طور پر قرآن کے منابع و مصادر کے عنوان سے پیش کرتے ہیں، در حقیقت، اسلام شناسی بالعموم اور قرآنی مطالعات بالخصوص میں مستشرقین کے اہم ترین اور اساسی نظریاتی مبانی کو ان نکات میں خلاصہ کیا جا سکتا ہے: قرآن کا وحی نہ ہونا یا اس کا محض ایک بشری کلام ہونا؛ رسول اکرمؐ کی نبوت و رسالت کا انکار؛ اسلام کا کسی خاص قوم کے لیے مخصوص دین ہونا؛ اور اسلامی روایت کو تاریخ اسلام اور قرآن کے سلسلے میں ناقابل اعتماد سمجھنا۔ یہی بنیادی اور پُوشیدہ مبانی ہیں جو انہیں دیگر ذیلی پیش فرضیات کو اختیار کرنے کی طرف لے جاتے ہیں، جیسے: قرآن کو پیغمبرؐ کی ذہنی تخلیق ماننا، اسے دیگر ادیان و ثقافتوں سے ماخوذ قرار دینا، یا اسے اپنے عہد کے عمومی فکری ماحول کا اثر سمجھنا۔

دوسرے لفظوں میں، مستشرقین کے یہ اساسی اور غیر مصرح نظریات، جیسے قرآن کی وحیانی حیثیت کا انکار یا رسول اکرمؐ کی نبوت سے انکار، وہ بنیادیں ہیں جو انہیں ایسے مفروضہ ماخذ و منابع کی طرف لے جاتی ہیں۔ ان میں بعض مفروضے، جیسے قرآن کو پیغمبرؐ کے ذاتی ذہنی کمال کا نتیجہ قرار دینا یا اس کا دیگر ادیان سے ماخوذ ہونا، صراحت کے ساتھ بیان کیے گئے ہیں اور بعض مسلمان مفکرین نے بھی انہیں مستشرقین کے مبانی کے طور پر پیش کیا ہے؛ لیکن در حقیقت ان کے اساسی اور پوشیدہ مبانی کچھ اور ہیں، جن پر یہاں روشنی ڈالی گئی ہے۔

ا۔ قرآن، غیر وحیانی اور بشری تخلیق

شاید یہ کہا جا سکتا ہے کہ قرآن کریم کے ساتھ رویے اور اس سے حاصل ہونے والے فہم میں سب سے پہلا اور اہم ترین مسئلہ یہ ہے کہ ہم کس بنیادی مفروضے اور نظریے کے ساتھ اس کی طرف رجوع کرتے ہیں۔ آیا ہمارا قرآن سے تعلق و ادراک اسے ایک بشری متن اور انسانی اثر کے طور پر دیکھنے پر مبنی ہے، جیسے دیگر انسانی تحریریں، جنہیں ان کے مؤلف نے کسی خاص زمانے، جگہ اور مخصوص ثقافتی ماحول میں مرتب کیا ہو؟ یا پھر جیسا کہ مسلمانوں کا سچا اور راستین عقیدہ ہے، ہم قرآن کو ایک وحیانی متن سمجھتے ہیں، جس کا سرچشمہ ایک ایسا یکتا وجود ہے جو لا مکانی، فوق زمانی اور مطلق علم کا حامل ہے؟

حقیقت یہ ہے کہ مستشرقین کی اکثریت کا بنیادی نظریہ اور اولین پیش فرض یہی ہے کہ قرآن وحیانی نہیں بلکہ بشری کلام ہے؛ خواہ وہ پیغمبر اکرمؐ کی شخصی اختراع ہو یا پھر اسلامی معاشرے نے اسے ایک طویل تاریخی عمل کے دوران، کم از کم دو صدیوں میں، تشکیل دے کر ثابت کیا ہو (Ali, 2004, pp. 2–3). یقیناً مستشرقین اکثر و بیشتر اپنے اس بنیادی پیش فرض کو صراحت کے ساتھ بیان نہیں کرتے، بلکہ وہ خود کو ایک ایسے علمی و تحقیقی رویے کا حامل قرار دیتے ہیں جو ہر قسم کے پیش فرض سے پاک ہے؛ اور اس کے نتیجے میں وہ مفروضے اور خیالات جیسے کہ قرآن کا عہدین سے ماخوذ ہونا، یا یہودیت، مسیحیت، جاہلیت اور دورِ جاہلی کی ثقافت سے اثر پذیری، کو اپنے اس بظاہر "غیر جانب دار" اور "علمی" مطالعے کا حاصل قرار دیتے ہیں (زمانی، ۱۳۸۵ش، ص ۹۵–۹۶)۔

مستشرقین کے مبانی اور نظریاتی پیش فرضوں پر گفتگو کا ایک بنیادی مسئلہ، بالخصوص معاصر دور میں، یہ ہے کہ خود مستشرقین ان مبانی کی جانب کسی واضح اشارے سے احتراز کرتے ہیں، جس کے باعث ان کی متفرق

تصنیفات کے اندر سے ان مبانی کو تلاش کرنا ایک دشوار امر بن جاتا ہے۔ امریکہ کے قرآن پژوہ حلقوں میں بہت کم ایسے افراد دیکھنے کو ملتے ہیں جو ان پیش فرضوں کا صریح اعتراف کرتے ہوں۔

بطورِ مثال، جیمز بلمی کا ذکر کیا جا سکتا ہے جو قرآن میں تصحیف اور تحریف کے قائل ہیں اور بعض مقامات کی اصلاح کا دعویٰ بھی کرتے ہیں۔ وہ صراحت کے ساتھ بیان کرتے ہیں کہ غیر مسلم قرآن پژوہوں میں اس بات پر اجماع پایا جاتا ہے کہ قرآن کا مؤلف کسی نہ کسی طور خود محمدؐ تھے، اور اس بنا پر وہ متنِ قرآن میں پائے جانے والے تمام نقائص کو انہی کی طرف منسوب کرنے کا رجحان رکھتے ہیں؛ اگرچہ یہ عمل عموماً اس حقیقت سے صرفِ نظر کرتے ہوئے انجام پاتا ہے کہ یہ غلطیاں ممکن ہے اصل روایتِ متن یا ان ماخذ سے متعلق ہوں، جن سے قرآن کے بعض اجزاء اخذ کیے گئے تھے (Bellamy, 1996, p. 203)۔

مایکل سلز، ایک اور امریکی محققِ قرآنی، اس نکتے کو کچھ زیادہ وضاحت سے بیان کرتا ہے اور کہتا ہے کہ مغرب میں قرآن کے مؤلف کے حوالے سے کم از کم تین زاویہ ہائے نظر پائے جاتے ہیں۔ پہلا زاویہ، قدیم مستشرقین کا ہے، جو قرآن کو خود پیغمبرؐ کی تصنیف سمجھتے تھے۔ دوسرا زاویہ، جو نسبتاً نیا، معتدل اور روبہ فزونی ہے، اس نقطۂ نظر پر مبنی ہے کہ قرآن ایک مقدس متن ہے جس پر مسلمانوں کا ایمان ہے کہ وہ ساتویں صدی عیسوی میں نازل ہوا؛ اس گروہ کے افراد مؤلف کے تعین میں کوئی خاص دلچسپی نہیں رکھتے۔ تیسرا زاویہ نظر، تجدید نظر پسندوں یا شکاکین سے وابستہ ہے، جو قرآن کو ایک ایسا مجموعہ خیال کرتے ہیں جس کی ترتیب وتدوین کا عمل اسلامی معاشرے میں ایک فردِ واحد کی زندگی سے کہیں زیادہ طویل اور پیچیدہ ہے، اور اس لیے یہ کسی ایک یا چند معیّن افراد کی تخلیق نہیں ہو سکتا (Sells, 1999, 2001, pp. 4–5)۔

مذکورہ بیانات سے جو بات واضح ہوتی ہے وہ یہ ہے کہ خواہ قرآن کے مؤلف کے طور پر پیغمبرؐ کو پیش کیا جائے، یا اسے کسی موحّد معاشرے کی پیداوار سمجھا جائے، یا پھر اس کا ماخذ دیگر مذاہب و افکار کو قرار دیا جائے—یہ تمام کوششیں اسی بنیادی مفروضے کے دفاع میں کی جاتی ہیں کہ قرآن وحی الٰہی نہیں بلکہ ایک انسانی تخلیق ہے (ابداح، ۲۰۱۱م: ۱۷۵-۱۷۶)۔

تجزیہ

ایک اہم ترین بنیاد جو مسلمانوں کے ہاں قرآن کے فہم میں تسلیم شدہ ہے، وہ قرآن کے متن اور مواد کی وحی کی نوعیت ہے؛ یعنی قرآن کا متن اور الفاظ اور اس کے مفاہیم وحی سے ماخوذ ہیں، اور اسی بنیاد پر قرآن کو

سمجھنے اور اس سے استفادہ کرنے کے حوالے سے خاص اثرات مرتب ہوتے ہیں۔ کیونکہ جب ہم قرآن کے متن کو وحی کی نوعیت کے پیشِ نظر سمجھنے کی کوشش کرتے ہیں، تو ہم اس کے ہر حرف اور لفظ پر اس یقین کے ساتھ نظر ڈالتے ہیں کہ اس میں کسی بھی نوع کی غلطی نہیں ہو سکتی۔ اس کے نتیجے میں ہم قرآن کے ہر حصے اور حتیٰ کہ اس کی قراءت اور تلفظ کو بھی اہمیت دیتے ہیں اور ان تمام جزئیات کے ذریعے قرآن کو سمجھنے کی کوشش کرتے ہیں (رشاد، ۱۳۸۹ش، ص ۲۸۳-۲۸۸)۔

مگر مستشرقین نے بالکل مخالف، یعنی قرآن کی غیر وحی کی نوعیت کو اپنی بنیاد قرار دیا ہے؛ دراصل یہی بنیادی مفروضہ ہے جو ان کو قرآن کے لیے مختلف اور خیالی ماخذ تخلیق کرنے پر مجبور کرتا ہے۔ کبھی وہ پیغمبر اکرم ﷺ کے سماجی ذہانت کی طرف رجوع کرتے ہیں، اور کبھی اس زمانے کی ثقافت یا دیگر مذاہب کی روایات اور ذرائع سے اقتباس کے خیال کو تسلیم کرتے ہیں۔ جب یہ خیالی ماخذ مطلوبہ نتیجہ فراہم نہیں کرتے، تو وہ ایسے غیر حقیقی اور لیکن مغربی دنیا میں مقبول تصورات کی طرف رخ کرتے ہیں جیسے کہ "پیغمبرانہ خواب" یا "مذہبی تجربہ" (قنبری صفری کوچی، ۱۳۹۵ش، ص۲۸۸-۴۱۷).

مستشرقین کے ان خیالی ماخذ پر محققین اسلامی نے کئی بار تنقید کی ہے، جس کا یہاں تذکرہ غیر ضروری ہے (ر.ک: زمانی، ۱۳۸۵ش؛ قنبری صفری کوچی، ۱۳۹۵ش؛ شاکر، شمارہ ا، ۱۳۸۹ش، ص ۱۱۹-۱۳۸)۔ دراصل، ان آراء میں اختلاف اور تنوع خود ان خیالی ماخذ کی حقیقت کا ردّ کرتی ہیں، اور اس بات کی نشاندہی کرتی ہیں کہ مستشرقین کا اصل اور پوشیدہ مفروضہ یعنی قرآن کی وحی کی نوعیت کو ردّ کرنا، ان کے اس خیال سے مطابقت نہیں رکھتا جس میں وہ مختلف خیالات و تصورات کو آزما رہے ہیں.

دوسری طرف، غالب مستشرقین اسلامی تحقیقات میں "بغیر پیش فرض کے تحقیق کرنے" کے دعوے کے برعکس، قرآن کی غیر وحی کی نوعیت اور اسلامی معارف کے بشری ہونے کے مفروضات پر عمل کرتے ہیں، اور اپنے تمام تجزیے اور قیاسات کو انہی غلط پیش فرضوں پر مبنی کرتے ہیں (زمانی، ۱۳۸۵ش، ص ۹۵).

حقیقت یہ ہے کہ علمی طریقہ کار کے نقاب میں یہ دعویٰ کہ "پیش فرض کے بغیر تحقیق" کی جاتی ہے، اور اپنے طریقہ کار کو علمی اور مسلمان محققین کے طریقہ کار کو غیر علمی ثابت کرنے کے لیے یہ حربہ استعمال کیا جاتا ہے، حقیقت سے ہٹ کر ہے۔ وہ مسلمان محققین کے طریقہ کار کو غیر علمی قرار دیتے ہیں کیونکہ وہ قرآن کو وحی مانتے ہیں، لیکن خود ان کا ابتدائی پیش فرض قرآن کی وحی کی نوعیت کا انکار اور پیغمبر اکرم ﷺ کی نبوت کا

انکار ہوتا ہے۔ اب سوال یہ ہے کہ ایسا کیسے ممکن ہے کہ ان کا طریقہ علمی ہو اور مسلمانوں کا طریقہ غیر علمی؟ (زمانی، ۱۳۸۵ش، ص۹۵-۹۶).

اقتباسی تصور

یہ مفروضہ کہ نوظہور دین اسلام اور اسی کے ساتھ قرآن کریم کی بنیادیں یہودی یا مسیحی ماخذ پر استوار ہیں، بیسویں صدی کے ابتدائی مستشرقین کی قرآن پژوہی کا ایک دیرپا ورثہ ہے، جو کسی نہ کسی صورت میں آج تک جاری ہے. اگرچہ آج کے زمانے میں بہت کم افراد ایسے دعوے کرتے ہیں کہ اسلام ایک خالص مسیحی ماحول میں تشکیل پایا یا اس کی بنیادیں اکثر و بیشتر یہودی افکار سے ماخوذ ہیں، اور اب ایسی تحقیقات کا رجحان زیادہ تر ابراہیمی ادیان، یعنی تینوں بڑے توحیدی مذاہب اور ان کی آسمانی کتابوں کے باہمی ربط و تعلق کی تفہیم کی طرف مائل ہو چکا ہے (Schöller, 2004, p. 195)؛ تاہم چند افراد اب بھی اس اقتباسی مفروضے پر اصرار رکھتے ہیں۔ اگرچہ قرآن کے معارف کو سابقہ آسمانی ادیان سے ماخوذ سمجھنے کے اس تصور کو مسلم محققین متعدد مرتبہ علمی نقد و نظر کا نشانہ بنا چکے ہیں اور اس کی بطلان کو ثابت کر چکے ہیں (ر.ک: رضائی اصفہانی، ۱۳۸۹ش، ص ۱۷۵-۱۹۴؛ معارف، و دیگران، ۱۳۹۰ش، ص ۱۱۷-۱۴۰)، تاہم اس مقام پر ایک مختصر توضیح ضروری محسوس ہوتی ہے:

۱. اقتباس کی نوعیت کے حوالے سے یا تو مکتوبی ذرائع سے اخذ کی بات کی جاتی ہے، یا زبانی ذرائع سے ماخوذ ہونے کا دعویٰ کیا جاتا ہے۔ مگر چونکہ اقتباسِ مکتوب کے لیے درکار حالات و وسائل کی فراہمی اور اس کے عملی امکان پر کوئی بھی تاریخی دلیل یا شہادت موجود نہیں، بلکہ تاریخی قرائن اور خود مستشرقین کے اعترافات اس کے عدمِ امکان پر دلالت کرتے ہیں، چنانچہ اسلام کے ظہور کے زمانے میں تورات اور انجیل کا مکمل یا جزوی ترجمہ عربی زبان میں موجود ہونے کا کوئی ثبوت دستیاب نہیں (Bowering, 2001, p. 316)؛ نیز پیغمبر اکرم ﷺ نہ صرف عبرانی زبان سے ناآشنا تھے بلکہ اصولاً خواندہ بھی نہ تھے، اور مسیحی پادریوں اور یہودی علماء کے ساتھ ایسی مفصل اور بارہا ملاقاتیں بھی، جن کے ذریعے معارفِ عہدین آنحضرت ﷺ تک منتقل ہو سکتے، خصوصاً مکی دور کے ان تیرہ برسوں میں جن میں قرآن کی پچاسی سورتیں نازل ہوئیں، کسی بھی تاریخی روایت

میں مذکور نہیں (نصیری، ۱۳۹۰، ص ۱۴۲-۱۲۷)؛ یہی حقیقت اس مفروضے کے حامیوں کو اس بات پر آمادہ کرتی ہے کہ وہ اپنی فرضیہ کے اثبات کے لیے زبانی ذرائع سے اقتباس پر زور دیں۔

۲. تاہم حقیقت یہ ہے کہ قرآن کریم کی بلند پایہ معارف، نیز توحید و نبوت اور علمی و عقلی موضوعات میں اس کی نمایاں اور اساسی امتیازات، اور اہلِ کتاب کے بعض اعتقادات پر اس کی صریح ملامت، ہر طرح کے اقتباسی مفروضے کے منافی اور اس کے بطلان کا واضح ثبوت ہیں۔ ان میں سے بعض نکات درج ذیل ہیں:

الف: قرآن، تورات وانجیل سے ماخوذ کیسے ہو سکتا ہے جبکہ خود قرآن میں متعدد آیات یہود کی شدید تکفیر اور سخت ترین انداز میں ملامت پر مشتمل ہیں؟ جیسے: «لَتَجِدَنَّ أَشَدَّ النَّاسِ عَدَاوَةً لِلَّذِينَ آمَنُوا الْيَهُودَ وَالَّذِينَ أَشْرَكُوا...» (مائدہ: ۸۲)؛[1] یا: «يَا أَهْلَ الْكِتَابِ لِمَ تَكْفُرُونَ بِآيَاتِ اللَّهِ وَأَنْتُمْ تَشْهَدُونَ» (آل عمران: ۷۰)؛[2]

ب: جو لوگ قرآن کو تورات سے ماخوذ سمجھتے ہیں، ان کی مراد کون سی "تورات" ہے؟ اگر ان کا اشارہ اس کتاب کی طرف ہے جو حضرت موسیٰ علیہ السلام پر نازل ہوئی تھی تو وہ کتاب فی الحقیقت اب موجود ہی نہیں کہ یہ دعویٰ کیا جا سکے کہ قرآن نے اس سے اثر قبول کیا۔ اور اگر ان کی مراد موجودہ تورات ہے تو نہ تو اس کے مصنّفین معلوم ہیں اور نہ ہی اس کے اکثر پیروکار اس کی وحیانی حیثیت کے قائل ہیں (سلیمانی اردستانی، ۱۳۸۲ش: ۵۶-۶۵)؛ مزید برآں، موجودہ عہدین نہ صرف تحریفات اور خیالی افسانوں سے مملو ہیں بلکہ وہ عقل و علم سے بھی متصادم ہیں (بوکای، ۱۳۶۵ش: ۱۰، ۳۸ بہ بعد و ۱۱۷ بہ بعد)؛ پس قرآن، جو اپنے بلند و بالا معانی اور عظیم الشان مضامین کے لیے مشہور ہے، آخر کس طرح ان تحریف شدہ کتابوں سے ماخوذ ہو سکتا ہے؟

ج: قرآن، جو علم، قلم، تربیت، تعلیم، قرائت اور کرامت سے آغاز کرتا ہے (علق: ۱-۵)، اور جس کی پوری آیات انسانی شعور، تدبر، تفکر، تعقل، تذکر اور تفقہ کی دعوت دیتی ہیں، وہ کس طرح اس تورات سے ماخوذ ہو سکتی ہے جس کی ابتدائی صفحات میں شجرۂ ممنوعہ کو درخت علم و معرفت قرار دیا گیا ہے؟ (تورات، ۲:

---

[1]. سورہ مائدہ: آیہ ۸۲: «یقیناً تم یہودیوں اور ان لوگوں کو جو شرک کرتے ہیں، مؤمنوں کے مقابلے میں سب سے زیادہ دشمن پاؤ گے...»۔

[2]. سورہ آل عمران: آیہ ۷۰: «اے اہل کتاب! تم خدا کی آیات کا انکار کیوں کرتے ہو، حالانکہ تم (ان کی صداقت) کی گواہی دیتے ہو؟»

۱۶-۱۷)۔ اور وہ قرآن، جو ساری انسانیت کو مخاطب کرتا ہے، کیسے اس تورات سے اقتباس کر سکتا ہے جس کی تمام تر توجہ ایک مخصوص قوم، بنی اسرائیل، کی کامیابی اور غلبے پر مرکوز ہے؟ (سلیمانی اردستانی، ندارد، ص ۱۷و۲۲)

۳. مزید برآں، اس اقتباسی تصور میں مستشرقین کا سب سے اہم استدلال قرآن اور کتاب مقدس کے بعض مشترک معارف کا مشاہدہ ہے۔ تاہم، مسلمانوں کے علمی جوابات کے علاوہ، خود بعض مستشرقین کے نظریات بھی قابل توجہ ہیں؛ مثال کے طور پر، محترمہ "ماسون" کی تحقیق جو انہوں نے اپنی کتاب "قرآن و کتاب مقدس: درون مایہ ہای مشترک" میں پیش کی ہے۔ اس کتاب کا بنیادی مقصد یہ ہے کہ وہ ادیان توحیدی ابراہیمی، یعنی یہودیت، مسیحیت اور اسلام کے درمیان مشترک درون مایوں کا جائزہ لے اور ان کی تحلیل کے ذریعے ان ادیان کی ایک واحد ماورائی اصل کو نمایاں کرے؛ ایک حقیقت جس کی متعدد مقامات، بالخصوص مقدمہ کتاب میں صراحت سے وضاحت کی گئی ہے (ماسون، ۱۳۸۵ش، ص ۲۸-۳۵).

۴. فی الواقع، معارف کا کچھ حد تک تشابہ بعض تعلیمات میں قابل قبول ہے؛ لیکن یہ جان لینا چاہیے کہ مشابہت کا وجود، بالضرور اقتباس پر دلالت نہیں کرتا، کیونکہ یہ شباہت دونوں کتب اور ادیان کے مشترکہ مبداء، یعنی "وحیِ آسمانی"، کی علامت بھی ہو سکتی ہے؛ ایک احتمال جس پر اندرونی اور بیرونی قرآنی شواہد بکثرت موجود ہیں۔ لہٰذا محض شباہت کسی ایک کتاب کے دوسرے سے ماخوذ ہونے کی دلیل نہیں بن سکتی۔ دوسرے لفظوں میں، ادیانِ الٰہی چونکہ ایک ہی منبع سے صادر ہوئے ہیں، اس لیے—بشرط سلامت از تحریف—ان کی اصل روح مشترک ہے۔ ابراہیمی ادیان میں عقائد، احکام، اخلاقی تعلیمات، اور واقعاتی روایات کے ضمن میں بعض مشترکات کا پایا جانا ایک ناقابل انکار حقیقت ہے، اور قرآن کا اہل کتاب کو ان مشترکات پر مجتمع ہونے کی دعوت دینا بھی مسلم ہے۔ دوسری جانب، قرآن خود نزولِ وحی کو کوئی نئی اور غیر مسبوق چیز قرار نہیں دیتا بلکہ اس امر کی جانب اشارہ کرتا ہے کہ بعض قرآنی تعلیمات سابقہ صحائف و کتب میں بھی موجود تھیں (نصیری، ۱۳۹۰ش، ص ۱۴۲-۱۲۷)۔

۵. ایک اور قابلِ توجہ نکتہ جو مستشرقین کے قرآن کے ماخذات سے متعلق نظریات اور ان کے اقتباسی تصور کی نقد میں اہمیت رکھتا ہے، وہ ان کے اقوال میں پائے جانے والے اختلافات اور انتشارِ رائے کا معاملہ ہے۔ دراصل، قرآن کے وحیانی و ربانی نہ ہونے کا دعویٰ ابتدائے اسلام ہی سے اسلام کے معاندین کی طرف سے کیا جاتا رہا ہے، اور ان کی طرف سے رسول اکرم ﷺ اور قرآن مجید کے بارے میں استعمال ہونے والی مختلف تعبیرات، دراصل اس اضطراب، تضاد بیانی اور فکری پریشانی کا مظہر ہیں، جسے قرآن نے "امرٌ مَرِیج" (سورہ ق: ۵). [۱] سے تعبیر کیا ہے۔ مریج کا مطلب ہوتا ہے: پراگندہ، مضطرب اور غیر منضبط؛ اور اس صفت کا اطلاق اس لیے کیا گیا کہ وہ کبھی پیغمبر ﷺ کو دیوانہ، کبھی شاعر اور کبھی جادوگر کہتے تھے (ر.ک: طبرسی، ۱۳۷۲ش، ج۹: ۲۱۲)۔ یہی تشتت آج مستشرقین، بالخصوص امریکی مستشرقین، کے اقوال میں نمایاں طور پر موجود ہے۔ مثال کے طور پر، جرالد ہاوتینگ نے اپنی مقالہ "عربستان پیش از اسلام" میں اسلام کے ظہور کے بارے میں مختلف آراء کا ذکر کرتے ہوئے اس اختلاف و پراکندگی کا بالواسطہ اعتراف کیا ہے (Hawting, 2004, pp. 253-261).

۶. یوں محسوس ہوتا ہے کہ مستشرقین کی اس فکری حیرانی اور آراء کی پراکندگی کی جڑ خود ان کا یہ خلافِ واقع مفروضہ ہے کہ قرآن وحیِ الٰہی نہیں بلکہ ایک بشری ساخت ہے۔ ماکسیم رودنسون، [۲] جو ایک روسی نژاد فرانسیسی مستشرق ہے، اس بارے میں اعتراف کرتا ہے: "اسلام کی اصالت سے انکار اور اس کا دیگر ادیان پر انحصار، تمام مستشرقین میں ایک مشترک مسئلہ ہے" (شاکر، ۱۳۸۹ش، ص ۱۲۲)۔ اسلام کے خلاف بدگمانی، معاندانہ رجحانات، اور غیر معتدل پیش فرضیات، جنہوں نے کئی صدیوں سے مغربی فضا کو گھیر رکھا ہے، شعوری یا لاشعوری طور پر علمی رویوں پر بھی اثرانداز ہوئے ہیں۔ درحقیقت، تمام علمی کوششیں انہی پیش فرضوں کے اثبات کے لیے کی گئیں

[۱]. سورہ ق:۵؛ «بَلْ كَذَّبُوا بِالْحَقِّ لَمَّا جاءَهُمْ فَهُمْ فی أَمْرٍ مَرِیجٍ»، انہوں نے حق کو جب ان کے پاس آیا تو جھٹلایا؛ اس لیے وہ ہمیشہ اپنے منتشر کاموں میں حیران ہیں!

[2]. Maxim Rodinson (1915-2004)

(ایضاً، ص ۱۱۸-۱۳۸)۔ یہی مفروضہ اکثر مستشرقین کو اس امر پر مجبور کرتا ہے کہ وہ قرآن اور اسلام کے ماخذات کے بارے میں متفرق بلکہ متضاد آراء قائم کریں؛ چنانچہ کبھی وہ اسلام کی جڑیں یہودیت میں ڈھونڈتے ہیں، کبھی مسیحیت میں، کبھی غیر توحیدی ادیان میں، اور کبھی مشرکانہ رسومات یا دینی ارتقاء کی کسی "قدرتی" صورت میں؛ اور باوجود اس کے کہ وہ اپنے دعووں کے لیے دلائل تراشتے ہیں، قرآن کی وحیانی حیثیت کو کبھی احتمال کے درجے میں بھی قبول کرنے پر آمادہ نہیں ہوتے.

۲. پیامبر اکرمؐ (ص) کی نبوت ورسالت کاانکار

پیامبر اکرمؐ ﷺ کی شخصیت کو سمجھنے اور متعارف کرانے کے حوالے سے مغرب میں مستشرقین کی کوششیں ایک عجیب و در عینِ حال الم ناک داستان پیش کرتی ہیں۔ اس حقیقت کو مغرب میں آنحضرتؐ کے لیے برتے گئے مختلف القاب کے تاریخی تسلسل سے بخوبی محسوس کیا جا سکتا ہے۔ مستشرقین، اپنے اس بنیادی اور ضدّی مفروضے، یعنی آنحضرتؐ کی نبوت کا انکار—پر اصرار کرتے ہوئے، آنحضرتؐ کی شخصیت کے لیے ایک متبادل عنوان گھڑنے کی خاطر مختلف حکمتِ عملیاں اور چالاکیاں بروئے کار لائے، یہاں تک کہ خود ایک مغربی محقق، جان ٹولان (John V. Tolan)، کے بقول، یہ منظر نامہ موجودہ دور کے قاری کے لیے حیرت انگیز بلکہ بسااوقات الجھن آمیز ہے (Tolan, 2019, pp. 260). ٹولان نے دوازدھویں صدی سے لے کر اکیسویں صدی کے اوائل تک مغرب میں رسول اکرمؐ کی شبیہ سازی کا نقشہ واضح کیا ہے۔ ابتدائی عہد میں، صلیبی مناظرانہ ماحول میں، آنحضرتؐ کو ماہومت (Mahomet) کے نام سے سونے کے ایک بت کے طور پر پیش کیا گیا، جسے نیک صلیبی جنگجوؤں نے پاش پاش کر دیا (Tolan, 2019, Chapter 1)۔ اس کے بعد جدلی طرزِ فکر کے غلبے کے دور میں، آپؐ کو زندیق، بلکہ زندیقوں اور مرتدین کے سرغنہ کے طور پر متعارف کرایا گیا (Tolan, 2019, Chapter 2)، اور پھر پیغمبرِ دروغین کا لقب مستعمل ہوا تاکہ آپؐ کی شخصیت کا ایک اور مسخ شدہ چہرہ تراشا جا سکے (Tolan, 2019, Chapter 3)۔ جب مغرب کو سلطنتِ عثمانیہ سے عسکری مقابلہ درپیش ہوا تو کلیسائی مبلغین نے رسول اکرمؐ کو ترکوں کے پیغمبر کے طور پر پیش کرنا شروع کر دیا (Tolan, 2019, Chapter 4).

جامعة المصطفى العالمية
Al-Mustafa International University
مجتمع آموزش عالی قرآن و حدیث

دورِ روشن خیالی اور مغرب میں اصلاحات کے آغاز کے ساتھ، مغرب نے اپنے مقاصد کے لیے آنحضرتؐ کی شبیہ سازی کو ایک نئے زاویے سے اختیار کیا۔ اس دور میں سابقہ القاب کی شدت میں کمی آئی اور آنحضرتؐ کو ایک اصلاح پسند اور قانون ساز کے طور پر پیش کیا گیا، جس کا مقصد اپنی قوم کو نئے اصلاحی قوانین کے ذریعے سنوارنا تھا (Tolan, 2019, Chapter 6). اٹھارویں صدی کے اواخر اور انیسویں صدی کے اوائل میں جب رومانویت کا رجحان غالب آیا تو اس کے اثرات آنحضرتؐ کی شخصیت پر بھی مرتب ہوئے، اور آپؐ کو قانون ساز، سیاست دان، اور ہیرو جیسے القاب سے موسوم کیا گیا، جو حقیقت میں آنحضرتؐ کے اصل لقب یعنی پیغمبرِ خاتم سے صریح انحراف تھا (Tolan, 2019, Chapter 7).

انیسویں صدی میں جب یہودی مغرب میں عیسائی حکومتوں کی پابندیوں سے نسبتاً آزاد ہوئے، تو ان کے مابین ایک فکری کشمکش پیدا ہوئی: ایک طبقہ یہودی مذہب کی اصیل روایات کا محافظ بنا، جب کہ دوسرا طبقہ ان روایات کو جدید دنیا سے ہم آہنگ کرنے کا داعی ٹھہرا۔ اس مصلح گروہ نے تاریخِ یہودیت پر نظرِثانی کی اور اس ضمن میں اسلامی منابع، تعلیمات اور شخصیات سے بھی استفادہ کیا، یہاں تک کہ رسول اکرمؐ کو مبلغ یا حتیٰ کہ ایک یہودی پیغمبر کے عنوان سے یاد کیا جانے لگا (Tolan, 2019, Chapter 8).

آخرکار انیسویں صدی کے اواخر اور بیسویں صدی کے اوائل میں ایک ایسا فکری رجحان مغرب میں ابھرا، جس نے محمدؐ کے کردار کو انسانی ہدایت کے خدائی منصوبے کا ایک مثبت حصہ تسلیم کرنے کی کوشش کی اور کسی حد تک آپؐ کی نبوت کا اعتراف بھی کیا۔ البتہ یہ اعتراف نہ اسلامی تصورِ نبوت کے مطابق تھا، نہ آنحضرتؐ کی ختمِ نبوت اور رسالتِ عامہ پر ایمان پر مبنی؛ بلکہ اس نبوت کو محض دینِ ابراہیمی کی ایک شاخ کا حصہ گردانا گیا، جو صرف ایک مخصوص قوم، یعنی عربوں، کے لیے مخصوص سمجھی گئی (Tolan, 2019, Chapter 9).

بیسویں صدی کے امریکا میں بھی آنحضرتؐ کو ایک فہیم قانون ساز کے طور پر پیش کیا گیا. سنہ ۱۹۰۵ میں، امریکی میکسیکی مجسمہ ساز، چارلس آلبرٹ لوپز (Charles Albert Lopez) نے نیویارک کے کورٹ آف اپیلز کے لیے ایک سنگی مجسمہ تیار کیا، جہاں دنیا کے دیگر عظیم قانون سازوں کے مجسمے بھی نصب تھے۔ اس میں محمدؐ کو ایک بلند قامت، عمامہ پوش اور باوقار شخصیت کے طور پر دکھایا گیا، جو بائیں ہاتھ سے ایک کھلی کتاب تھامے ہوئے ہے اور دائیں ہاتھ میں ایک تلوار بلند کیے کھڑا ہے۔ بعد ازاں، سنہ ۱۹۳۵ میں، جرمن نژاد امریکی مجسمہ ساز، آدولف اے. وائن مین (Adolf A. Weinman) نے امریکی سپریم کورٹ کے

مرکزی ہال میں محمدؐ کو دیگر سترہ قانون سازوں کے ہمراہ دکھایا، یوں آپؐ کو ایک باعظمت اور قوی شخصیت کے طور پر نمایاں کیا گیا، جس کی شبیہ انیسویں اور بیسویں صدی کے اوائل کی رومانوی اور مستشرقانہ ذوق سے ہم آہنگ ہے (Tolan, 2019, p. 208).

حقیقت یہ ہے کہ مغرب میں رسول اکرمؐ کے حوالے سے جن متنوع القاب اور تصورات کا ذکر سطورِ بالا میں ہوا، ان میں سے اکثر آج کی امریکی دنیا میں بھی کسی نہ کسی شکل میں موجود ہیں۔ آنحضرتؐ کو بدنام کرنا اور ان کی شخصیت کو مسخ کرنا، امریکہ اور یورپ میں بعض پروٹسٹنٹ مشنری تنظیموں اور انجیلی گروہوں کی اسلام دشمن مہمات کا ایک کلیدی عنصر ہے، بالخصوص جب ان مہمات کا نشانہ مسلمان مہاجرین ہوتے ہیں (Tolan, 2019, p. 260).

تجزیہ

مستشرقین کی سیرتِ نبوی سے متعلق فکری روش کا سب سے بڑا اعتراض شاید وہی ہو جو ان کے بیان کردہ مختلف بلکہ بسا اوقات ایک دوسرے سے متضاد خاکوں سے نمایاں ہوتا ہے۔ ان خاکوں اور ان کے تاریخی سفر سے بخوبی اندازہ ہوتا ہے کہ پیغمبرِ اسلام ﷺ کی شخصیت کو مغرب میں کبھی غیر جانب دار اور سچائی کی روشنی میں پیش نہیں کیا گیا۔ بلکہ اس کی تعبیر ہمیشہ مغرب کے اپنے بیرونی مفادات، جیسے اسلامی دنیا سے کشاکش، اور اندرونی حالات، جیسے فکری اور سماجی دھاروں کی باہمی کشمکش، سے جُڑی رہی ہے۔ نتیجتاً، پیغمبرِ اسلام ﷺ کی شخصیت اور اسلامی تعلیمات کو محض بحث و تکرار کا ذریعہ بنا دیا گیا۔

در حقیقت، مغربی دنیا کی جانب سے جو ستائشی صفات ظاہراً اختیار کی گئی ہیں، ان کے پس پردہ بھی ایک ناپسندیدہ ارادہ چھپا ہوتا ہے، کیونکہ ان دلکش القاب جیسے "قائد"، "مصلح" یا "ہیرو" کے پیچھے وہ بنیادی اور اصل پہچان، کہ آپ (ص) اللہ کے برگزیدہ پیغمبر تھے اور ان صفات سے کہیں بڑھ کر عظمت رکھتے تھے— کو یا تو رد کیا گیا ہے یا نظرانداز. (ابداح، ۲۰۱۱م، ص ۱۷۸-۱۷۹).

امریکی ماہرِ مطالعۂ اسلام، کارل ارنَسٹ نے مغرب کی اس منفی اور تنگ دائرے میں مقید سوچ کی جڑوں کی جانب اشارہ کیا ہے۔ ان کے بقول، آج بھی یورپ اور امریکہ میں اسلام کو اسی انداز سے دیکھا جاتا ہے جیسے نوآبادیاتی دور میں، جب کہ اس دور کے استعماری مظالم کو اب گویا بھلا دیا گیا ہے۔ یوں، اگرچہ تاریخ فراموش کر دی گئی، مگر اس دور کی سوچ اور نظریات اب تک باقی ہیں. (ارنست، ۱۳۹۰ش، ص ۲۲۱).

۳. محمد ﷺ عربوں کے پیغمبر: (قرآن بھی عربوں کے لیے کتاب)

مغربی محققین میں سے کچھ نے اسلام اور پیغمبر اکرم ﷺ کو سمجھنے کی کوشش کی ہے، جن میں ویلیم مونٹگمری واٹ، آنہ میری شمل، ہنری کربن جیسے افراد شامل ہیں۔ امریکی مستشرقین میں کیرن آر مسٹرانگ، کارل ارنسٹ جیسے محققین بھی قابل ذکر ہیں۔ تاہم حقیقت یہ ہے کہ ان افراد کے لیے بھی پیغمبر اکرم ﷺ کا مقام آخر کار بنی اسرائیل کے نبیوں کے برابر رہا ہے، جو مخصوص زمانے اور قوم کے لیے تھے۔ اسی طرح قرآن مجید کو بھی خدا کا وہ الہام سمجھا جاتا ہے جو کسی خاص زمانے اور قوم کے لیے تھا. ان میں سے سب سے زیادہ محتاط رائے ویلیم مونٹگمری واٹ کی تھی (د. ۲۰۰۶)، جو قرآن کو خدا کی طرف سے ایک الہام مانتے تھے، مگر وہ یہ بھی کہتے تھے کہ یہ الہام ایک خاص زمانے اور جگہ کے لیے تھا، اس لیے اس کے احکام صرف اسی زمانے اور سماج کے لیے معتبر ہیں (سعید، ۱۳۹۷ش، ص ۱۵۴).

اسی نظریے کو کارل ارنسٹ اور کیرن آر مسٹرانگ جیسے مستشرقین نے بھی اپنایا، کارل ارنسٹ وہ محقق ہیں جو مغرب، خاص طور پر امریکہ میں، اسلام کو حقیقت پسندی کے ساتھ پیش کرنے کی کوشش کرتے ہیں۔ تاہم، وہ پیغمبر اکرم ﷺ کی نبوت اور قرآن کی وحی کو الہامی حقیقت کے طور پر تسلیم نہیں کرتے۔ اپنی کتاب اقتداء بہ محمد ﷺ: معاصر دنیا میں اسلام کا نیا نظر میں وہ اسلام کے بارے میں عمومی دفاع کرتے ہیں، لیکن پیغمبر ﷺ کی نبوت کو بنی اسرائیل کے شموئیل کی طرح ایک مقامی حکمران کے طور پر پیش کرتے ہیں (ارنست، ۲۰۱۰م، ص ۱۱۰)

کیرن آر مسٹرانگ اگرچہ قرآن کی وحی اور پیغمبر اسلام ﷺ کی نبوت کا بار بار ذکر کرتی ہیں، لیکن ان کا موقف یہ ہے کہ پیغمبر ﷺ کو جو وحی ملی وہ ایک عام الہام تھا جو ان کے اندرونی تجربات اور ذہنی کیفیت کا نتیجہ تھا، نہ کہ کسی بیرونی عالمِ غیب سے۔ ان کے مطابق یہ الہام کسی شاعر یا فلسفی کو بھی ہو سکتا تھا۔ وہ یہ بھی کہتی ہیں کہ نبوت و رسالت صرف عربوں تک محدود تھی، کیونکہ ان کے مطابق باقی قوموں کے پاس اپنے پیغمبر اور کتابیں پہلے سے موجود تھیں۔ اس لیے ان کے مطابق اسلام کی ابتدا بھی صرف ایک عربی دین کے طور پر ہوئی اور یہ سو سال تک عربوں تک ہی محدود رہا (آر مسترانگ، ۱۳۸۹ش، ص ۱۲۳-۱۲۹).

تجزیہ

سب سے اہم تنقید اس گروہ پر یہ کی جاسکتی ہے کہ یہ گروہ قرآن کی اس آیت کا مصداق ہے جو انسان کو اس کے کچھ آیات پر ایمان لانے اور کچھ کو انکار کرنے پر ملامت کرتی ہے: «أَفَتُؤْمِنُونَ بِبَعْضِ الْكِتَابِ وَتَكْفُرُونَ بِبَعْضٍ» (بقرہ: ۸۵) [1]

اگر یہ بات انسان پر واضح ہو جائے کہ محمد ﷺ پیغمبر ہیں، چاہے ان کے مطابق وہ ایک خاص قوم کے پیغمبر ہوں، اور قرآن بھی اسی پیغمبر کی طرف سے ایک الہامی کتاب ہے، تو پھر اس پیغمبر کی باتوں اور اس کی کتاب کو اعتبار کی نگاہ سے دیکھنا ضروری ہے۔ کیونکہ دین اسلام کی ایک اہم ضرورت جو قرآن کی تصریح بھی ہے، یہ ہے کہ قرآن کی دعوت کا دائرہ نہ صرف اس کے مخاطبین اور معاصران تک محدود ہے، بلکہ یہ تمام انسانوں کے لیے ہے، چاہے وہ کسی بھی زمانے اور جگہ سے تعلق رکھتے ہوں. مثال کے طور پر، خداوند تعالیٰ سورۃ الفرقان کی پہلی آیت میں فرماتا ہے: "تَبَارَكَ الَّذِي نَزَّلَ الْفُرْقَانَ عَلَى عَبْدِهِ لِيَكُونَ لِلْعَالَمِينَ نَذِيرًا" (فرقان: ۱) [2] اس آیت میں پیغمبر اکرم ﷺ کی نبوت کو تمام جہانوں کے لیے نذیر قرار دیا گیا ہے (طباطبائی، ۱۳۹۰ق، ج۱۵، ص ۱۷۳-۱۷۴).

ایک اور آیت میں قرآن کو عالمی پیغام کے طور پر پیش کیا گیا ہے: "إِنْ هُوَ إِلَّا ذِكْرَى لِلْعَالَمِينَ" (انعام: ۹۰) [3] امام صادق علیہ السلام بھی اسی مفہوم کو واضح کرتے ہیں: "إِنَّ اللَّهَ لَمْ يُنْزِلْهُ لِزَمَانٍ دُونَ زَمَانٍ وَ لَا لِلنَّاسِ دُونَ نَاسٍ فَهُوَ فِي كُلِّ زَمَانٍ جَدِيدٌ وَ عِنْدَ كُلِّ قَوْمٍ غَضٌّ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ" اللہ نے

---

[1]. بقرہ: آیہ ۸۵: «... أَفَتُؤْمِنُونَ بِبَعْضِ الْكِتَابِ وَ تَكْفُرُونَ بِبَعْضٍ فَما جَزاءُ مَنْ يَفْعَلُ ذلِكَ مِنْكُمْ إِلاَّ خِزْيٌ فِي الْحَياةِ الدُّنْيا وَ يَوْمَ الْقِيامَةِ يُرَدُّونَ إِلى أَشَدِّ الْعَذابِ وَ مَا اللَّهُ بِغافِلٍ عَمَّا تَعْمَلُونَ»؛ کیا تم بعضی [دستورات] کتاب [تورات] پر ایمان لاتے ہو، اور بعضی [دستورات] کا انکار کرتے ہو؟! اور تم میں سے جس کا یہ عمل ہوگا، اس کی سزا صرف دنیا کی ذلت و رسوائی ہے، اور قیامت کے دن وہ سخت ترین عذاب کی طرف لوٹائے جائیں گے۔ اور اللہ تمہارے اعمال سے غافل نہیں ہے.

[2]. سورہ فرقان: آیہ ۱؛ بہت بڑا اور مبارک ہے وہ جو اپنے بندے پر فرقان نازل کیا، تاکہ وہ تمام جہانوں کے لیے ایک خبر دار کرنے والا ہو...

[3]. سورہ انعام: آیہ ۹۰؛ یہ [قرآن] صرف تمام جہانوں کے لیے ایک یاد دہانی ہے...

قرآن کو کسی خاص زمانے یا لوگوں کے لیے نازل نہیں کیا، اس لیے قرآن ہر زمانے میں نیا اور ہر قوم کے لیے تازہ ہے، قیامت تک (ابن بابویہ، ۱۳۷۸ق، ج ۲، ص ۸۷، حدیث ۳۲).

شاید مستشرقین کے اس قسم کے رویوں کی ایک وجہ اسلام، پیغمبر ﷺ اور قرآن کا غیر حقیقی اور غیر خالص ادراک ہے۔ جیسا کہ آغاز میں پیغمبر شناسیِ مغرب میں ذکر کیا گیا، یہ شناخت ہمیشہ مغربی معاشروں کے فکری رجحانات اور سماجی مسائل سے متاثر رہی ہے۔ یہی مسئلہ آرمسٹرانگ جیسے محققین کے کام میں بھی واضح ہے۔ وہ اسلام کی ایک نرم تصویر پیش کرنے کی کوشش کرتی ہیں، جس میں انہوں نے "جہاد" کے مفہوم کو تبدیل کر کے صرف "کوشش" اور "جد و جہد" تک محدود کر دیا ہے، اور ہر قسم کے جنگ اور پیکار کے معنی کو اس سے خارج کر دیا ہے؛ یا پھر وہ پیغمبر اکرم ﷺ کے جاہلیت کے خرافات اور باطل عقائد سے لڑائی کو روایتی سوچ کے خلاف جدیدیت کے حق میں استعمال کرتی ہیں (آرمسترانگ، ۱۳۹۵ش، ص ۱۷).

۴. قرآنِ کریم کے نزول، جمع اور تدوین سے متعلق اسلامی روایت کی صداقت اور اعتبار سے انکار

مستشرقینِ متاخر کی غالب اکثریت، خصوصاً گولدزیہر اور شاخت جیسے مفکرین کے بعد، قرآنِ کریم کے نزول، جمع اور تدوین سے متعلق اسلامی روایت کی صداقت اور اعتبار کو تسلیم نہیں کرتی۔ گولدزیہر اور شاخت سے قبل کے اکثر مغربی محققین اگرچہ اسلامی روایت کے بعض اجزا پر سوال اٹھاتے تھے، تاہم مجموعی طور پر اسے قابلِ اعتماد گردانتے تھے۔ لیکن جب دورِ جدید میں اثباتیت (پوزیٹویزم) اور سائنسی تحقیق کا رجحان غالب آیا اور پھر مابعد جدیدیت میں نسبیت پسندی کو فروغ حاصل ہوا، تو مغرب میں علمی دائرے اس شُبہ افکنی سے بھر گئے، اور اسلامی روایت کے بنیادی ڈھانچے کی از سرِ نو تشریح کو تحقیقی بنیاد بنا لیا گیا۔ امریکی قرآن شناسوں میں جان ونزبرو (John Wansbrough (1928-2002)) اس رجحان کے نمایاں پیش رو ہیں۔ ان کا دعویٰ ہے کہ قرآن کے جمع و تدوین سے متعلق اکثر اسلامی روایات دوسری صدی ہجری میں گھڑی گئی تھیں (سعید، ۱۳۹۷ش، ص ۷۹-۸۰)۔ ونزبرو اسی مفروضۂ عدمِ اعتبار کے تحت قرآن کو بھی ایک ادبی متن قرار دیتے ہیں—ایسا متن جو سابقہ یہودی و مسیحی کتابوں کی روایت کا تسلسل اور خالصتاً انسانی تخلیق ہے (ایضاً: ۸۰)۔ ان کے نزدیک قرآن کی جمع و تدوین سے متعلق مسلمانوں کی روایات، دراصل ایک ''اسلامی تاریخِ نجات'' کا بیانیہ ہیں، جو بعد کے مسلمان اہلِ قلم، بالخصوص دورِ بنو امیہ (۴۱-۱۳۲ھ) میں ترتیب دیتے رہے (Wansbrough, 2004, pp. 43-50, 202).

ونزبرو کے شاگرد، کرون (Patricia Crone (1945-2015)) اور کوک (Michael Cook (1940-)) نے اپنی مشترکہ تصنیف Hagarism میں دعویٰ کیا کہ قرآن کی جمع کا آغاز عراق میں، حجاج بن یوسف کے دورِ حکومت میں، تقریباً ۸۵ھ میں ہوا (Crone and Cook, Hagarism, 1977, p. 18).

افسوس کہ قرآن کے تاریخی پس منظر سے متعلق اسلامی روایت پر یہ شکی نظر صرف انتہاپسند مستشرقین تک محدود نہیں رہی؛ بلکہ نسبتاً معتدل خیال رکھنے والے قرآن شناس جیسے فرد دانر اور جین میک آولف بھی اسی زاویے سے متاثر دکھائی دیتے ہیں، فرد دانر کے مطابق روایتی اسلامی (Traditional Islamic "origins story") بیانیہ، اگرچہ بیانیہ سازی میں ایک مربوط اور قانع کنندہ تصویر فراہم کرتا ہے تاہم مغربی محققین کے نزدیک دو بڑے اسباب کی بناپر ناقص ہے:

۱- یہ روایت دراصل ایک مؤخر الوقوع ادبی روایت ہے، جو تاریخی کے بجائے مثالی اور آرمانی رنگ (Anachronistic and idealizing material) میں ڈھلی ہوئی ہے؛

۲- اس روایت میں پیغمبرِ اسلام ﷺ اور قرآن کے یہودیت و مسیحیت سے تعلق کو اس انداز میں پیش کیا گیا ہے جو مسیحی و یہودی تاریخ کے ساتھ ہم آہنگ نہیں۔ اس میں یہود کو صرف مخالف اور دشمن کے طور پر دکھایا گیا ہے، نہ کہ بطورِ ماخذ یا محرک؛ اور مسیحیت کو تو پیغمبر ﷺ کی زندگی اور دعوت کے سیاق و سباق سے یکسر خارج کر دیا گیا ہے۔ دانر کا استدلال ہے کہ یہ رویہ اس بات کی نشان دہی کرتا ہے کہ اسلامی روایت، سابقہ الہامی مذاہب سے تعلق کے باب میں کوئی متوازن یا حقیقت پر مبنی تصویر پیش نہیں کرتی۔ اس نکتہ کو وہ اس لیے بھی اہم گردانتے ہیں کہ حالیہ برسوں میں بہت سے مطالعات ایسے شواہد سامنے لائے ہیں، جن سے اندازہ ہوتا ہے کہ سریانی مسیحیت اور سریانی زبان، ابھی تک پوری طرح متعین نہ ہونے والے طریقوں سے، قرآن کے پس منظر (Quran's Sitz im Leben)، سیاق اور شاید بعض حصوں کی عبارت پر اثرانداز ہوئی ہیں (Donner, 2011, p. 26).

اسی طرح جین میک آولف، جو کہ ایک معروف امریکی قرآن شناس ہیں، قرآن کے تدوین و تثبیت کے باب کو اسلامی احادیث کے اعتبار سے جوڑ کر دیکھتی ہیں۔ وہ خاص طور پر احادیث کی ساخت، ان کی صحت، اور جعل حدیث کے مسئلے کو اٹھاتے ہوئے، اسلامی روایت پر وارد اعتراضات کو تقویت دیتی ہیں، اور یہ تسلیم کرتی

جامعة المصطفى العالمية
Al-Mustafa International University
مجتمع آموزش عالی قرآن و حدیث

ہیں کہ ان اعتراضات کا فوری، قطعی اور اطمینان بخش جواب دستیاب نہیں (ترکمانی، ۱۳۹۳ش، ش ۱۷، ص ۳۳-۳۴)۔

تجزیہ

۱. بعض مسلم مفکرین، روایاتِ جمعِ قرآن کا جائزہ لیتے ہوئے اس رائے کے قائل ہیں کہ قرآنِ کریم کی جمع و تدوین خود رسول اللہ ﷺ کے زمانے میں مکمل ہو چکی تھی۔ آپ (ص) کا قرآن سے غیر معمولی تعلق، صحابہ کو قرآن حفظ کرنے کی ترغیب دینا، کاتبوں کی تقرری اور ان کے کام پر براہِ راست نگرانی، نیز قرآن کا مسلمانوں کی اجتماعی اور دینی زندگی میں مرکزی کردار، آپ (ص) کا مختلف احادیث میں قرآن کو "کتاب" کے لفظ سے یاد کرنا، ختمِ قرآن، تقسیمِ سُوَر اور ان کی ترتیب سے متعلق متعدد روایات، یہ تمام نکات اس نظریے کے حق میں پیش کیے جاتے ہیں کہ قرآن کا جمع خود آپ (ص) کی حیاتِ طیبہ میں ہو چکا تھا (خوئی، البیان فی تفسیر القرآن، ندارد، ص ۲۴۷-۲۵۷). دکتر رامیار کی تحقیق سے، جس میں انہوں نے "تألیف"، "جمع" اور "نسخ یا توحیدِ مصاحف" جیسے مفاہیم میں فرق قائم کیا ہے—یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ مسلمانوں میں اس بات پر عمومی اتفاق ہے کہ قرآنِ کریم رسول اللہ ﷺ کے زمانے میں محفوظ اور تحریر ہو چکا تھا؛ خلافتِ ابو بکر کے دوران اسے دو جلدوں میں مصحف کی صورت دیا گیا، اور دورِ عثمان میں دیگر نسخوں کو ختم کر کے ایک واحد، سرکاری مصحف مسلمانوں کو فراہم کیا گیا (رک: رامیار، ۱۳۶۹ش، ص ۲۱۱ومابعد).

۲. یہاں توجہ طلب نکتہ یہ ہے کہ اس قسم کی پیش فرضی قبولیت، درحقیقت ان محققین کے قرآن و رسالت سے متعلق پہلے سے موجود نظریات، نیز مغربی دنیا میں رائج علمی پیراڈائمز اور سابقہ مستشرقین کے فکری ورثے سے متاثر ہوتی ہے.

۳. پچھلے مباحث میں مستشرقین کی قرآن اور نبی اکرم ﷺ سے متعلق آرا کا جائزہ لینے کے بعد یہ بات واضح ہو چکی ہے کہ ان کی تحقیق ایک بے لوث، خالص اور تعصّب سے پاک معرفت پر مبنی نہیں تھی۔ حقیقت یہ ہے کہ مغرب کی اسلام شناسی—اور اسی کے ضمن میں ان کی سیرت نگاری اور قرآن پژوہی—مغرب کے علمی و فکری رجحانات کی آئینہ دار ہے۔ یہی وجہ ہے کہ ہم مغربی فکر کی تاریخی روایت میں نبی اکرم ﷺ کی شخصیت سے متعلق مختلف اور بدلتے ہوئے تصورات دیکھتے

ہیں: مناظرانہ دور میں آپ (ص) کو ایک مکار، مدعی نبوت اور باغی کے طور پر پیش کیا گیا؛ روشن فکری اور اصلاحی تحریکوں کے زیرِ اثر آپ (ص) کو ایک دانا قانون ساز اور قوم کا مصلح کہا گیا؛ رومانوی مفکرین کی نظر میں آپ (ص) ایک عظیم اور بے مثال ہیرو کے روپ میں ظاہر ہوتے ہیں؛ جبکہ بعض دیگر مغربی مفکرین، اپنے مذہبی یا سماجی مقاصد کے تحت، محمد ﷺ کو محض ایک قومِ مخصوص کے نبی کے طور پر متعارف کراتے ہیں۔

خاتمہ

مستشرقین کی قرآنی تحقیقات میں پیش کیے گئے بنیادی مفروضات پر غور کرنے سے یہ بات سامنے آتی ہے کہ اس تحقیق نے ان جزئیات پر توجہ دینے کے بجائے جو بنیادی مفروضات اور نظریات مستشرقین کے پیچھے چھپے ہیں، ان پر زیادہ توجہ دی ہے۔ ان مفروضات میں سب سے اہم وہ ہیں جو قرآن کی حقیقت اور اس کے صدور سے متعلق ہیں، جنہیں ذیل میں بیان کیا جا رہا ہے: ۱- قرآن کی وحیانی نوعیت کا انکار؛ ۲- پیغمبر اکرم ﷺ کی نبوت اور رسالت کا انکار؛ ۳- اسلام کو صرف ایک مخصوص قوم کے لیے مخصوص دین قرار دینا؛ ۴- تاریخِ اسلام اور قرآن سے متعلق اسلامی روایات کی عدمِ اعتباریت۔

ان مبانی کا تفصیل سے جائزہ لینے سے یہ واضح ہوتا ہے کہ مغربی دنیا کی قرآن شناسی اور پیغمبر شناسی کی اصل مشکل یہ ہے کہ اگرچہ وہ اپنے کام کو علمی اور تحقیقی سمجھتے ہیں، مگر ان کی تحقیق مسلسل طور پر مغربی معاشرتی، فکری اور سماجی حالات سے متاثر رہی ہے، اور اس میں ان کے تعاملات دوسرے ثقافتوں اور اقوام کے ساتھ بھی اثرانداز ہوئے ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ ان کی تحقیقات کا مقصد اکثر قرآن اور پیغمبر اکرم ﷺ کی حقیقی فہم تک پہنچنا نہیں ہوتا۔

مستشرقین نے مغربی دنیا کی مادی اور سیکولر نظریات کو بنیادی طور پر درست سمجھتے ہوئے اپنی تحقیق کی سمت متعین کی۔ اس کے نتیجے میں ان کے تحقیقی طریقے بھی ان مفروضات اور نظریات کی تائید میں سامنے آئے، اور یہ کہنا مشکل ہو گیا کہ ان کا قرآن اور پیغمبر اکرم ﷺ کے بارے میں علم غیر جانبدار یا سچا ہے۔

جب قرآن کے اصل ماخذ اور حقیقت پر پردہ ڈالا جاتا ہے اور اس کے بجائے مختلف فرضی یا متبادل نظریات پیش کیے جاتے ہیں، تو اس کے نتیجے میں متضاد آرا اور نظریات جنم لیتے ہیں۔ یہ تضاد نہ صرف قرآن کے بارے میں، بلکہ پیغمبر اکرم ﷺ کے متعلق ان کے نقطہ نظر میں بھی واضح طور پر دیکھا جا سکتا ہے۔

مستشرقین کی یہ فکری پریشانی اور متضاد خیالات ان کے موقف پر ایک سنگین نقد ہے۔ تاہم، اس کا یہ مطلب نہیں کہ مسلمانوں کو خاموش رہنا چاہیے، بلکہ یہ مزید اس بات کا تقاضا کرتا ہے کہ مسلمانوں کے اہلِ علم مستشرقین کی تحقیقات کو مسلسل تنقید کا نشانہ بنائیں، تاکہ ان کی نظریات کا تجزیہ اور نقد کیا جا سکے، خاص طور پر ان کے بنیادی فکری مفروضات کو مد نظر رکھتے ہوئے۔

کتابیات

قرآن مجید۔

۱. ابداح، إقبال. (۲۰۱۱). الوحي القرآني بين المفسرين والمستشرقين: دراسة تحليلية مقارنة. دار دجلہ.
۲. ابن بابویہ، محمد بن علی. (۱۳۷۸ق). عیون إخبار الرضا علیہ السلام. (تصحیح و تحقیق: مہدی لاجوردی). نشر جہان.
۳. ارنست، کارل دابلیو. (۱۳۹۰ش). اقتدا بہ محمد (ص): نگرشی نو بہ اسلام در جہان معاصر (ترجمہ: قاسم کاکایی). انتشارات ہرمس. (چاپ دوم).
۴. انوری، حسن. (۱۳۸۱ش). فرہنگ بزرگ سخن. انتشارات سخن.
۵. آرمسترانگ، کارن. (۱۳۸۹ش). محمد (ص): زندگی نامہ پیامبر اسلام (ترجمہ: کیانوش حشمتی). انتشارات حکمت. (چاپ چہارم).
۶. آرمسترانگ، کارن. (۱۳۹۵ش). محمد: پیامبری برای زمانہ ما (ترجمہ: علیرضا رضایت). انتشارات حکمت.
۷. بوکای، موریس. (۱۳۶۵ش). مقایسہ ای میان تورات، انجیل، قرآن و علم (ترجمہ: ذبیح اللہ دبیر). دفتر نشر فرہنگ اسلامی. (چاپ دوم).
۸. ترکمانی، حسینعلی و محمدی، جواد. (۱۳۹۳ش). ارزیابی پژوہش ہای جین دمن مک اولیف. قرآن پژوہی خاورشناسان، ۹(۱۷)، ۳۱-۵۲.
۹. خویی، سید ابوالقاسم. (بی تا). البیان فی تفسیر القرآن. موسسہ احیاء آثار الامام الخویی.
۱۰. دہخدا، علی اکبر. (۱۳۷۳ش). لغت نامہ. مؤسسہ لغت نامہ دہخدا و دانشگاہ تہران.
۱۱. رامیار، محمود. (۱۳۶۹ش). تاریخ قرآن. امیر کبیر. (چاپ سوم).
۱۲. رشاد، علی اکبر. (۱۳۸۹ش). منطق فہم دین: دیباچہ وارہ ای بر روش شناسی اکتشاف گزارہ ہا و آموزہ ہای دینی. پژوہشگاہ فرہنگ و اندیشہ اسلامی.
۱۳. رضائی اصفہانی، محمد علی. (۱۳۸۹ش). بررسی دیدگاہ خاورشناسان دربارہ تأثیر پذیری قرآن از فرہنگ یہودی و مسیحی. قرآن پژوہی خاورشناسان، ۸، ۱۷۵-۱۹۴.
۱۴. رضائی اصفہانی، محمد علی. (۱۳۹۲ش). ضرورت توجہ بہ مبانی مطالعات قرآنی مستشرقان (سخن سردبیر). قرآن پژوہی خاورشناسان، ۸(۱۵)، سرمقالہ.

۱۵. رضوان، عمر بن ابراہیم. (۱۴۱۳ق). آراء المستشرقین حول القرآن الکریم و تفسیرہ. دار طیبہ.

۱۶. زمانی، محمد حسن. (۱۳۸۵ش). مستشرقان و قرآن: نقد و بررسی آراء مستشرقان دربارہ قرآن. موسسہ بوستان کتاب.

۱۷. سعید، عبداللہ. (۱۳۹۷ش). درآمدی بہ قرآن (ترجمہ: سعید شفیعی). انتشارات حکمت.

۱۸. سعیدی روشن، محمد باقر و ہمکاران. (۱۳۸۹ش). آسیب شناسی جریان ہای تفسیری (ویراستار: سید محمد حسن جواہری). پژوہشگاہ حوزہ و دانشگاہ.

۱۹. سعیدی روشن، محمد باقر. (۱۳۹۱ش). تحلیل زبان قرآن و روش شناسی فہم آن. پژوہشگاہ حوزہ و دانشگاہ. (چاپ پنجم).

۲۰. سلیمانی اردستانی، عبدالرحیم. (۱۳۸۲ش). کتاب مقدس. انجمن معارف اسلامی ایران.

۲۱. شاکر، محمد کاظم و فیاض، محمد سعید. (۱۳۸۹ش). سیر تحوّل دیدگاہہای خاورشناسان در مورد مصادر قرآن. پژوہش ہای قرآن و حدیث، ۴۳(۱)، ۱۱۹-۱۳۸.

۲۲. طباطبایی، محمد حسین. (۱۳۹۰ق). المیزان فی تفسیر القرآن. مؤسسہ اعلمی للمطبوعات. (چاپ دوم).

۲۳. طبرسی، فضل بن حسن. (۱۳۷۲ش). مجمع البیان فی تفسیر القرآن (تصحیح: فضل اللہ یزدی طباطبایی و ہاشم رسولی). ناصر خسرو. (چاپ سوم).

۲۴. فاکر میبدی، محمد. (۱۳۹۳ش). مبانی تفسیر روایی. پژوہشگاہ فرہنگ و اندیشہ اسلامی.

۲۵. قنبری صفری کوچی، فاطمہ. (۱۳۹۵ش). مستشرقان و وحی: نقد دیدگاہ مستشرقان نسبت بہ وحی الہی قرآنی. انتشارات بیکران دانش.

۲۶. ماسون، دنیز. (۱۳۸۵ش). قرآن و کتاب مقدس: درون مایہ ہای مشترک (ترجمہ: فاطمہ سادات تہامی). سہروردی.

۲۷. معارف، مجید؛ نیل ساز، نصرت و زرنوشہ فراہانی، حسن. (۱۳۹۰ش). نقد دیدگاہ خاورشناسان دربارہ تأثیر پذیری قرآن از کتاب مقدس. کتاب قیم، ۱(۴)، ۱۱۷-۱۴۰.

۲۸. نصری، عبداللہ. (۱۳۸۹ش). راز متن (ہرمنوتیک، قرائت پذیری متن و منطق فہم دین). انتشارات سروش.

۲۹. نصیری، علی و مدبر، محمد حسین. (۱۳۹۰ش). بررسی اقتباس قرآن از تورات. قرآن پژوہی خاورشناسان، ۱۰، ۱۲۷-۱۴۲.

30. Ali, M. M. (2004). The Qur'an and the orientalists: An examination of their main theories and assumptions. Jam'iyat Ihyaa Minhaaj Al-Sunnah.
31. Crone, P., & Cook, M. (1977). Hagarism: The making of the Islamic world. Cambridge University Press.
32. Sells, M. (2001). Approaching the Qur’an: The early revelations (2nd ed.). White Cloud Press. (Original work published 1999)
33. Tolan, J. V. (2019). Faces of Muhammad: Western perceptions of the Prophet of Islam from the Middle Ages to today. Princeton University Press.
34. Wansbrough, J. (2004). Quranic studies: Sources and methods of scriptural interpretation. Prometheus Books.
35. Bellamy, J. A. (1996). More proposed emendations to the text of the Koran. Journal of the American Oriental Society, 116(2), 196–204. https://doi.org/[DOI if available]
36. Bowering, G. (2001). Chronology and the Quran. In Encyclopaedia of the Qur’ān (Vol. 1, pp. 316–335). Brill.
37. Donner, F. M. (2011). The historian, the believer, and the Quran. In G. S. Reynolds (Ed.), New perspectives on the Quran: The Quran in its historical context 2 (pp. 25–37). Routledge.
38. Hawting, G. (2004). Pre-Islamic Arabia and the Qurān. In Encyclopaedia of the Qur’ān (Vol. 4, pp. 253–261). Brill.
39. Schöller, M. (2004). Post-enlightenment academic study of the Qurān. In J. D. McAuliffe (Ed.), Encyclopaedia of the Qur’ān (Vol. 4, pp. 187–208). Brill.

Bibliography

1. Najafī, M. A. (Trans.). (n.d.). Qurʾān-i majīd [The Holy Quran].
2. Ali, M. M. (2004). The Qur'an and the orientalists: An examination of their main theories and assumptions. Jam'iyat Ihyaa Minhaaj Al-Sunnah.
3. Crone, P., & Cook, M. (1977). Hagarism: The making of the Islamic world. Cambridge University Press.
4. Sells, M. (2001). Approaching the Qur’an: The early revelations (2nd ed.). White Cloud Press. (Original work published 1999)
5. Tolan, J. V. (2019). Faces of Muhammad: Western perceptions of the Prophet of Islam from the Middle Ages to today. Princeton University Press.

6. Wansbrough, J. (2004). Quranic studies: Sources and methods of scriptural interpretation. Prometheus Books.
7. Bellamy, J. A. (1996). More proposed emendations to the text of the Koran. Journal of the American Oriental Society, 116(2), 196–204. https://doi.org/[DOI if available]
8. Bowering, G. (2001). Chronology and the Quran. In Encyclopaedia of the Qur'ān (Vol. 1, pp. 316–335). Brill.
9. Donner, F. M. (2011). The historian, the believer, and the Quran. In G. S. Reynolds (Ed.), New perspectives on the Quran: The Quran in its historical context 2 (pp. 25–37). Routledge.
10. Hawting, G. (2004). Pre-Islamic Arabia and the Qurān. In Encyclopaedia of the Qur'ān (Vol. 4, pp. 253–261). Brill.
11. Schöller, M. (2004). Post-enlightenment academic study of the Qurān. In J. D. McAuliffe (Ed.), Encyclopaedia of the Qur'ān (Vol. 4, pp. 187–208). Brill.
12. Ibdah, I. (2011). Al-waḥy al-Qur'ānī bayna al-mufassirīn wa al-mustashriqīn: Dirāsah taḥlīlīyah muqāranah [The Quranic revelation between commentators and orientalists: A comparative analytical study]. Dār Dijlah.
13. Ibn Bābawayh, M. b. A. (1999). ʿUyūn akhbār al-Riḍā ʿalayhi al-salām [The springs of the news of al-Riḍā (AS)]. (M. Lājwardī, Ed.). Nashr-i Jahān. (Original work published 1378 AH).
14. Ernst, C. W. (2011). *Iqtidāʾ bi-Muḥammad (ṣ): Nigarish-i naw bih Islām dar jahān-i muʿāṣir [Following Muhammad (PBUH): A new approach to Islam in the contemporary world]* (Q. Kākāʾī, Trans.). Hirmis. (Original work published 2nd ed., 1390 SH)
15. Anwarī, Ḥ. (2002). Farhang-i buzurg-i sukhan [The great dictionary of speech]. Sukhan.
16. Armstrong, K. (2010). Muḥammad (ṣ): Zindagīnāmah-i payāmbar-i Islām [Muhammad: A biography of the Prophet of Islam] (K. Ḥashmatī, Trans.). Ḥikmat. (Original work published 4th ed., 1389 SH)
17. Armstrong, K. (2016). Muḥammad: Payāmbarī barā-yi zamānah-i mā [Muhammad: A prophet for our time] (ʿA. Riḍāyat, Trans.). Ḥikmat.

18. Bucaille, M. (1986). Muqāyisah-ʾi mīyān-i Tawrāt, Injīl, Qurʾān wa ʿilm [The Bible, the Quran and science] (D. Ḏabīḥullāh, Trans.). Daftar-i Nashr-i Farhang-i Islāmī. (Original work published 2nd ed., 1365 SH)
19. Turkmanī, Ḥ. ʿA., & Muḥammadī, J. (2014). Arzyābī-i pazhūhishʾhā-yi Jane Dammen McAuliffe [Evaluation of Jane Dammen McAuliffe's research]. Qurʾān-pazhūhī-i khāvar-shināsān, 9(17), 31-52.
20. Khūʾī, S. A. al-Q. (n.d.). Al-bayān fī tafsīr al-Qurʾān [The elucidation in the exegesis of the Quran]. Muʾassasat Iḥyāʾ Āthār al-Imām al-Khūʾī.
21. Dihkhudā, ʿA. A. (1994). Lughatnāmah [Dictionary]. Muʾassasah-i Lughatnāmah wa Dānishgāh-i Tihrān.
22. Rāmyār, M. (1990). Tārīkh-i Qurʾān [History of the Quran]. Amīr Kabīr. (Original work published 3rd ed., 1369 SH)
23. Rashād, ʿA. A. (2010). Mantiq-i fahm-i dīn: Dībāchah-ʾwārah-ʾī bar rawish-shināsī-i iktishāf-i guzārishʾhā wa āmūzahʾhā-yi dīnī [The logic of understanding religion: A prolegomenon to the methodology of discovering religious propositions and teachings]. Pajūhishgāh-i Farhang wa Andīshah-i Islāmī.
24. Riḍāʾī Iṣfahānī, M. ʿA. (2010). Barrasī-i dīdgāh-i khāvar-shināsān darbārah-i taʾthīr-pazhīrī-i Qurʾān az farhang-i Yahūdī wa Masīḥī [Examining orientalists' views on the Quran's influence from Jewish and Christian culture]. Qurʾān-pazhūhī-i khāvar-shināsān, 8, 175-194.
25. Riḍāʾī Iṣfahānī, M. ʿA. (2013). Żarūrat-i tawajjuh bih mabānī-i muṭālaʿāt-i Qurʾānī-i mustashriqān [The necessity of attention to the foundations of orientalists' Quranic studies]. Qurʾān-pazhūhī-i khāvar-shināsān, 8(15), Editorial.
26. Riḍwān, ʿU. b. I. (1993). Ārāʾ al-mustashriqīn ḥawla al-Qurʾān al-karīm wa tafsīrih [Orientalists' views on the Noble Quran and its exegesis]. Dār Ṭayyibah.
27. Zamānī, M. Ḥ. (2006). Mustashriqān wa Qurʾān: Naqd wa barrasī-i ārāʾ-i mustashriqān darbārah-i Qurʾān [Orientalists and the Quran: Critique and analysis of orientalists' views on the Quran]. Būstān-i Kitāb.

28. Said, A. (2018). Daramadī bih Qurʾān [An introduction to the Quran] (S. Shafīʿī, Trans.). Ḥikmat.
29. Saʿīdī Rūshan, M. B., et al. (2010). Āsīb-shināsī-i jaryānʾhā-yi tafsīrī [Pathology of exegetical currents] (S. M. Ḥ. Jawāhirī, Ed.). Pajūhishgāh-i Ḥawzah wa Dānishgāh.
30. Saʿīdī Rūshan, M. B. (2012). Taḥlīl-i zabān-i Qurʾān wa rawish-shināsī-i fahm-i ān [Analysis of the Quran's language and the methodology of its understanding]. Pajūhishgāh-i Ḥawzah wa Dānishgāh. (Original work published 5th ed., 1391 SH)
31. Sulaymānī Ardistānī, ʿA. al-R. (2003). Kitāb-i muqaddas [The holy book]. Anjuman-i Maʿārif-i Islāmī-i Īrān.
32. Shākir, M. K., & Fayyāḍ, M. S. (2010). Sayr-i taḥawwul-i dīdgāhhā-yi khāvar-shināsān dar mūrid-i maṣādir-i Qurʾān [The evolution of orientalists' views on the sources of the Quran]. Pazhūhishʾhā-yi Qurʾān wa Ḥadīth, 43(1), 119-138.
33. Ṭabāṭabāʾī, M. Ḥ. (1971). Al-mīzān fī tafsīr al-Qurʾān [The balance in Quranic exegesis]. Muʾassasat al-Aʿlamī li-l-Maṭbūʿāt. (Original work published 2nd ed., 1390 AH)
34. Ṭabrisī, F. b. Ḥ. (1993). Majmaʿ al-bayān fī tafsīr al-Qurʾān [The gathering of clarifications in Quranic exegesis] (F. Ṭabāṭabāʾī & H. Rasūlī, Eds.). Nāṣir Khusraw. (Original work published 3rd ed., 1372 SH)
35. Fākir Maybudī, M. (2014). Mabānī-i tafsīr-i riwāyī [Foundations of narrative exegesis]. Pajūhishgāh-i Farhang wa Andīshah-i Islāmī.
36. Qanbarī Ṣafrī Kūchī, F. (2016). Mustashriqān wa waḥy: Naqd-i dīdgāh-i mustashriqān nisbat bih waḥy-i ilāhī-i Qurʾānī [Orientalists and revelation: Critique of orientalists' views on Quranic divine revelation]. Bīkrān-i Dānish.
37. Masson, D. (2006). Qurʾān wa kitāb-i muqaddas: Darūn-māyahʾhā-yi mushtarak [The Quran and the Bible: Common themes] (F. S. Tahāmī, Trans.). Suhrwardī.
38. Maʿārif, M., Nīl-sāz, N., & Zarnūshah Farāhānī, Ḥ. (2011). Naqd-i dīdgāh-i khāvar-shināsān darbārah-i taʾthīr-pazhīrī-i Qurʾān az kitāb-i muqaddas [Critique of orientalists' views on the Quran's influence from the Bible]. Kitāb-i Qayyim, 1(4), 117-140.

39. Naṣrī, ʿA. (2010). Rāz-i matn (Hirmīnūtīk, qirāʾat-pazhīrī-i matn wa mantiq-i fahm-i dīn) [The secret of the text (Hermeneutics, text readability, and the logic of understanding religion)]. Surūsh.

40. Naṣīrī, ʿA., & Mudabbir, M. Ḥ. (2010). Barrasī-i iqtibās-i Qurʾān az Tawrāt [Examining the Quran's borrowing from the Torah]. Qurʾān-pazhūhī-i khāvar-shināsān, 10, 127-142.