eISSN: 2710-3463
pISSN: 2221-1659
www.nmt.org.pk
www.nooremarfat.com
Declaration No: 7334

سہ ماہی تحقیقی مجلّہ

نورِ معرفت

ایچ.ای.سی سے Y کیٹگری میں تسلیم شدہ

جلد: 16 شمارہ: 2 مسلسل شمارہ: 68 اپریل تا جون 2025

- ★ قرآن مجید کی نظر میں مسلمانوں کی قومی اور نسلی شناخت
- ★ مغربی تعلیمی نظاموں کے پس پردہ کارفرما نظریات اور اہداف
- ★ علامہ اقبالؒ کی علمیاتی آراء کے تناظر میں صوفیانہ مشاہدے کی خصوصیات اور فلسفیانہ معیار
- ★ حکمت متعالیہ میں تجسم اعمال کے عقلی دلائل اور علامہ محمد باقر مجلسیؒ کے اشکالات کا تنقیدی جائزہ
- ★ قرآن میں امام مہدیؑ کے ظہور کے عقیدہ کے دلائل وشواہد؛ جاوید احمد غامدی کے موقف کا تنقیدی جائزہ
- ★ **A Critical Review of Global Moral Education Curriculum Frameworks: Identifying Gaps and Limitations**

مدیر

ڈاکٹر محمد حسنین

ناشر: نور تحقیق و ترقی پرائیویٹ لمیٹڈ

Indexed in

https://www.australianislamiclibrary.org/

http://iri.aiou.edu.pk/

https://archive.org/

https://tehqeeqat.org/

EBSCOhost

https://www.ebsco.com/

Websites

https://www.nooremarfat.com/

https://nmt.org.pk/

https://orcid.org/

کمپوزر اینڈ ڈیزائنر: بابر عباس

eISSN: 2710-3463
pISSN: 2221-1659
www.nmt.org.pk
www.nooremarfat.com
Declaration No: 7334

سہ ماہی تحقیقی مجلہ

نورِ معرفت

جلد:16 شمارہ:2 مسلسل شمارہ:68

اپریل تا جون 2025ء بمطابق شوال المکرم تا ذی الحجہ 1446ھ

Recognized in "Y" Category by

Higher Education Commission, Pakistan

مدیر: ڈاکٹر محمد حسنین

ORCID iD: https://orcid.org/0000-0002-1002-153X

E-mail: noor.marfat@gmail.com

ناشر: نور تحقیق و ترقی پرائیویٹ (لمیٹڈ)، بارہ کہو، اسلام آباد۔

سید حسنین عباس گردیزی نے پکٹوریل پرنٹرز، پرائیویٹ لمیٹڈ، 21، آئی اینڈ ٹی سینٹر، آبپارہ سے چھپوا کر نور تحقیق و ترقی پرائیویٹ (لمیٹڈ)، آفس بارہ کہو سے شائع کیا۔

رجسٹریشن فیس پاکستان، انڈیا: 1000 روپے؛ مڈل ایسٹ: 70 ڈالرز؛ یورپ، امریکہ، کنیڈا: 150 ڈالرز۔

مدیر اعلیٰ و ناشر:	سید حسنین عباس گردیزی	ایم۔اے اسلامیات و ادبیات عرب؛ پرنسپل جامعہ الرضا، بارہ کہو، اسلام آباد۔

مجلس نظامت

مدیر	ڈاکٹر محمد حسنین	ڈائریکٹر نور تحقیق و ترقی (پرائیویٹ) لمیٹڈ، اسلام آباد۔
معاون مدیر	ڈاکٹر ندیم عباس بلوچ	پی۔ایچ۔ڈی، اسلامک اسٹڈیز، نیشنل یونیورسٹی آف ماڈرن لینگویجز، اسلام آباد۔
مشاور مدیر	ڈاکٹر ساجد علی سبحانی	پی۔ایچ۔ڈی۔ ادبیات عرب، جامعۃ الرضا (رجسٹرڈ)، اسلام آباد۔
معاون تحقیقی امور	ڈاکٹر محمد نذیر اطلسی	پی۔ایچ۔ڈی۔ علوم قرآن، جامعۃ الرضا (رجسٹرڈ)، اسلام آباد۔
نگران فنی امور	ڈاکٹر ذیشان علی	پی۔ایچ۔ڈی، کمپیوٹر سائنسز۔
معاون فنی امور	فہد عبید	ایم۔ایس، کمپیوٹر سائنسز۔

مجلس ادارت

ڈاکٹر حافظ محمد سجاد	شعبۂ علوم اسلامی، علامہ اقبال اوپن یونیورسٹی، اسلام آباد۔
ڈاکٹر عائشہ رفیق	شعبۂ علوم اسلامی، گفٹ یونیورسٹی، گوجرانوالہ۔
ڈاکٹر عبد الباسط مجاہد	شعبۂ تاریخ، علامہ اقبال اوپن یونیورسٹی، اسلام آباد۔
ڈاکٹر سید نثار حسین ہمدانی	شعبۂ اقتصادیات (الٰہی اقتصادیات)، چیئرمین ہادی انسٹیٹیوٹ مظفر آباد، آزاد جموں و کشمیر۔
ڈاکٹر ذوالفقار علی	شعبۂ تاریخ، دی ایمز سکول اینڈ کالج، اسلام آباد۔
ڈاکٹر روشن علی	شعبۂ علوم اسلامی، اسلام آباد ماڈل کالج فار بوائز، اسلام آباد۔
ڈاکٹر علی رضا طاہر	شعبۂ فلسفہ، منہاج یونیورسٹی لاہور۔
ڈاکٹر کرم حسین ودھو	شعبۂ ثقافتِ اسلامی، ریجنل ڈائریکٹوریٹ آف کالجز، لاڑکانہ۔

قومی مجلس مشاورت

ڈاکٹر ہمایوں عباس	شعبہ علوم اسلامی، جی سی یونیورسٹی، فیصل آباد۔
ڈاکٹر حافظ طاہر اسلام	شعبہ علوم اسلامی، علامہ اقبال اوپن یونیورسٹی، اسلام آباد۔
ڈاکٹر عافیہ مہدی	شعبہ علوم اسلامی، نیشنل یونیورسٹی آف ماڈرن لینگویجز، اسلام آباد۔
ڈاکٹر سید قندیل عباس	شعبہ بین الاقوامی تعلقات، قائد اعظم یونیورسٹی، اسلام آباد۔
ڈاکٹر زاہد علی زہدی	شعبہ علوم اسلامی، یونیورسٹی آف کراچی۔
ڈاکٹر محمد ریاض	شعبہ علوم اسلامی، بلتستان یونیورسٹی، اسکردو۔
ڈاکٹر محمد شاکر	شعبہ نفسیات اور انسانی ترقی، یونیورسٹی آف بہاولپور۔
ڈاکٹر محمد ندیم	شعبہ ایجوکیشن، گورنمنٹ صادق ایجرٹن کالج، بہاولپور۔
ڈاکٹر رازق حسین	شعبہ بین الاقوامی تعلقات، مسلم یوتھ یونیورسٹی، اسلام آباد۔

بین الاقومی مجلس مشاورت

ڈاکٹر وارث متین مظاہری	شعبہ علوم اسلامی، جامعہ ہمدرد، نیو دلی، انڈیا۔
ڈاکٹر سید زوار حسین شاہ	شعبہ علوم قرآنی و حدیث، انجمن حسینی، اوسلو، ناروے۔
ڈاکٹر سید عمار یاسر ہمدانی	شعبہ قرآن و قانون، المصطفیٰ انٹرنیشنل یونیورسٹی، ایران۔
ڈاکٹر غلام رضا جوادی	شعبہ تاریخ، خاتم النبیینؐ یونیورسٹی، کابل، افغانستان۔
ڈاکٹر جابر حسین محمدی	شعبہ قرآن اور تربیتی علوم، جامعۃ المصطفیٰ العالمیہ، قم، ایران۔
ڈاکٹر غلام حسین میر	شعبہ علوم تقابلی حدیث، جامعۃ المصطفیٰ العالمیہ، قم، ایران۔
ڈاکٹر شہلا بختیاری	شعبہ تاریخ اسلام، جامعہ الزہرا، تہران، ایران۔
ڈاکٹر فیضان جعفر علی	اردو و فارسی تنظیم، پورہ معروف، ایم۔ اے۔ یو۔ پی، انڈیا۔

مقالات ارسال فرمائیں

مجلّہ "نور معرفت" ایچ۔ ای۔ سی سے Y کیٹیگری میں تسلیم شدہ، سماجی، دینی علوم کا سہ ماہی تحقیقی مجلّہ ہے۔ یہ مجلّہ قومی اور بین الاقوامی سطح پر معاشرتی رواداری اور ادیان ومذاہب کے درمیان تعمیری مکالمے کی فضا کو فروغ دینے کے ساتھ ساتھ اسلامی تعلیمات کی روشنی میں عدل وانصاف پر مبنی عالمی اسلامی معاشرے کے قیام کے لئے فکری بنیادیں فراہم کرتا ہے۔ اس مجلے کا ایک اہم ہدف، یونیورسٹیز اور دینی تعلیمی مراکز ومدارس کے اساتذہ اور طلاب کے درمیان تحقیقی ذوق بیدار کرنا اور ان کے تحقیقی آثار شائع کرنا ہے۔ ایسے مقالات کی اشاعت کو ترجیح دی جاتی ہے جو تحقیقی ہونے کے ساتھ ساتھ اسلامی جمہوریہ پاکستان کی سالمیّت، ملّی یکجہتی اور مذہبی، سماجی رواداری اور محبت کو فروغ دیں اور عصر حاضر کے انسانوں کی عملی مشکلات کا راہ حل پیش کرتے ہوں۔

عمرانیات، سیاسیات، تہذیب وتمدن، ادبیات، تعلیم وتربیت، اسلامی قوانین، تفسیر و علوم قرآن، حدیث ورجال، فقہ واصول، فلسفہ وکلام، سیرت وتاریخ، تقابل ادیان کے موضوعات پر لکھے گئے مقالات کی مجلّہ ہذا میں اشاعت بلا مانع ہے۔ یہ مجلّہ علماء اور دانشور طبقہ کو دعوت دیتا ہے کہ وہ مجلّہ کے Scope کو پیشِ نظر رکھتے ہوئے اپنے قیمتی مقالات اشاعت کے لئے ارسال فرمائیں۔ مقالات کی تدوین میں درج ذیل ویب لنک پر دی گئی ہدایات کی مکمل پابندی کی جائے:

https://nmt.org.pk/author-guidelines/

تمام مقالہ نگاروں سے گزارش ہے کہ اپنے مقالات درج ذیل ویب لنک پر Submit کروائیں:

https://nooremarfat.com/index.php/Noor-e-marfat/about/submissions

ضروری نوٹ:

مجلّہ نور معرفت میں شائع ہونے والے مقالات کے مندرجات کی ذمہ داری خود مقالہ نگاروں پر ہے۔

مجلّہ نور معرفت مقالات کے تمام مندرجات سے متفق ہونا ضروری نہیں ہے۔

فہرست

نمبر شمار	موضوع	مقالہ نگار	صفحہ
۱	اداریہ	مدیر	6
۲	قرآن مجید کی نظر میں مسلمانوں کی قومی اور نسلی شناخت	فصاحت حسین	9
۳	مغربی تعلیمی نظاموں کے پس پردہ کارفرما نظریات اور اہداف	سید احسن رضا زیدی	29
۴	حکمت متعالیہ میں تجسم اعمال کے عقلی دلائل اور علامہ محمد باقر مجلسیؒ کے اشکالات کا تنقیدی جائزہ	محمد حسین	50
۵	علامہ اقبال کی علمیاتی آراء کے تناظر میں صوفیانہ مشاہدے کی خصوصیات اور فلسفیانہ معیار	ڈاکٹر کوثر علی	69
۶	قرآن میں امام مہدیؑ کے ظہور کے عقیدہ کے دلائل و شواہد؛ جاوید احمد غامدی کے موقف کا تنقیدی جائزہ	ڈاکٹر غلام عباس	90
۷	A Critical Review of Global Moral Education Curriculum Frameworks: Identifying Gaps and Limitations	Azadar Hussain	109
۸	Editorial	Editor	134

اداریہ

سہ ماہی تحقیقی مجلّہ نور معرفت کا 68 واں شمارہ پیش خدمت ہے۔ اس شمارے کا پہلا مقالہ "قرآن مجید کی نظر میں مسلمانوں کی قومی اور نسلی شناخت" کے عنوان کے تحت بنی نوع بشر کے افراد کی گروہ بندیوں اور مختلف لسانی، نسلی اور علاقائی شناختوں کی عوامل کا جازہ لینے کے ضمن میں ان شناختوں کے مثبت اور منفی نکات کا جائزہ لیتا ہے۔ مقالہ نگار کے مطابق، عام طور پر یہ شناختیں، اس امر کا موجب بن جاتی ہے کہ لوگ اپنے مخصوص دائرہ سے باہر کے دیگر افراد کے ساتھ کسی بڑی شناخت کے دائرے میں نہیں سما سکتے اور سماج، ثقافت، دین، زبان، رسم و رواج یا سماجی اقدار کی بنیاد پر تشکیل شدہ قومیت، لوگوں کو تعلق کے ایک محدود احساس سے جوڑتے ہوئے ہر وسیع تر شناخت کے لیے چیلنج بن جاتی ہے۔ پیش نظر مقالہ کا مدعا یہ ہے کہ قرآن، بنی نوع بشر کے درمیان ایک وسیع ترین قومی شناخت قائم کرتا ہے اور لوگوں کو چھوٹے چھوٹے نسلی، لسانی، تہذیبی اور سماجی گروہوں سے نکال کر ایک امت کا فرد بنا دیتا ہے۔ یہ مقالہ پوری تفصیل سے اس امر کا جائزہ لیتا ہے کہ بنی نوع بشر کے تمام افراد کے درمیان ایک مشترکہ شناخت ایجاد کرنے کے لئے قرآن کریم کی حکمت عملی کیا ہے؟

اس شمارے کا دوسرا مقالہ "مغربی تعلیمی نظاموں کے پس پردہ کارفرما نظریات اور اہداف" کے عنوان سے مزیّن ہے جس میں بنیادی طور پر دو امور کا جائزہ لیا گیا ہے۔ ایک، یہ کہ موجودہ دنیا میں مروّجہ تعلیمی نظاموں کی اساس کن فکری، فلسفی اور دینی نظریات پر رکھی گئی ہے؟ دوسرا، یہ کہ اگر ہم تعلیم و تربیت کے کسی نظام کی بنیاد دینِ اسلام کی تعلیمات پر رکھنا چاہیں تو اس کا نکتہ آغاز کیا ہے؟ مقالہ نگار نے پہلے سوال کے جواب میں ایک تفصیلی بحث کے ضمن میں یہ ثابت کرنے کی کوشش کی ہے کہ مروّجہ تعلیمی نظام، جن کی بنیاد، شعوری یا لاشعوری طور پر مغربی فکر و فلسفے پر استوار ہے، دراصل، دین کی سماج و سیاست، علم و دانش، اور تعلیم و تربیت سے جدائی کے نظرئے پر استوار ہیں۔ بحث کے دوسرے حصے میں مقالہ نگار اسلام کی جامعیت کو اجاگر کرتے ہوئے یہ واضح کیا ہے کہ اسلام میں دین و سماج، علم و دانش، فکر و فلسفہ اور تعلیم و تربیت کے درمیان کوئی جدائی نہیں پائی جاتی۔ لہٰذا خالصتاً دینی تعلیمات کی بنیاد پر ایک تعلیمی نظام کی داغ بیل ڈالی جا سکتی ہے۔ مقالہ کے مطابق، امام خمینی کی قیادت میں ایران کا اسلامی انقلاب، اسلامی تعلیمات کی جامعیت کا ایک زندہ اور روشن مصداق ہے۔

"حکمت متعالیہ میں تجسم اعمال کے عقلی دلائل اور علامہ محمد باقر مجلسیؒ کے اشکالات کا تنقیدی جائزہ" کے عنوان سے موجودہ شمارے کا تیسرا مقالہ ایک معرکۃ الآراء کلامی۔فلسفی بحث کا احاطہ کرتا ہے۔ مقالہ نگار کے مطابق، تجسم اعمال کے باب میں ایک اہم سوال یہ ہے کہ آیا دنیا میں انجام دیے گئے اعمال کی عالمِ آخرت میں تجسم ممکن ہے؟ اگر ہاں، تو کیسے؟ آیا یہ معاملہ صرف ایک اعتقادی اور تقلیدی معاملہ ہے یا اسے عقلی و فلسفی دلائل کے ذریعے بھی

ثابت کیا جا سکتا ہے؟ مقالے میں ان سوالات کے اُس جواب پر روشنی ڈالی گئی ہے جو ملاصدرا نے ڈھونڈ نکالا ہے۔ آگے چل کر اس مقالے میں ملاصدرا کے راہِ حل پر معروف متکلم، علامہ مجلسی کے اشکالات کا جائزہ لیا گیا ہے۔ علامہ مجلسی کے مطابق، تجسم اعمال کے نظریے سے لازم آتا ہے کہ معاد جسمانی کاانکار کیا جائے۔ نیز فلسفی لحاظ سے بھی یہ نظریہ قابل قبول نہیں ہے کیونکہ اس سے لازم آتا ہے کہ عرض، جوہر میں تبدیل ہو جائے جو کہ فلسفی مسلمات کے برخلاف ہے۔ تاہم مقالہ نگار نے یہ نتیجہ اخذ کیا ہے کہ ملاصدرا کے تجسم اعمال کے نظریہ پر علامہ مجلسی کے پیش کردہ دلائل مخدوش ہیں۔

چوتھے مقالے کا عنوان "علامہ اقبال کی علمیاتی آراء کے تناظر میں صوفیانہ مشاہدے کی خصوصیات اور فلسفیانہ معیار" ہے۔ اس مقالے میں علامہ اقبال کے خطبات "تشکیل جدید الھیات اسلامیہ" کے تناظر میں عارفانہ تجربات اور صوفیانہ مشاہدات کو اسلامی تہذیب کی تشکیلِ نَو کے ایک اہم عامل کی حیثیت سے پیش کرتے ہوئے، ان تجربات و مشاہدات کے فلسفے اعتبار اور علمیاتی قدر و قیمت کو اجاگر کیا گیا ہے۔ مقالہ نگار کے مطابق، علامہ اقبال کی نظر میں صوفیانہ تجربہ، نہ خرقہ پوشی کا نام ہے؛ نہ خرافات سے عبارت ہے؛ بلکہ یہ اپنی حقیقی روح میں، عالمِ ہستی کی نہائی حقیقت کا زندہ ادراک ہیں جس میں حضوریت، ناقابل تجزیہ کلیت، اور جذب و وصل کی خصوصیات پائی جاتی ہیں۔ مع الوصف، یہ تجربات و مشاہدات، علمیاتی بنیادوں پر استوار ہوتے ہیں جنہیں خرافات قرار نہیں دیا جاسکتا۔

موجودہ شمارے کے پانچویں مقالے میں "قرآن میں امام مہدیؑ کے ظہور کے عقیدہ کے دلائل و شواہد - جاوید احمد غامدی کے موقف کا تنقیدی جائزہ" کے عنوان کے تحت ایک معروف مذہبی اسکالر، جناب جاوید احمد غامدی کے اس موقف کا تنقیدی جائزہ لیا گیا ہے کہ آخر الزمان میں امام مہدی علیہ السلام کے ظہور کا عقیدہ، ایک بے بنیاد عقیدہ ہے؛ کیونکہ اس پر قرآن میں صراحت موجود نہیں ہے۔ مقالہ نگار کے جناب غامدی صاحب کے نکتہ نظر کے ردّ میں اس عقیدہ کی صحت اور معتبر ہونے پر قرآن کریم سے کم و بیش 5 مقامات اور آیات سے دلائل و شواہد پیش کیے ہیں۔ انہی آیات کے ضمن میں فاضل مقالہ نگار نے، حدیث و سنّت سے بھی اس عقیدے کی صحت اور اعتبار کے وافر دلائل پیش کیے ہیں۔ اس کے علاوہ، انہوں نے نیز یہ ثابت کیا ہے کہ جناب غامدی صاحب کا آخر الزمان میں امام مہدی علیہ السلام کے ظہور کے عقیدے کا انکار، بذاتِ خود ان کے اپنے قبول کردہ بعض بنیادی اصولوں کے خلاف ہے۔ یہی وجہ ہے کہ آپ علیہ السلام کے آخر الزمان میں ظہور کا عقیدہ قرآن و سنّت سے مستند ایک عقیدہ ہے۔

A Critical Review of Global Moral Education Curriculum Frameworks: Identifying Gaps and Limitations کے عنوان سے موجودہ شمارے کا آخرے مقالہ، اخلاقی تعلیم کے

نصاب کے فریم ورکس کا تنقیدی تجزیہ پیش کرتا ہے۔اس مقالے میں یونیسکو، او ای سی ڈی، برطانیہ، جاپان، ملائیشیا، پاکستان اور ناروے جیسے منتخب ممالک کے قومی تعلیمی نظاموں کے مطالعہ کے ضمن میں تحقیقی بنیاد اُس اہم خلا اور چیلنجز کی نشاندہی کی گئی ہے جن کے اصل موجبات، افراطی سیاست کاری، ثقافتی غیر عالمگیریت، اخلاقی اقدار کے ساتھ سطحی سلوک، اور اسٹیک ہولڈرز کی ناکافی شمولیت شمار کیے گئے ہیں۔ اسی طرح اس مقالہ میں اخلاقی تعلیم کے بین الاقوامی نصابی فریم ورکس کی اجرائی پالیسیوں جیسے تشخیص کے متضاد ٹولز کا استعمال اور اساتذہ کی ناکافی تربیت کو بھی اخلاقی تعلیم کے پروگراموں کے غیر موثر ہونے کا موجب قرار دیا گیا ہے۔ یہ مقالہ اخلاقی تعلیم کے موجودہ ماڈلز کے نکاتِ قوّت کو تسلیم کرتے ہوئے، اخلاقی تعلیم کا جامع تر اور فلسفیانہ بنیادوں پر مبنی نقطہ نظر پیش کرنے کی ضرورت پر زور دیتا ہے۔

مجھے اُمید ہے کہ مجلّہ نورِ معرفت کا موجودہ شمارہ، ہمارے قارئین کی علمی پیاس بجھانے کا بہترین سامان فراہم کرے گا۔ ان شاء اللہ۔و ما توفیقی الا باللہ

مدیر مجلّہ،
ڈاکٹر محمد حسنین

قرآن مجید کی نظر میں مسلمانوں کی قومی اور نسلی شناخت

The National and Ethnic Identity of Muslims in the Light of the Holy Quran

Fasahat Hussain
Ph.D Scholar; Quran and Social Sciences; Al Mustafa International University Qom, Iran.
E-mail: husain.fasahat@gmail.com

Dr. Muhammad Dadsarisht
Assist Prof; Quran and Humanities; Al Mustafa International University Qom, Iran.
E-mail: mhdadseresht@gmail.com

Fazil Hisami
Assist Prof; Quran and Humanities; Al Mustafa International University Qom, Iran.
E-mail: fhesami@gmail.com

Open Access Journal
Qtly. Noor-e-Marfat
eISSN: 2710-3463
pISSN: 2221-1659
www.nooremarfat.com
Note: All Copy Rights are Preserved.

Abstract:

This article examines the criteria on which different groups of people usually find a common national identity, and examines the issues that the Holy Quran introduces as factors for a common identity of Muslims. According to the author, a common national identity relationship is usually established between people on the basis of a common ancestry, culture, region and homeland. Sometimes it also happens that people are connected to each other under a conscious or unconscious decision, due to a common society, culture, religion, language, customs and values.

Anyhow, sometimes this same identity also prevents people from being included in a larger identity with others outside their specific circle. This is why a nationality formed solely on the basis of a shared society, culture, religion, language, customs, or values becomes a challenge to any broader identity by connecting people with a limited sense of

belonging. The thesis of the present paper is that the Quran establishes a broad national identity among mankind and brings people out of small ethnic, linguistic, cultural and social groups and makes them members of one nation. This paper examines in detail what is the strategy of the Holy Quran to create a common identity among all mankind?

The authors argue that the Holy Quran's strategy in this regard has two fundamental pillars: **First**, that the Quran counteracts the negative effects of racism by harnessing all forms of racism to foster higher human and moral values. **Second**, that the Quran harnesses the natural tendencies of race, language, and patriotism in the service of higher moral values.

Under this strategy, the Holy Quran, on the one hand, invites the individuals of mankind to always follow and support the truth in all their loyalties and tendencies, instead of ethnic, linguistic and regional affiliations. In this matter, the Quran, by making the following of pure rational considerations the criterion instead of human feelings and emotions, asks the question: should one follow the one who calls to the truth or should one follow the one who does not even recognize the truth? Therefore, the Quran prohibits blind imitation of ancestors and people of the nation, tribe or country.

On the other hand, the Holy Quran considers all human beings as descendants of Adam (peace be upon him) and thus establishes an international identity; where small identities exist only for the sake of life, recognition and ease in dealings. Also, the Quran establishes standards of superiority, excellence and solidarity that allow all human beings to have a broader identity. For example, declaring piety, jihad, knowledge, faith, and righteous actions as the standards of excellence, and establishing an atmosphere of brotherhood and sisterhood among believers, declaring the sub-identities of humans as a case for their single identity.

Keywords: identity, mankind, society, apartheid, patriotism, Quran, ummah.

خلاصہ

یہ مقالہ ان معیارات کا جائزہ لینے کے ضمن میں جن پر معمولا لوگوں کے مختلف گروہ ایک مشترکہ قومی شناخت پا لیتے ہیں، ان امور کا جائزہ لیتا ہے جو قرآن کریم مسلمانوں کی ایک مشترکہ شناخت کے عوامل کے طور پر متعارف کرواتا ہے۔ مقالہ نگار کے مطابق، عام طورپر کسی مشترکہ نسب، ثقافت علاقے اور وطن کی بنیاد پر لوگوں کے درمیان مشترکہ قومی شناخت کا رشتہ قائم ہوتا ہے۔ بعض اوقات ایسا بھی ہوتا ہے کہ لوگ کسی شعوری یا لاشعوری قرارداد کے تحت، کسی مشترکہ سماج، ثقافت، دین، زبان، رسم ورواج اور اقدار کی وجہ سے باہم جڑ جاتے ہیں۔ لیکن بعض اوقات ان کی یہی شناخت، اس امر کا بھی موجب بن جاتی ہے کہ لوگ اپنے مخصوص دائرہ سے باہر کے دیگر افراد کے ساتھ کسی بڑی شناخت کے دائرے میں نہ سما سکیں۔ یہی وجہ ہے کہ محض کسی مشترکہ سماج، ثقافت، دین، زبان، رسم ورواج یا اقدار کی بنیاد پر تشکیل شدہ قومیت لوگوں کو تعلق کے ایک محدود احساس سے جوڑتے ہوئے ہر وسیع تر شناخت کے لیے چیلنج بن جاتی ہے۔

پیش نظر مقالہ کا مدعا یہ ہے کہ قرآن، بنی نوع بشر کے درمیان ایک وسیع ترین قومی شناخت قائم کرتا ہے اور لوگوں کو چھوٹے چھوٹے نسلی، لسانی، تہذیبی اور سماجی گروہوں سے نکال کر ایک امت کا فرد بنا دیتا ہے۔ یہ مقالہ پوری تفصیل سے اس امر کا جائزہ لیتا ہے کہ بنی نوع بشر کے تمام افراد کے درمیان ایک مشترکہ شناخت ایجاد کرنے کے لئے قرآن کریم کی حکمت عملی کیا ہے؟ مقالہ نگار مدعی ہیں کہ اس حوالے سے قرآن کریم کی حکمت عملی کے دو بنیادی ستون ہیں: ایک، یہ کہ قرآن، ہر قسم کی نسل پرستی کے جذبے کو اعلیٰ انسانی اور اخلاقی اقدار کی پرورش کے لئے استعمال میں لاتے ہوئے نسل پرستی کے منفی اثرات کا سدّباب کرتا ہے۔ دوسرا، یہ کہ قرآن، نسل، لسان اور وطن پرستی کے طبیعی تمایلات کو اعلیٰ اخلاقی اقدار کی خدمت میں بروئے کار لاتا ہے۔

اپنی اس حکمتِ عملی کے تحت، قرآن کریم ایک طرف بنی نوع بشر کے افراد کو اپنی تمام تر وفاداریوں اور رجحانات میں نسلی، لسانی اور علاقائی وابستگیوں کی بجائے، ہمیشہ حق کی پیروی اور حق کا ساتھ دینے کی دعوت دیتا ہے۔ قرآن اس معاملے میں انسانی احساسات و عواطف کی جگہ خالص عقلی تاملات کے پیروی کو معیار قرار دیتے ہوئے یہ سوال پوچھتا ہے کہ آیا جو حق کی طرف بلاتا ہے، اس کی پیروری کرنی چاہیے یا جو حق کی شناخت ہی نہیں رکھتا، اس کے پیچھے چلا جائے؟ لہٰذا قرآن آباء واجداد اور قوم، قبیلے یا اہل وطن کی اندھی تقلید سے منع کرتا ہے۔

دوسری طرف قرآن کریم، بنی نوع بشر کے تمام افراد کو صرف آدم علیہ السلام کی اولاد قرار دیتا اور یوں ایک بین الاقوامی شناخت قائم کرتا ہے؛ جہاں چھوٹی شناختیں محض جان، پہچان اور معاملات میں آسانی کی خاطر وجود رکھتی

ہیں۔ نیز قرآن، برتری، فضیلت اور پیوستگی کے وہ معیار قائم کرتا ہے جو بنی نوع بشر کے تمام افراد کو وسیع تر شناخت میں پرو دیتے ہیں۔ مثال کے طور پر تقویٰ، جہاد، علم اور ایمان و صالح عمل کو معیارِ فضیلت قرار دینا اور مومنین کے درمیان اخوت اور بھائی چارگی کی فضا قائم کرتے ہوئے انسان کی ذیلی شناختوں کو ان کی ایک واحدہ شناخت کا مقدمہ قرار دینا۔

کلیدی الفاظ: شناخت، بنی نوع بشر، سماج، نسل پرسی، وطن پرستی، قرآن، امت۔

1. موضوع کا تعارف

عموماً انسانی معاشرے محض ایک غالب ثقافت تک محدود نہیں ہوتے بلکہ ان میں مختلف ذیلی ثقافتیں بھی پائی جاتی ہیں، جنہیں قومیتوں کے عنوان سے پہچانا جاتا ہے۔ کسی فرد کا کسی مخصوص لسانی یا علاقائی قومیت سے وابستہ ہونا اُس کی سماجی شناخت (Social Identity) کی ایک خاص شکل یعنی قومی اور نسلی شناخت (Ethnic Identity) کی تشکیل کرتا ہے۔ یہ ذیلی شناختیں ایک جانب، ثقافتی تنوع اور مختلف قومی شناختیں معاشرتی تحرّک اور فکری و تہذیبی جدّت کا محرّک بن سکتی ہیں تو دوسری جانب یہی تنوع، بعض اوقات لوگوں کی ایک جامع شناخت میں رکاوٹ بن سکتا ہے۔ مثال کے طور پر مسلمانوں کا ثقافتی تنوع، جہاں ان کی فکری، تہذیبی جدّت کا موجب ہے، وہاں، یہ مسلموں کی بحیثیت ایک امت واحدہ شناخت میں رکاوٹ بن سکتا ہے؛ کیونکہ شناختی وابستگیوں کی کثرت، وحدت پر مبنی شناختی نظام سے متصادم ہو سکتی ہے، جسے اُمت کی سطح پر تشکیل دینے کی کوشش کی جاتی ہے۔ جس طرح ممکن ہے بعض معاشروں میں بلوچ، ہزارہ، پشتون وغیرہ جیسی نسلی اور قومی شناختیں، امت مسلمہ کی سماجی شناخت کے ساتھ متصادم ہو جائیں۔

قرآن مجید مسلمانوں کے مابین اتحاد اور یکجہتی کے قیام کے لیے اُنہیں امت کی سطح پر ایک خاص قسم کی سماجی شناخت کی جانب دعوت دیتا ہے۔ اس لحاظ سے، مختلف شناختوں سے وابستگی مسلمانوں کی اس اجتماعی شناخت کو متاثر کرنے کا باعث بن سکتی ہے۔ بعض افراد اس ممکنہ نقصان سے نجات کے لیے، ذیلی شناختوں ـــ بالخصوص نسلی، قومی اور قبائلی شناخت ـــ کی تضعیف یا ان کے کلی انحلال کو ایک موزوں حل قرار دیتے ہیں، اور اپنے اس موقف کو دین کے ساتھ منسوب کرتے ہیں۔

یہ مقالہ قرآن مجید کی روشنی میں نسلی شناخت اور امتِ اسلامی کے باہمی تعلق کا تجزیاتی جائزہ پیش کرتا ہے، اور اس نتیجے پر پہنچتا ہے کہ قرآن حکیم ان ممکنہ شناختی تصادمات سے تحفظ فراہم کرنے کے لیے نہ صرف رہنما اصول وضع کرتا ہے بلکہ ان کی بنیاد پر مسلمانوں کے لیے ایک نئی اور امت کے تصور سے ہم آہنگ نسلی شناخت کی تشکیل کا نظریہ بھی پیش کرتا ہے۔

2. قوم اور نسل کی تعریف

لفظ "قوم" مادہ "ق۔و۔م" سے مشتق ہے جس کے معنی سیدھا کرنا، مستحکم کرنا اور کام کو انجام دینے کے ہیں۔[1] یہ لفظ افراد کے کسی گروہ یا کسی شخص کے قریبی رشتہ داروں کے لیے بھی استعمال ہوتا ہے۔[2] سماجی علوم کے ماہرین قوم کی تعریف ایسی انسانی آبادی کے طور پر کرتے ہیں جو درج ذیل خصوصیات کی حامل ہو:

- حقیقی یا افسانوی اجداد کا مشترک ہونا۔
- اجتماعی یادداشتیں۔
- ثقافتی عناصر جیسے مشترکہ زبان، رسوم و رواج اور اقدار۔
- کسی خطۂ زمین سے تاریخی وابستگی۔[3]

قومی گروہ کی ان خصوصیات کے پیشِ نظر—جن میں مشترکہ حقیقی یا افسانوی اجداد، اجتماعی یادداشتیں، ثقافتی عناصر جیسے زبان، رسوم و رواج، مشترکہ اقدار اور تاریخی سرزمین سے وابستگی شامل ہیں—قومیت اور ملیت کبھی مشترک ہو سکتی ہیں اور کبھی ایک دوسرے سے الگ بھی ہو سکتی ہیں۔ کسی قوم کے افراد کے حقیقی یا افسانوی اجداد مشترک ہوتے ہیں، جبکہ کسی ملیت کے حاملین کے اجداد مشترک نہیں ہوتے۔ کسی قومی گروہ کے بعض افراد کسی ملیت کے حاملین کے ساتھ مشترکہ سرزمین رکھ سکتے ہیں، جبکہ بعض دوسرے خطوں میں بھی آباد ہو سکتے ہیں۔
مثال کے طور پر، بلوچوں کا ایک حصہ پاکستان میں رہتا ہے، جبکہ اسی قومی گروہ کے کچھ افراد ایران میں آباد ہیں۔ اس طرح، وہ ایک دوسرے کے ساتھ مشترکہ علاقے میں تو ہیں، لیکن بعض دوسری ملیتوں کے ساتھ بھی زمینی اشتراک رکھتے ہیں۔

دوسری اقوام کے ساتھ مشترکہ سرزمین، جو ایک ہی ملیت سے تعلق رکھتی ہوں، اجتماعی یادداشتوں اور ثقافتی عناصر جیسے زبان، رسوم و رواج اور مشترکہ اقدار کو بھی جنم دیتی ہے۔ مثلاً، کرد قوم کے تمام افراد نہ صرف اپنی اجتماعی یادداشتوں اور مشترکہ ثقافتی عناصر کے حامل ہیں بلکہ دوسری اقوام کے ساتھ بھی کچھ مشترکات رکھتے ہیں۔ مثال کے طور پر، ایرانی کرد فارسی زبان کے حوالے سے ایرانیوں کے ساتھ مشترک ہیں، جبکہ عراقی کردوں کا ایرانیوں یا دیگر ایرانی اقوام کے ساتھ ایسا کوئی زبانی اشتراک نہیں ہے۔

3. شناخت کا تصور

شناخت جسے ہویت بھی کہا جاتا ہے، عربی زبان کے ضمیر "ہو" (وہ) سے نکلا ہے جس میں مصدر بنانے والا "یت" لاحقہ لگا ہے۔ لغوی اعتبار سے اس کا مطلب "وہ ہونا" یا "اس کا ہونا" ہے۔[4] انگریزی میں اسے "Identity"

کہتے ہیں جو کسی فرد یا گروہ کی انفرادی یا اجتماعی خصوصیات کو ظاہر کرتا ہے۔[5]
سماجیات کے میدان میں ہویت کو محض انفرادی شناخت تک محدود نہیں سمجھا جاتا۔ در حقیقت، ہویت کا تصور ہی تب وجود میں آتا ہے جب فرد کا تعلق دوسروں سے قائم ہو۔ یہ تصور دو متضاد مگر لازم و ملزوم پہلوؤں پر مشتمل ہے: ایک طرف تو تشابہ (Similarity) ہے یعنی کچھ افراد کے ساتھ مشترکات کا ہونا، اور دوسری طرف تمایز (Difference) یعنی کچھ افراد سے مختلف ہونا۔[6] مثال کے طور پر، جب ہم کسی شخص کی ہویت کا ذکر کرتے ہیں تو ہمارا مطلب یہ ہوتا ہے کہ وہ شخص بعض لوگوں سے مماثلتیں رکھتا ہے جبکہ بعض دوسروں سے اس کے فرق بھی واضح ہوتے ہیں۔ یہی دوہرا پہلو ہویت اور شناخت کو معنی بخشتا ہے۔

4. سماجی شناخت کا نظریہ (Social Identity Theory)

تاجفل (Tajfel) نے 1978ء میں سماجی ہویت کے بارے میں اپنا نظریہ پیش کیا۔ تاجفل سماجی ہویت (Social Identity) کو گروہی رکنیت سے جوڑتا ہے۔ اس کے نزدیک سماجی ہویت وہ شناخت ہے جو گروہی رکنیت (Group Membership) سے نشأت پاتی ہے۔ لہٰذا سماجی ہویت کی تشکیل کو سمجھنے کے لیے سماجی میدان میں دوسروں کے ساتھ تعلقات کی نوعیت کو سمجھنا ضروری ہے۔
معاشرے میں افراد اپنے سماجی مرتبے (Social Status) اور قدرت و طاقت (Power) کے مطابق ایک دوسرے سے روابط قائم کرتے ہیں، اور گروہ (Groups) یہ کام بخوبی انجام دیتے ہیں۔ افراد اپنے گروہ کی برتری ظاہر کرنے کے لیے اپنے گروہ کا دوسرے گروہوں سے موازنہ کرتے ہیں اور اپنے گروہ کی فوقیت ثابت کرنے کی کوشش کرتے ہیں۔ اسی عمل کے ذریعے کچھ افراد "گروہ کے اندر والے" (In-group) "اور کچھ" گروہ کے باہر والے" (Out-group) کہلاتے ہیں۔ تاجفل اس عمل کو "سماجی درجہ بندی (Social Categorization) " کا نام دیتا ہے۔ تاجفل کے نظریے کے مطابق سماجی شناخت اس وقت وجود میں آتی ہے جب فرد خود کو "گروہ کے اندر والے" اور "گروہ کے باہر والے" کی درجہ بندی کے ذریعے پہچانتا ہے۔[7]

5. نسلی اور قومی ہویت (Ethnic Identity)

قومیت (Ethnicity) ان اہم عناصر میں سے ہے جن سے انسانوں کو وابستگی کا احساس ہوتا ہے۔ کسی قومی گروہ سے تعلق کا احساس (Sense of Belonging) انہیں بتاتا ہے کہ وہ قومی اعتبار سے کیا ہیں، کیا نہیں ہیں، دوسرے کون ہیں اور ان سے کس طرح مختلف ہیں۔ اس طرح کسی قومیت سے وابستگی معاشرے کے افراد کی درجہ بندی (Classification) اور شناخت کا اہم ذریعہ بن جاتی ہے۔ شناخت (Identity) جو بنیادی طور پر

افراد اور گروہوں کو پہچاننے اور ان میں امتیاز پیدا کرنے پر زور دیتی ہے، قومیت سے گہرا تعلق رکھتی ہے۔ قومیتیں سماجی شناخت (Social Identity) کی ایک قسم یعنی نسلی اور قومی ہویت (Ethnic Identity) کو جنم دیتی ہیں۔

قومی شناخت عام طور پر ان گروہی خصوصیات کی طرف اشارہ کرتی ہے جو ثقافتی ہم آہنگی کے رشتوں کے ذریعے معاشرے کے افراد کو باہم جوڑتی ہیں۔ کسی قومی گروہ کے ارکان مشترکہ اقدار، روایات، لباس، مذہب اور زبان کے ذریعے ایک دوسرے سے جڑے ہوتے ہیں۔[8] فینی (Phinney) کے نظریے کے مطابق قومی ہویت فرد کے کسی قومی گروہ سے تعلق کے احساس (Feeling of Belonging) کو کہتے ہیں، جس کی اپنی مخصوص ثقافتی علامات، اقدار اور رویے ہوتے ہیں۔ اس صورت میں کسی قوم کے ارکان خود کو ثقافتی اور اقداری اعتبار سے دوسرے قومی گروہوں سے ممتاز سمجھتے ہیں، جبکہ دوسرے بھی اس امتیاز کو محسوس کرتے ہیں اور ان دونوں گروہوں کو الگ الگ قومیں سمجھتے ہیں۔[9] قومی شناخت دیگر شناختوں کی طرح انسانوں کے نقطہ نظر اور ان کے انفرادی و سماجی رویوں پر اثر انداز ہوتی ہے۔

6. قرآن کریم کی روشنی میں قوم پرستی

قوم پرستی (Ethnocentrism) سے مراد اپنے قومی گروہ سے اس درجہ تعصب رکھنا ہے کہ فرد بہر صورت اپنی قوم کے اقدار، عقائد اور رسم و رواج کو دیگر اقوام کے مقابلے میں فوقیت دینے لگتا ہے۔ ایسا شخص اپنی قومی ثقافت (Ethnic Culture) کو دیگر ثقافتوں کے بارے میں فیصلہ کرنے کا واحد معیار سمجھتا ہے اور ان کے متعلق منفی رائے قائم کرتا ہے۔[10] ایسے فرد کا دوسری قوموں کی اقدار اور عقائد کا اپنی قومی اقدار اور عقائد سے موازنہ کرتے وقت حقائق، صداقت یا معروضی پیمانے (Objective Standards) سے کوئی سروکار نہیں ہوتا۔ اس کا واحد معیار اپنے قومی گروہ سے وابستگی ہوتی ہے اور وہ ہر حال میں اپنی قوم اور نسل کو دوسروں سے برتر سمجھتا ہے۔

قرآن مجید متعدد انبیاء کی اقوام کا تذکرہ کرتا ہے جن کے عقائد و اعمال پر قوم پرستانہ ذہنیت حاوی تھی۔ ان میں سے ایک یہودی قوم تھی جو اس باطل عقیدے پر کاربند تھی کہ وہ دنیا میں جو چاہیں کریں، آخرت کی سعادت سے محروم نہیں ہوں گے، کیونکہ حتمی کامیابی صرف انہی کے لیے مخصوص ہے۔ وہ یہ بھی سمجھتے تھے کہ اللہ تعالیٰ کی محبت صرف انہی کے لیے خاص ہے اور وہی اس کے برگزیدہ فرزند ہیں۔

یہ مسئلہ صرف ایک دو اقوام تک محدود نہیں تھا۔ قرآن کریم کے بیان کے مطابق، تمام الٰہی رہنماؤں کو قوم پرستی (Ethnocentrism) کے مسئلے کا سامنا رہا، جس کا ایک واضح مظہر اپنے آباء و اجداد کی کورانہ تقلید تھا۔ اللہ تعالیٰ

ارشاد فرماتا ہے: وَكَذَٰلِكَ مَا أَرْسَلْنَا مِن قَبْلِكَ فِي قَرْيَةٍ مِّن نَّذِيرٍ إِلَّا قَالَ مُتْرَفُوهَا إِنَّا وَجَدْنَا آبَاءَنَا عَلَىٰ أُمَّةٍ وَإِنَّا عَلَىٰ آثَارِهِم مُّقْتَدُونَ (23:43) ترجمہ: "اور اسی طرح ہم نے آپؐ سے پہلے کسی بستی میں کوئی ڈرانے والا (پیغمبرؑ) نہیں بھیجا مگر یہ کہ وہاں آسودہ حال لوگوں نے کہا کہ ہم نے اپنے باپ دادا کو ایک طریقہ پر پایا اور ہم تو انہی کے نقوشِ پا کی پیروی کر رہے ہیں۔"

قرآن مجید متعدد مقامات پر اُن اقوام کے ایمان نہ لانے کی بنیادی وجہ بیان کرتا ہے جو اپنے آپ کو، اپنے عقائد اور اپنی قومی روایات کو دوسروں سے برتر سمجھتی تھیں۔ یہی بے جا قومی تفاخر انہیں انبیاء کی دعوت قبول کرنے سے روک دیتا تھا۔ حضرت ہود علیہ السلام کی قوم نے حق کی دعوت پر واضح ردعمل کا اظہار کرتے ہوئے کہا: قَالُوا أَجِئْتَنَا لِنَعْبُدَ اللَّهَ وَحْدَهُ وَنَذَرَ مَا كَانَ يَعْبُدُ آبَاؤُنَا (70:7) ترجمہ: "انہوں نے کہا (اے ہودؑ) کیا تم ہمارے پاس اس لئے آئے ہو کہ ہم ایک اللہ کی عبادت کریں اور ان (معبودوں) کو چھوڑ دیں جن کی ہمارے باپ دادا عبادت کرتے چلے آئے ہیں۔" انبیاء کرام ان اقوام کو واضح طور پر بتاتے تھے کہ وہ ایک ایسا پیغام لے کر آئے ہیں جو ان کے آباء واجداد کے طریقوں سے کہیں بہتر، حق پر مبنی اور ابدی سعادت کی طرف رہنمائی کرنے والا ہے۔ لیکن قوم پرستی کی گہری جڑیں انہیں اس پیغام کو قبول کرنے سے روک دیتی تھیں، بلکہ وہ صاف انکار اور کفر پر اتر آتے تھے۔

قوم پرستی کو "عصبیت" سے بھی تعبیر کیا جاتا ہے۔ یہ لفظ "عصب" سے ماخوذ ہے جس کے معنی ہڈیوں کو جوڑنے والی رگوں (Connective Tissues) کے ہیں۔ اسی مناسبت سے رشتہ داری اور قومی وابستگی کے جذبات کو "عصبیت" کہا جاتا ہے، خاص طور پر باپ کی طرف سے نسبی تعلق کو اس سے تعبیر کیا جاتا ہے۔[11]

اہل بیتؑ کی تعلیمات میں غیر منصفانہ قومی و قبائلی تعصب (Ethnic and Tribal Prejudice) کی شدید مذمت کی گئی ہے۔ رسول اللہ ﷺ کا ارشاد ہے: **مَنْ كَانَ فِي قَلْبِهِ حَبَّةٌ مِنْ خَرْدَلٍ مِنْ عَصَبِيَّةٍ بَعَثَهُ اللَّهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ مَعَ أَعْرَابِ الْجَاهِلِيَّةِ.**[12] "جو شخص اپنے دل میں رائی کے دانے کے برابر بھی تعصب رکھتا ہو، اللہ تعالیٰ اسے قیامت کے دن جاہلیت کے اعراب کے ساتھ اٹھائے گا۔"

امام علی علیہ السلام نے اپنے مشہور خطبہ "قاصعہ" میں قوم پرستی (Ethnocentrism) اور قبائلیت (Tribalism) کی واضح مذمت فرمائی ہے۔ مورخین کے مطابق، امامؑ کے دور خلافت کے آخری ایام میں کوفہ کے باشندے مختلف قبائلی مفاسد میں مبتلا ہو گئے تھے، جن میں قبائلی تفاخر اور برتری جوئی نمایاں تھی۔ یہ صورت حال شدید اختلافات اور خونریزی کا باعث بنی۔ امامؑ نے اس سماجی بگاڑ کے خلاف خطبہ قاصعہ ارشاد فرمایا۔[13]

امام خمینیؒ اس حدیث کی تشریح میں فرماتے ہیں کہ عصبیت (Tribal Bigotry) ایک مذموم نفسانی خصلت ہے جس کا ظاہری اثر رشتہ داروں اور وابستگان کی غیر منصفانہ حمایت کرنا ہے، خواہ یہ تعلق مذہبی ہو،

نظریاتی ہو یا وطنی۔[14] قوم پرستی کو ناپسندیدہ قرار دیے جانے کی بنیادی وجہ یہ ہے کہ یہ عنصر انسانی ہم آہنگی، بالخصوص مسلمانوں کے مابین اتحاد کے راستے میں رکاوٹ بن سکتا ہے۔ چونکہ قوم پرستی میں بنیادی توجہ اپنی قوم کے افراد کے درمیان ہم بستگی پر مرکوز ہوتی ہے، اور "دوسروں" (The others) کے ساتھ اتحاد اور یکجہتی کی اہمیت یا تو نظر انداز کر دی جاتی ہے یا بعض اوقات اس کے برعکس عمل کیا جاتا ہے۔ قرآن مجید جو نہ صرف مسلمانوں کو ایک واحد امت میں تبدیل کرنے کا خواہاں ہے بلکہ خدائے واحد پر ایمان رکھنے والے سارے انسانوں کو ایک پرچم تلے جمع ہونے کی تلقین کرتا ہے، کس طرح مسلمانوں کے درمیان قومی شناختوں کی بنیاد پر پیدا ہونے والے اختلافات کو برداشت کر سکتا ہے؟

7. قرآن کریم کی روشنی میں مسلمانوں کی قومی شناخت

قرآن کریم میں قوم پرستی کے منفی اثرات، جیسے انبیاء کی تکذیب، حق کے انکار، اور دیگر اقوام کی تحقیر کو دیکھتے ہوئے یہ سوال اٹھتا ہے کہ کیا یہ الٰہی کتاب مسلمانوں سے اپنی قومی شناخت سے مکمل طور پر دستبردار ہونے کا مطالبہ کرتی ہے؟ جب ہم قرآن مجید میں قوموں کے متعلق قرآن مجید کی آیات دیکھتے ہیں تو اس سے یہ نتیجہ ملتا ہے کہ قرآن قومی اور قبائلی شناخت کو انسانی زندگی کی ایک فطری اور اہم حقیقت کے طور پر دیکھتا ہے۔ اسی بنیاد پر قرآن مجید میں مختلف اقوام، جیسے قوم نوح، قوم ابراہیم، قوم لوط، قوم یہود، قوم ثمود، قوم عاد، قوم یونس، قوم تُبّع اور دیگر تاریخی اقوام کا تذکرہ کثرت سے ملتا ہے، اور انہیں انسانی تنوع کا ایک معتبر حصہ تسلیم کیا گیا ہے۔

صدر اسلام میں بھی اسلامی معاشرے میں مختلف قومیں اور قبائلی گروہ موجود تھے، جیسے مکہ میں قبیلہ قریش، یثرب (مدینہ) میں اوس و خزرج، طائف میں قبیلہ ثقیف اور دیگر قبائل؛ لیکن رسول اکرمؐ نے ان قبائلی اور قومیتی شناختوں کی مکمل نفی نہیں کی۔ اس لیے قرآن مجید نہ تو قومی شناخت کو کلی طور پر رد کرتا ہے اور نہ ہی مسلمانوں سے مطالبہ کرتا ہے کہ وہ اپنی قومی وابستگیوں سے مکمل طور پر دستبردار ہو جائیں۔ درحقیقت، قرآن مجید جس چیز کی نفی کرتا ہے وہ قوم پرستی کے منفی پہلو ہیں۔ قومی شناخت کو ایک فطری حقیقت کے طور پر تسلیم کرتے ہوئے، قرآن کریم نئی شناخت کی تشکیل کے لیے دو طریقہ کار تجویز کرتا ہے:

پہلا طریقہ کار: قوم پرستی کے منفی پہلوؤں کی اصلاح کرنا۔

دوسرا طریقہ کار: قوم پرستی کی صلاحیتوں کو اعلیٰ اقدار کی راہ میں استعمال کرنا۔

7.1 پہلا طریقہ کار: قوم پرستی کے منفی پہلوؤں کی اصلاح

قوم پرستی کے منفی پہلوؤں کی اصلاح کے متعلق بات کرنے سے پہلے یہ بات ذہن نشین کر لینی چاہیے کہ قرآن کریم انسانی رویوں اور رجحانات کو اس کے افکار و نظریات کا نتیجہ قرار دیتا ہے۔ اس لیے، رویوں اور رجحانات میں تبدیلی

لانے کے لیے اس کے افکار و نظریات میں تبدیلی لانی ضروری ہے۔ قوم پرستی کے منفی پہلوؤں سے مقابلے کے معاملے میں بھی قرآن انسان کے نقطہ نظر کو بدلتا ہے اور اس طرح اسے قومیت کے متعلق ناجائز تعصب چھوڑنے پر مجبور کرتا ہے۔ وہ بنیادی نظریات جن کو قرآن کریم قوم پرستی کی اصلاح کے لیے پیش کرتا ہے، مندرجہ ذیل ہیں:

7.1.1) حق و حقیقت کے وجود پر ایمان

اگر قومی اور نسلی تعصّبات کا تجزیہ کیا جائے، تو یہ بات سامنے آتی ہے کہ جو لوگ اس قسم کے تعصّبات میں گرفتار ہیں، وہ یا تو یہ مانتے ہی نہیں کہ "حق و حقیقت" کے نام سے کوئی چیز موجود ہے جس کے مطابق اپنے عقائد، رجحانات، اقدار اور معیارات کو پرکھا جائے اور اگر وہ حق کے موافق ہوں تو قبول کیا جائے اور اگر مخالف ہوں تو رد کر دیا جائے۔ یا پھر وہ جانتے تو ہیں کہ حق کا تصور موجود ہے، لیکن اسے اہم نہیں سمجھتے۔ اسی وجہ سے، جب ان کے سامنے انبیا کا پیام یا کوئی نیا نظریہ آتا ہے، تو وہ اسے صرف اس لحاظ سے پرکھتے ہیں کہ آیا وہ ان کی قومی یا نسلی ثقافت سے مطابقت رکھتا ہے یا نہیں۔ اگر نیا پیام ان کے قومی کلچر سے ہم آہنگ ہو تو اسے قبول کر لیتے ہیں، اور اگر متصادم ہو تو رد کر دیتے ہیں، چاہے وہ پیام حق پر مبنی ہو یا نہ ہو۔ مثال کے طور پر، جاہلیت کے دور کے عربوں میں عرب قومیت کا تعصب اس حد تک تھا کہ اگر قرآن کسی غیر عرب پر نازل ہوا ہوتا، تو بہت سے جاہلی عرب صرف اس بنیاد پر اس پر ایمان نہ لاتے۔

لہٰذا قرآن کریم سب سے پہلے اس بنیادی غلط فہمی کی اصلاح کرتا ہے اور انہیں باور کراتا ہے کہ اس کائنات میں ایک مسلّم حقیقت موجود ہے جس کے مطابق تمام انسانوں کو اپنے عقائد، رجحانات اور اعمال کا محاسبہ کرنا چاہیے۔ کسی بات کو پرکھنے کا معیار قومی مفادات یا رسم و رواج نہیں، بلکہ اس کا حق کے ساتھ مطابقت رکھنا ہے۔ جیسا کہ ارشاد الٰہی ہے: قُلْ يَا أَيُّهَا النَّاسُ قَدْ جَاءَكُمُ الْحَقُّ مِن رَّبِّكُمْ فَمَنِ اهْتَدَى فَإِنَّمَا يَهْتَدِي لِنَفْسِهِ وَمَن ضَلَّ فَإِنَّمَا يَضِلُّ عَلَيْهَا وَمَا أَنَاْ عَلَيْكُم بِوَكِيلٍ (10:108) ترجمہ: "(اے رسول) کہہ دیجئے! اے لوگو تمہارے پروردگار کی طرف سے حق آچکا ہے پس جو ہدایت حاصل کرے گا تو وہ اپنے فائدہ کے لئے کرے گا اور جو گمراہ ہو گا اس کا نقصان بھی اسی کو ہو گا میں تم پر نگہبان و نگران نہیں ہوں۔"

خواہ "حق" سے مراد خود قرآن کریم ہو یا اس کے احکام، شرائع اور دیگر دینی تعلیمات[15]، اللہ تعالیٰ نے ان سب کے لیے "حق" کی تعبیر استعمال فرمائی ہے۔ اس سے یہ بات واضح ہوتی ہے کہ انہیں قبول کرنا اس بنیاد پر ضروری ہے کہ یہ سراسر حق پر مبنی ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ جو کوئی ان پر ایمان لائے گا در حقیقت اپنے ہی فائدے کے لیے ایسا کرے گا، اور جو انکار کرے گا وہ اپنے ہی نقصان کا باعث ہو گا۔

قرآن کریم یہودیوں کے بارے میں بیان کرتا ہے کہ جب ان سے کہا جاتا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے جو کچھ نازل کیا ہے اس پر ایمان لاؤ، تو ان کا قوم پرستانہ تعصب انہیں ایمان لانے سے روک دیتا ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ "ہم صرف اسی چیز

پر ایمان لائیں گے جو یہودی قوم پر نازل ہوئی ہو۔" اللہ تعالیٰ ان کے جواب میں فرماتا ہے کہ جس چیز کی طرف ان کو بلایا جارہا ہے وہ حق ہے، کوئی اور چیز نہیں۔ یعنی جب حق کا معاملہ پیش آئے تو قومی اور نسلی مسائل پر توجہ نہیں دینی چاہیے، اور نہ ہی قومی تعصّبات کو حق کے انکار کا بہانہ بنانا چاہیے۔

قرآن کریم کی دیگر آیات میں اللہ تعالیٰ نے اپنی ذات، آسمانوں اور زمین کی تخلیق، آسمانی کتابوں کے نزول اور دیگر امور کو "حق" قرار دیا ہے، جو اس امر کی اہمیت کو واضح کرتا ہے کہ یہ نظریہ قرآن کے تصور کائنات میں بنیادی حیثیت رکھتا ہے۔ قرآن مجید کی تعلیمات کے مطابق حق کے مقابلے میں باطل موجود ہے جس سے بچنا چاہیے اور اس پر ایمان نہیں لانا چاہیے۔ اسی لیے اللہ تعالیٰ نے بعض مقامات پر حق اور باطل کو ایک دوسرے کے مقابل بیان فرمایا ہے تاکہ لوگ ان کے درمیان فرق سمجھ سکیں اور ہر ایک کی خصوصیات کو پہچان سکیں۔ ایک مقام پر ارشاد ہے: ذَٰلِكَ بِأَنَّ اللهَ هُوَ الْحَقُّ وَأَنَّ مَا يَدْعُونَ مِن دُونِهِ هُوَ الْبَاطِلُ (62:22) ترجمہ: "اس کی وجہ یہ ہے کہ اللہ ہی حق ہے۔ اور اس کے علاوہ جسے وہ پکارتے ہیں وہ باطل ہے۔"

یہ آیات اور ان کا بنیادی پیام کہ اس دنیا میں حق نام کی ایک حقیقت موجود ہے جسے قبول کرنا ضروری ہے، ہر اس شخص کو جو نسلی یا قبائلی وابستگی رکھتا ہے یہ پیغام دیتا ہے کہ یہ وابستگیاں صرف اسی حد تک درست ہیں جب تک کہ حق کے خلاف نہ ہوں۔ لہٰذا لوگوں کو اپنے قومی عقائد واقدار کے ساتھ ساتھ دوسری اقوام کے عقائد واقدار کو بھی اسی معیار پر پرکھنا چاہئے، تاکہ جو کچھ حق ہو اسے قبول کریں اور جو باطل ہو اس سے کوئی تعلق نہ رکھیں۔

7.1.2) قوم پرستی کے ناپسندیدہ اثرات کی جانب توجہ دلانا

قرآن کریم بعض مقامات پر قوم پرستی کے ناپسندیدہ اثرات کو بیان کرتا ہے اور ایسے نتائج ذکر کرتا ہے جنہیں ہر صاحب عقل آسانی سے غلط تسلیم کرلے گا۔ مثال کے طور پر، جو لوگ انبیاء کے مقابلے میں کہتے تھے کہ "ہم تو اپنے آباء واجداد کی پیروی کریں گے"، قرآن ان سے پوچھتا ہے: کیا تم ان کی اندھی تقلید کروگے چاہے وہ نہ عقل رکھتے ہوں اور نہ ہدایت پائے ہوں؟ ارشادِ باری تعالیٰ ہے: وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ اتَّبِعُوا مَا أَنزَلَ اللّهُ قَالُواْ بَلْ نَتَّبِعُ مَا أَلْفَيْنَا عَلَيْهِ آبَاءَنَا أَوَلَوْ كَانَ آبَاؤُهُمْ لاَ يَعْقِلُونَ شَيْئاً وَلاَ يَهْتَدُونَ (2:170) ترجمہ: "اور جب ان (کفارو مشرکین) سے کہا جاتا ہے کہ جو کچھ خدا نے اتارا ہے اس کی پیروی کرو تو کہتے ہیں کہ ہم تو اس کی پیروی کریں گے جس پر ہم نے اپنے باپ، دادا کو پایا ہے اگرچہ ان کے باپ، دادا بے عقل ہوں اور راہ راست پر بھی نہ ہوں (تو پھر بھی انہی کی پیروی کریں گے)۔

قوم پرستی کے دیگر اثرات میں سے ایک دوسروں کے حقوق کی پامالی جیسے امانت میں خیانت کرنا ہے، جو انسانی ضمیر کے نزدیک ناپسندیدہ اور بدیہی بات ہے۔ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے کہ بعض انسانوں میں قوم پرستی کی رجحان کی وجہ سے امانت میں خیانت اور دوسروں کے حقوق ضائع کرنے جیسے ناپسندیدہ اعمال کا رجحان پیدا ہو جاتا ہے:

وَمِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ مَنْ إِن تَأْمَنْهُ بِقِنطَارٍ يُؤَدِّهِ إِلَيْكَ وَمِنْهُم مَّنْ إِن تَأْمَنْهُ بِدِينَارٍ لَّا يُؤَدِّهِ إِلَيْكَ إِلَّا مَا دُمْتَ عَلَيْهِ قَآئِمًا ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَالُواْ لَيْسَ عَلَيْنَا فِي الأُمِّيِّينَ سَبِيلٌ (75:3) ترجمہ: "اور اہل کتاب میں سے کوئی تو ایسا ہے کہ اگر تم ڈھیر بھر روپیہ بھی بطور امانت اس کے پاس رکھو تو وہ تمہیں ادا کر دے گا۔ اور ان میں کوئی ایسا بھی ہے کہ اگر اس کے پاس ایک دینار (اشرفی) بھی بطور امانت رکھو تو جب تک تم اس کے سر پر کھڑے نہ رہو وہ تمہیں واپس نہیں کرے گا (یہ بدمعاملگی) اس وجہ سے ہے کہ ان کا قول ہے کہ ہم پر امیّون (ان پڑھ عربوں جو کہ اہل کتاب نہیں) کے بارے میں کوئی پابندی نہیں ہے۔ اور وہ جان بوجھ کر اللہ پر جھوٹ منڈھتے ہیں۔

7.1.3) تمام انسانوں کی اصل کا ایک ہونا

قوم پرستی کا بنیادی جذبہ اپنی قوم کے افراد سے رشتہ داری کا احساس ہے۔ ایک قوم کا فرد دوسرے افراد کو اپنا سمجھتا ہے کیونکہ وہ جانتا ہے کہ ان کا نسل اور نسب ایک ہے۔ اللہ تعالیٰ اس جذبے کو بذات خود ناپسند نہیں کرتا، بلکہ فرماتا ہے کہ جن لوگوں سے انسان کا نسبی تعلق ہے ان کا دائرہ صرف ایک قوم تک محدود نہیں تمام انسان خواہ کسی بھی قوم یا نسل سے تعلق رکھتے ہوں، ایک ہی اصل سے ہیں۔ خداوند عالم سورہ نساء کی پہلی آیت میں ارشاد فرماتا ہے: يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُواْ رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُم مِّن نَّفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالاً كَثِيرًا وَنِسَاءً وَاتَّقُواْ اللّهَ الَّذِي تَسَاءَلُونَ بِهِ وَالأَرْحَامَ إِنَّ اللّهَ كَانَ عَلَيْكُمْ رَقِيبًا (1:4) ترجمہ: "(اے انسانو!) اپنے اس پروردگار سے ڈرو۔ جس نے تمہیں ایک متنفس سے پیدا کیا اور اس کا جوڑا بھی اسی سے (اس کی جنس سے) پیدا کیا اور پھر انہی دونوں سے بہت سے مردوں اور عورتوں کو پھیلا دیا۔ اللہ سے ڈرو جس کا واسطہ دے کر ایک دوسرے سے سوال کرتے ہو۔ اور رشتہ قرابت کے بارے میں بھی ڈرو۔ بے شک اللہ تعالیٰ تم پر حاضر و ناظر ہے۔"

7.1.4) چھوٹے سماجی گروہوں میں تقسیم کا ہدف بیان کرنا

اللہ تعالیٰ نے انسانوں کو مختلف قوموں، قبیلوں اور خاندانوں میں تقسیم کرنے کا مقصد بیان کرتے ہوئے قوم پرستی کے منفی رجحانات کو ختم کرنے کی طرف رہنمائی فرمائی ہے۔ اس تقسیم کا مقصد کسی کو دوسرے پر فوقیت دینا نہیں، بلکہ یہ ہے کہ مختلف گروہ اور قبیلے ایک دوسرے کو پہچانیں۔ جیسا کہ ارشادِ باری تعالیٰ ہے: يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُم مِّن ذَكَرٍ وَأُنثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا (13:49) ترجمہ: "اے لوگو! ہم نے تمہیں ایک مرد (آدمؑ) اور ایک عورت (حوّاؑ) سے پیدا کیا ہے اور پھر تمہیں مختلف خاندانوں اور قبیلوں میں تقسیم کر دیا ہے تاکہ تم ایک دوسرے کو پہچان سکو۔ بے شک اللہ کے نزدیک تم میں سے زیادہ معزز و مکرم وہ ہے جو تم میں سے زیادہ پرہیزگار ہے یقیناً اللہ بڑا جاننے والا ہے، بڑا باخبر ہے۔"

مفسرین قرآن کریم کے نزدیک آیت میں ذکر شدہ "تعارف" کا مقصد یہ ہے کہ انسان ایک دوسرے کی صلاحیتوں، افکار اور نظریات کو پہچانیں، تاکہ وہ باہمی ضروریات اور انسانی معاشرے کی تکمیل کر سکیں۔[16]

7.1.5) اقوام کی برتری کا معیار بیان کرنا

قوم پرستی انسان کے ذہن میں ایک ایسی سوچ پیدا کر دیتی ہے جس کے تحت وہ افراد اور اقوام کی قدر و قیمت کا تعین صرف ایک معیار سے کرتا ہے۔ یعنی اپنی قوم سے وابستگی۔ جو کچھ اس کی قوم سے تعلق رکھتا ہے وہ بہتر ہے، اور جو اس سے باہر ہے وہ کمتر اور کم تر ہے۔ اس کے برعکس، قرآن کریم افراد اور اقوام کے جانچنے کے لیے درج ذیل اقدار پیش کرتا ہے:

الف) تقویٰ: قرآن کریم میں اقوام اور گروہوں کے درمیان فضیلت کا ایک اہم معیار "تقویٰ" بیان کیا گیا ہے۔ جو جتنا زیادہ متقی ہو گا، اللہ کے نزدیک اتنا ہی زیادہ قابلِ عزت ہو گا۔ جیسا کہ ارشادِ باری تعالیٰ ہے: إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ اللهِ أَتْقَاكُمْ (13:49) ترجمہ: "بے شک اللہ کے نزدیک تم میں سے زیادہ معزز و مکرم وہ ہے جو تم میں سے زیادہ پرہیزگار ہے۔"

ب) جہاد: دوسرا معیارِ فضیلت جہاد ہے۔ قرآن کریم مختلف گروہوں کے مومنوں کا موازنہ کرتے ہوئے انہیں فضیلت دیتا ہے جو اللہ کی راہ میں اپنے مال و جان سے جہاد کرتے ہیں۔ ارشادِ باری تعالیٰ ہے: لَّا يَسْتَوِي الْقَاعِدُونَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ غَيْرُ أُولِي الضَّرَرِ وَالْمُجَاهِدُونَ فِي سَبِيلِ اللّهِ بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنفُسِهِمْ فَضَّلَ اللّهُ الْمُجَاهِدِينَ بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنفُسِهِمْ عَلَى الْقَاعِدِينَ دَرَجَةً وَكُلاًّ وَعَدَ اللّهُ الْحُسْنَى وَفَضَّلَ اللّهُ الْمُجَاهِدِينَ عَلَى الْقَاعِدِينَ أَجْرًا عَظِيمًا (95:4) ترجمہ: "مسلمانوں میں سے بلا عذر گھر میں بیٹھے رہنے والے اور راہِ خدا میں مالوں اور اپنی جانوں سے جہاد کرنے والے برابر نہیں ہو سکتے۔ اللہ نے مالوں اور اپنی جانوں سے جہاد کرنے والوں کو درجہ کے اعتبار سے بیٹھ رہنے والوں پر فضیلت دی ہے اور یوں تو اللہ نے ہر ایک سے بھلائی کا وعدہ کیا ہے۔ مگر اس نے جہاد کرنے والوں کو بیٹھ رہنے والوں پر اجرِ عظیم کے ساتھ فضیلت دی ہے۔"

ج) علم: علم بھی انسانوں کے درمیان فضیلت کا ایک اہم معیار ہے۔ یہ معیار اتنا واضح اور بدیہی ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اسے عام خبر کے طور پر بیان نہیں کیا، بلکہ استفہام انکاری کے ذریعے عالم اور جاہل کے برابر ہونے کے تصور کو غلط قرار دیا ہے: هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ إِنَّمَا يَتَذَكَّرُ أُولُوا الْأَلْبَابِ (9:39) ترجمہ: "کہیے کیا علم والے اور جاہل برابر ہو سکتے ہیں؟ بے شک نصیحت تو صرف صاحبانِ عقل ہی حاصل کرتے ہیں۔"

د) ایمان اور عمل صالح: انسانوں، اقوام اور قبائل کے درمیان فضیلت کا ایک اور اہم معیار ایمان اور نیک اعمال ہیں۔ قرآن کریم کے مطابق جس طرح "بینا" اور "نابینا" برابر نہیں ہو سکتے، اسی طرح جو لوگ ایمان لاتے ہیں

اور نیک اعمال کرتے ہیں اور جو ان دو قیمتی عناصر سے محروم ہیں، وہ بھی برابر نہیں ہو سکتے: وَمَا يَسْتَوِي الْأَعْمَىٰ وَالْبَصِيرُ وَالَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَلَا الْمُسِيءُ قَلِيلًا مَّا تَتَذَكَّرُونَ (40:58) ترجمہ: "اور اندھا اور آنکھ والا برابر نہیں ہو سکتے اور اسی طرح ایماندار اور نیکوکار اور بدکار بھی یکساں نہیں ہو سکتے مگر تم لوگ بہت کم نصیحت قبول کرتے ہو۔"

2.7 دوسری حکمت عملی: قوم پرستی کی مثبت صلاحیتوں کو الٰہی مقاصد کے لیے استعمال کرنا

اگرچہ قرآن مجید متعدد مقامات پر قوم پرستی کے منفی اثرات پر روشنی ڈالتا ہے اور اسے مذموم قرار دیتا ہے، لیکن اس نے کئی مواقع پر الٰہی مقاصد کی تکمیل کے لیے قوم پرستی کے مثبت پہلوؤں سے بھی فائدہ اٹھایا ہے۔ مثال کے طور پر قرآن کریم کا ایک اصول یہ ہے کہ قومی وابستگیوں کو اسی قوم کے افراد کی ہدایت کے لیے استعمال کیا جائے۔ اللہ تعالیٰ مختلف اقوام کی رہنمائی کے لیے انہی میں سے پیغمبر بھیجتا ہے اور اکثر اس نکتے کی طرف توجہ دلاتا ہے: هُوَ الَّذِي بَعَثَ فِي الْأُمِّيِّينَ رَسُولًا مِّنْهُمْ (62:2) ترجمہ: "وہ (اللہ) وہی ہے جس نے اُمّی قوم میں انہیں میں سے ایک رسول (ص) بھیجا۔" حضرت نوح علیہ السلام کے بارے میں ارشاد ہے: لَقَدْ أَرْسَلْنَا نُوحًا إِلَىٰ قَوْمِهِ (7:59) ترجمہ: "بیشک ہم نے نوح (علیہ السلام) کو ان کی قوم کی طرف بھیجا۔"

دیگر مقامات پر اللہ تعالیٰ پیغمبروں کو ان کی قوم کا بھائی قرار دیتا ہے، جیسے حضرت ہودؑ کے بارے میں فرماتا ہے: وَإِلَىٰ عَادٍ أَخَاهُمْ هُوداً (7:65) ترجمہ: "اور ہم نے (قومِ) عاد کی طرف ان کے (قومی) بھائی ہُود (علیہ السلام) کو (بھیجا)۔" تاکہ قوم پرستی کے مثبت پہلو سے فائدہ اٹھاتے ہوئے کہا جا سکے کہ تم کو اپنے ہی درمیان کے ایک شخص اور اپنے قومی بھائی کی بات سننا ہے کسی غیر کی نہیں۔

قرآن کریم مبلغین سے چاہتا ہے کہ دینی علوم حاصل کرنے کے بعد اپنی قوم میں واپس جائیں تاکہ توحید کا پیغام اور دینی تعلیمات ان تک پہنچا سکیں۔ آباؤ اجداد کی پیروی جو قوم پرستی کا ایک مظہر ہے، اگرچہ عام طور پر قرآن و احادیث میں ناپسندیدہ قرار دی گئی ہے، لیکن اگر اس کی کوئی معقول وجہ ہو تو نہ صرف یہ کہ رہبران الٰہی کی نگاہ میں قابلِ مذمت نہیں بلکہ اس کی ترغیب بھی دی گئی ہے۔ حضرت علیؑ اپنے مشہور خط میں امام حسن مجتبیٰؑ کو نصیحت فرماتے ہیں: "زندگی کا طریقہ متعین کرتے وقت محض اپنی ذاتی رائے پر عمل کرنے کے بجائے، اپنے نیک گذشتہ آباؤ اجداد کے راستے پر چلو، کیونکہ انہوں نے غور و فکر کرنے کے بعد اپنا راستہ منتخب کیا تھا۔[17]

اس سے ہم یہ نتیجہ اخذ کر سکتے ہیں کہ قرآن مجید قوم پرستی کے ان منفی پہلوؤں کو ناپسند کرتا ہے جو اپنی قوم کو برتر سمجھنے اور دوسری اقوام کے بارے میں غلط رائے قائم کرنے کا باعث بنتے ہیں۔ لیکن ساتھ ہی قرآن یہ ہدایت بھی

دیتا ہے کہ قوم پرستی کے مثبت پہلوؤں کو اعلیٰ مقاصد جیسے ہدایت و تعلیم، امر بالمعروف و نہی عن المنکر، اور نیک کاموں میں باہمی تعاون کے لیے استعمال کیا جائے۔

بعض روایات میں تعصب (جو قومی و نسلی عصبیت کے معنی میں ہے) کو دو اقسام میں تقسیم کیا گیا ہے: مثبت تعصب اور منفی تعصب۔ منفی تعصب سے مراد غیر منطقی اور بلا جواز شدید وابستگی ہے جو کبھی کم اہم اور کبھی بالکل بے وقعت اور فرضی امور سے ہوتی ہے، جبکہ مثبت تعصب سے مراد اعلیٰ انسانی واخلاقی اقدار پر ڈٹ جانا ہے۔[18]

بعض علماء نے اسے "خدا کی راہ میں عصبیت" اور "باطل کے معاملے میں عصبیت" کے نام سے تعبیر کیا ہے۔

امام زین العابدینؑ سے جب عصبیت کے بارے میں دریافت کیا گیا تو آپؑ نے اس کی دو واضح اقسام بیان فرمائیں۔ آپؑ کے فرمان کے مطابق، مذموم عصبیت وہ ہے جب کوئی شخص اپنی قوم کے بدترین افراد کو دوسری قوم کے بہترین لوگوں سے بہتر سمجھے، جبکہ اپنی قوم سے محبت رکھنا فی نفسہٖ قابلِ مذمت نہیں۔ اصل عصبیت تو یہ ہے کہ انسان اپنی قوم کو ظلم میں مدد فراہم کرے۔

علامہ مجلسیؒ نے اپنی شرح میں اس حدیث کو انسانی فطرت سے جوڑتے ہوئے واضح کیا ہے کہ انسان کا اپنے خاندان، قوم اور قریبی لوگوں سے زیادہ محبت رکھنا اور انہیں زیادہ مالی تعاون دینا ایک فطری عمل ہے۔ شریعتِ اسلامیہ کی نظر میں یہ رویہ نہ صرف قابلِ قبول ہے بلکہ بعض صورتوں میں پسندیدہ بھی ہے، خاص طور پر جب یہ صلہ رحم یا مومنین کی باہمی مدد کی شکل اختیار کرلے۔ البتہ، شریعت نے تین صورتوں میں عصبیت کو سختی سے ممنوع قرار دیا ہے:

- اول، جب یہ ظلم میں معاونت کی شکل اختیار کرے؛
- دوم، جب اپنی قوم سے ایسی خوبیاں منسوب کی جائیں جو درحقیقت ان میں موجود نہ ہوں؛
- سوم، جب باطل رسم و رواج یا غیر حقیقی فضائل پر فخر کیا جائے اور انہیں بنیاد بنا کر اپنی قوم کو دوسروں پر فوقیت دی جائے۔

یہ وہ خطرناک صورتیں ہیں جو معاشرے میں تفاخر اور تفریق کو جنم دیتی ہیں۔ امام علیؑ ایک حدیث میں لوگوں کو مثبت تعصب کی طرف راغب کرتے ہوئے ارشاد فرماتے ہیں: **إِنْ كُنْتُمْ لَا مَحَالَةَ مُتَعَصِّبِينَ فَتَعَصَّبُوا لِنُصْرَةِ الْحَقِّ وَ إِغَاثَةِ الْمَلْهُوفِ** "[19] یعنی: "اگر تمہیں لازماً تعصب کرنا ہی ہے تو پھر حق کی نصرت اور مظلوم کی مدد کے معاملے میں تعصب کرو۔" یعنی اگر تعصب سے بالکل باز نہیں رہ سکتے تو اس جذبے کو مثبت راستے میں موڑ دو۔ حق کے لیے کھڑے ہونے اور محتاجوں کی دستگیری کرنے میں اپنی جذباتی وابستگی کا اظہار کرو۔ حضرت علی علیہ السلام نے خطبہ قاصعہ میں جاہلی تعصّبات کی مذمت کرتے ہوئے ایک نہایت حکیمانہ انداز اختیار فرمایا۔ آپؑ نے ارشاد فرمایا کہ اگر تعصب کا اظہار ناگزیر ہو تو اسے مثبت راستے میں موڑ دینا چاہیے۔ انسان کا تعصب

اخلاق حسنہ، نیک اعمال اور شائستہ امور کے لیے ہونا چاہیے، نہ کہ تنگ نظری اور جاہلیت کے لیے۔ اس کے بعد آپؑ نے عملی زندگی میں ان مثبت تعصّبات کی متعدد مثالیں بیان فرمائیں جن میں ہمسایوں کے حقوق کی پاسداری، عہد و پیمان کی پابندی، سخاوت و فیاضی کا مظاہرہ، ظلم و ستم سے اجتناب، ناحق خون بہانے سے پرہیز، عوام کے ساتھ انصاف، غصے پر قابو پانا اور زمین میں فساد سے باز رہنا جیسی اعلیٰ اقدار شامل ہیں۔ یہ وہ بنیادی اصول ہیں جن پر عمل پیرا ہو کر انسان اپنے جذبات کو مثبت سمت دے سکتا ہے اور معاشرے میں اصلاح کا ذریعہ بن سکتا ہے۔

اس طریقے سے امامؑ اپنے پیروکاروں کو منفی تعصّبات سے نجات دلانے کے لیے مثبت تعصّبات کو متعارف کراتے ہیں، تاکہ ان کے جذباتی خلا کو پر کیا جا سکے اور ان کی اندرونی قوتوں کو مثبت کاموں کی طرف رہنمائی کی جا سکے۔

رہا یہ مسئلہ کہ تعصب کی مثبت اور منفی تعصب میں تقسیم کا معیار کیا ہے، اور ہم کن اعمال و خصوصیات کو "مثبت تعصب" کہیں اور کن کو "منفی تعصب"، تو امام خمینیؒ نے نیت، اغراض اور مقاصد کے فرق کو اس تقسیم کا معیار قرار دیا ہے۔ ان کے نزدیک اگر نیت، اغراض اور مقاصد رحمانی اور حق پر مبنی ہوں تو یہ مثبت تعصب ہو گا، اور اگر مذکورہ عناصر شیطانی ہوں اور ان میں انسانی نفس کا عمل دخل ہو تو یہ منفی تعصب ہو گا۔[20]

چونکہ تعصب کی یہ خصوصیت ہے کہ یہ دفاعی قوت کو بڑھاتا ہے، افراد کو مزاحمت پر اُبھارتا ہے اور معاشرے کو ناقابلِ دخالت بناتا ہے، لہٰذا اگر یہی تعصب حق اور درست راستے میں استعمال ہو تو انسانوں کو حق اور سماجی اقدار سے زیادہ وابستہ کر دیتا ہے۔ ابنِ خلدون سیاسی معاشرے کے وجود، اقتدار کے مرکزیت اختیار کرنے، حکومت کے استحکام، معاشرے کی سیاسی زندگی کے تسلسل نیز تہذیبوں کی بنیاد اور ادیان کے پھیلاؤ کو اسی تعصب سے وابستہ سمجھتے تھے۔[21]

8. مسلمانوں کی قومی شناخت کے عناصر

قرآن مجید کے ان طریقہ ہائے کار کو مدنظر رکھتے ہوئے جو ایک نئی قومی شناخت کی تشکیل کے لیے بیان کیے گئے ہیں، مسلمانوں کی قومی شناخت کے بنیادی عناصر درج ذیل دو چیزوں میں خلاصہ کیے جا سکتے ہیں:

8.1) فیصلہ سازی اور افکار و اعمال کو قبول کرنے میں حق کو معیار بنانا

قومی وابستگیاں انسان کو اس بات پر آمادہ کرتی ہیں کہ وہ اپنی قوم کے افراد کے ہر نظریے اور عمل کو بلاچون و چرا قبول کر لے جبکہ دوسری اقوام کے افکار و اعمال کو یکسر غلط سمجھے۔ قرآن کریم حق اور حقیقت کے تصور کو پیش کرتے ہوئے مسلمانوں سے مطالبہ کرتا ہے کہ وہ فیصلہ سازی اور افکار و اعمال کو قبول کرنے کے معاملے میں حق کو معیار بنائیں، چاہے یہ افکار و اعمال ان کی اپنی قوم کے افراد کی طرف سے ہوں یا دوسری اقوام کی طرف سے۔ ہر اس رائے اور عمل کو قبول کریں جو حق کے مطابق ہو، خواہ وہ دوسری اقوام کی طرف سے ہو، اور ہر اس رائے اور عمل کو رد کر دیں جو حق کے خلاف ہو۔

8.2) مومنوں کے ساتھ بھائی چارے کا جذبہ رکھنا

قرآن کریم ایک اور اہم عنصر جو نئی قومی شناخت کی تشکیل کے لیے پیش کرتا ہے، وہ مومنوں کے درمیان بھائی چارے کا رشتہ ہے۔ قرآن کریم قومی وابستگیوں کو یکسر مسترد نہیں کرتا، بلکہ فرد کو ایک وسیع تر اجتماعی تشخص یعنی "امت" سے جوڑتا ہے اور اس کے اراکین کے درمیان اخوت کا تصور پیش کرتا ہے، ارشاد ہوتا ہے: إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ (49:10) ترجمہ: "بے شک تمام مومن آپس میں بھائی بھائی ہیں۔"

دلچسپ بات یہ ہے کہ یہ نیا تصور اس موقع پر پیش کیا گیا جب دو گروہوں کے درمیان جنگ و قتال کی صورت حال تھی۔ یہ وہ صورت حال ہے جب قبائل اور اقوام جنگ بندی اور عمومی مصلحت پر توجہ دینے کے بجائے اپنی قومی و قبائلی شناخت کے حوالے سے زیادہ متعصب ہوتے ہیں، اپنے قومی و قبائلی مفادات کو ترجیح دیتے ہیں اور اپنے گروہ کی برتری کے لیے کوشاں رہتے ہیں۔ خداوند عالم اس موقع پر فرماتا ہے: اگر مومنوں کے دو گروہ آپس میں لڑ پڑیں تو ان کے درمیان صلح کراؤ۔ پھر اگر ایک گروہ دوسرے پر زیادتی کرے تو اس گروہ سے لڑو جو زیادتی کر رہا ہو یہاں تک کہ وہ اللہ کے حکم کی طرف لوٹ آئے۔ پھر اگر وہ رجوع کر لے تو ان کے درمیان انصاف کے ساتھ صلح کراؤ اور عدل سے کام لو، بے شک اللہ انصاف کرنے والوں کو پسند کرتا ہے۔

رسول اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ہجرت مدینہ کے بعد اسی اخوت کے تصور کو عملی جامہ پہناتے ہوئے قدیم اختلافات کو ختم کرنے اور مہاجرین و انصار کے درمیان محبت و یگانگت قائم کرنے کے لیے برادرانہ معاہدہ قائم کیا۔ اس طرح آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ایک ایسے معاشرے میں جہاں قبائل کے درمیان تنازعات اور قومی شناخت کے باطل تعصّبات ایک بڑا مسئلہ تھے، ایک متحد امت اور کامل معاشرہ تشکیل دیا۔[22]

قرآن کریم مسلمانوں کے درمیان اخوت کے تصور کے ذریعے قومی شناختوں کی بنیاد پر پیدا ہونے والے اختلافات کو روکتا ہے۔ لہٰذا قرآن کے نقطہ نظر سے، جو افراد اپنی قومی شناخت سے وابستہ ہیں وہ مسلمانوں کے اجتماعی پیکر سے الگ نہیں، بلکہ ایک وسیع تر اجتماع یعنی "امت" کا حصہ ہیں۔ چنانچہ انہیں دیگر مومنوں کو، چاہے وہ مختلف قومیتوں سے تعلق رکھتے ہوں، اپنا ایمانی بھائی سمجھنا چاہئے تاکہ وہ قومی شناخت کے منفی پہلوؤں پر قابو پا سکیں۔

9. نتیجہ

قرآن کریم قومی شناخت کو ایک فطری حقیقت تسلیم کرتے ہوئے نئی قومی شناخت کی تشکیل کے لیے دو اہم طریقہ کار پیش کرتا ہے: اولاً، قوم پرستی کے منفی پہلوؤں کی اصلاح کرنا جو انسانی افکار میں بنیادی تبدیلی سے ممکن ہے، اور ثانیاً قوم پرستی کی صلاحیتوں کو اعلیٰ اقدار کی خدمت میں استعمال کرنا۔ اس کے بعد قرآن مسلم اقوام کے لیے ایک جامع مرکب شناخت کا تصور پیش کرتا ہے جو دو بنیادی عناصر پر مشتمل ہے:

(1) حق کو فیصلہ سازی کا معیار بنانا اور

(2) دیگر مومنین کے ساتھ بھائی چارے کا جذبہ رکھنا۔

یہ عناصر مل کر قرآن کا پیش کردہ وہ متوازن قومی شناختی ماڈل تشکیل دیتے ہیں جو مسلمانوں کو ایک جامع اور ہمہ گیر شناخت فراہم کرتا ہے، جس میں قومی خصوصیات کو عالمی اسلامی اقدار کے ساتھ ہم آہنگ کر دیا گیا ہے۔

*****

References

---

1. Muhammad bn Mokram, Ibn Manzur, *lisan al-Arab*, Vol. 12, (Beirut, Dar al-Fikr Laltabaeh wa Eleneshar Valtozi, 1414), 499.

محمد بن مکرم، ابن منظور، *لسان العرب*، ج12، (بیروت، دار الفکر للطباعہ والنشر والتوزیع، 1414)، 499۔

2. Ibn Faris, Ahmad ibn Faris, *Mu'jam Maqa'is al-Lughah*, Vol. 5, (Qum, Daftar Tablyghat Islami Hozah Alamyyeh, 1363 SH), 43.

ابن فارس، احمد بن فارس، *معجم مقاییس اللغہ*، ج5، (قم، دفتر تبلیغات اسلامی حوزہ علمیہ، 1363 ہجری شمسی)، 43۔

3. Smith, Anthony, *Menabe Gumi Nasionalism*, Faslnameh Motaliat Rehbardi, Dorah Awal, No.1, (1998): 186.

اسمتھ، اینتھونی، منابع قومی ناسیونالیسم، *فصلنامہ مطالعات راہبردی*، دورہ اول، پیش شمارہ 1، (1998): 186۔

4. Bilbasi, Meisam, *Ahavit Meli dar Asnad Faradasti Jamehori Islami Iran*, (Qum, Pajooshgah Aloom wa Fareang Islami, 1397 SH.), 92.

بلباسی، میثم، *ہویت ملی در اسناد فرادستی جمہوری اسلامی ایران*، (قم، پژوہشگاہ علوم وفرہنگ اسلامی، 1397 ہجری شمسی)، 92۔

5. Maurice Waite; *Sara Hawker, Oxford dictionary and thesaurus* (New York, Oxford University Press, 2009) 452.

6. Jenkins, Richard, *Ahavit Ejtemaei*, Tarjmeha: Torj Yar Ahmadi, (Tehran, Nishar Shirazeh, 1381 SH.), 48.

جنکینز، رچرڈ، *ہویت اجتماعی*، ترجمہ: تورج یار احمدی، (تہران، نشر شیرازہ، 1381)، 48۔

7. Tajfel, H. Socail, *Identity and Intergroup Relations*, (Cambridge, Cambridge University Press, 2010), 18.

8. John Moen, wa Michelle Minor, *Raftar Masraf Konandeh*, Tarjmeh: Haidar Zadah, Kambiz, (Tehran, Moseseh Ketab meharban Nash, 1393SH), 511.

جان موون، و میشل مینور، رفتار مصرف کنندہ، ترجمہ: حیدرزادہ، کامبیز، (تہران، موسسہ کتاب مہربان نش، 1393 ہجری شمسی)، 511۔

9. Giddens, Anthony, *Sociology*, (Tehran: Ney Publishing, 2008 AH) 278

گیڈنز، اینتھونی، جامعہ شناسی، (تہران، نشرنی، 1387 ہجری شمسی) 278۔

10. Ibid, 281.

ایضاً، 281۔

11. Ibn Manzur, *lisan al-Arab*, Vol. 1, 380.

ابن منظور، لسان العرب، ج1، 380۔

12. Muhammad Ibn Yaqub, kulani, *Al-Kafi*, Vol. 2, (Tehran, Dar al-Islamiyah, 1407 AH.), 308.

محمد بن یعقوب، کلینی، الکافی، ج2، (تہران، دارالاسلامیہ، 1407)، 308۔

13 . Makarem Shirazi, Naser wa Digaran, *Piam Imam Amiral Momenin(as)*, Vol. 9, (Qum, Moseseh Tanzeem wa Nishar Asar Hazrat Ayatullah Ulozmah Makarem Shirazi, 1397 SH.), 62.

مکارم شیرازی، ناصر و دیگران، پیام امام امیرالمومنین (ع)، ج9، (قم، موسسہ تنظیم و نشر آثار حضرت آیت اللہ العظمیٰ مکارم شیرازی، 1397)، 62۔

14. Ruhollah Mousavi, Khomeini, *Sharha Cheel Hadis*, (Tehran, Moseseh Tanzeem wa Nishar Asar Imam khomeini, 1371 SH.), 145-146.

روح اللہ موسوی، خمینی، شرح چہل حدیث، (تہران، موسسہ تنظیم و نشر آثار امام خمینیؒ، 1371 ہجری شمسی)، 145-146۔

15. Muhammad Hussain, Tabataba'i, *Al-Mizan Fi Tafseer Al-Quran*, Vol. 10 (Beirut, Moseseh Al-Almi Lalmotboat, 1390 SH), 133.

محمد حسین، طباطبائی، المیزان فی تفسیر القرآن، ج10 (بیروت، موسسہ الاعلمی للمطبوعات، 1390ھ.ق)، 133۔

16. Syed Qutab, *Fi Zolal Al-Qur'an*, Vol. 6, Chap: 35 (Beirot, Dar al-Sharouq, 1425 AH), 348; Muhammad Hussain, Fazlullah, *Man Wahi Al-Qur'an*, Vol. 21 (Beirot, Darul Malak, 1419 AH), 159.

سید قطب، فی ظلال القرآن، ج6، چاپ 35 (بیروت، دار الشروق، 1425 ق)، 348؛ محمد حسین، فضل اللہ، من وحی القرآن، ج21 (بیروت، دارالملاک، 1419)، 159۔

17. Syed Muhammad, Razi, *Nahjul-Balagha*, Tarjamah wa Hawashi: Mufti Jafar Hussain, (Lahor, Al-Maraj Company, 2003), Letter 31.

سید محمد، رضی، نہج البلاغہ، ترجمہ و حواشی: مفتی جعفر حسین، (لاہور، المعراج کمپنی، نومبر 2003)، خط 31۔

18. Naser Makaram, Shirazi and others, *Piam Imam Amir al-Mu'minin (a.s)*, Vol. 9 (Qum, Moseseh Tanzeem wa Nishar Asaar Hazrat Ayatullah ul-Uzma Makaram Shirazi, 1397 SH), 164.

ناصر مکارم، شیرازی و دیگران، پیام امام امیر المومنین (ع)، ج9 (قم، موسسہ تنظیم و نشر آثار حضرت آیت اللہ العظمی مکارم شیرازی، 1397ہجری شمسی)، 164۔

19. Ali bn Muhammad bn Abi Nizar Liathai, Wasiti, *Auyun Al-Hukm wa al-Mawaeiz (Liathai)*, (Qum, Musisat Darul Hadith Al-Almiat Wal-Saqhafiat, 1418AH), 163, Raqam Al-Hadith 471.

علی بن محمد بن ابی نزار لیثی، واسطی، عیون الحکم والمواعظ (للیثی)، (قم، موسسۃ دار الحدیث العلمیۃ والثقافیۃ، 1418ق)، 163، رقم الحدیث 3471۔

20. Ruhollah Mousavi, Khomeini, Sharha Cheel Hadith, (Tehran, Moseseh Tanzeem wa Nishar Asar Imam Khumani, 1371 SH), 146.

روح اللہ موسوی، خمینی، شرح چہل حدیث، (تہران، موسسہ تنظیم و نشر آثار امام خمینیؒ، 1371 ہجری شمسی)، 146۔

21. Ibn Khaldun, Mokadamah, Tarjmeh: Genabadi, Parween, Vol. 1 (Teḥran, Elmi wa Farḥnegi, 1382 SH), 242.

ابن خلدون، مقدمہ، ترجمہ: گنابادی، پروین، ج1 (تہران، علمی و فرہنگی، 1382 ہجری شمسی)، 242۔

22. Syed Jafar Murtaza, Amili, Al-Sahih Man Sireh Al-Nabi al-Azam (PBUH), Vol. 5 (Qum, Dar al-Hadith, 1385 SH), 112-113; Jafar, Subhani, Forough Abdiyat, (Qum, Mosesteh Bostan Kitab, 1385 SH), 446.

سید جعفر مرتضی، عاملی، الصحیح من سیرہ النبی الاعظم (ص)، ج5 (قم، دار الحدیث، 1385 ہجری شمسی)، 112-113،

مغربی تعلیمی نظاموں کے پس پردہ کارفرما نظریات اور اہداف

The Ideologies and Goals behind European Education Systems

Open Access Journal
Qtly. Noor-e-Marfat
eISSN: 2710-3463
pISSN: 2221-1659
www.nooremarfat.com
Note: All Copy Rights are Preserved.

Syed Ahsan Raza Zaidi
Ph.D Research Scholar, Quran & Education
Al Mustafa International University, Qom, Iran.
E-mail: ahsanzaidi572@gmail.com

Abstract:

In this paper, two issues have been examined. First, on what intellectual, philosophical and religious ideas are the educational systems prevalent in the present world based? Second, if we want to base any system of education and upbringing on the teachings of Islam, what is its starting point?

In response to the first question, the author has tried to prove in a detailed discussion that the prevailing educational systems, which are based, consciously or unconsciously, on Western thought and philosophy, are actually based on the idea of separating religion from society and politics, knowledge and wisdom, and education and training.

The author of the article has examined in detail how the idea that religion is merely a collection of personal prayers and worships of man and has no connection with the affairs of the world and its contents came to prevail in the West. According to the article, the main factors that contributed to the creation of the theory of the separation of religion from society, politics, and science and knowledge were the distorted religion of Christianity itself and its flawed teachings. Those teachings that declare man to be a born sinner and for this, the use of reason and understanding is considered a forbidden tree. In

addition to declaring the unbalanced philosophy of Christianity as the main factor in the separation of religion from society, politics, and science and knowledge, the present article also considers the emergence of modern philosophical ideas and the theory of nature in Europe as a reason for the exclusion of religion from the formulation of educational systems.

In the second part of the discussion, the author of the article has called the success of the Islamic Revolution in Iran a starting point and a winning card for establishing an educational system based on Islamic religious teachings. According to the article, the foundation of the Islamic Revolution in Iran was laid on the idea of the comprehensiveness of religion. In Imam Khomeini's ideology, Islam is a complete and comprehensive religion that completely guides man in every field of society and politics, science and knowledge, thought and philosophy, and education and training, and it provides a complete code of human life. Here, after highlighting the comprehensiveness of the religion of Islam, the author of the article has presented the fundamental differences between Western thought and philosophy and Islamic teachings in the best possible way in the results of the discussion.

Keywords: Educational system, religion, society, politics, school of nature, revolution, Islam, Christianity.

خلاصہ

پیشِ نظر مقالہ میں بنیادی طور پر دو امور کا جائزہ لیا گیا ہے۔ ایک، یہ کہ موجودہ دنیا میں مروّجہ تعلیمی نظاموں کی اساس کن فکری، فلسفی اور دینی نظریات پر رکھی گئی ہے؟ دوسرا، یہ کہ اگر ہم تعلیم و تربیت کے کسی نظام کی بنیاد دینِ اسلام کی تعلیمات پر رکھنا چاہیں تو اس کا نکتہ آغاز کیا ہے؟ مقالہ نگار نے پہلے سوال کے جواب میں ایک تفصیلی بحث کے ضمن میں یہ ثابت کرنے کی کوشش کی ہے کہ مروّجہ تعلیمی نظام، جن کی بنیاد، شعوری یا لاشعوری طور پر مغربی فکر و فلسفے پر استوار ہے، دراصل، دین کی سماج و سیاست، علم و دانش، اور تعلیم و تربیت سے جدائی کے نظریے پر استوار ہیں۔

مقالہ نگار نے اس ضمن میں پوری تفصیل سے جائزہ لیا ہے کہ مغرب میں کیونکر یہ فکر غالب آئی کہ دین، انسان کی محض شخصی دعاوں اور عبادتوں کے مجموعے کا نام ہے اور اس کا دنیا و مافیہا کے امور سے کوئی تعلق نہیں ہے۔ مقالے کے مطابق، دین کی سماج و سیاست اور علم و دانش سے جدائی کے نظریے کی ایجاد میں جو عمدہ عوامل کارفرما تھے، ان میں سر فہرست، بذاتِ خود عیسائیت کا تحریف شدہ دین اور اس کی ناقص تعلیمات تھیں۔ وہ تعلیمات جو انسان کو پیدائشی گناہ کار قرار دیتی ہیں اور اس کے لئے عقل و فہم کے استعمال کو شجرہ ممنوعہ قرار دیتی ہیں۔

عیسائیت کے غیر متوازن فلسفہ دین کو دین کی سماج و سیاست اور علم و دانش سے جدائی کا بنیادی عامل قرار دینے کے علاوہ، موجودہ مقالہ، یورپ میں جدید فلسفی نظریات اور نظریہ قدرت کے ظہور کو بھی دین کی تعلیمی نظاموں کی تدوین سے بے دخلی کا موجب قرار دیتا ہے۔

بحث کے دوسرے حصے میں مقالہ نگار نے اسلامی دینی تعلیمات کی بنیاد پر کسی تعلیمی نظام کی داغ بیل ڈالنے کے حوالے سے ایران میں اسلامی انقلاب کی کامیابی کو ایک نقطہ آغاز اور Winning Card قرار دیا ہے۔ مقالہ کے مطابق، ایران کے اسلامی انقلاب کا بنیاد ہی، دین کی جامعیت کے نظریے پر رکھی گئی۔ امام خمینی کی آئیڈیالوجی میں اسلام ایک ایسا کامل اور جامع دین ہے جو سماج و سیاست، علم و دانش، فکر و فلسفے اور تعلیم و تربیت، ہر میدان میں انسان کا مکمل رہنمائی کرتا ہے اور یہ انسانی زندگی کا ایک مکمل ضابطہ فراہم کرتا ہے۔ یہاں مقالہ نگار نے دین اسلام کی جامعیت کو اجاگر کرنے کے بعد، مغربی فکر و فلسفے اور اسلامی تعلیمات کے بنیادی فرق کو بحث کے نتائج میں بہترین انداز سے پیش کیا ہے۔

کلیدی الفاظ: تعلیمی نظام، دین، سماج، سیاست، مکتب قدرت، انقلاب، اسلام، عیسائیت۔

1. تعارف

اس میں شک نہیں کہ انسان کی ہر ارادی حرکت و سکون اور سرگرمی کا بنیاد، اس کا علم اور آگاہی ہے۔ در حقیت، یہ علم و آگاہی ہے جس کے بل بوتے پر تمام انسانی فعالیت انجام پاتی ہے۔ اس میں بھی شک نہیں ہے کہ ہر انسان ایک مخصوص نظام تعلیم و تربیت میں علم و آگاہی حاصل کرتا اور تربیت پاتا ہے۔ بنابرایں، جیسا تعلیم و تربیت کا نظام ہوگا، ویسا ہی انسان کا رویّہ اور اخلاق ہوگا۔ لیکن بد قسمتی سے دنیا میں انسانی تعلیم و تربیت کا کوئی واحد نظامِ تعلیم و تربیت رائج نہیں ہے۔ اس وقت مسلم و غیر مسلم دنیا میں کم و بیش وہی تعلیمی نظام حاکم ہیں جن کی بنیاد، مغرب کے فکر و فلسفے پر رکھی گئی ہے۔

دوسری طرف بحثیت مسلمان، ہمارا یہ عقیدہ ہے کہ اسلام ایک مکمل ضابطہ حیات ہے۔ جہاں اسلام نے زندگی کے ہر شعبے میں مکمل رہنمائی فراہم فرمائی ہے، وہاں تعلیم و تربیت کے شعبے میں بھی اسلام نے مکمل نظام دیا ہے۔ اسلام

کے نظام تعلیم وتربیت پر بہت کچھ لکھا جا چکا ہے اور لکھا جا رہا ہے۔ تاہم تحقیق کی وادی کا یہ ایک مسلمہ اصول ہے کہ جب بھی کوئی محقق کسی موضوع پر تحقیق پیش کرنا چاہتا ہے تو اس کو پہلے یہ دیکھنا چاہئے کہ آیا اس موضوع پر پہلے سے کوئی تحقیق موجود ہے یا نہیں؟ اور اگر اس موضوع پر پہلے سے کوئی تحقیق موجود ہے تو اس کی حقیقت کیا ہے؟ سابقہ تحقیق کے ہوتے ہوئے نئی تحقیق کی کیا ضرورت ہے؟ خلاصہ یہ کہ ان سوالات کا جائزہ لینا اور اہم کام سمجھا جاتا ہے۔

اس پسِ منظر میں اگر ہم اسلام کے نظام تعلیم وتربیت کا جائزہ لینا چاہتے ہوں تو یقینا یہ دیکھنا ضرورہ ہو گا کہ آیا تعلیم و تربیت کے میدان میں پہلے سے کوئی تحقیق موجود ہے یا نہیں؟

یقینا اس سوال کا جواب مثبت ہے کیونکہ دنیا میں اسلامی نظام تعلیم وتربیت کے مقابلے میں کئی تعلیمی نظام رائج ہیں۔ لہٰذا یہ جاننا ضروری ہے کہ مروجہ تعلیمی نظاموں کی بنیاد کن فکری اصول و مبانی پر رکھی گئی ہے؟ ان کے پسِ پردہ کیا اہداف و مقاصد کارفرما ہیں اور یہ کہ یہ نظام ایک انسان کی کیسی تربیت کرتے؟ بالخصوص یہ دیکھنا ضروری ہے کہ یہ مروّجہ تعلیمی نظام، اسلامی تعلیمات کے ساتھ کس حد تک ہماہنگ ہیں؟ پیشِ نظر مقالہ میں ان سوالات کے تناظر میں کا اس امر کا جائزہ لینے کی کوشش کی گئی ہے کہ مروّجہ تعلیمی نظاموں، بالخصوص وہ نظام جن کی بنیاد مغربی فلسفوں اور آئیڈیالوجیز پر رکھی گئی ہے، ان کے پس پردہ کارفرما یہ آئیڈیالوجیز کیا ہیں اور ان کی اسلامی تعلیمات کے ساتھ نسبت کیا ہے؟

2. دین اور تعلیم کی جدائی

مروّجہ تعلیمی نظاموں کے پس پردہ کارفرما نظریات اور آئیڈیالوجیز کا جائزہ لیتے ہوئے ایک بنیادی ترین مسئلہ جس سے معمولاً غفلت برتی جاتی ہے، یہ ہے کہ ان تعلیمی نظاموں کی بنیاد میں دین کی تعلیم سے جدائی کا نظریہ پوشیدہ ہے۔ دراصل، مغرب میں دین کی تمام سماجی شعبوں، منجملہ سیاست اور تعلیم وتربیت سے جدائی کی تاریخ بہت پرانی ہے۔ مغرب میں دین کو ایک فردی اور شخصی امر قرار دیا گیا جس کا فریضہ محض ایک فرد اور اس کے معبود کے درمیان رابطے کی چند رسوم و عبادات بتاتا ہے۔ گویا دین سماج سے بے دخل کر دیا گیا۔ البتہ دین کی سماج وسیاست سے اس بے دخلی کی ایک مفصل داستان ہے۔ دراصل، مغرب میں قرون وسطیٰ (500-1500 AD) جو کہ تقریباً ایک ہزار سال کا دور ہے اس کی تاریخ عام طور پر: قدیم تہذیب یا قدیم یورپ، قرون وسطیٰ اور زمانہ جدید کے درمیان ۳ حصوں میں تقسیم کی جاتی ہے۔[1] اس عرصہ میں یورپ کے اندر دین عیسائیت رائج تھا۔ اس وقت کا کلچر آج کے مغربی کلچر سے بہت فرق رکھتا تھا۔ تمام مغرب پر چرچ کی مطلق حکومت تھی اور تمام سیاسی، دینی، قانونی، اور تعلیم و تربیتی چرچ کے زیر اثر تھے۔ قرون وسطیٰ کے انسان کے لئے دین کی سیاست سے جدائی کوئی معنی

اور مفہوم نہیں رکھتی تھی۔[2] ان کی عقل کے ساتھ جنگ تھی، عیسائیت کا عقیدہ ہے کہ جب انسان کو جنت سے زمین کی طرف لایا گیا تو وہ رحمت الہی سے دور ہو گیا۔ اب جو بھی انسان پیدا ہوتا ہے وہ گناہگار پیدا ہوتا ہے اور صرف ایمان و غسل تعمید (Baptism) اس کے گناہ کو زائل کر سکتا ہے۔ پس ایمان و حضرت عیسیؑ کی خصوصی عنایت اور غسل تعمید کے ساتھ ہی انسان عقل حاصل کر سکتا ہے جس کی وجہ سے عیسائیت میں ایمان عقل پر برتری رکھتا ہے اور تعقل وتدبر کی ایمان کے بغیر کوئی حیثیت نہیں ہے۔ [3]

عیسائیت میں دین کی عقل پر برتری کے نظریے کا ایک اور سبب، ارسطو کی فلسفی تعلیمات تھیں۔ دراصل، ارسطو کے علم نجوم اور بیالوجی میں بہت سے نظریات، عیسائیت کی مقدس کتاب کی تعلیمات کے برخلاف تھے۔ اس لئے چرچ نے ارسطو کے علمی نظریات کی مخالفت شروع کر دی۔[4] اس طرح یہ چیزیں مسیحت کی "عقل کے ساتھ جنگ" کا سبب بنیں۔ مسیحیت کی عقل کے ساتھ اس جنگ کا نتیجہ یہ نکلا کہ عیسائیت زدہ سماج میں بے عقلی اور جہل کی حاکمیت کا دروازہ کھل گیا اور علم و دانش کی نفی کی جانے لگی۔ جدید علمی نظریات کا حامل ہونے کی وجہ سے دانشمندوں کا سزائیں سنائی گئیں۔ مسیحیت کے تحریف شدہ دین کی عقل کے خلاف غیر طبیعی جنگ اور اربابِ کلیسا کے مظالم نے آہستہ آہستہ لوگوں کو مسیحیت کے دین سے بدگمان کر دیا۔

دوسری طرف چرچ نے تفتیش عقائد (The Inquisition) کے نام سے ایک ادارہ تاسیس کیا۔ اس ادارے کا کام جدید نظریات کو عیسائیت کی تعلیمات پر پرکھنا تھا اور جو نظریات عیسائیت کی تعلیمات کے مخالفت قرار پاتے، ان نظریات کو کفر اور ان کے حامل اسکالرز کو کافر قرار دیا جانے لگا اور ان کو سزائیں دینا شروع کر دی گئیں۔ ایسے افراد کو وکیل کرنے کا بھی حق نہیں تھا۔ یورپی تاریخ ان واقعات کو تلخ حقیقت کے طور پر بیان کرتی ہے۔[5] 1480-1488 آٹھ سال کے اس عرصہ میں 8800 افراد کو سزا کے طور پر جلایا گیا اور 96494 افراد کو سنگین سزائیں دی گئیں۔ اسی طرح 1480-1808 تک تقریبا 31912 افراد کو جلایا گیا 291450 افراد کو سنگین سزائیں دی گئیں۔

ان کوششوں کے علاوہ چرچ نے اپنے اقتدار کو بچانے کے لئے مذہبی ایمان و اعتقادات کو بھی کمزور کر دیا جس کی وجہ سے عیسائی اخلاقیات بہت تیزی سے گرنا شروع ہو گئی اور شہوت پرستی و عیش عشرت نے اس کی جگہ لے لی اور دوسری طرف ارباب چرچ جو پہلے اپنے حواریوں کی پیروی کرتے ہوئے سادہ زندگی کو فخر سمجھتے تھے اب اس کی جگہ مال و دولت کی جمع آوری کو قدرت سمجھنے لگے اور لوگوں کی املاک و مال و دولت کو سمیٹنے لگے۔ پھر انھوں نے چرچ کے عہدوں کو بھی فروخت کرنا شروع کر دیا اور بعض صورتوں میں بشپ (Bishops عیسائی پادری) شہزادوں کی طرف سے نامزد کیے گئے تھے۔ پھر یہ اسی پر نہیں رکے بلکہ اقتدار اور مال دولت کی حوس میں لوگوں کے گناہوں کو بھی خریدنا شروع کر دیا۔ ان سے مال و دولت لیتے اور اس کے بدلہ میں گناہوں سے بخشش کی اسناد دینے لگے۔

ان تمام چیزوں کا یہ نتیجہ نکلا کہ قرون وسطی کے آخر میں معجزہ، اخروی زندگی اور بہت سارے دینی مفاہیم کا انکار کیا جانے لگا اور یہ تبدیلی صرف افراد تک محدود نہ رہی بلکہ دینی مدارس تک بھی پھیل گئی۔ شہر پیرس میں بشپ نے اعلامیہ بعنوان ردالحاد جاری کیا جس میں اس طرح کے موضوعات کو بیان کیا گیا: الٰہی حکمت ہمارے علم میں کچھ اضافہ نہیں کرتی۔ عیسائی مذہب علم کی راہ میں رکاوٹ ہے۔ سعادت اس دنیا میں ملتی ہے، آخرت میں نہیں۔[6] ان حالات میں مغربی انسان نے نشاۃ ثانیہ (Renaissance) کی طرف قدم بڑھایا۔ چرچ کی غلط روش و غلط عقاید اور علم و دین کا ٹکراو کرنا، فلسفہ اسکولاسٹیک کا زوال، نئے نظریات کی پیدائش، ان تمام چیزوں نے انقلاب کی راہیں ہموار کیں۔

آہستہ آہستہ یورپ میں تمام یونیورسٹیاں، ادارے اس سوچ اور نظریے پر کھڑے کیے جانے لگے کہ دین کو تمام سماجی علوم اور امور سے بے دخل کر دیا جائے۔ نتیجہ کے طور پر ایک خلا پیدا ہو گیا کہ سماجی امور اور علوم کو کن بنیادوں پر چلایا جائے؟ دین کی بے دخلی کے اس خلا کو پر کرنے کے لئے مختلف مکاتب فکر وجود میں لائے گئے۔ جہاں سماج کی تدبیر اور سیاست کے لئے لبرل ازم، سوشیالزم اور لبرل یا سوشل ڈیموکریسی جیسے مختلف مکاتب فکر سامنے آئے، وہاں علم و فلسفہ اور تعلیم و تربیت کے میدان میں میٹیریالزم، ہیومانیزم، آئیڈیالزم اور سائنسیزم، ریشنالزم اور پوزیٹوزم جیسے مکتب ابھر کر سامنے آئے۔

خلاصہ یہ کہ مغربی تعلیمی نظاموں کے خدوخال تراشنے میں عیسائیت کی تعلیمات سے دوری اختیار کی گئی اور دین کو علم و فلسفہ کی ترویج کی راہ میں رکاوٹ تصور کیا گیا۔ بدقسمتی سے یہ تصور آج تک موجود ہے اور یہ نہ فقط عیسائیت کے تحریف شدہ دین کے بارے میں، بلکہ اسلام جیسے کامل ترین دین کے بارے میں بھی پایا جاتا ہے۔ بنابرایں، اگر ہم اسلامی تعلیمات کی بنیاد پر کسی تعلیمی نظام کی داغ بیل ڈالنا چاہیں تو سب سے پہلے دین کی بابت، بالخصوص دین اسلام کی بابت، یورپ میں پیدا ہونے والے اس تصور کی نفی کرنا ہو گی کہ دین، سیاست و سماج، علم و دانش، فکر و فلسفہ اور تعلیم و تربیت سے جدا، محض چند دعاوں اور عبادی رسوم و رواج کی تعلیم کا نام ہے۔

3. یورپ میں دین کی سماج و سیاست اور علم و دانش سے جدائی میں کارفرما اہم عوامل

اگر ہم مغرب میں، دین کی سماج و سیاست، علم و دانش اور تعلیم و تربیت سے جدائی میں کارفرما عوامل کا جائزہ لینا چاہیں تو اس حوالے سے درج ذیل 3 عمدہ عوامل سے آشنائی بہت ضروری ہے:

3-1) عیسائیت کا غیر متوازن فلسفہ دین

یورپ میں تعلیم و تربیت، علم و دانش اور فکر و فلسفہ کی دین سے جدائی میں موثر ایک عامل عیسائیت کے فلسفہ دین کی مختلف، بلکہ بسا متصادم قرائتوں کا وجود تھا۔ درحقیقت، عیسائیت کے ناخداوں میں دین کے بارے میں درج ذیل ۳ مختلف نظریے پائے جاتے ہیں:

3-1.1) دینی پلولرزم (Religious pluralism)

دینی پلولرزم، ایک مسیحی فرقہ پریسبای ٹریان (Presbyterian) جو پروٹسنٹ کے فرقوں میں سے ایک ہے، اس کا بانی جان ھیک (John Hick ۱۹۱۲-۲۰۱۲) ہے۔ کثرت پسند (Pluralist) مکمل طور پر آپس میں ہم عقیدہ نہیں ہیں، ان میں اختلاف نظر ہے۔کچھ لوگ وحی کا انکار کرتے ہیں، بعض وحی کو قبول کرتے ہیں۔ جان ہیک وحی کا انکار کرتا ہے اور پیغمبران الٰہی کے پیغامات کو خدا کی طرف نہیں مانتا ہے۔ وہ گوہر و صدف (مذہبی تعلیمات) دین کو ایک دوسرے سے مختلف جانتا ہے اور کہتا ہے کہ دین کا گوہر ایک ہی ہے۔ صدف مختلف ہے۔ مذہبی تعلیمات کو جانچنے کا ہمارے پاس کوئی معیار نہیں ہے۔ ہمارے پاس کوئی ترازو نہیں ہے جس میں ان کا سچا اور جھوٹا ہونا پرکھا جاسکے۔ پس یہ ذاتی قدر نہیں رکھتے ہیں۔

3-1.2) انحصار پسندی دینی (Religious Exclusivism)

اس کا بانی کارل بارتھ (Karl Barth ۱۹۶۸ —۱۸۸۶) ہے۔ یہ لوگ کہتے ہیں کہ سعادت کا ذریعہ ایک ہی دین ہے۔ تمام ادیان میں حقیقت کا کچھ حصہ ہے لیکن کامیابی کی طرف آپ کو ایک ہی دین لے کر جائے گا۔ انحصار پسند کہتے ہیں کہ اگرچہ ایک مذہب یا وحی سچ ہے (عیسائیت) لیکن دیگر مذاہب کے اندر ٹکڑوں ٹکڑوں میں سچائی پائی جاسکتی ہے۔[7]

3-1.3) شمول گرایی دینی (Religious Inclusivism)

یہ ایک طرف سے انحصار پسندوں کی طرح صرف ایک دین کو برحق اور انسان کی کامیابی کا ذریعہ سمجھتے ہیں، لیکن دوسری طرف سے اس بات کے معتقد ہیں کہ لطف و عنایت الٰہی کی وجہ سے دیگر ادیان کے پیروکار بھی کامیاب ہو جائیں گے۔ اس نظر کا طرفدار متکلمین کیتھولک میں سے ایک کارل رانر (Karl Rahner SJ ۱۹۸۴ — ۱۹۰۴) ہے۔

3-2) یورپ میں جدید فلسفوں کا ظہور

علم و دانش، فکر و فلسفہ اور تعلیم و تربیت کی دین سے جدائی میں ایک اور عامل جو بہت موثر طور پر کارفرما رہا، وہ دین کے خلاء کو پر کرنے والے فلسفوں کا رواج تھا۔ یہاں بنیادی طور پر ہیومنزم (Humanism) کے فلسفے نے انسان کو خدا کے مقابلے میں لا کھڑا کیا اور انسان محوری، گویا یورپ کا جدید دین ٹھہرا۔ قرون وسطیٰ میں ہر چیز خدا محور تھی، نشاۃ ثانیہ (Renaissance) کی موج نے کلیسا کے مقابلے میں ایک نیا مذہب کھڑا کر دیا اور ۱۹ ویں صدی میں ہیومنزم ایک نئے جدید مذہب "دین انسانیت" کے دائرے میں آگیا۔[8] پھر لیبر ازم (Liberalism) جس کی بنیاد آزادی ہے، قرون جدید کی تاریخ میں یہ سب سے مہم اور طاقتور عامل بنا۔ آزادی فردی، فکری، دینی، اعتقادی، تجارت یعنی اس زمانے کے سب سے بھاری چیز دینی و اجتماعی وحکومتی آزادی۔ یہ پہلی آزادی کی آواز تھی جو پروٹسنٹ نے اٹھائی۔ لیبرازم فردی حقوق کو فطرت سے نکالتے ہیں۔ لاک (John Locke ۱۷۰۴-۱۶۳۲) اور روسو (Rousseau ۱۷۱۲ — ۱۷۷۸) کہتے ہیں: اجتماع اور حقوق، عالم طبیعت سے نکلنے چاہیے، کیونکہ قوانین

طبیعی یکساں ہیں، پس حقوق تمام افراد کے لئے یکساں ہونے چاہیے۔ یہاں سے ناسولیزم نکلا جس کا بانی روسو ہے، اس کے مطابق: معاشرے پر وحدت ملی کی بنیاد قوم، نسل، وزبان سے ہوتی ہے نہ کہ نظریہ اور آئیڈیالوجی سے۔ دینی مسائل شخصی حیثیت رکھتے ہیں اور انسان کی شخصی زندگی سے تعلق رکھتے ہیں۔ انقلاب فرانس کے بعد یہ سوچ تیزی سے یورپ میں نعرہ آزادی کے ساتھ پھیل گئی، اس نے ڈیموکریسی کی شکل اختیار کی اور ۱۹ ویں صدی میں اسے ناسولیزم کا سنہری دور کہاجانے لگا۔

نہضت اصلاح دینی مارتر لوتن(Martin Luther ۱۴۸۳-۱۵۴۶) کے قیام سے شروع ہوئی اور اسی سے پروٹسٹنٹ مذہب کا ظہور ہوا۔ لوتر کی نظر میں بشپس افراد پر برتری نہیں رکھتے ہیں اور کتاب مقدس کی تفسیر کرنے کا حق صرف پاپ کو نہیں ہے۔ لوتر کے بعد اس تحریک کو کالون(Jean Calvin ۱۵۰۹-۱۵۶۴) نے سنبھالا۔ اس نے نعرہ لگایا کہ زندگی کی تمام مادی خواہشات سے پرہیز کرنا چاہیے[9]، اس کا نتیجہ سامراجیت (feudalism) نکلا۔ اقتصاد اور سرمایہ داری متوسط طبقے سے نکل گئی۔ قدرت ان کے ہاتھوں سے چلی گئی۔

۱۷ ویں صدی میں ثقافتی و سیاسی سلطنت کو اٹلی اور سپین سے فرانس منتقل ہو گیا۔ یہاں سے نیچرل سائنسز (Natural Sciences)کا دور شروع ہوا۔ فرانسیسی بیکن (Francis Bacon ۱۵۶۱-۱۶۲۶) اور ڈکارت (Rene Descartes۱۵۹۶-۱۶۵۰) نے عقل اور ایمان کے ٹکراؤ کی بحث کو اٹھایا اور تحصیل علم میں روش استقرا (Induction، منطق کی اصطلاح، قیاس جز سے کل) کو لے کر آ گئے۔ فلسفہ ڈکارت اصل جدید فکر ہے، اس نے مغربی دنیا کو اس لائن کی طرف لگایا۔ ڈکارت کے نتائج نے دنیا کو دو حصوں میں تقسیم کر دیا:

۱۔ ایک طرف نفس جو استدلال محض ہے۔

۲۔ دوسری طرف عالم مادہ ہے جس کا حساب لگایا جا سکتا ہے۔

پس اس سے ذہن، مادہ کے مقابلہ میں آ گیا۔ ڈکارت نے کہا کہ ۳ جوہر ہیں: خدا، جسم اور نفس۔ نفس اور جسم ایک دوسرے سے کوئی نسبت نہیں رکھتے ہیں بلکہ مخالف ہیں اور تضاد رکھتے ہیں۔ مادی امور اور الہی و نفسانی امور (Supernatural) ایک دوسرے سے جدا ہیں، کوئی چیز ان کے درمیان اکٹھی نہیں ہے۔ پس دو مکتب فکر بن گئے: (مکتب) اصالت عقل و(مکتب) اصالت تجربہ۔ یہاں سے دور روشنگری(Age of Enlightenment) شروع ہوا، ۱۷ ویں صدی کے اسکالر غالبا مذہبی تھے، یہ لوگ وحی کے ساتھ عقل کے بھی قایل تھے، عقل شروع میں وحی کے ساتھ تھی، زیادہ تر افراد اسکالر جو دینی تفکر رکھتے تھے، وہ مانتے تھے کہ خدا فطرت(Nature) میں مداخلت رکھتا ہے، یعنی اس کو چلا رہا ہے۔ جب کے اس کے بعد جدید سوچ یہ کہتی تھی، خداوند ایک معمار ہے، جس نے دنیا کو ابتدا میں خلق کیا اور اس کے بعد چھوڑ دیا، آہستہ آہستہ یہ اعتقاد چھوڑ دیا کہ خدا نظام فطرت کو چلا رہا ہے۔ اسی صدی میں وہ نظریہ کہ سورج مرکزی حیثیت رکھتا ہے(جو کہ نکولس کوپرنیکس Nicolaus Copernicus نے دیا

تھا)، گلیلیو(Galileo ۱۵۶۴-۱۶۴۲)اور کیپلر(Kepler) کے ذریعے اس کی تائید ہوئی۔ دنیا کو یہ معلوم ہوا کہ یہ کتاب مقدس(Bible) کے ساتھ تضاد رکھتا ہے(عیسائیت کی طرف سے گلیلیو پر مقدمہ بھی چلایا گیا، اس کو نظربند کردیا گیا)، پس یہ بھی دین کو خارج کرنے کا باعث بنا کہ دین کے نظریات کا انکار کیا جائے۔

۱۷ویں صدی کے نصف میں نیوٹن(Newton ۱۶۴۷۔۱۷۲۷) اور اس کے پیروکاروں نے گلیلیو کے کام کو آگے بڑھاتے ہوئے جامع میٹافزیکس(Comprehensive Metaphysics) کی طرف قدم اٹھایا اور نظام نیوٹن نے دنیا کو جدید ترین مشین (Sophisticated Machine) سے متعارف کرایا۔ دنیا ایک پیچیدہ مشین کی طرح ہے، اس میں ایک میکانزم پایا جاتا ہے، اس کے خاص قوانین ہیں جس سے معلوم ہوتا ہے کہ کس چیز کا کیا کام ہے، ان کو معلوم کرنے سے اور ان پر عمل کرنے سے ہم پیشنگوئیاں کر سکتے ہیں۔ نیوٹن کہتا تھا نظام فطرت کو متوازن رکھنے میں خدا شریک ہے لیکن لاپلاس(Laplace) اس سوچ کے مخالف تھا۔ قرون وسطیٰ میں ہر کام خدا کی طرف وابستہ کرتے تھے، جو علمی چیز سمجھ نہیں آتی تھی، وہ خدا کی طرف ڈال دیتے تھے۔ جوں جوں ایجادات ہوتی رہیں، نا معلوم چیزوں کا علم ہونے لگا، اب خدا کی جگہ کم ہوتی گئی، خدا کو رخنہ ڈالنے والا(The God of Penetration) کہا جانے لگا۔

۱۔ مرحلہ اول میں عقل و وحی کو ایک دوسرے کے ساتھ مربوط کرتے تھے اور ایک حقیقت جانتے تھے، اصالت عقل والے کہتے تھے کہ کائنات میں ایک نظم پایا جاتا ہے، کوئی خدا ہے جو اس نظم کو چلارہا ہے۔ اس خلقت کو دیکھ کر خدا کو پہچان سکتے ہیں۔ اس میں تضاد نہیں ہے، یہ لوگ خدا کے انکار کی طرف نہیں گئے۔ اس نسل کو روشنفکر کہا جانے لگا جو دین الٰہی اور دین فطری دونوں کی معتقد تھی۔

۲۔ مرحلہ دوم میں روشنفکر افراد نے عقل کو وحی کی جگہ پر محوریت دے دی، یہاں تک آگے بڑھے کہ خدا نے دنیا بنا کر چھوڑ دی ہے۔ لاپلوس کہتا ہے کہ علم (Science) نے قوانین کی اتنی علمی وضاحت کر دی ہے کہ اب اس فریضہ کی ضرورت نہیں رہی کہ کائنات کو چلانے میں خدا کی کوئی شراکت ہے۔ اب یہ خود قوانین ہیں کہ جو کائنات کی وضاحت کرتے ہیں۔ قرون وسطیٰ میں جہاں علمی نظریات نہ پیش کرسکے وہاں پر اس کو خدا کی طرف منصوب کر دیا جاتا تھا۔ نتیجہ یہ نکلا کہ ہم جہاں پر علمی وضاحت کر دیں گے وہاں خدا کی ضرورت نہیں ہے، اس کو نیچرل تھیالوجی (Natural Theology) کہا جانے لگا۔ وحی کی جگہ نیچرل تھیالوجی آگئی۔

۳۔ مرحلہ سوم میں روشنفکر (Intellectual) نے شکاکیت (Skepticism) کے دور کی طرف قدم اٹھایا، دین فطری تھا، اس پر بھی اعتراض کر دیا، معجزات پر بھی اعتراض ہونے لگا۔ بعد میں جہاں پر خدا کی ضرورت بھی تھی، وہاں پر بھی خدا کو نکال دیا گیا۔ خدا کے، ارادہ خدا کے اور روح کی بقا کے منکر ہو گئے، وہ مادہ کو مستقل

اور قدیم کہنے لگے، صرف فطرت(Nature) پر اعتماد کرنے لگے اور مفہوم خدا کو لوگوں کے درمیان جہالت اور خوف جاننے لگے۔

رمانٹکزم(Romanticism) آرٹس، فنکار، موسیقی اور ادب میں ایک تحریک جو روشنفکر کے رد عمل کے طور 18 ویں صدی کے آخر میں پیدا ہوئی، جس نے حوصلہ افزائی، تابعیت(Subjectivity)، اور انفرادگی کی پرورش پر زور دیا۔ یہ وجدان(Intuition) کو عقل سے مہم تر مانتے تھے۔ خدا کو اور روح انسان کو دوبارہ زندہ کیا لیکن یہ عقل اور ٹیکنالوجی سے بدگمان تھے۔ روسو اس کے بانیوں میں ہے جو کہتا تھا کہ اخلاق کے اہم ترین مسائل میں احساسات یقینی پر اعتماد، عقل واستدلال سے زیادہ معتبر ہے۔[10]

اس کے بعد فلسفہ ہیوم آیا جو پہلی بار دینی امور میں شکاکیت لے کر آیا۔ ہیوم (۱۷۱۱-۱۷۷۶) جو تجربی علوم کی تاکید کرتا تھا، یہ حس کے علاوہ کسی معرفت کا قایل نہیں تھا، جتنے بھی علمی نتائج ہیں وہ مشاہدات تجربی کی وجہ سے ہیں، اس لئے یہ امور دینی کو (جو کہ غیر محسوس ہیں) غیر قابل شناخت اور غیر منطقی سمجھتا تھا۔ مفہوم علت پر بھی اعتراض کرتا تھا، خدا کے اصلی علت (علت اولی) ہونے کی دلیل کا انکار کرتا تھا۔ برہان نظم کا انکار کرتا تھا۔ ہم دلیل سے نہ خدا کو ثابت کر سکتے ہیں نہ ہی اس کا انکار کر سکتے ہیں۔ اس کے زمانے کے جو آراء و نظریات رائج تھے، ہیوم ان پر شک کرتا تھا۔ یہ مکتب اصالت فایدہ کا بھی پیش کرنے والا ہے، اس مکتب میں تمام انسان کے کاموں کی فایدہ کے میزان میں قضاوت کرتے تھے۔ روسو بھی ہیوم کی طرح عقل کی ہدایت پر شک کرتا تھا، روسو کہتا ہے: عقل ہمیں اکثر اوقات فریب دیتی ہے جبکہ ہمارا وجدان کبھی فریب نہیں دیتا ہے۔ عقل پر تنقید کرنے کی وجہ سے روسو کو اولین اسکالر پوسٹ ماڈرنزم (Post Modernism) کہا جاتا ہے۔

کانٹ (۱۷۲۴-۱۸۰۴) نے علم و دین میں ایک جدید روش دی۔ یہ اس بات میں ہیوم کے موافق تھا کہ حس کے علاوہ کوئی معرفت حاصل نہیں ہو سکتی ہے۔[11] لیکن کہتا تھا کہ ذہن حسی نہیں ہے۔ وہ کہتا تھا کہ معرفت حس اور ذہن کے قالبوں، دونوں میں ہے جو فہم کی تصاویر (صور فاہمہ، Photos of Fahima) سے حاصل ہوتی ہے۔ اس کی نظر میں دین مکمل طور پر علم (Science) سے جدا ہے۔ اس نے علم و دین میں ٹکراؤ کی بحث کو ختم کرنے کے لئے عقل کو عقل عملی اور نظری میں تقسیم کیا۔ عقل نظری کا کام فطرت کی شناخت اور عقل عملی کا کام اخلاق کا میدان (Domain) ہے۔ کانٹ کہتا ہے کہ اخلاق کو کسی وجہ سے بھی اپنی خاطر، دین کی ضرورت نہیں ہے[12, 13] پس کانٹ کا یہ نظریہ علم و دین میں جدائی کا باعث بنا۔ یہاں سے سیکولرزم کا آغاز ہوا، دین جب دنیا سے جدا کیا گیا تو اس کی کمی پوری کرنے کے لئے نئے نئے نظریات لائے گئے جو سب سیکولرازم میں سماتے ہیں۔

کانٹ کے بعد ۱۹ ویں صدی میں صنعتی انقلاب آیا، شوشلزم کے جدید اصول متعارف ہوئے، ڈارون کے نظریات آئے، ڈارونزم آگیا۔ انسان اتفاقی طور پر آیا، انسان میں تنازع بقا، فطرت کی وجہ سے ہے۔ تکامل انسان کا نظریہ

آیا۔ مغرب نے ڈارون کے نظریات کی خود تشریح کی اور زندگی کے قوانین نکالے گئے: برہان نظم، اخلاق کی بنیاد، کتاب مقدس و مقام، منزلت انسان کو بے اعتبار کر دیا گیا۔ سیکولرازم، ترقی کا دور اور تکامل کا تفکر آگیا۔ مغرب نے اصول نکالا کہ تنازع بقا، نوع بشر کے درمیان اپنی بقاکے لئے موجود ہے۔

اس نظریہ نے لبرل ازم اقتصادی کی تائید کی اور لبرل ازم اقتصادی نے سرمایہ داری (Capitalism) کی راہ ہموار کی جس کی وجہ سے رئیس قدیم کی جگہ رئیس جدید کے پاس دولت آگئی۔ نظریہ ڈارونزم کی توسیع میں سامراجیت (Imperialism) یا استعماریت بنا، کیونکہ اس کے مطابق تنازع بقااب صرف افراد کے درمیان نہیں رہا بلکہ نسلوں، قبیلوں، ملکوں کے درمیان تقسیم ہو گیا، پس ڈارونزم حیاتیات (Biology) سے نکل کر دنیا کی سیاست میں آگیا۔[14] استعمار کے دو توانا اور قدرت مند بازو بن گئے ایک ناسولزم (وطن پرستی و قومی برتری پر اعتقاد)، دوسرا ڈارونزم۔ ناسولزم سیکولزم کے ساتھ نا ٹوٹنے والا اشتراک (Unbreakable Bond) رکھتا ہے۔[15, 16] دین خدا سے مربوط ہے اور وطن، عوام سے مربوط ہے۔ یہی نظریہ سبب بنا تھا کہ دنیا دو قطبوں کی طرف بڑھ گئی تھی۔ اس کے بعد شوشلزم لایا گیا، یہ ایک سیاسی و اقتصادی فرضیہ ہے جس کی بنیاد پر تمام وسائل و عوامل تولید و اشیاء حکومت کی نظر میں انجام پائیں۔ مکمل صورت شوشلزم کی کیمونزم میں دیکھتے ہیں۔

کلچر، فکری، اجتماعی، اقتصادی و سیاسی تبدیلیاں جو نشاۃ ثانیہ کے بعد آئیں، ان کو مجموعی طور پر ماڈرنزم (Modernism) کہا جاتا ہے۔ مڈرنزم یعنی دنیا، فطرت، انسان و علم کے بارے میں نئی نظر ڈالنا، نئے نظریات دینا۔ اس کی اصل خصوصیت تجربی علوم، ٹیکنالوجی میں بڑھوتری، ترقی کرنا اور پھیلاؤ ہے، علم و عقل انسان کو ایک اوزار کے طور پر فطرت کو سمجھنے اور وضاحت کے لئے استعمال کرتے ہیں۔ ایک علمی اور عقلانی انسانی نقطہ نظر (Approach) جو مختلف اجتماعی علوم کی فیلڈ جیسے اقتصاد، سیاست، اخلاق وغیرہ میں معتبر یقینی بنیادیں اور اصول فراہم کرے جو مختلف فیلڈ میں ہماری رہنمائی کر سکیں۔ بنیادی ترین محور مڈرنزم کا انسان محوری ہے، خود مختار و مستقل انسان، انسان قانون کو بنانے والا اور قانون کا اجراء کرنے والا ہے۔

بعض مفکرین سیکولرازم کو ماڈرنزم کی بنیادی اور اصلی ترین خصوصیت سمجھتے ہیں۔ مڈرنزم میں سیکولرازم آگیا۔ ہربرٹ مارکوس (Herbert Marcuse ۱۸۹۸-۱۹۷۹) مڈرنزم معاشرے میں جو کلچر حاکم ہے، اس کو غیر دینی اور زیر تسلط فطری و مادی طاقتوں میں جانتا تھا۔[17] اس تفکر نے نیا معاشرہ، نیا تمدن دے دیا۔ یہ تمدن دینداری کو ماڈرنزم کے مقابلے میں سمجھتا ہے۔ قرون وسطی میں ساری مشروعیت دین سے تھی۔ ماڈرنزم نے دین اور خدا کو ختم کر دیا، عقل بغیر وحی کے لے آئے۔ پھر کہا کہ علم و معرفت بھی مقدس نہیں ہے۔ معرفت عصری ہوتی ہے، ہر معرفت اپنے دور کے خاص حالات کا حصہ ہوتی ہے، یہ فکر نظریہ ہرمیونٹکس (Hermeneutics) کی بنیاد بنا۔ شلایر ماخر (۱۷۶۸ – ۱۸۳۴ Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher) کو ہرمینوٹکس

جدید کا پیشرو کہتے ہیں۔ تفکر ہر مینو ٹکس یہ ہے کہ کوئی بھی معرفت الہی ایسی نہیں ہے جو ہمیشہ چلنے والی ہو۔ پہلے جو لوگ کہتے تھے کہ خدا قادر و مطلق ہے، قہار و جبار ہے، اس سوچ کی وجہ یہ تھی کہ وہ ڈکٹیٹر کے زمانے میں زندگی گزار رہے تھے۔ پس دین زمانے کے خاص حالات کی وجہ سے تھا۔ اب وہ حالات بدل گئے ہیں، پس اسکی ضرورت نہیں ہے۔ ڈکٹیٹر شپ تھی، اسکی وجہ سے خدا تھا۔ اس وقت اسی بنیاد پر دین میں دینی معرفت کے عنوان سے چیلینجز ہیں۔ اب کلام جدید میں موضوع معرفت دینی کی ایک بحث جاری ہے۔

موجودہ دور میں فلسفہ دین کی اہم ترین ابحاث میں سے ایک بحث دینی کثرتیت (Religious pluralism) کی بحث ہے۔ جس کا معنی یہ ہے کہ تمام ادیان برحق ہیں اور تمام ادیان میں یہ توانائی ہے کہ وہ اس کے پیروی کرنے والے کو سعادت کی طرف لے جائے، اس وجہ سے اب آپ یہ دعویٰ نہیں کر سکتے ہیں کہ صرف ایک دین حق پر ہے۔ اب ایک صراط مستقیم نہیں ہے بلکہ کئی صراط مستقیم ہیں۔ اس تفکر کی وجہ سے ادیان کے درمیان تنازع حق و باطل ختم ہو جائے گا یعنی سب دین حق ہیں کوئی باطل نہیں ہے۔ مغرب میں پلولزم دینی پروٹسٹنٹ کی حرکت (جو یورپ میں ہوئی) کی وجہ سے آئی۔ یہ ان حادثات کا نتیجہ ہیں جو نہضت اصلاح دینی مارتر لوتن و کالون اور کیتھولک کے درمیان چپکلش و یورپ میں ۳۰ سالہ مذہبی جنگیں ہوئیں۔[18]

3-3) یورپ میں مکتبِ قدرت کا ظہور

دین کی علم و دانش سے جدائی میں موثر، ایک اور عامل، مکتبِ قدرت کا ظہور تھا۔ ۱۶ویں صدی میں سائنس اور منطق میں انقلاب آیا۔ اس انقلاب کی بنیاد ایک نظریہ تھا جس کا نام مکتب قدرت ہے۔ مکتب قدرت کے افکار کا خلاصہ یہ ہے کہ انسان اس دنیا میں آیا ہے اور وہ کمال تک پہنچنا چاہتا ہے۔ اس مکتب کی نظر میں انسان کا کمال، قدرت میں ہے۔ انسان کا نقص عجزہ و ناتوانا ہونا ہے پس اسکو عجز و ناتوانائی سے دور رکھنا چاہیے جہاں پر زور ہو گا وہ حق ہے۔ ان کے مطابق عدالت کوئی حقیقت نہیں ہے پس طاقت کا قانون ہے جو طاقتور ہے وہ حق پر ہو گا جو کمزور ہے وہ ناحق ہے۔

یہ کوئی جدید نظریہ نہیں ہے اس نظریہ کی عملی شکل کو ہم قدیم یونان کے زمانے میں جو سوفسطائی تھے ان میں دیکھ سکتے ہیں۔ انکا یہ نظریہ تھا۔ ان کا مقابلہ سقراط، افلاطون، ارسطو نے کیا اور ان کا زور ختم کر دیا۔ پھر عیسائیت کا دور آگیا جو کمزوری کا پرچار کرتی تھی۔ پھر یورپ نے دوبارہ اس نظریہ کو زندہ کیا۔ یورپ میں اس نظریہ کو زندہ کرنے والا پہلا شخص میکیاولی (۱۴۶۹-۱۵۲۷)[19] تھا۔ اس کو سیاسی فلسفہ کا بانی کہا جاتا ہے۔ یہی شخص سیکولزم کا بانی بھی ہے۔ یہ اس نظریہ کو سیاست میں لے کر آیا۔ اس کا فلسفہ یہ ہے کہ: "اقتدار اعلیٰ قدرت مند کے پاس ہو۔ جھوٹ، فریب، مکر، جھوٹی قسمیں، خیانت کرنا، حق سے روگردانی کرنا طاقت کے لئے جائز ہے۔ دینی پیشوا رحم و محبت کی طرف اشارہ کرتے ہیں لیکن یہ خصوصیات باعث ضعف ہیں۔ معیار اخلاقی وجود نہیں رکھتا ہے، کامیابی

اور ناکامی ہے جو کہ فضیلت اور رذیلت کا تعین کرتی ہے، نہ کہ نفس امر۔ وہ چیز جو بادشاہ کے سلوک و برتاو کو تعین کرتی ہے وہ اس کی قدرت کو بڑھانے والی خواہش ہے۔"[20]

3-3.1) علم میں نظریہ قدرت

پھر اس نظریہ کو علم میں داخل کیا گیا۔ اس کے بنیاد گزار فلسفی ڈیکارٹ اور فرانسیس بیکن (۱۵۶۱-۱۶۲۶) ہیں ان میں بالخصوص بیکن ہے اس کو جدید علم و دانش کا علمبردار کہا جاتا ہے۔ وہ ہمیشہ قدرت کو حاصل کرنے کے پیچھے تھا، اور کئی بار اپنے اہداف کو حاصل کرنے کے لئے اخلاقی اصولوں کی خلاف ورزی کرتا تھا۔[21] اس نظریہ علم نے تمام گذشتہ نظریات کو بدل دیا۔ یہ جہان علوم کی ترقی اور انسان کی فطرت پر غیر معمولی تسلط کا موجب بنا وہاں انسانوں کے فاسد اور گمراہ ہونے کا باعث بنا۔ انسان کو انسان کے ہاتھوں برباد اور فاسد تر کر دیا۔ بیکن سے پہلے فلسفی اور مذہبی راہنما علم کو قدرت و طاقت کے حصول کی خاطر نہیں بلکہ حقیقت تک پہنچنے کی خاطر استعمال کیا کرتے تھے۔ علم یعنی حقیقت تک پہنچنا۔ اس لئے علم مقدس تھا دنیاوی فائدے سے بلند اور مادی امور سے بلند تر تھا علم مال و دولت کے مقابلے پر تھا۔

حضرت علیؑ فرماتے ہیں: علم کی شناسائی ایک دین ہے جس کی اقتدا کی جاتی ہے اس سے انسان اپنی زندگی میں دوسروں سے اپنی اطاعت منواتا ہے اور مرنے کے بعد نیک نامی حاصل کرتا ہے یاد رکھو علم حاکم ہوتا ہے اور مال محکوم۔ لیکن اس نظریہ نے علم کو زندگی کی خدمت پر لگا دیا۔ آج اچھا علم وہی ہے جو انسان کے کاروبار زندگی میں مددگار ہو، انسان کو طاقت دے اور فطرت پر مسلط کر دے۔ آج علم و تحقیق کا راستہ بدل گیا۔ رخ فطرت کے اسرار اور رموز دریافت کرنے کی جانب مڑ گیا تاکہ انسان فطرت پر مسلم ہو جائے۔ ایک لحاظ سے بنی نوع کی خدمت کائنات کے اسرار دریافت کرنے میں لگ گیا اس پہلو سے اچھا ہے لیکن کائنات کے اسرار دریافت کرنے کا مقصد حقیقت تک پہنچنا نہیں بلکہ اس لئے کہ انسان فطرت پر تسلط حاصل کرے اور قدرتی وسائل کو طاقت کی خدمت میں لے آئے۔

پس علم نے اپنا آسمانی اور روحانی پہلو مادی پہلو کے سپرد کر دیا اور اپنا تقدس اور اعلیٰ مقام کھو دیا۔ پہلے علمی محفل میں باوضو اور پاک ہو کر جاتے تھے، طلباء دل کی گہرائیوں سے استاد کا احترام کرتے تھے، اگر کوئی دولت کی خاطر علم حاصل کرتا تو دل میں شرم محسوس کرتا تھا۔ لیکن آج جدید نظام تعلیم بیکن کی ڈگر پر چل رہا ہے۔ آج کا طالب علم، علم حاصل کرتا ہے تاکہ آئندہ زندگی میں دولت کمائے۔ ایک شخص یونیورسٹی سے انجینئر یا ڈاکٹر بنے تاکہ بہتر زندگی گزارے۔ اس میں اور ایک تاجر میں جو بازار میں جاتا ہے، دولت کمانے کے لئے تاجر کا شاگرد بنتا ہے، ان دونوں میں کوئی فرق نہیں ہے۔

تعلیم و تعلم کا عمل آج اپنا تقدس مکمل طور پر کھو چکا ہے۔ بیکن آیا، اس نے علم کو طاقت کی خدمت میں دے دیا۔

دانش ودانائی صرف توانائی کے لئے ہے۔ یہاں پر ہر چیز قدرت اور طاقت کی خدمت میں لگ گئی ہے۔ آج کی دنیا علم کی نہیں بلکہ طاقت کی دنیا ہے۔ علم ہے لیکن آزاد نہیں یہ علم طاقت اور جبر کی خدمت میں ہے۔ نوبت یہاں تک کہ ہر چیز طاقت کی خدمت کرنے لگی۔ علم کبھی اتنا قیدی نہیں بنا اور طاقتوروں کی خدمت میں نہیں تھا جتنا آج ہے۔ آج علم طاقتوروں کی خدمت میں دنیا کے فلسفی، صاحب علم طاقتوروں کے قیدی بن گئے مثلاً آئن سٹائن روز ویلٹ کی خدمت میں، علم امپریلزم کے کیمپ میں ہو یا سوشلزم کے کیمپ میں ہو فرق نہیں پڑتا۔ یہ علم نہیں بلکہ طاقت ہے جو دنیا چلا رہی ہے پس ہماری دنیا طاقت کی دنیا ہے جو اختراع یا انکشاف ہوتا ہے اسے طاقت کی خدمت میں لگا دیا جاتا ہے پہلے انکشاف کو خفیہ رکھا جاتا ہے کیونکہ طاقت کو اس کی حاجت ہوتی ہے اور جب ضرورت سے زائد ہو جاتا ہے تو زندگی کے دوسرے شعبوں کی خدمت میں بھیج دیا جاتا ہے۔

3-3.2) اخلاق میں نظریہ قدرت

پھر اس نظریہ کو اخلاق میں لایا گیا اس کا بانی فریڈرک نٹشے، جرمنی کا فلسفی (1844-1900) ہے۔ نٹشے جرمنی کا فلسفی تھا یہ مصنف بھی تھا۔ اس نے طاقت کو اخلاق کی بنیاد قرار دیا۔ اس نے کہا کہ دین کمزوروں نے بنایا ہے۔ نفس پروری کرو۔ کمزور طاقت کی خدمت کے لئے ہے۔ مرد طاقتور ہے اور عورت کمزور پس وہ مرد کی خدمت کے لئے ہے۔ اس نے ڈارون کے اصولوں سے غلط فائدہ اٹھایا۔ ڈارون نے اصول تنازع (اپنی بقاء کی خاطر جنگ) دیا۔ جاندار ایک دوسرے سے جنگ کی حالت میں ہوتے ہیں اور جو طاقتور ہوتے ہیں وہی باقی رہتے ہیں۔

نٹشے، اس اصول کو انسان کے اخلاق میں لے آیا۔ وہ کہتا ہے کہ انسان میں بھی تنازع بقا ہے، جو طاقتور ہوگا وہی باقی رہے گا۔ فطرت برتر انسان کی طرف سفر کرتی ہے اور ساتھ ہی طاقتور انسان میں ضعیف پرور اخلاق نہ ہوں یعنی محبت، مہربانی، عفت، پاکدامنی، عدالت، احسان، خدمت خلق وغیرہ یہ تمام کمزوری کی علامتیں ہیں وہ سقراط کا بھی دشمن ہے اور مسیح کا بھی دشمن ہے۔ وجود زندگی کا طالب ہے اور زندگی کی خواہش در حقیقت طاقت کی خواہش ہے۔ انسان کا نفس زیادہ سے زیادہ طاقتور ہو یہ میلانات اور مطالبات سے بھرا ہوا ہو یعنی دنیا کے مزے لوٹو جو اس مقصد کے حصول کے لئے مددگار وہ اچھی چیز ہے چاہے وہ سنگدلی، بے رحمی، مکر وفریب، جنگ و جدال ہو اور جو اس مقصد کے حصول کے خلاف ہو وہ بُری چیز ہے خواہ وہ سچائی، مہربانی، فضیلت اور تقویٰ ہو۔ قبیلے، قومیں یکساں حقوق نہیں رکھتے ہیں۔ لوگ دو گروہ میں تقسیم ہوتے ہیں: آقا لوگ اور غلام و ماتحت لوگ اور دنیا کے وجود میں آنے کا مقصد یہ ہے کہ آقا لوگ غلام پر حکومت کریں (جوانرود کے خانہ بدوشوں کے ایک گروہ سے امام خمینیؒ کا خطاب ۲۶-۸-۱۹۷۹)۔[22] پس بیکن، نٹشے اور میکیاولی تینوں کا راستہ ایک ہی ہے یعنی علم بھی استعمار کی خدمت میں، اخلاق بھی استعمار کی خدمت میں، توانائی بھی استعمار کی خدمت میں اور سیاست بھی استعمار کی خدمت میں۔

4. دینی تعلیمات کی اساس پر استوار نظامِ تعلیم کی داغ بیل

جیسا کہ اوپر بیان کیا جا چکا ہے، اگر ہم تعلیم و تربیت کے نظام کی اسلامی تعلیمات کی اساس پر داغ بیل ڈالنا چاہیں تو سب سے پہلے، مغربی اور مروّجہ تعلیمی نظاموں کے پسِ پردہ کارفرما نظریات اور آئیدیالوجیز سے نہ تنہا گہری آشنائی ضروری ہے، بلکہ ان تمام نظریات اور آئیڈیالوجیز کی نفی بھی ضروری ہے۔ اس حوالے سے مسلمان امت کے پاس ایک Winning card ایران میں آنے والا اسلامی انقلاب ہے۔ درحقیقت، امام خمینیؒ کی رہنمائی میں ایران میں آنے والے اسلامی انقلاب نے عالمی سطح پر ایک اہم ترین اثر یہ چھوڑا کہ اس نے یورپ کے دین کی سماج و سیاست، علم و دانش، فکر و فلسفہ اور تعلیم و تربیت کے دعوے کو یکسر مسترد کر دیا۔

درحقیقت، ایران کے اسلامی انقلاب نے خود کو دینی، اسلامی آئیڈیالوجی کے عنوان سے دنیا کے سامنے پیش کیا۔ اس انقلاب نے دین مبینِ اسلام کے ایک جامع دین ہونے کا نظریہ پیش کیا۔ اس کے مطابق، اسلام تمام دنیا پر حکومت کے لئے خاص نظریات و افکار اور ان کے اجرا کے لئے پروگرامز رکھتا ہے۔ انقلاب اسلامی نے مغربی تمدن کے ساتھ مبارزہ آرائی شروع کی۔ تمام ملتوں کو بیداری و آگاہی دی۔ امام خمینیؒ نے سماج و سیاست، علم و دانش اور تعلیم و تربیت، سب کے لئے دین کی تعلیمات کو مساوی طور پر محور و مرکز قرار دیا۔ آپ نے مغرب کے دین کی سماج سے جدائی کے نعرے کی وجہ سے پسے ہوئے تمام مظلوموں کی فریاد رسی کا نعرہ لگایا: "ہمیں چاہیے مستضعفین (مظلومین) جہان کی مدد کریں، اسلام مسلم اور غیر مسلم ملکوں میں فرق کا قایل نہیں ہے بلکہ وہ تمام مظلومین جہان کا مددگار ہے۔"[23]

انقلاب اسلامی ایران نے اپنے کام کا آغاز جس مرکزی نقطہ سے کیا، وہ نقطہ یہ تھا کہ دین، ایک مکمل ضابطہ حیات ہے۔ دین، انسان کی دنیا و آکرت کے تمام امور کا محور اور مرکز ہے۔ مرکز سے سارے کاموں کا اجرا ہوتا ہے، اس جگہ سے سارے کام پھوٹتے ہیں، تمام کاموں کی ابتدا مرکز سے ہوتی ہے۔ جو کچھ مرکز سے نکلے گا وہی ہر جگہ نظر آئے گا یعنی جو چیزیں نظر آئیں گی وہ مرکز کا حصہ ہو گی۔ ہر چیز اپنے مرکز کی طرف پلٹتی ہے۔ اگر آپ چاہتے ہیں کسی چیز کو آلودہ کریں تو اس کے مرکز میں گندگی ڈال دیں۔ اس کے برعکس آپ کسی چیز کو پاک کرنا چاہتے ہیں تو اس کے مرکز کو پاک کر دیں وہ چیز صاف ہونا شروع ہو جائے گی۔ جب آپ چاہتے ہیں کسی چیز کو ختم کرنا تو اس چیز کو مرکز سے قطع کر دیں، جیسے ہی وہ چیز مرکز سے ٹوٹے گی، آہستہ آہستہ ختم ہونا شروع ہو جائے گی۔ اس کے برعکس آپ چاہتے ہیں کسی چیز کو مضبوط کرنا چاہتے ہیں اس کو مرکز سے جوڑ دیں وہ چیز مضبوط ہونا شروع ہو جائے گی۔

انقلاب اسلامی نے آکر یہ نعرے دیئے: دین اسلام کسی خاص علاقے سے مربوط نہیں ہے، اسلام بشریت کے لئے آیا ہے، مسلمانوں کے لئے نہیں اور نہ ہی ایران کے لئے۔ قرآن کئی جگہ پوری انسانیت کو مخاطب قرار دیتا ہے: یا

أَيُّهَا النَّاسُ اعْبُدُواْ رَبَّكُمُ الَّذِى خَلَقَكُمْ وَالَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ (21:2) "اے لوگو! اپنے اس پروردگار کی بندگی کرو جس نے تمہیں اور تم سے سابقہ لوگوں کو پیدا کیا، شاید کہ تم دنیا و آخرت کے برے انجام سے بچ جاو۔" دین کے اسی آفاقی خطاب کو مدّنظر رکھتے ہوئے امام خمینی نے فرمایا: "دین اسلام میں نسل پرستی، گروہی اور طبقاتی نظام کی کوئی گنجائش نہیں ہے، اور نہ ہی زبان کے لحاظ سے کسی کو ترجیح حاصل ہے۔[24] دین اسلام اس لئے آیا ہے کہ انسانوں کو ایک عادلانہ نظام میں پروئے، یعنی کوئی بشر دوسرے بشر پر ذرہ برابر بھی تجاوز نہ کرے۔ دین اسلام چاہتا ہے کہ انسان کو ہر لحاظ سے ایک عادل انسان بنائے۔[25]

5. دین کا جامع ہونا

امام خمینیؒ فرماتے ہیں: اسلام نہ صرف رُوحانی امور بلکہ مادی امور کی طرف بھی دعوت دیتا ہے یعنی تمام پہلوؤں کی طرف توجہ دلاتا ہے پس اسلام کا ہدف انسان کی تمام جہتوں (پہلوؤں) سے تربیت کرنا ہے۔[26] اسلام دیگر غیر توحید مکتبوں کے برعکس، ایسا مکتب ہے جو انسانی زندگی کے تمام پہلوں (فردی، اجتماعی، مادی، معنوی، ثقافتی، سیاسی، نظامی و اقتصادی) میں دخالت اور نظارت رکھتا ہے اور کسی بھی نکتہ کو جو تربیت انسان و معاشرہ اور پیشرفت مادی و معنوی میں اہمیت رکھتا ہے، اس کو بیان کیے بغیر نہیں چھوڑا ہے۔[27] دین عین سیاست ہے، اسلام کا مذہب سیاست ہے، اس کی سیاست عبادت میں ہے اور اس کی عبادت سیاست میں ہے، یعنی تمام جوانب عبادی، جوانب سیاسی رکھتے ہیں۔[28] مسجد اسلام کی سیاست کا مرکز ہے، روز جمعہ کے مطالب سیاسی ہیں، جنگوں سے مربوط مسائل، سول پالیسی سے مربوط مسائل، یہ سب مسجد سے نکلتے ہیں، رسول اکرم ﷺ سے لے کر حضرت امام علیؑ کے زمانے تک یہ مسجد سے اجرا ہوتے تھے۔[29]

رسول اکرم ﷺ معاشرے کو تشکیل دینے کے لئے اور امور کو اجرا کرنے کے لئے مسلمانوں کی طرف مقرر کیئے گئے تھے۔ اس کے علاوہ وحی کا پہنچانا، عقائد کو بیان کرنا و تشریح کرنا، نظامات اسلامی کا بیان کرنا اور برقرار کرنا، احکامات کا اجرا کرنا، یہ تمام کام اس لئے تھے تاکہ حکومت اسلام وجود میں آسکے۔

6. نتائج

اس تمام بحث سے ہم درج ذیل نتائج نکالتے ہیں:

ا۔ چیزوں کو سطحی نظر سے نہیں بلکہ گہری نگاہ سے دیکھنا چاہیے، ظاہر کے پیچھے باطن کا مشاہدہ کریں۔ جب بھی آپ کسی مسئلہ کو حل کرنا چاہتے ہیں سب سے پہلے اس مسئلے کی بنیاد دیکھیں اگر آپ نے مسئلہ کی جڑ کو ختم کردیا تو مسئلہ خود بخود ختم ہو جائے گا۔

۲۔ انبیائے کرام کی زندگیوں کے مطالعے سے یہ بات ثابت ہوتی ہے کہ انہوں نے ہمیشہ دو محاذوں پر کام کیا ہے: لوگوں کی انفرادی تربیت اور معاشرے کی اجتماعی تربیت، جس میں بنیادی کام اپنے وقت کے ظالموں کے خلاف کام کرنا ہے یعنی مظلومین کو ظالمین کے شر سے نجات دلانا۔

۳۔ انقلاب اسلامی نے خود کو ایک آئیڈیالوجی کے طور پر دنیا کے سامنے پیش کیا۔

۴۔ جز کو دیکھ کر کل پر حکم لگانا۔ایک حصہ کو دیکھ کر آپ نے مکمل چیز پر حکم لگا دیا۔ سادہ سی مثال ہے کہ ایک ڈاکٹر نے مجھے دھوکہ دیا تو میں پوری ڈاکٹری کو خراب کہ دوں، یہ کہاں کا انصاف ہے۔دین عیسائیت میں مسائل تھے، اس کی تحلیل کرنے کی بجائے آپ نے کلی طور پر دین کو ہی خراب کہ دیا،اسے معاشرے سے نکال دیا۔ تمام ادیان کو نقصان دہ قرار دے دیا۔ حالانکہ یورپ و مغرب کو علم و ہنر، فکر، سائنس وغیرہ دین اسلام نے ہی متعارف کروائی۔

۵۔اس سے کیافرق پڑا معاشرے پر۔ کیا معاشرے کو فائدہ ملا؟ صرف یہ فرق پڑا کہ پرانے ظالم کی بجائے نئے ظالم آگئے، پرانے جاگیرداروں کی جگہ نئے جاگیردار آگئے، رئیس قدیم کی جگہ رئیس جدید آگئے۔ لوٹنے کے طور طریقے بدل گئے، نئے انداز آگئے۔ غلامی کا نیا انداز آگیا، اب لوگ فکری طور پر غلام ہو گئے ہیں، ان کی سوچ و فکر غلامانہ بنا دی گئی ہے۔

۶۔اسلامی تعلیمات اور مغربی افکار کے فرق کو اس چارٹ میں بیان کیا جا سکتا ہے:

اسلامی تعلیمات	مغربی افکار و نظریات
1. خدا ہے۔ 2. وحی و نبوّت ہے۔ 3. حکومت کا حق خدا کے نمائندوں کو حاصل ہے۔ 4. ادنیا کے بعد آخرت ہے۔ 5. حقیقی سعادت آخرت کی لذتیں ہیں۔	1. انسان ہے۔ 2. وحی و نبوّت نہیں، صرف عقل اور سائنس ہے۔ 3. حکومت کا اختیار صرف انسان کو حاصل ہے۔ 4. یہی دنیا، جنت و جہنم ہے۔ 5. سعادت صرف دنیاوی لذتوں کے حصول میں ہے۔

عقل و وحی کو جدا کر دیا گیا، وحی کی جگہ سائنس (فزکس، بیالوجی وغیرہ) نے لے لی۔ سائنس کے قوانین کائنات کی وضاحت کرتے ہیں۔ علم و عقل انسان کو ایک اوزار کے طور پر فطرت(Nature) کو سمجھنے اور وضاحت کے لئے استعمال کیا جانے لگا۔ پہلے خدا کو محدود کیا گیا بعد میں خدا کے، ارادہ خدا کے اور روح کی بقا کا انکار کر دیا گیا، مادہ کو

مستقل اور قدیم سمجھا جانے لگا، صرف فطرت پر اعتماد کرنے لگے۔ ماڈرنزم کی طرف قدم اٹھایا گیا۔ بنیادی ترین محور مڈرنزم کا انسان محوری ہے، خود مختار و مستقل انسان، اب انسان قانون کو بنانے والا ہے۔

۷۔ ماڈرنزم میں سیکولرازم آگیا۔ سیکولزم یعنی دین اور دنیا میں جدائی۔ دین کا معاشرے میں کوئی دخل نہیں ہے۔ قرون وسطی میں ساری مشروعیت دین سے تھی۔ شریعت سے مراد معاشرے کو چلانے کے قوانین دینا۔ ماڈرنزم نے کہا کہ اب ہم نے معاشرے کے قوانین دین سے نہیں لینے۔ معاشرہ قوانین کے بغیر نہیں چل سکتا ہے۔ پس اب ضرورت تھی نئے قوانین کی، تو اس کمی کو پوری کرنے کے لئے نئے نئے نظریات لائے گئے جو سب سیکولزم میں سماتے ہیں۔

۸۔ پھر علم و معرفت کا تقدس بھی ختم کر دیا گیا۔ معرفت عصری ہوتی ہے یعنی ہر معرفت اپنے دور کے خاص حالات کا حصہ ہوتی ہے۔

۹۔ ہر کام کے پیچھے ایک تفکر ہوتا ہے، آپ کے کام کا نتیجہ تفکر کی بنیاد پر نکلتا ہے اگر آپ کا تفکر درست ہے تو نتیجہ بھی درست نکلے گا، اگر تفکر غلط ہے تو کام کا نتیجہ بھی غلط ہو گا۔ ماڈرنزم کے تفکر کے پیچھے مکتب قدرت ہے جو کہتا ہے کہ انسان کا کمال قدرت میں ہے۔ انسان کا نقص کمزور ہونا ہے، جہاں پر زور ہو گا وہ حق ہے، عدالت کوئی حقیقت نہیں ہے پس طاقت کا قانون ہے جو طاقتور ہے وہ حق پر ہے۔ اس تفکر کو سیاست، تعلیم، اخلاق یعنی معاشرے کی تمام فیلڈز میں لایا جاچکا ہے۔

۱۰۔ مکتب قدرت کے تعلیمی سسٹم کا ہدف، نظام تعلیم کے ذریعے سے دنیا کے قدرتی وسائل کو حاصل کرنا ہے، اس مقصد کے حصول کے لئے صنعتی انقلاب کو لایا گیا۔ صنعتی انقلاب یعنیMass Production۔ جس کا مطلب ہے کہ بڑی تعداد میں مشینوں کے ذریعے اشیاء کی تیاری کرنا۔ اب استعمار کو ضرورت تھی ایسے افراد اور سسٹم کی جس کے ذریعے ان کے اہداف کو حاصل کرنے کے لئے ان کی مرضی کے افراد تیار ہوں اور اس مقصد کے لئے نظام تعلیم (Mass Education) کا آغاز کیا گیا۔ اب اس کے ذریعے ایک بچہ (انسان) کی عقل کو طاقت (Energy) میں، پھر اس طاقت کو اپنے نفع میں تبدیل کیا جاتا ہے پس اب اس تعلیمی نظام کی بدولت افراد ان کے کنٹرول میں ہیں جن سے وہ بڑی تعداد میں افزائش اشیا(Products) کر رہے ہیں، اس کے بعد ضرورت تھی کہ لوگوں کے اوقات، اقدار، رہن سہن بھی ہمارے کنٹرول میں آجائیں اب ہم بتائیں گے کہ آپ نے روز مرہ کی زندگی کو کیسے گزارنا ہے کیا خریدنا ہے، کب سونا ہے، کب اٹھنا ہے، تاکہ جو اشیا ہم بڑے پیمانے پر تیار کریں ان کے خریدار بنائے جائیں۔ پس علم بھی استعمار کی خدمت میں، اخلاق بھی استعمار کی خدمت میں، توانائی بھی استعمار کی خدمت میں اور سیاست بھی استعمار کی خدمت میں۔ اس سے مراد یہ ہے کہ ہر نظام استعمار کی خدمت میں ہے۔

۱۲۔ اسلام دین کامل ہے، جامعیت رکھتا ہے۔ جو انسانی زندگی کے تمام پہلوؤں (فردی، اجتماعی، مادی، معنوی،

ثقافت، سیاسی، نظامی، واقتصادی) میں دخالت اور نظارت رکھتا ہے۔ دین عین سیاست ہے۔

۱۳۔ زندگی کے تمام شعبہ جات میں مثلا اقتصاد، تعلیم، سیاست، میڈیا، حقوق، طب وغیرہ میں دین کی بنیادوں پر سسٹم بنانا ہے، پھر اس کی بنیاد پر معاشرے کو چلانا ہے اور پوری دنیا میں اسلامی کلچر جو عدالت و بھائی چارے کی بنیاد ہوگا، اس کا احیاء کرنا ہے۔ تمدن اسلامی سے مراد یہ ہے نہ کہ حوس اقتدار و مال و دولت کا حصول اور دنیا کے قدرتی وسائل کا لوٹنا۔

*****

References

---

1. Power, Daniel, *The Central Middle Ages: Europe 950–1320: 2006*, pp.304. The Short Oxford History of Europe. Oxford, UK: Oxford University Press. ISBN 978-0-19-925312-8.
2. Brenton, Crane, Christopher John wa Robert LeWolf, *Tarikh Tamadan Gharb wa Mubani Ahn Dar Shirak*, Vol. 1, 2, Mutrajam: Parvez Dariush, (Tehran, Ibn Sina, 1961), 232.

   برینتون، کرین، کریستوفر جان و روبرت لی وولف، تاریخ تمدن غرب و مبانی آن در شرق، ج1، 2، ترجمہ پرویز داریوش، (تہران، ابن سینا، 1961)، 232۔
3. Taybah, Mahar Wazadah, *Mubani Filsafi wa Ajtamai Sakolarism wa madarnism*, (Tehran, Sazman Matalia wa Tadween Kutab Aloom Insani Danshgah ha, Markaz Tehqeeq wa Tosaa Aloom Insani, 2016), 26.

   ماہر وزادہ، طیبہ . "مبانی فلسفی واجتماعی سکولاریسم ومدرنیسم ." تہران: سازمان مطالعہ وتدوین کتب علوم انسانی دانشگاہ ھا، مرکز تحقیق وتوسعہ علوم انسانی، 2016)، 26۔
4. lokas, hunari, *Taarikh Tamdan az Kahan Tarin Rozgar taa Sadah ma*, Vol. 1, Tarjamah: Abdal Husain Azaring, (Tehran, kahan, 1987), 510 .

   لوکاس، ہنری، تاریخ تمدن از کھن ترین روزگار تاسدہ ما، ج1، ترجمہ: عبدالحسین آذرنگ، (تہران، کیہان، 1987)، 510۔
5. Taybah, Mahar Wazadah, *Mubani Filsafi wa Ajtamai Sakolarism wa madarnism*, (Tehran, Sazman Matalia wa Tadween Kutab Aloom Insani Danshgah ha, Markaz Tehqeeq wa Tosaa Aloom Insani, 2016), 7.

   طیبہ، ماہر وزادہ، مبانی فلسفی واجتماعی سکولاریسم ومدرنیسم، (تہران، سازمان مطالعہ وتدوین کتب علوم انسانی دانشگاہ ھا، مرکز تحقیق وتوسعہ علوم انسانی، 2016)، 7۔
6. Fardek, Mair, *Tarikh Filsafah Tarbeti*, Qasmat Awal, Tarjamah: Ali Asaghar Fiyaz (Tehran, Bangah Tarjamah wa Nashar Kitab, 1971), 232.

فردیک، مایر، تاریخ فلسفہ تربیتی، قسمت اول، ترجمہ: علی اصغر فیاض (تہران، بنگاہ ترجمہ و نشر کتاب، 1971)، 232۔

7. Taybah, *Mubani Filsafi wa Ajtamai Sakolarism wa madarnism*, 36.

طیبہ، مبانی فلسفی واجتماعی سکولاریسم ومدرنیسم، 36۔

8. Weliyam, Durant, *Tarikh Filsafah*, Tarjamah: Abbas Zaryab (Tehran, Chap Danshjo, 1992), 234 .

ویلیام، دورانت، تاریخ فلسفہ، ترجمہ: عباس زریاب (تہران، چاپ دانشجو، 1992)، 234۔

9. Taybah, Mahar Zaadah, *Filsafah Tarbeti Kant*, (Tehran, Sarosh, 2000), 78-91.

طیبہ، ماہر زادہ، فلسفہ تربیتی کانت، (تہران، سروش، 2000)، 78-91۔

10 . Fardarik, Coppleston,*Tarikh Filsafah az Walf Taa Kant*, Vol. 6, Tarjamah: Ismail Sadat wa Manochhar Buzurgamehr (Tehran, Sharkat Intasharat Almi wa Saqafti wa Intasharat Sarosh, 1993), 349.

فردریک، کاپلستون، تاریخ فلسفہ از ولف تا کانت، ج6، ترجمہ: اسماعیل سعادت و منوچہر بزرگمہر (تہران، شرکت انتشارات علمی و ثقافتی وانتشارات سروش، 1993)، 349۔

11 . Ashtafan, Kornar, *Filsafah Kant*, Tarjamah: Ezat Ullah Foladond (Tehran, Sharkt Intasharat Khwarzami, 1988), 321.

اشتفان، کورنر، فلسفہ کانت، ترجمہ: عزت اللہ فولادوند (تہران، شرکت انتشارات خوارزمی، 1988)، 321۔

12. Barinton, Karin, *Karistofer Jaan wa Robarat Li Wolf, Tarikh Mogharbi Tamdan wa Mobani Ahn dar Sharg*, Vol. 1,2, Tarjamḥ: Proyz Dariosh (Teḥran, Ibne Sina, 1961), 276.

برینتون، کرین، کریستوفر جان و روبرت لی وولف، تاریخ مغربی تمدن و مبانی آن در شرق، ج1،2، ترجمہ: پرویز داریوش (تہران، ابن سینا، 1961)، 276۔

13. Ali Muhmmad Naqvi, I*slam wa Meli Gerayi ya Nasolizam az Didegaḥ Islam*, (Teḥran, Daftar Nishar Saghaft Islami, 1981), 53.

علی محمد نقوی، اسلام وملی گرایی یا ناسولیزم از دیدگاہ اسلام، (تہران، دفتر نشر ثقافت اسلامی، 1981)، 53۔

14. Hamid Anayat, *Seri dar Andeshah Siyasi Arb (Andeshah wa Ejtama)*, (Tehran, Sharkt Saami Kitab hai Jeebi, 1977), 257.

حمید عنایت، سیری در اندیشہ سیاسی عرب (اندیشہ واجتماع)، (تہران، شرکت سہامی کتاب ہای جیبی، 1977)، 257۔

15. Ali Asghar Kazmi, *Buhran Moasharḥa Madran, Zaval Saqafat wa Ekhlag dar Farayand no Gerayi*, (Teḥran, Daftar Nishar Saghafat Islami, 1998), 104.

علی اصغر کاظمی، بحران معاشرہ مدرن، زوال ثقافت و اخلاق در فرایند نوگرایی، (تہران، دفتر نشر ثقافت اسلامی، 1998)، 104۔

16 . Hussain Ali, Nozdi, Ahmad Naraghi, *Past Madarnitḥ wa Past Madarnism*, (Teḥran, Tarh No, 1995), 8.

حسین علی، نوزدی، احمد نراقی، پست مدرنیتہ وپست مدرنیسم، (تہران، طرح نو، 1995)، 8۔

17 . D'Costa, Gavin, *The Impossibility of a Pluralist View of Religions*." Religious Studies 32.2 (1996): 225.

18. Murtaza Mutahri, Insan kamel, (Tehran, Baniyad Elmi wa Saqafti Istaad Shaheed Murtaza Mutahri, 2004), 215-222.

مرتضی مطہری، انسان کامل، (تہران، بنیاد علمی وثقافتی استاد شہید مرتضی مطہری، 2004)، 215-222۔

19. Fardek Mair, Taarekh Filsafah Tarbeti, Qasmat Awal, Tarjamah: Ali Asaghar Fiyaz, (Teharan, Bangah Tarjamaha ww Nishar Kitab, 1971), 262.

فردیک مایر، تاریخ فلسفہ تربتی، قسمت اول، ترجمہ: علی اصغر فیاض، (تہران، بنگاہ ترجمہ ونشر کتاب، 1971)، 262۔

20. Muhammad Ali Foroghi, Seer Hokmat dar Oropa, Vol. 3, (Teḥran, Intesharat Kitab Foroshi Zawaar, 1965), 194-206.

محمد علی فروغی، سیر حکمت دراروپا، ج3، (تہران، انتشارات کتاب فروشی زوار، 1965)، 194-206۔

21. Rooh Allah, Khomeini, *Sahifa Noor*, Vol. 10, 115.

رُوح اللہ، خمینیؒ، صحیفہ نور، ج10، 115۔

22. Ibid, Vol. 9, 3.

ایضاً، ج9، 3۔

23. Mahmudi, *Inqalaab Islami wa Nizam Jahni*, 434-439.

محمودی، انقلاب اسلامی ونظام جہانی، 434-439۔

24. Ruhollah, Khomeini, Aein Inqalaab Islami-*Gozidḥ e az Andishḥa ha wa Araye Imam khumani*, Vol. 1, Chaap: V (Teḥran, Mossḥa Tanzim wa Nishar Imam khumani, 2010), 139-157.

روح اللہ، خمینی، آئین انقلاب اسلامی۔ گزیدہ ای از اندیشہ ھا وآرای امام خمینی، ج1، چاپ پنجم (تہران، موسسہ تنظیم ونشر امام خمینی، 2010)، 139-157۔

25. Ruhollah, Khomeini, *Sahifha Imam*, Vol. 21, (Teḥran, Mossha Tanzim wa Nishar Asar Imam khomeini, nd.), 402-403.

روح اللہ، خمینیؒ، صحیفہ امام، ج21، (تہران، مؤسسہ تنظیم ونشر آثار امام خمینی، سن ندارد)، 402-403۔

26. Ibid, Vol. 4, 447.

ایضاً، ج4، 447۔

27. Ibid, Vol. 2, 32.

ایضاً، ج2، 32۔

28. Ibid, 37.

ایضاً، ج2، 37۔

حکمت متعالیہ میں تجسم اعمال کے عقلی دلائل

اور علامہ محمد باقر مجلسیؒ کے اشکالات کا تنقیدی جائزہ

The Rational Arguments for the Embodiment of Actions in Transcendent Philosophy and Allama Muhammad Baqir Majlisi's Critique Review

Open Access Journal
Qtly. Noor-e-Marfat
eISSN: 2710-3463
pISSN: 2221-1659
www.nooremarfat.com
Note: All Copy Rights are Preserved.

Muhammad Hussain
PH.D. Research Scholar, Theology & Philosophy, Jamia Aal-ul-Baiyat, Almustafa International University Qom, Iran.
E-mail: Hussainbaltistani50@gmail.com

Abstract:

The fact that actions performed in this world will be present and embodied to the doer in the Hereafter is, in fact, an issue that has been pointed out in several verses of the Holy Quran. For example, in Surah Al-Kahf, verse 45, it is stated: "Whatever they did (in this world), they will find it present before them." This verse is interpreted in the sense that a person will find his actions present before him in the Hereafter. That is, his own actions will be embodied before him. This presence of the actions before the doer is called "the embodiment of actions."

An important question regarding the embodiment of actions is whether it is possible for actions performed in this world to be embodied in the Hereafter? If yes, how? Is this a matter of mere submission and belief or it can also be proven through rational and philosophical evidence? These are the basic questions discussed in this paper. This article sheds light on the answer to these questions in the light of Sadruddin Shirazi

- Mulla Sadra – findings in his transcendent philosophy. The article also examines the objections of the famous theologian, Allama Hilli, on Mulla Sadra's approach.
According to the author, Mulla Sadra is the first Muslim philosopher who has been successful in providing rational foundations for the theory of the embodiment of actions. Mulla Sadra's theory of the embodiment of actions is, in fact, based on the philosophical principles of the originality of existence, the abstraction of the power of thought, atomic motion, the unity of the knower and known, and the efficacy of the soul.
According to Mulla Sadra, the body is, in fact, a degraded state of the soul and its manifestation. Therefore, the body is not something separate, alien, or permanent from the soul, but rather it is the cause of the occurrence and existence of actions. And whatever action a person performs, he performs it through the imagination and thought of his soul. In fact, the soul is not separated from the body in any world or origin, but the forms of the body that is affected by it keep changing.
The soul is not separated from the elemental body in this world, the ideal body in the *Barzakh*, and the afterlife in the Hereafter. As soon as the soul is separated from the elemental body, the *Barzakh* or ideal body becomes available to it in the world of *Barzakh*, and in the Hereafter it is joined to another body, which is called the afterlife body.
Therefore, the matter of reward and punishment in the world of *Barzakh* and the Hereafter, and the embodiment of the actions performed in this world for the agent, is related to the Barzakh and afterlife bodies of the agent, in which he does not need worldly matter.
After examining Mulla Sadra's philosophical arguments in support of the theory of the incarnation of actions, the author of the article has examined the strong criticism of his theory

by Allama Muhammad Baqir Majlisi. In fact, Allama Hilli's position is that the theory of the incarnation of actions is unacceptable because it requires the denial of the physical resurrection, which is a postulate of theology. Also, from a philosophical point of view, this theory is not acceptable because it requires the transformation of the extension into the essence, which is contrary to philosophical postulates.
The author of the article, while critically examining Allama Majlisi's objections to Mulla Sadra's theory of embodiment of actions, has concluded that the arguments presented by Allama Hilli on Mulla Sadra's theory of embodiment of actions are flawed. In the present article, a detailed light is shed on the flaws found in Allama Majlisi's objections.

Key words: Embodiment of Actions, Mulla Sadra, Allama Hilli, Hikmat-e-Mu'ta'aliya, Physical Resurrection.

خلاصہ

دنیا میں انجام دیے گئے اعمال کا آخرت میں اپنے عامل کے سامنے حاضر اور مجسم ہونا، در حقیقت، ایک ایسا مسئلہ ہے جس کی طرف قرآن کریم کی کئی آیات میں اشارہ ہوا ہے۔ نمونے کے طور پر سورہ مبارکہ الکهف کی آیت 45: میں ارشاد ہوا ہے کہ: جو کچھ انہوں نے (دنیا میں) کیا، وہ اسے اپنے سامنے موجود پائیں گے۔" اس آیت کا اس معنی میں ظہور ہے کہ انسان اپنے کیے کو آخرت میں اپنے سامنے موجود پائے گا۔ یعنی خود اُس کا عمل، اُس کے سامنے حاضر ہو گا۔ عمل کی عامل کے سامنے اِس موجودگی کو " تجسم اعمال" کا نام دیا جاتا ہے۔ تجسم اعمال کے باب میں ایک اہم سوال یہ ہے کہ آیا دنیا میں انجام دیے گئے اعمال کی عالمِ آخرت میں تجسم ممکن ہے؟ اگر ہاں، تو کیسے؟ آیا یہ معاملہ صرف ایک اعتقادی اور تقلیدی معاملہ ہے یا اسے عقلی و فلسفی دلائل کے ذریعے بھی ثابت کیا جا سکتا ہے؟
پیشِ نظر مقالے میں ان سوالات کے اُس جواب پر روشنی ڈالی گئی ہے جو صدر الدین شیرازی-ملا صدرا-نے ڈھونڈ نکالا ہے۔ مقالے میں ملا صدرا کے راہِ حل پر معروف محدث، علامہ محمد باقر مجلسی کے اشکالات کا جائزہ بھی لیا گیا ہے۔ مقالہ نگار کے مطابق، ملا صدرا وہ پہلا مسلمان فلسفی ہے جو نظریہ تجسم اعمال کو عقلی بنیادیں فراہم کرنے میں کامیاب رہا ہے۔ مقالہ نگار کے مطابق، ملا صدرا کا تجسم اعمال کا نظریہ، درواقع، وجود کی اصالت، قوتِ خیال

کے مجرد ہونے، حرکتِ جوہری، عاقل اور معقول کے اتحاد اور نفس کی فاعلیت کے فلسفی اصولوں پر استوار ہے۔ ملاصدرا کے مطابق، جسم، درحقیت، نفس کا ایک تنزل یافتہ رتبہ اور اس کا ظہور ہے۔ اس بناء پر جسم، نفس سے جدا، اجنبی یا مستقل کوئی چیز نہیں ہے، بلکہ یہ اعمال کے حدوث اور وجود کا سبب ہے۔ اور انسان جو عمل بھی انجام دیتا ہے، وہ اپنے نفس کے تصور و خیال کے ذریعے انجام دیتا ہے۔

دراصل، نفس کسی بھی عالم یا نشأت میں بدن سے جدا نہیں ہوتا، مگر یہ کہ اس پر عارض ہونے والے بدن کی صورتیں بدلتی رہتی ہیں۔ نفس دنیا میں عنصری بدن، برزخ میں مثالی بدن اور آخرت میں اُخروی بدن سے الگ نہیں ہوتا۔ نفس کے عنصری بدن سے جدا ہوتے ہی عالم برزخ میں اُسے برزخی یا مثالی بدن میسر ہو جاتا ہے اور آخرت میں اُس سے ایک اور بدن سے ملحق ہوتا ہے جسے اُخروی بدن کہا جاتا ہے۔ بنابرایں، عالمِ برزخ اور آخرت میں جزاو سزا کا معاملہ اور دنیا میں انجام دیے گئے اعمال کی عامل کے سامنے موجودگی، عامل کے برزخی اور اخروی بدن کے ساتھ مربوط ہے جس میں وہ دنیاوی مادے کا محتاج نہیں ہوتا۔

تجسم اعمال کے نظریہ کے جواز میں ملاصدرا کے فلسفی دلائل کا جائزہ لینے کے بعد، مقالہ نگار نے ان کے نظریے پر علامہ محمد باقر مجلسیؒ کی سخت تنقید کا جائزہ لیا ہے۔ دراصل، علامہ مجلسی کا موقف یہ ہے کہ تجسم اعمال کا نظریہ اس لئے ناقابل قبول ہے کہ اس سے لازم آتا ہے کہ معاد جسمانی کا انکار کیا جائے جو کہ علم کلام کے مسلمات میں ہے۔ نیز فلسفی لحاظ سے بھی یہ نظریہ قابل قبول نہیں ہے کیونکہ اس سے لازم آتا ہے کہ عرض، جوہر میں تبدیل ہو جائے جو کہ فلسفی مسلمات کے برخلاف ہے۔

مقالہ نگار نے ملاصدرا کے تجسم اعمال کے نظریہ پر علامہ مجلسی کے اشکالات کا تنقیدی جائزہ لیتے ہوئے یہ نتیجہ اخذ کیا ہے کہ ملاصدرا کے تجسم اعمال کے نظریہ پر علامہ مجلسی کے پیش کردہ دلائل مخدوش ہیں۔ پیش نظر مقالہ میں علامہ مجلسی کے اشکالات میں پائے جانے والے سقم پر تفصیلی روشنی ڈالی گئ ہے۔

کلیدی کلمات: تجسم اعمال، ملاصدرا، علامہ مجلسی، حکمتِ متعالیہ، معادِ جسمانی۔

1. مقدمہ

جزائے اعمال کا مسئلہ معاد کے اہم ترین مباحث میں سے ایک ہے؛ کیونکہ حشر اور موت کے بعد کی زندگی کے اہداف میں سے ایک بنی نوع انسان کو ان کے اعمال کا بدلہ اور سزا ملنا ہے جو انہوں نے دنیا میں انجام دیے۔ وہ مباحث جن کو واضح کرنا ضروری ہے وہ یہ ہے کہ دنیاوی اعمال اور اخروی جزاو سزا کے درمیان کیا تعلق ہے؛ اور یہ

بیان کرنا کہ کیا یہ تعلق محض اعتباری اور وضعی ہے جو اللہ کے حکم اور عدل پر مبنی ہے، جو پہلے سے تیار کیا گیا ہے، یا یہ کہ عمل اور جزا کے درمیان ایک تکوینی تعلق ہے، آخرت میں جزا خود عمل کا مجسم روپ ہے؟

"تجسم اعمال" ان مباحث میں سے ایک ہے جس نے علم کلام میں سب سے زیادہ بحث وجدل کو جنم دیا، کیونکہ اس کے مطالب گہرے اور پیچیدہ ہیں۔ اگر یہ کہا جائے کہ تجسم اعمال کی بحث، معاد کی شناخت کے اہم ترین مسائل میں سے ایک ہے تو بے جا نہ ہو گا۔ فلسفی، کلامی، اخلاقی اور عرفانی کسی نہ کسی عنوان سے اس مسئلے پر بحث ہوئی ہے، یہاں تک کہ بہت سے علماء نے اسے ثابت کرنے کے لیے استدلال سے کام لیا ہے اور اس کا شدت کے ساتھ دفاع کیا ہے، جبکہ دوسروں بعض علماء نے اسے بعید از عقل سمجھ کر رد کر دیا ہے۔

بہر حال، اس موضوع کے بارے میں بہت سے سوالات اٹھائے گئے ہیں، اور ان کے جوابات سے اس موضوع اور عظیم قرآنی معارف کو سمجھنے میں ہماری مدد ہو گی؛ جیسے: تجسم اعمال کیا ہے؟ اور اعمال، افکار، عقائد اور انسان کی باطنی صفات کا ظہور کیسے ہو گا جو روز آخرت کے خاص قوانین کے موافق ہوں؟ اعمالِ آخرت کی تجلی اور اس دنیا کے اعمال کے درمیان کیا تعلق ہے؟ کیا حکمت متعالیہ کی مبانی کی بناء پر اعمال کے مجسم ہونے کے مسئلے کی توجیہ کی جا سکتی ہے یا نہیں؟ ہم اس مسئلے پر حکمت متعالیہ کی مبانی سے بحث کریں گے، ان شاء اللہ تعالیٰ۔ یہاں ایک چیز کی طرف اشارہ کرنا ضروری ہے وہ یہ کہ اس موضوع کو کافی اور شافی، مکمل اور واضح طور پر بیان کرنا انسان کی دسترس سے باہر ہے، بلکہ اس مسئلے کے مختلف پہلو اور تفصیلات کا علم صرف اللہ تعالیٰ کی ذات کو ہے کیونکہ یہ مسئلہ انسان کی نگاہوں سے اوجھل اور پوشیدہ ہے۔ یہ مقالہ اس حقیقت نزدیک ہونے کی ادنی کاوشش ہے اس میں ہونے والی غلطیوں اور خامیوں سے چشم پوشی کرتے ہوئے وہ صرف حکمت متعالیہ کے نزدیک اس مسئلے کی وضاحت کروں گا۔

2. مسئلے کا بیان

تجسم اعمال کے مسئلے کا تعلق، درحقیت، قرآن کریم کی اُس آیہ کریمہ سے ہے جس میں ارشاد ہوا ہے: وَوَجَدُوا مَا عَمِلُوا حَاضِرًا (18 :45) یعنی: "جو کچھ انہوں نے (دنیا میں) کیا تھا سب اپنے سامنے موجود پائیں گے۔" اس آیت کی تفسیر میں بحث یہ ہے کہ عمل کے بروزِ قیامت عامل کے سامنے حاضر ہونے سے کیا مراد ہے؟ اس حوالے سے بعض محققین کا کہنا یہ ہے کہ اس سے مراد یہ ہے کہ: "انسان جو اعمال اس دنیا میں انجام دیتا ہے وہ عالم آخرت میں ایک ایسی صورت اور شکل میں ظاہر ہوتے ہیں جو عالمِ آخرت کے مناسب ہوتی ہے؛ یعنی ثواب اور عقاب، نعمتیں اور مجازات، خوشی اور مسرت، درد اور عذاب کی صورت میں۔ یہ سب انسان کے دنیاوی اعمال کی حقیقت کے طور پر عامل کے سامنے حاضر ہوتے ہیں اور آخرت میں اس پر منکشف اور ان سے پردے اٹھا دیے جاتے ہیں۔"[1]

انسان جو بھی عمل انجام دیتا ہے، خواہ وہ اچھا ہو یا بُرا، خوبصورت ہو یا بد صورت، اس کے ظہور کی دو کیفیت ہوتی ہیں۔ انسان جو اچھے اعمال کسب کرتا ہے جیسے روزہ، نماز، حج اور زکوۃ، یا جو بھی نیکی کے کام کرتا ہے، یہ سب کے سب دنیاوی اعمال ہیں اور اس نشاۃ (دنیا) کے اعتبار سے ان کا کوئی ظہور نہیں سوائے اس کے جو ہم ان کو دیکھتے ہیں، لیکن اسی وقت ان کا ایک اور ظہور نشاۃ اخروی (آخرت) میں ہوتا ہے جو اس عالم کے مناسب ہوتا ہے، اور وہ جنت اور اس کی نعمتوں، حور اور غلمان کی صورت میں ظاہر ہوتے ہیں۔ یہ معاملہ بالکل اسی طرح بُرے اعمال کے ساتھ بھی ہو گا ہے۔ دوسرے لفظوں میں، تجسم اعمال انسان کے وہ اعمال ہیں جن کے دو رخ اور دو حقیقت ہوتی ہیں:

الف) مادی اور دنیوی حقیقت: یہ صورت اس عمل کی دنیوی اور ظاہری شکل ہے اور اس رخ کی خصوصیت ہے کہ یہ اس کے وجود کا مظہر ہے جو صرف عمل کے دوران ہی وجود میں آتا ہے اور اس کے مکمل ہونے کے بعد اس کا کوئی اثر باقی نہیں رہتا۔

ب) معنوی اور اخروی حقیقت: فعل کا یہ رخ ایک مجرد، ابدی اور ثابت حقیقت ہے۔ اگر فعل اچھا ہے تو وہ نور ہے، اور اگر برا ہے تو وہ تاریک اور جہنمی شکل اختیار کرتا ہے۔ پس آخرت میں انسان کے اعمال کا اصل سرمایہ اعمال کی باطنی صورت ہے۔[2]

3. سابقہ مطالعات

جہاں تک میری معلومات ہیں، اس مسئلے پر اردو میں ابھی تک کوئی مکمل تحقیق نہیں لکھی گئ ہے۔ ہاں، فارسی اور عربی میں اس موضوع کو مجموعی طور پر زیرِ بحث لایا گیا ہے۔ مجموعی طور پر، "تجسم اعمال کی عقلی مبانی" کے عنوان سے چند کتابیں تصنیف کی گئی ہیں۔ محققین نے اعمال کے مجسم ہونے کے بارے میں مفصل وضاحت نہیں کی ہے، اور اس موضوع پر کوئی جامع تصنیفات نہیں، سوائے ان کتابوں کے جن میں آیات کو محدود اور مختصر انداز میں زیرِ بحث لایا گیا ہے، اور پی ایچ ڈی کے مقالوں اور سائنسی تحقیقات کے، جن میں سے چند ایک یہ ہیں:

1- ڈاکٹر جہانبخش جہانی کا قم کی جامعہ علوم و معارف سے پی ایچ ڈی کا مقالہ، بعنوان "اعمال کے تجسم کی عقلی توضیح"۔

2- سمیہ خلیلی کا اصفہان سے ماسٹرز کا مقالہ، بعنوان "تجسم اعمال، محمد باقر مجلسیؒ اور ملا صدرا کی نگاہ میں۔"

اس موضوع پر بہت کم مقالے اور مضامین پائے گئے ہیں، جس کی وجہ سے محقق کے لیے جامع مطالعہ کرنا مشکل ہو گیا ہے۔ بعض جرائد میں اعمال کے تجسم کے موضوع پر مضامین شائع ہوئے ہیں، جن میں سے چند ایک کا تذکرہ کرتے ہیں:

1) حکمت متعالیہ کے نزدیک تجسم اعمال اور عقلی و نقلی توضیح، رضا کشاورز، مجلّہ جامعیہ جامعہ العلوم الاسلامیہ الرضویہ، شمارہ 12۔

2) دین اور فلسفہ کے نقطہ نظر سے تجسم اعمال، محمد علی تجری، مجلّہ: تحقیق فلسفي وکلامی شمارہ 9۔
3) تفسیر قرآن کریم بر اساس تفسیر موضوعی: عقل اور علم کے نقطہ نظر سے تجسم اعمال، مرکز تحقیقات العلوم الاسلامیہ للحاسوب۔
4) تجسم اعمال، یاسر جہان پور، مجلّہ: معرفت شبہات ـ مبلغین۔
5) دین، فلسفہ اور سائنس کے نقطہ نظر سے تجسم اعمال، سید عبد اللہ اصفہانی، مجلّہ: فصلنامہ علمی ترویجی علوم اسلامی۔

4. تجسم اعمال کی تعریف

تجسم، فعل "تجَسَّمَ" کا مصدر ہے، جس کی اصل "جسم" ہے اور اس سے مراد بدن ہے۔ "جسم ہر اس چیز کو کہتے ہیں جو کسی جگہ یا خلا میں ہو اور محسوس ہو، پس یہ انسان، حیوان، نباتات یا ان کے علاوہ غیر کو بھی شامل ہے۔"[3] تجسم اعمال سے مراد یہ ہے کہ غیر مادی موجودات جیسے عقائد، اخلاق، صفات اور افعال وآثار ایک شکل، ہیئت اور جسم اختیار کر لیں۔[4] وہ آیات اور روایات جو اس معنی پر دال ہیں وہ اس بات کی طرف اشارہ کرتی ہیں کہ خود اعمال یا ان کے لوازمات اور آثار ہی فیصلہ کن کردار ادا کرتے ہیں، اور صاحب عمل کے لیے اچھے یا برے نتائج کا فیصلہ کرتے ہیں جو قیامت کے دن تیزی سے ظاہر ہوں گے، جب مخلوقات کی حقیقت سے پردہ اٹھایا جائے گا، اور وہ ان نتائج تک پہنچ جائیں گے۔[5]

5. تجسم اعمال کے بارے میں اقوال

دنیاوی اعمال کا اخروی جزا و سزا کے تعلق اور ارتباط کے بارے میں علماء کے تین اقوال ہیں:

5-1) عمل اور جزا میں عدم سنخیت

اس سے مراد آخرت میں عمل اور جزا میں تناسب کا نہ ہونا ہے، دوسرے الفاظ میں انسان نے جو عمل دنیا میں انجام دیا ہے اس کے لیے ثواب یا عقاب ہو گا لیکن ان میں کوئی مناسبت نہیں ہو گی، لیکن اس دن انسان کو اپنے کیے کا بدلہ ضرور ملے گا۔[6]

5-2) جزا اور عمل کے درمیان سنخیت ہو گی

دوسرا گروہ کہتا ہے کہ جزا اور عمل کے درمیان سنخیت پائی جائے گی، یعنی انسان جو بھی عمل دنیا میں انجام دیتا ہے اس کے لیے آخرت میں ایک ایسی سزا اور جزا موجود ہے جو اس عمل کے مطابقت رکھے گا اور اس سے کبھی جدا نہیں ہوتی۔[7]

5-3) عمل اور جزا کے درمیان عینیت

بعض علماء کا نظریہ ہے کہ قیامت کے دن انسان کے اعمال اور ان کو دیے جانے والے جزا کے درمیان عینیت پائی

جاتی ہے، یعنی دنیا میں انسان نے جو بھی فعل بجا لایا ہے آخرت میں وہی فعل مجسم ہو کر سامنے آئے گا۔ دوسرے لفظوں روز آخرت انسان کو ملنے والی جزا بعینہ وہی عمل ہے جسے اس نے دنیا میں اپنی مرضی سے بجا لایا تھا لیکن اس فرق کے ساتھ کہ وہ عمل قیامت کے دن کی مناسبت سے ظاہر ہو گا۔ اس نظریے کو تجسم اعمال کہا جاتا ہے۔[8]

6. تجسم اعمال کے مبانی عقلی

ملا صدرا نے تجسم اعمال کے مبداء و معاد، شواہد ربوبیہ، عرشیہ، تفسیر سورہ یسین میں سات اور اسفار اربعہ میں گیارہ، اور زاد المسافر میں بارہ اصول بیان کیے ہیں، جن میں سے چند اہم ترین اور کلیدی مبانی یہ ہیں:

1) اصالت الوجود (وجود کی اصلیت)
2) حرکت جوہری (جوہر کی حرکت)
3) تجرد قوۃالخیال (قوتِ خیال کا مجرد ہونا)
4) اتحاد العاقل والمعقول (عقل اور معقول کا اتحاد)
5) علیت نفس

6-1) اصالت الوجود اور تجسم اعمال کے درمیان تعلق

ملا صدرا اصالت الوجود اور تجسم اعمال کے درمیان تعلق کو کئی نکات کی شکل میں بیان کرتے ہیں:

وجود ہی حقیقت ہے: وجود، ماہیت کے مقابلے میں اصیل ہے، یعنی یہ عین حقیقت ہے۔ پس وہ اعمال جو ہم اس دنیا میں انجام دیتے ہیں، محض عارضی افعال نہیں ہیں، بلکہ ایسے حقائق ہیں جو عالم وجود پر اثر انداز ہوتے ہیں۔ یہ اعمال فاعل کی ذات میں وجودی اثرات چھوڑتے ہیں۔[9]

اعمال، وجود کے مظاہر ہیں: وہ اعمال جو ہم انجام دیتے ہیں، ہمارے وجود کے مظاہر اور تجلی ہیں۔ یہ ہماری داخلی حقیقت کا اظہار ہیں۔ پس اگر ہمارا وجود خیر سے متصف ہے، تو ہمارے اعمال اچھے ہوں گے، اور اگر ہمارا وجود شر اور فساد سے متصف ہے، تو ہمارے اعمال برے ہوں گے۔[10]

وحدت وجود: ملا صدرا وحدت الوجود پر یقین رکھتے ہیں کہ وجود ایک حقیقت واحدہ ہے جو مختلف صورتوں میں جلوہ گر ہوتا ہے۔ پس جو اعمال ہم انجام دیتے ہیں وہ عالم وجود سے جدا نہیں ہیں، بلکہ اس کا ایک جدا نہ ہونے والا حصہ ہیں۔ یہ اعمال عالم وجود پر اثر انداز ہوتے ہیں اور اس سے متاثر ہوتے ہیں۔[11]

آخرت دنیا کا تسلسل ہے: ملا صدرا کا خیال ہے کہ آخرت دنیا سے الگ کوئی عالم نہیں ہے، بلکہ یہ اسی کا تسلسل ہے۔ جو اعمال ہم دنیا میں کرتے ہیں وہ وجودی اثرات چھوڑتے ہیں جو ہمارے ساتھ آخرت تک جاری رہتے ہیں۔ یہ اثرات آخرت میں محسوس اور ٹھوس شکلوں میں مجسم ہو جاتے ہیں۔[12]

6-2) حرکت جوہری (جوہر کی حرکت)

حرکت جوہری ایک فلسفیانہ اصطلاح ہے جس کا مطلب ہے کہ کسی چیز کی ذات میں مسلسل تبدیلی واقع ہونا۔ ہر چیز ہر لمحہ بدل رہی ہے، اگرچہ یہ تبدیلی ہمیں محسوس نہیں ہوتی۔ ہر حرکت ایسی چیز کا محتاج ہوتی ہے جو اسے بالقوہ سے بالفعل میں لائے، اور وہ حرکت کا فاعل ہوا کرتی ہے۔ یہ خروج (قوہ سے فعل کی طرف) ہی حرکت ہے۔ حرکت اس تدریجی سفر کا نام ہے جو شئ کو قوہ سے نکال کر فعلیت کی طرف لے جاتا ہے۔ ہر جسم ایک لحاظ سے قوہ ہے اور دوسرے اعتبار سے بالفعل ہے۔ جسم ہونے کی حیثیت سے بالفعل ہے، اور حرکت کی صلاحیت ہونے کی حیثیت سے بالقوہ ہے۔

ملاصدرا حرکت جوہری کو اس طرح بیان کرتے ہیں کہ حیوان کا نطفہ اپنی حرکت جوہری کے سبب نباتی مرحلے تک پہنچتا ہے، پھر یہ حیوانی صورت کو قبول کرنے کا مادہ اور استعداد بن جاتا ہے۔ اسی وجہ سے وہ نطفہ حرکت کا ایک مرحلہ طے کرکے حیوان بنتا ہے، نباتی کمالات کو کھوتا نہیں بلکہ اپنے اندر برقرار رکھتا ہے۔ انسانی نطفہ کا موجودہ وجود اور انسان کے مستقبل کا وجود دو الگ چیزیں نہیں ہیں، بلکہ یہ ایک متصل امر ہے جس کے مختلف مراتب ہیں۔[13]

6-2-1) حرکت جوہری اور تجسم اعمال کے درمیان تعلق

ہر موجود متحرک اپنے وجود کے مطابق کمال کی طرف بڑھتا ہے یہاں تک کہ فنا کے مرتبے تک پہنچ جائے۔[14] ملا صدرا کا خیال ہے کہ نفس جسمانی طور پر حادث اور روحانی طور پر بقا رکھتا ہے، اور ان کا یہ بھی کہنا ہے کہ نفس تدریجاً نقص سے کمال اور قوہ سے فعل کی طرف بڑھتا رہتا ہے۔ حرکت جوہری کے باعث ہر چیز بدلتی اور رشد کرتی رہتی ہے اسی طرح اعمال بھی تبدیل اور ترقی کرتے ہیں اور یہ اس بات کی دلیل ہے کہ وہ عمل جسے ہم نے دنیا میں انجام دیا وہ اصلی حالت میں ثابت رہتا، بلکہ یہاں بھی تبدیلی کا عمل جاری و ساری رہتا ہے۔

حرکت جوہری، وجود اور ماہیت کے درمیان مسلسل تعامل کی طرف نشاندہی کرتی ہے، ماہیت میں ہونے والی ہر تبدیلی اعمال میں ظاہر ہوتی ہے۔ اس کا مطلب ہے کہ ہر فعل ایک داخلی اور وجودی لحاظ سے حرکت میں ہے۔ انسان کے اعمال حرکت جوہری کے ذریعے نشو و نما پا کر متناسب شکل میں قیامت کے دن ظاہر ہوتے ہیں۔ نیک اعمال اور اچھے اخلاق جوہری حرکت کے ساتھ ترقی اور تکمیل کے مراحل طے کرتے ہوئے کمال الٰہی کے قریب تر جاتے ہیں، جبکہ بُرے اعمال اور بُرے اخلاق جوہر کے انحطاط اور تنزلی کا باعث بنتے ہیں۔ جب جوہر نیک اعمال کے ذریعے ترقی کرتا ہے، تو یہ آخرت میں نورانی اور خوبصورت صورتوں میں مجسم ہوتا ہے۔ یہ صورتیں اس کمال کا حقیقی تجسم ہیں جو جوہر نے حاصل کیا، اس کے برعکس جب جوہر بُرے اعمال کی وجہ سے تنزلی کا شکار ہوتا ہے، تو یہ آخرت میں تاریک اور بدصورت صورتوں میں مجسم ہوتا ہے۔ یہ صورتیں اس نقص کا حقیقی تجسم ہیں جو جوہر نے حاصل کیا ہے۔

3 - 6) تجرد قوۃالخیال (قوہ خیال کا مجرد ہونا)

ملا صدرا روح اور جسم کے درمیان کو ایک اور عالم کے ذریعے ختم کرتے ہیں جسے عالم مثال کہا جاتا ہے۔ یہ حرکت جوہری (جوہر کی حرکت) کی بنیاد پر ہے جس کے اثرات موت کے بعد بھی جاری رہتے ہیں۔ اس بنیاد پر، ملا صدرا کا خیال ہے کہ دنیا کی کئی تہیں ہیں جو ترتیب کے لحاظ سے ایک دوسرے سے مختلف ہیں۔ یہ تہیں تین اجناس پر مشتمل ہیں، اور ہر جنس کی بہت سی تہیں ہیں جن کی تعداد صرف خدا ہی جانتا ہے۔ پہلی تہہ عالم عقل ہے، اور اس کے بہت سے درجات ہیں۔ دوسری تہہ عالم خیال منفصل ہے، جو خود مختلف درجات پر مشتمل ہے، اور اس کا سب سے اونچا درجہ عالم عقل کے سب سے نچلے درجے کے قریب ہے۔ تیسری تہہ عالم جسم ہے، اور اس کی بھی بہت سی تہیں ہیں جو افلاک کے سب سے اونچے درجے سے شروع ہو کر جسم کے سب سے نچلے درجے پر ختم ہوتی ہیں۔ عالم جسم کا سب سے اونچا درجہ عالم مثال کے سب سے نچلے درجے سے مشابہ ہے۔ یہ تینوں عوالم اسماء الٰہی کے مظہر ہیں۔

حقائق جوہر یہ حسی، خیالی اور عقلی عوالم میں یکساں طور پر موجود ہوتی ہے۔ یہ صورتیں عالم خیال اور عالم عقل میں مجرد ہیں، جبکہ عالم حس میں مادی ہیں۔ اس لیے عالم خیال، عالم حس اور عالم عقل کے درمیان ایک برزخ کا نام ہے، اور ان دونوں سے استفادہ کرتا ہے۔ اس تصور کو ایک فریم ورک میں خلاصہ کیا جاسکتا ہے: مادی اور محسوس کو عالم مُلک، عالم نفس کو ملکوت، اور عالم عقل کو عقل محض بھی کہا جاتا ہے۔ علم کی بھی تین قوتیں (حس، خیال اور عقل) ان تینوں عوالم سے مطابقت رکھتی ہیں۔

ملا صدرا کے مطابق، قوہ خیال نفس کی ایک بصیرت افروز آنکھ ہے، جو اس کے لیے ایک فعال پاور کا کام کرتا ہے۔ اس طرح، یہ ایک واحد قوہ ہے جو فعال بھی ہے اور ادراک کرنے والا بھی۔ نفس کا مشاہدہ دراصل اسی قدرت کی آنکھ کا مشاہدہ ہے۔[15]

ملا صدرا خیال کو نفس کی طرح ایک لطیف جسم قرار دیتے ہیں جو فنا ہونے والا نہیں ہے۔ ان کے نزدیک، قوہ خیال ایک قائم بالذات جوہر ہے جو نہ تو بدن اور اس کے اعضاء میں سے کسی میں موجود ہے اور نہ ہی یہ عالمِ طبیعت کی کسی سمت میں واقع ہے بلکہ یہ اس عالم سے مافوق اور مجرد ہے اور دو عوالم کے درمیان ایک عالم دیگر ہے۔[16]

6-3-1) تجسیمِ اعمال اور قوہ خیال کا تعلق

ملا صدرا کے نزدیک انسان دنیا میں جو بھی عمل انجام دیتا ہے، وہ عالمِ خیال میں صورتوں کی شکل میں مجسم ہو جاتے ہیں۔ یہ صورتیں اعمال کا حقیقی تجسم ہیں اور اپنے ساتھ ان کے اثرات اور نتائج بھی لے کر آتی ہیں۔ نیک اعمال خوبصورت اور دلکش صورتوں میں مجسم ہوتے ہیں، جبکہ بُرے اعمال بدصورت اور خوفناک صورتوں میں ڈھل جاتے ہیں۔[17]

عالمِ خیال ایک آئینے کی مانند ہے جو انسان کے اعمال کی عکاسی کرتا ہے۔ انسان سے سرزد ہونے والا ہر فعل عالمِ خیال میں ایک اثر چھوڑ جاتا ہے اور ایک ایسی صورت میں مجسم ہو جاتا ہے جو اس عمل کی ترجمانی کرتی ہے۔ یہ صورتیں انسان کے اعمال پر گواہ ہیں اور آخرت میں اس کے ساتھ حاضر ہوں گی۔[18]

ملا صدرا کے ہاں، قیامت عالمِ خیال کا کامل تجسم ہے۔ عالمِ خیال میں بننے والی صورتیں حقائق میں تبدیل ہو جائیں گی اور انسان آخرت میں اس کے اعمال کا مجسم روپ دیکھے گا جیسا کہ قرآن مجید میں ارشاد ہے: "جس نے ذرہ برابر نیکی کی ہو گی وہ اسے دیکھ لے گا اور جس نے ذرہ برابر برائی کی ہو گی وہ اسے دیکھ لے گا۔" (99:7، 8)

6-4) اتحاد عاقل و معقول (عقل اور معقول کا اتحاد)

اتحادِ عاقل و معقول، ایک فلسفی اصطلاح ہے؛ جو کیفیت ادراک سے متعلق ہے۔ قاعدۂ "اتحادِ عقل و عاقل و معقول" ملا صدرا کی فلسفیانہ ابتکارات میں سے ہے۔ ان کا کہنا ہے کہ ادراک کی بحث میں، قوّہ شناخت، ادراک کرنے والا (مُدرِک) اور ادراک کی جانے والی چیز (مُدرَک)، تین الگ الگ چیزیں نہیں ہیں۔ ہر عملِ ادراک میں، ایک وجود پیدا ہوتا ہے جو اسی وقت ادراک کے ظرف میں ادراک کی جانے والی چیز ہے، ادراک کرنے والے نفس کے لیے بھی ایک قسم کا وجود ہے۔ ادراک کرنے والا نفس اس وجود کو، جو اس کا اپنا فعل ہے، اپنے قوّہ فاعلۂ ادراکی کے ذریعے پیدا کرتا ہے۔ یہ قوّہ ادراکی، فعل اور تاثیر کے مرتبے میں در حقیقت، خود نفس ہے۔

6-4-1) اتحادِ عاقل و معقول کا تجسمِ اعمال سے تعلق

ملا صدرا معتقد ہے کہ نہ صرف ہر معقول اپنے عاقل کے ساتھ متحد ہوتا ہے، بلکہ ہر ادراکی صورت، خواہ وہ معقول ہو، محسوس ہو، متخیل ہو یا موہوم، اپنے مُدرِک کے ساتھ متحد ہوتی ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ ہر ادراکی صورت میں تجرد کا کچھ نہ کچھ حصہ ضرور ہوتا ہے، چاہے وہ ادراکی صورت حسی ہی کیوں نہ ہو۔ لہٰذا، اس صورت کا وجود اور اس کا محسوس ہونا ایک ہی چیز ہے، اور اس میں کسی قسم کی دوگانگی نہیں ہے۔[19]

ملا صدرا اسفار میں اس بات پر زور دیتے ہیں کہ برہان سے یہ ثابت ہو چکا ہے کہ نفسِ انسانی میں جوہری ارتقاء جاری رہتا ہے اور ذات میں تبدیلیاں ہوتی رہتی ہیں، جو احساس کی حد سے لے کر تعقل کی حد تک موجود ہیں۔ کبھی یہ حس کے ساتھ متحد ہو جاتا ہے (اور یہ نفس کی ابتدائی پیدائش کے وقت ہوتا ہے)، کبھی تخیل کی حد تک پہنچ کر خیال کے ساتھ متحد ہو جاتا ہے، اور جب یہ اس مقام پر پہنچ جاتا ہے کہ معقولات اس کے سامنے حاضر ہو جاتے ہیں، تو یہ عقلِ مُفارِق بن جاتا ہے اور مادّی اجسام سے دور ہو جاتا ہے۔[20]

چونکہ انسان کے خیالات، عقائد، اعمال اور نیات کے بارے میں انسان کی آگاہی، نفس کے مختلف مراتب کو ظاہر کرتے ہیں، اس لیے قیامت کے دن نفس کی موجودگی ہی کافی ہے، کیونکہ نفس ہی عاقل، معقول، اور تجسم عمل و

عامل ہے۔ حقیقت میں، نفس کا موجود ہونا اس کے اعمال کا موجود ہونا ہے، جس کا ظہور جنت یا جہنم، اس کی نعمتوں اور عذاب کی صورت میں ہو گا۔

5-6) فاعلیت نفس

ملا صدرا فاعلیت نفس کے بارے میں کہتا ہے: بے شک اللہ تعالیٰ نے انسانی نفس کو اس طرح پیدا کیا ہے کہ وہ حواس سے اوجھل چیزوں کی صورتوں کو بغیر مادے کے پیدا کر سکتا ہے۔[21] ملا صدرا کا خیال ہے کہ اللہ تعالیٰ اس بات سے پاک ہے کہ اس کا کوئی مثل اور شبیہ ہو؛ لیکن اس کی مثال ہے۔ اور اللہ تعالیٰ نے نفس کو اپنی ذات، صفات اور افعال کی مثال بنایا ہے اور اپنی معرفت کا ذریعہ بنایا ہے۔ اسی لیے نفس اپنی دنیا میں جو چاہتا ہے اور جو صورتیں چاہتا ہے خلق کرتا ہے، لیکن ان صورتوں پر دنیوی زندگی میں کوئی خارجی اثر مرتب نہیں ہوتا کیونکہ اس کا وجود کمزور ہے۔ اصحاب کرامات جن کا عالم قدسی سے رابطہ مضبوط ہوتا ہے، وہ ایسی صورتیں پیدا کرنے کی صلاحیت رکھتے ہیں جن پر بیرونی اور عینی اثرات مرتب ہوتے ہیں یعنی وہ محض خیالی باتیں نہیں کرتے بلکہ عملاً اشیاء تصرفات کر سکتے ہیں۔ آخرت میں عام لوگوں کو ایسی ہی قدرت حاصل ہو گی، خواہ وہ نیک ہوں یا بد، ہر ایک کو اس کے اعمال کے مطابق جو اس نے دنیا میں انجام دیے ہیں، صورتیں خلق کر سکتے ہیں اور یہ صورتیں ان کے اخلاق اور ملکات کے مطابق ہوں گی جو اس نے دنیا میں حاصل کیے ہیں۔[22]

صدر المتالہین نے زاد المسافر میں نویں اصل کے ضمن میں یوں ذکر کیا: "(قوہ تخیل ۔جو کہ حس کا خزانہ ہے مستحکم تر ہو گیا ہے، اور اس کی کمزوری اور نقص ختم ہو چکا ہے، اور اس سے پردے ہٹ گئے ہیں، اور وہ اپنے قوہ تخیل اور دیگر قوتوں کے ساتھ جمع ہو چکا ہے، اور وہ تخیل کی آنکھ سے دیکھتا ہے جو حواس کی آنکھ سے دیکھتا ہے۔ اس کی قدرت، علم اور خواہش یکجا ہو چکی ہیں۔ اس لیے، اپنی خواہشات کا ادراک کرنا ہی ان پر کا تسلط اور انہیں اپنی طرف بلانے پر قدرت رکھنے کی دلیل ہے، بلکہ جنت میں نفس کی آرزو اور تمناؤں کے سوا کچھ نہیں ہے، جیسا کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا: يُطَافُ عَلَيْهِم بِصِحَافٍ مِّن ذَهَبٍ وَأَكْوَابٍ وَفِيهَا مَا تَشْتَهِيهِ الْأَنفُسُ وَتَلَذُّ الْأَعْيُنُ وَأَنتُمْ فِيهَا خَالِدُونَ(43:71) ترجمہ: "ان پر سونے کی پلیٹوں اور گلاسوں کا دور چلایا جائے گا اور وہاں وہ سب چیزیں (موجود) ہوں گی جن کو دل چاہیں گے اور (جن سے) آنکھیں راحت پائیں گی اور تم وہاں ہمیشہ رہو گے۔"[23]

اور اس میں وہ سب کچھ ہے جو نفس چاہتے ہیں اور آنکھوں کو لذت دیتا ہے۔ نفس اپنے قوہ خیال سے تخلیق اور مادے کے بغیر متنوع مقداری صورتیں پیدا کر سکتا ہے۔ انسان جو کچھ بھی تصور کرتا ہے اور کسی بھی ادراک سے درک کرتا ہے، خواہ عقلی ہو یا حسی، اس دنیا میں ہو یا آخرت میں، وہ اس کی ذات سے الگ چیزیں نہیں ہوتی ہیں، اس سے ممتاز نہیں ہیں، بلکہ اس کا ادراک کرنے والا صرف اس کی ذات میں موجود ہے، اس کے علاوہ کسی

اور میں نہیں۔ تصورات، اخلاق اور نفسانی ملکات ایسی چیزیں ہیں جن کے خارج میں اثرات مرتب ہوتے ہیں جیسے دنیا میں شرم کے سبب چہرہ سرخ، خوف کی وجہ سے زرد، جماع کے تصور سے آلہ تناسل کا پھول جاتا ہے اور بعض اوقات نیند کی حالت میں منی کا خارج ہو جاتی ہے اسی طرح کبھی توہّم کی وجہ سے شدید بیماری لاحق ہو جاتی ہے اور بغیر کسی بیرونی سبب کے جسم میں فاسد اور خراب مادے جمع ہو جاتے ہیں۔[24] ان مثالوں کے ذریعے ملا صدرا یہ سمجھانا چاہتے ہیں کہ جس طرح دنیا میں ہم مادی ماحول میں بھی ایسے نفس کے تصرفات دیکھ سکتے ہیں تو آخرت میں نفس اپنے قدرت اور طاقت کے جوبن پر ہوتا ہے اس لیے نفس قیامت کے روز اثرات چھوڑ سکتا ہے؛ یعنی تصرفات کر سکتا ہے۔

6-5-1) فاعلیت نفس اور تجسم اعمال میں تعلق

نفس کی فاعلیت اس بات کا سبب بنتی ہے کہ انسان آخرت میں اپنے اعمال اور کردار کے مطابق صورتیں تخلیق کرئے۔ اگر انسان برا ہے اور دنیا میں اس نے بدی کے سوا کچھ نہیں کیا ہے تو بھی نفس انہی اعمال کے مطابق مجسم صورتیں برئے گا۔ اگر نیک اور مؤمن انسان ہو جس نے دنیا میں کار خیر اور اعمال حسنہ بجالایا ہے تو بھی نفس اپنی مرضی اور ارادے سے انہی اعمال کو آخرت میں مجسم کرے گا۔ اعمال کا مجسم شکل میں ظاہر ہونا ایک معلول ہے، یعنی یہ ان اعمال کا نتیجہ ہے جو انسان نے دنیا میں انجام دیئے۔ آخرت میں اعمال جس صورت میں بھی ظاہر ہوں گے، وہ دراصل دنیا میں کیے گئے اعمال کا ہی نتیجہ ہوں گے لیکن ان صورتوں کو تخلیق کرنے پر قادر ہوں گے خواہ وہ برے انسان ہوں یا نیک۔

7. نظریہ تجسم اعمال پر علامہ مجلسیؒ کا اشکال اور اس کا جواب

علامہ مجلسیؒ کو ان علماء میں شمار کیا جاتا ہے جنہوں نے نظریہ تجسم اعمال سے نہ صرف انکار کیا بلکہ اس کے قائلین کو دین سے خارج قرار دیا ہے۔ انہوں نے ان آیات اور روایات کی توجیہ اور تاویل کرنے کی کوشش کی جو تجسمِ اعمال کی تائید کرتی ہیں۔ مجلسیؒ کا خیال ہے کہ ہم تمام آیات اور روایات کو کامل انداز میں سمجھ نہیں سکتے، اسی لیے انہوں نے ان لوگوں شدید تنقید کا نشانہ بنایا جنہوں نے آیات وروایات کی فلسفیانہ تفسیر کے ذریعے تجسم اعمال کو ثابت کرنے کے لیے اجتہاد کیا۔[25] ہم ان دلائل کو بیان کرتے ہیں جن کی بنیاد پر علامہ مجلسیؒ نے تجسم اعمال کے نظریے کو رد کر دیا اور اس پر دلالت کرنے والے نقلی کی تفسیر کی۔

7-1) تجسمِ اعمال کا نظریہ، معادِ جسمانی سے متصادم ہے

علامہ مجلسیؒ کے نزدیک تجسمِ اعمال کا نظریہ معادِ جسمانی سے متصادم ہے، اور یہ نظریہ معادِ روحانی کے ساتھ سازگار ہے جس اکثر علماء قائل نہیں۔ علامہ مجلسیؒ نظریہ تجسم اعمال پر اشکال کرتے ہوئے فرماتے ہیں: "... بعض لوگ تجسمِ

اعمال پر یقین رکھتے ہیں جبکہ یہ بات عقل سے کوسوں دور ہونے ساتھ ساتھ حقائق و واقعیت میں انقلاب لازم آتا ہے جو کہ سوفسطائی نظریہ ہے۔ اگر ہم بہت زیادہ تسامح سے کام لیں تو نظریہ تجسم اعمال کے مطابق اللہ تعالیٰ ان اقوال، افعال اور اخلاق کے مطابق جواہر میں سے کچھ خوبصورت اور بدصورت صورتیں پیدا کرتا ہے۔ اس کا لازمہ یہ ہے کہ ہم معاد کو عالمِ خیال، امثال اور مثالی اجسام میں مانیں..."[26] علامہ مجلسی یہ فرمانا چاہ رہے ہیں اعمال کا مجسم ہونے کا نظریہ قبول کرنے کا مطلب یہ ہے کہ معاد جسمانی کا مسلمہ نظریے سے دستبردار ہوں۔

1-1-7) جواب

تجسمِ اعمال کا نظریہ معادِ جسمانی کے اس نظریے سے گہرا تعلق رکھتا ہے جسے ملا صدرا اور ان کے پیروکار جیسے علامہ طباطبائی وغیرہ نے پیش کیا ہے۔ کیونکہ ان کے نظریے کے مطابق معادِ جسمانی کا مطلب یہ ہے کہ نفس انسانی میں اچھے یا برے ملکات ہوتے ہیں جنہیں اس نے اپنی زندگی میں حاصل کیے ہوتے ہیں اور آخرت میں جسم اس کے مطابق پیدا کیا جاتا ہے۔ اگر خصائص اور صفات اچھی ہوں تو وہ ایک خوبصورت شکل ہو گی۔ اور اگر صفات بری ہوں تو وہ ایک بدصورت اور ناگوار شکل ہو گی۔ ملا صدرا کی نظر میں انسان کے افکار و عقائد کے مجسم ہونے کے باوجود معاد، جسمانی یا حشرِ جسمانی ہی ہو گا۔ ہم معادِ جسمانی کے بارے میں ملا صدرا کے کلام کا ایک حصہ پیش کرتے ہیں: "...بے شک معاد کی بحث میں حق یہ ہے کہ بدن بعینہٖ لوٹایا جائے گا جیسے نفس بعینہٖ لوٹایا جائے گا، جیسا کہ شریعت بغیر کسی تاویل کے اس پر دلالت کرتی ہے، اور عقل سلیم بغیر کسی تعطیل کے اس کا حکم کرتی ہے۔"[27]

باالفاظ دیگر، علامہ مجلسیؒ کا یہ کہنا کہ اعمال مجسم ہونے کے نظریے سے اشیاء کی حقیقت میں بغیر علت انقلاب اور تبدیلی لازم آئیگی درست نہیں ہے کیونکہ اعمال کا مجسم ہونے کا مطلب ہے کہ اعمال کی حقیقت ہی وہ ہے جسے ہم دنیا میں حجابات کی وجہ سے دیکھ نہیں سکتے لیکن قیامت کے دن پردے ہٹ جائیں گے تو حقیقت دیکھ لیں گے، جیسا کہ آیت کریمہ اس بات کی طرف اشارہ کر رہی ہے: لَقَدْ كُنتَ فِي غَفْلَةٍ مِّنْ هَٰذَا فَكَشَفْنَا عَنكَ غِطَاءَكَ فَبَصَرُكَ الْيَوْمَ حَدِيدٌ (22:50) ترجمہ: "یقیناً تم اس سے غفلت میں تھے، پھر ہم نے تم پر سے پردہ ہٹا دیا، تو آج تمہاری نگاہ بہت تیز ہے۔"

2-7) نظریہ تجسم سے عرض کا جوہر میں تبدیل ہونا لازم آتا ہے

علامہ مجلسیؒ کے اشکالات میں سے اہم یہ ہے کہ عقیدے کو قبول کرنے کی صورت میں میں عرض کا جوہر میں تبدیل لازم آتا ہے جو کہ تمام فلاسفہ کے نزدیک باطل ہے، جب یہ باطل ہو تو نظریہ تجسم اعمال خود بہ خود باطل ہو جائے گا۔ علامہ مجلسی فرماتے ہیں: "میں کہتا ہوں کہ یہ کہنا کہ جوہر کا عرض میں اور عرض کا جوہر میں تبدیل ہونا اس دنیا میں محال ہے تو آخرت میں اس کے امکان کا قول سوفسطائیت کے قریب ہے، کیونکہ آخرت بھی دنیا کی

طرح ہے سوائے اس کے کہ موت اور احیا ان کے درمیان واقع ہے۔ اس سے یہ سبب نہیں بنتا کہ قیامت کے دن عرض تبدیل ہو کر جوہر بن جائے اور جوہر تبدیل ہو کر عرض بن جائے۔ اور نیند اور بیداری کی حالت پر قیاس کرنا تو اور بھی زیادہ سوفسطائیت ہے..."[28]

7-2-1) جواب

علامہ مجلسیؒ کی طرف سے اٹھائے گئے اس شبہے کا جواب دیا جا سکتا ہے:

بے شک اعمال کے تکرار اور اس پر مداومت سے نفس میں ایسے ملکات وجود میں آتے ہیں جو نفس میں قائم جوہر ہیں۔ اعضاء و جوارح سے سرود ہونے والے اعمال اعراض ہیں جبکہ ان کے آثار جوہر ہیں۔[29] وہ ملکات جو اعمال کی انجام دہی کی وجہ حاصل ہوتے ہیں نفس میں مستقر رہتے ہیں اور نفس میں قائم حقائق ہیں، نہ کہ اعراض۔ اگر آپ اس طرح کہنا چاہیں تو کہیں: یہ ملکات نفس میں قائم ہیں کیونکہ یہ نفس کے شؤن اور اس کے مراتب میں سے ہیں، اور یہ ملکات برزخی مثالی صورتوں اور ان سے مافوق چیزوں کے لیے مواد ہیں۔ پس عمل عرض ہے، چھلکا اور ظاہر ہے جبکہ تجسیم اس کا مغز اور لب لباب ہے۔[30]

ملا صدرا کا یہ کہنا ہے کہ تجسیم اعمال دراصل اعمال کی ملکوتی اور باطنی صورت کا ظہور ہے۔ ان کے مطابق، عمل کی حقیقت اور اس کی روح عرض نہیں ہے، اور جو کچھ دنیا میں عرض کی شکل میں ظاہر ہے اور جسم کے اعضاء و جوارح سے جو اعمال صادر ہوتے ہیں، وہ عمل کی حقیقت نہیں ہے، بلکہ عمل کی حقیقت تو ملکوتی اور باطنی صورت ہے۔ یہ وہ چیز ہے جو دنیا میں لوگوں کی نظروں سے پوشیدہ ہے۔

دوسری طرف، ایک غیر عرضی شئ ایک عالم میں عرض اور دوسرے عالم میں جوہر کی صورت میں ظاہر ہو سکتی ہے۔ پس وہ حرکات و سکنات جو بدن پر عارض ہیں اور یہ انسان کے اعمال کے ظاہر بناتے ہیں، اور عمل کی حقیقت کا ظہور ہیں۔ یہ اصل اور حقیقت تمام عوالم میں محفوظ ہے، اور یہ عوالم اور مقامات کے اختلاف سے تبدیل نہیں ہوتی، بلکہ صرف صورتیں تبدیل ہوتی ہیں اور عمل کی اصل اپنی حالت پر باقی رہتی ہے۔[31]

اس بنا پر، اعمال جوہر میں تبدیل نہیں ہوتے تا کہ عرض کے جوہر میں تبدیل ہونے کے محذور لازم آئے، بلکہ عمل کی اصل تو جوہر ہے جو باقی رہتا ہے اور تبدیل نہیں ہوتا، سوائے صورتوں کے۔

جو شخص تجسیم اعمال کا اس طرح سے معتقد ہو کہ عمل ملکوتی اور باطنی صورت کا ظہور ہے، یا وہ لوگ جو کہتے ہیں کہ تجسیم اعمال کا معنی نفس میں راسخ ملکہ کا نام ہے، اس طرح کے اشکال آسانی سے جواب دیا جا سکتا ہے۔

8. نتائج

1. آیات اور روایات میں تدقیق اور اکثر مفسرین کی تفسیر کے بعد، یہ بات ثابت ہوتی ہے کہ تجسیم اعمال ایک

ایسی حقیقت ہے جس کا انکار ممکن نہیں ہے۔

2. امور الٰہی، حکمت اور عدل پر قائم ہیں، پس اگر ہم عقلی استدلال سے اعتقادات کو واضح کرنے میں کامیاب ہو جائیں، تو لوگوں کے ایمان اور یقین میں اضافہ ہوگا۔

3. ملا صدرا کے بیان کردہ تجسم اعمال کے عقلی بنیادیں اتنی مضبوط ہیں کہ جن کی بناء پر معاد کے بہت سارے پیچیدہ مسائل اور شبہات کا حل پیش کیا جا سکتا ہے۔

*****

References

1. Muhammad bn Hussain, Harithi Amili Baḥai, *Kishkul*, Vol. 5, (Qum, Mkktaba Haidariyya, 1427 AH), 1589; Sadar al-Din Shirazi, *al-Asafar al-Arbiat al-Aqali*, Vol. 4,(Qum, Mustafavi, 1366 SH), 258; Muhammad Baqir, Al-Majlisi, *Bihar al-Anwar*, Vol. 7, Beirot, Mẃsest Alofa 1403 AH), 228; Faiz Kashani, *Elam al-Yaqin fi Usol ul-deen*, Vol. 2,(Qum, bidaar, 1358 SH), 879.

محمد بن حسین، حارثی عاملی بہائی، *کشکول*، ج 5، (قم، مکتبہ حیدریہ، 1427 ق)، 1589؛ صدر الدین شیرازی، *الاسفار الاربعۃ العقلیہ*، ج 4، (قم، مصطفوی، 1366)، 258؛ محمد باقر، مجلسی، *بحار الانوار*، ج 7، (بیروت، مؤسسۃ الوفاء 1403 ھ)، 228؛ فیض کاشانی، *علم الیقین فی اصول الدین*، ج 2، (قم، بیدار، 1358)، 879۔

2. Muhammad Hassan, Qader Dan Qaramalki, *Tajasm Emal par Tehqeeq*, Kihan Andishah, Meḥr wa Aban, Vol. 2, Shumara 67, (1375 SH): 116.

محمد حسن، قدر دان قراملکی، *تجسم اعمال پر تحقیق*، کیہان اندیشہ، مہر و آبان، جلد 2، شمارہ 67، (1375ھ): 116۔

3. Hassan, Mastafvi, *Tafseer Roshan*, Vol. 2 (Tehran, Markaz Nishar al-Kitab, 1380 SH), 88.

حسن، مصطفوی، *تفسیر روشن*، ج 2 (تہران، مرکز نشر الکتاب، 1380)، 88۔

4. Abdallah, Jawadi Aamali, *Tafseer Mozoyi*, Vol. 5, (Qum, Markaz Neshar Esra, 1381 SH), 47.

عبداللہ، جوادی آملی، *تفسیر موضوعی*، ج 5، (قم، مرکز نشر اسراء، 1381 ش)، 47۔

5. Syed Muhammad Hussain, Tabatabi, *Al-Mehzan fi Tafseer al-Quran*, Vol. 1, (Qum, Daftar Intasharat Islami Jamiat al-Madarseen, 1417 AH), 93.

سید محمد حسین، طباطبائی، *المیزان فی تفسیر القرآن*، ج1، (قم، دفتر انتشارات اسلامی جامعۃ المدرسین، 1417 ہجری)، 93۔

6. Abu Ali al-Fadl bn Hassan, al-Tabarsi, *Majama al-Bayan fi Tafseer al-Quran*, Vol. 2, (Tehran, Intisharat Nasir Khusraw, 1372 SH), 732; Fakhr al-Din al-Razi, Al-Tafseer al-Kabeer, (Mafatih al-Ghaib), Muhammad bn Umer, Vol. 4, (Beirut, Maktab Tehqeeq Dar Ahya' al-Turath al-Arbi, 1420 AH), 16; Al-Majlisi, *Bihar al-Anwar*, Vol. 7, 228-230.

ابو علی الفضل بن حسن، الطبرسی، *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*، ج2، (تہران، انتشارات ناصر خسرو، 1372ش)، 732؛ فخر الدین، الرازی، *التفسیر الکبیر (مفاتیح الغیب)*، محمد بن عمر، ج4، (بیروت، مکتب تحقیق دار احیاء التراث العربی، 1420ھ.ق)، 16؛ مجلسی، *بحار الانوار*، ج7، 228-230۔

7. Beheshti, Ahmad, Nakhad wa Barrasi Uqab wa Kifr Dar Nazaam Qaza wa Qadar, (Nizaam Qaza wa Qadar mein Uqab aur Saza ka Tanqeedi Jaizah), Filsafah wa Kalam, Vol. 3, Shumarah 1, (1383 SH): 10-11.

بہشتی، احمد، *نقد و بررسی عقاب و کیفر در نظام قضا و قدر (نظام قضا و قدر میں عقاب اور سزا کا تنقیدی جائزہ)*، فلسفہ و کلام، جلد3، شمارہ 1، (1383): 10-11۔

8. Sadr al-Deen, al-Shirazi, *Al-Mabda wa Al-Maead*, Ba Muqadmat wa Tashih Al-Sayed Jalaal Al-Deen Alashtiani wa Pishgftar Hassan Nasr), Tehran, Anjaman Shahanshahi Falsafah ,1354 SH), 425-426; Tabatabi, *Al-Mehzan fi Tafseer al-Quran*, 183-184 & 205-209;Hassan Zadeh, Amoli, *Etihad Eahqal Wa Maequl*, Tabahat: 2 (Qum, Bustan Kitab Qum (Intisharat Daftar Tablighat Isalami Hawzah Elmiaat), 1386 SH), 367, 370.

صدر الدین، الشیرازی، *المبدا والمعاد*، با مقدمۃ و تصحیح السید جلال الدین الآشتیانی و پیشگفتار حسین نصر، (تہران، انجمن شاہنشاہی فلسفہ، 1354)، 425-426؛ طباطبائی، *المیزان فی تفسیر القرآن*، 183-184 و 205-209؛ حسن زادہ، آملی، "*اتحاد عاقل ومعقول*"، ط 2 (قم، بوستان کتاب قم (انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزہ علمیۃ)، 1386)، 367، 370۔

9. Sadr al-Din Shirazi, Muhammad bn Ibrahim, *Majmue Resael Felsefi*, Tehqeeq: Hamad Naji Esfehani, Intesharat Hikmat, (Tehran, Bostan Kitab, 1375 SH), 182.

صدر الدین شیرازی، محمد بن ابراہیم، *مجموعہ رسائل فلسفی*، تحقیق: حامد ناجی اصفہانی، انتشارات حکمت، (تہران، بوستان کتاب، 1375ھ ش)، 182۔

10. Sadr al-Mutalhayn, *Shuwahid al-Ruboobiyyah*, (Qum, Markaz al-Jamia, 1360 SH), 325.

صدر المتالہین، الشواہد الربوبیہ فی مناہج السلوکیۃ، (قم، مرکز الجامعہ، 1360ھ، ش)، 325۔

11. Sadr al-Mutalahin, *al-Hikam al-Muttaaliyyah fi al-Asfar al-Aqliyyah al-Araba*, Vol. 1, 130.

صدر المتالہین، الحکمۃ المتعالیہ فی الاسفار العقلیہ الاربعۃ، ج1، 130۔

12. Sadr al-Mutalahin, *Mufatih al-Ghayb*, (Tehran, Wazart Fareang wa Amuzesh Ahli, Enjman Islami Hikmat wa Felsefeha Iran, Moseseh Motaleat wa Tehqeekat Fareangi, 1357 SH), 629.

صدر المتالہین، مفاتیح الغیب ،(تہران، وزارت فرہنگ و آموزش عالی، انجمن اسلامی حکمت و فلسفہ ایران، موسسہ مطالعات و تحقیقات فرہنگی، 1363ھ، ش)،629۔

13. Sadr al-Mutalhayn, *Shuwahid al-Ruboobiyyah fi al-Manahaj al-Salukiyyah*, 99; Sadr al-Mutalhayn, *Mufatih al-Ghayb*, 393; Razi, *Mufatih al-Ghayb*,393; Sadr al-Mutalhayn, Tashih Ghulam Hussain ahanni, *Al-Arshia* (Tehran, Intasharat moli, 1361 SH), 242; Sadr al-Mutalhayn, Israr Al-Ayaat (Tehran, Enjman Islami Hokmat wa Felsefeh Iran, 1402 AH), 146; Sadr al-Mutalhayn, *Al-Hikmat al-Mutaealiha fi Al'Asfar al-'Arbaeat al-Aqali*, Vol. 9, 191; Sadr al-Mutalhayn, *Majmue Resael Felsefi*, 86.

صدر المتالہین، الشواہد الربوبیہ فی المناہج السلوکیہ، 99؛ صدر المتالہین، مفاتیح الغیب، 393؛ رازی، مفاتیح الغیب، 393؛ صدر المتالہین، تصحیح غلام حسین آہنی، العرشیہ، (تہران، انتشارات مولی، 1361ھ۔ش)، 242؛ صدر المتالہین، اسرار الآیات، (تہران، انجمن اسلامی حکمت وفلسفہ ایران، 1402ھ۔ق)، 146؛ صدر المتالہین، الحکمۃ المتعالیہ فی الاسفار الاربعۃ العقلیۃ، ج9، 191؛ صدر المتالہین، مجموعہ رسائل فلسفی ،(تہران، انتشارات حکمت، 1375)، 86۔

14. Sadr al-Deen al-Shirazi, *Rasalah Etehad al-Aaqil wa al-Mahqol*, (Tehran, Bunyad Hikmat Islami Sadra, 1387 SH), 79-78.

صدر الدین الشیرازی، رسالہ اتحاد العاقل والمعقول، (تہران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا، 1387)، 79-78۔

15. Al-Shirazi, *Al-Mabda wa Al-Maead*, 389.

الشیرازی، المبدا والمعاد، 389۔

16. Shirazi, *Al-Hikmat al-Mutaealiha fi Al'Asfar al-Ahqalia al-'Arbaeat*, 191.

الشیرازی، الحکمۃ المتعالیہ فی الاسفار العقلیہ الاربعۃ، 191۔

17. Al-Shirazi, *Al-Mabda wa Al-Maead*, 94-97.

الشیرازی، المبدا والمعاد، 94-97۔

18. Razi, *Mufatih al-Ghayb*, 582.

رازی، مفاتیح الغیب، 582۔

19. Sadr al-Deen al-Shirazi, *Al-Arshia*, Tashih Ghulam Hussain Ahni, (Tehran, Intisharat Muli, 1361 SH), 21.

صدر الدین، الشیرازی، العرشیہ، تصحیح غلام حسین آہنی، (تہران، انتشارات مولی، 1361)، 21۔

20. Shirazi, *Al'Asfar -'Arbaeat*, Vol 8, 245.

الشیرازی، الاسفار الاربعہ، ج8، 245۔

21. Sadr al-Mutalhayn, *Shuwahid al-Ruboobiyyah fi al-Manahaj al-Salukiyyah*, 261.

صدر المتالہین، الشواہد الربوبیہ فی المناہج السلوکیہ، 261۔

22. Al-Shirazi, *Al-Mabda wa Al-Maead*, 392.

الشیرازی، المبدا والمعاد، 392۔

23. Sadr al-Deen, Shirazi, *Risalaha Zad al-Musafir*, Tehqeeq: Sayed Jalaal al-Deen Ashtiani, (Qum, Daftar Tablighat Islami, Hozah Elmia Qum, Bostan Kitab, 1381 SH), 21.

صدر الدین شیرازی، رسالہ زاد المسافر، تحقیق: سید جلال الدین آشتیانی، (قم، دفتر تبلیغات اسلامی، حوزہ علمیہ قم، بوستان کتاب، 1381)، 21۔

24. al-Shirazi, *Al-Arshia*, 248.

الشیرازی، العرشیہ، 248۔

25. Hassan Tarimi, Allama Majlesi, Vol. 1, (Tehran, Tarah No, 1375 SH), 189.

حسن طارمی، علامہ مجلسی، ج1، (تہران، طرح نو، 1375ھ۔ش)، 189۔

26. Muhammad Baqir, Majlisi, Haq al-Yakeen Dar Etegadat wa Mahraf Islami, Vol. 2, (Qum, Sarvar, 1393 SH), 429.

محمد باقر، مجلسی، حق الیقین در اعتقادات و معارف اسلامی، ج2، (قم، سرور، 1393)، 429۔

27. Sadr al-Mutalhayn, *Al'Asfar -'Arbaeat*, Vol 9, 207.

صدر المتالہین، الاسفار الاربعہ، ج9، 207۔

28. Al-Majlisi, *Bihar al-Anwar*, 229-230.

مجلسی، بحار الانوار، ج7، 229-230۔

29. Hassan Zadeh Amoli, Daros Etehad Aaqil bah Maqol, (Tehran, Hikmat, 1362 SH), 134.

حسن زادہ آملی، دروس اتحاد عاقل بہ معقول، (تہران، حکمت، 1362ش)، 134۔

30. Sadr al-Mutalhayn, *Al'Asfar -'Arbaeat*, Vol 2, 174.

صدر المتالہین، الاسفار الاربعہ، ج2، 174۔

31. Ali Tajari, *Tajasm Aamaal min Minazar-u Aldin wa Philosopha*, Malala Kalami, No. 11 & 12, (1381 SH): 209.

علی تجری، تجسم اعمال من منظر الدین والفلسفہ، مجلّہ پژوہشہای فلسفی-کلامی، 11و12، (1381ش): 209۔

علامہ اقبالؒ کی علمیاتی آراء کے تناظر میں صوفیانہ مشاہدے کی خصوصیات اور فلسفیانہ معیار

Characteristics and Philosophical Test of Mystical Experience in the Light of Allama Iqbal's Epistemological Approach

Open Access Journal
Qtly. Noor-e-Marfat
eISSN: 2710-3463
pISSN: 2221-1659
www.nooremarfat.com
Note: All Copy Rights are Preserved.

Dr. Kausar Ali
Faculty Member at MIU, Department of Philosophy; Assistant Prof. at FHES Department philosophy and inter-disciplinary sciences.
E-mail: kausar.kim110@gmail.com

Abstract:

The problem of the formation of a modern Islamic civilization in the present era has always been an unsolvable problem for our sages, thinkers and philosophers. Unless the Islamic civilization is re-formed, the problems of the Muslim Ummah cannot be solved. This is why Dr. Allama Iqbal, in his sermons, has tried to solve this problem by adopting a comprehensive scientific approach.

In fact, an important element in the formation of Islamic civilization is living and certain knowledge. And an important source of certain knowledge is those heart events, which are remembered as Sufi observations or mystical experiences. Therefore, the promotion of this experience is an important means of the formation of Islamic civilization.

However, in the view of Allama Iqbal, the mystical experience is neither a disguise nor a myth; rather, in its true spirit, mystical observations and experiences have a scientific basis. Allama Iqbal draws on philosophical psychology and cognitive psychology to provide a scientific basis for these experiences. In the present article, the philosophical foundations of Sufi experiences have been carefully examined in the light of

Allama Iqbal's sermons titled "The Formation of Modern Islamic Theology". According to the author, some of the important characteristics of Sufi experiences in the eyes of Allama Iqbal are as follows: presence, inanalysable totality, all attention being directed towards the unique and one Being, the presence of reality, the interrelationship of time and Sufi observation. The distinguished author has attempted to define the epistemological criteria of these characteristics of mystical experiences from the perspective of Allama Iqbal in this article.

Keywords: Mystical Experiences, Reconstruction, Theology, Cognition, Human Perceptions, Philosophical Psychology, Civilization, Sufi Observation.

خلاصہ

عصر حاضر میں جدید اسلامی تہذیب کی تشکیل کا مسئلہ، ہمارے حکماء، مفکرین اور فلسفیوں کے لیے ہمیشہ ایک لاینحل مسئلہ رہا ہے۔ جب تک اسلامی تہذیب کی تشکیلِ نَو نہ ہو، مسلم امت کے مسائل، حل نہیں ہو سکتے۔ یہی وجہ ہے ڈاکٹر علامہ اقبالؒ نے اپنے خطبات میں، اس مسئلے کو حل کرنے کے لیے، ہمہ گیر علمیاتی انداز اپناتے ہوئے، اس مشکل کو حل کرنے کی کوشش کی ہے۔ دراصل، اسلامی تہذیب کی تشکیل کا ایک اہم عنصر، زندہ اور یقینی معرفت ہے۔ اور یقینی معرفت کا ایک اہم منبع، وہ قلبی واردات ہیں، جنہیں صوفیانہ مشاہدے یا عارفانہ تجربے کے نام سے یاد کیا جاتا ہے۔ بنابرایں، اس تجربے کی ترویج، اسلامی تہذیب کی تشکیل کا اہم ذریعہ ہے۔

تاہم علامہ اقبال کی نظر میں صوفیانہ تجربہ، نہ خرقہ پوشی کا نام ہے؛ نہ خرافات سے عبارت ہے؛ بلکہ اپنی حقیقی روح میں، صوفیانہ مشاہدات اور تجربات کو علمیاتی بنیادیں میسر ہیں۔ علامہ اقبال، ان تجربات کو علمیاتی بنیادیں فراہم کے لیے فلسفیانہ نفسیات اور ادراکی نفسیات سے مدد حاصل کرتے ہیں۔

پیش نظر مقالہ میں علامہ اقبال کے "تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ" کے عنوان سے خطبات کی روشنی میں صوفیانہ تجربات کی علمیاتی بنیادوں کا بڑی دقّت سے جائزہ لیا گیا ہے۔ مقالہ نگار کے مطابق، علامہ اقبال کی نظر میں صوفیانہ تجربات کی چند اہم خصوصیات کچھ یوں ہیں: حضوریت، ناقابل تجزیہ کلیت، تمام تر توجہات فرید و وحید ہستی کی طرف مبذول ہونا، حقیقت کا حضور، زمان اور صوفیانہ مشاہدہ کا باہمی تعلق۔ فاضل مقالہ نگار نے اس مقالہ میں علامہ اقبال کے نکتہ نظر سے صوفیانہ تجربات کی ان خصوصیات کا علمیاتی معیار معین کرنے کی کوشش کی ہے۔

کلیدی الفاظ: عرفانی تجربہ، تہذیب، تشکیل نو، الٰہیات، علمیات، بشری ادراکات، فلسفیانہ نفسیات، صوفیانہ مشاہدہ۔

1. مشاہدہ اور حضوری علم، تعلیم و تربیت کی مضبوط بنیاد

حضوری علم کو نظر انداز کر کے ہم نظام تعلیم و تربیت کی مضبوط بنیاد نہیں رکھ سکتے۔ اگر ہم حضوری علم کو نظر انداز کریں گے تو نتیجہ سر گردانی کے سوا کچھ حاصل نہیں ہو گا۔[1] علم حضوری کا سب سے بڑا فائدہ یہ ہے کہ اس سے علم کی مضبوط ترین بنیاد رکھی جائے گی کیونکہ یہ علم کی ایسی بنیاد ہو گئ جس میں کبھی تردید اور شک نہ ہو گا۔[2] پس ہم علم حضوری کی یوں تعریف کر سکتے ہیں: ایسا علم جس میں عالم اور معلوم کے درمیان واسطہ نہیں ہوتا اور نہ معلوم(known) کو سیکھنے کے لیے عالم(learner) کو کسی مکتب اور مدرسہ میں جانے کی ضرورت پڑتی ہے۔[3]
انسان کو اپنی ہستی اور اس کے حالات، کیفیات اور قوای کا ادراک حضوری علم کہلاتا ہے۔ انسان اپنی طول زندگی میں، مختلف عارفانہ اور صوفیانہ تجربات کے ذریعے سے حقایق کو کشف کرتا ہے جبکہ اس کے حواس خمسہ غیر فعال ہوتے ہیں، اچانک وہ حقایق حضوریت کے ذریعے درک کرتا ہے۔
ڈاکٹر علامہ اقبالؒ مرحوم اس علم کو علمیات میں علمی مقام دینا چاہتے ہیں۔ انہوں نے قرآنی علمیاتی کی خوبصورت تصویر کے ایک اور مفقود دائرے اور ذریعہ علم کی طرف تمام علما اور فضلا کی توجہ مبذول کروائی ہے اور وہ مفقود دائرہ، انسان کے قلبی ادراکات ہیں یعنی قرآن کریم میں قلب کا لفظ ۱۳۲ مرتبہ اور صدر کا لفظ ۴۴ اور فواد کا لفظ ۱۶ مرتبہ بعنوان ذریعہ معرفت اور حکمت استعمال ہوا ہے۔ قلب اور فواد اللہ تعالی کی اتنی عظیم نعمت ہے کہ وہ ذات بابرکت نہیں چاہتی کہ انسان اس عظیم نعمت سے غفلت برتے اور اس کی مختلف قوتوں کو استعمال میں نہ لائے چونکہ اس سے غفلت برتنے کا نتیجہ جہنم ہے۔ تعجب کا مقام ہے اتنی عظیم نعمت کے ادراکات کو کیوں علمیات اور علوم انسانی کا حصہ نہیں بنایا گیا۔
علمیات یعنی اس علمی اصطلاح سے مانوس ہونے کے لیے اتنا ہی کافی ہے کہ ہم مندرجہ اصطلاحات پر غور کریں: نفس سے نفسیات، ریاضی سے ریاضیات، طبیعت سے طبیعات، اقتصاد سے اقتصادیات، معاش سے معاشیات اور علم سے علمیات۔ علمیات کے لیے نظریہ علم کی بھی اصطلاح استعمال کی جاتی ہے لیکن میں علمیات کی اصطلاح کو استعمال کرنے میں ترجیح دی ہے۔[4] کی رو سے قلب، ایک ذریعہ علم ہے جس کے ذریعے ہم چیزوں کی حقیقت سے آگاہ ہو سکتے ہیں اور اپنی زندگی کے امور کو منظّم کرتے ہوئے ترقی اور کمال کی طرف سفر کر سکتے ہیں۔ ادراک بالحواس اور عقلی ادراکات کے علاوہ، علامہ اقبالؒ ایک اور ذریعہ علم کی طرف ہماری توجہ مبذول کرواتے ہیں جو قلب اور فواد ہے لیکن قلب کے ادراکات کا علمیاتی معیار نہ ہونے کی وجہ سے یہ باقاعدہ علم کا درجہ حاصل نہ کر سکا۔ علامہ اقبالؒ کہتے ہیں: "اس کا ایک دوسرا طریقہ یہ ہو گا کہ حقیقت سے، جیسا کہ اس کا انکشاف ہمارے

ذات میں ہوتا ہے، براہ راست تعقل پیدا کیا جائے۔" [5]
حقیقت مطلقہ کے تمام و کمال لقا کی خاطر ادراک بالحواس کے ساتھ ساتھ اس چیز کے مدراکات کا اضافہ بھی ضروری ہے جسے قرآن کریم نے قلب اور فواد سے تعبیر کیا ہے۔[6] قلب کیا ہے؟ قلب ایک وجدان یا اندرونی بصیرت ہے جس میں مدد سے انسان حقیقت مطلقہ کے پہلوں سے اتصال پیدا کر لیتا ہے جو حواس خمسہ کے پہنچ سے کوسوں دور ہیں۔ انسان کا یہ معرفت، علم حضوری (Presentational Knowledge) کہلاتی ہے جس میں خطا نہیں ہوتی ہے، لہٰذا معرفت کا ذریعہ بہت زیادہ قابل اعتماد ہونا چاہیے۔[7] "اس ذریعہ علم کی قدر و قیمت میں کمی نہیں آنی چاہیے۔ واہمہ اور التباس نہیں، رد نہیں کرنا چاہیے، اہمیت دی جانی چاہیے۔" [8]
علامہ اقبالؒ مرحوم، جدید نفسیات کے مختلف نظریات سے آگاہ شخصیت ہیں اور علم نفسیات کی بعض اصطلاحات کو عالم اسلام کے عظیم مفکر کی طرف نسبت دیتے ہیں: "بہرحال، یہ ابن خلدون تھا جس نے عالم اسلام میں سب سے پہلے یہ سمجھا کہ حضور صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے اس طرز عمل کے معنی فی الحقیقت کیا ہیں اور پھر اس کی قدر و قیمت کا اندازہ کرے ہوئے بڑی حد تک وہ مفروضہ قائم کر لیا جس کو آج کل نفوس تحت الشعور (Unconsciousness) سے منسوب کیا جاتا ہے۔" [9] جدید اسلامی تہذیب کے علمیاتی ذرائع میں سے ایک عقل ہے کہ جس پر ہم نے ایک مکمل آرٹیکل لکھا ہے۔ اس آرٹیکل میں، ہم علامہ اقبالؒ کے علمیاتی نظریات کی روشنی میں صوفیانہ مشاہدات اور قلبی واردات کی علمیاتی اہمیت کو بیان کریں گے تاکہ یہ ذریعہ علم جدید اسلامی تہذیب کی تشکیل نو میں اپنا موثر، فعال اور مفید کردار ادا کر سکے۔

2. صوفیانہ مشاہدات کی خصوصیات

ڈاکٹر علامہ اقبالؒ نے، ابن عربی یعنی شیخ اکبر، محی الدین ابن عربی، عالم اسلام میں فلسفیانہ عرفان کے بانی ہیں اور ان کے معروف کتب فصوص الحکم اور فتوحات مکیہ اردو میں ترجمہ ہو چکی ہیں۔ اور صدرالدین شیرازی اور ہادی سبزواری صاحب اور شیخ شہاب الدین سہروری شہید جیسے عظیم اسلامی مفکرین کی روش کو احیا کرنے کی کوشش کرتے ہیں جنہوں نے قلبی شہودات کو عقلی برہان کی صورت میں پیش کیا اور ان کی علمی قدر و قیمت میں اضافہ کیا۔ وہ مشاہدات باطنی کی کچھ ایسی خصوصیات کو بیان کرتے ہیں جو حسی علم اور عقلی ادراک کے درمیان مشترک ہیں۔ انہوں نے صوفیانہ مشاہدے اور قلب واردات کی بعض خصوصیات کو اپنے پہلے خطبے کے آخر میں ذکر کیا ہے۔

2-1) پہلی خصوصیت: حضوریت

اساتذہ اور محققین اس اہم بات سے آگاہ ہوں گے کہ معرفت علم (Epistemology) میں یہ بحث کی جاتی ہے

کہ علم فقط دو طرح کا ہے۔ علم کی ایک قسم وہ ہے جو ہم اسکول اور یونیورسٹی سے حاصل کرتے ہیں۔ یعنی؛ استاد، کتاب، قلم، اور علم کے آلات (Tools in classroom) سب مل کر ہمارے ذہن میں ایک تصویر ایجاد کرتے ہیں۔ اس علم کو علم حصولی (Acquired Knowledge) اور علم کسبی کہا جاتا ہے۔ علم کی دوسری قسم کا نام "علم حضوری" (Presentational Knowledge) ہے، جس میں عالم اور معلوم کے درمیان کوئی چیز واسطہ نہیں ہوتی بلکہ معلوم بلاواسطہ عالم کے نزدیک حاضر ہوتا ہے۔ یہ علم کی ایسی قسم ہے جس کے بارے میں کہا جاسکتا ہے کہ : known makes its presence itself, in front of Knower. اس قسم کے علم کے حصول کے لیے کسی ادارے میں جانے کی ضرورت نہیں ہوتی ہے۔ اس علم کو غربی فلاسفر نے ہمیشہ نظرانداز کیا ہے۔[10] "

علم حضوری کا سب سے بڑا فائدہ یہ ہے کہ اس سے علم کی مضبوط ترین بنیاد رکھی جا سکتی ہے اور یہ علم کی ایسی بنیاد ہو گئی جس میں کبھی تردید اور شک نہ ہو گا۔"[11] لہٰذا علامہ اقبالؒ، اپنے مخاطبین کو اس حضوریت کی طرف متوجہ کرتے ہیں: "جس طرح مدلولات حواس کے ذریعے ہم اپنے طبعی مشاہدات کے مختلف عوالم کی تعبیر کرتے ہیں تاکہ اس دنیا کا علم حاصل ہو سکے جو ہم سے خارج میں واقع ہے، بعینہ صوفیانہ مشاہدات کا تعلق جس عالم سے ہے اس کی تعبیر سے ہمیں ذات الٰہیہ یعنی ذات اللہ کا علم ممکن نہیں بلکہ اس کے اسماوصفات کی معرفت، حضوری صورت میں حاصل ہوتی ہے، کا علم حاصل ہوتا ہے۔ لہٰذا، ان مشاہدات کو حضوری (Presentational) کہا جاتا ہے تو محض یہ ظاہر کرنے کے لیے کہ ہمیں ذات باری تعالیٰ کا ویسے ہی علم جیسے کسی دوسری شے کا۔ وہ کوئی ریاضیاتی وجود ہے نہ کو نظام معانی جو باہم دگر وابستہ تو ہوا کرتے ہیں لیکن جو تجربے اور مشاہدے میں کبھی نہیں آتے۔"[13][12]

2-2) دوسری خصوصیت: ناقابل تجزیہ کلیت

ہمیں اس بات کی طرف ہمیشہ متوجہ رہنے کی ضرورت ہے کہ تمام انسان، اللہ سبحانہ و تعالیٰ کی ذات سے معرفت کا فیض لے رہے ہیں اور یہ معرفت فقط خاص قسم کے افراد تک محدود نہیں بلکہ وہ اپنی عام رحمت کے سبب کو علم و معرفت سے نوازتا ہے۔ لہٰذا یہ احوال فقط خاص قسم کے افراد جنہیں صوفی یا عارف کہا جاتا ہے سے مخصوص نہیں ہے۔ لہٰذا الہام، کشف و شہود، وجدانی کیفیات، خواب کے ذریعے معرفت حاصل کر سکتے ہیں لیکن ان کیفیات اور تجربات درونی کو معتبر قضایا[14] کی صورت میں بیان کرنا، ہر ایک کے بس کی بات نہیں ہے۔ علامہ اقبالؒ صوفیانہ مشاہدے یعنی حضوری علم کی دوسری خصوصیت بیان کرتے ہوئے کہتے ہیں: "صوفیانہ احوال میں خواہ یہ احوال کیسے بھی واضح اور متنوع کیوں نہ ہوں فکر سمٹ کر ایک نقطے پر آجاتا ہے اور اس قسم کے تجزے کا کوئی امکان ہی باقی نہیں رہتا۔"[15]

اور اس کی مزید وضاحت کرتے ہیں: "صوفیانہ احوال میں، اس کے برعکس ہم حقیقت مطلقہ کے مرور کامل سے آشنا ہوتے ہیں جس میں ہر طرح کے میہجات باہم مدغم ہو کر ایک ناقابل تجزیہ وحدت میں منتقل ہو جاتے ہیں اور ناظر و منظور، یا شاہد و مشہود کا امتیاز سرے سے اٹھ جاتا ہے۔"[16] مندرجہ بالا متن کی توضیح میں پہلے، ہم علم

حضوری کی یوں تعریف کر سکتے ہیں: ایسا علم جس میں عالم اور معلوم کے درمیان واسطہ نہیں ہوتا اور نہ ہی معلوم(known) کو سیکھنے کے لیے عالم(learner) کو کسی مکتب اور مدرسہ میں جانے کی ضرورت پڑتی ہے۔[17] یہاں پر بہت زیادہ توجہ کرنے کی ضرورت ہے جب کسی انسان کو اس ذریعے سے علم ہوتا ہے عالم اور معلوم کے درمیان واسطہ نہیں ہوتا بلکہ معلوم عالم کے حضور میں ہوتا ہے اور شاہد و مشہود سرے امتیاز اٹھ جانے سے مراد علمیاتی پہلو ہے۔ یوں نہیں ہے کہ عالم اور معلوم ہستی کے اعتبار سے ایک ہو جاتے ہیں بلکہ معرفت کے اعتبار سے عالم و معلوم، علم یا شاہد مشہود و مشاہدہ میں وحدت پائی جاتی ہے۔

3-2) تیسری خصوصیت: اپنی ذات سے غافل ہونا اور تمام تر توجہات فرید و وحید ہستی کی طرف مبذول ہونا

ہم اپنی روزہ مرہ زندگی میں ایسا تجربہ کرتے ہیں کہ جس میں ہم، اپنے ارد گرد کے ماحول سے بلکل غافل ہو جاتے ہیں، مثلاً؛ جب ہم کسی گہرے مسئلے کے بارے میں سوچ رہے ہوتے ہیں اور اپنے ارد گر کی ماحول سے غافل ہو جاتے ہیں حتی ہمارا عزیز ترین دوست ہمارے سامنے سے گزرتا ہے لیکن ہم اس کی طرف متوجہ نہیں ہوتے۔ علامہ اقبالؒ یہاں پر واصل، عارف اور سالک کی ایک اعلیٰ مرتبے کی کیفیت کو بیان کرتے ہیں جس میں عارف تابش اور نور حق کی تجلّی کے وصول کے وقت ایک لمحے کے لیے وہ اپنی ذات سے غافل ہو جاتا ہے۔ اگر ہم ڈاکٹر علامہ اقبالؒ کی اس بات کو شیخ الرئیس بوعلی کے ارشادات کی روشنی میں بیان کریں تو مناسب ہو گا۔ بوعلی سینا، عابد اور عارف میں فرق بیان کرتے ہوتے کہتے ہیں:

"جس نے دنیا کی نعمتوں سے منہ موڑ لیا وہ زاہد ہے اور جو عبادات؛ نماز، روزہ وغیرہ کو انجام دینے کے لیے ہمیشہ تیار ہے وہ عابد ہے اور جس نے نفس کی توجہ عالم قدس کی طرف کر لی تاکہ نور حق اس پر تابش کرے وہ عارف کہلاتا ہے۔ البتہ کبھی یہ دو اور تین عنوان ایک ہی شخص میں جمع ہو جاتے ہیں۔ غیر عارف کا زہد ایک قسم کی تجارت ہے۔ گویا وہ دنیا کی چیز کو دیتا ہے اور آخرت میں وصول کر لیتا ہے۔ لیکن عارف کا زہد، قلب کو ہمیشہ پاکیزہ رکھنا ہے، ہر اس چیز سے جو واجب تعالیٰ کی یاد سے روک دے۔ غیر عارف کی عبادت ایک قسم کا معاملہ ہے مثلاً؛ کام انجام دینا اور اس کام کے بدلے میں اجرت لینا۔ گویا دینا میں مزدوری کی اور آخرت میں اجر و ثواب وصول کیا۔ لیکن عارف کی عبادت ایک قسم کی تمرین تاکہ اس کی روح عالم غرور سے منہ موڑے اور اپنی تمام تر توجہ کو ساحت حق تعالیٰ کی طرف کرے اور اس تمرین کی بدولت وہ اس طرف کشش پیدا کرے۔"[18]

البتہ ڈاکٹر علامہ اقبالؒ جس نکتہ کو ثابت کرنا چاہتے ہیں وہ آسان نہیں ہے اور نہ انہوں اس کی کوئی دلیل پیش کی ہے۔ ذات سے غافل ہونے کا مطلب یہ نہیں ہوتا کہ ذات واجب سے صوفی نے اتحاد کر لیا ہے۔ دوسرا نکتہ، جس کی طرف علامہ اقبالؒ اشارہ کرتے ہیں صوفی کو خداوند متعال کے وجود کا حضوری مشاہدہ نہیں کرتا بلکہ فقط ذات واجب تعالیٰ کی صفات، اسما اور افعال کی تجلیات کا مشاہدہ کرتا ہے یعنی معرفت حاصل ہونے کا مطلب اس کی ذات

پر کو کسی نے احاطہ کر لیا ہے جبکہ یہ ممکن نہیں ہے: وَلاَ يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِّنْ عِلْمِهِ إِلاَّ بِمَا شَاءَ (255:2) ترجمہ: "اور وہ اس کی معلومات میں سے کسی چیز کا بھی احاطہ نہیں کر سکتے مگر جس قدر وہ چاہے۔"

انسان، ہستی کی اعتبار سے فقیر ہے بلکہ عین فقر ہے نہ فقط تجلیات کے وصول کے وقت بلکہ ہر لمحہ انسانوں ہی یہی حالت ہے لیکن اس کی اس حقیقت کی طرف توجہ نہیں ہے۔ قرآن نے اس حقیقت کی طرف واضح ارشاد فرمایا ہے: يَا أَيُّهَا النَّاسُ أَنتُمُ الْفُقَرَاءُ إِلَى اللهِ وَاللهُ هُوَ الْغَنِيُّ الْحَمِيدُ (35: 15) ترجمہ: "اے سب کے سب انسانوں تم سب ہستی کے اعتبار سے فقیر ہو اور وہ اللہ سبحانہ وتعالیٰ، ہستی کے اعتبار سے غنی اور حمید ہے۔"

(صدر الدین شیر ازی نے اپنے فلسفے اور حکمت متعالیہ کی اساس اسی آیت کو قرار دیا ہے) ہاں! یہ بات درست ہے کہ انسان بعض اوقات اپنے احوال اور اپنی ذات سے غافل ہو سکتا ہے لیکن انسان کامل، ہمیشہ واصل کامل ہوتا ہے اور چیز کو ایسے دیکھتا ہے جیسا کہ وہ ہیں یعنی "اَللّٰهُمَّ اَرِنِي الْاَشْيَاءَ كَمَا هِيَ۔" شیخ اکبر، محی الدین ابن عربی کی نظر میں، انسان کامل، عارف کامل ہے اور وہ ذات واجب تعالیٰ کے دائمی اتصال رکھتا ہے اور صدر الدین شیر ازی کی نظر میں، انسان کامل اپنے عین فقر اور عین احتیاج کی طرف ہمیشہ متوجہ ہے۔

4-2) چوتھی خصوصیت: حقیقت کا حضور

یہ ایک حقیقت ہے کہ مشاہدہ کے ذریعے سے حاصل ہونے والا علم، حضوری علم کہلاتا ہے اور حضوری علم میں حقیقت بغیر واسطے کے عالم یا واصل یا عارف و صوفی کے حضور میں ہوتی ہے۔ اس تجربہ کو الفاظ کا جامہ پہنانا ایک مشکل امر ہے کیونکہ انسانی نفس کے متعدد مراتب ہیں مثلاً؛ عقل، قلب، حواس اور ہر مرتبے کی اپنی قوای ہیں جو ایک دوسرے سے نہ فقط مختلف ہیں بلکہ ایک دوسرے ٹکراو کی کیفیت رکھتی ہیں۔ اس کے علاوہ، انسان کی زندگی کے اصول، اخلاق، اقدار، علم اور ماحول یہ سب اس کی زندگی پر اثر انداز ہوتے ہیں۔ ان تمام حالات کے پیش نظر، صوفیانہ مشاہدے اور واردات قلبی کو الفاظ کی صورت میں بیان کرنا ایک مشکل امر ہے۔ اس حقیقت سے غافل نہیں ہونا چاہیے کہ صوفیا کے اپنے الفاظ اور تعبیرات ہوتی ہیں جبکہ انبیا علیہم السلام کی وحی کے الفاظ بھی وحی کے ہوتے ہیں اور اگر الفاظ نہ بھی ہوں تو چونکہ وہ انسان کامل اور معصوم ہوتے ہیں یعنی وحی کو وصول کرنے میں، وحی ابلاغ کرنے میں (وَمَا يَنطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ O إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ (53: 4،3)

لہٰذا بلاغت اور فصاحت کے اعتبار سے آنحضرت علیہم السلام کی تعبیرات اور الفاظ دقیق اور بلیغ ہوتے ہیں اور ان کے نفوس عالیہ کی قوای (Faculties) میں تزاحم نہیں ہوتا لہٰذا وہ بشر تک پیغام الٰہی کو انسانوں تک منتقل کرتے ہیں، جو ان کی طرف وحی، الہام یا مکاشفات کیے جاتا ہے۔ ان کی عقل، عقل مستفاد[19]، عقل کامل (The Perfect man has perfect intellect.) اور عقل ناب (The Pure intellect)[20] ہوتی ہے جو شک،

وہم و گمان کے پہنچ سے دور ہوتی ہے۔ ان کا نفس ہمیشہ حقائق بلند ترین عوالم سے متصل ہوتا ہے اور حقائق کو وہ ویسے ہی وصول کر رہا ہوتا ہے جیسا کہ وہ ہیں یعنی "اے میرے اللہ مجھے چیزوں ایسا دیکھا جیسا کہ ہیں!۔

البتہ جہاں تک صوفیانہ مشاہدہ کی بات ہے۔ صوفیانہ مشاہدے کی تحلیل کرتے ہوئے، اقبال کہتے ہیں کہ عقل اور مشاہدات میں ایک خاص تعلق ایک ہے: "یہ مشاہدات وہ غیر واضح احساسات ہیں جن میں عقلی استدلال کا شایبہ تک نہیں ہوتا۔ لیکن ہمارے دوسرے احساسات کی طرح صوفیانہ احساس میں بھی تعقل کا عنصر شامل رہتا ہے اور میں سمجھتا ہوں یہی مشمول تعقل ہے۔"[21]

یہاں پر علامہ اقبالؒ، ابن عربی کی علمی اور فلسفیانہ روش کو اپناتے ہیں اور برہان اور عقلیت کو ایک خاص مقام دیتے ہیں جیسے اکثر شدت کے ساتھ نظرانداز کرتے ہیں۔ یہاں پر وہ پروفیسر ہاکنگ کی رائے کی بیان کرتے ہیں کہ مذہبی شعور کے مشمولات کو عقلی نقطہ نظر سے دیکھنا سر تا سر جائز ہے۔ اقبالؒ بہت نرم لب و لہجے میں کہتے ہیں: "تاریخ شاہد کہ مذہب نے کبھی احساس پر قناعت نہیں کی، اس ہمیشہ مابعد الطبیعاتی اظہار ہوتا رہا ہے۔ جب ارباب تصوف عقل و فکر کی مذمت کرتے ہیں اور یہ سمجھتے ہیں کہ عرفان و تصوف کی منزل اس کی رہبری بیسواد ہے تو ان کے اس قول کی مذہب سے بھی تائید نہیں ہوتی۔"[22] قلب اور عقل کے درمیان ایک زندہ اور پائیدار تعلق ہے ہاں یہ ممکن ہے انسان کسی وجہ سے اس تعلق کو نظرانداز کر دے۔

اقبالؒ ایک اہم حقیقت کی طرف اشارہ کرتے ہوئے کہتے ہیں: "احساس اور فکر میں چونکہ ایک نامی رشتہ کام کر رہا ہے۔"[23] احساسات کا مرکز قلب اور دل ہے یعنی "احساس کا مطلب ہے کسی صاحب شعور کی ہستی کی بے قراری جس میں قرار پیدا ہو گا تو اس شی کی بدولت جو اندرون ذات کی بجائے اس سے باہر موجود ہے احساس یعنی خارج کی طرف کھنچنا۔ لہٰذا احساس ایسا کور نہیں جو اپنے مقصد سے بے خبر۔ ادھر ہمارے ذہن میں احساس کی کوئی کیفیت طاری ہوئی ادھر اس کا خیال بھی جزو لازم کی طرح اس میں شامل ہو گیا یہ امر کہ احساس کی کوئی سمت نہ ہو، ایسے ہی ناممکن ہے جیسے عمل کا کوئی رخ نہ ہو۔ سمت یعنی مطلوب و مقصود۔" اور تعقل و تدبر، تفکر اور تذکر (یہ سب قرآنی تعبیرات ہیں) انسان کی عقل کے افعال ہیں۔ لہٰذا اس تعلق کو نظرانداز کرتے ہوئے آپ کسی حقیقت کو بیان نہیں کر سکتے اور یہی ایک خوبصورت اور ہمہ گیر علمیاتی شکل ہے۔

5-2) پانچویں خصوصیت: زمان اور صوفیانہ مشاہدہ کا تعلق

علامہ اقبالؒ نے اپنے خطبات میں، فلسفہ کے اہم ترین مسئلہ یعنی زمان پر مختلف فلسفیوں کی آرا کو بیان کیا ہے اور زمان کا مسئلہ فلسفی نگاہ سے مغربی فلسفیوں لاینحل رہا ہے۔ بہرحال صوفی و سالک، جس مادی دنیا میں زندگی گزارتے ہیں، اس مادی دنیا کے اعراض (Accidents) کو دیکھتے اور محسوس کرتے ہیں۔ اعراض کہ حرکت، دراصل جواہر موجود ہوتی ہے یعنی سالک کی نظر جواہر تک ہوتی ہے۔ اقبالؒ کی نظر میں، جب صوفی ایک خاص

تجربہ سے گزرتا ہے تو نہ فقط اپنی مادی دنیا کے ماحول سے غافل ہوتا ہے بلکہ اپنی ذات سے بھی غافل ہو جاتا ہے۔ لہٰذا زمان کا مسئلہ بھی عالم مادہ سے وابستہ ہے۔ لہٰذا علامہ تاکید کرتے ہیں کہ ان مشاہدات کو بھی علمیاتی درجہ دینا چاہیے: "گویا جہاں تک حصول علم کا تعلق ہے، صوفیانہ مشاہدات کی دنیا ایسی ہی حقیقی اور معتبر ہے جیسے ہمارے مشاہدات کا کوئی اور عالم۔ لہٰذا ان کو محض اس بنا پر نظر انداز نہیں کیا جا سکتا کہ ان مشاہدات کی ابتدا ادراک بالحس سے نہیں ہوتی۔"[24]

صوفیانہ مشاہدے کی مندرجہ بالا خصوصیات کے پیش نظر، ڈاکٹر علامہ اقبالؒ ایک جامع اور ہمہ گیر اپسٹمہ پر تاکید کرتے نظر آتے ہیں اور اپنی رائے کے اثبات کے لیے نوابغ کے تخلیقی کارناموں بعنوان دلیل پیش کرتے ہیں اور جدید نفسیات کے علما کی آرا صحیح نہیں سمجھتے۔ البتہ اس حقیقت کو وہ تسلیم کرتے ہیں کہ مشاہدے کے درجات یکساں نہیں ہوتے، بعض شیطانی الہام بھی ہوتے ہیں لہٰذا ہر ایک روحانیت کی طرف نسبت دینا اور عقلیت کو نظر انداز کر کے صوفیانہ مشاہدات کو الفاظ کا جامعہ پہنانا سراسر ناحق سمجھتے ہیں۔[25]

اقبالؒ کہتے ہیں: "مسیحی تصوف کی تاریخ میں یہ عقدہ ہمیشہ لا ینحل رہا کہ ہم ان واردات اور پیغامات کو جن کی حیثیت خدائی معجزات کی تھی، ان واردات اور پیغامات سے کیسے الگ کریں شیطان محض اپنی عدوات کی بنا پر افترا کر لیتا ہے کہ طالب حقیقت کو دوگنا جہنم کا مستحق ٹھہرائے۔ اس کے لیے ہادیان نوع انسانی کو اپنی ساری فراست، دانائی اور بصیرت سے کام لینا پڑا اور بالاخر یہ: درخت اپنے پھل سے ہی پہنچانا جاتا ہے نہ جڑ سے۔"[26] ڈاکٹر علامہ اقبالؒ مرحوم، یہاں بنی نوع انسان کے انبیا علیہم السلام اور ہادیان علیہم السلام کے فراست، دانائی اور بصیرت لبریز تصور کائنات کی طرف اشارہ کرتے ہیں اور اس تصور کائنات کی علمیات میں حسی، عقلی اور قلبی ادراکات کو یکساں اہمیت حاصل ہے۔

دوسرا اہم ترین نکتہ اس معرفت کی بنیاد پر معاشرتی اعتبارات کی تشکیل ہے جو ہادیان برحق علیہم السلام کے ہاتھوں سے انجام پاتی ہے۔ ان معاشرتی اعتبارات کے ثمرات کو پہلے سے معلوم کرنا آسان نہیں ہے چونکہ یہ اعتبارات نہ ہی سائنسی ہیں اور نہ عقلی اور نہ ہی قلبی مشاہدات ہیں بلکہ یہ ایک خاص معرفت کے ساتھ ساتھ، ان پر عمل کرنے کے بعد ثمر آور ثابت ہوتے ہیں۔ لہٰذا علوم اجتماعی، سب علوم سے زیادہ پیچیدہ تر ہیں اور ہادیان برحق کو بھی اس امر پر معمور کیا جاتا ہے۔ معاشرتی اعتبار کی وجودی پیچیدگی کی وجہ سے معاشرے کے مسائل روز بروز بحرانی ہوتے جا رہے ہیں۔ اور خطبے کے آخر میں، علامہ اقبالؒ مرحوم جدید نفسیات کے لاشعور کے نظریہ جزئی طور پر صحیح مانتے ہیں لیکن کلی طور ایسا نہیں ہے کہ صوفی اور سالک جس چیز کا مشاہدہ کرتا ہے وہ حتماً، لاشعور سے ابھر کر آنے والی دبی ہوئی خواہشات ہوتی ہیں۔ اور پھر ان مشاہدات کو عقلی معیارات پر پرکھنے کی تاکید کرتے ہیں تاکہ ان کی کلیت اور اعتبار محفوظ رہے۔[27]

3. علمیات اور عالم مادہ کی معرفت کا مسئلہ

ڈاکٹر علامہ محمد اقبالؒ اپنے دوسرے خطبے "مذہبی مشاہدات کا فلسفیانہ معیار" میں علمیات کو بحث کو انتہائی خوبصورت انداز میں بیان کرتے ہیں اور ہمارے محسوسات اور مدراکات کے مراتب کو بیان کرتے ہیں: "زمانی اعتبار سے انسان کے مدراکات: مادہ، حیات، نفس اور شعور اور علی الترتیب، طبیعیات (Physics)، حیاتیات (Biology) اور نفسیات (Psychology) کا موضوع بحث" (ہے)۔[28] ڈاکٹر علامہ اقبالؒ انتہائی، علمی انداز میں عالم مادہ (Material world) کی حقیقت اور محدودیت کو بیان کرتے ہوتے کہتے ہیں کہ یہ، حواس خمسہ کی حدود سے باہر قدم نہیں رکھ سکتے۔ اس کو ہم مکتب " تجربہ پسندیت"(Empiricism) کے نام سے یاد کیا جاتا ہے۔ اس عالم مادہ (Material world) کے اوپر کیا ہے؟اس کی نفی اور اثبات کرنے سے قاصر ہیں۔

ہاں! البتہ بعض جواہر (Substances) کو تسلیم کیا جاتا ہے۔ ہماری نظر میں یہ ایک علمی مجبوری ہے اور حتی ڈیویڈ ہیوم(David Hume) جیسی شخصیات نے بھی اس علمی مجبوری کو تسلیم کرنے سے انکار کر دیا ہے۔

دوسرے الفاظ میں، جواہر غیر مادی کو تسلیم نہیں کرتے حالانکہ اعراض(Accidents) کا وجود انہی کو وجہ سے ہے جنہیں ہم عالم مادہ تجربہ کرتے ہیں۔ چونکہ یہ جواہر، تجربہ کی حدود سے باہر ہیں لہذا تمام مکاتب تجربیت پسند اس کا تجربہ انکار کرتے ہیں لیکن عقلی طور پر ان کا انکار کسی کے لیے ممکن نہیں ہے۔

"یہ بات ہمیشہ ذہن نشین رہے کہ عالم مادہ سے متعلق، ہماری کوئی بھی شناخت مستقیم طور پر نہیں ہے بلکہ ہمیں مادی اشیا کا علم، غیر مستقیم طور پر حاصل ہوتا ہے۔ ہم مادے (مادی موجودات) کے رنگ اور حجم کو دیکھتے ہیں۔ مادی اشیا کی حرارت اور ٹھنڈک، سختی اور نرمی، خوشبو یا بدبو کو احساس کرتے ہیں، لیکن خود مادے کو نہیں کہ دیکھ پاتے۔ یہی وجہ ہے کہ ڈیویڈ ہیوم مادی جوہر (Material substance) کا منکر ہو گیا لیکن ہمارے لیے ممکن نہیں ہے ہم عقلی طور پر، اس مادی جوہر کے منکر ہو جائیں۔ چونکہ ان تمام اعراض (Accidents) کا وجود، اس مادی جوہر کی وجہ سے ہے، ایسا نہیں ہو سکتا کہ اعراض موجود ہوں لیکن جوہر کے بغیر یعنی جوہر اور عرض فلسفیانہ اصطلاحات ہیں لہذا ان کا ترجمہ طبیعیاتی نہ کیا جائے۔

پس یہ ایک مضبوط استدلال اور استنباط ہے۔ یہ معرفت بھی ہمیں حس کے ذریعے سے حاصل نہیں ہوئی۔ پس یہ اعراض، علامات ہیں جو اشارہ کر رہے ہیں کہ ہم کسی چیز سے وابستہ ہیں اور وہ جوہر ہے جو حواس خمسہ اور تجربے کی حدود سے باہر ہے لیکن موجود ہے۔"[29] یہی وجہ ہے کہ ڈاکٹر علامہ اقبالؒ کہتے ہیں: "محسوسات کے ماوراء، علمائے طبیعیات اپنے نظریوں کی تائید کا کوئی ذریعہ ہے نہ تصدیق کا۔ انہیں یہ حق تو پہنچتا ہے کہ بعض غیر مدرک اشیا مثلاً جواہر کا وجود تسلیم کر لیں مگر اس لیے کہ مدرکات حس کی توجیہ ہو سکے۔"[30]

طبیعیاتی معرفت کے ان مراحل میں ہم جو معرفت حاصل ہوتی ہے وہ طبیعیات کا موضوع نہیں بن سکتی کیونکہ وہ تو غیر مادی ہے۔ لہٰذا عالم ہستی کے مراتب میں وحدت ہے اور مرتبہ کے لحاظ سے ایک دوسرے سے جدا ہیں۔
علامہ اقبالؒ اسی فلسفیانہ نکتے کی طرف اشارہ کرتے ہیں: "اس مطالعہ میں جو ذہنی اعمال (Mental actions or mental states) سرزد ہوتے ہیں علیٰ ہذا وہ جمالی اور مذہبی واردات جو مطالعہ طبیعیات کی طرح اسی 'کل' کا ایک جزو ہیں جس کو ہم نے محسوسات و مدرکات سے تعبیر کیا ہے، طبیعیات کے حلقے میں داخل نہیں، کیونکہ طبیعات کا تعلق صرف مادی دنیا یعنی اشیاے مدرکہ سے ہے۔"[31]

اس بحث کا خلاصہ یہ ہے کہ ہمیں اشیا اور ان کی خصوصیات میں فرق کرنا چاہیے، فلسفیانہ زبان میں، ہمیں جواہر اور اعراض میں فرق کرنا چاہیے۔ اس سادہ استدلال کے ذریعے ڈاکٹر علامہ اقبالؒ طبیعیات کی دنیا کو ایک اور نگاہ سے دیکھنے کی دعوت دیتے ہیں چونکہ طبیعیات کے موجود نظریہ بہت ساری بنیادی فلسفیانہ مشکلات سے دوچار ہے۔ ان کی یہ شدید علمی اور فلسفیانہ رائے ہے کہ طبیعیات کے بارے میں ہمیں رائے کو تبدیل کرنا ہوگا تاکہ ہم اپنے فلسفیانہ مسائل کو حل کر سکیں۔

علامہ کہتے ہیں: "یہ برکلے (Barkley) تھا جس نے فلاسفہ میں سب سے پہلے اس نظریے کی تردید کی کہ مادہ ہمارے حواس کی نام معلوم علت ہے۔ ہمارے اپنے زمانے میں مشہور و ممتاز ریاضی داں اور ماہر سائنس پروفیسر وائٹ ہیڈ (Whitehead) نے بھی قطعی طور پر ثابت کر دیا ہے کہ مادے کا قدیم نظریہ سرتاسر ناقابل تسلیم ہے، کیونکہ اس نظریے کی رو سے یہ ماننا لازم آتا ہے کہ الوان واصوات وغیرہ، داخلی کیفیات ہیں، نہ کہ اجزاے فطرت۔ آنکھ اور کان میں جو کچھ داخل ہوتا ہے غیر مرئی ایثری امواج ہیں یا غیر مسموع امواج ہوا، نہ کہ رنگ یا آواز۔ گویا عالم فطرت وہ کچھ نہیں جیسا ہم اسے دیکھتے ہیں۔ گویا عالم فطرت وہ کچھ نہیں جیسا اسے دیکھتے ہیں۔ ہمارے ادراکات کیا ہیں؟ فریب نظر، جن کے متعلق یہ کہنا مشکل ہے کہ ان سے فی الواقعہ فطرت کی ترجمانی ہو رہی ہے۔"[32]

روایاتی سائنس کے نظریہ پر اشکالات مثلاً؛ نفس مدرکہ ارتسامات کا غیر مادی ہونا اور مادی اشیا کی ہستی جواہر ہونا اور ان کی علت کا ناشناختہ ہونا، یہ ہمیں فلسفیانہ تفکر کی دعوت دیتے ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ روایاتی سائنس کے مقابل میں نئے نظریات مثل، نظریہ اضافیت اور کوانٹم فزکس نے، عالم مادہ کے بارے میں ہماری رائے یکسر تبدیل کر کے رکھی۔ اس بات کا قوی امکان موجود ہے کہ سائنس کے بارے میں مزید نظریات معرض وجود میں آئیں گے۔ یہاں پر ڈاکٹر علامہ اقبالؒ مرحوم، علمیات (Epistemology) میں مادی اشیا کی معرفت پر جستجو سے وجودیات (Ontology) کے باہر میں گہری رائے کو پیش کرتے ہیں اور وجودیات کے بارے میں گہری رائے باعث بنتی ہے کہ ہمیں علمیات کی گہری معرفت حاصل ہو۔ پس علمیات اور وجودیات میں ایک تعاملی

کیفیت موجود ہے۔ علمیات کے بارے میں ہماری رائے جتنی گہری ہو گی اتنا ہی ہم وجودیاتی حقائق کو بہتر پہچان سکیں گے۔ اس بر عکس بھی ایسا ہے یعنی جتنا ہمارا وجودیاتی علم گہرا ہو گا، اتنی ہی ہماری علمیات مضبوط ہو گی۔

4. علمیات اور ذہن سے باہر کی دنیا کی معرفت

عالم مادہ، ہمارے ذہن سے باہر کی دنیا ہے اور ذہن سے باہر کی دنیا کی معرفت کیسے حاصل ہوتی ہے، ایک لہٰذا سے یہ بحث فلسفہ کا موضوع ہے اور دوسری طرف سے ادراکی نفسیات کا۔ تمام حکما اور فلسفیوں نے اس فلسفیانہ مسئلے کے بارے میں اپنا اظہار نظر کیا ہے کہ ہمیں ذہن سے باہر کی دنیا کی شناخت کیسے حاصل ہوتی ہے۔ ہیگل (Hegel) نے تو اصلاً عالم ذہن اور خارج میں دوگانگی (Dichotomy) کو رد کیا ہے۔ شہرہ آفاق فلسفی، کانٹ اور اس کے مکتب کے پیرو کہتے ہیں کہ جو چیز جس طرح جہاں خارج میں موجود ہے وہ ہمیں ویسے نظر نہیں آتی اور نہ ہی ایسا ممکن ہے۔ گویا ہمیں کواکب کچھ نظر آتے ہیں لیکن ہیں کچھ اور! کیونکہ ہمارا ذہن جب حقائق کو جاننے کی کوشش کرتا ہے تو وہ مجبور ہے کہ ہر چیز کو زمان اور مکان کے دریچے سے دیکھے۔[33] جب وہ چیز، ہم تک پہنچتی ہے تو وہ ویسی نہیں رہتی جیسا کہ اسے ہونا چاہیے۔

پس ہم چیزوں کو ویسے نہیں دیکھ سکتے جیسا کہ وہ موجود ہیں یعنی اللھم ارنی الاشیا کما ھی، اے میرے پروردگار مجھے چیزوں ایسا دیکھا جیسا کہ وہ ہیں۔ پس کانٹ (Kant) اشیا کی موجودیت کا منکر نہیں بلکہ اس چیز کا انکار کرتا ہے کہ بیرونی دنیا میں جیسی چیزیں موجود ہیں ویسی نظر نہیں آسکتیں۔ گویا یہ کانٹ کا فکری شہکار سمجھا جاتا ہے کہ اس نے فکر کی حد بندی کر دی۔ اقبالؒ کانٹ کے اس نظریے پر نقد کرتے نظر آتے ہیں اور کہتے ہیں کی عقل اور فکر کی حد بندی نہیں کی جا سکتی کیونکہ عقل کی ذات حد بندی کو قبول نہیں کرتی ہے۔[34] یہ فلسفیانہ مسلہ برٹرینڈ رسل کے لیے اس کی زندگی کے آخری لمحات سے لانحل رہا۔ وہ عالم مادی کو علم حضوری اور بغیر واسطے سے درک کرنا چاہتا تھا کہ وہ جہان مادہ کے بارے میں علم کی بنیاد یقینات پر رکھ سکے۔

اس کے بر عکس اسلامی فلسفیوں اور حکما نے بہت ہی سادہ استدلال سے اس مسلے کو حل کر دیا ہے۔ انسان کو اپنے ہونے کا یقین ہے اور بیرونی دنیا کا بھی یقین ہے اور یہ بھی یقین ہے کہ وہ اس کی مختلف قسم کی بنیادی ضروریات کو پورا کر سکتے ہیں۔ آگ، پانی، زمین، دریا، پہاڑ، جنگل اور حیوان وغیرہ، انسان، ان سب سے فوائد حاصل کرنے کے لیے کوشش کرتا ہے۔ انسان کی یہ کوشش، اس بات کا نتیجہ ہے کہ وہ جہان خارج کا نہ فقط انکار نہیں کرتا بلکہ اسے ایک واقعیت اور حقیقت سمجھتا ہے۔ اگر کوئی شخص ان تمام اشیا کو واقعی یا حقیقی نہ سمجھے تو اس بیرونی دنیا سے، اپنی ضرورت کو پورا کرنے کے لیے اسے کوئی کوشش نہیں کرنی چاہیے، چاہے اس کا نتیجہ کچھ بھی ہو۔[35]

پس ہم تجربے، مشاہدے اور عقل اور قلب و دل کے ذریعے بیرونی یعنی خواب کے ذریعے سے حقائق سے آگاہ ہونا،

ایسی مشکلات سے نجات پانا، جب انسان ہر طرف سے مایوس ہو چکا ہو، ایسی بیماری سے شفا پانا جب، تمام اطبا نے بیماری کو لاعلاج قرار دے دیا ہو، اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ انسان کے لیے ایک اور جہان بھی ہے، جس سے اسے رابطہ مضبوط کرنے کی ضرورت ہے۔ دنیا اور اس میں موجود اشیا کو ثابت کرتے ہیں۔[36] اس نقضی جواب کے بعد، مناسب ہے کہ ہم یہاں پر فلسفیانہ استدلال بیان کریں کہ ہمیں کس طرح، مادی اشیا کا علم حاصل ہوتا ہے۔

1) نفس مدرکہ، حسی ادراکات کے باہر میں کسی شک نہیں ہے البتہ مغربی فلسفیوں نے اس ادراک کی نوعیت پر شک ضرور کیا ہے۔ استدلال پر توجہ کریں گے۔ جب انسان حس بینائی سے عالم مادہ کی اشیا سے روبرو ہوتا ہے تو ان کی ماہیت (Quiddity) ان کے ذہن میں آتی ہے۔ یہ ماہیت ہو بہو وہی ہوتی ہے البتہ اس مادہ کا وجود ذہنی ہوتا ہے اور جبکہ جس چیز ہو دیکھا جاتا ہے، اس کا وجود خارجی اور بیرونی ہے۔ ان دونوں وجودوں کا اثر مختلف ہے۔ مثلاً جب انسان بیرونی آگ کو دیکھتا ہے کہ تو آگ کی ماہیت اس کے ذہن میں آتی ہے نہ کہ آگ کا بیرونی وجود اپنی تمام تر خصوصیات کے ساتھ ذہن میں آتا ہے۔ اگر تو ہم اس کا صحیح ادراک حاصل نہ کر سکے تو "لاادری" کی صورتحال پیش آئے گی۔ دوسرے الفاظ میں علم حاصل ہی نہیں ہوا اور ہمارے جہالت اپنی جگہ پر باقی رہے گی۔

2) نظریہ اضافہ[37] میں بھی بعض اوقات ہمیں محالات عقلی (Intellectual impossibilities like; gathering of contradiction) اور معدومات (Nothings) کا علم حاصل ہو رہا ہوتا ہے کہ جبکہ وہ بیرونی دنیا میں موجود ہی نہیں ہوتے۔

3) پس، ہمیں اقرار کرنا پڑے گا کہ ہمیں مادی اشیا کا علم حاصل ہوتا ہے واسطے کے ذریعے اور وہ واسطہ ان کی ماہیت ہوتی ہے۔

5. فلسفیانہ نفسیات علمیات (Philosophical Psychology)

ڈاکٹر علامہ محمد اقبالؒ مرحوم نے فلسفیانہ انداز میں، ادراک کی حقیقت کو بیان کرنے کی کوشش کی ہے۔ ایک جہت سے وہ فلسفیانہ نفسیات سے، علمیات کے اساسی ترین مسائل کو حل کرنے کی کوشش کرتے ہیں یہ ہماری نظر میں، یہ بہترین راستہ ہے جو انہوں نے انتخاب کیا ہے۔ انہوں نے وجود کی اہم ترین خصوصیات حیات، شعور اور ادراک سے مدد لے کر، علمیاتی مسائل کو حل کرنے کی کوشش کی ہے۔ جہان زندگی ہے وہاں شعور اور ادراک ہے۔ علامہ ڈاکٹر محمد اقبالؒ کہتے ہیں:

" شعور کے بارے میں کہا جا سکتا ہے کہ یہ حیات کا ہی پس منظر ہے اور اس کا وظیفہ یہ کہ زندگی کے لگاتار آگے اور آگے ہی بڑھتے ہوئے سفر میں، ایک نکتہ نور (نکتہ نوری کہ نام او خودیست۔۔۔۔ ہر چہ می بینی آثار

خودیست ڈاکٹر علامہ محمد اقبالؒ، اسرار خودی) مہیا کرئے۔ وہ اطناب کی حالت، ارتکاز بالذات کی کیفیت ایک کیفیت جس کی بدولت زندگی ہر ایسی وابستگی اور یاد کا راستہ روک لیتی ہے جس کا اس عمل سے جو کسی خاص موقع پر سرزد ہوتا ہے، کوئی تعلق نہ ہو۔ اس کے حدود بھی متعین نہیں، کیونکہ وہ حسب اقتضا کبھی سمٹ اور پھیل جاتا ہے۔ لیکن یہ کہنا کہ شعور اعمال مادی ہی کا ایک پس مظہر ہے، اس کی آزادنہ فعالیت کا انکار کرنا ہے۔ لیکن شعور کی آزادانہ فعالیت کے انکار سے علم کی صحت کا انکار لازم آتا ہے کیونکہ علم درحقیقت شعور ہی کے ایک اور منظّم بیان دوسرا نام ہے۔"[38]

علامہ یہاں پر خود شعور اور ادراک کو ہستی کی نگاہ سے دیکھنے کی کوشش کرتا ہیں تاکہ شعور اور ادراک کی نوعیت سمجھ میں آسکے۔ وہ شعور کو آزادانہ کی مظہر سمجھتے ہیں۔ علامہ مادی افعال کے پیچھے بھی ایک آزادانہ فعالیت کا اقرار کرتے ہیں اور یہ اقرار منطقی ہے۔ "شعور کو حیات ہی کے خالصاً روحانی اصول کی ایک شکل ٹھہرانا پڑے گا۔"[39] ایک جہت سے یہ بحث وجودیات تعلق رکھتی ہے لیکن دوسری طرف سے، علمیات کی اساسی ترین بحث کو سمجھنے کے لیے ضروری ہے کہ ہم اس بحث کو سمجھیں اور اپنے اصول موضوعہ (Pre-knowledge, pre-understanding and supposed proposition) اور بدیہی قضایا (Self-evident propositions) مہیا کر سکیں۔

جدید سائنس کی وجہ سے ٹیکنالوجی نے صدیوں کے رکے ہوئے سفر کو بہت تیزی سے طے کیا ہے لیکن اس تمام ترقی کے باوجود وہ انسان کی صحیح تعریف کرنے سے قاصر ہے۔ مغرب مفکرین اور فلاسفر کی نظر میں انسان کو فقط حب ذات کی بنیاد پر، تعریف کیا گیا ہے۔ اگرچہ علامہ اقبالؒ، انسان کی مکانیاتی تعریف پر نقد کرتے نظر آتے ہیں جو مغربی مفکرین نے کی ہے۔ ایسی تعریف کی وجہ سے ہمارے معاشرتی اور سماجی اور بشری علوم زیر سوال چلے جاتے ہیں اور مغربی تہذیب اپنی تمام ترچمک ودمک کے باوجود غیر صحیح سمت کی طرف بڑھ رہی ہے۔

علامہ کہتے ہیں: "پھر حیات بھی جوہر نہیں بلکہ ایک اصول نظم وترتیب اور ایک مخصوص طریق کار جسے ایک کل، یا مشین کے کردار میں صرف خارجی قوت کے زور سے چلتی ہے، کوئی مماثلت نہیں۔ لہٰذا ہم اکثر اس غلط فہمی کا شکار ہو جاتے ہیں کہ اس کی اساس دراصل عناصر کی وہ ترکیب ہے جس سے اس کا اظہار ہو رہا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ دنیائے مادیات میں نیوٹن اور تاریخ فطرت میں ڈارون کے اکتشافات کی انتہا بالآخر مکانیت پر ہوئی۔۔۔ ہمارے سب مسائل دراصل طبیعیات ہی کے مسائل ہیں، یعنی دوسرے لفظوں میں یہ کہ حیات، فکر، ارادہ اور احساس غرضیکہ ہر شے کی توجیہ جواہر اور ان کے خواص کی بنا پر جو گویا بالذات ان میں موجود ہیں ہو جائے گی۔ یوں مکانیت کا تصور جو سرتاسر ایک طبعی تصور ہے، ہمہ گیر اصول بن گیا اور فطرت کے ہر پہلو کی تشریح اس کے ماتحت ہونے لگی۔"[40] اگر ہم مغربی مفکرین کی انسان کے بارے میں کی گئی تعریفوں کو جمع کریں جو کچھ یوں ہو گا:

"انسان، حیوان کی ایک ترقی یافتہ شکل ہے جو سوچتا بھی ہے لیکن اس کی سوچنے اور پرکھنے کا دارومدار اس

کی اپنی ہی ذات پر ہے۔ وہ ایک پیچیدہ ترین مادی جسم رکھتا ہے اس دنیا کے ماورا کچھ بھی نہیں۔ انسان فقط جسم مادی رکھتا ہے۔ اس انسان کا ہدف، لذت، طاقت، قدرت اور دولت ہے، طاقتور انسان کو ہی جینے کا حق ہے۔ پس وہ دنیا کے تمام تر وسائل کو بروئے کار لاتے ہوئے ترقی کرنا چاہتا ہے اور اس ترقی کے نتیجے میں اپنی ذاتی منفعت، لذت اور، قدرت کا خواہاں ہے۔"[41]

مندرجہ بالا تعریف کے مطابق، اب بعض مفکرین، سائنسی اور مذہبی شعور کو ایک دوسرے کے خلاف سمجھتے ہیں۔ یہ ایک علمیاتی غلطی (Epistemological Mistake) ہے جو مغربی فلسفیانہ اور جدید کلامی افکار کی وجہ سے پیدا ہوئی ہے۔ حقیقت امر یہ ہے کہ سائنس اور مذہبی ادراک ایک دوسرے کے خلاف نہیں ہے بلکہ ان کے درمیان "عموم و خصوص کی مطلق" کی نسبت پائی جاتی ہے۔ مذہب، سائنس شعوری کی نہ فقط تائید کرتا ہے بلکہ اس شعور کو اجاگر کرنے کے لیے تعقل اور تدبر پر ضرور دیتا ہے تاکہ تسخیر کائنات محقق ہو سکے۔ سائنسی شعور جہاں پر بند گلی میں پہنچ جاتا ہے، وہاں مذہبی شعور اس کی راہنمائی کرتا ہے۔ پس سائنسی اور مذہبی شعور ایک دوسرے طول میں موجود ہیں۔

علامہ اقبالؒ مذہب کے بارے میں اپنا نظریہ بیان کرتے ہوئے کہتے ہیں: مذہب کو حقیقت کے جزئی نظریوں سے کوئی خوف نہیں۔ علوم طبیعی یا سائنس کا تو خاصہ ہی یہ ہے کہ جزئی ہو، اس لیے کہ بہ اعتبار اپنی ماہیت اور وظیفے کے اس میں صلاحیت نہیں کہ حقیقت کا کوئی واحد اور کامل اور مکمل نظریہ قائم کر سکے۔ یہی وجہ ہے کہ علم و حکمت کی تدوین میں ہم جن نظریوں سے سے کام لیتے ہیں، البتہ ڈاکٹر علامہ اقبالؒ مرحوم نے جو مثال پیش کی ہے وہ اصالتاً فلسفیانہ مفاہیم میں ہے۔ یہ بات ہمیشہ ذہن نشین رہنی چاہیے کہ علت اور معلول معقولات ثانی فلسفیانہ ہیں، یہ مفاہیم جزئی نہیں بلکہ کلی ہیں۔ سائنس میں ان مفاہیم کو جزئی مصادیق پر منطبق کیا جاتا ہے۔ یہ بات بھی ذہن نشین رہے کہ سائنس میں علت تامہ نہیں بلکہ علت ناقصہ اور ممدہ سے بحث کی جاتی ہے لہٰذا یہی وجہ ہے کہ یقینی طور پر ایک کلی تصدیق کرنے سے قاصر ہے۔ جزئی ہوتے ہیں۔"[42]

اس متن کو مکمل طور پر سمجھنے کے لیے اس متن سے رجوع کیا جا سکتا ہے۔[43] علوم طبیعیات اپنی تمام عظمت کے باوجود، باقاعدہ قانون دینے سے قاصر ہیں کیونکہ نت نئے انکشافات کی وجہ سے سائنسی نظریات میں تبدیلی آتی رہتی ہے۔ البتہ ایسا نہیں ہے کہ حواس خمسہ کے ادراکات ہمارے لیے مفید نہیں اور ان کی تصدیقات نہیں کی جا سکتیں، یقیناً یہ قابل اعتماد ہیں لیکن کوئی سائنسی نظریہ قانون کا درجہ حاصل نہیں کر پاتا۔ بہرحال، سائنس کا موضوع، مادہ ہے لیکن وہ مجبور ہے کہ، حیات اور نفس اور ان کا مادے کے تعلق کو بیان کرے لیکن موضوع کے بارے اس کے پاس کوئی واضح اور قانع کنندہ جواب نہیں ہے۔ یہ وہ مشکلات ہے، جس سے سائنس روبرو ہے۔
علامہ اقبالؒ علوم طبیعیات کے بارے میں اپنا نظریہ بیان کرتے ہوئے کہتے ہیں:

"میرے نزدیک علوم طبیعی کی مثال زاغ اور زغن کی ہے، جو فطرت کے مردہ جسم پر جھپٹتے اور اس کا ایک آدھ ٹکڑا نوچ لے جاتے ہیں۔ دراصل بحثیت موضوع سائنس فطرت کا وجود سرتاسر مصنوعی ہے جس کو ایک انتخابی عمل کے ماتحت اس نے ایک خاص صورت اس لیے دے رکھی ہے کہ اسے جو کچھ کہنا ہے قطعی اور حتمی طور پر کہتے۔"[44]

بہر حال ڈاکٹر علامہ اقبالؒ انہی فلسفیانہ موشگافیوں کو سلجھانے کے لیے عرفان نفس یعنی فلسفیانہ نفسیات سے مدد لیتے نظر آتے ہیں۔ ڈاکٹر علامہ اقبالؒ مرحوم یہاں پر اپنی تمام توجہ فلسفیانہ نفسیات پر کرتے ہیں جس کے ذریعے سے ہم بہت ساری علمیاتی ابحاث کو حل کر سکتے ہیں۔ وہ سقراط اور اپنشد کی طرح اپنی فلسفیانہ توجہ، عرفان نفس کی طرف کرتے ہیں جس کے ذریعے سے پوری کائنات شناخت حاصل ہو جا سکتی ہے۔

6. عرفان نفس اور علمیات یقینی

ہنری برگسان بھی، علامہ اقبالؒ کی توجہ، انسانی نفس کی معرفت کی طرف مبذول کرواتے ہیں۔ یہ وہ بحث ہے جس کی وجہ سے انسان اپنے علم کی اساس کو یقینیات پر رکھ سکتا ہے اور اکثر فلسفیوں کا یہی طریقہ کار رہا ہے کہ وہ اپنے نظریات کی بنیاد، یقینیات پر رکھتے تھے، حتیٰ بعض فلسفیوں نے یقینیات کی تلاش میں زندگی کا اکثر حصہ گزار دیا۔ علم حضوری، قدرت کی طرف سے انسان کو ورثے میں ملنے والا ایک گرانبہا خزانہ ہے لیکن ہم اس خزانے کی اہمیت سے یا واقف نہیں یا متوجہ نہیں۔

یاد رہے کہ علم حضوری، مضبوط علم اور شناخت کا سنگ بنیاد (Foundation of Epistemology)[45] ہے جس پر علم و حکمت کی بلند و بالا عمارت کو تعمیر کیا جا سکتا ہے۔[46] اس تمام بحث کا نتیجہ یہ ہے کہ علم حضوری انسان کے لیے اتنا اہم ہے کہ اس کو نظر انداز کر کے ہم علم و حکمت (تعلیم و تربیت) کی مضبوط بنیاد نہیں رکھ سکتے۔ اگر ہم اسے نظر انداز کریں گے تو نتیجہ سرگردانی کے سوا کچھ حاصل نہیں ہو گا۔ اگر ہم اسے نظر انداز کریں گے تو کچھ عرصہ بعد ہمیں اپنے مکتب اور بنیادی فلسفے کو تبدیل کرنا ہو گا، جیسا کہ معاشرے میں رائج ہو چکا ہے۔[47]

علامہ اقبالؒ مرحوم یہاں پر ہنری برگسان کے بیان سے مدد لیتے ہیں اور خود اپنی رائے کا بھی اظہار کرتے ہیں:

"ہم ایک کیفیت سے دوسری کیفیت میں قدم رکھتے ہیں ہمیں گرمی محسوس ہوتی ہے یا سردی، ہم خوش ہوتے ہیں یا غمگین کسی کام میں لگ جاتے ہیں یا کچھ نہیں کرتے، اپنے اردگرد و پیش پر نظر ڈالتے یا سوچ و بچار میں گم ہو جاتے ہیں۔ حواس، احساسات، ارادے، خیالات یہ حالتیں ہیں جن میں ہماری ہستی بٹی رہتی ہے جو یکے بعد دیگرے اسے اپنے رنگ میں رنگ لیتی ہیں۔ ان کیفیات اور حالات کا انسان کو یقین ہوتا ہے۔ اس لیے ہم مجبور ہیں کہ اپنی داخلی واردات کی مماثلت پر حیات شاعرہ کا قیاس حیات زمانی پر

کریں۔ مگر پھر جب واردات شعور کا مطالعہ زیادہ گہری نظر سے کیا جاتا ہے تو اس حقیقت کا انکشاف ہوتا ہے کہ داخل کی زندگی میں نفس انسانی کا رخ دراصل مرکز سے خارج کی طرف رہتا ہے۔"[48]

فلسفیانہ نفسیات کی مدد سے، علامہ اقبالؒ مرحوم اساسی علمیاتی مسائل کو حل کرنے کی کاوش کرتے ہیں۔ اقبال کی فلسفیانہ تعبیر کے مطابق انسانی نفس کے دو پہلو ہیں: "ایک نفس فعال اور نفس فعال۔ فعال پہلو کے ذریعے، عالم جلوت میں اس دنیا سے تعلق قائم کرتا ہے۔ یہ عالم مکان اور تلازمی نفسیات کا موضوع ہے۔اس حالت میں نفس اپنے آپ سے بے تعلّقی کی زندگی بسر کرتا ہے۔ اپنی وحدت برقرار رکھتا ہے اور چند کیفیتوں کی شکل اختیار کرلیتا ہے۔ نفس فعال کا زمانہ طویل اور قصیر کہہ سکتے ہیں، مکان سے بمشکل امتیاز ہو سکتا ہے۔ خط مستقم کی طرح تصور کریں گے جو نقطہ مکانی پر مشتمل ہے۔ ہماری سے خارج میں منزلوں کی طرح ہے۔ نفس بصیر ہماری خودی کا ایک پہلو: اپنے ارتقا کی منزل میں ہم بمشکل سے ہی اسے دیکھ سکتے ہیں چونکہ اس منزل پر ہماری توجہ خارجی اشیاکے نظام مرتکز رہتی ہے۔ موجودات خارجی کے ہماری تگ ودو گویا ایک حجاب۔ ہم اس سے بیگانہ ہو جاتے ہیں۔[49]

7. نفس بصیر کی معرفت

انا فعال معطل ہو تو ہمیں موقعہ ملتا ہے کہ اپنے عمیق تر نفس میں ڈوب کر محسوسات اور مدراکات کے مرکز تک پہنچ جائیں۔ عمیق تر انا کی زندگی میں جملہ کیفیات شعور مدغم ہیں۔ انا بصر کی وحدت ایک جرثومے کی مانند کہ جس میں، اسلاف کے فرد کی واردات وحدت کی شکل اختیار کر لیتی۔ جس میں ہر وارده پورے کل میں سرایت کرتا ہے۔ کیفیات کے تعداد کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔ اس لیے "انائے فعال" کے برعکس اس اناکے عناصر کی کثرت سرتا سر صفاتی ہے۔ گویا یوں کہیے کہ اس میں تغیر بھی ہو گا ہے، حرکت بھی، لیکن نہ اس تغیر کا تجزیہ ہو سکے گا نہ حرکت کا۔[50]

8. نتائج

فلسفیانہ گتھیوں کو سلجھانے کے لیے علمیات میں حضوری علم کی اہمیت بہت زیادہ ہے جس مدد سے، جدید اسلامی تہذیب کا احیا ممکن ہے۔ ڈاکٹر علامہ اقبالؒ قلبی ادراکات اور مذہبی مشاہدے کو اسلامی تہذیب کی تشکیل نو کے لیے کو بہت زیادہ اہمیت دیتے ہیں اور ایک ان کے لیے علمیاتی کسوٹی اور معیار تعین کرنے کی کوشش کرتے ہیں۔ ان کی نظر میں، علم کے ذرائع یعنی حس، عقل اور قلب ایک دوسرے کے مقابل میں نہیں اور نہ ان کے درمیان تزاحم اور ٹکراؤ کی حالت پائی جاتی ہے بلکہ ان کے درمیان ایک خوبصورت تعامل اور تعاون کی کیفیت پائی جاتی ہے۔ تمام ذرائع علم کی ایک خاص قسم کے حقائق اور واقعیات سے ان کا تعلق ہوتا ہے۔ خلاصہ یہ ہے مختلف علوم کے آپس کے تعلق اور تعامل کو سمجھے بغیر فلسفیانہ ابحاث حل نہیں کی جا سکتیں، علامہ اقبالؒ مرحوم، اپنے خطبات

میں اس تعلق کی طرف واضح اشارے کیے ہیں، مثلاً؛ وجودیات کا علمیات کے ساتھ، علمیات کا فلسفیانہ نفسیات کے ساتھ اور فلسفیانہ نفسیات کا سماجی علوم کے ساتھ اور اس برعکس بھی ایسا ہی ہے۔ اس تعلق کو سمجھے بغیر فلسفیانہ ابحاث، نتیجہ خیز ثابت نہیں ہو سکتیں۔

*****

References

---

1. Kausar Ali, *Tatbighi Elmiyat*, (London, Al-Asr Islamic Scholastic Establishment , 2025), 87.

کوثر علی، تطبیقی علمیات، (لندن، العصر اسلامک اسکولسٹک اسٹیبلشمنٹ، 2025)، 87۔

2. Muhammad Taqi, Misbah Yazdi, Amuzesh Felsefḥ, Vol. 1, (Qum, Mossah Imam Khomeini, 1985), 169.

محمد تقی، مصباح یزدی، آموزش فلسفہ، ج1، (قم، موسسہ امام خمینی، 1985)، 169۔

3. Kausar Ali, *Tatbeeqi Elmiyat*, 90.

کوثر علی، تطبیقی علمیات، 90۔

4. Ibid, 21.

ایضاً، 21۔

5. Allama Muhammad Iqbal, *Tashkil Jadid Al-Haaat Islamia*, Tarjamah: Syed Nazeer Niazi (Lahor, Karwan Press, 1958), 22.

علامہ محمد اقبالؒ، تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ، ترجمہ: سید نذیر نیازی (لاہور، کارواں پریس، 1958)، 22۔

6. Ibid, 23.

ایضاً، 23۔

7. Kausar Ali, "Jadid Islami Tehzeeb ki Tashkil no Mein Elmiyat ki Ahamiyat aur kardar", Quarterly Research Journal Noor-e-Marfat,Vol. 15, Shumarah 4, (2024): 92.

کوثر علی، "جدید اسلامی تہذیب کی تشکیل نو میں علمیات کی اہمیت اور کردار"، سہ ماہی تحقیقی مجلّہ نور معرفت، جلد 15، شمارہ 4، مسلسل شمارہ 66، (2024): 92۔

8. Allama Muhammad Iqbal, *Tashkil Jadid Al-Haaat Islamia*, 24.

علامہ محمد اقبالؒ، تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ، 24۔

9. Ibid, 23, 24.

ایضاً، 23، 24۔

10. Kausar Ali, *Filsafi Tafkar aur Aqali Tarbiyat*, (London, Alasr islamic Scolistic Stiblshmant, 2023), 74.

کوثر علی، فلسفی تفکر اور عقلی تربیت، (لندن، العصر اسلامک اسکولسٹک اسٹیبلشمنٹ، 2023)، 74۔

11. Misbah Yazdi, Muhammad Taqi, *Philosophical Instruction*, Vol.1 (New York, Publisher Institute for the Study of World Cultures, Binghamton University, 1999), 131.

12. Allama Muhammad Iqbal, *Tashkil Jadid Al-Haaat Islamia*, 26, 27.

علامہ محمد اقبالؒ، تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ، 26، 27۔

13. Misbah Yazdi, Muhammad Taqi, *Philosophical Instruction*, 216.

14. Kausar Ali, *Tatbeeqi Elmiyat*, 3, 4.

کوثر علی، تطبیقی علمیات، 3، 4۔

15. Allama Muhammad Iqbal, *Tashkil Jadid Al-Haaat Islamia*, 27.

علامہ محمد اقبالؒ، تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ، 27۔

16. Ibid, 28.

ایضاً، 28۔

17. Kausar Ali, *Filsafi Tafkar aur Aqali Tarbiyat*, 171.

کوثر علی، فلسفی تفکر اور عقلی تربیت، 171۔

18. Bu Ali Sina, *Al-Isẖạarạt wa al-Tanbihat*, Vol. 1, (Qum, Nishar al-Balagha, 1398 SH), 143.

بو علی سینا، الاشارات والتنبیہات، ج1، (قم، نشر البلاغہ، 1398ھ-ش)، 143۔

19. Ibn Sina, *Al-Najat*, Bah Kooshesh Muhammad Taqi Danish Pazhoh, (Tehran, Danish Gah Mowseseh Intasharat, Pazhoh, 1364 SH), 39-165.

ابن سینا، النجاۃ، بہ کوشش محمد تقی دانش پژوہ، (تہران، دانشگاہ مؤسسہ انتشارات، 1364ش)، 39-165۔

20. Abdullaḥ, Javadi Amoli, Manzalat AQal Dar Hansaḥ Marfat Deeni, (Qum, Aqalaniat Nab Markz Nishar Esra, 1398 SH), 45 .

عبداللہ، جوادی آملی، منزلت عقل در ہندسہ معرفت دینی، (قم، عقلانیت ناب مرکز نشر اسراء، 1398)، 45۔

21. Allama Muhammad Iqbal, *Tashkil Jadid Al-Haaat Islamia*, 31.

علامہ محمد اقبالؒ، تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ، 31۔

22. Ibid, 32.

ایضاً، 32۔

23. Ibid, 32-33.

ایضاً، 32-33۔

24. Allama Muhammad Iqbal, *Tashkil Jadid Al-Haaat Islamia*, 33.

علامہ محمد اقبالؒ، تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ، 33۔

25. Kausar Ali, *Tatbeeqi Elmiyat*, 13.

کوثر علی، تطبیقی علمیات، 13۔

26. Allama Muhammad Iqbal, *Tashkil Jadid Al-Haaat Islamia*, 35.

علامہ محمد اقبالؒ، تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ، 35۔

27. Kausar Ali, *Tatbeeqi Elmiyat*, 3-4.

کوثر علی، تطبیقی علمیات، 3-4۔

28. Allama Muhammad Iqbal, *Tashkil Jadid Al-Haaat Islamia*, 48.

علامہ محمد اقبالؒ، تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ، 48۔

29. Kausar Ali, *Tatbeeqi Elmiyat*, 166, 176.

کوثر علی، تطبیقی علمیات، 166، 176۔

30. Allama Muhammad Iqbal, *Tashkil Jadid Al-Haaat Islamia*, 48.

علامہ محمد اقبالؒ، تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ، 48۔

31.Ibid.

ایضاً۔

32. Ibid, 50.

ایضاً، 50۔

33. Kausar Ali, *Tatbeeqi Elmiyat*, 76.

کوثر علی، تطبیقی علمیات، 76۔

34. Allama Muhammad Iqbal, *Tashkil Jadid Al-Haaat Islamia, 10.*

علامہ محمد اقبالؒ، تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ، 10۔

35 . Syed Muhammad Hussain Tabatibi, *Bidayah al-Hikmah* (Qum, Mausesah al-Nashar al-Islami, 1423 AH), 1.

سید محمد حسین طباطبائی، بدایہ الحکمہ (قم، مؤسسہ النشر الاسلامی، 1423)، 1۔

36. Kausar Ali, *Tatbeeqi Elmiyat*, 75.

کوثر علی، تطبیقی علمیات، 75۔

37. Khawaja Nasir al-Din, Tusi,, Ajobat al-Masael al-Nasiria (20 resaleh), (Tehran, Pajooshgah alum Insani, 1383 SH), 87.

خواجہ نصیر الدین، طوسی، اجوبۃ المسائل النصیریۃ (۲۰ رسالہ)، (تہران، پژوہشگاہ علوم انسانی، 1383ش)، 87۔

38. Allama Muhammad Iqbal, *Tashkil Jadid Al-Haaat Islamia*, 62.

علامہ محمد اقبالؒ، تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ، 62۔

39. Ibid.

ایضاً۔

40. Ibid, 63.

ایضاً، 63۔

41. Kausar Ali, "jadid islami Tehzeeb ki Tashkil no mein Elmiyat ki Ahamiyat aur kardar", Quarterly Research Journal Noor-e-Marfat,Vol. 15, Shumarah 4, (2024): 92.

کوثر علی، "عقلانیت کے معنی اور مقام کی فہم مجدد، مغربی فلسفہ اور قرآن کریم کی نظر میں"، سہ ماہی تحقیقی مجلّہ نور معرفت، جلد15، شمارہ3، مسلسل شمارہ65، (2024): 85۔

42. Allama Muhammad Iqbal, *Tashkil Jadid Al-Haaat Islamia*, 65.

علامہ محمد اقبالؒ، *تشکیل جدید الٰهیات اسلامیہ*، 65۔

43. Misbah Yazdi, Muhammad Taqi, *Philosophical Instruction*, 216.

44. Kausar Ali, *Tatbeeqi Elmiyat*, 128-130.

کوثر علی، *تطبیقی علمیات*، 128-130۔

45. Allama Muhammad Iqbal, *Tashkil Jadid Al-Haaat Islamia*, 63.

علامہ محمد اقبالؒ، *تشکیل جدید الٰهیات اسلامیہ*، 63۔

46. Hussain bn Abdullah ,Ibn Sina; Hassan Zadeh Amali; *Sharh Al-Ishạarạt wa al-Tanbihat Namat Som*, (Qum, Bostan Kitab, 1396 SH), 374-379.

حسین بن عبداللہ، ابن سینا؛ حسن زادہ آملی؛ *شرح الاشارات والتنبیہات نمط سوم*، (قم، بوستان کتاب، 1396ھ۔ش)، 374-379۔

47. Ghulam Raza Fayyazi, Dar Amadi Bar Marfat Shenakhti, (Qum, Mossḥ Imam Khomeini, 1339 SH), 78; Muhammad Taqi, Misbah Yazdi, Amuzesh Felsefḥa, Vol. 1, (Qum, Mossḥ Imam Khumeini, 1385), 171.

غلام رضا فیّاضی، درآمدی بر معرفت شناختی، (قم، موسسہ امام خمینی، 1339 ھ۔ش)، 78؛ محمد تقی، مصباح یزدی، آموزش فلسفہ، ج1، (قم، موسسہ امام خمینی، 1385ھ۔ش)، 171۔

48. Kausar Ali, *Tatbeeqi Elmiyat*, 90-91.

کوثر علی، *تطبیقی علمیات*، 90-91۔

49. Allama Muhammad Iqbal, *Tashkil Jadid Al-Haaat Islamia*, 72.

علامہ محمد اقبالؒ، *تشکیل جدید الٰهیات اسلامیہ*، 72۔

50. Ibid, 74.

ایضاً، 74۔

قرآن میں امام مہدیؑ کے ظہور کے عقیدہ کے دلائل و شواہد؛ جاوید احمد غامدی کے موقف کا تنقیدی جائزہ

Arguments and Evidences for the belief in the Appearance of Imam Mahdi(AS) in the Qur'an; A Critical Review of Javed Ahmad Ghamdi's Viewpoint

Open Access Journal
Qtly. Noor-e-Marfat
eISSN: 2710-3463
pISSN: 2221-1659
www.nooremarfat.com
Note: All Copy Rights are Preserved.

Dr: Ghulam Abbas
Phd in Quran and educational Science, Al Mustafa International University, Qom, Iran
E-mail: ghulamabbas.kash@gmail.com

Abstract:

According to Islamic teachings, the Quran contains all kinds of guidance for man regarding this world and the hereafter. However, many matters are not explicitly stated in the Quran. This is why the Holy Prophet (peace and blessings of Allah be upon him) has been declared the teacher of the Quran and in all those places where explicit guidance cannot be found in the Quran, the teachings and hadiths of the Holy Prophet (peace and blessings of Allah be upon him) and his Ahlul Bayt (peace and blessings of Allah be upon him) are needed.

Therefore, we need the guidance of Hadith and Sunnah in the details of all the beliefs of monotheism, prophethood, resurrection and the hereafter. However, it is a settled principle here that Hadith and Sunnah can never contradict the Quran; they can explain and interpret Quranic verses, as well as determine the scope of their significance and point out examples of Quranic concepts.

This is true for all other beliefs and orders, and it is also true for the belief in the appearance of Imam Mahdi (AS) at the

end of time. The Quran clearly states that a time will come when Islam will dominate the entire world. This time will be a time of humiliation and disgrace for the infidels. Allah Almighty has promised the righteous that He will make them His caliphs over the entire earth. And finally, a time will come when the righteous will rule the entire world. In the context of these Quranic statements, it is also clear that that time has not yet come.

Now, if we want to know the characteristics of that time, or want to know through which person the complete dominance of Islam will be achieved, then we certainly need the guidance of Hadith and Sunnah, and fortunately, we have complete guidance in this regard. In Hadith and Sunnah, this person has been identified as Hazrat Imam Mahdi (AS). This is why the belief in his (AS) appearance at the end of time is a belief that is supported by the Quran and Sunnah.

In fact, a well-known religious scholar, Mr. Javed Ahmad Ghamidi, is of the opinion that this belief is baseless because there is no clarity on it in the Quran. In the present article, this position of Mr. Javed Ahmad Ghamidi has been critically examined and it has been proven that first of all, there are clear evidences in the Holy Quran in at least 5 places and verses for the soundness and validity of this belief. Also, this denial of the belief of Imam Mahdi (AS) in the end times by Mr. Ghamidi is in itself against some of the basic principles he accepted.

The method of this research is descriptive-analytical in which an attempt has been made to first establish an argument for the claim from the apparent meaning of the verses and in this regard, evidence to prove this claim should also be brought from the authentic narrations that have been narrated.

Key words: Quran, Imam Mahdi (a.s.), End of the World, Appearance, Hadith, Sunnah, Ghamidi.

خلاصہ

اسلامی تعلیمات کے مطابق، قرآن میں انسان کی دنیا اور آخرت سے متعلق ہر قسم کی ہدایت موجود ہے۔ البتہ بہت سے مطالب قرآن میں صراحت کے ساتھ بیان نہیں ہوئے۔ یہی وجہ ہے کہ آنحضرتﷺ کو قرآن کا معلم قرار دیا گیا ہے اور اُن تمام مقامات پر جہاں قرآن سے صراحت کے ساتھ رہنمائی نہ مل سکے، رسول خداﷺ اور آپ کے اہل بیتؑ کی تعلیمات اور احادیث کی ضرورت رہتی ہے۔ بنابرایں، توحید و نبوت اور معاد و آخرت کے تمام عقائد کی تفصیلات میں بھی ہم حدیث و سنّت کی رہنمائی کے محتاج ہیں۔ البتہ یہاں یہ ایک طے شدہ اصول ہے کہ حدیث و سنّت کبھی قرآن کی مخالفت میں نہیں ہو سکتے؛ قرآن آیات کی توضیح و تشریح، نیز ان کی دلالت کے دائرہ کار کی تعیین اور قرآنی مفاہیم کے مصادیق کی نشاندہی کر سکتے ہیں۔

یہ معاملہ جہاں دیگر تمام عقائد و احکامات میں صادق ہے، وہاں آخر الزمان میں امام مہدی علیہ السلام کے ظہور کے عقیدے کے حوالے سے بھی صادق ہے۔ قرآن میں واضح طور پر یہ بیان ہوا ہے کہ ایک ایسا زمانہ آئے گا جس میں پوری دنیا پر اسلام کا غلبہ ہوگا۔ یہ زمانہ، کفار کے لیے ذلت اور رسوائی کا زمانہ ہوگا۔ اللہ تعالی نے صالحین سے یہ وعدہ کیا ہے کہ انہیں پوری زمین پر اپنا خلیفہ بنائے گا۔ اور بالآخر ایک وقت آئے گا کہ صالح افراد کی پوری دنیا میں حکومت ہوگی۔ ان قرآنی تصریحات کی تناظر میں یہ بھی واضح ہے کہ وہ زمانہ ابھی نہیں آیا۔

اب اگر ہم اُس زمانے کی خصوصیات جاننا چاہیں، یا یہ جاننا چاہیں کہ اسلام کا مکمل غلبہ، کس ہستی کے ذریعے تحقق پائے گا تو یقینا ہم حدیث و سنّت کی رہنمائی کے محتاج ہیں اور خوش قسمتی سے اس حوالے سے ہماری مکمل رہنمائی موجود ہے۔ حدیث و سنّت میں اس ہستی کا تعین حضرت امام مہدی علیہ السلام کے طور پر کر دیا گیا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ آپ علیہ السلام کے آخر الزمان میں ظہور کا عقیدہ قرآن و سنّت سے مستند ایک عقیدہ ہے۔

مع الوصف، ایک معروف مذہبی اسکالر، جناب جاوید احمد غامدی صاحب کا نظریہ یہ ہے کہ یہ عقیدہ بے بنیاد عقیدہ ہے؛ کیونکہ اس پر قرآن میں صراحت موجود نہیں ہے۔ پیشِ نظر مقالہ میں جناب جاوید احمد غامدی کے اس موقف کا تنقیدی جائزہ لیا گیا ہے اور یہ ثابت کیا گیا ہے کہ سب سے پہلے تو اس عقیدہ کی صحت اور معتبر ہونے کے قرآن کریم میں کم از کم 5 مقامات و آیات میں آشکار دلائل موجود ہیں۔ نیز یہ جناب غامدی صاحب کا آخر الزمان میں امام مہدی علیہ السلام کے ظہور کے عقیدے کا انکار، بذاتِ خود ان کے قبول کردہ بعض بنیادی اصولوں کے خلاف ہے۔

اس تحقیق کی روش توصیفی۔ تحلیلی ہے جس میں یہ کوشش کی گئی ہے کہ سب سے پہلے آیات کے ظاہری مفہوم سے مدعا پر استدلال قائم کیا جائے اور اس ضمن میں جو صحیح السند روایات نقل ہوئی ہیں، ان سے بھی اس مدعا کے اثبات کے شواہد لائے جائیں۔

کلیدی کلمات: قرآن، امام مہدی(عج)، آخر الزمان، ظہور، حدیث، سنّت، غامدی۔

1. بنیادی سوال

امت مسلمہ کے عقائد میں سے ایک نسبتاً متفق علیہ عقیدہ یہ ہے کہ آخر الزمان میں امام مہدی(عج) ظہور فرمائیں گے اور ان کے ظہور پر دین اسلام کو پوری دنیااور تمام ادیان پر غلبہ حاصل ہو گا۔ لیکن ایک معروف مذہبی اسکالر، جناب جاوید احمد غامدی صاحب مدعی ہیں کہ یہ عقیدہ بے بنیاد ہے۔ کیونکہ اگر یہ عقیدہ درست ہوتا تو قرآن میں حتماً بیان ہوتا؛ حالانکہ بیان نہیں ہوا۔ جہاں تک امام مہدی(عج) کے ظہور کے بارے میں روایات کا تعلق ہے وہ اس باب کی تمام روایات ضعیف اور من گھڑت ہیں۔ اس مقالہ میں اختصار کے پیش نظر ہم ان قرآنی آیات کو پیش نظر کریں گے جن میں ایک ایسے زمانے کی طرف ہدایت کی گئی ہے جو ابھی نہیں آیا، اگر ان آیات کی تفسیر میں روایات کو سامنے رکھیں تو تفسیری روایات میں صراحت کے ساتھ اس زمانے کو امام مہدی(عج) کا زمانہ بتایا گیا ہے۔

2. قرآن کریم سے ہدایت لینے کا بنیادی اصول

قرآن کریم کی ایک صفت "تبیان لکل شئی" ہے؛ یعنی ایک ایسی کتاب جس میں ہر مسئلہ پر کافی رہنمائی اور ہر قسم کی ہدایت موجود ہے۔ لہٰذا تمام معتبر اسلامی عقائد قرآن میں بیان ہوئے ہیں۔ اس کے علاوہ، قرآن احادیث کے متن کے درست اور نادرست ہونے کا معیار بھی ہے۔ اسلامی تعلیمات کے مطابق اگر کسی حدیث میں جو بظاہر رسول خداﷺ سے نقل ہوئی ہے، اگر کوئی ایسی بات نقل ہو جو قرآن کے برخلاف ہو تو وہ قبول نہیں کی جائے گی۔ البتہ قرآن میں تمام جزئیات موجود نہیں، جیسے قرآن میں نماز، حج وغیرہ کا حکم تو موجود ہے لیکن جزئیات احادیث میں موجود ہیں۔ بہت سے مفاہیم ایسے ہیں جو قرآن میں صراحت کے ساتھ نہیں ہیں لیکن احادیث میں ان کی صراحت موجود ہے۔

بنابرایں، قرآن سے ہدایت و رہنمائی لینے کا ایک بنیادی ترین اصول یہ ہے کہ احادیث، قرآن کی تشریح و تفسیر پیش کرتی ہیں اور احادیث میں جو عقائد بیان ہوئے ہیں، انہیں قرآنی تصریحات کے خلاف نہیں ہونا چاہیے۔ قانون یہ نہیں ہے کہ ہر عقیدہ قرآن میں صراحت کے ساتھ بیان ہو۔اور مذکورہ بالا مذہبی اسکالر کی بنیادی ترین خطایہی ہے کہ ان کے گمان میں ضروری ہے کہ ہر عقیدہ قرآن میں صراحت کے ساتھ بیان ہو۔ نہیں، ضروری یہ ہے کہ کسی عقیدے کو قرآنی تصریحات کے مخالف نہیں ہونا چاہیے۔

اِس پسِ منظر میں یہ بات قطعی ہے کہ قرآن میں کہیں بھی امام مہدی(عج) کے ظہور کے عقیدے کی کوئی مخالفت موجود نہیں ہے۔ لہٰذا اگر احادیث سے یہ عقیدہ ثابت ہو جائے تو اس اپنانا، عینِ اسلام ہو گا۔ بالخصوص اُس وقت

جب خود قرآن کریم میں اس عقیدے کے اثبات کے قطعی قرائن موجود ہیں جن پر ذیل میں تفصیل سے روشنی ڈالی جائے گی۔ باقی رہا یہ سوال کہ قرآن کریم میں امام مہدی (عج) کا نام و نسب کیوں بیان نہیں ہوا تو شاید اس کی حکمت یہی ہے کہ اگر قرآن میں آپ کا حسب و نسب بیان ہوتا تو یہ عین ممکن تھا کہ بعض فرصت طلب لوگ اسی نام و نسب کو استعمال کرتے ہوئے امام مہدی(عج) بن بیٹھتے۔ جیسا کہ بعض لوگوں نے اس کے باوجود بھی ایسی مکروہ کوشش کی ہے۔

3. عقیدہ مہدویت کے قرآن شواہد

پیش نظر مقالہ میں 5 قرآنی آیات کی روشنی میں امام مہدی(عج) کے ظہور کے عقیدے پر دلائل و شواہد قائم کیے گئے ہیں۔ اس ضمن میں پوری تفصیل کے ساتھ ان آیات کے ذیل میں علماء، فقہاء اور مفسرین کی تحقیقات پیش کی گئی ہیں جن سے روز روشن کی طرح عیاں ہو جاتا ہے کہ امام مہدی(عج) کے ظہور کا عقیدہ، ایک ایسا عقیدہ ہے جو نہ فقط قرآن کے مخالف نہیں، بلکہ قرآن کریم سے ثابت شدہ ہے۔

3-1) پوری دنیا میں دین اسلام کا غلبہ

قرآنی آیت کے مطابق پوری دنیا میں دین اسلام کا غلبہ ہوگا: "هُوَ الَّذِی أَرْسَلَ رَسُولَهُ بِالْهُدَى وَدِينِ الْحَقِّ لِيُظْهِرَهُ عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ وَلَوْ كَرِهَ الْمُشْرِكُونَ۔" (33:9) ترجمہ: "اس نے اپنے رسول کو ہدایت اور دین حق کے ساتھ مبعوث کیا تاکہ اس دین کو دیگر تمام ادیان پر غالب کرے خواہ مشرکوں پر گراں کیوں نہ گزرے۔"

قرآن کی آیت کے مطابق اسلام کا تمام ادیان پر غلبہ ہونا ہے۔ اب سوال یہ ہے کہ یہ غلبہ کیسے ہوگا؟ بعض مفسرین کا کہنا ہے کہ یہ غلبہ منطقی اور استدلالی ہوگا، چونکہ اسلام منطق اور استدلال کے لحاظ سے موجود آئینوں کی طرح نہیں۔[1] لیکن (لِيُظْهِرَهُ عَلَى الدِّينِ ...) آیت میں مادہ اظہار بتارہا ہے کہ یہ غلبہ جسمانی اور ظاہری قدرت کے لحاظ سے ہوگا۔ جیسا کہ اصحاب کہف کی داستان میں ہم پڑھتے ہیں۔ "إِنَّهُمْ إِنْ يَظْهَرُوا عَلَيْكُمْ يَرْجُمُوكُمْ (20:18) (چونکہ اگر وہ تم پر غالب آگئے تو وہ تمہیں سنگسار کر دیں گے یا اپنے مذہب پر پلٹائیں گے اور اگر ایسا ہوا تو تم ہرگز فلاح نہیں پاؤ گے)۔[2]

اسی طرح مشرکین کے بارے میں خداوند فرماتا ہے کہ كَيْفَ وَإِن يَظْهَرُوا عَلَيْكُمْ لاَ يَرْقُبُواْ فِيكُمْ إِلاًّ وَلاَ ذِمَّةً (8:9)۔ ترجمہ: "ان سے عہد و پیمان کیسے ہو سکتا ہے جب کہ وہ جب بھی تم پر غلبہ کریں گے تو وہ نہ ہماری قرابت داری کا لحاظ کریں گے اور نہ عہد کا؟ وہ زبان سے تمہیں خوش کر دیتے ہیں مگر ان کے دل انکار پر تلے ہوئے ہیں، ان میں اکثر لوگ فاسق ہیں۔ صاف ظاہر ہے کہ یہاں غلبہ منطقی نہیں بلکہ عملی اور عینی ہے، لیکن صحیح ترین یہ ہے کہ ہم غلبہ کو عام اور مطلق جانیں۔[3] جیسا کہ رشید الدین میبدی، "کشف الاسرار" نامی تفسیر

میں اس آیت کی شرح میں کہتے ہیں :

"اس آیت میں رسول سے مراد، محمد صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم ہیں۔ اور ہدی اور ہدایت سے مراد قرآن اور ایمان ہے اور دین حق سے مراد اسلام ہے۔ خدا اس دین کو دیگر ادیان پر برتری دے گا، چنانچہ کوئی دین ایسا باقی نہیں بچے گا مگر یہ کہ اسلام اس پر غالب آ جائے گا۔ اور یہ امر اس کے بعد ہو گا۔ اور اب تک نہیں ہوا ہے۔ اور قیامت نہیں آئے گی مگر یہ کہ یہ کام انجام پا جائے گا۔ ابو سعید (خدری) نے روایت کی ہے :

ذکر رسول اللہ بلاء یصیب ھذہ الامة حتّی لا یجد الرجل ملجأ یلجأ الیہ من الظلم فیبعث اللہ رجلا من عترتی و اھل بیتی فیملأ بہ الارض قسطا وعدلا کما ملئت جورا و ظلما یرضی عنہ ساکن السماء و ساکن الارض لا تدع السماء من قطرھا شیئا الا صبتہ مدرارا و لا تدع الارض من بناتھا شیئا الا اخرجہ حتی یتمنّی احیاء الاموات یعیش فی ذلك سبع سنین او تسع سنین." [4]

ترجمہ : "پیغمبر صلی اللہ علیہ وآلہ نے ایسی بلا کا ذکر فرمایا کہ جو اس امت پر نازل ہو گی اور کوئی ایک فرد بھی اس سے امان نہ پائے گا۔ اور جب ایسا ہو جائے گا تو خدا میری عترت اور میری اہل بیت سے ایک شخص کو مبعوث کرے گا اور اس کے ہاتھوں زمین کو عدل و انصاف سے بھر دے گا جس طرح وہ ظلم و ستم سے بھری ہو گی۔ تمام آسمان اور زمین کے رہنے والے ان سے راضی اور خوشنود ہوں گے۔ ان کے زمانے میں بارش کا کوئی قطرہ آسمان میں نہیں ہو گا مگر یہ کہ زمین پر برسے گا اور زمین میں کوئی پودا ایسا نہیں ہو گا مگر یہ کہ اُگے گا۔ اس زمانے میں وہ لوگ جن کے عزیز وفات پا چکے، یہ تمنا کریں گے کہ کاش میرے مردہ عزیز زندہ ہوتے اور دوبارہ اس دنیا میں سات یا نو سال زندگی گزارتے۔"

اسی طرح مقداد بن اسود سے منقول ہے کہ: سمعت رسول اللہ یقول: لا یبقی علی وجہ الارض بیت من مدر و لا وبر الا ادخلہ اللہ کلمة الاسلام [5] ترجمہ: "رسول خداؐ فرمایا کرتے تھے کہ زمین پر کوئی گھر مٹی یا بالوں کا نہیں بچے گا جس میں اسلام داخل نہ ہو۔ [6] اسی طرح ابوہریرہ اور ضحاک سے روایت ہے کہ یہ زمانہ عیسیٰ ع کے خروج کا زمامہ ہو گا۔ جب عیسیٰ ع خروج کریں گے تو ہر دین اور ملت ان کی اتباع کریں گے، اہل دین میں سے کوئی نہیں بچے گا، مگر یہ کہ وہ دین اسلام کو قبول کرے گا یا مسلمانوں کو جزیہ دے گا۔

ایک مشہور سنی مفسر قرطبیؒ نے آیت شریفہ کی تفسیر میں کہا: دِينِ الْحَقِّ لِيُظْهِرَهُ عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ سے مراد دین اسلام کا ہر دین پر غلبہ ہے "دیگر مذاہب پر اسلام کی فتح مہدی کے ظہور کے دوران ہے۔" اس وقت لوگوں کو یا تو اسلام قبول کرنا ہو گا یا جزیہ دینا ہو گا۔ اور یہ غلط ہے کہ یہ کہا گیا ہے کہ مہدی، عیسیٰ علیہ السلام ہی ہیں کیونکہ صحیح خبر اس طرح آئی ہے کہ مہدی پیغمبر کے خاندان سے ہیں۔ [7]

و قال الشافعي: قد أظهر اللّه رسوله صلى اللّه عليه و سلم على الأديان بأن أبان لكل من سمعه أنه الحق، و ما خالفه من الأديان باطل. و قيل: الضمير يعود على الدين، فقال أبو هريرة، و الباقر، و جابر بن عبد اللّه: إظهار الدّين عند نزول عيسى ابن مريم و رجوع الأديان كلها إلى دين الإسلام، كأنها ذهبت هذه الفرقة إلى إظهاره على أتم وجوهه حتى لا يبقى معه دين آخر. --------. و قال السدي: ذلك عند خروج المهدي لا يبقى أحد إلا دخل في الإسلام و أدّى الخراج.[8]

ترجمہ: "شافعی نے کہا: خدا نے اپنے رسول کو تمام ادیان پر غالب کرکے ہر اس شخص پر واضح کر دیا جس نے اسے سنا کہ وہ حق ہے اور وہ تمام مذاہب باطل ہیں جو ان کے خلاف ہیں۔ کہا گیا: ضمیر دین کی طرف پلٹتی ہے۔ ابوہریرہ، الباقر، اور جابر بن عبداللہ نے کہا: دین اس وقت ظاہر ہو گا جب عیسیٰ ابن مریم علیہ السلام نازل ہوں گے اور تمام ادیان اسلام کی طرف لوٹ آئیں گے۔ گویا یہ گروہ اسے اپنی بہترین شکل میں ظاہر کرنے کے لیے نکلا ہے تاکہ کوئی دوسرا مذہب اس کے ساتھ نہ رہے۔ ---السدی نے کہا: جب مہدی(عج) کا ظہور ہو گا تو کوئی بھی ایسا شخص باقی نہیں رہے گا جس نے اسلام قبول نہ کیا ہو اور ٹیکس ادا نہ کیا ہو۔

خلاصہ یہ کہ سمرقندی کا دعویٰ ہے کہ تقریبا تمام سنی، شیعہ تفاسیر میں صراحت کے ساتھ یہ مطلب بیان ہوا ہے کہ یہاں دین کے اظہار سے مراد، ہر لحاظ سے دین کا غلبہ ہے۔[9]

ایک غلط فہمی کا ازالہ: یہاں ممکن ہے یہ کہا جائے کہ مذکورہ روایات کی امام مہدی علیہ السلام پر تطبیق، مفسرین کی ذاتی رائے ہے جو اہمیت نہیں رکھتی؛ لیکن یہ مدعا غلط ہے۔ کیونکہ مفسرین کا یہ فہم، مذکورہ بالا آیت اور اس کے ذیل میں نقل ہونے والی روایات کے ظاہر سے اخذ کیا گیا ہے۔ مذکورہ آیت کا اس معنی میں ظہور قطعی ہے کہ اسلام تمام ادیان پر غالب آئے گا اور اس کی حاکمیت قائم ہو گی۔ لیکن یہ وعدہ کسی تاریخی دور میں پورا نہیں ہوا۔ دوسری طرف یہ خدا کا وعدہ ہے جو حقیقت کے خلاف نہیں ہو سکتا۔ لہٰذا بجا طور پر یہ آیت امام مہدی علیہ السلام کے ظہور پر اسلام کے غلبے کی طرف اشارہ ہے۔

4. مخالف کے قابل قبول اصول کی اساس پر استدلال

مذکورہ بالا آیت سے نہ فقط دیگر علماء و مفسرین کے مطابق، امام مہدی(عج) کے ظہور کا عقیدہ ثابت ہوتا ہے، بلکہ خود غامدی صاحب کے قابل قبول اصول کی بنیاد پر بھی اس آیت سے مذکورہ بالا عقیدہ ثابت ہوتا ہے۔ کیونکہ خود ان کے نزدیک ظاہر کلام حجت ہے؛ یہاں تک کہ پیغمبر اکرم ﷺ بھی قرآن کے ظاہر کی شرح ایسی نہیں کر سکتے جس سے قرآنی آیت کا اطلاق محدود ہو یا ظاہر کلام سے ہٹ کر ہو۔[10]

اسی اصول کے پیش نظر مذکورہ آیت میں اسلام کی حاکمیت اور تمام ادیان پر اسلام کے غلبے کو بیان کیا گیا ہے ابھی تک طول تاریخ میں یہ وعدہ محقق نہیں ہوا، اور خدا کا وعدہ حقیقت کے خلاف نہیں ہوا۔ آیت میں جیسا کہ لفظ ظاہر استعمال ہوا ہے۔ جس سے مراد غلبہ ہر لحاظ سے غلبہ ہو گا۔ جو آشکار ہو گا۔ ابھی تک وہ غلبہ محقق نہیں ہوا۔ پس ایک زمانہ آنے والا ہے جس میں دین تمام ادیان پر غلبہ کرے گا۔ آیت کے ذیل میں پیغمبر اکرم ص سے جو روایت ابو سعید خدری سے نقل ہوئی ہے اس میں کہا گیا ہے کہ یہاں آخر زمان میں ایک ہستی کے مبعوث ہونے کی بات کی گئی ہے جن کے ظہور پر دین اسلام کا غلبہ تمام ادیان پر ہو گا۔

1-4) کفار کے لیے ذلت و رسوائی

قرآنی تعلیمات کے مطابق ایک ایسا زمانہ آئے گا، جس میں کفار ذلیل اور پست ہوں گئے۔ مسلمانوں سے خائف ہوں گے: وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّن مَّنَعَ مَسَاجِدَ اللَّهِ أَن يُذْكَرَ فِيهَا اسْمُهُ ۔۔۔ لَهُمْ فِي الدُّنْيَا خِزْيٌ وَلَهُمْ فِي الْآخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ (114:2) ترجمہ: "اور اس سے زیادہ ظالم کون ہے جو اللہ کی مسجدوں سے منع کرے کہ ان میں اس کا نام لیا جائے۔۔۔ ان کے لیے دنیا ہی میں ایک رسوائی ہے اور ان کے لیے آخرت میں بہت بڑا عذاب ہے۔" اس آیت کے شان نزول کے بارے میں بیان ہوا ہے کہ طوس بن اسیسیانوس رومی نے بنی اسرائیل کے ساتھ جنگ کی اور ان کے مہم ترین افراد کو قتل کر دیا، جو باقی بچے ان کی غلام بنالیا اور بیت المقدس کو خراب کر دیا اور مسجد پر قبضہ جمالیا اور اس میں پلید اور مردار لاشیں دیکھیں، خداوند نے فرمایا! کون ہے اس سے زیادہ کافر اور مسخرہ باز جس نے یہ کام کیا، اللہ کے بندوں کو مسجد جانے سے روکے، انہیں خدا کی پرستش نہ کرنے دے۔۔۔ قتادہ اور سدی کہتے ہیں وہ شخص بخت نصر تھا کہ اس کے ڈر سے رومی اٹھے اور اس کے خلاف لڑے اور بیت المقدس کو خراب کیا یہاں تک کہ مسلمانوں نے اسے دوبارہ آباد کیا۔[11] بعض مفسرین کے نزدیک مساجد سے مراد صرف مسجد حرام نہیں بلکہ پوری دنیا کی مساجد ہیں۔[12]

5. دنیا کی رسوائی سے مراد

لَهُمْ فِي الدُّنْيَا خِزْيٌ، ان کے لیے دنیا میں رسوائی ہے، اس رسوائی سے چند مرادیں ہو سکتی ہیں۔ اس سے مراد فتح مکہ کے وقت پیغمبرؐ نے جو اعلان کیا کہ مشرک ننگے بیت الحرام میں داخل نہیں ہوں گے[13] بیت المقدس میں عیسائیوں کا داخلہ ممنوع ہونا۔[14] زجاج کا کہنا ہے کہ اس کا معنی ہے قتل کرنا اور کافر حربی کو قیدی بنانا۔[15] قتادہ کہتا ہے۔ اس دنیا میں ذلت کا مطلب یہ ہے کہ ٹیکس وغیرہ ذلت اور رسوائی سے ادا کریں کریں گئے۔[16] سدی کہتے ہیں کہ ذلت اور رسوائی سے مراد وہ زمانہ ہے جب امام مہدی (عج) قسطنطنیہ اور روم کو فتح کریں گے، اور انہیں قتل کریں گے۔[17]

و أخرج ابن جرير عن السدى في قوله وَ مَنْ أَظْلَمُ مِمَّنْ مَنَعَ مَساجِدَ اللَّهِ الآية قال هم الروم كانوا ظاهروا بختنصر على بيت المقدس و في قوله أُولئِكَ ما كانَ لَهُمْ أَنْ يَدْخُلُوها إِلَّا خائِفِينَ قال فليس في الأرض رومي يدخله اليوم الا و هو خائف ان تضرب عنقه و قد أخيف بأداء الجزية فهو يؤديها و في قوله لَهُمْ فِي الدُّنْيا خِزْيٌ قال أما خزيهم في الدنيا فانه إذا قام المهدى و فتحت القسطنطينية قتلهم فذلك الخزي[18]

ترجمہ: "ابن جریر نے سدی نے نقل کیا ہے، وَ مَنْ أَظْلَمُ مِمَّنْ مَنَعَ مَساجِدَ اللهِ آیت روم کے بارے میں نازل ہوئی جنہوں نے بخت نصر پر قبضہ کیا، أُولِئِكَ ما كانَ لَهُمْ أَنْ يَدْخُلُوها إِلَّا خائِفِينَ۔ اس آیت کے بارے میں کہتے ہیں کہ زمین پر کوئی رومی نہ تھا جو داخل ہوتے وقت یہ خوف نہ رکھتا کہ اس کی گردن قلم کی جائے گی، اور جب اس سے جزیہ طلب کیا جاتا تو وہ خوف سے ادا کرتا، لَهُمْ فِي الدُّنْيا خِزْيٌ، دنیامیں ان کی ذلت تب ہو گی جب امام مہدی قیام کریں گے اور القسطنطينية کو فتح کریں گے، انہیں قتل کرے گے، یہ ان کی ذلت ہو گی۔

ابو علی کہتے ہیں کہ انہیں یعنی کفار اور مشرکین کو مسلمانوں کی مساجد سے دور رکھا جائے۔[19] لَهُمْ فِي الدُّنْيا خِزْيٌ۔۔۔ ان کے لیے ذلت تھی، اگر ذمی ہوتا تو پناہ گزین، اگر حربی تھا تو اسی ذلت کے عذاب کے ساتھ قتل ہوتا۔ مقاتل اور کلبی نے بھی کہا ہے کہ یہاں "دنیا کی ذلت" سے مراد عموریہ، قسطنطنیہ اور رومیہ کی فتح ہے۔ حضرت محمد مصطفیٰ صلی اللہ علیہ وآلہ نے فرمایا: "**الملحمة العظمیٰ فتح قسطنطنیه، وخروج الدجال، فی سبعة اشہر**" یعنی: "یعنی واقعہ اور عظیم کشت وکشتار قسطنطنیہ کی فتح اور دجال کا خروج جو سات ماہ کے دوران ظاہر ہو گا۔" سدی کہتا کہ یہ وہ زمانہ ہے جب امام مہدی(عج) کا ظہور ہو گا، اور قسطنطیہ کو فتح کرے گا۔ ان کی جگہ خراب کرے گا، ان کی قوم کو قتل کرے گا۔۔۔ مہدی(عج) وہی ہے جس کا مصطفیٰ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے کہا! ترجمہ: "پیغمبرؐ نے فرمایا! اگر دنیا کا ایک دن بھی باقی رہ جائے، خداوند اس دن کو اتنا طولانی کردے گا کہ اس دن میں ایک مرد کو بھیجے گا جو مجھ سے ہو گا اور میرے اہل بیتؑ سے ہو گا، اس کے باپ کا نام میرے باپ کے نام پر ہو گا، زمین کو عدل وانصاف سے ایسے بھر دے گا، جیسے زمین ظلم اور جور سے بھری ہو گی۔[20]

ابن عباس کے مطابق یہ آیت ططوس رومی اور اس کے عیسائی لشکر والوں کی ہے، جنہوں نے بنی اسرائیل سے جنگ کی، ان کے جنگجوؤں کو قتل کیا اور ان کے بچوں کو قیدی بنایا، تورات کو جلایا اور بیت المقدس کو ویران کیا اور اسے کوڑے خانے میں بدل دیا۔ کلبی اور قتادہ اس آیت کے بارے میں کہتے ہیں کہ یہ آیت بخت نصر اور اس کے لشکر والوں کے لیے ہے جنہوں نے روم کے عیسائیوں کی مدد سے یہودیوں سے جنگ کی اور بیت المقدس کو خراب کیا،

عطاء نے ابن عباس سے روایت کی ہے کہ اوپر والی آیت مکہ کے مشرکوں کے بارے میں ہے، جو مسجد الحرام میں مسلمانوں کو عبادت نہیں کرنے دیتے تھے۔[21]

مشرکین اور کفار کی رسوائی کا ایک زمانہ آنا ہے۔ جیسا کہ تقریبا مفسرین نے اس آیت کے ذیل میں لکھا ہے اور اس کی کیفیت بھی بیان کی ہے۔ جیسا کہ احمد بن محمد اپنی تفسیر میں لکھتے ہیں۔ پس اللہ نے ان کے لیے وعدہ لکھ دیا ہے، بے شک اللہ نے مکہ اور شام کی فتح کو لکھ دیا ہے، پس اس وقت بیت اللہ الحرام میں کوئی کافر داخل نہیں ہوگا مگر قتل کے خوف سے، کوئی نصرانی بیت المقدس میں داخل نہیں ہوگا مگر مسلمانوں کے قتل کے خوف سے،پس دنیا میں، کافر حربی مارا جائے گا، ذمی جزیہ دے گا، مشرکین کے لیے ذلت ہوگی، فتح کے دن انہیں قتل کیا جائے گا، اس وقت ان کے لیے ذلت ہوگی :

"يقول الحق جل جلاله: لا أحد أكثر جرما و لا أعظم ظلما مِمَّنْ يمنع مَساجِدَ اللَّهِ من أَنْ يُذْكَرَ اسم الله فيها، جماعة أو فرادى، فى صلاة أو غيرها، وَ سَعى فِي خَرابِها حيث عطل عمارتها، أُولئِكَ ما كانَ ينبغى لَهُمْ أَنْ يَدْخُلُوها إلا بخشية و خشوع، فكيف يجترءون على تخريبها؟ أو ما كان الواجب أن يدخلوها إلا خائفين من المؤمنين أن يبطشوا بهم فضلا عن أن يمنعوهم منها، أو ما كانَ لَهُمْ فى علم الله و قضائه أَنْ يَدْخُلُوها إِلَّا خائِفِينَ، فيكون وعدا أنجزه الله لهم، و قد فتح الله لهم مكة و الشام، فكان لا يدخل بيت الله الحرام كافر إلا خفية، خائفا من القتل، و لا يدخل نصرانى بيت المقدس إلا خائفا من المسلمين، فنالهم فِي الدُّنْيا خِزْيٌ و هو قتل الحربي، و ضرب الجزية على الذمي، و خزى المشركين قتلهم يوم الفتح، و إذلالهم بدخولها عليهم عنوة، و لمن مات على الكفر فِي الْآخِرَةِ عَذابٌ عَظِيمٌ."[22]

اسی طرح ابن کثیر اور دوسرے مفسرین نے بھی صراحت کے ساتھ اس مطلب کو بیان کیا ہے یعنی اس آیت کی تفسیر میں جلال الدین سیوطی، طبری نے تفسیر طبری میں اور میبدی نے کشف الاسرار میں لکھا ہے: "دنیا میں ذلت و رسوائی اس وقت آئے گی جب مہدی اٹھیں گے اور قسطنطنیہ کو فتح کرکے انہیں قتل کردیں گے۔"[23]

أُولٰئِكَ ما كانَ لَهُمْ أَنْ يَدْخُلُوها إِلَّا خائِفِينَ۔۔ جب مسلمانوں نے اسے تعمیر کیا تو رومیوں کو ڈر تھا کہ مسلمانوں کی اجازت سے بیت المقدس میں داخل ہوں، ان کے دلوں میں اپنی جان سے ہاتھ دھونے کا خوف تھا۔[24]

ابن کثیر اپنی تفسیر میں مشرکین کی ذلت اور رسوائی کے مختلف احتمالات ذکر کرتے ہوئے سدی کا احتمال بھی ذکر کرتے ہیں کہ اس آیت میں رسوائی سے مراد امام مہدی (ع) کے زمانہ کی رسوائی بھی ہے۔اور فرماتے ہیں کہ یہ سارے احتمالات مراد لیے جاسکتے ہیں۔[25] بنابرایں، اس آیت میں اگرچہ مختلف احتمالات ذکر کیے گے ہیں، لیکن آیت کا مفہوم عام ہے۔امام مہدی (ع) کے زمانے کی ذلت پر اس آیت کو تطبیق کرنے میں کوئی حرج نہیں۔

5-1) صالحین کو خلیفہ بنانے کا وعدہ

خداوند تعالیٰ نے قرآن کی آیت میں لفظ وعدہ کا استعمال کرتے ہوئے فرمایا کہ اللہ نے صالحین سے یہ وعدہ کیا ہے کہ انہیں زمین پر اپنا خلیفہ بنائے گا: وَعَدَ اللّٰهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي الْأَرْضِ كَمَا اسْتَخْلَفَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ ۔۔۔ (55:24) ترجمہ: "خداوند عالم نے تم میں سے صاحبان ایمان اور اعمال صالحہ انجام دینے والوں سے وعدہ کیا ہے کہ یقیناً انہیں زمین میں خلیفہ بنائے گا جیسا کہ ان سے پہلے والوں کو خلیفہ بنا چکا ہے اور ان کے دین کو وسعت دے گا وہ دین کہ جس کو ان کے لئے پسند کیا اور انہیں خوف و ہراس کے بعد بے خوف اور مطمئن کر دیا۔"

اہل بیتؑ کی روایات کے مطابق یہ آیت امام مہدی(ع) کے بارے میں نازل ہوئی: "انها فی المهدی من آل محمد[26] اس حوالے تفسیر نمونہ میں شیخ طبرسیؒ سے منقول ہے کہ یہ آیت امام مہدی عجل اللہ فرجہ الشریف کے بارے میں نازل ہوئی ہے۔ جیسا کہ شیخ ابوالنّصر عیاشی نے اپنی اسناد کے ساتھ حضرت امام زین العابدین علیہ السلام سے روایت کی ہے کہ آپ نے اس آیت کی تلاوت فرمائی اور فرمایا: "یہ لوگ خدا کی قسم ہمارے شیعہ ہیں، خدا یہ کام ان کے حق میں ہمارے ایک مرد کے ہاتھوں کرے گا۔ اور یہ شخص اس امت کا مہدی ہے اور یہ وہی ہستی ہے جس کے بارے میں پیغمبر اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے فرمایا: "اگر عمر دنیا سے صرف ایک دن بھی باقی بچے گا تو خدا اس دن کو اس درجہ طولانی کر دے گا تاکہ میرے خاندان کا ایک شخص پوری دنیا کا حاکم ہو جائے۔ اس شخص کا نام میرے نام (محمد) پر ہو گا۔ وہ زمین کو اسی طرح عدل و انصاف سے بھر دے گا جس طرح وہ ظلم وجور سے بھری ہو گی۔ اس آیت کے ذیل میں امام محمد باقر علیہ السلام اور امام جعفر صادق علیہ السلام سے بھی اسی مفہوم کی روایات نقل کی گئی ہیں۔[27]

اسی طرح بہت سی روایات میں اس مطلب کو تصریح کے ساتھ بیان کیا گیا ہے۔ محمد بن یعقوب کہتے ہیں میں نے امام صادقؑ سے اللہ کے اس قول کے بارے میں پوچھا!: وَعَدَ اللّٰهُ الَّذِينَ ۔۔ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي الْأَرْضِ ۔۔آپ نے فرمایا! اس سے مراد ائمہ علیہم السلام ہیں،۔۔۔ وہ کہتے ہیں میں نے امام رضا علیہ السلام کو فرماتے ہوئے سنا ہے، ائمہ اللہ عزوجل کے زمین پر خلفاء ہیں۔[28] امین الاسلام شیخ ابو علی طبرسی، اس آیت کے سلسلہ میں اپنی بات کی اس طرح تکمیل کرتے ہیں: "چونکہ پوری دنیا میں دین کی توسیع اور آئین اسلام کا عالمگیر ہونا ماضی سے لے کر اب تک نہیں ہو سکا ہے، لہٰذا یقیناً یہ امر آیندہ ہو گا۔ کیونکہ دین اور آئین کا عالمگیر ہونا وعدۂ الٰہی ہے۔ (اور آیت کے مطابق) وعدۂ الٰہی میں تخلف ممکن نہیں ہے۔ اور تخلف کبھی نہیں ہو گا۔"[29]

اسی طرح ایک اور جگہ فرمایا! ''وَلَقَدْ كَتَبْنَا فِي الزَّبُورِ مِنْ بَعْدِ الذِّكْرِ أَنَّ الْأَرْضَ يَرِثُهَا عِبَادِيَ الصَّالِحُونَ''

(سورۂ انبیاء ۱۰۵)۔ ترجمہ : اور ہم نے داؤد کی زبور میں ذکر (توریت) کے بعد لکھا ہے کہ آخر کار زمین کے وارث ہمارے صالح اور نیکوکار بندے ہوں گے"۔ اس آیت کے ذیل میں امام محمد باقر علیہ السلام سے روایت مروی ہے : "یہ صالح اور شائستہ بندے جو زمین کے وارث ہوں گے ، آخر زمانہ میں حضرت مہدی عجل اللہ فرجہ الشریف کے اصحاب ہیں ۔" امام صادق ع کی روایت کے مطابق اس آیت کے مصادیق امام مہدی اور ان کے اصحاب ہیں۔ قال أبو جعفر علیه السلام: هم أصحاب المهدی فی آخر الزمان[30] ان الارض یرثها عبادی الصالحون، آخری زمانے میں امام مہدی (ع) کے اصحاب ہیں۔[31]

اس آیت کے مخاطب مسلمان ہیں لہٰذا معلوم ہوا کہ یہ وعدہ اس امت کے مستقبل سے متعلق ہے اور ابھی وقوع پذیر نہیں ہوا۔ جو وعدہ مسلمانوں کو دیا گیا ہے مسلمان اسے درک کریں گے ایسا نہیں ہے کہ خدا اپنے وعدے کو پورا کردے اور مسلمان اسے درک بھی نہ کر پائیں۔ خدائی وعدے کے مطابق اللہ تعالیٰ نیک لوگوں کو زمین میں اپنا خلیفہ بنائے گا اور دین اسلام کو وسعت دے گا۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ دین اسلام جہانی دین ہو گا۔ پوری دنیا میں دین اسلام کا بول بالا ہو گا۔ جو ابھی تک وقوع پذیر نہیں ہوا۔

2-5) صالح افراد کا زمین کا وارث ہونا

قرآنی آیت کے مطابق ایک ایسا وقت آئے گا، جب زمین پر نیک اور صالح افراد حکومت کریں گے :وَنُرِيدُ أَنْ نَمُنَّ عَلَى الَّذِينَ اسْتُضْعِفُوا فِي الْأَرْضِ وَنَجْعَلَهُمْ أَئِمَّةً وَنَجْعَلَهُمُ الْوَارِثِينَ (28:5) ترجمہ : "ہم زمین پر مستضعفین کے ساتھ احسان اور نیکی کرنا چاہتے ہیں، یعنی ہم انہیں پیشوا بنائیں گے اور زمین کا وارث قرار دیں گے۔" اس آیت کے معنی و مفہوم کو سمجھنے کے لئے جس نکتہ کی طرف توجہ ضروری ہے وہ یہ ہے کہ ہم جانتے ہیں کہ لفظ "مستضعف" ، "ضعف" سے ماخوذ ہے، لیکن چونکہ یہ باب استفعال میں گیا ہے ، اس لیے اس کا مطلب ہے کہ اسے ضعف کی طرف لے گیا ہو اور اسے زنجیروں میں جکڑ دیا گیا ہو۔

دوسرے الفاظ میں مستضعف وہ نہیں جو ضعیف اور ناتوان ہو اور اس میں کوئی طاقت نہ ہو، بلکہ مستضعف بالفعل اور بالقوۃ قدرت رکھتا ہے، لیکن ظالموں اور جابروں نے اسے سخت دباؤ میں رکھا ہوا ہے، لیکن زنجیروں میں جکڑنے کے باوجود شکست نہیں مانی، زنجیروں کو توڑنے ،ظالموں کو ختم کرنے اور حق اور عدالت کو نافذ کرنے کی مسلسل کوشش کر رہا ہے۔ خداوند تعالیٰ نے ان افراد کو زمین پر حکومت کا وعدہ دیا ہے۔ ان لوگوں کو وعدہ نہیں دیا، جن میں مقابلے کے لیے کوئی قدرت ہی نہیں۔[32]

نہج البلاغہ میں حضرت علی بن ابی طالب علیہ السلام اور اسی طرح دیگر ائمہ کی روایات سے بھی یہی ثابت ہوتا ہے کہ یہ آیت اُن مومنین پر صادق آتی ہے جنہیں محروم اور کمزور ٹھہرایا گیا۔ لیکن آخر کار اس دنیا کی حکمرانی ان شائستہ اور صالح افراد کے ہاتھ میں آئے گی اور یہ امر حجت بالغہ کے ظہور کے وقت تحقق پائے گا۔[33] اس آیت کی

تفسیر میں امام علی علیہ السلام فرماتے ہیں: **هم آل محمد (ص) يبعث الله مهديهم بعد جهدهم---**
ترجمہ: "یہ گروہ آل محمد ہیں، اللہ ان پر آنے والی سختیوں اور دباؤ کے بعد مہدی(عج) کو مبعوث کرے گا اور انہیں عزت دے گا اور ان کے دشمنوں کو ذلیل و رسوا کرے گا۔[34] اسی طرح اس آیت کے حوالے سے امام زین العابدین علی بن الحسین علیہ السلام فرماتے ہیں: "قسم ہے اس ذات کی جس نے محمد صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کو بشارت دینے والا اور ڈرانے والا بنایا کہ نیک لوگ ہم اہل بیتؑ اور ان کے پیروکاروں، موسیٰ اور ان کے پیروکاروں کی طرح ہیں اور ہمارے دشمن اور ان کے پیروکار فرعون اور اس کے پیروکاروں کی طرح ہیں۔"[35]
تفسیر نور الثقلین کی ایک روایت میں بھی اس آیت کا مصداق قیامت تک جو معصومین آئیں گے، بیان کیا گیا ہے۔ اس روایت کا ترجمہ یوں ہے: "رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے علیؑ، حسنؑ اور حسینؑ کی طرف دیکھا، تو آپؐ رو پڑے اور فرمایا: تم میرے بعد مستضعف ہو۔ مفضلؒ نے کہا: یا ابن رسول اللہؐ اس کا کیا مطلب ہے؟ آپ نے فرمایا! اس کا مطلب ہے کہ تمہارے لیے میرے بعد ائمہ ہوں گے، بے شک اللہ تعالیٰ فرماتا ہے، "وَ نُرِيدُ أَنْ نَمُنَّ عَلَى الَّذِينَ اسْتُضْعِفُوا فِي الْأَرْضِ وَ نَجْعَلَهُمْ أَئِمَّةً وَ نَجْعَلَهُمُ الْوارِثِينَ" پس یہ آیت ہم میں ہی قیامت تک جاری ہو گی۔"[36]
خلاصہ کلام یہ کہ قرآن کی اس آیت کا ظاہری مفہوم یہ ہے کہ خداوند عنقریب وہ وقت لائے گا جب مستضعفین پوری کائنات میں حکومت کریں گے۔ ابھی تک ایسا نہیں ہوا کہ مستضعفین کو اللہ نے پوری زمین کا وارث بنایا ہو، اس وقت کا ابھی تک انتظار ہے۔ اگر کوئی کہے کہ اس آیت میں مستضعفین سے مراد خاص مستضعف ہیں تو ایسا نہیں ہے چونکہ خود غامدی صاحب بھی آیت کو محدود کرنے کے خلاف ہیں۔

3-5) ایک نیک قوم کے آنے کی خبر

قرآن کی آیت میں بیان ہوا ہے کہ ایک ایسی قوم آئے گی، جو خدا کو پسند کریں گے اور خدا انہیں پسند کرے گا۔ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا مَنْ يَرْتَدَّ مِنْكُمْ عَنْ دِينِهِ فَسَوْفَ يَأْتِي اللهُ بِقَوْمٍ يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ أَذِلَّةٍ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ أَعِزَّةٍ عَلَى الْكَافِرِينَ يُجَاهِدُونَ فِي سَبِيلِ اللهِ وَلَا يَخَافُونَ لَوْمَةَ لَائِمٍ (54:5) ترجمہ: "اے صاحبان ایمان! تم میں سے کوئی بھی اپنے دین سے پھر جائے (تو وہ خدا کے دین کو کوئی نقصان نہیں پہنچائے گا کیونکہ خداوند عالم اپنے دین کو بے مونس و یاور نہیں چھوڑے گا۔" تو وہ ایسے لوگوں کو پیدا کرے گا جو اسے دوست رکھتے ہوں گے اور وہ انہیں دوست رکھتا ہو گا، وہ لوگ مومنین کے ساتھ حسن سلوک اور نرم خوئی سے پیش آئیں گے اور کافروں کے ساتھ سختی کریں گے اور عفو و درگذشت سے کام نہیں لیں گے۔ وہ لوگ مسلسل کوشش میں ہیں اور راہ خدا میں جہاد کرتے ہیں اور کسی ملامت کرنے والوں کی پرواہ نہیں کرتے۔"

طبرسی نے حضرت باقر علیہ السّلام اور حضرت صادق علیہ السّلام نے روایت کیا ہے کہ یہ آیت مَنْ يَرْتَدَّ مِنْكُمْ عَنْ دِينِهِ فَسَوْفَ يَأْتِي اللَّهُ بِقَوْمٍ يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ امیر المؤمنین علیہ السّلام اور ان کے باو فا اصحاب کے بارے میں نازل ہوئی، ۔۔۔ جلد ہی حضرت حجت علیہ السّلام آئیں گے، ان سے جہاد کریں گے، کسی چیز سے نہیں ڈریں گے۔[37] علیؑ بن ابراہیم بن ہاشم سے نقل کیا گیا کہ یہ آیت امام مہدی(عج) اور ان کے اصحاب کے بارے میں ہے۔[38]

قندوزی حنفی نے بھی امام علی علیہ السلام سے یہ روایت نقل کی ہے کہ: "جلد ہی خداوند ایسی قوم کو لے آئے گا جسے اللہ دوست رکھتا ہے اور وہ بھی اللہ رکھتی ہے ان پر حکومت کرنے والا مہدی(عج) ہو گا جن کا چہرہ سرخ ہو گا وہ زمین کو بغیر کسی صعوبت کے انصاف سے بھر دے گا، وہ زمین کو ظلم و ستم سے بھرنے کے بعد انصاف سے بھر دے گا۔"[39] نیز یہ کہ سورہ محمد آیت ۳۸ بھی ایسا ہی مضمون ملتا ہے: (وَإِنْ تَتَوَلَّوْا يَسْتَبْدِلْ قَوْمًا غَيْرَكُمْ ثُمَّ لَا يَكُونُوا أَمْثَالَكُمْ؛ اور اگر تم نے منہ پھیر لیا تو اللہ تمہارے بدلے اور لوگوں کو لے آئے گا پھر وہ تم جیسے نہ ہوں گے)۔ اگرچہ اس پر روایات موجود ہیں کہ اس زمانے سے مراد امام مہدی(عج) کا زمانہ ہے۔ جو کہ ابھی تک مشاہدہ نہیں کیا گیا۔ وہ زمانہ آئے گا جس میں مؤمنین کے ساتھ نرمی سے بات کی جائے گی اور کفار پر سختی ہو گی۔

6. نتیجہ

اگرچہ ان قرآنی آیات میں کہیں پر بھی صریحا یہ عبارت نہیں آئی کہ امام مہدی(عج) کا ظہور ہو گا اور جب ظہور ہو گا تو یہ چھ علامات پائی جائیں گی۔ یا ایمان کی بحث میں بھی کہیں ذکر نہیں ہوا کہ امام مہدی(عج) پر ایمان لانا لازم ہے۔ لیکن اگر ان سب آیات پر تعقل اور تفکر کریں (قطع نظر اس کے کہ انہیں آیات کی تفاسیر میں جو روایات لائی گئی ہیں ان میں پوری تصریح موجود ہے کہ ان آیات کا مصداق امام مہدی(عج) اور ان کا زمانہ مراد ہے۔

بنابرایں، ایک زمانہ آئے گا جس میں دین اسلام کا پوری دنیا پر غلبہ ہو گا، کفار کے لیے ذلت اور رسوائی کا زمانہ ہو گا، ایک زمانے میں نیک قوم خلق ہو گی، عنقریب ایسی قوم آئے گی، جنہیں اللہ پسند کرے گا اور وہ اللہ کو پسند کریں گے، وہ لوگ مومنین کے ساتھ حسن سلوک اور نرم خوئی سے پیش آئیں گے اور کافروں کے ساتھ سختی کریں گے۔ ایک وعدہ یہ بھی دیا گیا ہے جس کو تورات اور زبور میں بھی درج کیا گیا ہے کہ آخر کار زمین کے وارث ہمارے صالح اور نیکوکار بندے ہوں گے، پوری دنیا پر دین اسلام کی حکومت برقرار ہو گی۔ اگر ساری آیات جمع کریں اور وہ علامات جمع کریں جن کی قرآن میں پیشین گوئی کی گئی ہے تو پتہ چلتا ہے کہ یہ ایک ہی زمانہ ہو گا، جس میں ساری پیشگوئیاں تحقق پائیں گی۔

اب اگر ہم ماضی میں جھانکیں تو ہمیں بڑے واضح اور صراحت کے ساتھ یہ جواب مل جاتا ہے کہ ابھی تک ایسا زمانہ نہیں آیا جس میں اسلام کی پوری دنیا پر حکومت ہو، پوری دنیا پر اللہ کے نیک اور صالح افراد حکومت کریں،

پوری دنیا میں عدل و انصاف کا بول بالا ہو، وہ زمانہ اب تک نہیں آیا۔ اب اگر ہم انہیں آیات کو روایات کی روشنی میں دیکھتے ہیں تو صراحت کے ساتھ یہ مطلب واضح ہو جاتا ہے کہ وہ زمانہ امام مہدی (عج) کا زمانہ ہے جس میں یہ ساری علامات متحقق ہوں گی۔ رہا سوال اس کا کہ کیا یہ زمانہ عمر بن عبدالعزیز کا ہو سکتا ہے تو اس کا جواب بڑا واضح ہے کہ ہر گز ایسا نہیں چونکہ کوئی ایک علامت بھی اس دور میں متحقق نہیں ہوئی۔ اگر کہا جائے کہ وہ زمانہ عدل و انصاف کا زمانہ تھا تو ہم کہیں گے کہ اگر بالفرض ایسا تھا تو کیا عمر بن عبدالعزیز کی عدالت پوری دنیا پر تھی؟ تو بہت سے سوالات اٹھ جائیں گے۔ کیا اس زمانے میں دین اسلام نے پوری دنیا پر غلبہ کر لیا تھا؟ کیا پوری دنیا میں کفار کے لیے ذلت اور رسوائی کا زمانہ تھا؟ کیا اس زمانے میں مسلمانوں کی تعداد اور قوت سب سے زیادہ تھی؟ جواب واضح ہے کہ کوئی ایک علامت بھی اس زمانے میں متحقق نہیں ہوئی۔ عمر بن عبدالعزیز نہ ذات کہ اعتبار سے اور نہ صفات کے اعتبار سے ان علامات پر پورا نہیں اترتے۔

*****

References

1. Nasir Makarim, Shirazi, *Tafsir Nomona*, Vol. 7, (Tehran, Dar al-Kutub al-Islamiyya, 1374 SH), 372.

ناصر مکارم، شیرازی، *تفسیر نمونہ*، ج 7، (تہران، دار الکتب الاسلامیۃ، 1374ھ.ش)، 372۔

2. Ibib.

ایضاً۔

3. Ibib.

ایضاً۔

4. Rashid al-Din Maybadi, Ahmad bn Abi Saad, *Kafsh al-Asrar wa Kayat al-Abrar*, Vol. 4, (Tehran, IntaSharat Amir Kabir, 1371 SH), 120.

رشید الدین میبدی، احمد بن ابی سعد، *کشف الأسرار وعدۃ الأبرار*، ج4، (تہران، انتشارات امیر کبیر، 1371)، 120۔

5. Tha'albi Neishaburi Abu Ishaq Ahmad bn Ibrahim, *Al-Sakat wa Al-Bayan on Tafsir al-Qur'an*, Vol. 5, (Beirut, Dar Ihyaya Al-Turath al-Arabi, 1422 AH), 35.

ابو اسحاق احمد بن ابراہیم، ثعلبی نیشابوری، *الکشف والبیان عن تفسیر القرآن*، ج5، (بیروت، دار إحیاء التراث العربی، 1422 ق)، 35۔

6. Ibib.

ایضاً۔

7. Qurtubi, *Al-Jaami al-Ahkam al-Qur'an*, Vol. 8, (Tehran, Intashrat Nasir Khusrau, 1364 SH), 111.

قرطبیؒ، الجامع الاحکام القرآن، ج 8، (تہران، انتشارات ناصر خسرو، 1364 ش)، 111۔

8. Abu Hayyan Muhammad bin Yusuf, Al-Andalsi, *Al-Bahr al-Maqir fi al-Tafsir*, Vol. 5, (Beirut, Dar al-Fikr, 1420 AH), 407.

ابو حیان محمد بن یوسف، اندلسی، البحر المحیط فی التفسیر، ج 5(بیروت، دار الفکر، 1420ھ-ق)، 407۔

9. Samarkandi Nasr bn Muhammad bn Ahmad, *Bahr al-Muhet fi al-Tafsir*, Vol. 5, (Beirut, Dar al-Fikr, 1420 A.H.), 407; Mula Hawish Al-Ghazi Abdul Qadir, *Al-Biyaan al-Ma'ani*, Vol. 6, (Damascus, Muttaba Al-Turqi, 1382 S.H)., 428; Baizawi Abdullah bn Umar, *Anwar al-Tanzial wa Asrar al-Tawil*, vol. 3, (Beirut, Dar Ahyaya al-Tarath al-Arabi, 1418 AH), 79; Ibn Ajiba Ahmad bin Muhammad, *Al-Bahr al-Madid fi Tafsir al-Qur'an al-Majid*, Vol. 2, (Cairo, Dr. Hassan Abbas Zaki, 1419 AH), 375.

سمر قندی نصر بن محمد بن احمد، البحر المحیط فی التفسیر، ج 5،(بیروت، دار الفکر، 1420 ق)، 407؛ ملاحویش آل غازی عبدالقادر، بیان المعانی، ج 6، (دمشق، مطبعۃ الترقی، 1382 ق)، 428 ؛ بیضاوی عبداللہ بن عمر، انوار التنزیل واسرار التاویل، ج 3، (بیروت، دار احیاء التراث العربی، 1418 ق، 79 ؛ ابن عجیبہ احمد بن محمد، البحر المدید فی تفسیر القرآن المجید، ج 2، (قاہرہ، الدکتور حسن عباس زکی، 1419ھ-ق)، 375۔

10. Javed Ahmed, Ghamidi, *Burhan*, (Lahore, Al-Mawrid, 2009), 54.

جاوید احمد، غامدی، برہان، (لاہور، المورد، 2009)، 54۔

11. Rashid al-Din Maybadi Ahmad bn Abi Saad, *Kafsh al-Asrar wa Kayat al-Abrar*, Vol. 1, (Tehran, Intashrat Amir Kabir, 1371 SH), 325.

رشید الدین میبدی احمد بن ابی سعد، کشف الاسرار و عدۃ الابرار، ج 1، (تہران، انتشارات امیر کبیر، 1371)، 325۔

12. Muhammad bn Ali, Sharif Lahiji, *Tafsir Sharif Lahiji*, Vol. 1, (Tehran, Daftar Nashar Dad, 1373 SH), 103; Saqfi Tehrani Muhammad, *Tafsir Rawan Javed*, Vol. 1, (Tehran, Intasharat Burhan, 1398 SH), 161; Mirza Khosrwani Ali Raza, *Tafsir Khosravi*, Vol. 1, (Tehran, Intashrat Islamiya, 1390 SH), 160.

محمد بن علی، شریف لاہیجی، تفسیر شریف لاہیجی، ج 1، (تہران، دفتر نشر داد، 1373 ش)، 103 ؛ثقفی تہرانی محمد، تفسیر روان جاوید، ج 1،(تہران، انتشارات برہان، 1398 ق)، 161؛ میرزا خسروانی علی رضا، تفسیر خسروی، ج 1، (تہران، انتشارات اسلامیہ، 1390 ق)، 160۔

13. Aamili Ibrahim, *Tafsir Aamili*, Vol. 1, (Tehran, Intasharat Saduq, 1360 SH), 159; Rashid al-Din Maybadi Ahmad bin Abi Saad, *Rawait Kafs*

al-Asrar wa Kait al-Abrar, Vol. 1, (Tehran, Intashrat Amir Kabir, 1371 SH), 326.

عاملی ابراہیم، *تفسیر عاملی*، ج1، (تہران، انتشارات صدوق، 1360 ش)، 159؛ رشید الدین میبدی احمد بن ابی سعد، روایت *کشف الأسرار و عدة الأبرار*، ج1، "الا لا یحجن بعد هذا العام مشرك و لا یطوفن بالبیت عریان" (تہران، انتشارات امیر کبیر، 1371 ش)، 326۔

14. Ibid.

ایضاً۔

15. Translators, *Tarjmah: Jameia al-Jamia*, Vol. 1, (Mashhad, Bunyad Pasro Hashe Islami Astan Quds Rizvi, 1377 SH), 155.

مترجمان، *ترجمہ جوامع الجامع*، ج1، (مشہد، بنیاد پژوہشہای اسلامی آستان قدس رضوی، 1377 ش)، 155۔

16. Ibid.

ایضاً۔

17. Ibid.

ایضاً۔

18. Jalal al-Din, Suyuti, *Al-Dar Al-Mansur*, Vol. 1, (Qum, Kitab Khana Ayatollah Murashi Najafi, 1404 AH), 109.

جلال الدین، سیوطی، *الدّر المنثور*، ج1، (قم، کتابخانہ آیۃ اللہ مرعشی نجفی، 1404ھ۔ق)، 109۔

19. Translators, *Tarjmah: Jameia al-Jamia*, 155.

مترجمان، *ترجمہ جوامع الجامع*، 155۔

20. Ibid, 326.

ایضاً، 326۔

21. Zakawati Karagzlu Alireza, *Esbab al-Nuzul* Trajmah: Zakawati, Vol. 1 (Tehran, Nasherni,1383 SH), 25.

ذکاوتی قراگزلو علیرضا، *اسباب النزول*، ترجمہ ذکاوتی، ج1، (تہران، نشرنی، 1383ھ۔ش)، 25۔

22. Ibn Ajiba Ahmad Ibn Muhammad, *Al-Bahr al-Madid fi Tafsir al-Qur'an al-Majid*, Vol. 1, (Cairo, Dr. Hassan Abbas Zaki, 1419 AH), 154.

ابن عجیبہ احمد بن محمد، *البحر المدید فی تفسیر القرآن المجید*، ج1، (قاہرہ، الدکتور حسن عباس زکی، 1419)، 154۔

23. Hafiz Imad al-Din Abu al-Fida, Ibn Kathir, *Tafsir Ibn Kasir*, Verse of Baqarah 114, Vol. 1, (Beirut, Dar Al-Kotob Al-Ilmiyyah, Manshurat Muhammad Ali Baydun, 1419 AH), 369; Suyuti, *Al-Dar Al-Mansur*, 264, Ahmad bn Abi Saad, *Kafsh al-Asr*, 325.

حافظ عماد الدین ابوالفداء، ابن کثیر، *تفسیر ابن کثیر*، ذیل آیہ بقرہ 114، ج1، (بیروت، دار الکتب العلمیۃ، منشورات محمد علی بیضون، 1419ق)، 369؛ سیوطی، *الدّر المنثور*، 264؛ احمد بن ابی سعد، *کشف الاسرار*، 325۔

24. Ahmed bn Abi Saad, *Kafsh al-Asrar wa Kayat al-Abrar*, 325.

احمد بن ابی سعد، *کشف الأسرار وعدۃ الأبرار*، 325۔

25. Ibn Kasir al-Damasqi Ismail ibn Amro, *Tafsir al-Qur'an al-Azeem (Ibn Kasir)*, Vol. 1, Beirut, Dar Al-Kotob Al-Ilmiyyah, Manshurat Muhammad Ali Baydun, 1419 AH), 271.

ابن کثیر دمشقی اسماعیل بن عمرو، *تفسیر القرآن العظیم (ابن کثیر)*، ج1، (بیروت، دار الکتب العلمیۃ، منشورات محمد علی بیضون، 1419ق)، 271۔

26. Shirazi, *Tafsir Nomona*, Vol. 14, 531.

شیرازی، *تفسیر نمونہ*، ج14، 531۔

27. Ibid.

ایضاً۔

28. Syed Hashim, Bahrani, *Al-Barhan fi Tafsir al-Qur'an*, Vol. 4, (Tehran, Bunyad Ba'ath, 1416 AH), 79.

سید ہاشم، بحرانی، *البرہان فی تفسیر القرآن*، ج4، (تہران، بنیاد بعثت، 1416ق)، 79۔

29. Fazal bn Hasan, Tabarsi, *Majmam al-Bayan*, Vol. 7, (Tehran, Dar-ul Kutab al-Islmia, 1374 SH), 152; Syed Hashim, Bahrani, *Tafsir al-Barhan*, Vol. 3, (Tehran, Bunyad Ba'ath, 1416 AH), 147.

فضل بن حسن، طبرسی، *مجمع البیان*، ج7، (تہران، دارالکتب الاسلامیۃ، 1374)، 152؛ سید ہاشم، بحرانی، *تفسیر البرہان*، ج3، (تہران، بنیاد بعثت، 1416ق)، 147۔

30. Arusi Hawizi Abd Ali bn Juma, *Tafsir Noor al-Saqaleen*, Vol. 3, (Qum, Intashrat Ismailian, 1415 AH), 467.

عروسی حویزی عبد علی بن جمعہ، *تفسیر نور الثقلین*، ج3، (قم، انتشارات اسماعیلیان، 1415ق)، 467۔

31. Ibid.

ایضاً۔

32. Shirazi, *Tafsir Nomona*, Vol. 16, 19.

شیرازی، *تفسیر نمونہ*، ج16، 19۔

33. Tabarsi, *Majmam al-Bayan*, 239.

طبرسی، *مجمع البیان*، 239۔

34. Shirazi, *Tafsir Nomona*, 18.

شیرازی، *تفسیر نمونہ*، 18۔

35. Ibid.

ایضاً۔

36. Arusi Hawizi Abdul Ali bn Juma, *Tafsir Noor al-Saqaleen*, Vol. 4, 111.

عروسی حویزی عبد علی بن جمعہ، *تفسیر نورالثقلین*، ج4، 111۔

37. Syed Muhammad Ibrahim, Boroujardi, *Tafsir Jami*, Vol. 2, (Tehran, Intashrat Sader, 1366 SH), 225.

سید محمد ابراہیم، بروجردی، *تفسیر جامع*، ج2، (تہران، انتشارات صدر، 1366 ش)، 225۔

38. Tafsir Amili, Volume 3, Antarhat Saduq, Tehran, 1360 Sh. 303.

تفسیر عاملی، ج3، انتشارات صدوق، تہران، 1360 ش۔ 303۔

39. Allama Jalil Sheikh Sulaiman Hussaini Balkhi, Qanduzi Hanafi Sunni Mufti Azam Qustantania, *Yanabi' al-Mudah*, Vol. 3, (Lahore, Shia General Yak Ajnabi Mahllah Shia, 1963), 338.

علامہ جلیل شیخ سلیمان حسینی بلخی، قندوزی حنفی سنی مفتی اعظم قسطنطنیہ، *ینابیع المودہ*، ج3، (لاہور، شیعہ جنرل بک ایجنسی، 1963)، 338۔

A Critical Review of Global Moral Education Curriculum Frameworks: Identifying Gaps and Limitations

Azadar Hussain
Ph.D Scholar, Al-Mustafa International University, Qom, Iran.
E-mail: Azadarwd@gmail.com

Dr. Abbas Ali Shameli
Associate Professor, Al-Mustafa International University, Qom, Iran.
E-mail: aashameli39@gmail.com

Dr. Majid Toroghi Ardakani
Associate Professor, Al-Mustafa International University, Qom. Iran
E-mail: majidtoroghi40@gmail.com

Open Access Journal
Qtly. Noor-e-Marfat
eISSN: 2710-3463
pISSN: 2221-1659
www.nooremarfat.com
Note: All Copy Rights are Preserved.

Abstract:

This study offers a critical analysis of moral education curriculum frameworks from diverse global contexts, including UNESCO, OECD, and selected national systems such as those in the UK, Japan, Malaysia, Pakistan, and Norway. Employing qualitative document analysis, the research examines philosophical foundations, pedagogical strategies, and structural coherence within these frameworks. It identifies significant gaps and challenges, including over-politicization, cultural non-universality, superficial treatment of moral values, and inadequate stakeholder involvement. Methodological issues such as inconsistent assessment tools and insufficient teacher training further undermine the effectiveness of moral education programs. The study highlights ethical tensions arising from pluralistic societies where conflicting value systems—religious, secular, individualistic, and collectivist, intersect. While recognizing the strengths of existing models in fostering civic responsibility and ethical awareness, the analysis

underscores the need for a more inclusive, context-sensitive, and philosophically grounded approach to moral education. The findings suggest a pathway toward developing a universal yet adaptable moral education framework that integrates diverse ethical traditions while promoting critical moral reasoning, participatory pedagogy, and holistic learning outcomes. Such a framework would better equip educational systems to address contemporary moral crises, foster global citizenship, and cultivate ethical agents capable of navigating complex socio-cultural landscapes. This article thus provides foundational insights for policymakers, educators, and curriculum developers seeking to enhance the relevance, depth, and coherence of moral education in an interconnected world.

Keywords: Moral Education, Curriculum, Framework, Ethics.

Introduction

Moral education has been a central concern for educators and philosophers throughout history. It is impossible to ignore moral development in education today. Moral education plays a vital role in shaping character and developing moral personality. The inculcations of moral and ethical strengths through education.[1] Plato sees the purpose of education as the purpose of education is to help student in growing and developing their character and enhancing their ability to perform good. True happiness lies in search of virtue. The true virtue is becoming more like a God as much as possible.[2]

According to Kant, moral perfection is the final destination for us which can only be achieved through education. However, he believes that by education and social change, we need to control our animal nature and resist moral corruption which he terms as radical inherent evil in human nature. If we want to accelerate humanity towards moral perfection, education will have to play a vital role in eradicating this tendency towards evil

which is deeply rooted in our nature, who is a rational being but living in inadequate as well as corrupted social conditions.[3]

Moral education is not limited to moral instructions, imparting knowledge and sharing information. It involves inculcating ethical values, attitude and behavior which would play a crucial role in children's entire life. It is evident that such an education will become a significant element in the time of moral crisis and ethical challenges. Thus moral education becomes the central focus of holistic education.[4]

The world has become a global village, and we need certain rules and principles that would create a cooperative environment and make life easier. However, beyond legal and authorized section of law, there exist another area of actions and dealings in which man is free to make choices. The moral and ethical principles become guiding light in an increasingly challenging and conflicting world. The prime responsibility lies with educational institutions to maintain a similar level of focus on moral education as they do in imparting science and technology. Multicultural societies and intercultural communities possess serious challenges for educational institutions and policy makers to come up with innovative as well as constructive solutions to diverse moral and ethical judgments and priorities.[5]

1.1 Problem Statement: Lack of unified curriculum frameworks

In spite of abundant literature on moral education curriculum across the globe, there is significant lack of cohesive, universally accepted framework to evaluate or guide these programs. The available moral curriculum literature varies from country to country and nation to nation in term of philosophical foundations, pedagogical methodologies and cultural context. As one scholar notes that research in the

field of moral education lacks "*systematic paradigm to guide the discipline's development and to standardize its construction of a system*".[6]

1.2 Purpose of the Study

This study aims to conduct a critical review of global moral education curriculum frameworks, assess their strengths and shortcomings, identify key thematic and methodological gaps, and thereby highlight the need for a more coherent and contextually relevant moral education framework. This article does not propose a new model but establishes the foundational groundwork and rationale for its future development.

1.3 Research Objectives/ Questions

Objectives:

1. To critically review existing moral education curriculum frameworks across diverse cultural and philosophical contexts.
2. To identify key conceptual and methodological gaps that highlight the need for a more coherent and contextually relevant framework.

Questions:

1. What are the foundational principles and structures of current moral education curriculum frameworks across different regions?
2. What conceptual and methodological gaps exist within these frameworks that necessitate further refinement in future research?

1.4 Methodology brief

This study employs a qualitative research design based on document analysis to critically examine existing moral education

curriculum frameworks across different cultural, philosophical, and national contexts. Relevant curriculum documents, policy guidelines, academic publications, and official education standards from selected countries were purposively sampled for review. The analysis involved identifying key themes, philosophical underpinnings, pedagogical approaches, and structural components of each framework. A comparative lens was applied to detect recurring patterns, strengths, and deficiencies. This method is suitable for generating a comprehensive understanding of the conceptual and methodological gaps in moral education curricula and for establishing a rationale for future framework development.

2. Conceptual Foundations of Moral Education

2.1 Definitions and key terms (moral education, curriculum framework)

2.1.1 Moral Education: Moral education refers to the process of cultivating and utilizing one's inner talents and capacities to develop and sustain desirable moral traits and behaviors, with the aim of achieving happiness, nurturing moral virtues, and avoiding vices.[7] It refers to the process of nurturing ethical values, habits, and dispositions in individuals that guide their personal and social behavior. It involves deliberate efforts, either through formal instruction or informal experiences, to instill virtues such as honesty, empathy, respect, justice, and responsibility. As Lickona notes, moral education is "*the deliberate effort to cultivate virtue, that is, objectively good human qualities, that are good for the individual and good for the whole society*".[8]

2.1.2 Curriculum

In this context, curriculum is understood as a planned and

organized set of learning experiences and desired outcomes, designed to promote the moral development of students.[9] When combined with the term framework, it refers to a broad structure or model that defines the philosophy, content, teaching strategies and assessment methods of a moral education curriculum. The curriculum framework therefore serves as a guiding document that ensures internal coherence across the various components of the education system and enables the development of the curriculum in line with the desired moral goals. Wiles & Bibdi state curriculum as a development process which identifies philosophy, evaluate student ability, consider methods of instruction, talks about implementation strategies, selects evaluation instruments and is continuously adjusted.[10]

2.2 Philosophical foundations (Aristotelian, Kantian, Islamic, Confucian etc.)

The concept of moral education has deep roots in philosophical traditions, each of which offers distinct but sometimes overlapping views on what morality is and how it should be taught.

2.2.1 Aristotle's virtue ethics

It emphasizes the formation of character through the habituation of virtues. According to Aristotle, moral development involves the acquisition of practical wisdom (phronesis) through the practice of guidance and example. In this tradition, the role of the educator is to model and encourage virtuous behavior, focusing not only on knowledge but also on moral action.[11]

2.2.2 Kantian ethics

On the other hand, it emphasizes moral reasoning and autonomy. Kant believed that individuals should act in

accordance with moral laws derived from reason, especially absolutes, that is, only those moral principles that can be universally accepted by the will. From an educational perspective, this approach promotes moral agency by encouraging critical thinking, moral reflection, and respect for individuals as it ends in themselves.[12]

2.2.3 Islamic moral philosophy

It is drawn heavily from Quranic ethics, hadith traditions, and the lives of prophets and scholars. It promotes values such as truthfulness, patience, justice, and service to humanity, which are rooted in divine responsibility (*Taqwa*) and inner purification (*Tazkiyah*). The Quran emphasizes individual piety and social justice and considers moral education to be an integral part of the holistic development of the soul and society.[13] Morality refers to a stable and spiritually rooted state of character in which a person possesses firm self-control and clarity of conscience. This moral state allows individuals to consistently perform righteous actions with ease, without internal conflict, hesitation, or negative thoughts. In such a state, ethical behavior becomes second nature, reflecting the integration of inner virtue and outward conduct.[14]

2.2.4 Confucian ethics

It focuses on promoting goodness through relationships, emphasizing *ren* (benevolence), *li* (observance of rituals), and *xiao* (filial piety). Confucius advocated moral development through education, familial role models, and self-reflection. This tradition underlies many East Asian moral education systems, which emphasize harmony, respect, and social responsibility.[15]

These philosophical traditions continue to influence contemporary models of moral education in different regions. An effective moral education curriculum often incorporates a

combination of these traditions, reflecting universal and cultural moral ideals.

2.3 Importance of moral education in contemporary society

In a rapidly changing and globalizing world, moral education has become essential. Societies are grappling with moral challenges such as social polarization, environmental degradation, digital ethics, corruption, and civic engagement. As Noddings argues, academic success alone is not enough without training moral and compassionate citizens. Moral education is important in promoting social cohesion, democratic values, and responsible global citizenship.[16]

Furthermore, moral education plays a key role in addressing the moral relativism and value confusion prevalent in pluralistic societies. It helps students critically engage with diverse worldviews, clarify their values, and make moral decisions based on empathy and justice. It also supports the development of socio-emotional skills, such as conflict resolution, active listening, and cooperation, which are increasingly valued in educational outcomes.[17]

2.4 Review of learning outcomes expected from moral curricula

Effective ethical and moral education curricula are expected to produce cognitive, affective, and behavioral outcomes. These outcomes typically include the following:

- Cognitive: Knowledge of ethical concepts (e.g., justice, rights, responsibilities), understanding of ethical theories, and the ability to engage in ethical reasoning and ethical decision-making.
- Affective: Developing empathy, respect, tolerance, and emotional awareness of others.

- Behavioral: Demonstrating ethical behavior in social contexts, honesty, cooperation, helping others, and responsibility.

UNESCO states that the goal of ethics education is to develop:
"… *ethically responsible and engaged (individual who would) enact appropriate skills, values, beliefs and attitudes, demonstrate personal and social responsibility for a peaceful and sustainable world and develop motivation and willingness to care for the common good*."[18]

Similarly, many national frameworks, such as Singapore's Character and Citizenship Education (CCE) or Japan's Ethics Education Framework, include explicit indicators of character, civic responsibility, and emotional intelligence in their learning objectives.

Despite regional differences, these frameworks converge on several key themes: promoting universal human values, encouraging reflective practice, and fostering active participation in society and social well-being. However, the lack of a single set of standards across countries often leads to diverse emphases, gaps in implementation, and inconsistencies in assessment.

3. Methodology

3.1 Research Design

This study adopts a qualitative research design utilizing the method of document analysis. This design is appropriate for studies that aim to examine, interpret, and synthesize existing textual data to identify conceptual patterns and practical gaps. Since the research does not involve empirical data collection through surveys or interviews, but instead engages with curriculum documents and scholarly literature, document

analysis offers a systematic and rigorous way to explore the research problem.

3.2 Nature and Scope of the Study

The study is exploratory and analytical in nature. It seeks to investigate existing moral education curriculum frameworks implemented or proposed in various cultural, religious, and national contexts. The scope of the study includes curriculum documents, policy papers, and academic research related to moral and values education across different countries such as the United Kingdom, Pakistan, Japan, Malaysia, and UNESCO guidelines.

3.3 Data Collection

The primary data sources for this study include:

- Official national curriculum documents on moral or character education
- Frameworks developed by international organizations (e.g., UNESCO, OECD)
- Peer-reviewed academic journal articles and policy reviews
- Textbooks or guides where available (to understand implementation strategies)

Purposive sampling was used to select countries and documents that offer diversity in ideological foundations, such as secular models, religiously informed curricula, and hybrid models. Documents were collected from the official Ministry of education websites, university repositories, and academic databases such as ERIC, JSTOR, and Google Scholar.

3.4 Data Analysis

The collected documents were analyzed using thematic content analysis. The following analytical steps were followed:

1. **Initial Reading and Familiarization** – All selected documents were read thoroughly to understand their overall structure, purpose, and scope.
2. **Coding of Text** – Key sections relevant to curriculum philosophy, aims, values, teaching methods, and assessment strategies were highlighted and coded.
3. **Theme Development** – Codes were grouped into categories such as: "Philosophical Foundation," "Moral Values Promoted," "Pedagogical Strategy," and "Cultural Adaptability."
4. **Comparative Analysis** – Similarities and differences across frameworks were compared. This comparison enabled identification of patterns and gaps.
5. **Synthesis and Interpretation** – Findings were interpreted in light of the study's objectives to draw conclusions about the conceptual and methodological limitations of existing frameworks.

3.5 Trustworthiness and Validity

To ensure the **trustworthiness** of the findings, multiple documents from each country or model were reviewed where available, and findings were cross-verified with existing peer-reviewed literature. Triangulation was used by comparing curriculum texts with scholarly critiques of the same frameworks. Transparency in coding and theme development was maintained through documentation of all analysis steps.

3.6 Ethical Considerations

As this study is based solely on publicly available documents and secondary literature, no direct ethical risks are involved. However, all sources have been appropriately cited and credited to maintain academic integrity and avoid misrepresentation.

4. 4. Critical Review of Existing Curriculum Frameworks

Moral education frameworks worldwide reflect deeply embedded cultural, philosophical, and ideological traditions. In an interconnected and pluralistic global society, critically analyzing these frameworks reveals how different nations conceptualize, structure, and implement moral education. This analysis highlights the diversity of approaches—ranging from highly centralized, religiously inspired systems to pluralistic, humanist, and competency-based models. It also underscores conceptual gaps that necessitate a more globally coherent and contextually sensitive moral education paradigm.

4.1 Overview of Prominent National and International Frameworks

A review of national curricula (e.g., Japan, Norway, Pakistan, Malaysia, UK) and international frameworks (UNESCO, OECD) shows significant variations in purpose and scope. Some systems focus on character traits and civic ethics (Japan, USA), others on religious and spiritual formation (Pakistan, Iran), while global organizations promote universal humanistic values and intercultural competencies (UNESCO, OECD).

4.2 UNESCO Guidelines on Global Citizenship and Moral Education

UNESCO's *Global Citizenship Education* (GCED) initiative integrates moral and ethical development with education for peace, human rights, sustainability, and intercultural understanding. The framework emphasizes three core dimensions: cognitive (knowledge of issues and systems), socio-emotional (values, attitudes, and social skills), and behavioral (action-oriented competencies). UNESCO promotes a learner-centered, participatory approach rooted in universal human values such as justice, empathy, and respect.[19]

However, some scholars argue that its Universalist assumptions can overlook local cultural and religious values.[20]

4.2.1 United Kingdom

In the UK, moral education is embedded within the broader *Personal, Social, Health and Economic (PSHE)* education curriculum. The PSHE framework focuses on developing pupils' ability to distinguish right from wrong, respect others, and contribute positively to society. It emphasizes British values such as democracy, the rule of law, individual liberty, and mutual respect.[21] The approach is secular and skills-based, with limited engagement with moral philosophy or spirituality, which may leave deeper moral reasoning underdeveloped.

4.2.2 Norway

Norway's *Values and Citizenship Education* curriculum integrates ethics and religious education through the subject "Religion, Philosophies of Life, and Ethics" (RLE). It promotes critical thinking, dialogue, and respect for diversity, drawing from various religious and philosophical traditions. The curriculum emphasizes children's rights, ethical reflection, and emotional development.[22] Its inclusive design, however, has sparked debates about cultural neutrality and national identity in education.

4.2.3 Japan

Japan's approach is highly structured, with a separate subject called *Doutoku* (Moral Education). Introduced from elementary to secondary levels, it emphasizes group harmony, diligence, respect for elders, and responsibility. Moral content is delivered through didactic instruction, stories, and group discussions. Japan's model has been praised for its consistency and clarity but critiqued for promoting conformity over critical thinking.[23]

4.2.4 United States

In the U.S., moral and character education is often decentralized

and varies by state. Key models include *Character Counts* and *Social-Emotional Learning (SEL)* frameworks, which focus on core traits such as responsibility, fairness, caring, and respect. The *Collaborative for Academic, Social, and Emotional Learning (CASEL)* promotes five core competencies: self-awareness, self-management, social awareness, relationship skills, and responsible decision-making. While these programs are evidence-based and widely implemented, critics argue that they may sidestep deeper moral or philosophical grounding in favor of psychological outcomes.[24]

4.3 Islamic Countries: Pakistan, Iran, and Malaysia

Islamic countries often integrate moral education with religious instruction, grounded in Quranic teachings, Hadith, and Islamic jurisprudence.

- **Pakistan**'s moral education is delivered through Islamic Studies (*Islamiat*), focusing on truthfulness, justice, piety, and social responsibilities. However, it often lacks methodological consistency, depth in ethical reasoning, and practical application.[25]
- **Iran** blends Islamic philosophy with modern educational strategies. Moral education is infused through textbooks, with emphasis on values like sincerity (*Ikhlas*), patience (*Sabr*), and collective welfare. Nonetheless, critiques point to over-ideologization and limited space for critical inquiry.[26]
- **Malaysia** follows a more integrated model, combining Islamic values with civic education. The *Pendidikan Moral* curriculum (for non-Muslims) and Islamic Studies (for Muslims) emphasize harmony, responsibility, and national unity. Yet, the dual-track system raises concerns about inclusivity and shared ethical foundations.[27]

4.4 Comparative Analysis of Structure, Content, and Values

A comparative analysis reveals significant variation in how

moral education frameworks are structured:

- **Structural Approaches:** Some frameworks (e.g., Japan, Iran) adopt a centralized, subject-specific model, while others (e.g., UK, U.S.) embed moral education within broader personal and social development curricula.
- **Content Focus:** Western models frequently emphasize character traits, citizenship, or skills-based competencies, whereas Islamic or Eastern systems often ground moral education in religious or cultural values. This divergence reflects broader philosophical differences in the conceptualization of morality.
- **Values Promoted:** Despite contextual differences, recurring values across curricula include respect, responsibility, empathy, honesty, and cooperation. However, frameworks differ in how they define, contextualize, and assess these values.

4.5 Evaluation of Philosophical Coherence and Pedagogical Strategy

The philosophical foundations of these frameworks vary considerably. Western secular models often draw from Kantian ethics (autonomy, rational moral reasoning), Aristotelian virtue ethics (character cultivation), or utilitarian approaches (maximizing well-being). Eastern frameworks may incorporate Confucian ethics (relational harmony and duty), while Islamic frameworks derive from Quranic moral philosophy emphasizing divine accountability (*Taqwa*) and inner purification (*Tazkiyah*).

Pedagogically, many programs favor experiential learning, narrative ethics, and dialogic reflection, but this is not universal. For instance, Japan's moral education relies more heavily on direct instruction and scripted lessons, whereas Norway emphasizes dialogical engagement and ethical inquiry. Moreover,

the assessment of moral learning remains a contentious issue. While some systems use behavioral checklists or teacher evaluations, others avoid assessment altogether due to the subjective and developmental nature of moral growth.

5. Diagnosis of Gaps and Challenges

While numerous national and international frameworks for moral education exist, their effectiveness and coherence remain inconsistent across contexts. A critical examination reveals not only content- and structure-related shortcomings, but also deeper philosophical, methodological, and stakeholder-level concerns. This section presents a thematic diagnosis of key gaps and challenges found in existing moral education frameworks, based on a review of selected curricular documents and academic literature.

5.1 Thematic Gaps: Missing Elements in Moral Education Frameworks

1. One of the most prevalent gaps is the lack of cultural universality. Many frameworks are deeply embedded in the ideological or religious contexts of their countries of origin and may not translate well across cultural boundaries. For example, Western models, often rooted in secular liberalism or virtue ethics, prioritize values like autonomy, equality, and civic participation, while Eastern or Islamic frameworks may emphasize harmony, duty, or piety. These divergent moral priorities pose challenges to the development of a unified, globally applicable framework.
2. Another issue is the over-politicization of moral education. In several contexts, particularly in postcolonial or ideologically polarized societies, moral education becomes a tool for political or religious indoctrination. This is evident in countries where curricula are aligned more with nation-building and less with ethical reflection. Consequently,

critical thinking and moral reasoning are often suppressed in favor of loyalty to a dominant ideology.

3. Furthermore, superficial treatment of values is also a common problem. Moral education is sometimes reduced to a checklist of character traits or behavioral prescriptions without engaging students in meaningful ethical discourse or self-reflection. This instrumental approach undermines the internalization of moral values and fails to equip learners for real-world ethical dilemmas.

5.2 Methodological Issues: Assessment, Training, and Learning Environments

1. A significant challenge in moral education lies in its assessment methodology. Unlike cognitive subjects, moral development is difficult to measure using standard tools. Some frameworks rely on behavioral indicators or teacher observations, but these often fail to capture deeper moral reasoning or intention. The absence of consistent, validated tools to assess ethical growth poses a major limitation, leading to under-evaluation or misinterpretation of outcomes.
2. Similarly, teacher training remains an underdeveloped area in many countries. Teachers often lack formal training in moral philosophy, developmental psychology, or ethical pedagogy. As a result, their ability to facilitate nuanced moral discussions or resolve ethical conflicts in the classroom is limited. In certain cases, teachers themselves may hold biases that inadvertently affect how moral education is delivered, reinforcing stereotypes or suppressing dissenting views.
3. Moreover, the learning environment often does not reflect the moral values being taught. In schools where competition, conformity, or authoritarianism dominate,

students receive conflicting signals about integrity, fairness, and respect. This hidden curriculum, the implicit messages conveyed by school culture, policies, and teacher-student relationships, can undermine formal moral education efforts.

5.3 Ethical Dilemmas and Value Conflicts

Modern societies are increasingly characterized by pluralism, which introduces complex ethical dilemmas. Students are frequently exposed to conflicting moral viewpoints, religious vs. secular, individual vs. collective, and national vs. global, without sufficient guidance on how to navigate these tensions. Few curricula equip students with ethical frameworks that allow for respectful disagreement, reflective judgment, and value negotiation.

Additionally, value conflicts between home and school environments are often neglected. Parents and communities may prioritize different moral values than those promoted in school curricula, leading to confusion or resistance. For example, discussions around gender equality, religious tolerance, or civic dissent can create tension in conservative communities if not handled sensitively. This lack of alignment not only affects moral outcomes but also contributes to a trust gap between educational institutions and families.

5.4 Stakeholder Neglect: A Missing Participatory Dimension

1. A final critical gap is the marginalization of key stakeholders, particularly students, parents, and local communities. In many contexts, moral education is developed and imposed in a top-down fashion, with little consultation or input from those directly affects. Students are rarely invited to share their ethical concerns or real-life moral challenges, limiting the curriculum's relevance and engagement. Moral education must be dialogic and

student-centered, but many systems remain overly didactic, or discipline focused.

2. Similarly, parental involvement in moral education is often absent or minimal. Parents are primary moral educators, and their exclusion from curricular development reduces consistency between home and school. This is especially problematic in culturally diverse settings where schools need to build trust and moral alignment with families to be effective.
3. Community engagement is also limited. Moral education has the potential to become a collaborative, society-wide endeavor that reflects shared values and cultural wisdom. However, most current frameworks do not leverage local knowledge, elders, religious institutions, or civil society actors, thus missing an opportunity for collective moral formation.

6. Discussion and Way Forward

6.1 Summary of Findings

The critical review of global moral education frameworks has revealed a landscape rich in diversity but fragmented in coherence. While various national and international curricula (e.g., from UNESCO, the UK, Japan, Pakistan, and Iran) offer structured approaches to teaching values, they often suffer from thematic gaps, limited adaptability, and cultural biases. These frameworks tend to reflect their local sociopolitical agendas and philosophical underpinnings, making them difficult to transfer or replicate across different contexts. Moreover, methodological inconsistencies, especially in assessment strategies and teacher training, undermine the long-term impact of moral education programs. Equally concerning is the insufficient involvement of students, parents, and communities in

shaping and evaluating these curricula. These gaps together emphasize the absence of a unified, context-sensitive, and ethically grounded approach to moral education that can respond to contemporary global challenges.

6.2 Reflections on the Need for an Inclusive and Adaptable Framework

The findings clearly indicate the urgency of developing a more inclusive and adaptable framework for moral education. Such a framework must be sensitive to cultural diversity while maintaining certain universal ethical principles that can resonate across regions and belief systems. Instead of imposing a one-size-fits-all model, it should offer guiding principles and flexible tools adaptable by educators in different contexts. A pluralistic framework could accommodate various ethical traditions, religious, philosophical, civic, and foster moral reasoning, empathy, and civic responsibility rather than mere compliance with behavioral norms.

Inclusivity must also extend to the pedagogical process. This means reimagining classrooms as dialogical spaces where students explore moral dilemmas through discussion, storytelling, community engagement, and reflective practice. Teachers, in this model, become facilitators of ethical inquiry rather than enforcers of moral codes. Additionally, schools must ensure alignment between formal curriculum and hidden curriculum, as students' moral development is equally influenced by institutional culture and teacher behavior.

6.3 The Potential Role of Religion, Culture, and Global Citizenship

A forward-looking moral education framework cannot ignore the rich moral traditions embedded in religions and cultures. Religious values, such as compassion, justice, patience, and

service, continue to shape ethical worldviews for billions. For instance, Islamic ethics emphasize inner purification (*Tazkiyah*) and trust (*Amanah*), Confucian ethics stress relational virtues like filial piety and respect, and Kantian and Aristotelian traditions provide rational moral grounds. Integrating multi-faith perspectives respectfully and contextually can add depth and spiritual grounding to moral education.

At the same time, moral education must respond to the demands of global citizenship. Issues such as climate change, digital ethics, migration, and cultural integration require learners to develop not only national or religious moral identities but also a global moral perspective. UNESCO and related organizations have stressed the need for education to promote shared human values, such as peace, equity, and sustainability. A refined curriculum must balance local rootedness with global relevance, helping students appreciate moral diversity while fostering a shared sense of human dignity.

6.4 Brief Insight into a Universal Moral Education Framework

While this article does not aim to present a finalized model, the analysis points toward key elements that a universal moral education framework could embody:

- **Foundational Ethical Principles**: Grounded in both religious and philosophical ethics, including justice, empathy, responsibility, and truthfulness.
- **Flexibility and Localization**: Guidelines rather than rigid structures, allowing adaptation to cultural and national contexts.
- **Holistic Learning Outcomes**: Emphasizing knowledge, reasoning, character development, and ethical action.

- **Participatory Design**: Involving stakeholders, teachers, students, parents, scholars, in curriculum development and evaluation.
- **Pedagogical Diversity**: Combining reflective practice, moral dialogue, real-world problem-solving, and service learning.

Such a framework would not impose uniformity but would offer coherence and direction to moral education globally. It would serve as a reference point for curriculum developers, policymakers, and educators seeking to enhance the ethical

foundations of their education systems.

Conclusion

This study sets out to critically review global moral education curriculum frameworks with the aim of identifying key strengths, limitations, and gaps. It did not propose a new model but rather sought to lay the groundwork and rationale for the future development of a more coherent, inclusive, and contextually relevant framework. Through the analysis of prominent frameworks from both Western and non-Western contexts, including those from UNESCO, the UK, Japan, the United States, Pakistan, Iran, and Malaysia, it became evident that moral education worldwide is fragmented, ideologically influenced, and often lacking philosophical depth and methodological consistency.

The key findings reveal that many existing curricula fall short in promoting moral reasoning, adaptability across cultures, and participatory involvement of stakeholders. Themes such as over-politicization, superficiality of content, limited teacher training, and a lack of cultural universality emerged as common challenges. Additionally, ethical tensions between global norms and local values remain unresolved in most curricular documents.

The implications of these findings are significant for both policy and curriculum developers. There is a pressing need for a moral education framework that is not only adaptable across diverse cultural contexts but also anchored in ethical clarity and pedagogical coherence. Policymakers must prioritize inclusive consultation, invest in teacher preparation, and ensure that curricula foster both individual character development and social responsibility. Curriculum developers, in particular, should work towards integrating multiple ethical perspectives, including philosophical and religious traditions, into cohesive and practical educational approaches.

For future research, several directions are suggested. First, empirical studies can be conducted to assess the actual impact of existing moral education frameworks on students' behavior and ethical reasoning. Second, comparative research may help in understanding how different cultural and ideological contexts influence the structure and outcomes of moral education. Finally, the co-construction of a prototype universal framework, developed in collaboration with educators, ethicists, and stakeholders from various cultural and religious backgrounds, would be a meaningful step toward addressing the gaps identified in this review.

In conclusion, the time is ripe for a globally informed, critically grounded, and value-rich approach to moral education, one that prepares learners not just to live in the world, but to improve it.

*****

References

1. Thomas Lickona, *Educating for Character: How our schools can teach respect and responsibility* (New York, Bantam, 1992) Chapter 1.
2. Madona Murphy, *Plato's Philosophy of Education and the Common Core Debate* (Chicago, De Paul University, 2015), 1-12.
3. Klas Roth & Paul Formosa, "Kant on Education and evil – Perfecting human beings with an innate propensity to radical evil", Educational Philosophy and Theory, 51, No. 13, (2019): 1304-1307.
4. M. Zainul Hafizi, Hadi Wiyono, The Importance of Moral Education in the Formation of Children's Character, International Journal of Graduate of Islamic Education, 4, No. 2 (2023): 345-350. https://doi.org/10.37567/ijgie.v4i2.2527
5. Alena Josefova, The Importance of ethics in the process of education in today globalised society, SHS Web of Conferences, 26, 01019 (2016): nd, DOI: https://doi.org/10.1051/shsconf/20162601019
6 .Jingying Chen, Yidan Liu, Jian Dai and Chengliang Wang, Development and Status of moral education research: Visual analysis based on knowledge graph, Frontiers in Psychology, 13: 1079955 https://doi.org/10.3389/fpsyg.2022.1079955
7. Ahmad Dilami, Masoud Azarbaijani, *Akhlaq-e-Islami*, (Qom, Nashr Maarif, 2021), 33.
8 . Lickona, *Educating for Character: How our schools can teach respect and responsibility;* Chapter 1.
9. Jan Van Den Akker, *Curriculum Landscapes and Trends* (Netherlands, Springer Science & Business Media, 2013), 2-
10. E. K. Wiles, J. Bondi, *Curriculum Development: A Guide to Practice* (New York, Pearson, 2011): Chap. 1.
11. David Carr, Jan Steutel, *Virtue Ethics and Moral Education* (New York, Routledge, 1999), 36.
12. Kenneth Strike, Jonas F. Soltis, *The Ethics of Teaching* (nc,Teachers College Press, 2009), 12.
13 . Syed Hossein Nasr, The Heart of Islam: Enduring Values for Humanity (London, PerfectBound, 2002): 170.

14. Al-Ghazali, The Alchemy of Happiness, Translated by Claud Field (London, Hazell Watson & Viney, 1910), 19-31.
15 . C. Tan, Confucianism and Education. In D. Phillips (Ed), Encyclopedia of Educational Philosophy and Theory (nd, Sage Publications, 2017): P/403-418.
16. Nel Nodddings, Caring: *A Relational Approach to Ethics and Moral Education* (California, Uni. Of California Press, 2013),171-212.
17 . Marvin Berkowitz, Melinda Bier, What Works in Character Education? In L. Nucci (Ed), Ethical and moral matters in teaching and teacher education (New Jersey, Lawrence Erlbaum Associates, 2005),131-148.
18 . UNESCO, Global Citizenship Education: *Topics and learning objectives* (Paris, UNESCO, 2015): 29. https://doi.org/10.54675/DRHC3544
19. Ibid.
20. Vanessa Andreotti, Actionable postcolonial theory in education, (nd, Palgrave Macmillan US, 2011), np.
21 . Department of Education (DfE), Promoting fundamental British Values as part of SMSC in schools (UK Government, 2014).
22 . J. Berglund, Teaching Islam: Islam religious education at three Muslims schools in Sweden, Religious Education: 105 (2): 204-218.
23 . R. B. Howe, Lessons from Japan: A Comparative perspective on Japanese moral education. The Journal of Moral Education: 25(1): 37-51.
24 . L. P. Nucci & D. Narvaez, H*andbook of moral and character education:* (New York, Routledge, 2008), np.
25. M. Khan & A. Riaz, Moral and Ethical Education in Pakistan: Issues and Challenges, Journal of Education and Practice, 5(8): 160-166.
26. R. Gholami, Education in post-revolutionary Iran: *A case of continuity and change*. Comparative Education, 45(2): 167-181.
27. C. Tan, Education policy borrowing in Malaysia: *Looking west or looking east? Compare*: A Journal of Comparative and International Education, 44(3): 403-421.

Editorial

The 68th issue of the quarterly research journal "*Noor-e-Ma'rfat*" is here. The 1st article of this issue, titled "National and Ethnic Identity of Muslims in the Light of the Holy Quran," examines the positive and negative aspects of these identities in the context of examining the groupings of human beings and the factors of various linguistic, ethnic and regional identities. According to the author, these identities generally lead to the fact that people cannot fit into the circle of any larger identity with others outside their specific circle, and nationality, formed on the basis of society, culture, religion, language, customs and traditions or social values, connects people with a limited sense of belonging and becomes a challenge to every broader identity.

The argument of the present article is that the Quran establishes a broad national identity among mankind and makes people out of small ethnic, linguistic, cultural and social groups and makes them members of one nation. This article examines in detail what is the strategy of the Holy Quran to create a common identity among all mankind?

The 2nd article of this issue is titled "The Ideologies and Goals behind Western Educational Systems", which basically examines two issues. One, on what intellectual, philosophical and religious ideas are the educational systems prevalent in the present world based? Second, if we want to base any system of education and training on the teachings of Islam, what is its starting point? In response to the first question, the author has attempted to prove in a detailed discussion that the prevailing educational system, which is based, consciously or unconsciously, on Western thought and philosophy, is actually based on the idea of separating religion from society and politics, science and knowledge, and education and training. In the second part of the discussion, the author has highlighted

the comprehensiveness of Islam and made it clear that in Islam there is no separation between religion and society, science and knowledge, thought and philosophy, and education and training. Therefore, an educational system based purely on religious teachings can be established. According to the article, the Islamic Revolution of Iran under the leadership of Imam Khomeini is a living and shining example of the comprehensiveness of Islamic teachings.

The 3rd article of the current issue, titled "Rational Arguments for the Embodiment of Actions in the Transcendent Philosophy and a Critical Review of the Arguments of *Allama Muhammad Baqir Majlisi"* (RA), covers a theological-philosophical debate of opinions. According to the author, an important question in the chapter on the embodiment of actions is whether the embodiment of actions performed in this world is possible in the Hereafter? If yes, how?

Is this matter only a matter of belief and imitation or can it also be proven through rational and philosophical arguments? The article sheds light on the answers to these questions that *Mulla Sadra* has found. Further, this article examines the objections of the renowned theologian, *Allama Majlisi*, on Mulla Sadra's path to solution.

According to *Allama Majlisi*, the theory of incarnation of actions requires that the physical resurrection be denied. Also, this theory is not acceptable from a philosophical point of view because it requires that the appearance be transformed into the essence, which is contrary to philosophical postulates. However, the author of the article has concluded that the arguments presented by *Allama Majlisi* on *Mulla Sadra*'s theory of incarnation of actions are flawed.

The title of the 4th article is "Characteristics and philosophical Test of Mystical experience in the Light of Allama Iqbal's Epistemological Approach" In this article, mystical experiences and Sufi observations are presented as an important factor in the formation of Islamic civilization in the

context of *Allama Iqbal*'s sermons "تشکیلِ جدید الہیات اسلامیہ" (Reconstruction of Religious Thought in Islam), and the philosophical validity and scientific value of these experiences and observations are highlighted.

According to the author of the article, in the view of *Allama Iqbal,* Sufi experience is neither a matter of disguise; nor is it comprised of superstitions; rather, in their true spirit, they are a living realization of the ultimate reality of the universe, which possesses the characteristics of presence, indissoluble wholeness, and absorption and connection. However, these experiences and observations are based on scientific foundations that cannot be called superstitions.

In the 5th article of the current issue, titled "Arguments and Evidences for the Belief in the Appearance of Imam Mahdi (AS) in the Quran - A Critical Review of *Javed Ahmad Ghamidi'*s Viewpoint", the viewpoint of a well-known religious scholar, has been critically examined. In fact, he believes that the belief in the appearance of Imam Mahdi (AS) at the end of time is baseless; because there is no clarity on it in the Quran. In refuting *Mr.* Ghamidi's point of view, the author has presented arguments and evidence from at least 5 places and verses from the Holy Quran for the soundness and validity of this belief.

In the context of these verses, the distinguished essayist has also presented ample evidence from the Hadith and *Sunnah* for the validity and reliability of this belief. In addition, he has also proven that Mr. Ghamidi's denial of the belief in the appearance of Imam Mahdi (AS) at the end of time is in itself against some of his own accepted fundamental principles. This is why the belief in the appearance of Imam Mahdi (AS) at the end of time is a belief that is supported by the Quran and Sunnah.

The final article in this issue, entitled A Critical Review of Global Moral Education Curriculum Frameworks: Identifying Gaps and Limitations, presents a critical analysis of moral education curriculum frameworks. The paper draws on

research from national education systems in selected countries, including UNESCO, OECD, the United Kingdom, Japan, Malaysia, Pakistan, and Norway, to identify key gaps and challenges, which are attributed to excessive politicization, cultural non-universality, superficial treatment of moral values, and insufficient stakeholder involvement.

The paper also identifies implementation policies of international moral education curriculum frameworks, such as the use of inconsistent assessment tools and inadequate teacher training, as factors that have contributed to the ineffectiveness of moral education programs. The paper, while acknowledging the strengths of existing models of moral education, emphasizes the need for a more comprehensive and philosophically grounded approach to moral education.

Hopefully the current issue of "*Noor-e-Ma'rfat*" will provide the best material to quench the intellectual thirst of our readers. God willing!

Editor "*Noor-e-Ma'rfat*",

Dr. Muhammad Hasnain.

NATIONAL ADVISORY BOARD

Dr. Humauoon Abbas
Islamic Studies Department, Govt. College University, Faisalabad.

Dr. Hafiz Tahir Islam
Islamic Studies Department, Allama Iqbal Open University, Islamabad.

Dr. Aafia Mehdi
Islamic Studies Department, National University of Modern Languages, Islamabad.

Dr. Syed Qandil Abbas
International Relations Department, Quaid-I-Azam International University, Islamabad.

Dr. Zahid Ali Zahidi
Islamic Studies Department, University of Karachi.

Dr. Muhammad Riaz
Islamic Studies Department, University of Baltistan, Skardu.

Dr. Muhammad Shakir
Psychology & Human Development Department, University of Bahawalpur.

Dr. Muhammad Nadeem
Ph.D. Education, Govt. Sadiq Egerton College Bahawalpur.

Dr. Raziq Hussain
International Relations Department, MY University, Islamabad.

INTERNATIONAL ADVISORY BOARD

Dr. Waris Matin Mazaheri.
Islamic Studies Department, Jamia Hamdard, New Delhi, India.

Dr. Syed Zawar Hussain Shah
Ph. D. Quranic Sciences and Hadith, Anjuman-e-Hussani, Oslo, Norway.

Dr. Syed Ammar Yaser Hamadani
Ph.D Quran & Law, Al Mustafa International University Iran.

Dr. Ghulam Raza Javidi
History Department, Katum-un-Nabieen University, kabul, Afghanistan.

Dr. Ghulam Jaber Hussain Mohammadi
Ph.D. Quran & Educational Sciences, Almustafa International University, Iran.

Dr. Ghulam Hussain Mir
Ph. D. Comparative Hadith Sciences, Almustafa International University, Iran.

Dr. Shahla Bakhtiari
History Department, Alzahra University, Tehran, Iran.

Dr. Faizan Jafar Ali
Urdu & Persian Organization Pura Maroof Mau U.P. India.

Editor-in-Chief & Publisher:
Syed Hasnain Abbas Gardezi
M.A. Islamic Studies & Arabic Literature;
Principal Jamia Al-Raza, Bara Kahu, Islamabad.

MANAGERIAL BOARD

Editor:
Dr. Muhammad Hasnain
Director Noor Research & Development (Pvt.) Ltd. Islamabad.
Asst. Editor:
Dr. Nadeem Abbas Baloch
Ph.D. Islamic Studies, National University of Modern Languages, Islamabad.
Advisor to Editor:
Dr. Sajid Ali Subhani
Ph.D. Arabic literature, Jamia-tu-Raza Registered, Islamabad.
Asst.Research Affairs:
Dr. Muhammad Nazir Atlasi
Ph.D. Quranic Sciences, Jamia-tu-Raza Registered, Islamabad.
IT Supervisor:
Dr. Zeeshan Ali
Ph.D. Computer Sciences.
IT Co-ordinator:
Fahad Ubaid
MS, Computer Sciences.

EDITORIAL BOARD

Dr. Hafiz Muhammad Sajjad
Islamic Studies Department, Allama Iqbal Open University, Islamabad.
Dr. Ayesha Rafique
Islamic Studies Department, Gift University, Gujranwala.
Dr. Abdul Basit Mujahid
History Department, Allama Iqbal Open University, Islamabad.
Dr. Syed Nisar Hussain Hamdani
Ph.D. Economics, (Divine Economics), Chairman Hadi Institute Muzaffarabad AJK.
Dr. Zulfiqar Ali
History, The AIMS School and College, Islamabad.
Dr. Roshan Ali
Islamic Studies Department, IMCB, Islamabad.
Dr. Ali Raza Tahir
Philosophy Department, Minhaj University, Lahore.
Dr. Karam Hussain Wadhoo
Islamic Culture Department, Regional Directorate of Colleges, Larkana.

eISSN: 2710-3463
pISSN: 2221-1659
www.nmt.org.pk
www.nooremarfat.com
Declaration No: 7334

Quarterly Research Journal

NOOR-E-MARFAT

Vol. 16 Issue: 2 Serial Issue: 68

April to June 2025 (Shiwwal to Dhul-Hajj 1446 AH)

Recognized in "Y" Category by

Higher Education Commission, Pakistan

Editor

Dr. Muhammad Hasnain

ORCID ID: https://orcid.org/0000-0002-1002-153X

E-mail: noor.marfat@gmail.com

Publisher: Noor Research and Development (Private Limited) Bara Kahu, Islamabad.

Publisher Syed Husnain Abbas Gardezi published from Noor Research and Development (Private Limited) Office Bara Kahu after Printing from Pictorial Printers, (Pvt) Ltd. 21, I &T Centre, Abpara (Islamabad).

Registration Fee: Pakistan, India: PKR: 1000; Middle East: $70; Europe, America, Canada: $150

Indexed in

www.australianislamiclibrary.org/

https://iri.aiou.edu.pk/

https://www.archive.org/

https://www.tehqeeqat.org/

EBSCOhost
https://www.ebsco.com/

Websites

https://www.nooremarfat.com

https://www.nmt.org.pk/

https://orcid.org/0000-0001-593-4436

Composer & Designer: **Babar Abbas**

Quarterly Research Journal

eISSN: 2710-3463
pISSN: 2221-1659
www.nmt.org.pk
www.nooremarfat.com
Declaration No: 7334

NOOR-E-MARFAT

Recognized by HEC in "Y" Category

Vol. 16 Issue: 2 Serial Issue: 68 April to June 2025

- The Ideologies and Goals behind European Education Systems
- The National and Ethnic Identity of Muslims in the Light of the Holy Quran
- Characteristics and Philosophical Test of Mystical Experience in the Light of Allama Iqbal's Epistemological Approach
- A Critical Review of Global Moral Education Curriculum Frameworks: Identifying Gaps and Limitations
- The Rational Arguments for the Embodiment of Actions in Transcendent Philosophy and Allama Muhammad Baqir Majlisi's Critique Review
- Arguments and Evidences for the belief in the Appearance of Imam Mahdi(AS) in the Qur'an; A Critical Review of Javed Ahmad Ghamdi's Viewpoint

Editor
DR. MUHAMMAD HASNAIN

Publisher: Noor Research and Development (Private) Limited