اختر علی سیّد*

ایڈورڈ سعید کی اورینٹلزم اور اس پر ہونے والی تنقید[1]

Critical Responses to Edward Said's *Orientalism.*

Abstract:

Edward W. Said's *Orientalism*, published in 1978, offers a critical analysis of the West's colonial project. In this book, Said argues that it is essential to recognize and understand three distinct traditions within Orientalist discourse. The first is the centuries-old intellectual tradition in the West, within which scholars have sought to understand the East. The second is a particular Western mindset reflected in ontological and epistemological frameworks, primarily aimed at establishing the superiority of the West over the East in every respect. The third aspect is the political objective of the West: to justify and sustain its dominance over Eastern societies through various political means and specific way of knowledge production. Said makes it clear that his focus in the book is on the latter two aspects of *Orientalism*. He attempts to show how these elements have been deeply intertwined with the goals of Western imperialism from the late eighteenth century to the present day. He demonstrates how major Orientalist works have served the social and colonial interests of the West. As expected, *Orientalism* has been the subject of extensive critique. Since its publication in 1978, it remains extensively read and discussed. This article examines significant critical reactions to Said's work—ranging from Orientalists and academics to Marxist theorists and philosophers. Although the book has its shortcomings, a key challenge for critics has been understanding Said's main argument. Said challenges the epistemological underpinnings of imperialism instead of providing a definition or historical account of Orientalism. This essay argues that *Orientalism* ought not to be interpreted merely as a book about Orientalism, but rather as a postcolonial text.

Keywords: Orientalism, Orientalist discourse, colonialism, colonial epistemology, Marx.

گزشتہ صدی میں جو کتابیں کثرت سے پڑھی گئیں، جنھوں نے انسانی فکر کو متاثر کیا؛ علم کے متعدد شعبوں میں جن پر گفتگو کا آغاز ہوا؛ اور جو متنازع ہونے کے باوجود آج تک گفتگو اور مباحثے کا موضوع ہیں، ان میں سے ایک ایڈورڈ سعید (Edward W. Said۔ ۱۹۳۵ء-۲۰۰۳ء) کی کتاب اورینٹلزم (*Orientalism*, 1978) بھی ہے۔

اس کتاب کے اثر آفریں ہونے کا اندازہ اس بات سے لگایا جا سکتا ہے کہ کچھ مفکرین کی رائے میں مابعد استعماریت

(Postcolonialism) کا مطالعہ اس کتاب کے بغیر ناممکن اور نامکمل ہے۔ ان کے نزدیک اس کتاب نے استعماریت کی علمیات اور اس کے مقاصد کو وضاحت سے بیان کر دیا ہے۔ رد استعماری مفکرین کے نزدیک انیسویں صدی میں استعماریت نے مفتوحہ علاقوں پر اپنے قبضے کا جواز تراشنے کے لیے وہاں کے باشندوں کے لیے جامد تصورات (stereotypes) تخلیق کیے: ان کو ناسمجھ، بے علم، غیر مہذب، ذہنی و جنسی طور پر کجی کے شکار اور ہر طرح سے ناقابل اعتبار قرار دیا تھا۔ سعید نے استعماریت کے 'جامد تصورات' کے ذریعے حکمرانی کرنے کے طریقے کو نہایت عمدگی سے آشکار کیا ہے[۲]۔ سعید کے نظریات، مشرق وسطیٰ کے علاوہ باقی خطوں کی استعماریت کو سمجھنے میں کس قدر معاون ہیں، اس کا اندازہ اس سے لگایا جاسکتا ہے کہ اروند شرما (پ: ۱۹۴۰ء) نے سعید کے نظریاتی فریم ورک کا ہو بہو اطلاق ہندوستانی نوآبادیات پر کیا ہے[۳]۔

استعماریت کے شعبے میں بکثرت استعمال ہونے والی اصطلاح "غیر" (The Other) جو بنیادی طور پر فرانسیسی ماہر تحلیل نفسی ژاک لاکان (Jacques Lacan۔۱۹۰۱ء-۱۹۸۱ء) کی نفسیاتی نشو و نما کے نظریے سے متاثر ہو کر پہلی مرتبہ فرانز فینون (Frantz Fanon۔۱۹۲۵ء-۱۹۶۱ء) نے استعمال کی تھی، اس کی تاریخی شواہد کے ساتھ وضاحت بھی سعید ہی کی مرہون منت ہے۔ یہ سعید ہی تھا جس نے کمال وضاحت سے یورپ کے استعماری سامراج کی اس کوشش کو وضاحت سے بیان کیا کہ جس کے ذریعے وہ مشرق کو تخلیق کرتا ہے۔ نیز سعید یورپی سامراج کی ان استعماری خصوصیات کو بھی بیان کرتا ہے جن کے ذریعے وہ مشرق کو اپنا مخالف بنا کر پیش کرتا ہے[۴]۔ لیکن یہ تصویر کا ایک رخ ہے۔ سعید پر سخت ترین تنقید کرنے والوں کی بھی کمی نہیں ہے۔

ایڈورڈ الیگزینڈر (Edward Alexander۔۱۹۳۶ء-۲۰۲۰ء) نے سعید کے لیے "دہشت گردی کا پروفیسر" (The Professor of Terror) (۱۹۸۹ء)۔ ہنری جارج (Henry George۔۱۸۳۹ء-۱۸۹۷ء) نے اس کے لیے "برا اسکالر اور برا کردار" (Bad Scholar and Bad Character) جیسے نہایت سخت الفاظ استعمال کیے[۵]۔ صادق العظم (Sadiq Jalal Al Azm۔۱۹۳۴ء-۲۰۱۶ء) نے اس کا موازنہ صیہونی مفکرین بن یہودا (Eliezer Ben Yehuda۔ ۱۸۵۸ء-۱۹۲۲ء) اور لیون پنسکر (Leon Pinsker۔۱۸۲۱ء-۱۸۹۱ء) سے کرتے ہوئے سعید کے فلسطینی قومیت کے نظریے کو اِن مفکرین کے مماثل قرار دیا۔ العظم نے سعید پر "معکوس استشراق" (Reverse Orientalism) کے رجحان کو ترویج دینے کا الزام بھی لگایا۔ امریکی مستشرق اور برنارڈ لوئس (Bernard Lewis۔۱۹۱۶ء-۲۰۱۸ء) کے شاگرد مارٹن کریمر (Martin Kramer۔پ: ۱۹۵۴ء) نے سعید پر امریکہ میں مشرق وسطیٰ کے مطالعے کو مفلوج کرنے کا الزام لگایا[۶]۔

اورینٹلزم کی اشاعت کے بعد اس پر لکھے جانے والے اوّلین تبصروں میں سٹوارٹ شار (Stuart Schaar) کا مضمون بھی شامل ہے جس کا عنوان تھا: "استشراق، سامراج کی خدمت میں" (Orientalism at the Service of Imperialism)[۷]

اس تحریر میں شار وضاحت کے ساتھ برطانوی سامراج کے ہندوستان پر قبضے اور نپولین(Napoleon Bonaparte۔۱۷۶۹ء-۱۸۲۱ء) کی مصر پر فوج کشی کے لیے مستشرقین کے کردار کی وضاحت کرتا ہے۔ تاریخ کے استاد سٹوارٹ شار نے اس تحریر میں واقعاتی شہادتوں کے ذریعے مستشرقین کے کردار کے حوالے سے، قوی شواہد فراہم کیے ہیں۔ وہ بتاتا ہے کہ جنگِ عظیم اوّل کے خاتمے پر انگلستان اور فرانس کو کئی محاذوں پر مشکلات کا سامنا تھا۔ روس میں بالشویک انقلاب(۱۹۱۷ء) اور اٹلی میں مسولینی(Benito Mussolini۔۱۸۸۳ء-۱۹۴۵ء) کی فسطائی حکومت نے سرمایہ داری اور بورژوا جمہوریت کو مشکلات سے دوچار کر دیا تھا جس نے برطانوی اور فرانسیسی ثقافت، معاشی نظام، اور اداروں کی کارکردگی پر سوالیہ نشان کھڑے کر دیے تھے۔ اس سب کا لازمی نتیجہ استبدادی حکومتوں کے لیے دلائل تراشنے والے مستشرقین کے کام پر اٹھنے والے اعتراضات کی صورت میں نکلا۔ تیونس سے لے کر ہندوستان تک ہر طرف مزاحمتی تحریکیں زور پکڑ رہی تھیں۔ ترکی نے اپنے قابضین کو نکال باہر کیا تھا۔ ایران میں رضا شاہ پہلوی(۱۸۷۸ء-۱۹۴۴ء) کو مجبوراً اقتدار سونپنا پڑا جس نے برطانوی سامراج کی کمزوری کو بھانپتے ہوئے فاشسٹ جرمنی سے ہاتھ ملا لیے تھے۔ دو بڑی جنگوں کے درمیانی عرصے میں مشرق وسطیٰ کی صورتِ حال میں مدد کے لیے مستشرقین کی ایک نئی کھیپ کی ضرورت پڑی۔ فرانس نے اس صورتِ حال میں مدد کے لیے لوئی مسی نیون(Louis Massignon۔۱۸۸۳ء-۱۹۶۲ء) اور برطانیہ نے سر ہیملٹن گب(Hamilton Alexander Rosskeen Gibb۔۱۸۹۵ء-۱۹۷۱ء) کا سہارا لیا۔

سعید نے اپنی کتاب میں انگلستان اور فرانس کے درمیان ہونے والے ایک معاہدے سائکس- پکٹ(Sykes-Picot Agreement) کا ذکر متعدد مقامات پر کیا ہے[۸]۔ انگریز اور فرانسیسی افسران نے اس معاہدے کی تفصیلات طے کی تھیں۔ انگریز افسروں کی ٹیم سر مارک سائکس (Mark Sykes۔۱۸۷۹ء-۱۹۱۹ء) جب کہ فرانسیسی ٹیم سفارت کار فرانسو پیکو(François Georges-Picot۔۱۸۷۰ء-۱۹۵۱ء) کی قیادت میں اس معاہدے پر ہونے والی گفتگو میں شریک تھی۔ سعید جیسے مصنفین پر چوں کہ جانب داری کے الزامات لگتے رہتے ہیں، اس لیے اس معاہدے کی مختصر تفصیلات امریکی سٹیٹ ڈیپارٹمنٹ کی ایک دستاویز *International Boundary Study*(۱۹۶۹ء) ملاحظہ کیجیے:

> ۱۶ مئی ۱۹۱۶ء کو برطانیہ اور فرانس نے ایک خفیہ معاہدے کو حتمی شکل دی۔ غیر سرکاری طور پر اسے سائکس- پکٹ معاہدے کا نام دیا گیا۔ اس کی تفصیلات برطانوی، فرانسیسی اور روسی حکومتوں کو فراہم کی گئیں۔ یہ معاہدہ بنیادی طور پر سلطنت عثمانیہ کے علاقوں کو فرانسیسی اور برطانوی دائرہ اقتدار میں تقسیم کا فیصلہ کرتا ہے[۹]۔

یہ معاہدہ برطانوی اور فرانسیسی حکومتوں کے درمیان تناؤ اور اختلاف کو ختم کرنے کے لیے اور مشرق وسطیٰ کی ریاستوں کو باہمی رضامندی کے ساتھ تقسیم کرنے کا معاہدہ تھا جس میں بعد ازاں روس اور اٹلی بھی شامل ہوگئے تھے۔ ولسن سینٹر کی رپورٹ

کے مطابق اس معاہدے میں یہ تو طے ہی تھا کہ سلطنت عثمانیہ کے علاقے مستقبل قریب میں اپنے معاملات سنبھالنے کے قابل نہیں ہو سکیں گے، اس لیے ان کو مسلسل مغربی نگرانی کی ضرورت رہے گی۔ یہ وہ سامراجی زعم اور واہمہ ہے جس کو ایک حقیقت میں تبدیل کرنے کے لیے سعید کے مطابق یورپی استعمار کو مستشرقین کی ضرورت پڑی۔

دوسری جنگِ عظیم کے بعد دو واقعات نے استشراقی کارگزاری کو مزید تبدیل کر دیا۔ پہلا واقعہ یورپی استعماری حکومتوں کا خاتمہ ہے اور دوسرا واقعہ امریکہ کی صورت میں نئے سامراج کا ظہور ہے۔ یہاں سعید اپنا ایک اور استدلال پیش کرتا ہے۔ ۱۹۴۵ء کے بعد برطانوی استشراقیت کا زوال اس لیے شروع ہوا کیوں کہ اس کی ضرورت محسوس کرنے والی سامراجیت اپنے اختتام کو پہنچ رہی تھی۔ سامراجی عزائم میں تبدیلی نے مستشرقین پر انحصار کو تبدیل کر دیا۔ اس کا نتیجہ یہ نکلا کہ استشراقی مطالعے کے مراکز برطانیہ سے امریکہ منتقل ہونا شروع ہو گئے۔ مثال کے طور پر یہی وہ وقت تھا جب ہیملٹن گب، برطانیہ سے امریکہ منتقل ہو گیا[۱]۔ ایڈورڈ سعید کے ایک اہم ناقد برنارڈ لوئس نے عین اس زمانے (۱۹۴۹ء) میں مشرق قریب اور مشرق وسطیٰ کی تاریخ پڑھانے کے لیے یونیورسٹی آف لندن میں ملازمت اختیار کی لیکن وہ بھی گب کی طرح بالآخر امریکہ منتقل ہوا اور اپنی وفات تک وہیں رہا[۱۱]۔

یہاں یہ بات واضح کرنے کی کوشش کی جا رہی ہے کہ مشرق کے مطالعے کے مراکز کس طرح سامراجی مراکز کی منتقلی کے ساتھ اپنا جغرافیہ تبدیل کرتے ہیں۔ ۱۷۸ اختر علی شیخ

اس مختصر تاریخی پس منظر کے بعد آیئے ایڈورڈ سعید کی کتاب کے بنیادی مندرجات پر نظر ڈالتے ہیں تاکہ اس پر ہونے والے نقد کا جائزہ لیا جا سکے۔

۱۹۷۸ء میں شائع ہونے والی یہ کتاب، اب تک متعدد بار شائع ہو چکی ہے۔ سعید کی وفات (۲۰۰۳ء) تک اورینٹلزم کے مختلف زبانوں میں چھتیس ترجمے شائع ہو چکے تھے۔ اپنی اوّلین اشاعت کے بعد ۱۹۹۵ء کی اشاعت اس لحاظ سے اہم تھی کیوں کہ اس میں سعید کی لکھی ہوئی "پس نوشت" کو شامل کیا گیا تھا، جب کہ ۲۰۰۳ء کی اشاعت کے لیے سعید نے ایک نیا مقدمہ تحریر کیا۔ یہ دونوں تحریریں آج اتنی ہی اہم ہیں جتنی کہ ۱۹۷۸ء میں شائع ہونے والی اصل کتاب، اس لیے ان کا مطالعہ آج پوری کتاب کے ساتھ اس کے ایک لازمی حصے کے طور پر کیا جاتا ہے، اور کیا جانا چاہیے۔

اورینٹلزم تین ابواب پر مشتمل ہے۔ ہر باب کے چار حصے ہیں۔ اس طرح یہ ۱۲ حصوں پر مشتمل ہے۔ زیرِ نظر تحریر کے لیے ہمارے سامنے اس کتاب کی ۲۰۰۳ء کی اشاعت ہے۔

اس کتاب کے دوسرے صفحے پر سعید نے لفظ "اورینٹلزم" کی عملی تعریف کی ہے۔ کتاب کے آغاز ہی سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ سعید استشراق کے کس پہلو کو موضوع گفتگو بنائے گا۔ استشراقی مطالعے کی کسی قسم کو اپنے نقد کا موضوع بنائے گا۔

ہمارے خیال میں اس تعریف کی وضاحت اس پر ہونے والی تنقید کو سمجھنے کے لیے از حد ضروری ہے۔

سعید استشراق کی تعریف تین طریقوں سے کرتا ہے۔

۱۔ مشرق کے مطالعے کے لیے مخصوص تعلیمی شعبہ جو مشرق کی ثقافت اور معاشرے کا مطالعہ کرتا ہے۔ کوئی بھی شخص جو مشرق کے بارے میں پڑھاتا ہے، تحقیق کرتا ہے، چاہے وہ ماہر عمرانیات ہو، ماہر بشریات ہو، مؤرخ ہو یا ماہر لسانیات ہو، مستشرق کہلاتا ہے[۱۲]۔

۲۔ استشراق سوچنے کا ایک طریقہ ہے جو مشرق اور مغرب کے درمیان علمیاتی(Epistemological)اور وجودیاتی (Ontological)فرق کو نمایاں کرتا ہے۔

۳۔ سعید کے مطابق استشراق کا تیسرا پہلو، پہلے دو پہلوؤں کی نسبت تاریخی اور مادی پس منظر رکھتا ہے۔ سعید مشرق کے اس مطالعے کا ایک عمومی آغاز اٹھارویں صدی کے اواخر میں دیکھتا ہے۔ یہ مطالعہ، مشرق کو سیاسی اور کاروباری مقاصد کے لیے استعمال کرنے کی غرض سے کیا گیا تھا۔

یہاں یہ بات یاد رکھنے کے لائق ہے کہ استشراق کا یہ مطالعہ بنیادی طور پر دو حدود کے اندر کیا گیا ہے۔ ایک تو یہ ان مستشرقین کا مطالعہ ہے جن کا کام اٹھارویں صدی کے اواخر میں سامنے آنا شروع ہوا۔ دوسرے یہ مطالعہ بنیادی طور پر دو ممالک، برطانیہ اور فرانس کے مستشرقین کے کام پر مبنی ہے۔ صرف یہ دو ممالک ہی کیوں؟ اس لیے کہ یہی وہ دو ممالک تھے جنھوں نے مشرق میں اپنے استعماری قبضے کو استعمال کیا تھا۔

استشراق کے اس پہلو اور اس تعریف کے تجزیے کے لیے سعید فرانسیسی فلسفی میشل فوکو(Michel Foucault۔ ۱۹۲۶ء-۱۹۸۴ء) کے کلامیے(Discourse) کے نظریے کو تجویز کرتا ہے۔ استشراق کی یہی تعریف اور پہلو، پوری کتاب میں سعید کے پیشِ نظر ہے۔ اس کتاب کے حوالے سے سعید کے مقاصد کو بیان کرنے کے لیے ایک اور عبارت کا ذکر کرنا ضروری ہے، جو اس کتاب کے سب سے آخری حصے میں موجود ہے۔ اس عبارت میں سعید وضاحت سے یہ کہتا ہے کہ اس کتاب کا مرکزی خیال صحیح اور حقیقی مشرق کو نمایاں کرنا نہیں ہے۔ اور نہ وہ یہ کہنا چاہتا ہے کہ صرف ایک مسلمان کو ہی اسلام پر اور ایک سیاہ فام کو سیاہ فاموں پر بات کرنے کا حق حاصل ہے اور کوئی ''دوسرا'' ان پر بات نہیں کر سکتا[۱۳]۔

علمی دل چسپی کے لیے یہ بیان کرنا مفید ہوگا کہ اسلام پر کتابوں کے مصنف اور یونیورسٹی آف شکاگو کے پروفیسر فضل الرحمٰن (۱۹۱۹ء-۱۹۸۸ء) نے مذہب پر کسی کے تبصرے کے حق کے بارے میں قدرے مختلف اور دل چسپ رائے قائم کی ہے۔ فضل الرحمٰن کے مطابق کسی کا کسی بھی مذہب کے بارے میں بیان اس وقت تک قابل قبول نہیں ہوگا جب تک کہ اس مذہب کے ماننے

والے کم از کم کچھ افراد اس بیان سے متفق نہ ہوں[۱۴]۔

سعید بھی مستشرقین کے اس حق کو تسلیم کرتا ہے کہ وہ مشرق کی روایات، معاشرت، مذاہب اور ثقافتوں کا مطالعہ کر سکتے ہیں تاہم وہ ان کے کام کے سیاسی، استبدادی اور اقتصادی پہلوؤں پر سوال اٹھاتا ہے۔

جیسا کہ اوپر بیان ہوا، سعید نے اپنی کتاب میں پس نوشت کا اضافہ ۱۹۹۵ء میں کیا تھا۔ یہاں وہ صاف لفظوں میں کہتا ہے کہ جغرافیے سے منسلک مسائل کو مابعد ستعماری تناظر میں دیکھنے میں، اسے خاص دل چسپی رہی ہے۔ اس لیے یہ کتاب صدیوں سے جاری دشمنی، جنگوں اور سامراجی تسلط کے پیدا کردہ تفرقات اور تنازعات کو دیکھنے کا ایک نیا زاویہ ہے[۱۵]۔

سعید بڑی وضاحت کے ساتھ یہ کہنے کی کوشش کر رہا ہے کہ اورینٹلزم بنیادی طور پر استعماریت کے کلامیے کا علمیاتی مطالعہ ہے۔

اگر استعماریت کے مقاصد کو تفصیل سے دیکھنے کی کوشش کی جائے تو بنیادی طور پر، وہ چار ہیں۔

- محکوم ممالک کا اقتصادی استحصال
- محکوم ممالک کی فوجی سرگرمیوں پر مکمل دست رس
- محکوم قوموں کو مسلسل تقسیم در تقسیم کے بحران سے دوچار رکھنا
- محکوم افراد کے عقائد، نظریات، شخصیات، ثقافت اور علمیات کو مسلسل نشانے پر رکھ کر انھیں کم تر، حقیر، وحشیانہ اور تہذیب سے عاری ثابت کرنے کی مسلسل کوشش کرتے رہنا[۱۶]

استعماریت کے ہاتھوں محکوم افراد اور معاشروں کی تحقیر اور تقصیر کے اس عمل کو استعمار کی نفسیات پر لکھنے والے سب سے پہلے مصنف او کتاو مینونی(Octave Mannoni۔۱۸۹۹ء-۱۹۸۹ء) سے لے کر ہندوستان کے اشیش نندی(Ashish Nandi۔ پ:۱۹۳۷ء) تک سبھی مصنفین نے اجاگر کیا ہے۔ سعید اپنی کتاب اورینٹلزم میں استعماریت کی محکوموں کو کم تر ثابت کرنے کی کوشش کے ایک مخصوص پہلو(استشراق) پر تفصیل سے گفتگو کرتا ہے۔ اس کی یہ کوشش اقتصادیات، عمرانیات، بشریات، نفسیات اور سیاسیات کے ان ماہرین کے ساتھ ہم آہنگ ہو جاتی ہے جنھوں نے استعماریت کے نقصانات کی ایک طویل فہرست گنوائی ہے۔ ان نقصانات کو دیکھنے اور ان کا تجزیہ کرنے کے لیے سعید نے جو نظریاتی فریم ورک استعمال کیا ہے وہ فرانسیسی فلسفی میشل فوکو کا کلامیہ ہے۔

استعماریت اور کلچر کے تعلق پر بنیادی اور اہم کام کرنے والے ہندوستانی نژاد مصنف ہومی کے بھابھا(Homi Kharshedji Bhabha۔پ:۱۹۴۹ء) نے سعید کی کتاب کے بارے میں کہا تھا کہ یہ متن طاقت اور خواہش کے سوال کو بیان کرتا

ہے[۱۷]۔

بھابھا نے اپنی ایک اور تحریر میں سعید کی کتاب کو پس استعماریت کے مطالعے کے شعبے کا نقطۂ آغاز قرار دیا تھا[۱۸]۔

پس استعماریت کے شعبے کی ایک اور انتہائی اہم مصنفہ اور مفکر گائتری چکرورتی اسپیوک (Gayatri Chakravorty Spivak ۔پ:۱۹۴۲ء) نے اورینٹلزم کو اپنے شعبے کا ایک بنیادی ماخذ قرار دیا تھا[۱۹]۔

استعماریت کے علمی مطالعے کے ایک اہم مصنف رابرٹ ینگ (Robert Young۔پ:۱۹۵۰ء) نے سعید، بھابھا اور اسپیوک کو استعماریت کے مطالعے کی ایک مقدس ثلیث قرار دیا تھا[۲۰]۔اسی طرح چین کے ایک مصنف وانگ ننگ (Wang Ning) نے مابعد استعماریت کے نظریاتی کام میں ان تینوں مفکرین کو مرکزی کردار قرار دیا مگر وہ سعید کو بھابھا اور اسپیوک سے زیادہ اہم، معروف اور مؤثر سمجھتا ہے[۲۱]۔

ان مصنفین کی آرا یہاں درج کرنے کا مقصد اورینٹلزم کے بارے میں یہ بتانا تھا کہ یہ کتاب محض استشراق پر مرکوز نہیں بلکہ استعماریت کے علمیاتی مطالعے کی ایک اہم ترین کتاب ہے۔ صرف اور صرف استعماریت کے پس منظر میں دیکھنے ہی سے اس کتاب اور اس کے مقصد کی صحیح تفہیم ممکن ہو پائے گی۔

اورینٹلزم کا بنیادی تصوّر اس ''فکری اقتدار'' (Intellectual Authority) کی وضاحت پر مبنی ہے جو مغرب کو مشرق پر حاصل ہے۔ سعید کتاب کے صفحہ ۱۹ پر اس غلبے کی وضاحت کرتے ہوئے کہتا ہے کہ یہ کوئی پر اسرار یا فطری طور پر وقوع پذیر ہونے والا غلبہ نہیں ہے بلکہ اس کو ایک ہتھیار کے طور پر بنایا گیا ہے یہ (افکار نہیں) بلکہ اقدار کو تشکیل دیتا ہے جن سے سچ، جھوٹ اور صحیح، غلط کے پیمانے وضع ہوتے ہیں۔ ان کی روشنی میں سننے والے اپنی رائے بناتے ہیں۔ ان کی ذہنی حالت تشکیل پاتی ہے۔ وہ ذہنی حالت جس میں اعلیٰ اقدار، علم، تہذیب، انسانیت، اور ترقی کا منبع اور مخزن صرف اور صرف مغرب ہے۔ انھی اقدار کی روشنی میں استعمار خود کو اور صرف خود ہی کو برحق اور اپنے سے مختلف ہر شے کو غلط ثابت کرتا چلا جاتا ہے۔ سعید اصرار سے یہ کہتا ہے کہ صحیح اور غلط کے یہ علمیاتی پیمانے اور معیار استعمار اپنے مقاصد کے حصول اور محکوموں کو کنٹرول کرنے کے لیے بطور خاص تشکیل دیتا ہے اور ان کا حسب ضرورت جہاں چاہتا ہے استعمال کرتا ہے۔

استعمار جس طرح علمیات کو تبدیل کر کے محکوم معاشروں میں موجود اقدار کو تبدیل کرتا ہے، اس کی ایک چھوٹی سی مثال افغان بچوں کے لیے تیار کی جانے والی وہ درسی کتابیں ہیں جو ان کو جہاد کی طرف مائل کرنے کے لیے ۶۰ ملین ڈالر کی خطیر رقم خرچ کر کے افغانستان بھجوائی گئیں۔ امریکہ کی ماہر سیاسیات ڈانا برڈ (Dana Burde) نے اپنی کتاب *Schools for Conflict or for Peace in Afghanistan*[۲۲] میں اس بات کا اعتراف کیا ہے کہ یونیورسٹی آف نبراسکا (University of

(Nebraska) میں لکھی گئی ان درسی کتب کا تعلیمی اداروں میں استعمال یقینی طور پر "عدم برداشت اور نفرت" کا ایک ایسا کلچر پیدا کرتا ہے جس سے عسکریت میں اضافہ ہوتا ہے اور خاص طور پر جب جوانوں کے لیے پیغام کا حوالہ مذہبی ہو اور ان کو تشدد کے ذریعے اپنے عقیدے پر اکسایا جا رہا ہو[۲۳]۔

برڈ، دیگر محققین کے کام کا حوالہ دیتے ہوئے لکھتی ہے کہ "یہ درسی کتب ایک ایسے پر تشدد جہاد کو جائز قرار دیتی ہیں جو اس سے پہلے افغان معاشرے کے لیے اجنبی تھا"[۲۴]۔

یہ الفاظ سعید کے مؤقف کی تائید کرتے ہیں۔ ان کتابوں نے افغان بچوں کے ذریعے افغان معاشرے کے لیے جہاد کی نئی تعریف کی جو افغان معاشرے میں اس سے پہلے موجود نہیں تھی۔ ایک اور محقق کریگ ڈیوس (Craig Davis) نے ان درسی کتب سے چند مثالیں بھی اپنی تحریر میں پیش کی ہیں۔ پرائمری سکول کے بچوں کے لیے لکھی جانے والی کتابوں سے حروف تہجی اور ان کے الفاظ میں استعمال ہونے والی مثالیں دیکھیے:

الف..... اللہ..... اللہ ایک ہے۔

ب...... بابا...... بابا مسجد جاتا ہے۔

پ..... پانچ..... اسلام کے پانچ ستون ہیں۔

ج...... جہاد..... جاوید نے جہاد کے لیے رائفل حاصل کی۔

ش..... شاکر..... شاکر تلوار کے ساتھ جہاد کرتا ہے۔ خدا روس کی شکست پر خوش ہوتا ہے۔

ظ...... ظلم..... ظلم حرام ہے۔ روسی ظالم ہیں اور ہم ظلم کے خلاف جہاد کرتے ہیں[۲۵]۔

اس مضمون میں ۱۹۷۱ء کی دہائی میں پڑھائی جانے والی کتابوں سے بھی اسی نوعیت کی مثالیں دی گئی ہیں، لیکن جس وسیع پیمانے پر یہ کام افغان جنگ کے دوران ہوا اس کی نظیر پہلے نہیں ملتی۔ ان کتابوں میں موت کو پر کشش، جہاد کو بچوں کے لیے پسندیدہ بنانے اور ان کو دشمنوں کا قلع قمع کرنے پر اکسایا گیا ہے۔

یہ بات آج نفسیات کا ایک مبتدی طالب علم بھی جانتا ہے کہ جس طرح کا نصاب سکول کے ابتدائی سالوں میں پڑھایا جاتا ہے، اس کے نقوش تا دیر طلبا کے ذہنوں پر قائم رہتے ہیں۔ اسی نصاب ہی سے بچے، صحیح اور غلط کے تصوّرات کے ساتھ ساتھ، زندگی بھر زندہ اور باقی رہنے والے تعصبات کے بھی حامل بنتے ہیں۔ بعد ازاں انھی تعصبات کے زیر اثر معاشروں کی علمیاتی سرگرمیاں بھی تشکیل پاتی ہیں۔

جہاد پر موجود ۱۳۰۰ سالہ عقائد کو افغان جنگ کے لیے جس طرح تبدیل کیا گیا، اس کے اثرات افغانستان تک محدود نہیں رہے۔ روسی افواج کے انخلا کے بعد عرب ممالک سے آئے ہوئے مجاہدین نے اپنے علاقوں کی طرف لوٹنا شروع کیا تو جس

جہادی ذہن اور جہادی کلامیے کے ساتھ وہ لوٹے۔ جلد ہی اس کے استعمال کا ایک اور موقع ستمبر ۲۰۰۱ء کے بعد آن پہنچا۔ یوں جہاد کا وہ کلامیہ جو افغانستان کے لیے تشکیل دیا گیا تھا، اب عالمگیر (Globalized) جہاد کی اصطلاح کے ذریعے پہچانا جانے لگا۔ مؤرخ فیصل دیو جی (Faisal Dev Ji)[۲۶]، فرانسیسی ماہر سیاسیات اولیور رائے (Oliver Roy)[۲۷] اور سی آئی اے کے سابق اہلکار اور سائیکاٹرسٹ مارک سیج مین (Mark Sageman۔ پ:۱۹۵۳ء)[۲۸] نے جہاد کی اس نئی تعریف کے پھیلاؤ پر گفتگو کی ہے جو افغانستان کے لیے تشکیل دی گئی تھی۔ اس تعریف کے مطابق، جہاد ہر فرد پر لازم قرار دیا گیا تھا اور جس کے لیے کسی حکومت یا مذہبی اتھارٹی کی اجازت کی ضرورت نہیں تھی۔ اس نئی تعریف کا نتیجہ آج ہمارے سامنے ہے۔ جہادی گروہ ملکوں اور مختلف خطوں کے ساتھ ساتھ، اب ان علاقوں کی گلیوں اور محلوں میں تشکیل دیے جانے لگے اور جہادی کارروائیاں بغیر کسی مذہبی اجازت اور مذہبی تقاضوں کی تکمیل کے انجام دی جانے لگی ہیں۔ اس نئی تعریف اور اس کی ترویج کے بین الاقوامی اور مقامی استعمار کو پہنچنے والے کم از کم دو فائدے آج بغیر کسی دشواری کے دیکھے جاسکتے ہیں۔

استعمار کو اب فوجی کارروائیوں کے لیے اپنے فوجی بھیجنے کی ضرورت باقی نہیں رہی۔ اگر کسی علاقے کو فوری طور پر غیر مستحکم کرنا ہو، وہاں یہ جہادی گروہ استعمال کیے جاتے ہیں۔ یہ نسبتاً سستے فوجی ہوتے ہیں اور ان کی جانوں کے ضیاع کی صورت میں استعمار پر کوئی ذمہ داری بھی عائد نہیں ہوتی۔ علاوہ ازیں، یہ عسکری گروہ کسی بھی ملکی یا بین الاقوامی قانون کی پاس داری کے پابند نہیں ہوتے؛ کوئی قانون ان کے راستے کی رکاوٹ نہیں بنتا۔ ان گروہوں نے بہیمانہ تشدد کی نئی تاریخ رقم کی۔ اہم بات یہ ہے کہ اس بہیمانہ تشدد کا جواز، اسلامی تعلیمات میں تلاش کرنے میں، ان گروہوں کو کوئی مشکل پیش نہیں آتی۔

افغانستان میں ''جہادی درسی کتب'' کا استعمال ایڈورڈ سعید کی زندگی میں شروع ہو گیا تھا، لیکن ان کتابوں میں تشکیل دیے گئے کلامیے کا وسیع استعمال اور اسلام کو اس بنیاد پر مورد الزام ٹھہرائے جانے کا رجحان، سعید کی زندگی کے آخری چند سالوں میں سامنے آیا۔ سعید اگر آج حیات ہوتا تو وہ اس رجحان کو اپنے مؤقف کی تائید اور استحکام کے لیے ایک دلیل کے طور پر ضرور استعمال کرتا۔

افغانستان کے لیے تیار کی گئی درسی کتب اور آج ۴۵ سال بعد ان کتابوں کے استعمال کے نتائج کو دیکھتے ہوئے سعید کا بیان کردہ یہ نکتہ سمجھنا زیادہ آسان ہو جاتا ہے کہ استشراق، پہلے سے موجود کوئی حقیقت نہیں ہوتی، بلکہ یہ غالب طبقات کے تخیل کی پیداوار ہے اور اس تخیل کو عملی صورت دینے کا نام ہے۔ اپنی کتاب اورینٹلزم کے آغاز سے لے کر آخر تک وہ استشراق کے اس نظریے کی تعریف اور تشریح کرتا نظر آتا ہے۔

اس کتاب کے پہلے باب کے دوسرے حصے کا عنوان بہت ہی معنی خیز ہے۔: ''تخیلاتی جغرافیہ اور اس کی نمائندگی....

مشرق کی استشراقیت" (Imaginative Geography and its Representation: Orientalizing the Oriental)۔ یہاں مشرق ان خاص منفی معانی میں استعمال ہوا ہے جن پر تنقید اس کتاب میں سعید کا مقصد ہے[۲۹]۔ سعید کا دعویٰ یہ ہے کہ استشراق کے نام سے مشرق کے مطالعے کے پیرس، اوکسفرڈ اور دیگر بڑے مراکز قائم کرنے کے مقاصد اگر صرف اور صرف علمی ہوتے تو کہیں غرب شناسی (Occidentalism) کے شعبے بھی قائم ہونے چاہئیں تھے۔ (مغرب میں تو ایسا نہ ہو سکا مگر یہاں یہ سوال اپنی جگہ پر ہے کہ مشرق میں ایسا کیوں کر نہ ہوا؟) سعید اس حقیقت کو استشراق کے خالص سیاسی مقاصد کی طرف ایک مضبوط اشارہ سمجھتا ہے اور کتاب کے اختتام پر کھل کر کہتا ہے کہ "اس کتاب کا بنیادی مقصد کسی حقیقی یا سچے مشرق (جیسا کہ اسلام عرب یا کچھ اور) کی نمائندگی نہیں ہے ،بلکہ میرا استدلال یہ ہے کہ یہ مشرق ایک تشکیل دیا گیا وجود ہے"[۳۰]۔

کتاب کے اس حصے میں سعید اس میکانیت کو واضح کرتا ہے جو مشرق اور مغرب کو دو متضاد، باہم متصادم اور مکمل طور پر جدا اکائیاں (Binaries) ثابت کرنے کے لیے استعمال ہوتی ہے۔ مشرق اور مغرب کے اختلاف کا نظریہ سیموئل ہنٹنگٹن (Samuel Phillips Huntington۔ ۱۹۲۷ء-۲۰۰۸ء) کے "تہذیبوں کے تصادم" کے نظریے کی صورت میں ہمارے سامنے ہے۔ مختلف خطوں میں رہنے والے انسانوں کا ایک دوسرے سے مختلف ہونا لازم ہے مگر اتنا مختلف کہ ایک گروہ (مغرب) تمام خوبیوں اور دوسرا (مشرق) تمام عیوب کا منبع بن کر رہ جائے، ایک ناقابل یقین نظریہ ہے۔ اس کے لیے کی جانے والی علمیاتی کاوش کو سعید 'اورینٹلزم' کہتا ہے جو مشرق کی ایک تخیلاتی تصویر بناتا ہے۔ اس تخیلاتی تصویر کی گنجائش ادب میں بآسانی نکالی جا سکتی ہے۔ ایک ادبی تخلیق میں مصنف مرضی کے رنگ بھر سکتا ہے۔ اسی لیے سعید نے کتاب کے اس حصے میں مثالیں بھی ادب سے ہی فراہم کی ہیں۔ اطالوی شاعر دانتے الیگیری (Dante Alighieri۔ ۱۲۶۵ء-۱۳۲۱ء) کی مشہور نظم طربیہ خداوندی (*Divine Comedy*) کا سعید کے نقطۂ نظر سے مطالعہ حیران کن نتائج تک پہنچاتا ہے۔

پہلے باب کے تیسرے حصے میں سعید ایک مرتبہ پھر استشراق کی اس تاریخ کو دہراتا ہے، جو اس کے پیش نظر ہے۔ استشراقی منصوبے کے پس منظر میں (میشل فوکو کی کلامیے کی تعریف کے مطابق) طاقت اور سیاسی عزائم کو تاریخی واقعات کی شہادت کے ساتھ دکھانے کی کوشش کرتے ہوئے، وہ یہ بتاتا ہے کہ پہلے پرتگال اور بعد ازاں برطانیہ کا ہندوستان پر مسلط کردہ استعماری نظام کسی بھی طرح کسی بھی خطرے کے سدباب کے لیے نہیں تھا۔ یعنی ہندوستان نے دیگر اسلامی ریاستوں کی طرح کبھی یورپ کے علاقوں پر قبضہ یا فوج کشی کی کوشش تو در کنار خواب تک بھی نہیں دیکھا تھا[۳۱]۔

یہاں وہ سائمن اوکلے (Simon Ockley۔ ۱۶۷۸ء-۱۷۲۰ء) کی کتاب *The History of the Saracens* کا سرسری ذکر اپنی بات کے ثبوت کے طور پر کرتا ہے۔ کیوں کہ یورپ میں لکھی جانے والی عربوں کی وہ پہلی تاریخ ہے، جس میں

عربی ماخذ پر انحصار کیا گیا ہے۔

یوں تو سعید کی پوری کتاب ہی مستشرقین کے کام کا ایک تنقیدی جائزہ ہے لیکن اس کتاب کے دوسرے باب کے دوسرے حصے کو سعید نے دو فرانسیسی مستشرقین سلویسٹر ڈی ساسی(Silvestor de Sacy۔۱۷۵۸ء-۱۸۳۸ء) اور ارنسٹ رینان (Ernest Ranan۔۱۸۲۳ء-۱۸۹۲ء) کے کام پر تنقید کے لیے مختص کیا ہے۔ سعید کے نقادوں نے مستشرقین کے کام پر اس کے تبصروں کو کھلی تنقید کا نشانہ بنایا ہے۔ اس تحریر میں تمام مستشرقین پر سعید کے تبصرے اور ان پر ہونے والی تنقید کا جائزہ لینا تو ممکن نہیں ہے، تاہم سعید نے جن دو مستشرقین کو اہم قرار دے کر ان پر تنقید کی ہے اس کا ایک مختصر جائزہ ہمیں سعید کے طریقہ کار اور اس پر سعید کے نقادوں کا نقد دونوں کے بارے میں اہم معلومات فراہم کر سکتا ہے۔

ڈی ساسی اور رینان، دونوں ماہر لسانیات تھے۔ ڈی ساسی کا کام عربی گرامر پر اور رینان نے سامی زبانوں کے مطالعے کے طریقہ کار کو پہلے پہل مرتب کیا تھا۔ ایک معروف مستشرق البرٹ حورانی(Albert Habib Hourani۔۱۹۱۵ء-۱۹۹۳ء) نے دونوں ماہرین لسانیات کو اس قدر اہمیت دینے پر سعید کا ایک مختلف انداز میں دفاع کیا ہے۔ حورانی کے مطابق زبانوں کا مطالعہ صرف زبانوں ہی کا نہیں بلکہ انسانی فطرت اور تاریخ کا مطالعہ بھی ہوتا ہے۔ الفاظ اور ان کے مصادر کا مطالعہ، ان کی اصل (etymology) اور ان کے لسانی خاندان تک لے جاتا ہے۔ زبانوں کے خاندان، انسانی ترقی کے ان گوشوں تک رہ نمائی کرتے ہیں جن کا اظہار زبان کے ذریعے ہوتا ہے؛ جیسا کہ مذاہب، دیومالا، نسل اور ثقافت وغیرہ۔ گو سعید زبانوں کے مطالعے کو اس حد تک نہیں لے گیا اور اس نے بحث کو استشراقی مطالعے تک محدود رکھا ہے لیکن سعید اپنی بات وضاحت سے بیان کرتا ہے کہ جب رینان، آریائی زبانوں کو سامی زبانوں پر ترجیح دیتے ہوئے یہ کہتا ہے کہ سامی زبانیں اس لیے کم تر ہیں کیوں کہ وہ ترقی نہیں کر سکیں تو وہ صرف سامی زبانوں کی بات نہیں کر رہا بلکہ وہ سامی زبان بولنے والوں کی طرف بھی واضح اشارہ کر رہا ہے۔

کتاب کا یہ حصہ ان دو فرانسیسی مستشرقین کے کام پر تنقید کے لیے مختص ہے۔ رابرٹ اروِن نے، ان دونوں پر سعید کی تنقید کے باعث، سعید کے لیے Archvillain کا لفظ استعمال کیا ہے۔ ریختہ کی آن لائن لغت میں جس کا ترجمہ "گھٹا ہوا بدمعاش اور گرو گھنٹال" کیا گیا ہے[۳۲]۔ اس سے ہم سعید کے خلاف، مغربی علمی دنیا کے ردِ عمل کا کچھ اندازہ کر سکتے ہیں۔ حالاں کہ سعید نے ڈی ساسی کے کام کے مطالعے کے لیے محض سات صفحات مختص کیے ہیں۔ نیز ان پر اس طرح کاٹ دار تنقید بھی نہیں کی جیسا کہ اس نے دیگر مستشرقین پہ کی ہے۔ سعید نے ڈی ساسی کے استشراق کے شعبے میں حیثیت اور مقام پر تفصیلاً گفتگو کی ہے۔ وہ استشراق کے سیاسی منصوبے میں ڈی ساسی کو بانی کا درجہ دیتا ہے۔ یہ ڈی ساسی تھا جس نے مشرق کے مطالعے کو ایک شعبے کی حیثیت دی۔ اس کے اصول اور قواعد طے کیے۔ اس کی تمام کتابوں کے انگریزی ترجموں کے بارے میں زیادہ معلومات نہیں ہیں لیکن اس کی مرتب

کردہ عربی گرامر کے حوالے آج بھی مختلف مصنفین کے یہاں ملتے ہیں۔

الجیریا میں پیدا ہونے والے ایک اور فرانسیسی مستشرق لوئی پیئر میخائل(Louis Pierre Machuel۔۱۸۴۸ء-۱۹۲۲ء) نے ڈی ساسی کی کتاب *Grammaire Arabe À L'usage Des Élèves De L'ecole Spéciale Des Langues Orientales Vivantes*(التحفہ السنیہ فی علم العربیہ)کو نظر ثانی کے بعد ۱۸۶۴ء میں شائع کیا تھا۔ سعید نے ڈی ساسی کے بارے میں یہ لکھا ہے کہ جب فرانس نے الجیریا پر ۱۸۳۰ء میں قبضہ کیا تو ڈی ساسی نے فرانسیسی حکومت کے چند اعلانات(*Proclamations*)کا عربی ترجمہ کیا تھا[۳۳]۔ فرانس کے الجیریا پر قبضے کے موقع پر وہ اعلان جو جنرل برٹرینڈ کلازل (Bertrand Clauzel۔۱۷۷۲ء-۱۸۴۲ء)نے الجیریائی عوام کی تالیفِ قلب کے لیے جاری کیا تھا،اس کی تفصیلات تاریخ کی کتابوں میں جابہ جا ملتی ہیں۔ تاہم اس اعلان کے مترجم کے طور پر ڈی ساسی کا نام کہیں نہیں ملتا۔Ecole Speciale des Langue پیرس کے Institute National des Langue et Civilizations Orientals کے نام سے جانا جاتا ہے۔اس میں استشراق کے ایک پروفیسر کی حیثیت سے ڈی ساسی کی تعیناتی تو ثابت ہے، تاہم فرانس کی وزارت خارجہ میں ایک مستشرق کی حیثیت سے اس کی تعیناتی، جس کا سعید نے بے حوالہ ذکر کیا ہے، بھی ثابت نہیں ہے[۳۴]۔ یہاں سے یہ نتیجہ نکالنا شاید درست ہوگا کہ ڈی ساسی کو فرانسیسی حکومت کا ایک اہلکار ثابت کرنے کی سعید کی کوشش بلا حوالہ اور بلا ثبوت ہے۔ تاہم علمی خدمات کے اعتراف میں پہلے نپولین اور اس کے بعد کی حکومتوں نے ڈی ساسی کو کئی اعزازات سے نوازا اور یہ بعید نہیں ہے کہ عربی اور فارسی جیسی زبانوں پر اس کی دست رس سے فرانسیسی حکومت نے اپنے توسیع پسندانہ عزائم کے لیے فائدہ اٹھایا ہو۔

سعید کے ایک اہم نقاد رابرٹ ارون نے ڈی ساسی کے بارے میں سعید کی کئی باتوں کو بلا حوالہ قرار دیا ہے۔ مثال کے طور پر سعید کا یہ کہنا کہ ڈی ساسی نے مصر سے دریافت ہونے والی دستاویزات کو تبدیل(Doctored) کیا ہے[۳۵]۔ نیز یہ کہ ڈی ساسی نے کچھ فرانسیسی سکالرز کی عربی بول چال کے حوالے سے تربیت بھی کی تھی جو مصر پر ۱۷۹۸ء میں قبضے کے وقت نپولین کے ساتھ تھے۔ سعید نے سکالرز کی تربیت کی بابت پہلے صفحہ ۸۱ پر اشارہ کیا اور ان کا نپولین کے ساتھ مصر جانے کو ایک معروف واقعہ بھی قرار دیا مگر یہاں بھی بات بغیر کسی حوالے کے کی ہے لیکن صفحہ ۸۳ پر یہی بات ڈی سای کے حوالے سے کی گئی ہے اور ان سکالرز کی تربیت میں ڈی ساسی کا کردار بھی بیان کیا گیا ہے۔ ارون کے مطابق ڈی ساسی نے تدریسی ذمہ داریاں ۱۷۹۶ء میں سنبھالی تھیں اور مصر میں فوج کشی کا آغاز ۱۷۹۸ء میں ہوا۔ اس لیے ڈی ساسی کے لیے یہ ممکن نہیں تھا کہ وہ دو سال میں سکالرز کی ایک بڑی تعداد کی تربیت کرکے نپولین کے ساتھ مصر بھیج سکتا[۳۶]۔ اسی طرح سعید کا ڈی ساسی اور ارنسٹ رینان کے مثبت تعلق کے بارے میں یہ کہنا کہ رینان نے ڈی ساسی سے بہت کچھ سیکھا، یہ بالکل ہی خلاف واقعہ ہے۔ ارون کے مطابق رینان، ڈی ساسی کو سخت ناپسند کرتا

تھا[۳۷]۔ اور ڈی ساسی کے بجائے ارون نے فرانس کے سینٹ سلپائس (Saint Sulpice) میں رینان کے عربی استاد کا نام ایم۔ لی۔ ہائیو (M. Le Hiv) لکھا ہے۔

یہاں ارون کی بات پر اعتماد کیا جائے یا خود رینان پر۔ رینان کے مضامین کے ایک مجموعے میں اس کا ایک مضمون "MR. De Sacy and the Liberal Tradition" ڈی ساسی پر ہے جس میں اس نے لبرل روایات کو فرانس میں قائم کرنے پر ڈی ساسی کی بھرپور انداز میں تحسین کی ہے[۳۸]۔ اس مضمون کو پڑھ کر ارون کی رائے سے اتفاق نہیں کیا جا سکتا۔

دوسرے باب کے دوسرے حصے کو ڈی ساسی اور رینان کے کام پر تبصرے کے لیے مختص کر کے، سعید نے ان دونوں کی اہمیت کو اجاگر کرنے کی جو کوشش کی ہے اس کو بھی کئی بڑے سوالات کا سامنا ہے[۳۹]۔

مزید براں سیاسی عہدوں کے لیے رینان کی جدوجہد کی کہانی انسائیکلوپیڈیا برٹینیکا میں اس کے نام کے تحت درج کی گئی ہے۔ کیا ایک عالم جب طاقت کے حصول کے لیے جدوجہد کے عامیانہ طریقے اختیار کرے تو ایسے شخص کے کردار کی قدر پیمائی کے لیے بہت زیادہ حوالوں کی ضرورت ہو گی؟

سعید کا بغیر حوالے کے کئی باتیں، رواروی میں، درج کر جانا کچھ تو مندرجہ بالا حوالوں سے واضح ہے؛ چند مزید حوالے ہم آئندہ بھی گفتگو میں لائیں گے۔ تاہم یہاں ایک اور بات بھی قابل غور ہے اور وہ یہ کہ جس طرح سعید ہر اہم مستشرق کا تعلق سامراج سے جوڑنے پر مصر ہے، اسی طرح سعید کے نقاد بھی سعید کے اکثر دلائل کو زائل کرنے کی جارحانہ کوشش کرتے نظر آتے ہیں۔ مثال کے طور پر ارنسٹ رینان کے نسل پرستانہ تصوّرات کو لیجیے جنھیں سعید نے تنقید کا نشانہ بنایا ہے۔ رینان کے مطابق آریائی نسل کو سامی نسل پہ فوقیت حاصل ہے[۴۰]۔ کیا اس طرح کے نسل پرستانہ خیالات کا دفاع ممکن ہے؟ اور اگر کوئی ایسے خیالات کا دفاع کرتے ہوئے تاویلات کرتا دکھائی دے تو اس کی معروضیت پر شک کرنا جائز ہو گا یا نا جائز؟

سعید کی تنقید کا نشانہ بننے والے ایک اور اہم مصنف آرتھر ڈی گوبینو (Arthur De Gobineau۔ ۱۸۱۶ء-۱۸۸۲ء) کی دو جلدوں پر مشتمل کتاب *An Essay on the Inequality of the Human Races* کو نازی نظریہ سازوں نے یہودیوں پر اپنی نسلی برتری ثابت کرنے کے لیے خوب استعمال کیا تھا۔ گوبینو کا بھی رینان کی طرح یہ خیال تھا کہ برتر آریائی نسل کم تر نسلوں پر حکمرانی کے لیے بنائی گئی ہے[۴۱]۔

رینان کی قوم سے متعلق مندرجہ بالا باتیں متعدد مصنفین نے اپنی کتابوں میں حوالوں کے ساتھ نقل کی ہے۔ اپنے ان خیالات سے فاصلہ اختیار کرتے ہوئے ۱۸۸۰ء کی دہائی میں اسے کہنا پڑا کہ: "انسان کو اس کی رگوں میں بہنے والے خون کی بجائے اس کی اخلاقی اور ذہنی قدروں سے جانچنا چاہیے"[۴۲]۔ لیکن یہی رینان آگے چل کر یہ بھی کہتا ہے کہ: "فطرت نے مزدوروں کی نسل

بنائی ہے.... چینی نسل کے لوگ جو ہاتھوں سے کام کرنے میں بہت اچھے ہیں، اسی طرح سے نیگرو مٹی سے اینٹیں بنانے میں مہارت رکھتے ہیں.... جب کہ یورپی نسل فوجیوں اور آقاؤں کی نسل ہے"[۴۳]۔

ابن وراق، ایک قلمی نام ہے۔ یہ مصنف اپنی اسلام مخالف تحریروں کے حوالے سے جانا جاتا ہے اور اپنے تحفظ کی خاطر اپنے اصل نام کی بجائے قلمی نام سے کتابیں اور مضامین تحریر کرتا ہے مگر سوشل میڈیا پہ اس کی تصاویر اور یوٹیوب پر اس کے لیکچرز کی ویڈیوز بھی موجود ہیں۔ ابن وراق نے سعید پر تنقید کرتے ہوئے رینان کے ۱۸۸۲ء کے مذکورہ لیکچر کا حوالہ دیا ہے۔ رینان نے قومیت کی شناخت میں نسل کے ساتھ ساتھ زبان اور مذہب جیسے عوامل کو تنقید کا نشانہ بنایا ہے۔ سعید کے نقاد، رینان کے اس لیکچر کو اس کی نسل پرستانہ مؤقف سے دست برداری گردانتے ہیں۔ لیکن انھوں نے اس لیکچر کے اہم ترین مندرجات سے صرفِ نظر کیا ہے۔ اس لیکچر میں رینان فرانس، جرمنی، برطانیہ اور روس کے بارے میں یہ پیش گوئی کرتا ہے کہ یہ قومیں اگلے سیکڑوں سال باقی رہیں گی اور جو قوم بھی ان سے ٹکرانے کی کوشش کرے گی وہ شکست کھا جائے گی[۴۴]۔

یہ دعویٰ جس طرح وقت نے غلط ثابت کیا وہ تو اپنی جگہ، لیکن اس دعوے کی بنیاد اور اس میں پوشیدہ عقائد سعید کے نقاد دیکھ نہیں پائے اور نہ وہ سعید کے اس دعوے کو دیکھ سکے کہ استشراق صرف کتابوں میں لکھی ہوئی تحریروں تک محدود نہیں ہے بلکہ ایک ذہنی کیفیت ہے جس کے زیر اثر ایک یورپی باشندہ "محکوم" نسلوں کے مقابلے میں خود کو اعلیٰ اور برتر محسوس کرتا ہے۔ کیا یہ ذہنی حالت مغرب میں زور پکڑتی سفید فارم برتری (White Supermacy) کی تحریک اور اس کے بڑھتے ہوئے سیاسی اثر و رسوخ کی تمہید نہیں سمجھی جاسکتی؟ سفید فارم برتری کی موجودہ صورتِ حال پر کوئی بھی سادہ سی تحریر اٹھا کر دیکھیے۔ ہر لکھنے والے نے اس تحریک کے تانے بانے فرانسیسی مستشرق آرتھر ڈی گوبینو کی دو جلدوں میں ۱۸۵۵ء میں شائع ہونے والی کتاب *An Essay on the Ineqaulity of Human Races* سے جوڑے ہیں[۴۵]۔

یہ وہی گوبینو ہے جسے سعید نے شدید تنقید کا نشانہ بنایا ہے اور یہ کہا ہے کہ رینان نے گوبینو کے نظریات کو اپنی کتاب میں جگہ دی ہے[۴۶]۔ سعید کی یہ بات بھی اگرچہ بلا حوالہ ہے مگر ارون نے بھی رینان کے گوبینو سے متاثر ہونے کی بابت لکھا ہے[۴۷]۔ گوبینو کے ایک نسل پرست ہونے سے انکار ممکن نہیں ہے اور نہ اس کے نظریات کے تاحال زندہ ہونے کو نظر انداز کیا جاسکتا ہے۔ لیکن ارون اصرار کرتا ہے کہ نازی نظریہ سازوں نے پڑھے بغیر اس کو اپنے نظریے کے ایک تائید کنندہ کے طور پر استعمال کیا ہے۔ حالاں کہ گوبینو کا یہودی مخالف ہونا کئی حوالوں سے ثابت ہے[۴۸]۔

ارون اس سے آگے بڑھ کر سعید پر یہ الزام لگاتا ہے کہ اس نے گوبینو کو نہیں پڑھا بلکہ ریمنڈ شواب (Raymond Schwab۔ ۱۸۸۴ء-۱۹۵۶ء) جس پر سعید معلومات کے لیے بہت انحصار کرتا ہے، نے بھی گوبینو کی کتاب نہیں پڑھی تھی[۴۹]۔

نسل پرستی کے حوالے سے اس قدر متعصبانہ نظریات رکھنے والا گوبینو نہ صرف یہ کہ آج تک مغرب کا مقبول اور زندہ مصنف ہے بلکہ اپنے وقت میں انتہائی اہم عہدوں پر فائز رہنے والا ایک سفارت کار بھی تھا۔ اور ان کئی عہدوں میں سے ایک ایلیکس ڈی ٹوکوئل (Alexis de Tocqueville، ۱۸۰۵ء-۱۸۵۹ء) کے سیکرٹری کا عہدہ بھی تھا۔ ٹوکوئل ایک مؤرخ، سیاسیات پر لکھنے والا مصنف اور استعماریت کے حق میں استدلال کرنے والا ایک نظریہ ساز اور عذر خواہ تو تھا ہی مگر اسے ۱۸۴۹ء میں فرانس کا وزیر خارجہ بھی بنایا گیا تھا۔ یہ وہی ٹوکوئل تھا جس نے الجیریا پر قبضے کو فرانس کی ناموس اور مفاد کے لیے ضروری قرار دیا تھا[۵۰]۔ اور الجیریا پہ قبضے کے بعد فرانسیسی قابضین اور مقامی عرب افراد کے لیے دو مختلف قوانین کی تجویز بھی دی تھی۔ اس کے خیال کے مطابق ایسا بہت ضروری تھا کیوں کہ اس سے فرانس معاملات کو بہتر طور پر کنٹرول کرنے کے قابل ہوگا[۵۱]۔ گوبینو اور ٹوکوئل کا باہمی تعلق اور ملتے جلتے خیالات اور ان خیالات کے فرانس کی الجیریا میں حکمت عملی پر اثرات سامنے کی باتیں ہیں اور سعید کے بنیادی مؤقف کے لیے کافی ثبوت... لیکن ارون اس بات پر مصر ہے کہ گوبینو کو مستشرق نہیں کہا جا سکتا، اس لیے سعید کی ارون پر تنقید جائز نہیں ہے۔ اس مقام پر یہ کہنا بے جا نہ ہوگا کہ ارون نے سعید کو شاید دھیان سے نہیں پڑھا اور اس کے مؤقف کو سمجھنے کی ایک مخلص کوشش نہیں کی۔

سعید نے برطانوی وزیر اعظم آرتھر جیمز بالفور (Arthur James Balfour، ۱۸۴۸ء-۱۹۳۰ء) اور برطانوی سفارت کار کرومر (Evelyn Baring Cromer، ۱۸۴۱ء-۱۹۱۷ء) پر بھی تنقید کی ہے۔ حالاں ان میں سے کوئی بھی مستشرق نہیں تھا۔ سعید کی تنقید کا ہدف مستشرقین کے ساتھ ساتھ وہ سیاست دان اور سفارت کار بھی تھے جن کے ذریعے برطانوی اور فرانسیسی سامراج نے مقبوضہ علاقوں پر اپنا سامراجی تسلط قائم کیا اور وہاں کے باشندوں کو یہ یقین دلانے کی کوشش کی کہ سامراجی حکومت مقامی لوگوں کے مفاد کے تحفظ کے لیے قائم کی گئی ہے۔ چوں کہ مقامی لوگ جاہل اور ترقی سے بے بہرہ ہیں، اس لیے انھیں زندہ رہنے کے لیے سامراجی حکومت کی ضرورت ہے۔ ٹوکوئل اور اس کے ساتھ گوبینو کی الجیریا اور وہاں کے عوام کے بارے میں بالکل وہی رائے تھی جو بالفور اور کرومر کی مصر اور مصری عوام کے بارے میں تھی۔ ایسے میں گوبینو کا دفاع ارون کی اپنی علمی ساکھ پر سوال اٹھاتا ہے۔

اب سعید کی شرق شناسی پر کی گئی تنقید کا تفصیلی جائزہ پیش کیا جاتا ہے۔

رابرٹ ارون

رابرٹ ارون (Robert Irwin، ۱۹۴۶ء-۲۰۲۴ء) یونیورسٹی آف لندن کے مشرقی اور افریقی مطالعات کے مرکز (SOAS) میں معروف مستشرق برنارڈ لوئس کا شاگرد رہا ہے۔ سعید نے جس طرح لوئس کو اپنی تنقید کا نشانہ بنایا (سعید ۲۰۲۳ء)، وہ عام معلومات کا حصہ ہے، اس لیے ارون کی بنیادی وابستگی اور وفاداری کو دیکھنا اور سمجھنا دشوار نہیں ہے۔ اس نے لوئس کی نگرانی میں

مملوک حکومت پر اپنا مقالہ لکھنے کی کوشش کی، مگر یہ تحقیق مکمل نہ ہو سکی۔ اروِن کی وفات ۲۸ جون ۲۰۲۴ء کو ہوئی۔ اس کے دو دن بعد شائع ہونے والے ایک تعزیتی مضمون میں اس کے قبولِ اسلام، الجیریا کی ایک خانقاہ میں اس کے قیام، اور اس سب پر اس کی کتاب *Memoir of a Dervish* (۲۰۱۱ء) کا ذکر موجود ہے[۵۲]۔

اروِن کی کتاب *Dangerous Knowledge: Orientalism and its Discontent* (۲۰۰۶ء) سعید کی اورینٹلزم کا ردّ ہے۔ گو اس کتاب کا صرف چھٹا باب سعید کے نظریات سے براہ راست متعلق ہے لیکن حقیقت میں پوری کتاب مستشرقین کے دفاع میں لکھی گئی ہے۔ اس نے کتاب کے دسویں باب کا عنوان "استشراق کے دشمن" (Enemies of Orientalism) رکھا ہے۔ اس باب میں اس نے ان مسلمان مصنفین کا ذکر کیا ہے جنھوں نے استشراقی علم کے خلاف اپنا تحریری اور علمی احتجاج ریکارڈ کرایا۔ ان میں سے بعض سعید کے پیش رو ہیں اور بعض سعید کے بعد آنے والے۔ ان سب کا (خاص طور پر اروِن کی کتاب سے آزاد) مطالعہ بہت دل چسپ نتائج تک پہنچاتا ہے۔ ایک بات تو یقینی طور پر سامنے آتی ہے اور وہ یہ کہ استشراقی علم کے خلاف احتجاج کرنے والا سعید کوئی اکیلا مصنف نہیں ہے۔ خاص طور پر انور عبدالمالک (۱۹۲۴ء-۲۰۱۲ء) عبداللہ العروی (پ: ۱۹۳۳ء) عبداللطیف طباوی (۱۹۱۰ء-۱۹۸۱ء) کرد علی (۱۸۷۶ء-۱۹۵۳ء) اور ایرانی مصنف جلال آل احمد (۱۹۲۳ء-۱۹۶۹ء) نے استشراقی علم کے تانے بانے مغربی سیاست اور غلبے کی خواہش سے منسلک دکھائے ہیں۔ ان سب مصنفین نے استشراقیت کے ضمن میں کم و بیش وہی باتیں کہی ہیں جو سعید نے اورینٹلزم میں ذرا مختلف شواہد اور اصرار کے ساتھ پیش کی ہیں۔ اروِن بلاشبہ سعید کا ایک اہم نقاد ہے۔ زیرِ نظر تحریر میں سعید پر اس کی تنقید آپ متعدد مقامات پر دیکھیں گے۔

البرٹ حورانی

البرٹ حورانی (Albert Habib Hourani۔۱۹۱۵ء-۱۹۹۳ء) اور سعید میں یہ قدر مشترک ہے کہ دونوں عرب بھی ہیں اور عیسائی بھی۔ حورانی ایک معروف مستشرق ہے۔ اس کی مشہور کتاب عرب لوگوں کی تاریخ (*A History of the Arab People*) (۱۹۹۱ء) مشرق وسطیٰ کے مطالعے کے ذیل میں ایک اہم تصنیف کا درجہ رکھتی ہے۔ حورانی نے اورینٹلزم کی اشاعت کے فوراً بعد ۱۹۷۹ء میں اس پر تبصرہ کیا جو نیویارک ریویو آف بکس میں شائع ہوا تھا۔ غالباً کسی سکہ بند اور ثقہ مستشرق کا سعید کی کتاب پر یہ سب سے پہلا تبصرہ تھا۔ سعید نے اپنی کتاب کی پس نوشت میں حورانی کا ذکر انتہائی احترام سے کیا ہے: "البرٹ حورانی نے مارچ ۱۹۹۲ء میں اپنی بے وقت موت سے چند مہینے قبل مجھے لکھا تھا کہ میرے استدلال کی مضبوطی کی وجہ سے (جس کے لیے وہ کہتے تھے کہ وہ مجھے ملامت نہیں کر سکتے) میری کتاب کا یہ اثر ہوا ہے کہ اب استشراق کے لفظ کا غیر جانب دارانہ استعمال ممکن نہیں رہا، کیوں کہ اب یہ ایک انتہائی توہین آمیز لفظ بن کر رہ گیا ہے"[۵۳]۔

استشراقی علم پر سعید کی دی گئی ٹائم لائن اٹھارویں صدی سے مکمل اتفاق کرتے ہوئے حورانی نے فرانسیسی مصنف آنکوایٹل ڈیپرون(Anquetil Duperron۔۱۷۳۱ء-۱۸۰۵ء) کا ذکر کیا ہے۔ سعید نے اپنی کتاب میں کئی جگہ ڈیپرون کا ذکر کیا ہے اور اس کے ہندوستانی شہر سورت تک پہنچنے کے بارے میں بھی بتایا ہے[۵۴]۔ حورانی، ڈیپرون پر سعید کی فراہم کردہ معلومات کی تائید کرتے ہوئے زرتشتی متن پر اس کی علمی دست رس کے بارے میں بتاتا ہے۔ اسی کے ساتھ ساتھ استشراقی منصوبے کے دوسرے اہم معمار برطانوی مستشرق سرولیم جونز(Sir William Jones۔۱۷۴۶ء-۱۷۹۴ء) کا ذکر کرتا ہے۔ (سعید کے مطابق ڈیپرون اور ولیم جونز دونوں استشراقی منصوبے کے اوّلین معماروں میں سے تھے) ان دونوں کی فراہم کردہ معلومات اور نپولین کی مصر پر فوج کشی کے بعد ہی یورپ کو پہلی بار مشرق کے بارے میں معلومات سائنسی بنیادوں پر مہیا ہوئیں[۵۵]۔

حورانی کے مطابق ولیم جونز نے سنسکرت شاعری کا ترجمہ کیا تھا۔ ہندوستان کے سفر ۱۷۶۳ء سے پہلے ہی وہ عربی، عبرانی اور فارسی زبانوں کا عالم تھا۔ ایسٹ انڈیا کمپنی کی اورینٹل سوسائٹی کے ساتھ اس کے پیشہ ورانہ تعلقات تھے۔ ایسٹ انڈیا کمپنی کے سیاسی عزائم اور سیاسی غلبے کے لیے معلومات حاصل کرنے کی خواہش اور کوشش کم از کم آج کسی سے پوشیدہ نہیں ہے۔

ایڈورڈ سعید نے اپنی کتاب کے تیسرے باب کے پہلے حصے میں استشراقی علم کے دو نمایاں پہلو بیان کیے ہیں۔ مخفی استشراق(Latent Orientalism) اور علانیہ استشراق(Manifest Orientalism)[۵۶]۔

مخفی استشراق سے سعید کی مراد استشراقی علم کے وہ نفسیاتی اور لاشعوری پہلو ہیں جو مشرق کے بارے میں یورپ کے مفروضوں، رویّوں اور تخیلات کے ذریعے ظاہر ہوتے ہیں۔ سعید اس کی کئی مثالیں بیان کرتا ہے جیسے کہ دانتے کی طربیہ خداوندی میں پیغمبر اسلام کا کردار جب کہ علانیہ استشراق سے سعید کی مراد یورپی اداروں کی وہ پالیسی اور سیاسی حکمت عملی ہے جو مشرق پر اپنے تسلط کو قائم اور بحال رکھنے کے لیے اٹھارویں صدی کے اختتام سے لے کر آج تک تشکیل دی جاتی ہے۔ یہاں استشراق اور استعماریت کے مقاصد میں واضح اشتراک دیکھا جاسکتا ہے۔ البرٹ حورانی، سعید کے مخفی استشراق کی تائید کرتے ہوئے کہتا ہے کہ ایک تجزیے میں صرف یہ اہم نہیں ہوتا کہ کیا کہا جارہا ہے بلکہ یہ بھی اہم ہوتا ہے کہ کس انداز اور کن الفاظ میں بات کہی جارہی ہے۔ حورانی سعید کی دی گئی مثالوں کو دہرا کر ان کی توثیق اور تصدیق کرتا ہے۔ مثال کے طور پر سعید نے معروف جرمن مستشرق تھیوڈور نولڈیکے(Theodor Nöldeke۔۱۸۳۶ء-۱۹۳۰ء) کا یہ قول نقل کیا ہے کہ ایک مستشرق کے طور پر اس کے سارے کیریئر کا حاصل مشرقی افراد کے بارے میں اس کی بہت ہی بری رائے(Low) ہے[۵۷]۔

سعید نے سر ہیملٹن گب(Hamilton Alexander Rosskeen Gibb۔۱۸۹۵ء-۱۹۷۱ء) کے ایک لیکچر کا طویل اقتباس نقل کیا ہے[۵۸]۔ اس اقتباس کا لبِ لباب، حورانی کے بقول یہ ہے کہ: ”عرب ذہن عقلی خیالات کا متحمل نہیں ہو سکتا“۔

حورانی واضح طور پر کہتا ہے کہ اس قسم کے خیالات کے بعد، گب کے پورے علمی کام اور اس کے اثرات کا بغور مطالعہ از حد ضروری ہے۔ نیز گب کا یہ کہنا بھی اصل میں مخفی استشراق ہی کی ایک مثال ہے۔

حورانی، سعید سے یہ شکوہ بھی کرتا ہے کہ اس نے فرانسیسی اور برطانوی مستشرقین کے کام پر تو غور کیا ہے مگر جرمن مستشرقین کو نظر انداز کر دیا۔ پھر وہ خود ہی اس کا جواب بھی دیتا ہے۔ چوں کہ جرمنی نے کسی مشرقی اور مسلم ملک پر قبضہ نہیں کیا اس لیے سعید نے جرمن مستشرقین کے کام پر تنقید بھی نہیں کی۔ حورانی کے مطابق سعید نے اپنے مطالعے کے لیے جو حدود معین کی تھیں ان کی روشنی میں اسے ایسا ہی کرنا چاہیے تھا[۵۹]۔

اورینٹلزم اور مارکسی تنقید

صادق جلال العظم (Sadiq Jalal Al Azm۔ ۱۹۳۴ء-۲۰۱۶ء) ایک شامی مارکسی تھا۔ مارکسی نقطۂ نظر سے اورینٹلزم پر سب سے پہلی تنقید العظم نے ۱۹۸۰ء میں کی تھی۔ اورینٹلزم پر مارکسی تنقید سمجھنے کے لیے یہ ضروری ہے کہ یہ دیکھا جائے کہ سعید نے کارل مارکس (Karl Marx۔ ۱۸۱۸ء-۱۸۸۳ء) پر کیا اعتراض کیا ہے اور اس اعتراض کی نوعیت کیا ہے۔ سعید نے اپنی کتاب میں مارکسزم کے بانی کارل مارکس کو ایک مستشرق کی حیثیت سے تنقید کا نشانہ بنایا ہے۔ سعید نے اپنی کتاب کی ابتدا ہی میں مارکس کی کتاب *The Eighteenth Brumaire of Louis Bonaparte* میں موجود ایک سطر کو درج کیا ہے۔ "یہ لوگ خود اپنی نمائندگی نہیں کر سکتے اس لیے ضروری ہے کہ ان کی نمائندگی کی جائے"۔[۶۰]

گائتری اسپیوک کی کتاب *Can Subaltern Speak* میں بھی یہ سطر موجود ہے[۶۱]۔ استعماریت پر تنقید کرنے والے مصنفین کے ہاں نمائندگی (Representation) ایک اہم موضوع ہے۔ اسپیوک اس سوال کو فلسفیانہ انداز میں اٹھاتی اور اس کے جواب ڈھونڈنے کی کوشش کرتی ہے۔ اس نے اس کے دو پہلوؤں کو واضح کیا ہے۔ نمائندگی سے اسپیوک کی مراد یہ ہے کہ "کون" اور "کس" کے لیے بولتا ہے. اور "کون" "کس" لیے بولتا ہے۔ اسپیوک اس کو Re-presentation کہتی ہے[۶۲]۔

استحصال زدہ طبقات کی نمائندگی خواہ فلسفیانہ نظریات میں ہو، آرٹ میں ہو یا سیاست میں نمائندگی کے اس عمل سے استحصال زدہ طبقات نمائندگی کرنے والے کے شعور اور بیان سے غائب ہو جاتے ہیں۔ ان معانی کے ساتھ مارکس کے قول کو دوبارہ دیکھا جائے تو سعید کے اعتراض کی وقعت زیادہ وضاحت کے ساتھ سمجھ میں آتی ہے۔

جیسا کہ ہم مسلسل دیکھتے آرہے ہیں کہ سعید کی یہ پوری کتاب مشرق کی اس نمائندگی کا محاکمہ ہے جو مغربی دانش وروں نے اپنے کام میں کی ہے۔ اس لحاظ سے سعید کا مارکس کی اس عبارت کو ایک استشراقی بیان قرار دے کر تنقید کرنا مارکس کے مداحین اور اس کی پیروی کرنے والوں پر بہت ہی گراں گزرا ہے۔ اس لیے مارکسی حلقوں نے اورینٹلزم کو تنقید کا نشانہ بنایا۔ ان ناقدین

میں شام کے جلال العظم، ہندوستان کے اعجاز احمد اور عرفان حبیب، لبنان کے مہدی عامل، اور برطانیہ کی کامیلا بسی جیسے لوگ شامل ہیں۔

مارکس پر سعید کی تنقید اورینٹلزم کے صفحہ ۱۵۳ سے ۱۵۶ پر موجود ہے۔ بنیادی طور پر یہ تنقید برطانوی سامراج اور ہندوستانی سماج کے حوالے سے مارکس کے نظریات پر کی گئی ہے۔ صفحہ ۱۵۴ پر سعید نے مارکس کی یہ عبارت نقل کی ہے۔:''انگلینڈ کو ہندوستان میں دو مشن انجام دینے ہیں۔ ایک انہدام کا اور دوسرا تخلیق کا۔ اسے ایشیائی سوسائٹی کو مکمل طور پر منہدم کر کے ایشیا میں ایک مغربی معاشرے کو تخلیق کرنا ہے''۔[۶۳]

مارکس کے ان نظریات پر تنقید صرف سعید تک محدود نہیں ہے۔ استعماریت پر لکھنے والے مصنفین کی ایک بڑی تعداد نے ملتے جلتے نظریات کا اظہار کیا ہے۔ لیکن بعض لوگوں کے خیال میں جس طرح مارکس پس ماندہ طبقات کی بات کرتا ہے، اسی طرح استعماریت کے خلاف جدوجہد بھی انھی پس ماندہ طبقات کی نمائندگی کرتی ہے[۶۴]۔

سلوانیہ کے مارکسی مفکر سلاوئے ژیژیک (Slovaj Žižek۔ پ:۱۹۴۹ء) نے مارکس کے خیالات کی وضاحت کرتے ہوئے کہا تھا کہ جو کچھ برطانیہ نے ہندوستان میں کیا، حقیقت میں تاریخ کا ایک ''لاشعوری عمل'' تھا جس کے ذریعے سوئے ہوئے ہندوستان کو جگانا مقصود تھا[۶۵]۔

سعید کا استدلال یہ ہے کہ مارکس نے اپنے تجزیے کو درست ثابت کرنے کے لیے انسانی جانوں اور خود ہندوستانیوں کے حق نمائندگی کی حرمت کو داؤ پر لگا دیا۔ سعید نے چار صفحات میں مارکس کو مستشرق ثابت کرنے کی کوشش میں خاصی تعقلی توانائی صرف کی ہے۔ ہمارے خیال میں بہت سے مارکسی دانشور، سعید کے استدلال کی صلابت سے زیادہ، اس کی تنقید کی شدت اور جوش سے متاثر ہوئے۔

سعید کے بنیادی استدلال کو یوں بیان کیا جا سکتا ہے۔

- مارکس کے خیال میں محکوم اپنی نمائندگی خود نہیں کر سکتے۔ انھیں اس امر کی ضرورت ہوتی ہے کہ کوئی اور ان کی نمائندگی کا فریضہ سر انجام دے۔
- مارکس کو یقین تھا کہ برطانیہ کی اعلیٰ تہذیب بالآخر ہندوستان کے خوابیدہ معاشرے کو بیدار کرنے میں کامیاب ہو جائے گی۔
- گو مارکس نے مختلف واقعات میں انسانی جانوں کے ضیاع پر افسوس بھی کیا، تاہم وہ پر امید تھا کہ اس طرح فیوڈل ہندوستان ترقی کے اگلے مرحلے میں داخل ہونے پر مجبور ہو جائے گا۔

آیئے اب سعید کی اس تنقید پر صادق العظم کے ردعمل کا جائزہ لیتے ہیں۔ العظم، سعید کا پرانا دوست تھا۔ اورینٹلزم کی

اشاعت کے دو سال بعد ۱۹۸۰ء میں، اس نے یہ تفصیلی مضمون تحریر کیا۔ العظم نے یہ مضمون عرب سٹڈیز کوارٹرلی (*Arab Studies Quarterly*) میں اشاعت کے لیے بھیجا۔ یہ جریدہ ایڈورڈ سعید، ہشام شارابی، اور ابراہیم ابولغود مل کر نکالتے تھے۔ سعید نے اس مضمون کے بعد العظم کو ایک مفصل خط لکھا اور ایک ایڈیٹر کے طور پر اسے تجویز کیا کہ یہ پندرہ صفحے کا مضمون ہے اگر العظم اس کو مختصر کر کے بھیج دے تو اسے اشاعت کے لیے قبول کیا جا سکتا ہے۔ دس نومبر ۱۹۸۰ء کو لکھے گئے اس خط میں جہاں العظم کی تحریر کی اشاعت کے لیے رضامندی کا اظہار ہے، وہیں اس میں العظم پر سخت تنقید بھی شامل ہے۔ یہ تنقید خاصی ذاتی نوعیت کی ہے۔ مثال کے طور پر صرف ایک جملہ دیکھیے: ''تمھارے لیے مارکس وہ ہے جو خمینی (Ruhollah Khomeini) اپنے ماننے والوں کے لیے ہے بلکہ حقیقت میں تم خود بائیں بازو کے خمینی ہو جو میرے ہیرو گرامشی (Gramsci) اور لوکاش (Lucas) کبھی بھی میرے لیے نہیں ہو سکتے تھے''۔[۲۶] سامر فرنگی (Samer Frangie) نے اس خط کتابت کو ''منقطع مکالمہ'' (Broken Conversation) کہا ہے۔ کیوں کہ اس کے بعد سعید اور العظم کے درمیان موجود دوستانہ تعلقات ختم ہو گئے۔

نتیجہ صاف ظاہر ہے۔ یہ مضمون عرب سٹڈیز کوارٹرلی میں شائع نہ ہوا۔ اس کے بجائے یہ مضمون خمسین نامی جریدے کے ۱۹۸۱ء کے شمارے میں شائع ہوا۔ فرانس سے شائع ہونے والا یہ جریدہ ۱۹۷۵ء میں قائم ہوا تھا۔ اس کی پہلی مدیر لبنان سے تعلق رکھنے والی لیلیٰ کادی تھی، جس کا تعلق اسرائیل کی سوشلسٹ تنظیم میٹزپن سے تھا۔ خمسین سال ۱۹۸۴ء کی اپنی آخری اشاعت کے ساتھ شائع ہونا بند ہو گیا۔ اس جریدے کا نام خمسین کے معنی پچاس کے ہیں۔ مشرق وسطیٰ میں چلنے والی اس گرم ہوا کی طرف ایک اشارہ ہے جو پچاس دن چلتی ہے اور جس کے بعد موسم تبدیل ہونا شروع ہو جاتا ہے۔ لبنان کے ایک مصنف گلبرٹ آشکا (Gilbert Achare) نے اپنی تحریر معکوس استشراق (*Orientalism in Reverse*) میں العظم کی اس تحریر کا حوالہ دینے کے ساتھ ساتھ یہ اطلاع بھی بہم پہنچائی کہ العظم نے بعد ازاں اس مضمون کو ایک کتابی شکل دی تھی جو عربی زبان میں الاستشراق والا استشراق معکوسان کے نام سے بیروت میں ۱۹۸۱ء میں شائع ہوئی تھی۔ کوشش کے باوجود اس کتاب کے بارے میں معلومات نہیں مل سکیں، نہ آشکا نے کسی اور تحریر میں اس کتاب کا کوئی حوالہ دیا۔

العظم کی یہ تحریر اے ایل میکفی کی مرتب کردہ کتاب *Orientalism: A Reader* میں شامل ہے۔ یہ کتاب سنہ ۲۰۰۰ء میں شائع ہوئی تھی۔ اس کے ساتھ ساتھ یہ مضمون ایک ویب گاہ پر بھی موجود ہے۔ اس تحریر کے لیے ہم اس مضمون کے اس متن پر انحصار کر رہے ہیں جو میکفی کی کتاب میں موجود ہے۔

جلال العظم نے اپنے مضمون میں بنیادی طور پر تین اہم نکات پر گفتگو کی ہے۔

۱۔ ایڈورڈ سعید اور جوہریت (Essentialism)

۲۔ ایڈورڈ سعید کی کارل مارکس پر تنقید

۳۔ ایڈورڈ سعید اور معکوس

ایڈورڈ سعید کے ہر نقاد نے اس پر جوہریت کا الزام لگایا ہے۔ دراصل یہ وہ الزام ہے جو ایڈورڈ سعید نے مستشرقین پر لگایا تھا۔ سعید نے اس فلسفیانہ اصطلاح کا سہارا لیتے ہوئے یہ کہا ہے کہ مستشرقین نے مشرق اور یہاں رہنے والوں کے بارے میں یہ جامد تصور (سٹیریو ٹائپ) تخلیق کیا ہے کہ مشرق ایک مستقل اور ناقابل تغیر جوہر پر مبنی ایک اکائی ہے۔ العظم اور دیگر نقادوں کی تنقید یہ ہے کہ سعید نے تمام مستشرقین کو ایک ہی صف میں کھڑا کر کے انھیں ایک ہی جرم کا مرتکب قرار دیا ہے۔ اس نے ان کے درمیان کسی فرق کو ملحوظ نہیں رکھا۔

العظم اپنی تحریر میں، اگرچہ متعدد مقامات پر سعید کی بیان کردہ استشراق کی تعریفات کا ذکر کرتا ہے مگر ان میں موجود فرق کو ملحوظ نہیں رکھ پاتا۔ سعید نے اپنی کتاب کے شروع ہی میں اس بات کو واضح کر دیا ہے کہ اس کی تنقید بنیادی طور اس کی بیان کردہ آخری دو تعریفات پر پورا اترنے والے مستشرقین کے حوالے سے ہے۔ وہ ان مستشرقین پر نقد نہیں کر رہا جنھوں نے مشرق کا علمیاتی مطالعہ خواہ کسی بھی شعبہ علم کے حوالے سے کیا ہے مگر کسی استعماری منصوبے کا آلہ کار بنے بغیر۔ اس لیے یہ کہنا محلِ نظر ہے کہ اس نے تمام مستشرقین کو اپنی تنقید کا نشانہ بنایا ہے۔ دوسری بات یہ ہے کہ اس نے اپنی تنقید کو اٹھارویں صدی کے اواخر میں سامنے آنے والے استشراقی رجحان پر مرکوز رکھا ہے۔ اورینٹلزم میں اس نے اس عرصے میں برطانیہ اور فرانس کے نمائندہ مستشرقین پر اپنی توجہ مرکوز کی ہے۔ لہٰذا یہ اعتراض، سعید کی تعریفات پر توجہ نہ کرنے کا نتیجہ ہے۔ اپنے خط میں سعید نے العظم کو مخاطب کرتے ہوئے یہ لکھا تھا: ”سب سے معیوب بات تمھاری تحریر کے بارے میں یہ ہے کہ تم ٹھیک سے پڑھ نہیں پاتے“۔ ”تم نے وہ نہیں پڑھا جو میں نے ہر جگہ کہا ہے کہ استشراق ایک لفظ ہے، جس کے متعدد معانی ہیں اور ہمیں ان معانی کے بارے میں حساس ہونا چاہیے“[۶۷]۔ یہی بات اس نے اورینٹلزم کے ۲۰۰۳ء میں شائع ہونے والے ایڈیشن کے لیے لکھے جانے والے نئے مقدمے میں تحریر کی تھی۔ اس مقدمے کی پہلی سطر ہی یہ ہے: ”میں نے ۱۹۹۴ء کی پس نوشت اس امر کی وضاحت کے لیے تحریر کی تھی کہ میں بتا سکوں کہ میں نے کیا کہا ہے اور کیا نہیں کہا“۔ لیکن سعید کے نقادوں کی اکثریت نے سعید کی دی گئی عملی تعریفات کے حوالے سے حساسیت کا وہ مظاہرہ نہیں کیا جس کا مطالبہ اس کتاب کا مطالعہ کرتا ہے۔

سعید نے اپنی کتاب پر ہونے والے اعتراضات اور نقد کے دو عمومی جواب تحریر کیے تھے اور دو خصوصی۔ ایک عمومی جواب تو اورینٹلزم کے ۱۹۹۴ء کے ایڈیشن کی پس نوشت تھی اور دوسرا ۲۰۰۳ء کی اشاعت کا مقدمہ۔ ایک خصوصی جواب العظم کو لکھے گئے خطوط تھے۔ لیکن حقیقت میں خصوصی جواب برنارڈ لوئس کے اعتراضات کا جواب تھا۔ سعید کا یہ جواب نیویارک

ریویو آف بکس کے جون ۱۹۸۲ء کے شمارے میں شائع ہوا تھا۔ لیکن یہ حقیقت ہے کہ سعید کے العظم کو دیے گئے جواب کا لہجہ بہت مختلف اور مربیانہ ہے جو اس کی کسی اور جوابی تحریر میں نظر نہیں آتا۔

اب آیئے العظم کے بیان کردہ دوسرے نکتے کی جانب، جو سعید کی مارکس پر تنقید سے متعلق ہے۔ سعید کے تمام مارکسی نقادوں نے سب سے پہلے تو مارکس کی اس عبارت پر گفتگو کی ہے جو سعید کی کتاب کے شروع میں موجود ہے۔ مارکس کا یہ جملہ اس کی کتاب *The Eighteenth Brumaire of Louis Bonaparte* کے ساتویں باب میں موجود ہے۔ مارکس فرانس کے چھوٹے کاشت کاروں کے بارے میں یہ کہتا ہے کہ: "یہ لوگ اپنی نمائندگی خود نہیں کر سکتے اس لیے ضروری ہے کہ ان کی نمائندگی کی جائے"۔ یہ کتابچہ فرانس میں لوئی بوناپارٹ (Louis Bonaparte۔۱۷۷۸ء-۱۸۴۶ء) کی ۱۷۹۹ء کی بغاوت کے پس منظر میں طبقاتی سیاست اور ریاست کے تعلق کو بیان کرنے کے لیے تحریر کیا گیا تھا۔

اعجاز احمد، عرفان حبیب، صادق العظم اور کامیلا بسی سب ہی نے اس عبارت پر سعید کی تنقید کا جواب دینے کی کوشش کی ہے۔ اعجاز احمد اور صادق العظم نے اس سطر میں موجود بڑے مسئلے یعنی "نمائندگی" کو موضوع گفتگو بنایا ہے، جب کہ عرفان حبیب اور کامیلا بسی نے اس عبارت پر گفتگو کرتے ہوئے سعید پر الزام لگایا ہے کہ اُس نے پس منظر سے الگ کر کے اس عبارت کا اطلاق مشرق اور اس کے باسیوں پر کیا ہے۔ یہ عبارت سعید کی کتاب میں صرف ایک جگہ نقل نہیں ہوئی۔ بسی نے دو مقامات کا ذکر کیا ہے جب کہ سعید نے یہ عبارت اپنی کتاب میں تین جگہ نقل کی ہے۔ ایک کتاب کے شروع میں دوسرے صفحہ ۲۹۳ پر اور تیسری کتاب کے پس نوشت میں صفحہ ۳۳۵ پر۔ اور دو مقامات پر اس نے مارکس کی کتاب کا حوالہ بھی دیا ہے۔ صفحہ ۲۹۳ پر اس عبارت کو نقل کرتے ہوئے سعید نمائندگی کے سوال پر استعماری پوزیشن کی وضاحت کرتا ہے۔ نیز ۱۹۷۳ء کی عرب اسرائیل جنگ کے بعد کی صورتِ حال کی مثال دیتے ہوئے بتاتا ہے کہ اس جنگ کے بعد نیویارک ٹائمز میگزین نے دو مضامین شائع کیے: ایک اسرائیلی مؤقف کی وضاحت کے لیے اور دوسرا عرب پوزیشن کی وضاحت کے لیے۔ اسرائیلی مؤقف اسرائیل کے ایک وکیل نے بیان کیا۔ جب کہ عرب مؤقف بیان کرنے کے لیے ایک عرب ملک میں متعین سابق امریکی سفیر کو دعوت دی گئی۔ یہ مثال دو باتوں کی کھل کر وضاحت کرتی ہے۔ واضح رہے کہ سعید نے کہیں بھی اس عبارت کو مشرق سے نہیں جوڑا۔ اس لیے عرفان حبیب اور کامیلا بسی کا سعید پر الزام ثابت نہیں ہوتا۔ نیز سعید استشراق کی اپنی دی گئی دوسری تعریف میں جس استشراقی ذہنیت کو بیان کر رہا ہے، کیا مارکس کی یہ عبارت پس ماندہ اور محکوم طبقات کے بارے میں اسی ذہنیت کو بیان نہیں کر رہی؟ یہ درست ہے کہ سعید نے مارکس کی عبارت کا مکمل پس منظر کہیں بھی بیان نہیں کیا کہ یہ فرانسیسی کاشت کاروں کے بارے میں کہا گیا ایک جملہ ہے لیکن کیا اس کا اطلاق تمام پس ماندہ اور محکوم طبقات پر کرنا غلط ہوگا؟ اگر یہ غلط ہے تو زیادہ سے زیادہ سعید پر اس جملے کے غلط اطلاق کا الزام لگ سکتا ہے۔

لیکن ایسا صرف سعید نے نہیں کیا۔ محکوم طبقات کی نمائندگی کے بڑے سوال کے حوالے سے یہ جملہ صرف سعید ہی کی تنقید کا نشانہ نہیں بنا بلکہ استعماریت پر لکھنے والی ایک بڑی مصنفہ گائتری اسپیوک نے بھی اس عبارت کو بالکل اسی پس منظر میں دیکھا، سمجھا اور بیان کیا ہے۔

اب آیئے مارکس کے خلاف سعید کی تنقید کے دیگر دو پہلوؤں کی جانب۔ ایک ہندوستانی فیوڈل معاشرے کے ترقی کے اگلے مرحلے میں داخل ہونے اور دوسرا ترقی کے اس عمل میں برطانوی استعمار کے کردار سے متعلق ہے۔ مارکس پر سعید کی تنقید نے چوں کہ مارکسی مصنفین اعجاز احمد، مہدی عامل، صادق العظم، عرفان حبیب اور کامیلا بسی کو سعید کے نظریات کے ردّ پر مجبور کیا ہے، اس لیے سعید کی تنقید اور مارکسی مصنفین کے نقطۂ نظر کا جائزہ، ہم ایک ساتھ لینے کی کوشش کریں گے تاکہ تکرار سے بچا جا سکے۔

ہندوستان کے بارے میں مارکس کے استدلال کو سمجھنے کے لیے اس کے تین مضامین اہم ہیں۔

۱۔ جون ۱۸۵۳ء کو شائع ہونے والا مضمون ''ہندوستان پر برطانوی حکومت'' (The British Rule in India) اس تحریر میں مارکس اس بات کا اعتراف کرتا ہے کہ برطانوی راج نے ہندوستان میں بڑے پیمانے پر مقامی انتظامات، صنعت اور اپنے پیروں پر کھڑی معیشت کو تباہی سے دوچار کر دیا ہے لیکن وہ اس کو ناگزیر آفت (Necessary Evil) سمجھتے ہوئے ہندوستان میں ممکنہ ترقی کی جانب جانے والا ایک راستہ قرار دیتا ہے۔

۲۔ ''ہندوستان میں برطانوی راج کا مستقبل'' (The Future Results of British Rule in India) اگست ۱۸۵۳ء میں شائع ہونے والی تحریر میں وہ اپنی مشہور اصطلاح ''تاریخ کا لاشعوری حربہ'' (Unconscious Tool History) استعمال کرتا ہے۔ وہ برطانوی راج کے ظلم و ستم کا اعتراف کرنے کے بعد یہ کہتا ہے کہ اس راج کی وجہ سے ہندوستان سرمایہ دارانہ اقتصادی نظام سے متعارف ہوگا۔ وہاں نئی صنعتوں کا قیام ممکن ہوگا اور اقتصادی ترقی کے لیے نئے بنیادی ڈھانچے وجود میں آئیں گے۔ یہاں اور اپنی کئی دیگر تحریروں میں مارکس ریلوے کی مدد سے آنے والی کئی اہم تبدیلیوں کا ذکر بھی کرتا ہے۔

۳۔ ''ہندوستانی بغاوت'' یہ تحریر ستمبر ۱۸۵۷ء کی جنگِ آزادی کے حوالے سے شائع ہوئی تھی۔ اس میں مارکس برطانوی راج کے استعماری مظالم کا ذکر کرنے کے بعد اس بغاوت کی وجہ اس اقتصادی انجماد اور سکوت کو قرار دیتا ہے جو ہندوستان میں برطانوی راج کے سبب وقوع پذیر ہوا تھا۔

ان تینوں مضامین میں یہ بات بآسانی دیکھی جا سکتی ہے کہ مارکس ہندوستان کے حالات میں آنے والی تبدیلیوں کے حوالے سے اپنے مؤقف میں تبدیلی لا رہا تھا۔ اس سے قبل کہ ہم سعید کے نقطۂ نظر اور اس پر ہونے والی تنقید کے حوالے سے مارکس کے نظریات پر نظر ڈالیں، یہ دیکھتے ہیں کہ مارکس نے اپنی ۱۸۵۳ء اور ۱۸۵۷ء کے بعد کی تحریروں میں ہندوستان میں برطانوی راج کی صورتِ حال

پر کیا تبصرہ کیا ہے۔

روس میں مارکسیت کی حامی ویرا زاسولچ (Vera Zasulich۔۱۸۴۹ء-۱۹۱۹ء) کے نام ۱۸۸۱ء کے خط میں مارکس ہندوستان میں اقتصادی بدحالی کی ذمہ داری برطانوی سامراج پر عائد کرتا ہوا نظر آتا ہے۔ ہندوستان سے پہلے وہ برطانوی راج کی استعماری کارگزاریاں آئرلینڈ میں دیکھ چکا تھا[۶۸]۔ پہلے ۱۸۴۵ء اور بعد ازاں ۱۸۵۲ء میں آئرلینڈ میں آنے والے قحط کی تمام تر ذمہ داری اس نے برطانوی راج پر ڈالی تھی۔ اگر مارکس کے نظریات میں آنے والی تبدیلیوں کا جائزہ لیا جائے تو آئرلینڈ اور ہندوستان میں تقریباً ہر پہلو مشترک نظر آتا ہے۔ دونوں ملکوں میں ایک سا اقتصادی استحصال ہوا۔ دونوں ملکوں کے کسانوں پر بے پناہ ٹیکس عائد کر کے زرعی نظام کو مفلوج کر دیا گیا۔ دونوں ملکوں میں موجود صنعت کو تباہ کر دیا گیا مگر مارکس کی توقع کے برعکس کوئی نیا صنعتی نظام متعارف نہیں کرایا گیا۔ بالآخر مارکس نے دونوں ملکوں کے لیے اس استحصال سے نجات کے لیے بغاوت کا راستہ تجویز کیا۔ پہلے مارکس اور بعد ازاں اینگلز نے جنگ آزادی سے یہ امیدیں وابستہ کر لی تھیں کہ اس طرح کی جدوجہد کے ذریعے ہندوستان میں ایک کامیاب انقلاب کا حصول ممکن ہو پائے گا[۶۹] لیکن سعید کا سوال مختلف ہے۔ مارکس کے ہندوستانی معاشرے کے بارے میں خیالات جن کو سعید نے تنقید کا نشانہ بنایا ہے اس کے دو جواب خود مارکسی مصنفین نے دیے ہیں۔ ہندوستانی معاشرے معاشرت اور معیشت کے بارے میں مارکس کے خیالات پر ہندوستان ہی کے مارکسی تاریخ دان بپن چندر (Bipan Chandra۔۱۹۲۸ء-۲۰۱۴ء) نے ایک مفصل مضمون تحریر کیا تھا۔ جو ۲۰۱۸ء میں شائع ہونے والی کتاب *The Writings of Bipan Chandra* میں شامل ہے۔ اس مضموں کا عنوان تھا "ایشیائی معاشروں میں استعماریت پر کارل مارکس کے نظریات" (" Karl Marx His Theories of Asian Societies and Colonial Rule") بپن چندر تفصیل سے مارکس کے برطانوی راج اور اس وقت کے ہندوستان کے بارے میں کارل مارکس کے نظریات کا جائزہ لیتا ہے[۷۰]۔ اس کے مطابق مارکس اور اینگلز نے ایشیائی معاشروں کا کبھی بطور خاص مطالعہ نہیں کیا تھا۔ اور نہ ان کے پاس نظریات وضع کرنے کے لیے درکار معلومات موجود تھیں۔ ایک اور فرانسیسی محقق کولجا لنڈنز (Kolja Lindner۔پ: ۱۹۸۰ء) نے مارکس اور اینگلز کی ہندوستان کے بارے میں معلومات کا ماخذ ایک فرانسیسی طبیب فرانسوا برنئیر (Francois Bernier۔۱۶۲۰ء-۱۶۸۸ء) کے سفر نامے کو قرار دیا ہے۔ وہ ہندوستان میں ۱۲ برس گزارنے کے بعد ۱۶۷۰ء میں فرانس لوٹا تھا۔ ملک واپسی پر اس نے ایک سفر نامہ تحریر کیا۔۔۔ لنڈنز کے مطابق مارکس نے ۱۸۵۰ء کی دہائی میں ہندوستان کے بارے میں لکھے گئے اپنے مضامین میں ان معلومات پر انحصار کیا ہے جو اس وقت ۱۸۰ سال پرانی ہو چکی تھیں[۷۱]۔ بپن چندر کے مطابق مارکس کی ۱۸۵۰ء کی دہائی میں ہندوستان پر شائع ہونے والی تحریریں نامکمل معلومات کی بنیاد پر لکھی گئیں، اسی لیے وہ ہندوستانی معاشرے کو ایک ساکت اور منجمد معاشرہ سمجھتا تھا۔ (یہی وہ بات ہے جس پر سعید اعتراض کر رہا ہے) اور مارکس یہ کہہ رہا تھا کہ ہندوستان میں

اپنی اندرونی تحریک پر تبدیل ہونے کی صلاحیت نہیں ہے، اس لیے اسے استعماری راج کی ضرورت ہے جو وہاں انقلابی تبدیلیاں لا سکے۔ کامیلابسی، عرفان حبیب اور اعجاز احمد نے مارکس کے دفاع میں یہ مؤقف اختیار کیا کہ ہندوستان پر مارکس کے نظریات کا تعلق کسی استشراقی منصوبے سے نہیں تھا بلکہ ہندوستانی صورتِ حال کی اس کی تفہیم براہ راست جدلیاتی مادیت اور طبقاتی جدوجہد کے مارکسی نظریے پر مبنی تھی۔ کامیلابسی نے مارکس کے طویل اقتباسات نقل کرکے یہ بات ثابت کرنے کی کوشش کی ہے۔

یہاں دو سوال پیدا ہوتے ہیں۔ ایک ایڈورڈ سعید سے اور دوسرے ان مارکسی مصنفین سے جنھوں نے مارکس کی حمایت میں طویل مضامین تحریر کیے۔ کیا ایڈورڈ سعید کو علم تھا کہ مارکس نے ہندوستان کے بارے میں کس طرح اپنے نظریات کو ہندوستان کے حالات اور وہاں سے ملنے والی معلومات کے ساتھ تبدیل کر لیا تھا؟ اور اس کے خیالات میں تبدیلی براہ راست جدلیاتی مادیت کے اس کے اپنے نظریے کے زیر اثر وقوع پذیر ہو رہی تھیں۔ کیا مارکسی مصنفین کو ہندوستان کے بارے میں مارکس کی ناقص معلومات کا علم نہیں تھا جس کی طرف بپن چندر جو خود بھی مارکسی تھا، نے نشان دہی کی ہے۔

مارکس کے نظریات میں آنے والی تبدیلیوں اور ہندوستان کے بارے میں اس کی ناقص معلومات سے یہ واضح تھا کہ اس کے نظریات نہ تو کسی سامراجیت کے زیر اثر تھے اور نہ کسی نسل پرستانہ نظریے کے۔ مارکس کو ہندوستانی معاشرے کو منجمد سمجھنا بھی ناقص معلومات کی بنیاد پر تھا نہ کہ ہندوستان کی تحقیر کی بنیاد پر۔ اس سب کے باوجود مارکس کو مستشرق قرار دینا یقیناً محلِ نظر ہے۔ لیکن دوسری جانب جواب میں مارکسی مصنفین کا استعماریت کے مطالعے کی سعید کی ساری کوشش کو ناقص (flawed)[۴۲] قرار دینا بھی اتنا ہی قابل اعتراض ہے جتنی سعید کی مارکس پر تنقید۔

صادق العظم کی سعید پر تنقید کا غالباً زیادہ اہم اور منفرد حصہ وہ ہے جہاں وہ معکوس استشراق کے تصوّر کی وضاحت کرتا ہے۔ اپنی تحریر کے اس حصے میں العظم اس بات کا اعتراف کرتا ہے کہ سعید کی ایک دل چسپ کامیابی یہ ہے کہ اس نے مشرق اور مغرب کے درمیان ایک وجودی (Ontological) فرق کی نشان دہی کی ہے[۴۳]۔ یہ وجودی فرق ایک علمیاتی فرق میں تبدیل ہونے میں زیادہ وقت نہیں لیتا۔ یہاں وہ سعید کی رینان کے لسانی استشراق پر تنقید سے اتفاق کرتے ہوئے اس کے ردِّعمل میں پیدا ہونے والے اس علمیاتی کام کا حوالہ دیتا ہے جو عرب دانش وروں نے کیا۔ اس کام کا حتمی مقصد یورپ کی زبانوں پر عربی زبان کی برتری ثابت کرنا تھا۔ (العظم کے اس تصوّر کا حوالہ اعجاز احمد نے سعید کے خلاف اپنی تحریر میں بھی دیا ہے)[۴۴]۔

عرب دانش وروں کے ساتھ ساتھ العظم، عرب قوم پرستی اور سیاسی اسلام کے احیا کی تحریکوں کا حوالہ بھی دیتا ہے۔ معکوس استشراق سے العظم کی مراد مسلمانوں میں پیدا ہونے والی وہ ذہنی حالت ہے جو مستشرقین کے رویّوں کی وجہ سے پیدا ہوئی اور جس کے تحت مسلمان اپنے عقائد اور نظریات کو دیگر تمام اقوام اور ادیان پر فوقیت دیتے ہیں۔ ایک طرح سے یہ سعید کے استشراقی

تصوّر کی تائید ہے۔ العظم کا یہ تصوّر مسلم دانش وروں کے یہاں بہت مقبول ہوا۔ سنگاپور کے محمد عمران محمد طیب نے معکوس استشراق کے العظم سے مختلف دور جحانات کی جانب اشارہ کیا ہے۔ طیب کے مطابق مسلم معاشروں میں ایک رجحان مستشرقین کے نظریات کی بلاچون وچرا قبولیت ہے، جب کہ دوسرا اس کے بالکل برعکس ہے، یعنی مغرب کے مقابلے میں اپنی برتری کا زعم[۴۵]۔

جرمنی کی ایک یونیورسٹی کے محقق محمد عبداللہ حسین محرم نے عرب دنیا میں غرب شناسی کے رجحانات کی نشان دہی کی ہے۔ اس نے ایک دل چسپ نکتہ اٹھایا ہے۔ اس کے مطابق معکوس استشراق کے رجحان کا بانی فرانز فینون تھا۔ اس کے مطابق یہ فینون کی کتاب افتادگان خاک (*The Wretched of the Earth*) تھی جس نے استعماریت کے ردّ عمل میں مقامی فرد کی بجائے مغرب کو "غیر" قرار دے کر کلامیہ تبدیل کر دیا تھا[۴۶] محرم کا یہ تبصرہ استعماریت کے مطالعے میں لاکان کی اصطلاح "غیر" کے مسلسل استعمال پر ایک بہت ہی جان دار تنقید ہے۔ اس اصطلاح نے مغرب اور مشرق کے مابین مغائرت کی ایک ایسی خلیج پیدا کی ہے جو پاٹنے میں نہیں آتی۔ اور عرب دنیا میں غرب شناسانہ رجحانات کا نکتہ آغاز حسن حنفی (۱۹۳۵ء-۲۰۲۱ء) کی ۱۹۹۲ء میں شائع ہونے والی کتاب مقدمہ فی العلم الاستغراب کی اشاعت کو سمجھتا ہے۔ غرب شناسی کی اصطلاح کو معکوس استشراق سے تبدیل کرنے کا سہرا صادق العظم کے سر باندھتا ہے۔ محرم نے اپنی تحریر میں غرب شناسی یا معکوس استشراق کے مسلم دنیا میں موجود رجحانات کا ایک جامع جائزہ لیا ہے۔ وہ اس جائزے کا آغاز کنگ فیصل یونیورسٹی کے سینٹر فار اسلامک سٹڈیز میں غرب شناسانہ مطالعہ کے مرکز کے قیام کی خبر سے کرتا ہے۔ کوشش کے باوجود کنگ فیصل سینٹر فار ریسرچ اینڈ اسلامک سٹڈیز کی ویب گاہ کو ڈھونڈا نہیں جاسکا۔ یہ سعی بھی لاحاصل رہی کہ مسلم دنیا میں کسی حکومت نے مغرب کے مطالعے کے لیے ایسی کوئی عملی کوشش کی ہو جو اس کے سیاسی عزائم کے ساتھ میل کھاتی ہو یا یہ دیکھا جاسکے کہ مسلم حکومتوں نے غرب شناسی کے ماہرین کو اس طرح مشاورت کے لیے طلب کیا ہو جس طرح مغربی حکومتیں اٹھارویں صدی کے اواخر سے لے کر آج تک کرتی چلی آئی ہیں۔ (اس کی واضح ترین مثال عراق پر حملے سے پہلے برنارڈ لوئس جیسے مستشرقین کی امریکی حکومت کو فراہم کی جانے والی مشاورت تھی)۔ غرب شناسی یا معکوس استشراق کا یہ رجحان پہلے العظم مختصراً اور بعد میں محرم قدرے تفصیل کے ساتھ مسلم دنیا میں دکھاتا ہے۔ مگر تاحال یہ ایک خالص علمیاتی کاوش ہے اور اس کا کوئی موازنہ مغرب کے استشراقی علم سے نہیں کیا جاسکتا۔

اب آیئے سعید پر مارکسی تنقید کے اس پہلو کی جانب جو مارکس کی ذات سے زیادہ بنیادی مارکسی فلسفے کے حوالے سے ہے۔ یہ تنقید مہدی عامل (اصل نام: حسن عبداللہ حمدان۔ ۱۹۳۶ء-۱۹۸۷ء) نے کی تھی۔ مہدی ایک لبنانی مارکسی فلسفی، تاریخ دان اور سیاسی کارکن تھا۔ اسے ۱۹۸۷ء میں بیروت کی الجیریا سٹریٹ میں قتل کر دیا گیا تھا۔ مہدی نے اورینٹلزم کی اشاعت ۱۹۷۸ء کے سات سال بعد عربی میں اس پر نقد تحریر کیا تھا (ھل القلب للشرق والعقل للغرب؟ مارکس فی استشراق ادوارد سعید)۔

اوکسفرڈ یونیورسٹی کے زیاد کبلاوی (Zaid Kiblani) نے اس تحریر کا ترجمہ *Is the Heart for the East and the Reason for the West* کے عنوان سے کیا تھا۔ کم و بیش یہی دلائل مگر اختصار کے ساتھ مہدی عامل کی منتخب تحریروں کے انگریزی ترجمے *Arab Marxism and National Liberation: Selected Writings of Mehdi Ameel* میں بھی موجود ہیں۔ یہ ترجمے انجیلا جیوردانی (Angela Giordani) نے کیے ہیں۔ مہدی عامل کا سعید پر پہلا اعتراض یہ ہے کہ اس کے استشراقی ڈسکورس پر اصرار نے مغرب کی طبقاتی علمیات اور اس کے خلاف کش مکش اور مزاحمت کو دھندلا دیا ہے۔ مہدی کے مطابق سعید نے طبقاتی جدوجہد کی راہیں کھوٹی کر دی ہیں۔ مغرب کے جن غالب طبقات نے استشراقی ڈسکورس تشکیل دیا تھا، وہ حقیقت میں مغرب کی غالب بورژوا ثقافت میں پیدا ہوتے اور پنپتے ہیں۔ مارکس کا نظریاتی دفاع کرتے ہوئے مہدی عامل کہتا ہے کہ تاریخ کے دو ممکنہ تجزیے ہیں: ایک مادی (Materialist) اور دوسرا عینی (Idealist)۔ جب مارکس برطانیہ کو تاریخ کا لاشعوری ہتھیار قرار دیتا ہے تو وہ تاریخ کے مادی تجزیے کی بنیاد پر ایسا کہتا ہے جب کہ استشراقی تجزیہ بنیادی طور پر تاریخ کا ایک عینی تجزیہ ہے۔ (اس تفریق کو مہدی دماغ اور دل یعنی عقل اور جذبات کے فرق سے تعبیر کرتا ہے)[۷۷] دیگر مارکسی مفکرین کی طرح مہدی بھی سعید پر مادی حالات کو نظر انداز کرنے کے الزام لگاتا ہے۔ مہدی کے مطابق استشراقی دلیل کو ماننے کا لازمی نتیجہ یہ نکلتا ہے کہ غالب بورژوا خیالات اور انقلابی پرولتاری خیالات میں کوئی فرق باقی نہیں ہے[۷۸]۔ دیگر مارکسی مصنفین کی طرح مہدی بھی ۱۸۵۰ کی دہائی میں لکھی گئی مارکس کی تحریروں کا دفاع کرتا نظر آتا ہے۔ جیسا کہ ہم دیکھ چکے ہیں کہ یہ تحریریں ناکافی معلومات کی بنیاد پر لکھی گئی تھیں اور ۱۸۶۰ کی دہائی میں آئرلینڈ کے بارے میں مزید معلومات ملنے کے بعد اور یہ جاننے کے بعد کہ استعماریت استحصال کے علاوہ اور کچھ نہیں ہے، مارکس نے استعماریت کو خالصتاً انسانی حوالے سے دیکھنا شروع کیا[۷۹] جس کو مہدی عامل دل اور جذبات سے جوڑتا ہے۔ آشکا کے مطابق ۱۸۶۰ء کی دہائی میں مارکس یہ دیکھ چکا تھا کہ چھوٹے کاشت کاروں کا ہندوستان میں استحصال برطانیہ کی استعماری لوٹ مار کا نتیجہ ہے۔ جس نے مارکس کے ابتدائی تجزیے کے برعکس ترقی کے راستے پر ڈالنے کی بجائے تباہی کے راستے پر ڈال دیا[۸۰]۔

ایڈورڈ سعید نے اپنی پوری کتاب میں کسی ایک جگہ پر بھی مارکس کے سرمایہ دارانہ نظریات اور جدلیاتی مادیت پر کوئی تبصرہ نہیں کیا۔ ایک مارکسی مستشرق میکسیم روڈنسن (Maxime Rodenson ۱۹۱۵ء-۲۰۰۴ء) کا ذکر سعید نے اچھے لفظوں میں کیا ہے اور اس کے مطالعے کو ایک اہم مطالعہ قرار دیا ہے[۸۱]۔ مارکس کے ۱۸۵۰ء کی دہائی میں لکھے گئے مضامین کے علاوہ استعماریت پہ لکھنے والے کسی بھی مصنف نے مارکس، مارکسیت، طبقاتی جدوجہد، جدلیاتی مادیت، تاریخی مادیت، اور سرمایہ داریت پر مارکس اور دیگر مارکسی مصنفین سے مختلف کوئی بات نہیں کی۔ سرمایہ دارانہ نظام کی بجائے استعماریت پر توجہ مرکوز کرنے پر سعید اور استعماریت پر لکھنے والے دیگر مصنفین مسلسل تنقید کا نشانہ بنتے رہے ہیں؛ حالاں کہ یہ اختلاف محض ارتکاز کا اختلاف تھا، نہ کہ

نظریات کا۔ اقتصادی غلبے کی خواہش کئی محاذوں پر ظہور پذیر ہوتی ہے۔ ان میں سے ایک نشانہ محکوم معاشرہ اور اس معاشرے میں رہنے والے لوگوں کی ذہنی حالت بھی ہوتی ہے۔ استعمار کا استشراقی مطالعہ طبقاتی جدوجہد کے اس خاص پہلو کا مطالعہ ہے۔

ہندوستانی مصنف اعجاز احمد نے سعید پر نظریاتی تضاد یا تردید واختلاط (theoretical inconsistency) کا اعتراض بھی اسی لیے عائد کیا ہے، کیوں کہ سعید صورتِ حال کا موازنہ کسی ایک خاص نظریاتی فریم ورک (جیسا کہ مارکسیت) کے تحت کرنے کی بجائے اسے خالص تاریخی حقائق کے طور پر بیان کرتا ہے۔

ایک اور ہندوستانی مارکسی مصنفہ ترپتا واہی (Tripta Wahi) نے بھی ایڈورڈ سعید کی کتاب پر ایک تنقیدی مضمون تحریر کیا تھا جو *Revolutionary Democracy* نامی جرنل میں "Orientalism: A Critique" کے عنوان سے اپریل ۱۹۹۶ء میں شائع ہوا۔ وہ سعید پر ایشیائی ذرائع پیداوار کو نہ سمجھ سکنے[۸۲] جیسے اعتراض عائد کرتے ہوئے دیگر مارکسی مصنفین کی طرح ہندوستان کے بارے میں مارکس کے نظریات کا دفاع کرتے ہوئے کہتی ہے کہ یہ اس کا تجزیہ تھا، نہ کہ ہندوستانی لوگوں کی تحقیر کی کوشش۔ دیگر مارکسی مصنفین کی طرح وہ بھی سعید پر عینیت پسند ہونے اور مارکس کی غلط تعبیر جیسے الزامات عائد کرتی ہے لیکن واہی کے مضمون کی خاص بات ہندوستانیوں کی تحقیر (inferiorization) کے حوالے سے مارکس کا دفاع ہے۔ وہ مختلف مورخین اور مصنفین کے حوالے دے کر یہ کہتی ہے کہ یہ حقیقت تھی اور اس پر مارکس کے علاوہ دیگر مصنفین بھی ہندوستانی معاشرے کے بارے میں یہی لکھ رہے تھے[۸۳]۔ وہ بغیر کسی جھجک کے یہ کہتی ہے کہ ایشیائی، افریقی، ویسٹ انڈیز، ریڈ انڈیز اور آسٹریلیا کے مقامی باشندے سب ہی کم تر صلاحیتوں کے لوگ تھے[۸۴]۔ عجیب بات یہ ہے کہ واہی کی اس بات کی تردید، مارکس کی ۱۸۶۰ء کی دہائی میں لکھی گئی تحریریں کرتی ہیں۔ ان تحریروں کے حوالے ہم اوپر دے چکے ہیں جن میں مارکس نے ہندوستانی عوام کی حالت زار کا ذمہ دار برطانوی استعماریت کو قرار دیا ہے، نہ کہ ہندوستانی عوام کو۔ دوسرے یہ کہ ایک مارکسی مصنف سے یہ مطالبہ جائز ہے کہ وہ کسی بھی علاقے کے محکوم عوام کی حالت زار کا معروضی اور مادی مطالعہ کرے نہ کہ اس حالت کا ذمہ دار لوگوں کی عدم صلاحیت کو، ان کی عدم قابلیت اور ان کی کاہلی کو ٹھہرائے۔

سعید، فرانز فینون اور استعماریت پر لکھنے والے دیگر مصنفین کو صاف لفظوں میں یہ بات بیان کرنا چاہیے تھی کہ استعماریت، صنفی تفریق یا نسل پرستی کے خلاف جدوجہد در اصل غالب طبقات کے خلاف جدوجہد ہی کے مختلف پہلو ہیں۔ فوکو کی بیان کردہ "طاقت" مختلف شکلوں اور پیرایوں میں ظاہر ہوتی ہے۔ بنیادی طاقت بلاشبہ سرمائے کی طاقت ہے مگر جب سرمایہ مذہبی انتہاپسندی، ریاستی جارحیت، غالب قومیت، فرقہ واریت، مردانہ بالادستی، اور فوجی آمریت کے پیچھے چھپ کر محکوم افراد کو محکوم تر بنانے کا سامان کرے تو ایسے میں سامنے موجود اور نظر آنے والی استحصالی قوتوں کی کارگزاری کو بے نقاب کرنا ضروری ٹھہرتا ہے۔

مارکسی مصنفین نے سعید کو (مارکس پر تنقید کے علاوہ) اس بات پر بھی نقد کا نشانہ بنایا ہے کہ اس نے طبقاتی جدوجہد کے نظریاتی فریم ورک کو استعمال نہیں کیا۔ ایسی تنقید ''دینِ خالص'' پر اصرار کرنے کے علاوہ اور کچھ نہیں ہے۔

جیسا کہ اوپر بیان ہوا، اعجاز احمد کا سعید پر ایک اعتراض نظریاتی اختلاط کے حوالے سے بھی ہے۔ اعجاز احمد کے مطابق سعید بہ یک وقت ایسے نظریات سے استفادہ کرتا ہے جو اپنی بنیادی نوعیت میں ایک دوسرے سے متصادم ہیں۔ مثال کے طور پر وہ جرمن ماہر لسانیات ایرش آورباخ (Erich Auerbach۔ ۱۸۹۲ء-۱۹۵۷ء) کے انسان دوست نظریات اور میشل فوکو کی ڈسکورس تھیوری کا حوالہ دیتا ہے۔ یہاں اعجاز احمد نے سعید پر جرمن فلسفی فریڈرک نطشے (Fredrick Nietzsche۔ ۱۸۴۴ء-۱۹۰۰ء) کے اثرات کو نظرانداز کر دیا۔ یہ نطشے کے نظریات تھے جنھوں نے سعید کے ''نمائندگی'' پر خیالات کو تقویت پہنچائی. ترک مصنف فکرٹ گووان (Fikret Güven) نے سعید پر اثر ڈالنے والے مصنفین کی فہرست میں دریدا (Jacques Derrida۔ ۱۹۳۰ء-۲۰۰۴ء) کے ردِّ تشکیل اور گرامشی (Antonio Gramsci۔ ۱۸۹۱ء-۱۹۳۷ء) کے ثقافتی استبداد Hegemony کے نظریات کو بھی شامل کیا ہے۔ اس لحاظ سے گووان کا اعتراض اعجاز احمد سے کہیں زیادہ بڑا ہے۔

اہم سوال یہ ہے کہ کیا سعید یا استعماریت پہ لکھنے والے دیگر مصنفین ہومی بھابھا، گائتری سپیوک، فرانز فینون کسی نظریے کے پرچارک تھے یا ایک خالص انسانی صورت حال کے نقیب تھے؟ فینون پر لکھنے والوں نے اس پر بہ یک وقت مارکس، فرائیڈ، لاکان اور سارتر کے اثرات کی نشان دہی کی ہے۔ ہومی بھابھا پر فوکو سمیت ژاک دریدا، ژاک لاکان اور میخائل باختن (Michael Bakhtin۔ ۱۸۹۵ء-۱۹۷۵ء) اور گرامشی، جب کہ گائتری اسپیوک پر ژاک دریدا، کارل مارکس، اور ایڈمنڈ ہسرل (Edmund Husserl۔ ۱۸۵۹ء-۱۹۳۸ء) کے نظریات کے اثرات کی نشان دہی کی گئی ہے۔ کیا ان تمام مصنفین پر اپنے اثرات مرتب کرنے والے فلسفیوں اور نظریہ سازوں کے مابین نظریاتی ہم آہنگی ضروری خیال کی جانی چاہیے یا نہیں؟ ان سب مصنفین کی ان فلسفیوں اور نظریہ سازوں سے وابستگی اور عقیدت کی وہ نوعیت نہیں تھی جو اعجاز احمد کی کارل مارکس سے۔

اسی طرح اعجاز احمد کا یہ اعتراض کہ سعید کے نزدیک یورپ ایک متحد اور تاریخی طور پر یکساں شناخت کی حامل اکائی ہے، یورپ کی تاریخ پر دو انتہائی اہم کتابوں میکنزی (John M. MacKenzie۔ پ:۱۹۴۳ء) کی *Orientalism: History, Theory and the Arts* اور کم کم چیٹرجی (Kumkum Chatterjee۔ ۱۹۵۸ء-۲۰۱۲ء) اور کلیمنٹ ہاؤس (Clement C. Hawes۔ پ:۱۹۵۶ء) کی کتاب *Europe Observed: Multiple Gazes in Early Modern Encounter* کے حوالے سے ہے اور سعید کے لیے یہ سوال اٹھایا ہے کہ وہ کون سا یورپ ہے جس پر وہ تنقید کرتا ہے۔ اس سوال کا جواب سعید نے اپنی کتاب میں متعدد مقامات پر دیا ہے۔ یورپی استشراق سے اس کی مراد بالخصوص وہ مستشرق ہیں جنھوں نے برطانیہ اور فرانس

کے مختلف اداروں کے لیے کام کرتے ہوئے اپنا تصنیفی کام سرانجام دیا[۸۵]۔ پر تو خاص طور پر وہ جرمنی، اٹلی، روس، سپین، اور پرتگال کے مستشرقین کے کام کو اپنی کتاب میں شامل نہ کرنے کے بارے میں بھی بتاتا ہے جس کا ذکر پہلے بھی کیا جاچکا ہے۔

ابن وراق

۱۹۴۶ء میں ہندوستان کے شہر گجرات میں پیدا ہونے والا ابن وراق ایک سابق مسلمان ہے جو اپنے اصل نام کی بجائے قلمی نام سے اسلام کی تاریخ اور علم کلام پر مضامین اور کتابیں لکھتا ہے۔ یہ اپنی پہلی کتاب: میں مسلمان کیوں نہیں (*Why I am not a Muslim*) (۱۹۹۵ء) کی وجہ سے مشہور ہوا تھا۔ اس کے بعد اسلام، قرآن اور وجودِ خدا پر لکھی گئی متنازعہ کتابوں کی وجہ سے اس کو مزید شہرت ملی۔ اپنی اسلام مخالف تحریروں کے باعث اپنے تحفظ کو لاحق خطرات سے بچنے کے لیے اس نے ایک قلمی نام اختیار کیا تھا اور وجہ بتاتے ہوئے اس نے یہ کہا کہ وہ دوسرا سلمان رشدی نہیں بننا چاہتا۔ اس نے اپنا قلمی نام نویں صدی کے ایک متشکک سکالر ابو عیسیٰ الوراق سے متاثر ہو کے رکھا ہے۔ مغرب کا دفاع: ایڈورڈ سعید کی اوریئنٹلزم پر ایک تنقید *Defending West A Critique of Edward Said's Orientalism* (۲۰۰۷ء)۔ یہ سعید پر لکھی جانے والی کتابوں میں شاید سب سے زیادہ پرجوش مخالفت اور تنقید ہے۔ لہجہ درشت ہے اور سعید کے لیے کئی نامناسب الفاظ استعمال کیے گئے ہیں۔ اوریئنٹلزم کو "دانش ورانہ دہشت گردی" کہا گیا ہے. سعید کے اسلوب کو "تصنع اور لایعنیت" سے تعبیر کیا گیا ہے[۸۶]۔ پوری کتاب میں ایک مناظرانہ ماحول ہے، جس سے کتاب کا علمی استدلال بھی دھندلا گیا ہے۔ لیکن یہ کتاب سعید پر لکھی جانے والی دیگر کتابوں سے اس لحاظ سے مختلف ہے کہ اس میں ارون اور وارسکو کی طرح صرف اس متن کا جائزہ نہیں لیا گیا جس پر سعید نے اعتراض کیے ہیں بلکہ وراق نے اس مغربی تہذیب کا بھی دفاع کرنے کی کوشش کی ہے جس کا ایک نتیجہ استشراقی علم کی صورت میں آج ہمارے سامنے ہے۔

کتاب کا پہلا باب مغرب کے ان تین مستحکم اور محافظ اصولوں کے بارے میں ہے جنھوں نے مغرب کو بالادستی اور غلبے کے موجودہ مقام تک پہنچایا ہے۔ وراق کے خیال میں یہ عقلیت پرستی (Rationalism)، آفاقیت (Universalism)، اور خود تنقیدی (Self Criticism) کے اصول ہیں۔ اس کے مطابق مغربی تہذیب کے یہ وہ عناصر ہیں جو اس تہذیب میں اجتماعی دانش کو اپنے اور دوسروں کے بارے میں زیادہ سے زیادہ جاننے کی تحریک فراہم کرتے ہیں۔ اس باب میں وہ جمہوریت اور انسانی حقوق جیسے تصوّرات کا ذکر کر کے مغربی تہذیب کی افادیت اور برتری ثابت کرتا ہے۔ یہاں وہ برطانوی مؤرخ اور سامراجی عذر خواہ نائل فرگوسن (Niall Ferguson۔ پ: ۱۹۶۴ء) کے بہت قریب محسوس ہوتا ہے جس نے اپنی ۲۰۰۴ء میں شائع ہونے والی کتاب *The Rise and Demise of Empire: The British World Order and the Lessons for Global Power* میں برطانوی راج کے ان نوانعامات کا ذکر کیا ہے جو اس نے ہندوستان پر دان کیے تھے۔

دوسرے باب میں وہ یونانی فلاسفہ کے دوسرے مذاہب کے بارے میں جاننے کی کوششوں کی تاریخ بیان کرتا ہے (حالاں کہ یہ فلاسفہ سعید کی تنقید کے دائرے سے باہر ہیں)۔ ان ابواب میں ابن وراق ایسے کئی مستشرقین کے نام گنواتا ہے، سعید نے جن کا ذکر اپنی کتاب میں نہیں کیا یا صرف ایک سرسری تذکرے پر ہی اکتفا کیا ہے۔ ڈینیل مارٹن وارسکو (اس کا تفصیلی ذکر آگے آئے گا) نے میلکم کر(Malcolm H. Kerr ۔ ۱۹۳۱ء-۱۹۸۴ء) اور اکبر ایس احمد کا یہی شکوہ نقل کیا ہے کہ سعید نے انتہائی اہم مستشرقین کا ذکر نہیں کیا۔ ضیاء الدین سردار کا شکوہ بھی اسی سے ملتا جلتا ہے[۸۷]۔

ان میں عہد حاضر کے کئی اہم نام ولیم چٹک (William Clark Chittick ۔پ:۱۹۴۳ء) جان اسپازٹو (John Louis Esposito ۔پ:۱۹۴۰ء) اور باربرا میٹکاف (Barbara Daly Metcalf ۔پ:۱۹۴۱ء) جیسے نام شامل ہیں۔ صفحہ ۴۱ پر وارسکو مغرب میں مقیم کئی اہم مسلمان مصنفین کے نام بھی گنواتا ہے جو سعید نے قابل اعتنا نہیں سمجھے، جیسے کہ سید حسین نصر، سعید نفسی اور فضل الرحمٰن۔ سعید کے تمام نقادوں کی طرح ابن وراق بھی اس غلط فہمی کا شکار ہے کہ سعید کی کتاب برطانیہ اور فرانس کے تمام مستشرقین پر تنقید کی کوئی کوشش ہے، اس لیے اکثر نقاد سعید کے کام میں نقص ڈھونڈتے ہوئے سب سے پہلے ایسے مستشرقین کے نام گنواتے ہیں سعید نے جن کا ذکر نہیں کیا۔ وارسکو نے اس شکوے کے جواب میں سعید کا نقطۂ نظر صفحہ ۴۲ پر نقل کیا ہے کہ وہ کوئی فہرست مرتب نہیں کر رہا تھا جس میں ہر مستشرق کا نام شامل ہونا ضروری ٹھہرتا۔ سعید ایسے مستشرقین کا ذکر کیوں کرے گا جنھوں نے استعمار کا آلہ کار بننے کی بجائے خالصتاً علمی کام پر اپنی توجہ مرکوز کیے رکھی۔ سعید کی کتاب پر جوہریت کے اعتراض کے ردّ کے لیے یہ دلیل کافی ہے کہ اس نے استعمار کے لیے کام نہ کرنے والوں پر تنقید کی ہے اور نہ ان کے تذکرے کو اپنی کتاب میں شامل کیا۔ سعید پر اپنی مرضی کے حوالے اور مصنفین کے انتخاب کا الزام عائد کرنے والے ابن وراق نے عہد حاضر کے سب سے ممتاز مستشرق اور سعید کی تنقید کا سب سے زیادہ نشانہ بننے والے برنارڈ لوئس کا گو بہت زیادہ ذکر نہیں کیا مگر جہاں کہیں بھی اس کا ذکر آیا ہے، ابن وراق نے اسے سعید کا ایک اہم ترین دشمن قرار دیتے ہوئے ہر جگہ اسے ایک مثبت اور مشرق اور اسلام کا ایک معروضی مطالعہ کرنے والا مستشرق قرار دیا ہے۔ حالاں کہ اگر عہد حاضر کا کوئی مستشرق سعید کی تنقید کے معیار پر پورا اترتا ہے تو وہ برنارڈ لوئس ہے۔ امریکہ کی عراق پر فوج کشی اور دہشت گردی کے خلاف جنگ کو علمیاتی قوت فراہم کرنے والی سب سے اہم شخصیت برناڈ لوئس کی تھی[۸۸]۔ ایسے شخص کو مشرق کا ایک معروضی عالم قرار دینا بجائے خود ایک گہرے تعصب کی نشان دہی کرتا ہے۔

ابن وراق بھی دیگر نقادوں کی طرح شروع ہی سے مستشرق کی تعریف کے حوالے سے متذبذب نظر آتا ہے۔ اپنے پیش لفظ میں پہلے مستشرق کی ایک عمومی تعریف بیان کرتا ہے جس میں فن کار، مصوّر، موسیقار، ناول نگار اور اسی قبیل کے دیگر لوگ شامل ہیں[۸۹]۔ لیکن سعید کی تعریف پر اعتراض کرتا ہے اور یہ بھول جاتا ہے کہ ہر مصنف کی طرح یہ سعید کا استحقاق ہے کہ وہ

اپنے مطالعے کے لیے کس لفظ یا اصطلاح کی کیا عملی تعریف کرتے ہوئے اپنی بحث کو کس نکتے پر مرکوز کرتا ہے۔

نقاد کے لیے یہ لازم ہے کہ وہ مصنف پر تنقید اسی عملی تعریف کے دائرے میں رہتے ہوئے کریں۔ اس تعریف سے ماورا یا باہر جا کر اس پر غصہ تو نکالا جا سکتا ہے، ایک علمی نقد ممکن نہیں رہتا۔ بدقسمتی سے سعید کے اکثر نقاد اس حوالے سے نہ حساس ہیں اور نہ محتاط۔ اپنی کتاب کے چوتھے باب میں وہ ہندوستان کی صورتِ حال پر تبصرہ کرتے ہوئے ان اوّلین مستشرقین کا ذکر کرتا ہے جن کی تحقیقات کا محور ہندوستان تھا۔ اس حصے میں اس کا انحصار ترپتی واہی کا وہ مضمون ہے جس کا اوپر ذکر ہو چکا۔ واہی سے استفادہ کرتے ہوئے وہ سر ولیم جونز کا ذکر سعید پر ایک مختصر سے اعتراض کے بعد کرتا ہے کہ سعید نے ہندوستان میں برطانوی غلط کاریوں کا اتنا ذکر کیا ہے کہ مستشرقین کے اعلیٰ پائے کے علمی کام دب کر رہ گئے[۹۰]۔ سر ولیم جونز کا سعید نے کئی مقامات پر ذکر کیا ہے اور سنسکرت پر اس کے ابتدائی کام کی اہمیت کا اعتراف کیا ہے[۹۱]۔ اپنی کتاب اورینٹلزم میں اس نے اپنی گفت گو صرف ان مستشرقین پر مرکوز رکھی ہے جو اس کے دائرہ تنقید میں آتے تھے۔ اس نے اپنے طریقہ کار کی وضاحت ۱۹۷۸ میں اپنی کتاب کے تعارف میں کر دی تھی۔ اورینٹلزم کے صفحہ آٹھ پر اس نے اپنے طریقہ کار کی وضاحت کرتے ہوئے (یہاں وہ خاص طور پر ولیم جونز کا ذکر کرتا ہے) کہتا ہے کہ اس نے درسی استشراق کی طرح عمومی یا خصوصی تجزیے کی بجائے اپنی توجہ ان مشکلات پر مرکوز رکھی ہے جو اسے اس شعبہ علم کے حوالے سے نظر آتی ہیں۔

سعید پر ہونے والی تنقید کو پڑھتے ہوئے جو بات شدت سے محسوس ہوتی ہے وہ یہ ہے کہ نقادوں نے سعید کی استشراق کی تعریف کو احتیاط سے سمجھنے کی بجائے اس کی مستشرقین پر تنقید کو پورا شعبۂ استشراق پر تنقید سمجھ لیا۔ سر ولیم جونز کا شمار بھی ان مستشرقین میں کرنا چاہیے جن کے کام کو سعید نے سراہا ہے لیکن ان پر مفصل گفتگو نہیں کی، اس لیے کہ وہ اس کے مطالعے کے دائرے میں نہیں آتے۔ ابن وراق کی کتاب اس طرح کی غلطیوں سے پر نظر آتی ہے۔ وہ خود کو ایک "سابق مسلمان" کہتا ہے۔ اس کی یہ کتاب اور دیگر کتابیں ان تمام صفات کی حامل ہیں جن کی توقع ایک "سابق" کی تحریروں سے کرنی چاہیے. بلاشبہ یہ محنت سے لکھی جانے والی ایک کتاب ہے مگر تحریر کے لب و لہجے، منتخب حوالے، اور مغربی تہذیب (اگر یہ کسی ایک قابل تعریف اکائی کا نام ہے) کی بے جا وکالت اس کتاب کو ایک علمی کاوش قرار دینے کی راہ میں رکاوٹ ہے۔ تاہم سعید کی مخالفت میں سرگرم یونیورسٹی کے اساتذہ نے اس کتاب کو اس کی حیثیت سے زیادہ اہمیت دی ہے۔

ڈینیل مارٹن وارسکو

ڈینیل مارٹن وارسکو (Daniel Varisco۔ پ:۱۹۵۱ء) ایک امریکی ماہر بشریات ہے۔ کئی عربی دستاویزات کے ترجمے کے ساتھ ساتھ عرب علاقوں کے بشریاتی مطالعے کے لیے معروف وارسکو نے اسلام اور علم بشریات کے تعلق سے ایک اہم کتاب

Islam Obscured (۲۰۰۵ء) بھی تحریر کی ہے۔ وارسکو، قطر یونیورسٹی کے شعبۂ تحقیق میں پروفیسر کے عہدے سے ۲۰۱۷ء میں مستعفی ہونے کے بعد اب تصنیف و تالیف میں اپنا وقت صرف کرتا ہے۔ استشراق پر اس کی کتاب *Reading Orientalism: Said and the Unsaid* پہلی مرتبہ ۲۰۰۷ء میں اور دوسری مرتبہ ۲۰۱۷ء میں ایک نئے مقدمے کے ساتھ شائع ہوئی۔ یہ کتاب ایڈورڈ سعید کی اور ینٹلزم پر ایک متوازن تبصرے اور تنقید پر مشتمل ہے۔ یہ کہنے میں غالباً کوئی حرج نہیں ہے کہ سعید کی کتاب پر وارسکو سے زیادہ عالمانہ اور قدرے متوازن تبصرہ کسی اور کتاب میں شاید ہی کیا گیا ہو۔ ۱۸۰ سے زائد صفحات پر مشتمل ۷۰۰ سے زائد فوٹ نوٹس صرف سعید ہی نہیں استشراق کے موضوع پر تحقیق کرنے والے کسی بھی محقق اور طالب علم کے لیے ایک بڑے علمی سرمائے سے کم نہیں ہیں۔

اعجاز احمد کے بعد وارسکو سعید پر لکھنے والا ایک اہم مصنف ہے جس نے سعید کی ان تین تعریفات پر گفتگو کی ہے جو وہ استشراق کی کرتا ہے۔ اعجاز احمد کی ایک تحریر کا حوالہ دیا جا چکا ہے جو اس کی کتاب میں شامل ہے اور عام طور پر سعید کے بارے میں اس کی اسی تحریر کا حوالہ دیا جاتا ہے۔ اعجاز احمد نے سعید پر ایک اور مضمون بھی تحریر کیا تھا جس کا عنوان تھا "Between Orientalism and Historicism"۔ یہ الیگزینڈر لوئن میکفی (Alexander Lyon Macfie۔ پ: ۱۹۳۱ء) کی کتاب *Orientalism: A Reader* (۲۰۰۰ء) میں شامل ہے۔

اعجاز احمد اور وارسکو دونوں نے سعید کی دی گئی تعریفات پر اعتراض کیے ہیں۔ اعجاز احمد نے یہ سوال اٹھایا ہے کہ سعید نے اٹھارویں صدی کے اواخر میں جس استشراق کی نمود کا اشارہ دیا ہے، اس کو کس تاریخی واقعے سے جوڑا جا سکتا ہے[۹۲]۔ وارسکو نے بھی استشراق کی تیسری تعریف کے حوالے سے یہی سوال اٹھایا ہے[۹۳]۔ سوال وہی ہے کہ تاریخی طور پر اٹھارویں صدی کے اواخر میں ایسا کیا ہوا جس سے وہ استشراق ظہور پذیر ہوا جو سعید کی تنقید کا بنیادی محور ہے۔ اگر اس کا تعلق استعماریت سے جوڑا جائے تو یورپ کی استعماریت کا آغاز پندرہویں صدی میں سپین اور پرتگال کے استعماری دور سے ہو چکا تھا۔ سپین نے افریقہ کے علاقوں پر پہلی مرتبہ ۱۴۱۵ء میں قبضہ کیا تھا۔

اگر سعید کی بیان کردہ استشراق کی خاص طور پر آخری دو تعریفات ذہن میں ہوں اور سعید کی مخفی اور علانیہ استشراق پر گفتگو کو دیکھا جائے (یہ گفتگو کتاب کے تیسرے حصے کے پہلے باب Orientalism Now میں دیکھی جا سکتی ہے) تو یہاں سعید اس فرق کو واضح کرتا ہے جو دوسری اور تیسری تعریف کے درمیان حد فاصل کھینچتا ہے۔ وہ استعماریت کے آغاز سے لے کر آٹھویں صدی کے اواخر تک موجود استشراق کو لاشعوری قرار دے کر اس ذہنی حالت کا ذمہ دار ٹھہراتا ہے جس کا ایک نمائندہ وہ دانتے کو سمجھتا ہے۔ یہ عرصہ روشن خیالی کا وہ عرصہ ہے، جس پر میشل فوکو نے خاص طور اپنے مضمون "What is Enlightenment" میں گفتگو کی

ہے، جو مخفی یالاشعوری استشراق، زبان، ادب، تاریخ اور عمرانیات جیسے موضوعات پر مستشرقین کی تحریروں میں نظر آتا ہے۔ لیکن اٹھارویں صدی کے اواخر سے علانیہ استشراق کا دور شروع ہوا۔ اس دور میں مشرق کو ایک الگ اکائی اور اسے اس کی پس ماندگی اور جہالت کے حوالے سے پہچانا جانا اور بیان کیا جانا شروع ہوا"[۹۴]۔

اٹھارویں صدی کے اواخر ۱۷۹۸ء میں نپولین نے مصر پر قبضہ کیا تھا لیکن ارنسٹ رینان اور ڈی ساسی کے کام سے استشراق کے اس دور کا آغاز ہوا جس کو سعید نے اپنی گفتگو کا موضوع اور محور بنایا ہے۔ یہ سعید کی تیسری تعریف کا تاریخی اور عملی پس منظر ہے۔

اٹھارویں صدی سعید کے ہاں اس لحاظ سے اہم زمانہ ہے کیوں کہ اس عرصے میں سامراجیت نے علم کو اس معنی میں استعمال کرنا شروع کیا جس کے بارے میں فوکو نے اپنی کتابوں میں مسلسل گفتگو کی ہے۔ سعید کی ۱۹۹۸ء میں شائع ہونے والی کتاب میں سعید نے اٹھارویں صدی کے آغاز ۱۷۰۰ء سے ۱۹۵۰ء تک شائع ہونے والے ناولوں کا تجزیہ کیا ہے اور ان پر سامراجیت کے اثرات کا جائزہ لیا ہے۔ اس کتاب میں سب سے پہلے ڈینیل ڈیفو (Daniel Defoe۔ ۱۶۶۰ء-۱۷۳۱ء) کے ۱۷۱۹ء میں شائع ہونے والے مشہور ناول رابنسن کروسو (*Robinson Crusoe*) کا تجزیہ کیا گیا ہے۔ اس ناول کا مرکزی کردار رابنسن حادثاتی طور پر ایسے جزیرے پہ پہنچ جاتا ہے جس کے مقامی افراد (جس کی نمائندگی ایک مقامی کردار فرائیڈے کر رہا ہے) کو تہذیب سکھانے کا کام رابنسن کرتا ہے۔ فرائیڈے کے کردار کو ایک نیک دل مگر تہذیب سے عاری دکھایا گیا ہے سعید کے مطابق اس ناول کو نہیں سمجھا جا سکتا جب تک استعماریت کو ایک "تہذیب سکھانے کا مشن" نہ سمجھا جائے[۹۵]۔

سعید کی کتاب اورینٹلزم کو پڑھنے کے بعد یوں لگتا ہے کہ اعجاز احمد اور وارسکو نے سعید کی تعریفات اور وضاحتوں پر ایسے سوال اٹھائے ہیں جن کے جواب خود سعید کی کتابوں میں موجود ہیں۔ ایک لمحے کے لیے اگر یہ تصوّر بھی کر لیا جائے کہ سعید نے یہ جوابات اس وضاحت کے ساتھ نہ دیے ہوتے، تب بھی اپنے نظریات کے بیان کے لیے عملی تعریف (Operational Definition) کا تعین سعید کا ایک ایسا استحقاق تھا جس سے اسے کوئی محروم نہیں کر سکتا۔

وارسکو کی کتاب، رابرٹ ارون اور ابن وراق کی کتابوں سے اس لحاظ سے منفرد ہے کہ یہ صرف سعید کے نظریات پر تنقید اور اس کی تنقیص ہی نہیں کرتی بلکہ سعید کی کتاب نے جس طرح مشرق وسطیٰ کے علمیاتی مطالعے کو متاثر کیا ہے وارسکو اس کا کھلّے لفظوں میں اعتراف بھی کرتا ہے۔ اس کے ساتھ ساتھ وارسکو نے سعید کی ان غلطیوں کی نشان دہی بھی کی ہے جو تاریخی واقعات کے بیان میں سعید سے سرزد ہوئی ہیں۔

سعید نے مشرق اور مغرب کو دو یک سر مختلف اکائیاں بنانے (Binaries) پر مستشرقین پر جو تنقید کی ہے، وارسکو کے

مطابق، سعید اپنی بحث میں انھی اکائیوں کو مسلسل فروغ دیتا نظر آتا ہے۔ یہاں وارسکو کا منشا یہ ہے کہ مشرق اور مغرب کے درمیان جس تقسیم کی سعید مخالفت کرتا ہے، اس کی تنقید سے یہ تقسیم کم یا ختم ہونے کے بجائے مزید گہری ہوتی ہے اور سعید استشراق کی پوری بحث میں اس کا کوئی متبادل بھی تجویز کرتا نظر نہیں آتا[96] یہ اعتراض صرف وارسکو ہی نے نہیں اٹھایا؛ سعید کے ہر اہم نقاد نے اس پر جدا اکائیوں کو فروغ دینے کا الزام لگایا ہے۔ اس ضمن میں چند باتیں قابلِ غور ہیں۔

پہلی بات یہ کہ مشرق اور مغرب کی تقسیم دنیا میں نئی نہیں ہے۔ لیکن طاقت کے عدم توازن نے مشرق اور مغرب کی ایک نئی تعریف کو رواج دیا ہے۔ سعید کا بنیادی اصرار یہ ہے کہ یہ نئی تعریف مغرب نے کی ہے اور غیر حقیقی ہے۔ کیا مغرب کی پیش کی گئی تعریف کو غیر حقیقی قرار دینا "بائنری" کو فروغ دینا کہلائے گا؟

دوسری بات یہ کہ کیا "بائنری" کی بنیاد پر تقسیم صرف استشراق کے شعبے میں موجود ہے؟ کیا یہ حقیقت نہیں کہ علم کے دوسرے شعبوں: ادبیات، مذہبیات، سیاسیات، حتیٰ کہ سائنس کے شعبوں میں بھی اسی وضع کی تقسیم (binaries) موجود ہے۔ لیکن وہاں اس تقسیم میں متخالف گروہوں یا تصوّرات کے مابین طاقت کا وہ عدم توازن دیکھنے کو نہیں ملتا جو سعید استشراق کے شعبے میں موجود پاتا ہے۔

تیسری بات یہ کہ کیا "بائنری" کی نشان دہی اور "بائنری" کو فروغ دینا ایک ہی سکّے کے دو رُخ کہلائیں گے یا یہ دو الگ الگ کام ہیں؟

چوتھی بات یہ کہ کیا طاقت کے عدم توازن سے پیدا ہونے والی استحصالی تقسیم میں کم زور گروہ "بائنری" سے نجات پا سکتے ہیں؟

پانچویں بات یہ کہ کیا "بائنری تقسیم" کی نشان دہی کرنے والے پر یہ لازم ہے کہ وہ اس کا کوئی متبادل نظام بھی فراہم کرے؟ اور اگر کرنا بھی چاہے تو وہ متبادل کیا ہو سکتا ہے؟ استشراق کوئی نظری اور علمی مباحثہ نہیں ہے، سعید کے مطابق یہ طاقت کے عدم توازن سے پیدا ہونے والی ایک مصنوعی تقسیم ہے۔

وارسکو نے خود پہلے ہی صفحے پر اپنے قاری کو مخاطب کر کے اپنی کتاب کے بارے میں یہ بتایا ہے کہ اس کی کوشش ہے کہ وہ استشراق کی اس گفتگو کو "بائنری" سے ماورا لے جائے[97]۔ سوال یہ کہ کیا وارسکو اس میں کامیاب ہوا؟ اس کا اندازہ وارسکو کی کتاب پر کوئی بھی تبصرہ پڑھ کر کیا جا سکتا ہے۔ مثال کے طور پر ڈیوڈ رابنسن (David Robinson) (۲۰۱۷ء) نے صاف لفظوں میں وارسکو کی "بائنری" کے حوالے سے نامکمل ناکامی کی نشان دہی کی ہے۔

وارسکو، سعید کی مخفی استشراق کی تعریف پر بھی تنقید کرتا ہے۔ سعید نے اورینٹلزم کے صفحہ ۲۰۶ پر مستشرقین میں

ایک لاشعوری رجحان کی نشان دہی کی تھی جس کا اثر مشرق، وہاں کے معاشرے، زبان، تاریخ اور معاشرت کے بارے میں ان کے نظریات میں پڑتا تھا۔ سعید اس رجحان کو مخفی استشراق کہتا ہے۔ وارسکو کا اعتراض کئی دفعہ پڑھنے کے بعد بھی یہ سمجھنا مشکل ہے کہ وہ اصل میں اعتراض کس بات پر کر رہا ہے۔ دوسری طرف سعید پر اگر کوئی اعتراض ہو سکتا ہے تو یہ ہے کہ اس نے یہ واضح نہیں کیا کہ مخفی استشراق، کب علانیہ استشراق میں تبدیل ہوتا ہے اور کیوں؟ کیا یہ تفریق اٹھارویں صدی کے اواخر تک موجود تھی یا اب بھی مخفی استشراق، علانیہ استشراق میں تبدیل ہوتا ہے؟ کیا مخفی اور علانیہ استشراق کے درمیان حرکت کے اسباب یا اس حرکت کو متعین کرنے والے عوامل سیاسی اور اقتصادی ہوتے ہیں یا کچھ اور؟ اگر سعید کی دی گئی زمانی حدود کو ذہن میں رکھیں تو جیسا کہ کہا جا چکا ہے، نپولین کی مصر پر فوج کشی ۱۷۹۸ء سے پہلے کا دور مخفی استشراق کا دور تھا۔ اس کے بعد علانیہ استشراق کا دور شروع ہوا۔ اگر ہندوستان کی مثال سامنے رکھیں تو کیا یہاں اس طرح کی زمانی تقسیم ممکن ہو گی؟

کیا مخفی اور علانیہ استشراق کے مابین حدِ فاصل کو صرف فرانس میں دیکھا جا سکتا ہے یا یہ واقعہ دنیا کے دوسرے حصوں میں بھی ہوا جہاں استعماری حکومتیں موجود تھیں؟ دنیا کے دوسرے خطوں میں مخفی استشراق کی مثالیں کیا ہوں گی اور علانیہ استشراق کے ذیل میں کن مستشرقین کا کون سا کام آئے گا؟ سعید نے مخفی اور علانیہ استشراق پر بحث کے ذیل میں ان اہم پہلوؤں کو نظر انداز کیا اور اسی طرح وارسکو نے بھی سعید کی اس کم زوری پر گرفت نہیں کی۔

وارسکو، سلویسٹر ڈی ساسی اور ارنسٹ رینان پر بھی سعید کے مؤقف سے اتفاق نہیں کرتا۔ وہ ان دونوں کو اس طرح استشراقی منصوبے کے اوّلین معمار نہیں سمجھتا، جس طرح سعید نے اپنی کتاب میں ثابت کرنے کے لیے ایڑی چوٹی کا زور لگایا ہے۔ وارسکو، سعید پر ڈی ساسی کی طبقاتی حیثیت کو نہ سمجھنے کا الزام بھی لگاتا ہے[۹۸]۔ یہ وہی اعتراضات ہیں جو ارون اور وراق سمیت دیگر تمام نقادوں نے سعید پر عائد کیے ہیں؛ تاہم وارسکو کا امتیاز یہ ہے کہ اس نے استعماریت پر سعید کے مؤقف سے پورا اتفاق کیا ہے۔ اس کے خیال میں استعماریت کی تباہ کاریوں پر لکھنے والا سعید کوئی پہلا مصنف نہیں تھا لیکن امریکی یونیورسٹی سے اٹھنے والی پہلی آواز سعید ہی کی تھی جس نے قائل کر دینے والے انداز میں یہ بات بتلائی تھی کہ استعماریت صرف فوجی کارروائی ہی نہیں ہے بلکہ اس کے ساتھ ساتھ وہ استبداد کا کلامیہ بھی ہے[۹۹]۔

وائل حلاق

ایڈورڈ سعید کی کتاب اورینٹلزم پر لکھے جانے والی تنقید کے اس جائزے میں شامل آخری کتاب وائل حلاق کی کتاب *Restating Orientalism: A Critique of Modern Knowledge* ہے۔ یہ ۲۰۱۸ء میں شائع ہوئی ہے۔ اس لحاظ سے سعید پر لکھی جانے والی تنقید کے حوالے سے یہ اب تک کی آخری کتاب ہے۔ یہاں شاید یہ یاد دلانا اہم ہو کہ سعید پر شائع

بنیاد

ہونے والی چاروں اہم تنقیدی کتابیں سعید کی وفات ۲۰۰۳ء کے بعد شائع ہوئی ہیں۔

حلاق اور سعید میں ایک قدر مشترک یہ ہے کہ دونوں فلسطینی عیسائی ہیں۔ حلاق نیویارک کی کولمبیا یونیورسٹی میں انسانی علوم (Humanities) کے استاد، سکالر اور محقق کے طور پر کام کر رہا ہے[۱۰۰]۔ ۸۰ سے زائد کتابوں اور مضامین کے مصنف کے کام میں اسلامی قانون، متنازع علمیات، معاصر فلسفیانہ موضوعات شامل ہیں۔ حلاق کا یہ دعویٰ کسی حد تک درست لگتا ہے کہ وہ سعید کے دلائل کو ایک قدم آگے لے گیا ہے۔ اس کی کتاب سعید پر ہونے والی تنقید میں شامل ان آوازوں میں شامل ہے جو سعید کی مستشرقین پر تنقید میں صرف کتابوں کے حوالے جانچنے میں مصروف نہیں ہیں بلکہ وہ سعید کے بنیادی استدلال پر غور کرتا ہے جس میں سعید استشراق کو استعماری استبداد کا ایک ہتھیار قرار دیتا ہے۔ حلاق اروِن، ابن وراق اور وارسکو کے برعکس استعماریت کی علمیات پر غور وفکر کی دعوت دیتے ہوئے سعید کی کتاب کو اس حوالے سے نامکمل سمجھتا ہے۔ اپنی کتاب کے مقدمے میں وہ کتاب کی سمت اور اپنے استدلال کی نوعیت اور شدت کو متعین کر دیتا ہے۔ اس کے مطابق استعماریت بنیادی طور پر نسل کشی کی ایک صورت ہے جب کہ استشراق اس مرض کی صرف ایک علامت ہے۔ استشراق نہ بیماری کی بنیادی وجہ ہے اور نہ اصل ملزم۔ وہ اس کو نفسی علمیاتی عارضہ (Psychoepistemic Disorder) کہتا ہے جو علم کے جدید (ماڈرن) شعبوں کو ایک بیماری کی طرح لاحق ہے۔ ایسے میں استشراق پر حد سے زیادہ اصرار، اصل مرض اور اس کے اصل اسباب سے نظریں چرانے کے مترادف ہے۔

کتاب کے تعارف میں وہ صاف لفظوں میں اپنا مافی الضمیر بیان کرتا ہے۔ ''استشراق پر تنقید کرتے ہوئے ان بنیادوں پر گفتگو ہونی چاہیے جن بنیادوں سے فطرت، لبرلزم، سیکولرزم، سیکولر انسان دوستی، انسان مرکزیت (Anthropocentrism) سرمایہ داریت، جدید ریاست، اور اس کے علاوہ بھی بہت کچھ ہے جو جدیدیت سے پھوٹا ہے''[۱۰۱]۔ اس کے خیال میں یہ جدیدیت ہے جس سے استعماری سیاست اور ہماری دنیا کی دیگر برائیوں نے جنم لیا ہے۔ اس کی یہ تنقید اسے فوکو کے اتنا قریب کرتی ہے، جتنا سعید نظری طور پر کبھی بھی نہ جا سکا تھا۔

اعجاز احمد کے اس اعتراض پر ہم گفتگو کر چکے ہیں جس میں وہ سعید پر نظریاتی اختلاط کا الزام لگاتے ہوئے یہ کہتا ہے کہ اس نے آورباخ اور فوکو سے بہ یک وقت استفادہ کرنے کی کوشش کی ہے، حالاں کہ یہ دونوں نظریاتی طور پر ایک دوسرے سے متصادم ہیں۔ حلاق صاف لفظوں میں سعید پر نظریاتی فریم ورک کی کم یابی کا اعتراض کرتا ہے اور کہتا ہے کہ اس کے پاس کوئی بھی نظریاتی فریم ورک نہیں ہے[۱۰۲]۔ اور یہ کہنے کی بظاہر وجہ یہی ہے کہ سعید فوکو کے نظریے کو ویسے استعمال نہیں کرتا جیسا کہ اسے کرنا چاہیے تھا۔

اپنی کتاب کے پہلے باب میں حلاق استشراقی متن پر سعید کے انحصار کو اس کی غلطی قرار دیتا ہے۔ وہ ادق فلسفیانہ الفاظ اور انداز میں یہ بتاتا ہے کہ سعید کا متن جو زبان استعمال کرتا ہے وہ مشرق کا ایک ادھورا اور نامکمل تصوّر پیدا کرتی ہے۔ اور

دوسرے حلاق کے مطابق یہ زبان مغرب کی اس ذہنیت کی آئینہ دار ہے جو غلبے کی خواہش سے مملو اور لبریز ہے۔ غلبے کی یہ خواہش مشرق کی تشکیلِ نو، ترتیبِ نو، اور تباہی چاہتی ہے۔ یہ خواہش مغرب کی اس زبان کے پیچھے چھپی ہے جس کو سعید نا سمجھی میں استعمال کرتا چلا جاتا ہے[۱۰۳]۔ لیکن سعید نے صرف متن پر توجہ مبذول کر کے خود کو ایک بند گلی میں محصور اور محدود کر لیا ہے، اس لیے اس کی نظر جدیدیت کی اس کارگزاری کو نہ دیکھ سکی[۱۰۴]۔ وہ سعید کے دیگر نقادوں کی طرح استشراقی متن پر توجہ دینے کی بجائے سعید کی فکری اور نظری غلطیوں کی نشان دہی کرنے میں زیادہ وقت صرف کرتا ہے۔ اورینٹلزم میں سعید کا زور اچھے اور برے مستشرقین کے مابین فرق بیان کرنے پر ہے، جب کہ حلاق کی توجہ اچھے اور برے مستشرقین کی تمیز سے زیادہ اس ذہنی ساخت کی شناخت پر ہے جس کے زیر اثر وہ مشرق کے بارے میں اپنی رائے قائم کرتے ہیں۔ سعید کے مطابق اچھا مستشرق وہ ہے جو مشرق کے بارے میں اچھی رائے رکھتا ہے جب کہ وہ برا ہے جو مشرق کے بارے میں منفی باتیں کرتا ہے[۱۰۵]۔ جب کہ حلاق مستشرقین کے بیانات کا تجزیہ اس روحِ عصر (Episteme) کے تحت کرتا ہے جو فوکو کے یہاں ڈسکورس سے زیادہ اہمیت کی حامل ہے۔[۱۰۶]۔ استشراق ایک کلامیہ ہے اور ہر کلامیہ، روحِ عصر کے تابع ہوتا ہے۔ اس لیے حلاق کے مطابق روحِ عصر یعنی جدیدیت کو نظر انداز کر کے استشراق پر توجہ مرکوز کرنا، ایسے ہی ہے جیسے ایک چھوٹے برفانی تودے کو دیکھا جائے۔ اس کے مطابق استشراق ایک ایسا معمولی سا برفانی تودہ ہے جو ٹائٹینک یعنی استعماریت اور جدیدیت کے ڈوبنے کا سبب نہیں بن سکتا، اس لیے سعید کی کوشش بجا ہے مگر بہت معمولی ہے۔ سعید نے فوکو کے نظریات کو جس نامکمل انداز میں استعمال کیا ہے اس پر ایک تجزیہ نگار کا کہنا ہے کہ حلاق کے خیال میں اورینٹلزم آپ اکے شوقین ایڈورڈ سعید کے بجائے بورژوا مغرب سے نفرت کرنے والے میشل فوکو کو لکھنی چاہیے تھی[۱۰۷]۔

جدیدیت اور استعماریت کے باہمی تال میل پر حلاق سے پہلے ارجنٹائن کے ماہر نشانیات، والٹر مگنولو نے لکھا تھا۔ مگنولو کے مطابق جدیدیت اور استعماریت ایک ہی سکے کے دو رُخ ہیں[۱۰۸]۔ مگنولو جدیدیت کے تین پہلوؤں کو اپنی تنقید کا نشانہ بناتا ہے۔ ایک جدیدیت کی وہ تحریکیں ہیں جو یورپ ہی سے شروع ہوئیں، جیسا کہ فرائیڈ کی تحلیل نفسی، مارکسیت، پس ساختیت، اور مابعد جدیدیت وغیرہ۔ دوسرے دو پہلو وہ ہیں جو حقیقت میں غیر یورپی ہیں مگر یورپ کے ساتھ اپنے اٹوٹ اور پیچیدہ تعلق کے نتیجے میں پیدا ہوئے ہیں۔ ایک ردِ مغربیت یا غرب شناسی (Occidentosis) اور دوسرا مابعد استعماریت یا ردِّ استعماریت۔ جدیدیت پر مگنولو کی تنقید کے آخری دو پہلو استعماریت پر گفتگو کو بالکل ایک نئی سطح پر لے جاتے ہیں۔ وہ استعمار اور ردِّ استعمار کو بھی ایک ہی سمجھتا ہے کیوں کہ دونوں جدیدیت ہی کے بطن سے پیدا ہونے والے مظاہر ہیں[۱۰۹]۔

جدیدیت اور استعماریت کے باہمی تعلق پر والٹر مگنولو اور وائل حلاق کے نظریات استعماریت کی علمیات کا ایک بالکل ہی مختلف پہلو ہے۔ مگنولو اصرار سے کہتا ہے کہ استعماریت، جدیدیت کا نتیجہ نہیں بلکہ یہ جدیدیت کے تشکیلی اجزا میں شامل ہے۔

علمیاتی استبداد (جو اورینٹلزم میں سعید کا موضوع ہے) اسی جدیدیت کا ایک لابدی اور ناگزیر حصہ ہے۔ اس سے نجات کی جو صورت مگنولو تجویز کرتا ہے وہ ”علمیاتی بغاوت“ ہے۔ جدیدیت کے خلاف ایک مکمل علمیاتی بغاوت۔

مگنولو استعمار مخالف تحریکوں کو بھی جدیدیت ہی کا حصہ سمجھتا ہے اور مابعد جدیدیت کو جدیدیت کا تسلسل۔ وہ سرمایہ دارانہ نظام کو بھی جدیدیت ہی کا ایک حصہ سمجھتا ہے اور مارکسیت کو بھی۔ اس گہرے اور پیچیدہ علمیاتی اختلاف جہاں مارکس، فوکو اور مگنولو آمنے سامنے کھڑے ہوں، اس پر گفتگو نہ تو اس تحریر کے موضوع سے متعلق ہے اور نہ یہ تحریر اس کی متحمل ہو سکتی ہے تاہم مختصراً یہ کہا جا سکتا ہے کہ حلاق نے مگنولو کے نظریات کا سعید کی اورینٹلزم پر اطلاق کر کے بحث کو ایک نئی جہت سے روشناس کرایا ہے۔

حلاق کی سعید پر تنقید اتنی شرح و بسط سے ہے، جس کی مثال پہلے نہیں تھی؛ لیکن حلاق کی تنقید سعید پر ختم نہیں ہوتی ہے۔ وہ آگے بڑھ کر فوکو کو بھی اپنی تنقید کا نشانہ بناتا ہے۔ اس کے خیال میں فوکو نے جدیدیت پر اپنی تنقید میں ماقبل جدیدیت (Premodernity) کو صرف یورپی تہذیب کے تناظر میں دیکھا ہے۔ اس کے خیال میں فوکو کو غیر یورپی ماقبل جدیدیت کے متنوع تناظر میں رہ کر جدیدیت پر تنقید کرنی چاہیے تھی[۱۰]۔ یہاں غیر یورپی ماقبل جدیدیت سے حلاق کی مراد اسلامی تہذیب ہے۔ ایک جگہ ماقبل جدید اسلامی تاریخ میں طاقت اور علم کے تعلق پر تبصرہ کرتے ہوئے وہ کہتا ہے کہ علم کے بعض شعبوں کی جانب سے طاقت کے سامنے سر جھکانے سے انکار کی روایت بھی اس تہذیب میں موجود ہے[۱۱]۔ وہ اسلامی تہذیب میں علوم کی ترقی سے اس حد تک متاثر ہے کہ یہ دعویٰ کرنے سے بھی خود کو نہ روک سکا کہ اگر کارل مارکس کو اسلامی اقتصادیات کے مبادیات کا پورا علم ہوتا تو اس نے اپنے نظریات کی بنیاد کبھی بھی تاریخی مادیت پر نہ رکھی ہوتی[۱۲]۔

حلاق کی سعید پر یہ تنقید کہ اس نے فوکو سے نظریاتی وابستگی کو اس طرح نہیں نبھایا جس طرح نبھانے کا حق تھا۔ اس مارکسی تنقید سے متماثل محسوس ہوتی ہے جس میں سعید پر طبقاتی جدوجہد سے روگردانی کا الزام لگایا گیا تھا۔

جو بات حلاق اور مارکسی مصنف نظر انداز کرتے ہیں، وہ یہ ہے کہ استعماریت ایک نظریاتی فریم ورک سے زیادہ ایک اخلاقی مسئلہ اور انسانی المیہ ہے۔ اور اس المیہ کی شدت زیادہ اور نوعیت پیچیدہ ہے۔ یہاں اہم سوال یہ ہے کہ اس اخلاقی اور انسانی المیے کے لیے نئے نظریاتی فریم ورک درکار ہوں گے یا اس المیے کو پرانے نظریوں کے فریم ورک میں موزونیت کی پروا کیے بغیر ڈال کر دیکھا جا سکتا ہے؟

اورینٹلزم پر تنقید کا خلاصہ کرتے ہوئے حلاق نے سعید پر ہونے والی آٹھ مختلف تنقیدی آرا گنوائی ہیں[۱۳]۔ لیکن اگر ایک عمومی نظر ڈالی جائے تو یہ تنقید سکالرز کے تین مختلف گروہوں کی جانب سے کی گئی ہے۔

مستشرقین: جن میں البرٹ حورانی، رابرٹ ارون، وارسکو اور ابن وراق نام شامل ہیں۔ انھوں نے سعید پر سب سے بڑا

الزام یہ لگایا کہ اس نے تمام مستشرقین کو ایک ہی لاٹھی سے ہانکا ہے۔ ایسے مستشرقین کو اس نے نظر انداز کیا جنھوں نے کبھی سامراجی اداروں کے ساتھ کوئی ساز باز نہیں کی بلکہ اپنی انفرادی علمی حیثیت کو انھوں نے ہمیشہ برقرار رکھا۔ ان نقادوں کے مطابق سعید نے حوالے غلط دیے، ادھورے اقتباسات دیے، غلط ترجمے کیے اور تاریخی حقائق کو مسخ کیا۔ عمانوئیل سوان نے اپنی کتاب میں لبنان کے ایک مسلمان ماہر عمرانیات ندیم البیطار کا ایک طویل اقتباس نقل کیا ہے۔ البیطار سعید پر تنقید کرتے ہوئے کہتا ہے کہ ۱۸۰۰ء سے ۱۹۵۰ء کے درمیانی عرصے میں عرب اور مشرق پر ۶۰ ہزار سے زائد کتابیں شائع ہوئیں۔ تعجب یہ ہے کہ صرف چند سال میں ایڈورڈ سعید نے یہ ساری کتابیں کیسے پڑھ لیں "[۴۱]۔ ان سب نے یہ سمجھا کہ سعید کی کتاب استشراق کی تاریخ ہے۔

مارکسی مصنفین کی اکثریت نے اپنی توانائی سعید کی مارکس پر تنقید کے جواب تحریر کرنے پر صرف کی ہے۔ سعید نے اورینٹلزم کے صفحہ ۱۵۳ سے ۱۵۶ تک مارکس کی ان تحریروں پر تنقید کی ہے جو ۱۸۵۰ء کی دہائی میں اس وقت کے ہندوستان کی صورتِ حال پر لکھی گئی تھیں۔ مارکسی مصنفین کی اکثریت نے ان تحریروں کا دفاع کیا ہے۔ تاہم ایسے مارکسی مصنفین بھی ہیں جنھوں نے یہ کہا کہ مارکس نے ناقص معلومات کی بنیاد پر تحریریں لکھی تھیں اور بعد ازاں مزید اور درست معلومات مہیا ہونے پر مارکس نے برطانوی استعمار اور ہندوستان کی معاشی اور معاشرتی صورتِ حال کے بارے میں اپنے نظریات کو واضح طور پر تبدیل کیا۔ مارکسی تنقید کا دوسرا اہم پہلو سعید کا طبقاتی جدوجہد کے مارکسی نظریے کو اپنی کتاب میں اجاگر نہ کرنے سے متعلق ہے۔

تیسری تنقید حلاق نے کی ہے، اس نے سعید پر فوکو کے نظریات سے ادھوری وابستگی اختیار کرنے کا الزام لگایا ہے۔

قدرے تفصیل سے اورینٹلزم پر اس تنقید کا جائزہ لینے کے بعد اہم سوال یہ ہے کہ کیا اورینٹلزم میں سعید کے نظریات کی پسندیدگی اور افادیت کو وقت نے درست ثابت کیا ہے یا سعید کے مخالف نظریات نے پڑھنے والوں کو زیادہ متاثر کیا؟ لیکن اس سے بھی زیادہ اہم سوال یہ ہے کہ کیا سعید کے اورینٹلزم میں بیان کردہ نظریات نے استعماری کوششوں کو وقت گزرنے کے ساتھ ساتھ زیادہ واضح کیا ہے یا وہ اس محاذ پر اپنی افادیت کھو بیٹھے ہیں۔ یعنی کیا سعید کے نظریات استعماری طریقوں کی وضاحت اور شناخت میں آج ہماری مدد کر سکتے ہیں یا نہیں؟؟

انور عبدالمالک نے ۱۹۶۳ء میں شائع ہونے والی اپنی تحریر "Orientalism in Crisis" اور فلسطینی مصنف عبداللطیف طباوی (۱۹۱۰ء-۱۹۸۱ء) نے اپنے ۱۹۶۳ء کے مضمون "English Speaking Orientalists" میں مغرب کے مستشرقین پر بالکل وہی اعتراضات کیے تھے جو بعد ازاں سعید نے کیے۔ لیکن ان کا کام صرف مستشرقین کی تصنیفات تک محدود رہا۔ ان دونوں مضامین میں مستشرقین کے کام، غلبے کی خواہش اور استبداد کی مغربی کوششوں کو جوڑ کر دیکھنے کی کوشش کی جا چکی تھی۔ لیکن سعید نے ایک تو مستشرقین کی تصنیفات کو ایک علمیاتی اور درسی کام سے الگ کر کے اس کو مغرب کے استعماری ذہن کے

ساتھ جوڑ کر دکھایا۔ دوسرے اس نے ہر اس شخص پر تنقید کی جو مغربی استعمار کے مشرق کو حقیر سمجھنے اور ثابت کرنے کی کوشش میں شعوری یا لاشعوری طور پر شریک تھا۔ سعید کو ہر وہ شخص ایک مستشرق نظر آیا جو کسی بھی حوالے سے مشرق کی کسی بھی لحاظ سے کم تری کا قائل تھا۔ ہم نے دیکھا کہ سعید کی اس کوشش کی لپیٹ میں کارل مارکس جیسے لوگ بھی آ گئے۔

یہاں یہ سمجھنا کہ انور عبدالمالک کی تحریریں اس لیے مقبول نہ ہو سکیں کیوں کہ پہلی مرتبہ وہ فرانسیسی زبان میں شائع ہوئی تھیں، سعید کے بنیادی اسلوب سے ناواقفیت کی دلیل ہے۔ سعید کے استدلال کی مضبوطی کتابوں کے درست حوالوں یا معلومات کے درست ہونے میں نہیں بلکہ مشرق بالخصوص مسلم دنیا میں روزمرہ کے پیش آنے والے واقعات کی ایک قابل فہم، قابل مشاہدہ اور قابل تصدیق توجیہ اور تفہیم میں مخفی ہے۔

انور عبدالمالک اور طباوی تو مسلمان تھے لیکن مارشل ہوجسن (Marshall Hodgson۔ ۱۹۲۲ء-۱۹۶۸ء) ایک امریکی مؤرخ تھا۔ تین جلدوں پر مشتمل اس کی کتاب *The Venture of Islam: Conscience and History in a World Civilization* سعید سے ملتے جلتے خیالات کو ۱۹۷۴ء میں بیان کرتی ہے۔ اس نے مغربی درس گاہوں میں اسلام کی مسخ شدہ تعریف رواج دینے پر مستشرقین پر تنقید کی اسی طرح برنارڈ کوہن (Bernard S. Cohn۔ ۱۹۲۸ء-۲۰۰۳ء) نے اپنی کتاب *Structure and Change in Indian Society* (۱۹۶۸ء) میں مستشرقین پر ہندوستانی معاشرے کے جامد ہونے کے غلط نظریے کو پھیلانے کا الزام عائد کیا ہے۔

سعید نے ایک طے شدہ اور سوچے سمجھے طریقے سے اپنی تنقید کا آغاز نپولین کی مصر پر فوجی چڑھائی سے کیا۔ تاریخی حقائق کے صحیح یا غلط ہونے کا فیصلہ اگر ذرا دیر کے لیے اٹھا رکھا جائے تو صفحہ ۸۲ پر دیکھیے کہ سعید کیا کہہ رہا ہے: ''نپولین نے ہر جگہ یہ ثابت کرنے کی کوشش کی کہ وہ اسلام کے لیے لڑ رہا ہے۔ وہ جو کچھ کہنا چاہتا اس کا قرآنی عربی میں ترجمہ کیا جاتا۔ فرانسیسی فوج کو سخت ہدایات تھیں کہ وہ اسلامی اقدار کا خیال رکھیں'' اسی صفحے پر وہ مزید لکھتا ہے ''اپنی کوششوں کے ناکافی ہونے پر نپولین نے مقامی اماموں، قاضیوں اور مفتیوں کو گرینڈ فوج کے لیے قرآنی دلائل لانے پر قائل کرنے کی کوشش کی۔ الازہر کے ساٹھ علما کو فوجی اعزاز کے ساتھ مدعو کیا گیا۔ نپولین نے پیغمبر اسلام اور قرآن پر اپنے خیالات سے ان کو متاثر کرنے کی کوشش کی جس کا نتیجہ جلد ہی قاہرہ کی عوام میں فوج پر بڑھتے ہوئے اعتماد کی صورت میں نکلا''۔

پاکستان میں رہنے والا کوئی بھی شخص ۱۹۷۷ء کے مارشل لا کی کارگزاریاں، خاص طور پر مذہبی طبقات کا فوجی حکومت کے ہاتھ مضبوط کرنے میں کردار دیکھنے کے بعد، جب سعید کی کتاب میں مندرجہ بالا پیراگراف پڑھے گا تو کیوں کر متاثر نہ ہو گا۔

جس سال ۱۹۷۸ء میں سعید کی کتاب شائع ہوئی عین اس وقت امریکہ کا افغان پروجیکٹ اپنی تیاریوں کے آخری

مراحل میں تھا۔ اس پروجیکٹ میں درسی کتب کی تصنیف و تالیف بھی شامل تھی۔ اس پر ہم اس تحریر کی ابتدا میں گفتگو کر چکے ہیں۔ لیکن ان تیاریوں میں مخصوص مکاتب فکر کے دینی مدارس کے پھیلاؤ، آئمہ مساجد کی تربیت، دنیا بھر سے افغان جنگ کے لیے لڑنے والوں کی بھرتی، میڈیا پر مخصوص ماہرین، صحافیوں اور ادیبوں کا غلبہ اور فرقہ پرست مذہبی رہ نماؤں کی حوصلہ افزائی بھی شامل تھی۔ جہاد کی نئی تعریف قرآن مجید میں جہاد اور قتال پر موجود آیتوں کی نئی تفاسیر اور فقہی موشگافیوں کا نیا چلن سامنے آیا جس نے افغان جنگ کے لیے ایک نیا کلامیہ ترتیب دیا۔ افغان جنگ تو ختم ہو گئی مگر ریاست نے اس کلامیے کی ترویج اور اس سے فائدہ اٹھانے والوں کی سرپرستی جاری رکھی۔ پاکستان کے طاقت ور طبقات نے استبداد کے مختلف کلامیے تشکیل دیے اور ان سے بعینہٖ وہی کام لیے جو مغربی استعمار نے استشراق سے لیا تھا۔ اگر العظم کی تصوّر معکوس استشراق کے رجحان کو آگے بڑھایا جائے تو آج ہمیں ایک داخلی استشراق کا سامنا ہے۔

داخلی استشراق (Internalized Orientalism) ہمارے خیال میں وہ رجحان ہے جو مسلمانوں میں پیدا کیا گیا اور جس کا مقصد مسلمانوں کے غالب گروہوں کا دوسرے نسبتاً کمزور اور تعداد میں کم طبقات کی جانب بالکل وہی رویے اور رائے پیدا کرنا تھا جو مغرب میں مشرق کی جانب پیدا کیے گئے تھے۔ مسلمانوں کے غالب گروہوں نے دوسروں کی تکفیر کی، ان کے خلاف مسلح جدوجہد اور قتل و غارت گری کے لیے نظریاتی ہتھیار تیار کیے۔ نوجوانوں کے ذہن میں یہ بات ڈالی کہ مسلمانوں کا زوال ان بد عقیدہ گروہوں کی وجہ سے ہے۔ کم زور روایات کا سہارا لے کر خود مسلمانوں کے قتل و غارت کے لیے زمین ہموار کی گئی۔ دوسرے لفظوں میں مغرب نے جو کچھ مسلمانوں اور مشرق کے لوگوں کے بارے میں سوچا اور کیا مسلمانوں کے طاقت ور گروہوں نے بالکل وہی کچھ کم زور مسلمانوں کے خلاف کیا۔ اس رجحان کو معکوس استشراق اس لیے نہیں کہا جا سکتا کیوں کہ وہ مسلمانوں کا مغرب کی جانب اختیار کیے جانے والا رویّہ تھا۔ جب کہ داخلی استشراق مسلمانوں کا مسلمانوں کے خلاف اختیار کیا جانے والا رویّہ ہے۔ یہاں بھی توہین، تحقیر اور جان و مال کا ضیاع ان گروہوں کا مقدر بنا جو تعداد اور طاقت میں کم تھے۔ یعنی یہاں بھی فوکو اور سعید کے نظریات کو سچ ہوتا ہوا دیکھا جا سکتا ہے کیوں کہ یہاں بھی توہین، تحقیر، تکفیر اور قتال کا کلامیہ، طاقت ور طبقات نے تشکیل دیا ہے۔

اورینٹلزم کے بارے میں یاد رکھنے کی بات یہ ہے کہ ایڈورڈ سعید اس کتاب میں استعماریت کی ایک خاص شعبے میں کی گئی کوششوں کی یاد دلاتا ہے۔ استعماری کوشش کا مقصد محکموں کی مسلسل توہین اور تحقیر ہے، پاکستان کے مخصوص حالات کی مثال دے کر یہ دکھلانا مقصود تھا کہ اورینٹلزم میں سعید کے بیان کردہ نظریات آئے دن اپنے درست ہونے کے نئے سے نئے ثبوت فراہم کر رہے ہیں۔ لیکن اگر دنیا میں ہر لحظہ تشکیل پاتے استعماری نظام کو دیکھا جائے تو محسوس ہوتا ہے کہ اورینٹلزم جیسی یاددہانیوں کی ضرورت تادیر باقی رہے گی۔

حواشی و حوالہ جات

* (پ: ۱۹۶۶ء) پرنسپل کلینکل سائیکالوجسٹ، بردرز آف چیرٹی، واٹرفورڈ (آئرلینڈ)۔ akhtaralisyed@gmail.com

۱۔ اس تحریر میں لفظ ”اورینٹلزم“ سے مراد ایڈورڈ سعید کی کتاب ہے جب کہ استشراق اس شعبۂ علم کے لیے استعمال ہوا ہے جو مشرق کے مطالعے کے لیے مخصوص ہے۔

۲۔ بریسلر [E. C. Bressler]، *Literary Criticism: An Introduction to Theory and Practice*، طبع پنجم (بوسٹن: لانگ مین، ۲۰۱۱ء)، ۲۰۴۔

۳۔ اروند شرما تقابل ادیان کا ایک ہندوستانی استاد ہے۔ اس نے اپنی کتاب *Grammaire Arabe À L'usage Des Élèves De L'ecole Spéciale Des Langues Orientales Vivantes* میں ہندوستان پر حکومت کرنے والے مختلف حکمرانوں کے عہد حکومت کا تجزیہ کرنے کے لیے ایڈورڈ سعید کی طرح ڈسکورس کا نظریاتی فریم ورک استعمال کرتے ہوئے یہ بتایا ہے کہ ہندوستان میں استعماریت کی تاریخ کا تجزیہ صرف اسی فریم ورک سے ممکن ہے۔

۴۔ شہلا برنی [Shehla Burney]، *Edward Said, Postcolonial Theory, and Strategies of Critique* (نیویارک: پیٹر لینگ پبلشنگ، ۲۰۱۲ء)، ۴۔

۵۔ ہنری جارج [Henry George]، Bad Scholar, Bad Character، ۲۰۱۹ء،۔
دیکھیے: https://www.merionwest.com/edward-said-bad-scholar-and-bad-character۔

۶۔ مارٹن کریمر [Martin Kramer]، *Ivory Towers on Sand: The Failure of Middle Eastern Studies in America*، (واشنگٹن: دی واشنگٹن انسٹیٹیوٹ فار نیئر ایسٹ پالیسی، ۲۰۰۱ء)، ۳۴۔
کریمر ایک امریکی اسرائیلی مستشرق ہے، اور برنارڈ لوئس کے تربیت یافتہ مستشرقین میں شامل ہے۔ اس نے اپنی یہ کتاب نوستمبر ۲۰۰۱ کے حملوں سے پہلے لکھی تھی مگر شائع بعد میں ہوئی۔ اس کتاب کا بنیادی استدلال یہ ہے کہ مشرقِ وسطیٰ پر کام کرنے والے ماہرین آنے والی صورتِ حال کو دیکھنے اور پیش گوئی کرنے کی صلاحیت کھو بیٹھے ہیں۔ بہت سے اہم واقعات رونما ہوئے مگر یہ ماہرین ان کی درست پیش گوئی نہ کر سکے۔ وہ مسلمانوں میں انتہاپسندانہ رجحانات کا فروغ اور ایرانی انقلاب کی مثالیں دیتا ہے جس کی پیش گوئی مشرق وسطیٰ کے ماہرین قبل از وقت نہ کر سکے۔ اس کتاب کے دوسرے باب میں مشرق وسطیٰ کے دانش وروں کی اس ناکامی میں وہ دوسرے عوامل کے ساتھ ساتھ سعید کو بھی موردِ الزام ٹھہراتے ہوئے کہتا ہے کہ سعید کی وجہ سے مشرق وسطیٰ میں مغرب کے حوالے سے جو عدم اعتماد پایا جاتا ہے اس نے صورتِ حال کے معروضی تجزیے کو مشکل بنا دیا ہے۔ تجزیہ اور تجویز جو مغرب سے آئے وہ یا تو شک کی نظر ہو جاتا ہے یا مکمل طور پر رد کر دیا جاتا ہے۔

۷۔ سٹوارٹ شار [Stuart Schaar]، "Orientalism at the service of imperialism: A review article of Edward W. Said's Orientalism (London, Routledge and Kegan Paul, and New York, Pantheon Books, 1978)"، مشمولہ *Race & Class*، جلد ۲۱، شمارہ ۱ (یوکے: انسٹی ٹیوٹ آف ریس ریلیشنز، ۱۹۷۹ء)، ۶۷-۸۰۔

۸۔ ایڈورڈ سعید [Edward W Said]، *Orientalism*، (لندن: پینگوئن، ۲۰۰۳ء)، ۲۲۰۔

۹۔ *International Boundary Study: Jordan-Syria Boundary* جلد ۹۴، (یو ایس اے: ڈیپارٹمنٹ آف اسٹیٹ، دسمبر ۱۹۶۹ء)، ۸۔
دیکھیے: https://library.law.fsu.edu/Digital-Collections/LimitsinSeas/pdf/ibs094.pdf
اصل متن:

On May 16, 1916, Great Britain and France concluded a secret agreement commonly, though unofficially, known as the "Sykes - Picot Agreement." Embodied in notes

exchanged between Great Britain, France and Russia, the Agreement actually delimited Ottoman territory into British and French spheres of influence.

۱۰۔ سٹوارٹ شار[Stuart Schaar]، ”Orientalism at the service of imperialism: A review article of Edward W. Said's Orientalism (London, Routledge and Kegan Paul, and New York, Pantheon Books, 1978)“، مشمولہ *Race & Class*، ۶۹-۷۰۔

۱۱۔ مارٹن سگرمن[Martin Sugarman]، "Breaking the Codes: Jewish Personnel at Bletchley Park in WW2"، *Journal of the Jewish Historical Society of England* (لندن: Jewish Historical Society of England، نومبر ۲۰۰۵ء)، دیکھیے: https://www.jewishvirtuallibrary.org/jewish-personnel-at-bletchley-park-in-world-war-ii

۱۲۔ ایڈورڈ سعید[Edward W Said]، *Orientalism*، ۲۔

۱۳۔ ایضاً، ۳۲۲۔

۱۴۔ رابرٹ ارون[R. Irwin]، *Dangerous Knowledge: Orientalism and Its Discontents*، (وڈسٹاک: دی اوورلوک پریس، ۲۰۰۶ء)، ۳۲۹۔

۱۵۔ ایڈورڈ سعید[Edward W Said]، *Orientalism*، ۳۵۲۔

۱۶۔ اختر علی سیّد، ”Evolving Colonialism: Psychopathology and the Future of Pakistan“، مشمولہ *J-SAPS*، جلد۳، شمارہ۱، (۲۰۲۰ء)، ۳۵۶۔

۱۷۔ ہومی کے۔ بھابھا[H. K. Bhabha]، *The Location of Culture*، (لندن: رُوٹلیج، ۱۹۹۴ء)، ۱۰۴۔

۱۸۔ ہومی کے۔ بھابھا[H. K. Bhabha]، ”Postcolonial Studies“، مشمولہ *Redrawing the Boundaries: The Transformation of English and American Literary Studies*، اسٹیفن گرین بلیٹ اور جائلز گن، مرتبین، (نیویارک: دی ماڈرن لینگویج ایسوسی ایشن آف امریکہ، ۱۹۹۲ء)، ۴۶۵۔

۱۹۔ گائتری چکرورتی اسپیوک[Gayatri Chakravorty Spivak]، *Can the Subaltern Speak?: Reflections on the History of an Idea*، مرتب: روزالنڈ مورس[Rosalind C. Morris]، (نیویارک: کولمبیا یونیورسٹی پریس، ۲۰۱۰ء)، ۲۸۰۔ دیکھیے: http://www.jstor.org/stable/10.7312/morr14384.

۲۰۔ رابرٹ ینگ[R. J. C. Young]، *Colonial Desire: Hybridity in Theory, Culture and Race*، (نیویارک: رُوٹلیج، ۱۹۹۵ء)، ۱۵۴۔

۲۱۔ وانگ ننگ[W. Ning]، ”Oriental versus Occidentalism?“، مشمولہ *New Literary History*، جلد ۲۸، شمارہ ۱، (۱۹۹۷ء)، ۵۷-۶۷۔

۲۲۔ ڈانا برڈ[D. Burde]، *Schools for Conflict or for Peace in Afghanistan*، (نیویارک: کولمبیا یونیورسٹی پریس، ۲۰۱۴ء)، ۵۷۔

۲۳۔ ایضاً

۲۴۔ ایضاً

۲۵۔ کریگ ڈیوس[Craig Davis]، "A is for Allah, J is for Jihad"، *World Policy Journal*، جلد۱۹، شمارہ۱ (شمالی کیرولینا: ڈیوک یونیورسٹی

پریس، ۲۰۰۲ء)، ۹۰-۹۴۔

دیکھیے: https://www.jstor.org/stable/40209794

۲۶۔ فیصل دیوجی [F. Devji]، *Landscapes of the Jihad: Morality, Militancy and Modernity* (نیویارک: کارنیل یونیورسٹی پریس، ۲۰۰۵ء)۔

۲۷۔ اولیور رائے [O. Roy]، *Globalised Islam: The Search for a New Ummah* (نیویارک: کولمبیا یونیورسٹی پریس، ۲۰۰۴ء)، ۹۰۔

۲۸۔ مارک سیج مین [M. Sageman]، *Understanding Terror Networks* (فلاڈیلفیا: یونیورسٹی آف پنسلوانیا پریس، ۲۰۰۴ء)۔

۲۹۔ ایڈورڈ سعید [Edward W Said]، *Orientalism*، ۲۹۔

۳۰۔ ایضاً، ۳۲۲۔

اصل متن:

"It is not the thesis of this book to suggest that there is such a thing as a real or true Orient (Islam, Arab, or whatever); nor is it to make an assertion about the necessary privilege of an "insider" perspective over an "outsider" one, to use Robert K. Merton's useful distinction.On the contrary, I have been arguing that "the Orient" is itself a constituted entity…,"

۳۱۔ ایضاً، ۷۶۔

۳۲۔ دیکھیے: www.rekhtadictionary.com/urdu-meaning-of-archvillain

۳۳۔ ایڈورڈ سعید [Edward W Said]، *Orientalism*، ۱۲۴۔

۳۴۔ ایضاً۔

۳۵۔ ایضاً، ۱۲۷۔

۳۶۔ رابرٹ ارون [R. Irwin]، *Dangerous Knowledge: Orientalism and Its Discontents* (وڈسٹاک: دی اوورلوک پریس، ۲۰۰۶ء)، ۱۳۷۔

۳۷۔ رابرٹ ارون [R. Irwin]، *Dangerous Knowledge: Orientalism and Its Discontents*، ۱۶۸۔

۳۸۔ ارنسٹ رینان [E. Renan]، *What is a Nation and Other Political Writings*، مترجم، ایم۔ ایف۔ این۔ گگلیولی (نیویارک: کولمبیا یونیورسٹی پریس، ۲۰۱۸ء)، ۲۴۔

۳۹۔ ایڈورڈ سعید [Edward W Said]، *Orientalism*، ۳۷۔

نیز: ابن وراق [I. Warraq]، *Defending the West: A Critique of Edward Said's Orientalism* (نیویارک: پرومیتھیئس، ۲۰۰۷ء)۔

۴۰۔ ارنسٹ رینان [E. Renan]، *What is a Nation and Other Political Writings*، ۷۔

۴۱۔ رابرٹ ارون [R. Irwin]، *Dangerous Knowledge: Orientalism and Its Discontents*، ۱۷۰۔

۴۲۔ پی۔ ایل۔ روز [P. L. Rose]، "Renan versus Gobineau: Semitism and Antisemitism, Ancient Races and Modern Liberal Nations"، مشمولہ *History of European Ideas*، جلد ۳۹، شمارہ ۴، (یوکے: ٹیلر اینڈ فرانسز، ۲۰۱۳ء)، ۵۲۸-۵۴۰۔

دیکھیے: DOI: 10.1080/101916599.2012.724549

اصل متن:

“men ought to be judged not by blood, but by their moral and intellectual worth.”

۴۳۔ اے سیزیر[A. Cesaire]، *Discourse on Colonialism*، مترجم: جون پنکھم[Joan Pinkham]، (نیویارک: منتھلی ریویو پریس، ۱۹۷۲ء)، ۷۰۔

اصل متن:

> Nature has made a race of workers, the Chinese race, who have wonderful manual dexterity and almost no sense of honor; govern them with justice, levying from them, in return for the blessing of such a government, an ample allowance for the conquering race, and they will be satisfied; a race of tillers of the soil, the Negro; treat him with kindness and humanity, and all will be as it should; a race of masters and soldiers, the European race.

۴۴۔ ارنسٹ رینان[E. Renan]، *What is a Nation and Other Political Writings*، ۲۴۸۔

۴۵۔ ایل۔ ٹوپور[L. Topor]، *Explanations of Racism and Antisemitism in Global White Supremacist Thought*، (انسٹیٹیوٹ فار دی اسٹڈی آف گلوبل اینٹی سی میٹزم اینڈ پالیسی، ۲۰۲۲ء)، ۱۵۔

دیکھیے: https://isgap.org/wp-content/uploads/2022/11/TOPOR-V1.pdf

۴۶۔ ایڈورد سعید[Edward W Said]، *Orientalism*، ۱۵۰۔

۴۷۔ رابرٹ ارون[R. Irwin]، *Dangerous Knowledge: Orientalism and Its Discontents*، ۱۶۹-۱۷۰۔

۴۸۔ ایل۔ ٹوپور[L. Topor]، *Explanations of Racism and Antisemitism in Global White Supremacist Thought*، ۱۵۔

۴۹۔ رابرٹ ارون[R. Irwin]، *Dangerous Knowledge: Orientalism and Its Discontents*، (نیویارک: دی اوورلک پریس، ۲۰۰۸ء)، ۱۶۹-۱۷۰۔

۵۰۔ جے۔ پِٹس[J. Pitts]، *Liberalism and Empire: Tocqueville on Algeria*، ۱۹۹۹ء۔

دیکھیے: https://www.la.utexas.edu/users/chenry/civil/resources/PittsAPSA.html

۵۱۔ ایضاً۔

۵۲۔ اریس روسینوس[Aris Roussinos]، “The Man Who Defended Orientalism”، ۲۰۲۴ء.

دیکھیے: https://unherd.com/2024/07/the-man-who-defended-orientalism/

۵۳۔ ایڈورد سعید[Edward W Said]، *Culture and Imperialism*، (نیویارک: وِنٹیج بکس، ۱۹۹۳ء)، ۲۴۱۔

۵۴۔ ایڈورد سعید[Edward W Said]، *Orientalism*، ۷۶۔

۵۵۔ ایڈورد سعید[Edward W Said]، *Culture and Imperialism*، ۲۲۔

۵۶۔ ایڈورد سعید[Edward W Said]، *Orientalism*، ۲۰۶۔

۵۷۔ ایڈورد سعید[Edward W Said]،*Orientalism*،۲۰۶۔

اصل متن:

> “Thus, Noldeke could declare in 1887 that the sum total of his work as an Orientalist was to confirm his "low opinion" of the Eastern peoples.”

۵۸۔ ایڈورد سعید[Edward W Said]،*Orientalism*،۱۰۵۔

۵۹۔ البرٹ حورانی[A. Hourani]،*The Road to Morocco*،(نیویارک: دی نیویارک ریویو آف بکس،۱۹۷۹ء)۔

دیکھیے: https://www.nybooks.com/articles/1979/03/08/the-road-to-morocco

۶۰۔ایڈورڈ سعید[Edward Said]،*Orientalism*،xii۔

اصل متن:

> “They cannot represent themselves; they must be represented.”

۶۱۔ گائتری چکرورتی اسپیواک[Gayatri Chakravorty Spivak]،*Can the Subaltern Speak?: Reflections on the History of an Idea*، مرتب: روزالنڈ مورس[Rosalind C. Morris]،(کولمبیا: کولمبیا یونیورسٹی پریس،۲۰۱۰ء)،۲۳۳۔

۶۲۔ ایضاً،۲۸۔

۶۳۔ایڈورڈ سعید[Edward Said]،*Orientalism*،۱۵۴۔

اصل متن:

> “England has to fulfill a double mission in India; one destructive, the other regenerating-the annihilation of the Asiatic society, and the laying of the material foundations of Western society in Asia.”

۶۴۔ رابرٹ ینگ[R. J. C. Young]،*Colonial Desire: Hybridity in Theory, Culture and Race*،(نیویارک: رُوٹلیج،۱۹۹۵ء)،۱۰۵۔

۶۵۔ سلاوئے ژیژیک[Slovaj Žižek]،*First as Tragedy, Then as Farce*(لندن: ورسو،۲۰۰۹ء)،۱۰۸۔

۶۶۔۔"Edward Said/Sadik Al-Azm (1980)"، Past and Future Presents(بلاگ)،۲ دسمبر۲۰۱۶ء، دیکھیے :

http://pastandfuturepresents.blogspot.com/2016/12/edward-saidsadik-al-azm-1980.html

اصل متن:

> “For you, Marx is what Khomeini is to his followers: you are a Khomeini of the Left, which is one thing my heroes, Gramsci and Lukacs, could never have been.”

۶۷۔ایضاً۔

اصل متن:

> The worst thing about your writing is how really badly you read: in the end, you see, when we read and write, we are dealing with words, and your way with words is both too literal and not literal enough, and you can’t have it both ways. When you quote, you misquote and when you construe, you mis-construe, yet both activities are done with “accuracy” and “correctness” as their pretext. As an instance, take your allegation that my notion of Orientalism is unilinear: you simply don’t read what I everywhere say, that Orientalism is a word which has many meanings, and one must be sensitive to those meanings.

۶۸۔ کارل مارکس[Karl Marx]،اور فریڈرک اینگلز[Friedrich Engels]،*Notes for an Undelivered Speech on Ireland* (۱۸۶۷ء)۔
دیکھیے: https://www.marxists.org/archive/marx/iwma/documents/1867/irish-speech-notes.htm

۶۹۔ عرفان حبیب،"Karl Marx and India"، مشمولہ *Marxist* جلد ۳۳، شمارہ ۳ (انڈیا: کمیونسٹ پارٹی آف انڈیا، ۲۰۱۷ء)، ۱-۵۔
دیکھیے: https://cpim.org/wp-content/uploads/old/marxist/201703-marxist-marx-india-irfan.pdf

۷۰۔ بپن چندرا[Bipin Chandra]،*The Writings of Bipin Chandra* (حیدرآباد: اورینٹ بلیک سوان پرائیویٹ لمیٹڈ، ۲۰۱۸ء)، ۲۹۲-۳۸۴۔

۷۱۔ کیرسٹن لنڈنر[K. Lindner]،"Hegemonic Orientalism and Historical Materialism: Karl Marx, Edward Said, and Mahdi Amel"، مشمولہ Critical *Times*، جلد ۴، شمارہ ۳، (شمالی کیرولینا: ڈیوک یونیورسٹی پریس، ۲۰۲۱ء)، ۵۱۷-۵۲۹۔

۷۲۔ اعجاز احمد[A. Ahmad]،"Between Orientalism and Historicism"، مشمولہ *Orientalism: A Reader*، مرتب: الیگزینڈر لیون میکفی (واشنگٹن: نیویارک یونیورسٹی پریس، ۲۰۰۰ء)، ۱۶۱۔

۷۳۔ صادق جلال العظم[S. J. Al-Azm]،"Orientalism and Orientalism in Reverse"، مشمولہ *Orientalism: A Reader*، مرتب: الیگزینڈر لیون میکفی[Alexander Lyon Macfie]، (واشنگٹن: نیویارک یونیورسٹی پریس، ۲۰۰۰ء)، ۲۳۰۔

۷۴۔ اعجاز احمد[A. Ahmad]،*In Theory: Classes, Nations, Literatures*، (لندن: ورسو، ۲۰۰۰ء)، ۱۸۳۔

۷۵۔ محمد عمران محمد طیب[M. I. M. Taib]،"On Orientalism and Orientalism-in-Reverse Among Muslims: Some Aspects of Edward Said's Contributions and Its Misappropriation"، غیر مطبوعہ (۲۰۰۹ء)۔
دیکھیے: https://dialogosphere.wordpress.com/2015/03/11/on-orientalism-and-orientalism-in-reverse-among-muslims-some-aspects-of-edward-saids-contributions-and-its-misappropriation

۷۶۔ محمد عبدالرحمٰن محرم[M. A. H. Muharram]،"Occidentalism/Orientalism in Reverse: The West in the Eyes of Modern Arab Intellectuals"، مشمولہ *Journal of American Studies of Turkey*، جلد ۳۹، (۲۰۱۴ء)، ۴۷۔

۷۷۔ مہدی عامل،"Is the Heart for East and Reason for the West?"، مترجم: زیاد قبلاوی[Ziad Kiblawi]، مشمولہ *Critical Times*، جلد ۴، شمارہ ۳، (شمالی کیرولینا: ڈیوک یونیورسٹی پریس، ۲۰۲۱ء)، ۴۹۲۔

۷۸۔ ایضاً، ۴۸۷۔

۷۹۔ کارل مارکس[Karl Marx]،اور فریڈرک اینگلز[Friedrich Engels]،*Notes for an Undelivered Speech on Ireland* (۱۸۶۷ء)۔
دیکھیے: https://www.marxists.org/archive/marx/iwma/documents/1867/irish-speech-notes.html

۸۰۔ گلبرٹ آشکا[Gilbert Achare]،*Marxism, Orientalism, Cosmopolitanism*، (لندن: ساقی بکس، ۲۰۱۳ء)، ۶۵۔
نیز: کولژا لنڈنر[Kolja Lindner]، "Hegemonic Orientalism and Historical Materialism: Karl Marx, Edward Said, and Mahdi"، مشمولہ *Critical Times*، جلد ۴، شمارہ ۳ (شمالی کیرولینا: ڈیوک یونیورسٹی پریس، ۲۰۲۱ء)، ۵۲۲۔

۸۱۔ ایڈورڈ سعید[Edward W Said]،*Orientalism*، ۲۵۸۔

۸۲۔ ترپتا واہی[Tripta Wahi]،"Orientalism: A Critique"، مشمولہ *Revolutionary Democracy*، (۱۹۹۶ء)، ۱-۲۴۔

۸۳۔ ایضاً، ۱۱۔

۸۴۔ ایضاً، ۸۔

۸۵۔ ایڈورڈ سعید[Edward W Said]،*Orientalism*، ۴، ۱۷، ۹۸۔

۸۶۔ ابنِ وراق[I. Warraq]،*Defending the West: A Critique of Edward Said's Orientalism*،(نیویارک:پرومی تھیئس، ۲۰۰۷ء)،۱۹۔

۸۷۔ ضیاالدین سردار[Z. Sardar]*Orientalism*(بکنگھم:اوپن یونیورسٹی پریس،۱۹۹۹ء)،۶۵۔

۸۸۔ اختر علی سیّد،"ایڈورڈ سعید کی فکری کاوش اور معاصر سامراجیت"مشمولہ،بنیاد،شمارہ۱۴،(لاہور:گرمانی مرکزِ زبان وادب،لمز،۲۰۲۳ء)۱۵۹-۱۹۷۔

۸۹۔ ابنِ وراق[I. Warraq]،*Defending the West: A Critique of Edward Said's Orientalism*،۱۳-۱۴۔

۹۰۔ ایضاً۔

۹۱ ایڈورد سعید[Edward W Said]،*Orientalism*،۷۷-۷۹۔

۹۲۔ اعجاز احمد،*In Theory: Classes, Nations, Literatures*،(لندن:ورسو،۲۰۰۰ء)،۲۸۸۔

۹۳۔ ڈینیل مارٹن واریسکو[D. M. Varisco]،*Reading Orientalism: Said and the Unsaid*،(سیئیٹل:یونیورسٹی آف واشنگٹن پریس، ۲۰۱۷ء)،۵۵۔

۹۴۔ ایڈورد سعید[Edward W Said]،*Orientalism*،۲۰۶۔

۹۵۔ ایڈورد سعید[Edward W Said]،*Culture and Imperialism*،(نیویارک:وِنٹیج بکس،۱۹۹۳ء)،۶۴۔

۹۶۔ ڈینیل مارٹن واریسکو[D. M. Varisco]،*Reading Orientalism: Said and the Unsaid*،۵۱۔

۹۷۔ ایضاً،۹۔

۹۸۔ ایضاً،۱۷۲۔

۹۹۔ ایضاً،۵۔

۱۰۰۔ کولمبیا یونیورسٹی کی ویب سائٹ پر حلاق اور اس کی تصانیف کے بارے میں معلومات موجود ہیں۔
دیکھیے: https://mesaas.columbia.edu/faculty-directory/wael-hallaq

۱۰۱۔ واحد بلال حلاق[W. B. Hallaq]،*Restating Orientalism: A Critique of Modern Knowledge*(نیویارک:کولمبیا یونیورسٹی پریس،۲۰۱۸ء)،۱۸۔

۱۰۲۔ ایضاً،۴۱۔

۱۰۳۔ ایضاً،۵۸۔

۱۰۴۔ ایضاً،۱۳۔

۱۰۵۔ ایڈورد سعید[Edward W Said]،*Orientalism*،۱۰۔

۱۰۶۔ واحد بلال حلاق[W. B. Hallaq]،*Restating Orientalism: A Critique of Modern Knowledge*،۳۲۰۔

۱۰۷۔ معین احمد،*Review of Restating Orientalism in Reverse*(۲۰۱۹ء)،۲۔
دیکھیے: https://www.h-net.org/reviews/showrev.php?id=53061

۱۰۸۔ والٹر ڈی مگنولو[W. D. Mignolo]،*Coloniality: The Darker Side of Modernity*،مشمولہ*Critical Studies*،جلد۲۱،شمارہ ۲-۳ (لندن:ٹیلر اینڈ فرانسز،۲۰۰۷ء)،۴۲۔
دیکھیے: www.monoskop.org/images/a/96/Mignolo_Walter_2009__The_Darker_Side_of_Modernity.pdf

۱۰۹۔ والٹر ڈی مگنولو[W. D. Mignolo]، *The Darker Side of Western Modernity: Global Future, Decolonial Options*، (ڈرہم: ڈیوک یونیورسٹی پریس، ۲۰۱۱ء)، ۹۔

۱۱۰۔ واحد بلال حلاق[W. B. Hallaq]، *Restating Orientalism: A Critique of Modern Knowledge*، ۴۲۔

۱۱۱۔ ایضاً، ۱۶۔

۱۱۲۔ ایضاً، ۲۰۵۔

۱۱۳۔ ایضاً، ۷۔

۱۱۴۔ ایمانوئل سیوان[Emmanuel Sivan]، *Interpretations of Islam: Past and Present*(پرنسٹن: دی ڈارون پریس، ۱۹۸۵ء)، ۱۳۴۔

Bibliography

Achcar, Gilbert. *Marxism, Orientalism, Cosmopolitanism*. London: Saqi, 2013.

———. "Orientalism in Reverse."In *Radical Philosophy* 151, 2008. 20-30.

Ahmad, Aijaz. *In Theory: Classes, Nations, Literatures*. London: Verso, 2000.

———. "Between Orientalism and Historicism." In *Orientalism: A Reader*, ed. Alexander Lyon Macfie. Washington: New York University Press, 2000.

Al-Azm, Sadiq Jalal. "Orientalism and Orientalism in Reverse." In *Orientalism: A Reader*, ed. Alexander Lyon Macfie. Washington: New York University Press, 2000.

Amel, Mahdi. "Is the Heart for East and Reason for the West?" Trans. Ziad Kiblawi. *Critical Times* 4, no. 3 (2021): 481–500.

Abdel-Malek, Anouar. "Orientalism in Crisis." In *Diogenes* 11, no. 44.2021.481-500.

Bhabha, Homi K. *The Location of Culture*. London: Routledge, 1994.

———. "Postcolonial Studies." In *Redrawing the Boundaries: The Transformation of English and American Literary Studies*, eds. Stephen Greenblatt and Giles Gunn. New York: Modern Language Association of America, 1992.

Bressler, Charles E. *Literary Criticism: An Introduction to Theory and Practice*. 5th ed. Boston: Longman, 2011.

Burde, Dana. *Schools for Conflict or for Peace in Afghanistan*. New York: Columbia University Press, 2014.

Burney, Shehla. *Pedagogy of the Other: Edward Said, Postcolonial Theory, and Strategies for Critique*. New York: Peter Lang Publishing, 2012.

Chandra, Bipin. *The Writings of Bipin Chandra*. Hyderabad: Orient Blackswan, 2018.

Davis, Craig. "A Is for Allah, J Is for Jihad." *World Policy Journal* 19, no. 1. 2012. 90–94.

Devji, Faisal. *Landscapes of the Jihad: Morality, Militancy and Modernity*. New York: Cornell University Press, 2005.

Edward, Alexander. "Professor of Terror." Retrieved from https://www.commentary.org/articles/edward-alexander/professor-of-terror/

Foucault, Michel. *Ethics: Subjectivity and Truth*. Vol. 1. New York: The New Press, 1997.

Frangie, Samer. "On the Broken Conversation between Postcolonialism and Intellectuals in the Periphery." *Studies in Social and Political Thought 19.* 2011. 41–54.

George, H. "Bad Scholar, Bad Character." Retrieved from https://merionwest.com/2019/01/15/edward-said-bad-scholar-and-bad-character/

Guven, Fatma. "Criticism to Edward W. Said's *Orientalism*." *Journal of Language and Literature Studies* 15, 2019. 418–430. DOI: 10.29000/rumelide.580700

Habib, Irfan. "Karl Marx and India." *Marxist* 33, no. 3,,2015.1-5. https://cpim.org/wp-content/uploads/old/marxist/201703-marxist-marx-india-irfan.pdf

Hallaq, Wael B. *Restating Orientalism: A Critique of Modern Knowledge*. New York: Columbia University Press, 2018.

Hodgson, Marshall G. S. *The Venture of Islam: Conscience and History in a World Civilization*. 3 vols. Chicago: University of Chicago Press, 1974.

Hourani, Albert. "The Road to Morocco." *The New York Review of Books,* 1979. https://www.nybooks.com/articles/1979/03/08/the-road-to-morocco/

Irwin, Robert. *Dangerous Knowledge: Orientalism and Its Discontents*. Woodstock: Overlook Press, 2006.

Kramer, Martin. *Ivory Towers on Sand: The Failure of Middle Eastern Studies in America*. Washington: The Washington Institute for Near East Policy, 2001.
Lindner, Kevin. "Hegemonic Orientalism and Historical Materialism: Karl Marx, Edward Said, and Mahdi Amel." In *Critical Times* 4, no. 3, 2021. 517–529.
Marx, Karl. "The British Rule in India,"1853. https://www.marxists.org/archive/marx/works/1853/06/25.htm
———. "The Future Results of British Rule in India," 1853. https://marxists.architexturez.net/archive/marx/works/1853/07/22.htm
———. "The Indian Revolt." 1857. https://www.marxists.org/archive/marx/works/1857/09/16.htm
———. "The Eighteenth Brumaire of Louis Bonaparte." 1852. https://www.marxists.org/archive/marx/works/download/pdf/18th-Brumaire.pdf
———. "The Third Draft." *Marx-Zasulich Correspondence*. 1881 https://www.marxists.org/archive/marx/works/1881/zasulich/draft-3.htm
Marx, Karl, and Friedrich Engels. "Notes for an Undelivered Speech on Ireland." 1866. https://www.marxists.org/archive/marx/iwma/documents/1867/irish-speech-notes.htm
Moin, A. "Review of *Restating Orientalism*." 2019. https://www.h-net.org/reviews/showrev.php?id=53061
Muharram, M.A.H. "Occidentalism/Orientalism in Reverse: The West in the Eyes of Modern Arab Intellectuals."In *Journal of American Studies of Turkey* 39, 2012. 43–54.
Ning, Wang. "Oriental versus Occidentalism." In *New Literary History* 28, no. 1, 1997. 57–67.
Pitts, Jennifer. "Liberalism and Empire: Tocqueville on Algeria." 1999. https://www.la.utexas.edu/users/chenry/civil/resources/PittsAPSA.htm
Renan, Ernest. *What Is a Nation and Other Political Writings*. Trans. M. F. N. Giglioli. New York: Columbia University Press, 2018.
Robinson, David. "Daniel Martin Varisco's Orientalism: Said and the Unsaid." https://www.midlandshistoricalreview.com/book-review-daniel-martin-variscos-orientalism-said-and-the-unsaid/
Roy, Olivier. *Globalised Islam: The Search for a New Ummah*. New York: Columbia University Press, 2004.
Sageman, Marc. *Understanding Terror Networks*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2004.
Said, Edward. *Culture and Imperialism*. New York: Vintage Books, 1993.
———. *Orientalism*. London: Penguin, 2003.
Sardar, Ziauddin. *Orientalism*. Buckingham: Open University Press, 1999.
Schaar, Stuart. "Orientalism at the Service of Imperialism." *Race & Class* 21, no. 1, 1979. 67–80.
Sharma, Abhinav. *The Ruler's Gaze: The Study of British Rule over India from a Saidian Perspective*. Noida: HarperCollins Publishers, 2017.
Sivan, Emmanuel. *Interpretations of Islam: Past and Present*. Princeton: The Darwin Press, 1985.
Spivak, Gayatri Chakravorty. *Can the Subaltern Speak?* Ed. Rosalind Morris. New York: Columbia University Press, 2010.
Stefan, Arvidsson. *Aryan Idols: Indo-European Mythology as Ideology and Science*. Chicago:

University of Chicago Press, 2006.

Sugarman, Martin. “Breaking the Codes: Jewish Personnel at Bletchley Park.” https://www.jewishvirtuallibrary.org/jewish-personnel-at-bletchley-park-in-world-war-ii

Syed, Akhtar Ali. “Evolving Colonialism: Psychopathology and the Future of Pakistan.”In *J-SAPS* 3, no. 1, 2020. 1–26.

———. “Edward Said’s Intellectual and Contemporary Imperialism.”In *Bunyād*. 2023.

Taib, M. I. M. “On Orientalism and Orientalism-in-Reverse Among Muslims.” https://dialogosphere.wordpress.com/2015/03/11/on-orientalism-and-orientalism-in-reverse-among-muslims-some-aspects-of-edward-saids-contributions-and-its-misappropriation/

Tibawi, A. L. “English-Speaking Orientalists.”In *Islamic Quarterly* 8, 1964. 73–88.

Topor, L. “Explanations of Racism and Antisemitism in Global White Supremacist Thought.”In *Institute for the Study of Global Antisemitism & Policy* (2022). https://isgap.org/wp-content/uploads/2022/11/TOPOR-V1.pdf

Varisco, Daniel Martin. *Reading Orientalism: Said and the Unsaid*. Seattle: University of Washington Press, 2017.

Wahi, T. “Orientalism: A Critique.” In *Revolutionary Democracy*, 1996. 1–24.

Warraq, Ibn. *Defending the West: A Critique of Edward Said’s Orientalism*. New York: Prometheus Books, 2007.

Young, Robert J. C. *Colonial Desire: Hybridity in Theory, Culture and Race*. New York: Routledge, 1995.

Zizek, Slavoj. *First as Tragedy, Then as Farce*. London: Verso, 2009.