eISSN: 2710-3463
pISSN: 2221-1659
www.nmt.org.pk
www.nooremarfat.com
Declaration No: 05/2 (54) Press-2009

سہ ماہی تحقیقی مجلّہ

نورِ معرفت

ایچ.ای.سی سے Y کیٹگری میں تسلیم شدہ

جلد: 16 شمارہ: 4 مسلسل شمارہ: 70 اکتوبر تا دسمبر 2025

- ★ جدید دور میں اسلامی تمدن کی تعمیر نو: چیلنجز، مواقع اور لائحہ عمل
- ★ اسلامی اقتصادی تربیت کے تناظر میں پیداوار کے عناصر کا تجزیاتی مطالعہ
- ★ چوتھی صدی ہجری تک قدریہ کے خلاف بیان شدہ احادیث کا تاریخی۔سیاسی پسِ منظر
- ★ مزج اللغتين كآلية للابداع الشعرى: دراسة تحليلة مع نماذج تطبيقية من ديوان "أجناس الجناس"
- ★ The Role of Women's Political Activity in Promoting Islamic Values and Services to Society: Ms. Farakh Khan-a Practical Example

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/

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: 05/2 (54) Press-2009

سہ ماہی تحقیقی مجلّہ

نورِ معرفت

جلد:16 شمارہ:4 مسلسل شمارہ:70

اکتوبر تا دسمبر 2025ء بمطابق ربیع الثانی تا جمادی الثانی 1447ھ

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 وترقی پرائیویٹ (لمیٹیڈ)، بارہ کہو، اسلام آباد۔

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

رجسٹریشن فیس پاکستان، انڈیا: 1500روپے؛ مڈل ایسٹ: 70ڈالرز؛ یورپ، امریکہ، کنیڈا: 150ڈالرز۔

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

بین الاقوامی مجلس مشاورت

ڈاکٹر وارث متین مظاہری	شعبۂ علوم اسلامی، جامعہ ہمدرد، نیو دلی، انڈیا۔
ڈاکٹر سید زوار حسین شاہ	شعبۂ علوم قرآنی و حدیث، انجمن حسینی، اوسلو، ناروے۔
ڈاکٹر سید عمار یاسر ہمدانی	شعبۂ قرآن و قانون، المصطفیٰ انٹرنیشنل یونیورسٹی، ایران۔
ڈاکٹر غلام رضا جوادی	شعبۂ تاریخ، خاتم النبیینؐ یونیورسٹی، کابل، افغانستان۔
ڈاکٹر جابر حسین محمدی	شعبۂ قرآن اور تربیتی علوم، جامعۃ المصطفی العالمیہ، قم، ایران۔
ڈاکٹر غلام حسین میر	شعبۂ علوم تقابلی حدیث، جامعۃ المصطفی العالمیہ، قم، ایران۔
ڈاکٹر شہلا بختیاری	شعبۂ تاریخ اسلام، جامعہ الزہرا، تہران، ایران۔
ڈاکٹر فیضان جعفر علی	اردو و فارسی تنظیم، پورہ معروف، ایم۔ اے۔ یو۔ 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 بلامانع 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	اسلامی اقتصادی تربیت کے تناظر میں پیداوار کے عناصر کا تجزیاتی مطالعہ	مقدر عباس	8
۳	جدید دور میں اسلامی تمدن کی تعمیر نو: چیلنجز، مواقع اور لائحہ عمل	حسین کاظمی	36
۴	چوتھی صدی ہجری تک قدریہ کے خلاف بیان شدہ احادیث کا تاریخی-سیاسی پسِ منظر	ڈاکٹر محمد فرقان گوہر	56
۵	مزج اللغتين كآلية للإبداع الشعري: دراسة تحليلة مع نماذج تطبيقية من ديوان "أجناس الجناس"	سید بشارت حسین	85
۶	The Role of Women's Political Activity in Promoting Islamic Values and Services to Society: Ms. Farakh Khan-a Practical Example	Ms. Shahnaz Bibi	104
۷	Editorial	Editor	125

اداریہ

سہ ماہی تحقیقی مجلّہ نور معرفت کا 70 واں شمارہ پیش خدمت ہے۔اس شمارے کا پہلا مقالہ " اسلامی اقتصادی تربیت کے تناظر میں پیداوار کے عناصر کا تجزیاتی مطالعہ " کے عنوان کے تحت اسلام کی اقتصادی تعلیمات کی روشنی میں پیداوار کے عناصر کا ایک جامع، تحلیلی اور تربیتی مطالعہ پیش کرتی ہے۔ مقالے کا بنیادی موضوع، اقتصادی پیداوار کے بنیادی وسائل کی الٰہی حیثیت کو اجاگر کرنا اور ان سے بھرپور، لیکن بجا استفادہ کرنے پر تاکید ہے۔ مقالہ کے مطابق، خداداد اقتصادی وسائل کا بجا اور بھرپور استعمال، انسان کی دینی اور اخلاقی ذمہ داری ہے اور اس ذمہ داری کی بجاآوری کے حوالے سے انسان مسئول ہے۔ یہ مقالہ اس امر کو بھی واضح کرتا ہے کہ غیر دینی اور غیر اسلامی اقتصادی نظامات، پیداوار کو محض منفعت جوئی تک محدود کرتے ہیں جس کے نتیجے میں فضول خرچی اور استحصال کو فروغ ملتا ہے۔ لیکن اسلامی تعلیمات کی روشنی میں انسان اقتصادی پیدوار کے وسائل سے ایسا استفادہ کرتا ہے جس کے نتیجے میں انسان کی اقتصادی زندگی میں اعتدال، خود کفالتی اور سماجی فلاح ایجاد ہوتی ہے۔ یہ مقالہ اسلامی تعلیمات کی روشنی میں ایک ایسی تربیت کا فریم ورک پیش کرتا ہے جس سے نکل کر ایک طالب علم پیداوار کے وسائل کے درست استعمال کو اپنی اخلاقی، توحیدی زندگی کا حصہ بنا سکتا ہے۔

اس شمارے کا دوسرا مقالہ "جدید دور میں اسلامی تمدن کی تعمیر نو: چیلنجز، مواقع اور لائحہ عمل" کے عنوان کے تحت اسلامی تمدن کی تاریخی حیثیت کو اجاگر کرتے ہوئے اس تمدن کے زوال کے عوامل کا جائزہ لیتا ہے۔ مقالہ نگار کے مطابق، ایک طرف مسلمانوں کے داخلی انتشار، فکری جمود اور سیاسی انحطاط نے اور دوسری طرف نوآبادیاتی دور کے اثرات نے اس عظیم تمدن کو زوال کی وادیوں میں دھکیلا۔ تاہم ہر دَور کی طرح، آج بھی اس عظیم اتمدن کی تعمیرِ نو ضروری ہے۔ یہ مقالہ اسلامی تمدن کی تعمیرِ نو کی راہ میں حائل رکاوٹوں کا جائزہ لیتے ہوئے اس تمدن کی بر پائی کا ایک جامع لائحہ عمل بھی پیش کرتا ہے۔

اس شمارے کا تیسرا مقالہ "چوتھی صدی ہجری تک قدریہ کے خلاف بیان شدہ احادیث کا تاریخی-سیاسی پس منظر "کے عنوان کے تحت " قدریہ " نامی فکری—سیاسی تحریک کے وجود میں آنے اور اس کی سرگزشت کا جائزہ لیتا ہے۔ مقالہ نگار کے مطابق، جہاں یہ تحریک، دراصل، حاکمانِ وقت کی آمرانہ پالیسیوں کے خلاف ردِّ عمل کے طور پر ابھری تو دوسری طرف، صاحبانِ اقتدار نے بھی اس تحریک کے اثر ورسوخ کو محدود کرنے کے لیے وسیع اور منظّم اقدامات کیے جس کے نتیجے میں اسلامی تاریخ کی پہلی چار صدیوں میں تشکیل پانے والا حدیثی ورثہ بری طرح متاثر ہوا۔ لہٰذا قدریہ اور اموی حکمرانوں کے مابین نزاع، دراصل، قدریہ کے عدالت پسندانہ ڈسکورس اور جبری فکر پر مبنی حکومتی ڈھانچے کے مابین ایک نظریاتی-سیاسی کشمکش کا آئینہ دار تھا جس کے نتیجے میں مسلمانوں کا

حدیثی ورثہ تحریف کا شکار ہوا۔ اور اگر ہم اپنے حدیثی ورثے میں صحیح کو سقیم سے جدا کرنا چاہیں تو ہمیں پہلی چار صدیوں کی تاریخ کو مد نظر رکھنا ہوگا۔

اس شمارے کا چوتھا مقالہ "مزج اللغتين كآلية للإبداع الشعري: دراسة تحليلة مع نماذج تطبيقية من ديوان "أجناس الجناس"کے عنوان کے تحت مفتی محمد عباس شوستری کے دیوان "اجناس الجناس" کے اشعار کو بطور نمونہ پیش کرتے ہوئے فنِ شعر گوئی میں "دوزبانی شعر" کی صنعت کے استعمال کا جائزہ لیتا ہے۔ یہ مقالہ فارسی اور عربی کے باہمی امتزاج سے تخلیق شدہ اشعار کے نمونے سامنے رکھتے ہوئے یہ ثابت کرتا ہے کہ اگر اس فن کو پوری مہارت کے ساتھ استعمال میں لا جائے تو اس سے نہ فقط شعر کے ظاہری حسن میں اضافہ ہو جاتا ہے، بلکہ اس سے شعر کی بلاغی تاثیر بھی دوچنداں ہو جاتی ہے۔ ضمنی طور پر یہ مقالہ مفتی محمد عباس شوستری کی فن شعر گوئی میں کمال کی مہارت کے اثبات کے ساتھ ساتھ ان کے فارسی اور عربی زبانوں پر تسلط کو ثابت کرتے ہوئے معاصر شعراء کے لئے یہ پیغام چھوڑتا ہے کہ ان کا مختلف زبانوں پر تسلط، فن شعر گوئی میں مہارت کے لئے کتنا ضروری ہے۔

اس شمارے کا پانچواں مقالہ "The Role of Women's Political Activity in Promoting Islamic Values and Services to Society: Ms. Farakh Khan-a Practical Example"کے عنوان سے اسلامی اقدار کے تحفظ اور فروغ، نیز سماجی خدمات کی بہم رسانی میں خواتین کے کردار کو اجاگر کرتا ہے۔ یہ مقالہ عالمِ اسلام کی چند نامور خواتین کی سیاسی سماجی خدمات کو بطور عام اور مس فرخ خان کی اسلامی اقدار کے فروغ کے لئے خدمات اور مملکت خداداد پاکستان میں سیاسی سماجی کردار کو بطور خاص پیش کرتے ہوئے اس امر پر تاکید کرتا ہے کہ مسلمان خواتین، جہاں اپنے خاندانی فرائض بہترین طریقے سے انجام دیتی ہیں، وہاں انہیں سماجی سیاسی فعالیت سے بھی کنارہ کش نہیں رہنا چاہیے۔ دراصل، اس مقالے کی تاکید، خواتین میں موجود اس استعداد کے نکھار پر ہے جو اسلامی اخلاقی اقدار کے فروغ اور سماجی خدمات کی انجام دہی کے حوالے سے خداوند تعالی نے انہیں ودیعت فرمائی ہے۔

یقیناً مجلّہ نور معرفت کا یہ شمارہ بھی تشنگانِ علم و دانش کے لئے، معرفت و بصیرت کی سوغات بطور ارمغان لائے گا۔

مدیر مجلّہ،

ڈاکٹر محمد حسنین

اسلامی اقتصادی تربیت کے تناظر میں پیداوار کے عناصر کا تجزیاتی مطالعہ

An Analytical Study of the Factors of Production in the Context of Islamic Economic Education

Muqaddar Abbas
Ph.D Research Scholar, Education Department,
Al-Mustafa International University, Qom, Iran.
E-mail: muqaddarrajoa@gmail.com
Dr. Majeed Toroqi Ardakani
Assistant Professor, Education Department,
Almustafa International University, Iran.
E-mail: majidtoroghi40@gmail.com
Dr. Muhammad Saeed Panahi
Assistant Professor, The College of Economics, Allam Tabatabie University, Tehran, Iran.
E-mail: ms_panahi@atu.ac.ir

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 comprehensive analytical and educational examination of the factors of production within the framework of Islamic economic thought. It seeks to demonstrate that in Islam, land, water, natural resources, capital, human labor, knowledge, and moral-social capital are not merely material inputs but divinely entrusted resources (amānāt), whose utilization is governed by ethical responsibility, social welfare, and spiritual accountability. The significance of this research lies in addressing the ethical vacuum created by contemporary economic paradigms, which largely reduce production to profit maximization, thereby fostering imbalance, exploitation, and excessive consumerism.
The central research question explores how Islamic economic education can integrate all factors of production into a coherent ethical and Tawḥīdic framework and translate these principles into the practical lives of children and youth. Employing a descriptive-

analytical methodology, the study critically examines Qur’anic verses, Prophetic and Imamic traditions, the practices of earlier prophetic models, and selected Islamic economic scholarship. The analysis highlights that Islamic economic education redefines production as an integrated process encompassing worship, social arrogance and fostering humility and gratitude.

The study adopts a qualitative design employing descriptive and analytical methods. The Islamic philosophy of production; integrating material advancement with spiritual and moral values—offers a coherent, humane, and ethically grounded paradigm capable of addressing contemporary challenges such as economic inequality, environmental degradation, and the excesses of consumerism, responsibility, and constructive stewardship of the earth (istiʿmār fī al-arḍ). The study argues that embedding these concepts within educational curricula, family structures, and social institutions can cultivate a generation oriented toward moderation, responsible productivity, and collective well-being. In doing so, Islamic economic education offers a value-driven and sustainable alternative that harmonizes material development with moral and spiritual growth.

Keywords: Islamic Economics; Production; Capitalist System; Social Need; Qur’an and Economy; Factors of Production; Ethics; Distributive Justice.

خلاصہ

یہ تحقیق اسلامی اقتصادی فکر کے تناظر میں پیداوار کے عناصر کا ایک جامع، تحلیلی اور تربیتی مطالعہ پیش کرتی ہے۔ مقالے کا بنیادی موضوع یہ واضح کرنا ہے کہ اسلامی معیشت میں زمین، پانی، نباتات، حیوانات، معدنیات، سرمایہ، انسانی محنت، علم اور اخلاقی و سماجی سرمایہ محض مادی وسائل نہیں بلکہ خداوندِ متعال کی عطا کردہ امانتیں ہیں، جن کے استعمال میں اخلاقی ذمہ داری، اجتماعی فلاح اور اخروی جواب دہی بنیادی حیثیت رکھتی ہے۔ اس تحقیق کی ضرورت اس تناظر میں مزید نمایاں ہو جاتی ہے کہ جدید معاشی نظام پیداوار کو اخلاقی اقدار سے جدا کر کے صرف منافع اور افادیت تک محدود کر دیتا ہے، جس کے نتیجے میں عدمِ توازن، استحصال اور صارفیت کو فروغ ملتا ہے۔

تحقیق کا مرکزی سوال یہ ہے کہ اسلامی اقتصادی تربیت کس طرح پیداوار کے تمام عناصر کو ایک اخلاقی، توحیدی اور انسانی فریم ورک میں منظّم کرکے بچوں اور نوجوانوں کی عملی زندگی کا حصہ بنا سکتی ہے۔ اس مقصد کے لیے تحقیق میں توصیفی۔تحلیلی (Descriptive-Analytical) روش اختیار کی گئی ہے، جس میں قرآنِ کریم، احادیثِ معصومینؑ، سیرتِ انبیاءؑ اور منتخب اسلامی اقتصادی لٹریچر کا تنقیدی و تقابلی مطالعہ کیا گیا ہے۔ مطالعہ اس امر کو واضح کرتا ہے کہ اسلامی اقتصادی تربیت پیداوار کو محض معاشی عمل کے بجائے عبادت، خدمتِ خلق اور استعمار فی الارض کے ایک ہمہ گیر تصور سے جوڑتی ہے۔ تحقیق یہ مؤقف پیش کرتی ہے کہ اگر تعلیمی اور تربیتی ادارے، خاندان اور سماجی ڈھانچے باہم مل کر ان مفاہیم کو نصاب اور عملی سرگرمیوں کا حصہ بنائیں تو ایک ایسی نسل کی تربیت ممکن ہے جو اعتدال، خود کفالت، ذمہ دار پیداوار اور اجتماعی خیر کو اپنی معاشی زندگی کا محور بنائے۔

کلیدی الفاظ :اسلامی اقتصادی تربیت، فلسفۂ پیداوار، توحیدی جہان بینی (Tawḥīdic Worldview)، اخلاقی معیشت، سماجی انصاف، پائیدار ترقی۔

مقدمہ

اسلام انسان کی زندگی کے تمام پہلوؤں کو اپنی تعلیمات سے منور کرتا ہے، اور معیشت ان میں سے ایک اہم میدان ہے۔ آج کے دور میں، جہاں معاشی استحصال، سودی نظام، اور اخلاقی بے راہ روی عام ہے، اسلامی اقتصادی تربیت ناگزیر ہو چکی ہے۔ یہ تربیت فرد کو ان میدانوں میں رہنمائی فراہم کرتی ہے: حلال و حرام کی تمیز؛ معاشی فیصلوں میں اخلاقی اصولوں کی پیروی؛ عدل و مساوات پر مبنی معیشت کا فہم؛ غربت، افراطِ زر، اور طبقاتی تقسیم جیسے مسائل کا شعور؛ نفع کے بجائے خدمت اور خیر رسانی کو مرکز و محور بنانا۔ اسلامی اقتصادی تربیت کا مقصد صرف دنیاوی کامیابی نہیں بلکہ اخروی فلاح ہے، جو اس وقت ممکن ہے جب انسان کی معیشت، اس کے ایمان اور اخلاق سے ہم آہنگ ہو۔ دورِ حاضر میں معاشی شعور اور اقتصادی مہارتیں صرف کاروباری یا تجارتی طبقات تک محدود نہیں رہیں بلکہ ہر فرد کے لیے بنیادی ضرورت بن چکی ہیں۔ تعلیمی نظام میں اقتصادی تربیت کو شامل کرنا اس لیے بھی ضروری ہے کہ یہ فرد کو نہ صرف معاشی طور پر خود کفیل بناتی ہے بلکہ اسے حلال و حرام، عدل و انصاف، اور اعتدال و قناعت جیسے اسلامی اصولوں سے روشناس کرکے ایک متوازن شخصیت کی تشکیل کرتی ہے۔[1]

اسلامی نقطۂ نظر سے معیشت صرف لین دین یا تبادلۂ اشیاء کا نام نہیں بلکہ یہ ایک فکری، اخلاقی اور روحانی نظام ہے۔ اسلامی تعلیمات میں رزقِ حلال کو عبادت کا درجہ حاصل ہے اور غیر منصفانہ طریقوں سے حاصل کی گئی دولت کو وبال قرار دیا گیا ہے۔ اسلامی تعلیمات میں معیشت صرف دنیاوی ضروریات کی تکمیل کا ذریعہ نہیں، بلکہ بندگیِ الٰہی اور حصولِ رضائے خداوندی کا ایک اہم میدان ہے۔ ایک مسلمان کی اقتصادی تربیت کا مقصد یہ

نہیں کہ وہ صرف مال کمانے کا ہنر سیکھے، بلکہ اس کی سوچ، نیت، طریقہ کار اور مقصد سب اسلامی اصولوں کے تابع ہوں۔ خصوصاً طلبہ کے لیے ضروری ہے کہ وہ ابتدائی عمر سے ہی معیشت کے تین بنیادی شعبوں یعنی تولید و پیداوار(Production)، توزیع یعنی تقسیم(Distribution)، اور مصرف یعنی استعمال یا خرچ (Consumption)کے اسلامی اصولوں سے واقف ہوں تاکہ وہ ایک باشعور، نفع بخش اور صالح فرد کے طور پر سماج میں اپنا کردار ادا کر سکیں۔[2]

جس طرح اسلامی اقتصادی تربیت کی بنیادوں میں اس بات کو بھی تاکید کے ساتھ ذکر کیا گیا" یقیناً ہر انسان کے نظریاتی نظام اور اس کی دنیا کو دیکھنے کے زاویے کی بنیاد، اس کی جہان بینی (Worldview) ہوتی ہے، جو اس کی سوچ اور عمل کے تمام پہلوؤں پر اثرانداز ہوتی ہے۔ اگر کسی شخص کی جہان بینی مادی ہو، یعنی وہ دنیا کو خدااور وحی سے منقطع سمجھتا ہو، تو پھر دینی اقدار اور اخلاقی پابندیاں اس کی اقتصادی بنیادوں اور عملی میدان میں کوئی معنی نہیں رکھتیں۔ ایسی صورت میں اس کے اقتصادی رویےّ محض ذاتی لذت، خوشی اور فائدے کے گرد گھومتے ہیں اور کسی بھی قسم کی اخلاقی قیود سے آزاد ہوتے ہیں۔ لیکن اگر انسان ایک الٰہی جہان بینی اختیار کرے، یعنی وہ کائنات کے خالق و مدبر پر ایمان رکھتا ہو، روزِ قیامت کے حساب کتاب کا قائل ہو، اور اپنی زندگی کو انسانی عزت و کرامت کے ساتھ گزارنے کا مقصد بنائے، تو ایسی صورت میں اخلاقی حدود اس کی پیداوار(Production)، تقسیم (Distribution)اور مصرف (Consumption)کے رویوں کو قابو میں رکھتی ہیں۔[3]

اس کے اقتصادی معاملات میں خدا کی رضا، محتاجوں کی فلاح، اور دوسروں کے حقوق کا لحاظ ایک بنیادی اصول بن جاتا ہے۔ اسی نظریے کو ہم امام جعفر صادق علیہ السلام کی سیرت میں بھی دیکھ سکتے ہیں۔ آپ کے مالی نمائندے نے ایک تجارتی سفر کے دوران مصر میں ایسا نفع کمایا جو ناصحیح طریقے سے حاصل ہوا تھا، تو امام علیہ السلام نے اس پر سخت ردِ عمل دیا اور اس نفع کو قبول کرنے سے انکار فرمایا "يا مصادف مجالدة السيوف أهون من طلب الحلال"۔[4] یہ طرزِ عمل اس بات کی واضح دلیل ہے کہ اسلامی اقتصادی تربیت صرف منافع کمانے پر نہیں، بلکہ اس منافع کے طریقۂ کار، نیت، اور اس کے اثرات پر بھی گہری نظر رکھتی ہے۔

تولید (پیداوار) کی ضرورت واہمیت اسلامی اقتصادی تربیت کے تناظر میں

اسلامی اقتصادی تربیت کے بنیادی عناصر میں "تولید" یعنی پیداوار کو مرکزی حیثیت حاصل ہے، کیونکہ یہی وہ عامل ہے جو انسانی معاشرے کو مادی وسائل، خدمات اور معیشتی امکانات فراہم کرتا ہے، اور اسلامی تربیت کے اعلیٰ مقاصد جیسے قربِ الٰہی، عدلِ اجتماعی، رفاہِ عامہ اور حلال رزق کے لیے فضافراہم کرتا ہے۔ اسلام میں تولید محض اقتصادی سرگرمی نہیں بلکہ ایک معنوی، اخلاقی اور تمدنی عمل ہے، جو فرد اور معاشرے کو معاشی خود کفالت، سماجی استحکام اور

روحانی ترقی کی راہ پر گامزن کرتا ہے۔ تولید کی تعریف محض مادی اشیاء کی تیاری تک محدود نہیں، بلکہ خدمات کی تخلیق، افعالِ انسانی، نظم وتدبیر، اور تمام وہ سرگرمیاں جو کسی ضرورت کو پورا کرتی ہیں، بھی اس میں شامل ہیں۔ مثلاً کشتی کی حرکت اور اس کے ذریعے اشیاء یا افراد کی ترسیل، خدماتی تولید کی مثال ہے۔ روایتی اقتصادی نظریات میں تولید کے عوامل زمین اور محنت تک محدود تھے، لیکن بعد میں سرمایہ اور نظم و نسق (Management) کو بھی اس میں شامل کیا گیا۔ اسلام ان تمام عوامل کو اللہ کی نعمتیں اور امانتیں قرار دیتا ہے، جن کا استعمال عدل، دیانت، اور نفع عامہ کے تحت ہونا چاہیے۔ قرآن مجید کی تعلیمات کے مطابق، زمین، دریا، معدنیات، بارش، دھوپ، عقل، توانائی اور انسانی محنت، سب الٰہی نعمتیں اور عواملِ تولید ہیں، جو انسان کے تصرف اور خدمت کے لیے مہیا کی گئی ہیں": [5] "وَسَخَّرَ لَكُم مَّا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا مِّنْهُ " اور اس نے آسمانوں اور زمین کی ہر چیز تمہارے لیے مسخر کر دی ہے۔" (13:45) اسلامی تصور میں محنت و نظم و نسق محض دنیاوی سعی (کوشش) نہیں بلکہ عبادت کا مصداق ہے، جب یہ خدا کی رضا اور اجتماعی خیر کے لیے ہو۔

ایک مثالی اسلامی معاشرے اور مدینۂ فاضلہ کے قیام کی طرف پیش قدمی کے راستے میں اسلام کا پیغام یہ ہے کہ ایک متحرک اور زندہ معاشرے میں ہر فرد کا فرض ہے کہ وہ پیداوار اور درست اقتصادی اور معاشی سرگرمی میں حریص ہو، لیکن خرچ اور مصرف کے میدان میں قناعت شعار بنے۔ قناعت کی اصطلاح اس وقت باارزش اور قابلِ قدر ہے جب انسان مصرف (خرچ) کرے، تولید کے معاملے میں "قناعت" مذموم ہے۔ تولید میں انسان کو حریص ہونا چاہیے اپنے لئے نہیں بلکہ معاشرے کی مشکلات کو حل کرنے کے لئے۔ جب یہ طرزِ فکر اور یہ ثقافت معاشرے میں راسخ ہو جائے، تو وہاں اقتصادی مسائل جنم نہیں لیتے۔ تمام اقتصادی مشکلات اس وقت پیدا ہوتی ہیں جب انسان محض صارف (Consumer) بن جائے؛ یعنی خرچ کرنے میں حرص و ہوس دکھائے اور محنت و پیداوار کے میدان میں قناعت اختیار کرے۔ یہی سوچ اور طرزِ زندگی ہے جو بحران پیدا کرتی ہے، اور پورے معاشرے کو فقر و احتیاج کے دلدل میں دھکیل دیتی ہے۔ اسلام نہ ایسے معاشرے کو پسند کرتا ہے، نہ ایسے انسان کو جو محتاجی کی زندگی گزارے۔[6] سرمایہ دارانہ نظام میں تولید کا بنیادی مقصد منافع کا زیادہ سے زیادہ حصول (Profit Maximization) ہے، جہاں وہی چیز پیدا کی جاتی ہے جس کی بازاری قیمت زیادہ ہو اور جو افراد کی انفرادی افادیت کو زیادہ سے زیادہ بڑھائے۔ برخلاف اس کے، اسلامی اقتصادی نظام میں تولید کا مقصد صرف مادی فائدہ نہیں بلکہ معاشرتی ضرورت کی تکمیل، معاشی عدل کا قیام اور انسانوں کو خالق کے قریب کرنا ہے۔

اس بنا پر بعض قسم کی تولید کو اسلام میں واجب کفائی کا درجہ حاصل ہے: اگر کسی ضروری خدمت یا شے کی قلّت ہو اور اس کی فراہمی صرف چند افراد کی کوشش پر موقوف ہو، تو اس کو مہیا کرنا صرف اقتصادی عمل نہیں بلکہ شرعی فریضہ بن جاتا ہے۔ اسلامی تعلیمات کے مطابق، اگر تولیدی سرگرمی کا محرک نیت صالح ہو، یعنی معاشرے کی بہتری،

حلال رزق کا حصول، اور بندگانِ خدا کی خدمت، تو یہ عمل عبادت بن جاتا ہے۔ قرآن مجید میں "فَإِذَا قُضِيَتِ الصَّلَاةُ فَانتَشِرُوا فِي الْأَرْضِ وَابْتَغُوا مِن فَضْلِ اللَّهِ وَاذْكُرُوا اللَّهَ كَثِيرًا لَّعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ" انسان کی اقتصادی جدوجہد یعنی رزقِ حلال کی تلاش کو فضلِ الٰہی (اور اللہ کا فضل تلاش کرو)" (10:62) اور سورہ بقرہ، آیہ 180، "إِن تَرَكَ خَيْرًا الْوَصِيَّةُ لِلْوَالِدَيْنِ وَالْأَقْرَبِينَ بِالْمَعْرُوفِ حَقًّا عَلَى الْمُتَّقِينَ" خیر (اور وہ کچھ مال چھوڑے جا رہا ہو) کہا گیا ہے۔ (180:2)

قابلِ توجہ بات یہ ہے کہ اس مقام پر قرآن نے "مال" کے بجائے "خیر" کا لفظ استعمال کیا ہے۔ فرمایا کہ اگر کوئی شخص اپنی زندگی کے اختتام پر "کوئی بھلائی" چھوڑ کر جائے، تو اسے وصیت کرنی چاہیے۔ یہ تعبیر اس بات کی علامت ہے کہ اسلام اس مال و دولت کو جو جائز اور مشروع طریقے سے حاصل کیا گیا ہو اور سماجی مفاد اور عوامی بھلائی کے لیے استعمال ہو "خیر" اور برکت شمار کرتا ہے۔ یہ تعبیر اُن گمراہ کن نظریات پر صریح رد ہے جو مال و دولت کی اصل حقیقت کو ہی بُرا سمجھتے ہیں۔ اسلام اُن ظاہر پرست زاہدوں سے بیزاری کا اعلان کرتا ہے جنہوں نے روحِ اسلام کو سمجھے بغیر زُہد کو فقر کے مترادف قرار دیا، اور جن کے یہ افکار نہ صرف اسلامی معاشرے کی پیش رفت میں رکاوٹ بنے بلکہ سامراجی اور استحصالی طاقتوں کے لیے میدان ہموار کر گئے۔[7]

یہ آیات نہ صرف تولیدی سرگرمی کی ترغیب دیتی ہے، بلکہ اسے دینی وظیفہ بھی قرار دیتی ہے۔ پیداوار کے عمل کو جب اس زاویے سے دیکھا جائے، تو یہ فرد کے روحانی کمال، اجتماعی رفاہ اور دنیا و آخرت کی کامیابی کا وسیلہ بن جاتا ہے۔ قرآن کریم واضح فرماتا ہے کہ انسان کی تولیدی فاعلیت، اگرچہ بظاہر اس کے علم، تجربہ اور محنت کا نتیجہ ہوتی ہے، مگر درحقیقت یہ سب کچھ مشیتِ الٰہی کے دائرے میں ہے۔ انسانی کوشش، تدبیر اور محنت، خدا کے اذن و توفیق کے تابع ہے۔ "أَفَرَأَيْتُم مَّا تَحْرُثُونَOأَأَنتُمْ تَزْرَعُونَهُ أَمْ نَحْنُ الزَّارِعُونَ" کیا تم نے اس کھیتی کو دیکھا جو تم بوتے ہو؟ کیا تم اسے اگاتے ہو یا ہم اگانے والے ہیں؟" (56:63-64)۔

یہ آیات توحیدِ افعالی کی مکمل تفسیر ہیں، جو واضح کرتی ہیں کہ انسان فاعل بالتبع ہے جبکہ مولدِ حقیقی اللہ تعالیٰ ہے۔ پس اسلامی اقتصادی تربیت میں یہ شعور اجاگر کیا جاتا ہے کہ تولیدی عمل بھی توحیدی شعور سے جدا نہیں۔ اسلام، تولیدی عمل کو صرف وحی پر موقوف نہیں رکھتا، بلکہ عقل، تجربہ، مشاہدہ اور سائنسی تجزیے کو بھی اس کا حصہ مانتا ہے۔ قرآن کریم نے بعض صنعتوں کی تعلیم کو براہ راست وحی کے ذریعے منسوب کیا ہے۔ سورہ الأنبیاء، آیہ 80، "وَعَلَّمْنَاهُ صَنْعَةَ لَبُوسٍ لَّكُمْ"، "اور ہم نے اسے زرہ بنانے کی صنعت سکھائی" (80:21) سورہ ہود، "وَاصْنَعِ الْفُلْكَ بِأَعْيُنِنَا وَوَحْيِنَا" "اور ہماری نگرانی اور وحی کے مطابق کشتی بنا۔" (37:11) لیکن عمومی طور پر قرآن عقل و فطرت کو انسان کے لیے تولیدی رہنمائی کا فطری سرچشمہ قرار دیتا ہے۔

انسان کو اللہ تعالیٰ نے وہ فطری انگیزہ، قوتِ تجزیہ، اور تکنیکی شعور عطا کیا ہے کہ وہ اشیاء کو بہتر طور پر پیدا کرے،

وسائل کو کم خرچ پر بروئے کار لائے، اور خود کفالت و ترقی کی راہ پر چلے۔ اسلامی اقتصادی تربیت میں تولید ایک ایسا جامع اور متحرک عنصر ہے جو نہ صرف معیشت کو فعال کرتا ہے بلکہ افراد کے اخلاق، نیت، عمل اور دینی شعور کو بھی جلا بخشتا ہے۔ پیداوار کا عمل اگر قربِ الٰہی، عدلِ اجتماعی، رزقِ حلال، اور خدمتِ خلق کے شعور سے مزین ہو، تو وہ محض دنیوی سرگرمی نہیں رہتا، بلکہ ایک ایسی عبادت بن جاتا ہے جو انسان کو روحانی بلندی اور اجتماعی فلاح کے سنگم پر لے جاتی ہے۔[8]

تولید (پیداوار) کے ذیلی عناصر (قدرتی وسائل)

خداوند متعال نے انسان کو خلیفتہ اللہ بنا کر، اعضا و جوارح عطا فرما کر، زمین و آسمان کو انسان کے لئے تسخیر کر کے، دن کو کام کرنے اور رات کو آرام کرنے جیسی نعمات عطا کر کے یہی چاہا ہے کہ وہ وہ زمین کو آباد کرے۔ اپنی صلاحیات کو استعمال کرتے ہوئے، قدرتی وسائل جیسے پانی، مٹی، ہوا، روشنی، معدنیات، نباتات، حیوانات اور کاشتکاری جیسی فعالیتوں اور سرگرمیوں کے ذریعے اس دنیا کو آباد کرے۔ تولید کے بنیادی عناصر و عوامل میں قدرتی وسائل اور ذرائع کی بنیادی حیثیت ہے۔ قدرت یا فطرت کے ذخائر، درحقیقت اللہ کی عطا کردہ نعمتیں ہیں، جو اشیاء اور خدمات کی پیداوار میں استعمال ہوتی ہیں۔ بعض اوقات ماہرینِ اقتصادیات "زمین" کا لفظ استعمال کرتے ہیں، اور ان کی مراد صرف زمین کی سطح نہیں بلکہ وہ سب کچھ ہوتا ہے جو زمین کی سطح پر اور اس کے باطن میں موجود ہے۔[9] مٹی کی قدرتی اور ختم نہ ہونے والی توانائیاں بھی انہی وسائل میں شامل ہیں۔
آج کی اقتصادی سوچ میں زمین پر موجود فضا (یعنی اس زمین کے ٹکڑے پر قائم ہونے کی جگہ) کو بھی ویسی ہی اہمیت حاصل ہے جیسی خود زمین کو۔ بعض قدرتی وسائل ایسے ہوتے ہیں جو ختم ہو جانے والے یا ناقابلِ تجدید کہلاتے ہیں، جیسے: خام تیل، پتھر، لوہا، مٹی، چراگاہیں اور جنگلات۔ یہ سب اشیاء اور خدمات کی پیداوار میں مؤثر کردار ادا کرتے ہیں۔ قرآنِ کریم سے یہ حقیقت اخذ کی جا سکتی ہے کہ یہ قدرتی وسائل اللہ کے ارادے سے اور انسان کی عملداری کے نتیجے میں یا تو گھٹ سکتے ہیں یا ان میں برکت اور اضافہ ہو سکتا ہے۔[10] عام طور پر قدرتی وسائل کو چار اقسام میں تقسیم کیا جاتا ہے: 1۔ قدرتی آبی ذخائر (جیسے: بارش، چشمے، دریا وغیرہ) 2۔ زمین (زرعی، رہائشی، تجارتی وغیرہ) 3۔ معدنیات (جیسے: سونا، لوہا، تیل، کوئلہ وغیرہ) 4۔ حیوانات، جنگلات اور چراگاہیں۔

پانی (زمین پر حیات کا بنیادی سرچشمہ)

پانی زمین پر حیات کا بنیادی اور ناگزیر سرچشمہ ہے۔ اس کے بغیر کسی بھی جاندار کا وجود ممکن نہیں۔ قرآن مجید اس حقیقت کو نہایت جامع انداز میں بیان کرتا ہے: وَجَعَلْنَا مِنَ الْمَاءِ كُلَّ شَيْءٍ حَيٍّ)، یعنی ہم نے ہر زندہ چیز کو پانی

سے پیدا کیا۔ (انبیاء :30) یہ آیت اس امر کی صریح دلیل ہے کہ زندگی کی تمام صورتیں؛ نباتاتی ہوں یا حیوانی، انسانی ہوں یا غیر انسانی، پانی پر منحصر ہیں۔[11] اللہ تعالیٰ نے اس بنیادی نعمت کو انسان کے لیے بلا قیمت، حکمت اور مصلحت کے ساتھ مہیا فرمایا؛ نہ اتنی زیادہ کہ فساد کا سبب بنے اور نہ اتنی کم کہ ہلاکت کا موجب ہو۔ قرآن واضح کرتا ہے کہ اللہ نے زمین کو پانی کے لیے قرارگاہ بنایا، اسے اس میں جاری کیا اور مختلف صورتوں میں ذخیرہ کیا، جیسے چشمے، نہریں اور کنویں، تاکہ انسان بارش کے نہ ہونے کی صورت میں بھی اس سے فائدہ اٹھا سکے۔ یہی تدبیر اس بات کی غماز ہے کہ پانی محض ایک طبعی عنصر نہیں بلکہ ایک منظّم الٰہی نظام کا حصہ ہے۔

قرآن کریم کی نگاہ میں پانی کو تمام عواملِ پیداوار میں ایک امتیازی حیثیت حاصل ہے، بالخصوص بارش کے پانی کو، جسے قرآن بار بار مرکزِ توجہ بناتا ہے۔ اس کی ایک وجہ یہ ہے کہ بارش تمام آبی ذخائر کا اصل منبع ہے؛ اگر بارش نہ ہو تو چشمے، دریا، جھیلیں اور نہریں سب خشک ہو جائیں۔ دوسری وجہ یہ ہو سکتی ہے کہ بارش کا پانی زرعی، صنعتی اور انسانی زندگی کے لیے خصوصی افادیت رکھتا ہے، جو مزید تحقیق و تدبر کا تقاضا کرتی ہے۔ قدرتی پانی کو عموماً تین اقسام میں تقسیم کیا جاتا ہے: پینے کا پانی، صنعتی پانی اور زرعی پانی۔ موجودہ بحث کا تعلق صنعتی اور زرعی پانی سے ہے، جو پیداواری عمل میں بنیادی کردار ادا کرتے ہیں۔ قرآن پانی کو زرعی پیداوار کا اساسی عنصر قرار دیتا ہے اور بارش کے نزول، اس کے اسباب اور زمین میں اس کے بہاؤ پر خاص زور دیتا ہے۔ یہاں تک کہ قرآن پانی کے ذریعے پیداوار کو براہِ راست اللہ تعالیٰ کی طرف منسوب کرتا ہے۔ قرآن میں پانی کو عاملِ پیداوار کے طور پر پیش کرنے کے لیے مخصوص افعال استعمال ہوئے ہیں، جیسے: يُخْرَجُ بِهِ، يُنْبِتُ، يُحْيِي، يُسْقَى۔ ان افعال میں حرفِ باء (بِ) سببیت کو ظاہر کرتا ہے، یعنی پانی ہی ان تمام پیداواری افعال کا محرک اور سبب ہے۔[12]

قرآن بیان کرتا ہے: (وَأَنزَلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً بِقَدَرٍ فَأَسْكَنَّاهُ فِي الْأَرْضِ)(18:23) پھر اسی پانی کے ذریعے باغات، میوے، کھجور، انگور اور زیتون پیدا کیے گئے، جو انسانی رزق کا ذریعہ ہیں۔ قرآن مجید کی روشنی میں پانی محض ایک قدرتی وسیلہ نہیں بلکہ ایک عظیم الٰہی نعمت ہے، جو انسانی بقا، زرعی پیداوار، رزق کے تسلسل اور فطری توازن کی بنیاد ہے۔ پانی کے بغیر نہ انسان زندہ رہ سکتا ہے، نہ زراعت پنپ سکتی ہے اور نہ صنعت ترقی کر سکتی ہے۔ اسی لیے اسلامی فکر میں پانی کو ایک "نعمتِ تولید" (Productive Blessing) سمجھا جاتا ہے، جس کا شکر ادا کرنا اور اس کا تحفظ ہر انسان کی دینی، اخلاقی اور اجتماعی ذمہ داری ہے۔ قرآن سمندروں کے حوالے سے بھی پانی کے بے شمار فوائد بیان کرتا ہے: تازہ غذا (لحم طری)، قیمتی زیورات اور نقل و حمل کا مؤثر ذریعہ۔ سمندر انسانی خوراک کا عظیم خزانہ ہیں، جہاں سے بغیر اضافی انسانی محنت کے کثیر مقدار میں غذا حاصل ہوتی ہے۔ اسی طرح موتی، مرجان اور دیگر زیورات انسانی حسنِ جمال کی تسکین کا ذریعہ بنتے ہیں، جو روحانی توازن کے لیے ضروری ہے۔

مزید برآں، بحری نقل و حمل انسانی تمدن اور عالمی معیشت کی ریڑھ کی ہڈی کی حیثیت رکھتی ہے۔[13] آخر کار قرآن پانی کو ایک ایسی نشانی کے طور پر پیش کرتا ہے جو کائنات کے محکم اور مربوط نظام، حیات کے تسلسل اور توحیدِ خالق پر واضح دلیل ہے۔ بارش، نباتات، حیوانات اور انسانی زندگی؛ سب ایک ہی رب کی ربوبیت کے مظاہر ہیں۔[14]

زمین: پیداوار کا گہوارہ

پانی اور زمین جیسی بنیادی نعمتوں کی حقیقی قدر و قیمت کا اندازہ ہمیں امیر المؤمنین حضرت علیؑ کے اس بلیغ فرمان سے ہوتا ہے: "جس شخص کے پاس پانی اور مٹی ہو، پھر بھی وہ فقیر ہو، تو اللہ اسے اپنی رحمت سے دور رکھے"[15] یہ فرمان اس حقیقت کی طرف واضح اشارہ ہے کہ پانی اور زمین اگر درست فہم، محنت اور تدبیر کے ساتھ میسر ہوں تو فقر و محتاجی کا جواز باقی نہیں رہتا۔ تولید کے قدرتی عوامل میں زمین کو بنیادی حیثیت حاصل ہے۔ خداوندِ متعال نے انسان کو زمین جیسی عظیم نعمت عطا کی، جس کی سطح بھی قابلِ کاشت ہے اور جس کے باطن میں بے شمار خزانے پوشیدہ ہیں۔ زمین کو نہ اس قدر سخت بنایا گیا کہ اس میں کوئی چیز اگ نہ سکے، اور نہ اتنا نرم کہ ہر شے اس میں دھنس جائے، بلکہ اسے ایک متوازن، مضبوط اور قابلِ استفادہ نظام کے ساتھ انسان کے لیے مسخر کر دیا گیا۔

قرآن فرماتا ہے: ”وہی ہے جس نے تمہارے لیے زمین کو رام کر دیا، پس اس کے دوش پر چلو اور اس کے رزق میں سے کھاؤ"۔ اگر زمین مسلسل زلزلوں، آتش فشانی، یا سورج سے غیر متناسب فاصلے کا شکار ہوتی تو انسانی زندگی کے لیے کبھی سازگار نہ بن پاتی۔ اللہ تعالیٰ نے زمین کو انسان کے لیے رام کیا تاکہ وہ محنت، کوشش اور تدبیر کے ذریعے اسے آباد کرے؛ رزق کا سامان اللہ نے مہیا کر دیا ہے، اور کوشش انسان کی ذمہ داری ہے۔[16]

قرآن کریم میں زمین کے لیے متعدد بامعنی تعبیرات استعمال ہوئی ہیں، جیسے: فراش، بساط، مہاد، کفّات اور ذلول۔ یہ تمام الفاظ اس حقیقت کو واضح کرتے ہیں کہ انسان کی مادی و معنوی ضروریات کا مرکز یہی زمین ہے، اور انسان کو اس کی آبادکاری کا مکلّف بنایا گیا ہے۔ قرآن بارہا مردہ زمین کے زندہ ہونے، اس سے دانے، پھل، سبزیاں، باغات اور چشموں کے نکلنے کا ذکر کرتا ہے تاکہ انسان اللہ کی نعمتوں سے فائدہ اٹھائے اور شکر ادا کرے۔ تاہم زمین خود اس وقت تک کچھ پیدا نہیں کرتی جب تک بارانِ رحمت نازل نہ ہو۔ یہی اللہ کی سنتِ احیاء ہے، جو معیشت، رزق اور آخرت تینوں کی طرف رہنمائی کرتی ہے۔

قرآن کہتا ہے کہ پاکیزہ زمین اللہ کے حکم سے خوب پیداوار دیتی ہے، جب کہ خراب زمین سے ناقص اور بے فائدہ نباتات کے سوا کچھ نہیں نکلتا۔ یہ محض زرعی حقیقت نہیں بلکہ ایک عمیق اخلاقی اور وجودی تمثیل بھی ہے: صرف فاعل کی فاعلیت کافی نہیں، بلکہ قابل کی قابلیت اور داخلی استعداد بھی ضروری ہے۔ جیسے بارش ایک ہی ہوتی ہے، مگر نتیجہ زمین کی کیفیت کے مطابق مختلف نکلتا ہے۔ یہی مثال اچھے اور بُرے انسان، صالح اور فاسد معاشرے کی ہے۔[17]

حیوانات، جنگلات اور چراگاہیں: قدرتی عواملِ تولید کا جامع نظام

پانی اور مٹی جیسی بنیادی نعمتوں سے جو دیگر مخلوقات اور وسائل تولید کی صورت میں سامنے آتے ہیں، ان میں نباتات، حیوانات، جنگلات اور چراگاہیں نمایاں حیثیت رکھتے ہیں۔ جنگلات محض ماحولیاتی توازن کا ذریعہ نہیں بلکہ لکڑی، عمارتی مواد، کاغذ سازی، فائبر اور دیگر صنعتی مصنوعات کے لیے بنیادی وسائل فراہم کرتے ہیں۔ اسی طرح جنگلات اور چراگاہیں جانوروں کے لیے قدرتی چارہ گاہیں ہیں، جہاں سے مویشیوں کو خوراک ملتی ہے، اور یہی مویشی گوشت، دودھ، اون، پشم، کھال اور دیگر اشیاء کی پیداوار کا ذریعہ بنتے۔[18] قرآنِ کریم اگرچہ ان وسائل کے صنعتی و پیداواری مراحل کو تفصیل سے بیان نہیں کرتا، مگر عمومی انداز میں انسان اور جانور دونوں کے استفادے کو نمایاں کرتا ہے۔ گھریلو جانوروں کا چراگاہوں سے چارہ کھانا، اور انسان کا ان جانوروں سے فائدہ اٹھانا، درحقیقت پیداوار کے ایک مربوط اور قدرتی نظام کا حصہ ہے۔ قرآن فرماتا ہے:

هُوَ الَّذِي أَنزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً لَّكُم مِّنْهُ شَرَابٌ وَمِنْهُ شَجَرٌ فِيهِ تُسِيمُونَ ترجمہ: "وہی ہے جس نے تمہارے لیے آسمان سے پانی برسایا، جس سے تم پیتے ہو، اور اسی سے وہ درخت اُگتے ہیں جن میں تم اپنے جانوروں کو چراتے ہو"۔ (10:16) بارانِ رحمت کے نتیجے میں مردہ زمین زندہ ہوتی ہے، سبزہ اگتا ہے، جانور اس سے غذا حاصل کرتے ہیں اور انسان انہی جانوروں سے اپنی ضروریات پوری کرتا ہے۔ یوں نباتات، حیوانات اور انسان ایک ہی قدرتی زنجیر میں جڑے نظر آتے ہیں۔

قرآن مزید بیان کرتا ہے کہ زمین کو انسان کے لیے گہوارہ بنایا گیا، اس میں راستے پیدا کیے گئے، آسمان سے پانی نازل کیا گیا اور اس کے ذریعے مختلف نباتات اگائی گئیں، تاکہ انسان خود بھی کھائے اور اپنے جانوروں کو بھی چرائے۔ اناج، سبزیاں، انگور، زیتون، کھجور، گھنے باغات، میوے اور چارہ "یہ سب انسان اور اس کے مویشیوں کے لیے سامانِ زیست ہیں۔ (32-25:80) نباتات چاہے جڑی بوٹیوں کی صورت میں ہوں، سبزے کی شکل میں یا درختوں اور چراگاہوں کی صورت میں، یہ تمام مخلوقاتِ الٰہی کے لیے رزق اور پیداوار کے عظیم ذرائع ہیں۔ اسی لیے قرآن اعلان کرتا ہے: "اگر تم اللہ کی نعمتوں کو گننا چاہو تو نہیں گن سکوگے" اور سورۂ رحمٰن میں بار بار سوال اٹھاتا ہے: "تم اپنے رب کی کون کون سی نعمت کو جھٹلاؤگے؟"

ان آیات میں ایک نہایت اہم نکتہ یہ ہے کہ مادی اور روحانی نعمتیں باہم اس طرح مربوط ہیں کہ انہیں الگ نہیں کیا جاسکتا۔ قرآن کبھی بھی محض مادی زاویے سے بات نہیں کرتا؛ حتیٰ کہ جب درختوں، پھلوں اور سورج و چاند کا ذکر کرتا ہے تو انہیں خدائی عظمت اور روحانی ہدایت کی نشانی کے طور پر پیش کرتا ہے۔ رزق کے بارے میں قرآن وعدہ تو کرتا ہے، مگر ہدایت کے بارے میں صراحت کے ساتھ کہتا ہے کہ اللہ پر لازم ہے کہ وہ سیدھا راستہ

دکھائے، اور اسی مقصد کے لیے مادی وسائل بھی عطا کرتا ہے۔ قرآن میں زیتون، کھجور اور انگور کا خصوصی ذکر محض جغرافیائی اتفاق نہیں بلکہ عمیق حکمت کا حامل ہے۔

جدید غذائی اور طبّی تحقیقات نے ثابت کیا ہے کہ یہ تینوں پھل انسانی جسم کے لیے غیر معمولی فوائد رکھتے ہیں۔ زیتون کا تیل توانائی بخش، جگر دوست اور متعدد بیماریوں کے لیے مفید ہے، اسی لیے اسے اسلامی روایات میں "انبیا کی غذا" کہا گیا ہے اور قرآن نے اسے "شجرۂ مبارکہ" قرار دیا ہے۔[19] کھجور ایک مکمل غذا اور دوا ہے؛ اس میں کیلشیم، فاسفورس، پوٹاشیم اور میگنیشیم جیسے اہم عناصر پائے جاتے ہیں، جو ہڈیوں، اعصاب، دماغ اور عمومی صحت کے لیے ناگزیر ہیں۔ احادیث میں کھجور کو شفا کا ذریعہ قرار دیا گیا ہے، اور جدید تحقیق اسے سرطان سے بچاؤ میں مؤثر مانتی ہے۔[20] انگور کو ماہرین ایک قدرتی دواخانہ قرار دیتے ہیں؛ یہ خون صاف کرتا ہے، جسمانی زہریلے مادے خارج کرتا ہے، اعصاب اور دل کو تقویت دیتا ہے اور کئی امراض میں شفا کا ذریعہ ہے۔ نبی اکرم ﷺ نے فرمایا: "بہترین پھل انگور ہے"۔[21] خلاصہ یہ کہ نباتات، حیوانات، جنگلات اور چراگاہیں محض معاشی وسائل نہیں بلکہ ایک جامع الٰہی نظام کا حصہ ہیں، جو انسان کی مادی ضروریات کے ساتھ اس کی فکری، اخلاقی اور روحانی تربیت کا بھی ذریعہ ہیں۔ قرآن کا یہ انتخاب آج کے انسان کے لیے ایک واضح پیغام اور ایک زندہ علمی و ایمانی معجزہ ہے۔[22]

ہوائیں اور معادن بطورِ قدرتی تولیدی عوامل
اسلامی اقتصادی تربیت کے تناظر میں ایک تحلیلی مطالعہ

اسلامی معاشی نظریہ پیداوار (Production) کو محض مادی عوامل کے مجموعے کے طور پر نہیں دیکھتا، بلکہ اسے ایک ہمہ جہت عمل قرار دیتا ہے جس میں قدرتی وسائل، انسانی محنت، اخلاقی ذمہ داری اور الٰہی نظم باہم مربوط ہوتے ہیں۔ قرآنِ کریم جن عناصر کو انسانی معیشت کی بنیاد قرار دیتا ہے، ان میں ہوائیں اور معادن نمایاں حیثیت رکھتے ہیں۔ یہ دونوں عوامل اگرچہ براہِ راست انسانی اختیار میں نہیں، مگر عملی طور پر زرعی، صنعتی اور تجارتی پیداوار میں فیصلہ کن کردار ادا کرتے ہیں۔

ہوائیں: غیر مرئی مگر بنیادی پیداواری محرک

قرآنِ کریم ہواؤں کو محض ایک طبعی مظہر نہیں بلکہ آیاتِ الٰہی کے طور پر پیش کرتا ہے، جو انسانی معاشی سرگرمیوں میں براہِ راست مداخلت رکھتی ہیں۔ سمندری تجارت، جو قدیم اور جدید دونوں معاشی نظاموں میں بنیادی اہمیت رکھتی ہے، ہواؤں کے بغیر ناقابلِ تصور ہے۔ قرآن اس حقیقت کی طرف متوجہ کرتا ہے کہ اگر اللہ چاہے تو

ہواؤں کو ساکن کر دے اور کشتیاں سمندر میں ٹھہر جائیں۔ (5:45) اس سے واضح ہوتا ہے کہ عالمی تجارت، نقل و حمل اور معاشی ربط، سب کچھ ایک ایسے قدرتی نظام پر قائم ہے جو انسانی کنٹرول سے ماورا ہے۔[23] اسلامی اقتصادی فکر میں ہوا کو Natural Public Good یا قدرتی اجتماعی اثاثہ قرار دیا جا سکتا ہے، جو بلا معاوضہ انسان کو عطا کیا گیا ہے۔

ہوائیں بارش کے نظام کو متحرک کرتی ہیں، موسم کو اعتدال میں رکھتی ہیں، آلودگی کو کم کرتی ہیں، آکسیجن اور کاربن ڈائی آکسائیڈ کے تبادلے کے ذریعے حیاتیاتی توازن برقرار رکھتی ہیں، نباتات کی پولی نیشن میں مدد دیتی ہیں اور زرعی پیداوار میں اضافہ کرتی ہیں۔[24] یوں ہوا زرعی، بحری اور ماحولیاتی پیداوار کا ایک بنیادی مگر غیر محسوس عنصر ہے۔ اسلامی اقتصادی تعلیم کے تناظر میں ہواؤں کی یہ حیثیت اس امر کی متقاضی ہے کہ انہیں محض سائنسی حقیقت کے طور پر نہیں بلکہ اخلاقی امانت کے طور پر پڑھایا جائے۔ بچوں اور طلبہ میں یہ شعور پیدا کرنا کہ معاشی ترقی ایسے عوامل پر منحصر ہے جو انسان کے اختیار میں نہیں، انہیں شکر گزاری، تواضع اور ماحولیاتی ذمہ داری کی طرف مائل کرتا ہے۔ یہی تربیت مستقبل میں وسائل کے غیر ذمہ دارانہ استعمال کو روکنے میں مددگار ثابت ہو سکتی ہے۔

معادن: خام سرمایہ سے تمدنی ترقی تک

قرآنِ کریم زمین کو انسانی زندگی کے لیے محض رہائش گاہ نہیں بلکہ معاش یعنی زندگی کے وسائل کا مرکز قرار دیتا ہے۔ (10:7) تفسیری روایات کے مطابق ان وسائل میں معادن کو مرکزی حیثیت حاصل ہے، جنہیں قرآن "خزائن الأرض" سے تعبیر کرتا ہے۔[25] اہلِ بیتؑ کی روایات میں سونا، چاندی، لوہا، تانبا، سیسہ، قیمتی پتھر، تیل اور دیگر معدنیات کو براہِ راست الٰہی عطیہ قرار دیا گیا ہے، جو انسانی ضروریات کی تکمیل اور تمدنی ترقی کے لیے زمین میں ودیعت کیے گئے ہیں۔ اسلامی معاشی نظریے میں معادن کو Primary Productive Assets سمجھا جاتا ہے۔ یہ بذاتِ خود معاشی قدر پیدا نہیں کرتے، مگر جب انسانی عقل، محنت اور ٹیکنالوجی ان سے وابستہ ہوتی ہے تو یہی معدنیات صنعت، تعمیرات، توانائی اور مالیاتی نظام کی بنیاد بن جاتی ہیں۔ اس تناظر میں معادن انسانی تخلیقی صلاحیتوں کو فعال کرنے کا ذریعہ ہیں، نہ کہ محض دولت کے انبار لگانے کا وسیلہ۔

لوہا، صنعت اور عدلِ اجتماعی

قرآنِ کریم نے خاص طور پر لوہے کا ذکر کرتے ہوئے اس میں "شدید قوت" اور "لوگوں کے لیے فائدے" بیان کیے ہیں (25:57) مفسرین کے مطابق لوہا انسانی تمدن کے بنیادی ستونوں: زراعت، صنعت، رہائش اور حکومت" سے براہِ راست وابستہ ہے۔[26] اگر لوہا نہ ہوتا تو نہ زرعی اوزار ممکن تھے، نہ تعمیرات، نہ دفاع، اور نہ ہی ریاستی نظم

کا قیام۔اسلامی اقتصادی فکر میں طاقت اور صنعت کا مقصد غلبہ یا استحصال نہیں بلکہ عدلِ اجتماعی کا قیام ہے، جس کی علامت قرآن میں "میزان" ہے۔ یوں معادن کا استعمال اخلاقی حدود کے اندر رہ کر، اجتماعی فلاح اور انصاف کے لیے ہونا چاہیے۔ حضرت سلیمانؑ کی حکمرانی اس کا عملی نمونہ ہے، جہاں ہوائیں، دھاتیں اور محنت سب الٰہی قیادت کے تحت منظّم ہو کر تمدنی ترقی کا ذریعہ بنتی ہیں، مگر اصل تاکید شکر گزاری پر رہتی ہے۔ (34: 12–13)

تعلیمی و تربیتی پہلو

اسلامی اقتصادی تعلیم میں ہوائیں اور معادن کو بطورِ تولیدی عوامل متعارف کرانے کا مقصد محض معلومات کی ترسیل نہیں بلکہ معاشی اخلاقیات کی تشکیل ہے۔ طلبہ کو یہ سکھانا ضروری ہے کہ پیداوار صرف انسانی مہارت کا نتیجہ نہیں بلکہ فطرت اور الٰہی نعمتوں کے ساتھ تعاون کا ثمر ہے۔ یہ شعور ایک ایسی نسل تیار کرتا ہے جو قدرتی وسائل کو استحصال کے بجائے امانت سمجھ کر استعمال کرے۔ اسلامی اقتصادی فکر میں قدرتی وسائل کا دائرہ صرف پانی اور زمین تک محدود نہیں، بلکہ اس میں وہ تمام عناصر شامل ہیں جنہیں اللہ تعالیٰ نے انسانی فلاح کے لیے پیدا کیا ہے۔ان میں ہوائیں اور زیرِ زمین پوشیدہ معدنیات کو کلیدی حیثیت حاصل ہے۔ یہ عوامل پیداوار کے عمل کو نہ صرف ممکن بناتے ہیں بلکہ اسے وسعت اور تنوع بھی عطا کرتے ہیں۔

سرمایہ (Capital) : پیداوار کا محرک اور امانتِ الٰہی

سرمایہ (Capital) پیداوار کے بنیادی عناصر میں نہایت اہم حیثیت رکھتا ہے، کیونکہ یہ مالی اور غیر مالی وسائل کا مجموعہ ہے جو پیداوار کے ہر مرحلے میں استعمال ہوتے ہیں، جیسے خام مال کی خریداری، مزدوروں کی اجرت، مشینری، اشتہارات، اور مصنوعات کی ترسیل و فروخت۔ اگرچہ ماہر انجینیئرز، محنتی مزدور اور جدید مشینری موجود ہوں، تب بھی سرمایہ کی غیر موجودگی میں پیداوار ممکن نہیں ہوتی۔ یہی وجہ ہے کہ سرمایہ نہ صرف پیداوار کے آغاز بلکہ اس کی تکمیل اور مارکیٹ تک رسائی کا بنیادی وسیلہ ہے۔[27]

سرمائے کی اقسام: ایک جامع اسلامی تصور

فزیکل یا مادی سرمایہ :(Physical Capital) مشینیں، اوزار، گودام، ٹرانسپورٹ وغیرہ، جو براہِ راست پیداوار میں استعمال ہوتے ہیں۔ مالی سرمایہ :(Financial Capital) روپیہ، بینک قرض، اسٹاک مارکیٹ، صکوک وغیرہ، جو مالی وسائل فراہم کرتے ہیں۔ انسانی سرمایہ :(Human Capital) علم، مہارت، تجربہ اور فکری صلاحیت رکھنے والے افراد، جو پیداوار کی کارکردگی بڑھاتے ہیں۔ اجتماعی سرمایہ :(Social Capital) باہمی اعتماد، تعاون، امانتداری اور سماجی اقدار جو افراد کو اجتماعی ترقی کے راستے پر گامزن کرتے ہیں۔ معنوی یا

روحانی سرمایہ (Spiritual Capital): دین، اخلاص، توکل، نیکی اور اخلاقی اوصاف جو انسان کو ذمہ دارانہ اقتصادی فیصلے کرنے کی تربیت دیتے ہیں۔[28]

اسلامی فلسفۂ سرمایہ کاری: گردشِ دولت اور سماجی تحفظ

اسلامی تعلیمات کا بنیادی اصول یہ ہے کہ سرمایہ گردش میں رہنا چاہیے، ایک ہی جگہ منجمد نہ رہے۔ حتیٰ کہ وہ افراد جو اپنے مال کو صحیح انداز میں خرچ نہیں کر سکتے، چاہے انہیں کوئی شعوری مسئلہ ہو یا ابھی نابالغ ہوں، ان کے مال کو بھی اقتصادی گردش میں لانے کا حکم ہے۔ قرآنِ کریم اس اصول کو یوں بیان کرتا ہے: "وَلَا تُؤْتُوا السُّفَهَاءَ أَمْوَالَكُمُ الَّتِي جَعَلَ اللهُ لَكُمْ قِيَامًا وَارْزُقُوهُمْ فِيهَا وَاكْسُوهُمْ وَقُولُوا لَهُمْ قَوْلًا مَّعْرُوفًا" (4:5) ترجمہ: "اور اپنے وہ مال جن پر اللہ نے تمہارا نظامِ زندگی قائم کر رکھا ہے، بیوقوفوں کے حوالے نہ کرو، (البتہ) ان میں سے انہیں کھلاؤ اور پہناؤ اور ان سے اچھے پیرائے میں گفتگو کرو"۔ اس آیت کی تفسیر میں اسلامی مفکرین یہ نکتہ بیان کرتے ہیں کہ مال کو اقتصادی نظام سے باہر نکال کر منجمد کرنا درست نہیں، بلکہ اسے گردش میں لا کر اس سے حاصل ہونے والے فائدے سے ان کی ضروریات پوری کی جائیں، جبکہ اصل مال سرمائے کے طور پر محفوظ رہے۔[29] یہ اصول مغربی تصور کے برعکس ہے، جہاں سرمائے کا مقصد محض انفرادی منافع ہوتا ہے۔ اسلامی تعلیمات میں سب سے بہتر بچت وہ ہے جو اقتصادی نظام میں شامل ہو کر سرمایہ کاری کا ذریعہ بنے۔

اس کے برعکس، فرعونی معیشت کی نمایاں خصوصیت یہ ہے کہ وہ لوگوں میں مال کو جمع کرنے اور ذخیرہ کرنے کی خواہش پیدا کرتی ہے۔ لوگ تب ہی خود کو محفوظ تصور کرتے ہیں جب وہ اپنی اضافی دولت کو سونے، چاندی یا دیگر اشیائے قیمتی کی شکل میں ذخیرہ کر لیتے ہیں۔ لیکن قرآن کی نظر میں یہ رویہ ناپسندیدہ اور قابلِ مذمت ہے، جیسا کہ سورۂ ہمزہ اور قارون کی داستان میں ایسے طرزِ عمل پر عذاب کی وعید سنائی گئی ہے۔ اسلامی نقطۂ نظر کے مطابق، دو چیزیں انسان کی ہلاکت کا سبب بنتی ہیں: غربت کا خوف اور فخر و غرور کی طلب۔ حضرت علیؑ فرماتے ہیں: "أَهْلَكَ النَّاسَ اثْنَانِ خَوْفُ الْفَقْرِ وَطَلَبُ الْفَخْرِ" (دو چیزوں نے لوگوں کو ہلاک کیا: فقر کا خوف اور فخر کی خواہش)۔[30]

قرآنی اقتصادی ثقافت میں، اس خوف کا علاج "وقف" جیسے نظاموں میں موجود ہے، جہاں لوگ اپنی دولت کو خدا کی راہ میں وقف کر کے نہ صرف دائمی ثواب حاصل کرتے ہیں بلکہ ایک ایسا سماجی تحفظ کا نظام بھی قائم کرتے ہیں جو ضرورت کے وقت ان کی مدد کرتا ہے۔ آج کی دنیا میں انشورنس کمپنیاں اسی خوف سے فائدہ اٹھاتی ہیں، لوگوں کو ممکنہ حادثات یا بیماریوں کے خوف میں مبتلا کر کے ہر سال بھاری رقمیں وصول کرتی ہیں، اور اگر کوئی حادثہ نہ ہو تو ساری رقم کمپنیوں کے خزانے میں جمع ہو جاتی ہے۔ قرآن کی تعبیر کے مطابق شیطان انسان کو فقر سے ڈراتا ہے۔

اس کے بر عکس، قرآنی اقتصادی ثقافت میں وقف اور نذر سماجی تحفظ کے مؤثر ذرائع ہیں۔ اگر لوگ اپنی دولت خدا کی راہ میں نیتِ خالص کے ساتھ خرچ کریں تو نہ صرف انہیں دنیوی واخروی فوائد حاصل ہوں گے بلکہ کسی مشکل کے وقت وہ وقف کے اداروں سے مالی مدد بھی حاصل کر سکتے ہیں۔ اس طرح غربت کا خوف ختم اور اجتماعی فلاح ممکن بنتی ہے۔ اسلامی اقتصادی تربیت بچوں اور نوجوانوں کو یہ سکھاتی ہے کہ دولت کو گردش میں لانا، اسے محض ذخیرہ کرنے کے بجائے خیر اور پیداواری استعمال میں لگانا انسان کی اخلاقی، سماجی اور روحانی ذمہ داری ہے۔[31]

سرمایہ کاری کے قرآنی ماڈل: حضرت یوسفؑ اور جناب ذوالقرنین

قرآنِ کریم میں سرمایہ کاری اور اقتصادی منصوبہ بندی کی بہترین مثالیں حضرت یوسفؑ اور جناب ذوالقرنین کے واقعات میں ملتی ہیں۔ حضرت یوسفؑ نے مصر کے بادشاہ کو قحط سے بچنے کے لیے جو ہدایات دیں، ان میں ایک یہی تھی کہ سرمایہ کاری اس انداز میں کی جائے کہ سخت حالات میں اس سے فائدہ اٹھایا جاسکے۔ انہوں نے حکم دیا کہ پیداوار کے پہلے سات سالوں میں غلے کو اس کی بالیوں سمیت ذخیرہ کیا جائے تاکہ وہ موسمی شدت اور کیڑوں سے محفوظ رہے۔ یہ محض ذخیرہ اندوزی نہیں تھی، بلکہ مستقبل کی منصوبہ بندی اور بحران سے نمٹنے کے لیے ایک جامع اقتصادی حکمت عملی تھی۔ قرآن اس منصوبے کے اگلے مرحلے کو یوں بیان کرتا ہے: "ثُمَّ يَأْتِي مِن بَعْدِ ذَٰلِكَ سَبْعٌ شِدَادٌ يَأْكُلْنَ مَا قَدَّمْتُمْ لَهُنَّ إِلَّا قَلِيلًا مِّمَّا تُحْصِنُونَ" (12:48) ترجمہ: "پھر اس کے بعد سات برس ایسے سخت آئیں گے جن میں وہ غلہ کھالیا جائے گا جو تم نے ان سالوں کے لیے جمع کر رکھا ہوگا سوائے اس تھوڑے حصے کے جو تم بچا کر رکھوگے۔"

اسی طرح، جناب ذوالقرنین کے واقعے میں جب ایک قوم نے یاجوج وماجوج سے حفاظت کے لیے دیوار بنانے کی درخواست کی اور اس کے عوض "خَرْج" (مال) دینے کی پیشکش کی، تو انہوں نے مالی سرمائے کو قبول کرنے کی بجائے انسانی اور مادی سرمائے کو متحرک کرنے پر زور دیا۔ انہوں نے فرمایا: "مَا مَكَّنِّي فِيهِ رَبِّي خَيْرٌ فَأَعِينُونِي بِقُوَّةٍ أَجْعَلْ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُمْ رَدْمًا" (18:95)، یعنی "جو مقدور خدا نے مجھے بخشا ہے وہ بہت اچھا ہے۔ تم مجھے قوت (بازو) سے مدد دو"۔ یہاں فکری سرمایہ (جناب ذوالقرنین کی مہارت) اور انسانی قوت (قوم کے افراد) کے ساتھ لوہے اور تانبے جیسے مادی سرمائے کو ملا کر ایک ایسا عظیم منصوبہ مکمل کیا گیا جو معاشرتی تحفظ اور ترقی کا باعث بنا۔ یہ قرآنی مثالیں واضح کرتی ہیں کہ اسلام میں سرمایہ محض دولت کا انبار نہیں، بلکہ ایک متحرک قوت ہے جسے علم، محنت اور منصوبہ بندی کے ساتھ ملا کر معاشرتی فلاح کے لیے استعمال کیا جاتا ہے۔ سرمائے کو ضائع ہونے سے بچانا، اس کا درست استعمال کرنا، اور اسے بہتر مواقع میں لگانا اہم تربیتی ہدف ہے۔ اس میں خاندانی تربیت، تعلیمی ادارے، سماجی روابط اور دینی تعلیمات اہم کردار ادا کرتے ہیں۔

محنت و عمل: پیداوار کی روحانی اساس

قدرتی وسائل اور سرمائے کے بعد، اسلامی اقتصادی نظام میں جس عنصر کو بنیادی ترین حیثیت حاصل ہے، وہ کام، محنت اور سعی و جہد (کوشش) ہے۔ اسلام، پیداوار کے عمل کو محض وسائل اور سرمائے کا مکینیکل امتزاج نہیں سمجھتا، بلکہ اس میں انسانی محنت کو وہ روحانی قوت قرار دیتا ہے جو بے جان مادے کو بامقصد اور نفع بخش اشیاء میں تبدیل کرتی ہے۔ انسان کو اعضاء و جوارح عطا کر کے دنیا و مافیہا کا اُس کے لیے تسخیر کر دینا اس بات کی دلیل ہے کہ خدا نے چاہا ہے کہ انسان محنت اور کوشش کے ذریعے اس کائنات کو آباد کرے۔ قرآنِ مجید میں متعدد مقامات پر محنت، کوشش اور معاشی فعالیت کی تاکید کی گئی ہے، جن میں فعل "لِتَبْتَغُوا" (تاکہ تم تلاش کرو) بطور کلیدی اصطلاح بارہا استعمال ہوا ہے، جو طلبِ معاش، سعی و کسب اور رزقِ حلال کے لیے جدوجہد کی علامت ہے۔ قرآن کی تعلیم یہ ہے کہ کوشش انسان کی ذمہ داری ہے اور فضل و رزق کا عطا کرنا اللہ کا کام ہے۔ یہی توازن توکل اور عمل کے درمیان مطلوب ہے۔[32]

کام بحیثیتِ انسانی ذمہ داری اور عبادت

اسلامی تصور میں کام محض روزی روٹی کا ذریعہ نہیں، بلکہ انسان کی جسمانی و ذہنی توانائیوں کا مثبت اظہار اور اس کے وجود کا بنیادی جوہر ہے۔ یہ انسان کو بیکاری کے گھٹن زدہ ماحول سے نکال کر اسے ایک بامقصد زندگی عطا کرتا ہے۔ یہ نہ صرف معاشی خود مختاری دیتا ہے بلکہ روحانی تسکین کا بھی ذریعہ ہے۔ کام کے بغیر انسانی وجود بے فائدہ ہے۔ پس، کام انسان کی پہچان، اس کی عزتِ نفس اور کامیاب زندگی کی کنجی ہے۔[33] قرآنِ کریم اس اصول کو نہایت واضح الفاظ میں بیان کرتا ہے: "لَّيْسَ لِلْإِنسَانِ إِلَّا مَا سَعَىٰ" (53:39) ترجمہ: "اور یہ کہ انسان کو صرف وہی ملتا ہے جس کی وہ سعی کرتا ہے"۔ یہ قرآنی پیغام اس بات پر زور دیتا ہے کہ مومن کو دوسروں کے انتظار میں نہیں بیٹھنا چاہیے کہ وہ اس کے امور انجام دیں اور اس کی معاشرتی مشکلات کو حل کریں۔ اسے خود کمرِ ہمت باندھ کر میدان میں وارد ہونا ہے اور اپنی کوشش و محنت کرنی ہے، چاہے مقصد حاصل ہو یا نہ ہو، انسان کی ذمہ داری کوشش کرنا ہے۔ اسلامی تعلیمات میں کام اور محنت کو اس قدر بلند مقام حاصل ہے کہ اسے عبادت کے ساتھ مربوط کر دیا گیا ہے۔ حتیٰ کہ جمعہ کی نماز جیسی اہم عبادت کے فوراً بعد بھی زمین میں پھیل کر اللہ کا فضل تلاش کرنے کا حکم دیا گیا ہے۔ یہ تعلیمات ایک ایسے واضح نظامِ معیشت و محنت کو پیش کرتی ہیں جس میں عبادت اور عمل باہم مربوط ہیں۔

سیرتِ انبیاء و معصومینؑ: محنت کی عظمت کا عملی نمونہ

اسلامی تعلیمات اور معصومین کی سیرت ہمیں یہ درس دیتی ہے کہ دنیاوی زندگی کی بہتری، خاندان کی آسائش اور دوسروں کی خدمت کے لیے محنت و مشقت نہ صرف پسندیدہ عمل ہے بلکہ عبادت کے درجے میں شمار ہوتا ہے۔

معصومین نے نہ صرف عمل کے ذریعے اس راہ کی نشان دہی کی، بلکہ امت کو بھی مسلسل سعی و جہد کی دعوت دی۔ انہوں نے کاہلی، بیکاری اور دوسروں پر انحصار کو سختی سے ناپسند فرمایا۔ بلند ترین سماجی مقام کے باوجود، معصومین نے کسبِ معاش سے کنارہ کشی اختیار نہ کی۔ وہ جانتے تھے کہ عزت کی روزی، ہاتھ کی محنت سے ہی حاصل ہوتی ہے، چاہے معاشرہ اسے معمولی سمجھے یا طنز کے تیروں سے نشانہ بنائے۔ اُس زمانے میں روزگار کے ذرائع محدود تھے: زراعت، مزدوری، مویشی پالنا اور تجارت، لیکن معصومین ان سب میں مشغول نظر آتے ہیں، اور ہمیں ان سے عملی مثالیں ملتی ہیں۔[34] امام علیؑ کے بارے میں منقول ہے کہ آپ گھر کے کاموں میں مشغول رہتے، لکڑیاں لاتے، پانی بھرتے اور صفائی کرتے، جبکہ حضرت فاطمہؑ گندم پیستیں، آٹا گوندھتیں اور روٹی پکاتی تھیں۔[35] یہ اس بات کی دلیل ہے کہ اہلِ بیتؑ کی زندگی میں محنت کو گھر کے امن و سکون کا ستون سمجھا جاتا تھا۔ امام جعفر صادقؑ کے بقول، "أَعْتَقَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ أَلْفَ مَمْلُوكٍ مِنْ مَالِهِ وَكَدِّ يَدِهِ" (امیر المومنینؑ نے اپنے ہاتھوں کی کمائی سے ایک ہزار غلام آزاد کیے)۔[36] یہ اس بات کی دلیل ہے کہ معصومین کی معیشت عزت، استقلال اور جدوجہد سے عبارت تھی۔ رسول اللہ ﷺ نے اس شخص کے ہاتھ کو چوما جو محنت کی وجہ سے کھردرے ہو گئے تھے اور فرمایا: "هَذِهِ يَدٌ لَّا تَمَسُّهَا النَّارُ" (یہ وہ ہاتھ ہے جسے دوزخ کی آگ کبھی نہیں چھوئے گی)۔[37] یہ واقعات واضح کرتے ہیں کہ اسلام میں محنت کو محض ایک معاشی ضرورت نہیں بلکہ ایک روحانی اور اخلاقی قدر سمجھا جاتا ہے جو انسان کو اللہ کے قریب کرتی ہے۔

خدمتِ خلق کے جذبے سے سرشار پیداواری کام

قرآنِ مجید میں جناب ذوالقرنین کی زندگی، قیادت، دیانت داری اور عوامی خدمت کا تفصیلی ذکر ملتا ہے۔ جب ایک پسماندہ قوم نے یاجوج و ماجوج کے فتنے سے بچاؤ کے لیے دیوار کی درخواست کی اور اس کے عوض معاوضہ دینا چاہا، تو حضرت ذوالقرنین نے اسے رب کی عطا پر ترجیح دی اور فرمایا: "مَا مَكَّنِّي فِيهِ رَبِّي خَيْرٌ"(18:95) (جو کچھ میرے رب نے مجھے دیا ہے، وہی میرے لیے کافی اور بہتر ہے)۔ انہوں نے اپنی فنی مہارت، انتظامی حکمت اور عوامی تعاون سے ایک ایسی مضبوط دیوار تعمیر کی، لیکن اس عظیم کارنامے پر بھی فخر نہ کیا بلکہ اسے اللہ کی رحمت قرار دیا: "هَٰذَا رَحْمَةٌ مِّن رَّبِّي" (یہ میرے رب کی طرف سے ایک رحمت ہے)۔ یہ واقعہ ظاہر کرتا ہے کہ اسلامی تصور میں پیداواری عمل کا مقصد ذاتی مفاد یا شہرت نہیں، بلکہ خدمتِ خلق اور اجتماعی فلاح ہے۔ جب کہ ایک دوسری فکر بھی قرآن ہمارے لئے بیان فرماتا ہے جس میں انسان اس حد تک طغیانی کیفیت میں مبتلا ہوتا ہے کہ " فَقَالَ أَنَا رَبُّكُمُ الْأَعْلَىٰ" (79:24) کہنے لگتا ہے اور اسی فکر کے حامل افراد جب کسی کامیابی کو حاصل کر لیتے ہیں تو کہتے نظر آتے ہیں "قَالَ إِنَّمَا أُوتِيتُهُ عَلَىٰ عِلْمٍ عِندِي" (28:78) ۔

پیداوار کے مشاغل اور اسلامی اقتصادی تربیت

پیداوار کے عمل میں زمین، جانور، اور انسانی صلاحیتیں بنیادی عناصر ہیں جو معاشی گردش میں شامل ہوتی ہیں۔ قرآنِ حکیم نے زراعت، مویشی بانی، تجارت اور صنعت کو معاشی خوشحالی اور اجتماعی ترقی کے لیے اہم قرار دیا ہے۔ زراعت قدیم اور محنت طلب پیشہ ہے، جس میں اناج، سبزی، پھل اور باغبانی شامل ہے۔ قرآن و احادیث میں زراعت کو انبیاء کا پیشہ اور اللہ کے نزدیک محبوب ترین عمل کہا گیا ہے؛ امام باقرؑ فرماتے ہیں: "زراعت سے انسان، پرندے اور جانور سب مستفید ہوتے ہیں"۔[38] رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "جو مسلمان کوئی درخت بوئے اور اس سے انسان، پرندہ یا جانور کچھ کھائے تو یہ صدقہ ہے"۔[39] کیٹل فارمنگ بھی بنیادی معاشی ستون ہے، جو خوراک، لباس، نقل و حمل، زراعت اور معاشرتی فلاح میں کردار ادا کرتی ہے۔ قرآن مجید میں چارپایوں کو رزق و روزگار کا ذریعہ قرار دیا گیا ہے اور ان کے فوائد، خوراک و لباس سے لے کر عبادات اور سماجی تعاون تک بیان کیے گئے ہیں (16: 6-7)۔ احادیث میں جانوروں کے ساتھ حسن سلوک اور ان کی حفاظت پر زور دیا گیا ہے، تاکہ مادی و معنوی تربیت حاصل ہو۔ اسلامی اقتصادی تربیت میں یہ پیداواری شعبے فرد کی محنت، خود کفالت، اخلاق، اجتماعی تعاون اور خدمت خلق کی تربیت کے اہم وسائل ہیں۔ زمین اور جانوروں کی پیداواری صلاحیت کو خدا کی رضا اور معاشرتی بھلائی کے لیے استعمال کرنا، اقتصادی نظام میں اخلاق، عدل اور پائیداری قائم رکھنے کی تعلیم دیتا ہے۔

صنعت (Industry): وسائل کی تبدیلی اور الٰہی رہنمائی

اسلامی اقتصادی نظام میں پیداوار کا عمل محض قدرتی وسائل کے حصول تک محدود نہیں، بلکہ ان وسائل کو انسانی محنت اور علم کے ذریعے مفید اشیاء میں تبدیل کرنے کا عمل، یعنی "صنعت"، بھی اس کا ایک لازمی جزو ہے۔ قرآنی تعبیر میں کسی بھی کام کو کمال مہارت کے ساتھ اچھی طرح انجام دینے کو "الصَّنْع" کہا جاتا ہے۔[40] صنعت کسی بھی معیشت کی ریڑھ کی ہڈی سمجھی جاتی ہے، مگر یہ حقیقت نظرانداز نہیں کی جا سکتی کہ صنعتی ترقی کے لیے بنیادی وسائل اور جدید اوزار کارناگزیر اور ضروری ہیں۔ اسلامی نقطۂ نظر سے صنعت محض ایک مادی و تکنیکی مظہر نہیں بلکہ ایک تکوینی و اخلاقی امانت ہے، جو انسانی معیشت کو الٰہی مقاصد کی طرف رہنمائی کرتی ہے۔

قرآنِ کریم اس تصور کو حضرت داؤد علیہ السلام کی مثال سے واضح کرتا ہے، جنہیں اللہ تعالیٰ نے زرہ سازی کی صنعت سکھائی تھی۔ یہ علم محض ایک تکنیکی مہارت نہیں تھا، بلکہ اس کا ایک واضح مقصد تھا: "وَعَلَّمْنَاهُ صَنْعَةَ لَبُوسٍ لَّكُمْ لِتُحْصِنَكُم مِّن بَأْسِكُمْ فَهَلْ أَنتُمْ شَاكِرُونَ" (21:80) ترجمہ: "اور ہم نے تمہارے لیے انہیں زرہ سازی کی صنعت سکھائی تاکہ تمہاری لڑائی میں وہ تمہارا بچاؤ کرے، تو کیا تم شکر گزار ہو؟"

یہ آیت اسلامی فلسفۂ صنعت کے دو بنیادی اصولوں کو واضح کرتی ہے: 1)۔ مقصدیت (Purpose): صنعت کا مقصد انسانوں کو جنگی خطرات اور سماجی ابتلاؤں سے محفوظ رکھنا ہے ("لِتُحْصِنَكُم مِّن بَأْسِكُمْ")، نہ کہ استعماری تسلط یا سرمایہ دارانہ اجارہ داری قائم کرنا۔ یہی وہ تربیتی پیغام ہے کہ صنعت کو ہمیشہ خدمتِ خلق اور عدلِ اجتماعی کے اصولوں کے تحت بروئے کار آنا چاہیے۔[41] 2)۔ شکر گزاری (Gratitude): آیت کا آخری حصہ ("فَهَلْ أَنتُمْ شَاكِرُونَ") اس بات پر زور دیتا ہے کہ صنعت کی بدولت حاصل ہونے والی امن و خوشحالی صرف ایک مادی کامیابی نہیں بلکہ ایک الٰہی نعمت ہے جس پر شکر گزاری واجب ہے۔ شکر کا یہ تصور محض زبان سے اعتراف نہیں بلکہ اس کے صحیح مصرف (استعمال)، عادلانہ تقسیم اور سماجی فلاح میں اس کا استعمال ہے۔ اسی طرح حضرت نوح علیہ السلام کی کشتی سازی کا عمل بھی وحیِ الٰہی کی رہنمائی میں تھا "وَاصْنَعِ الْفُلْكَ بِأَعْيُنِنَا وَوَحْيِنَا" (11:37)۔ یہ قرآنی اشارات اس بات کی دلیل ہیں کہ انبیاء خود اہل صنعت و کار تھے اور فطرت کو خدا کے اذن سے مسخر کرتے تھے۔ یوں اسلامی صنعت کا تصور، سرمایہ دارانہ اجارہ داری اور اشتراکی جبر سے ممتاز ہو کر عقل و وحی کے امتزاج پر مبنی ایک عادلانہ و تربیتی نظام پیش کرتا ہے۔

مدیریت (Management): پیداواری عمل کی تنظیم اور حکمت

پیداواری عوامل میں سے اہم ترین عامل، جو دیگر تمام عوامل: وسائل، سرمایہ، محنت اور صنعت؛ کو منظّم کرتا ہے، وہ مدیریت (Management) ہے۔ انتظام یا مینجمنٹ کسی بھی ادارے یا پیداواری نظام کی بنیاد ہے، کیونکہ یہ وسائل اور عواملِ پیداوار (انسانی، مالی اور تکنیکی) کو مؤثر طریقے سے منظّم کرتا ہے اور پیداوار کے عمل کو نتیجہ خیز بناتا ہے۔ کام انسانی جسمانی یا ذہنی کوشش ہے جو پیداواری عمل میں شامل ہوتی ہے، اور عام طور پر خطرے سے آزاد ہوتی ہے، مگر مدیریت کے لیے خاص ذہنیت درکار ہوتی ہے، جس کے ساتھ انسان خطرات کو مول لیتا ہے۔ اس کا حقیقی اثر صرف اس وقت ممکن ہے جب اسے مناسب انتظام، حکمتِ عملی اور رہنمائی کے ساتھ مربوط کیا جائے۔[42]

ایک مؤثر انتظامی نظام میں تقسیمِ کار، فیصلہ سازی، منصوبہ بندی، مہارت، تخصص (Specialization)، نگرانی اور جائزہ شامل ہوتے ہیں، جو پیداواری عمل کو منظّم، مستحکم اور پائیدار بناتے ہیں۔ مدیر اپنی تجزیاتی اور فیصلہ سازی کی مہارت کے ذریعے وسائل کو بہتر طریقے سے مختص کرتے، اخراجات کنٹرول کرتے اور پیداواریت بڑھاتے ہیں۔ ان کی ذکاوت، تیز فکری اور رسک (Risk) لینے کی صلاحیت ادارے کو اقتصادی مواقع، مارکیٹ کے رجحانات اور خطرات کے مطابق مؤثر حکمتِ عملی وضع کرنے کی طاقت دیتی ہے، جو استحکام، ترقی اور پائیداری کو یقینی بناتی ہے۔ یوں، کار اور انتظام ایک دوسرے کے تکمیلی ستون ہیں: کام! عملی توانائی اور کوشش ہے، اور انتظام ہدایت، منصوبہ

بندی اور وسائل کی مؤثر رہنمائی ہے۔ بغیر محنت، بہترین منصوبہ بندی عملی نتائج میں تبدیل نہیں ہوتی، اور بغیر انتظام، محنت جزوی یا غیر مؤثر رہ جاتی ہے۔ یہ تعامل ادارے کی پیداواری کارکردگی، اقتصادی استحکام اور طویل مدتی ترقی کو ممکن بناتا ہے، اور اسے ایک مضبوط اور منظّم پیداواری نظام کے طور پر قائم رکھتا ہے۔

تجارت : (Trade) پیداوار کی تقسیم اور معاشرتی فلاح کا ذریعہ

ان عوامل کی منظّم پیداوار کے بعد، اگلا مرحلہ اس کی تقسیم اور معاشرے تک رسائی کا ہے، جسے اسلامی اقتصادی نظام میں "تجارت" کے ذریعے منظّم کیا جاتا ہے۔ تجارت، انسانی معیشت کا ایک قدیم اور بنیادی ذریعہ آمدنی ہے، جو ہر دور میں معاشرتی ضرورت اور نفع بخش پیشے کے طور پر رائج رہا ہے۔ یہ سرگرمی نہ صرف معیشت کو سہارا دیتی ہے بلکہ مختلف خطوں کو ایک دوسرے سے جوڑتی بھی ہے۔ حتیٰ کہ بہت سی جلیل القدر دینی شخصیات بھی اس پیشے سے وابستہ رہی ہیں۔ مثال کے طور پر حضرت ہودؑ کا پیشہ تجارت تھا، اور حضرت خدیجہ سلام اللہ علیہا بھی تجارت کے شعبے میں سرگرم تھیں۔ امام جعفر صادق علیہ السلام بھی دوسروں کو اس پیشے کی ترغیب دیتے اور سرمایہ فراہم کرکے انہیں تجارت پر آمادہ کرتے تھے۔"عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عُذَافِرٍ عَنْ أَبِيهِ قَالَ : أَعْطَى أَبُو عَبْدِ اَللَّهِ عَلَيْهِ اَلسَّلاَمُ أَبِي أَلْفاً وَ سَبْعَمِائَةِ دِينَارٍ فَقَالَ لَهُ اِتَّجِرْ بِهَا" محمد بن عذافر اپنے والد سے روایت کرتے ہیں کہ "امام جعفر صادق علیہ السلام نے میرے والد کو سترہ سو دینار دیے اور فرمایا: ان سے تجارت کرو"۔[43]

اسلامی تعلیمات میں تجارت کا مقصد محض منافع کمانا نہیں، بلکہ یہ عدل، توازن اور منصفانہ فائدہ پہنچانے کا ایک ذریعہ ہے۔ یہ نظام روحانی و اخلاقی اقدار کو معاشی سرگرمیوں کے ساتھ مربوط کرتا ہے تاکہ منافع کی تلاش ایسی حدوں میں ہو جو سماجی ذمہ داری اور انسانی عزتِ نفس کا تحفظ کریں۔ امام علیؑ نے فرمایا کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے کہ رزق دس حصے ہیں جن میں سے نو حصے تجارت میں ہیں اور ایک حصہ دیگر ذرائع میں۔[44] یعنی رزق کا سب سے بڑا اور اہم ذریعہ تجارت ہے۔ یہ حدیث تجارت کی اہمیت اور برکت کو واضح کرتی ہے۔ اسلامی اقتصادی تعلیم میں تجارت کو نہ صرف دنیاوی معاشی عمل سمجھا جاتا ہے بلکہ اس میں اخلاق اور انصاف کے ساتھ حلال طریقے سے کسبِ روزی کو سب سے بڑا ذریعہ مانا جاتا ہے۔

تجارت کے اسلامی اصول و ضوابط : اخلاقیات بمقابلہ استحصال

اسلامی فلسفۂ پیداوار محض اشیاء کی تخلیق پر ختم نہیں ہو جاتا، بلکہ ان اشیاء کو معاشرے تک منصفانہ اور اخلاقی اصولوں کے تحت پہنچانا بھی اس کا ایک لازمی حصہ ہے۔ یہیں سے تجارت کا کردار شروع ہوتا ہے۔ سرمایہ دارانہ

نظام میں تجارت کا مقصد بھی منافع کو زیادہ سے زیادہ بڑھانا ہوتا ہے، چاہے اس کے لیے غیر اخلاقی طریقے ہی کیوں نہ اختیار کرنے پڑیں، جیسے مصنوعی قلّت پیدا کرنا، دھوکہ دہی، یا معاہدوں سے انحراف۔ اس کے برعکس، اسلام تجارت کو ایک اخلاقی فریضہ اور معاشرتی اعتماد کی بنیاد قرار دیتا ہے، جو فرد اور معاشرے دونوں کے لیے خوشحالی کا سبب بنتی ہے۔[45] ذیل میں ہم تجارت کے ان اسلامی اصولوں کا جائزہ لیں گے جو اسے استحصالی نظاموں سے ممتاز کرتے ہیں۔

الف) دیانت اور شفافیت: امام جعفر صادقؑ اور مصادف کا واقعہ

اسلام میں تجارت کی بنیاد امانت داری اور شفافیت پر قائم ہے۔ ناجائز منافع خوری، خصوصاً مسلمانوں کی مجبوری سے فائدہ اٹھا کر، سختی سے ممنوع ہے۔ اس اصول کی عملی وضاحت امام جعفر صادق علیہ السلام اور ان کے غلام مصادف کے واقعے سے ہوتی ہے۔ جب امام کے اہلِ خانہ کے اخراجات بڑھ گئے تو آپ نے تجارت کے ذریعے آمدنی حاصل کرنے کا ارادہ کیا۔ آپ نے اپنے غلام مصادف کو ہزار دینار دیے اور کہا کہ اس سرمائے سے مصر جا کر تجارت کرے۔ مصادف نے عام طور پر مصر بھیجے جانے والے سامان کی خریداری کی اور تجارتی قافلے کے ساتھ روانہ ہوا۔ جب وہ مصر کے قریب پہنچا تو معلوم ہوا کہ وہ سامان وہاں کم دستیاب ہے اور لوگ اسے ہر قیمت پر خریدنے پر مجبور ہیں۔ تاجروں نے مل کر وعدہ کیا کہ اس سامان کو کم از کم ۱۰۰ فیصد منافع کے ساتھ یعنی دوگنا کر کے بیچا جائے گا، یوں بازار میں مصنوعی قلّت پیدا کی گئی۔ جب مصادف واپس مدینہ پہنچا تو اس کے پاس اصل سرمائے کے برابر منافع موجود تھا۔ امام صادق علیہ السلام نے اس منافع کی اصل معلوم کی تو معلوم ہوا کہ یہ ناجائز طریقے سے اور مسلمانوں کے نقصان پر مبنی ہے۔ آپ نے فرمایا کہ یہ منافع قابلِ قبول نہیں اور فرمایا: "حلال روزی کمانا شمشیر چلانے سے بھی زیادہ مشکل ہے"۔[46] یہ حکایت اسلام میں تجارت کی روح کو واضح کرتی ہے۔ امام نے اس منافع کو قبول کرنے سے انکار کر دیا جو مسلمانوں کی مجبوری اور ایک مصنوعی قلّت کا نتیجہ تھا۔ یہ واقعہ ہمیں چند اہم باتیں سکھاتا ہے:

- تجارت کی اخلاقی بنیاد: تجارت صرف نفع کمانے کا ذریعہ نہیں بلکہ ایک اخلاقی فرض ہے، جہاں انصاف، امانت داری اور دوسروں کے حقوق کا خیال رکھنا لازم ہے۔
- ناجائز منافع کی ممنوعیت: بازار میں مصنوعی قلّت پیدا کر کے قیمتیں بڑھا چڑھا کر بیچنا سخت منع ہے کیونکہ یہ معاشرتی نقصان کا باعث بنتا ہے۔
- حلال روزی کی قدر: امام نے ہمیشہ حلال طریقے سے کمانے کو فوقیت دی، چاہے وہ مشکل ہی کیوں نہ ہو۔

ب) احتکار (Hoarding) کے خلاف جنگ: معاشرتی ضرورت کی پاسداری

احتکار اسلامی اصطلاح میں لوگوں کی ضرورت کی چیزیں بڑی مقدار میں خرید کر روک دینے کو کہتے ہیں تاکہ قلّت پیدا ہو اور بعد میں زیادہ قیمت پر بیچی جاسکے۔ یہ عمل سرمایہ دارانہ نظام کے "منافع خوری" کے اصول سے گہرا تعلق رکھتا ہے، لیکن اسلام اسے معاشرتی استحصال قرار دیتا ہے۔ تاہم، اسلام میں احتکار کی تعریف اور اس کی ممانعت مطلق نہیں ہے۔ امام جعفر صادقؑ نے احتکار کی اصل تعریف بیان کرتے ہوئے فرمایا: "إِنَّمَا الِاحْتِكَارُ أَنْ تَشْتَرِيَ طَعَامًا فِي مِصْرٍ لَيْسَ فِيهِ طَعَامٌ غَيْرُهُ، فَتَحْتَكِرَهُ، فَإِذَا كَانَ فِي الْمِصْرِ طَعَامٌ غَيْرُهُ فَلَا بَأْسَ أَنْ تَحْتَكِرَهُ" ترجمہ: "احتکار صرف اس وقت ہوتا ہے جب تم کسی شہر میں وہ واحد کھانے کی چیز خرید لو جو وہاں اور کہیں دستیاب نہ ہو، اور پھر اسے روک لو۔ لیکن اگر وہ چیز کافی مقدار میں موجود ہو تو اسے ذخیرہ کرنا جائز ہے۔"[47]

یہ تعریف واضح کرتی ہے کہ ذخیرہ اندوزی صرف اس وقت ناجائز ہے جب وہ لوگوں کی ضروریات پر اثر ڈالے اور قلّت پیدا کرے۔ اگر سامان عام مقدار میں دستیاب ہو تو اسے ذخیرہ کرنا جائز ہے۔ سیرتِ نبوی میں بھی اس کی مثال ملتی ہے۔ قریش کے مالدار حکیم بن حزام جب بھی مدینہ میں اناج یا خوراک آتی، وہ سب کچھ خرید لیتے اور بازار پر قابو پا لیتے۔ رسول اللہ ﷺ نے ایک روز ان کے پاس سے گزر کر فرمایا: "يَا حَكِيمُ بْنَ حِزَامٍ إِيَّاكَ أَنْ تَحْتَكِرَ" (اے حکیم بن حزام! خبردار! لوگوں کی ضرورت کا سامان روک کر مت رکھو اور مہنگا ہونے کا انتظار نہ کرو)۔[48] یہ تاکیدات اس حقیقت کو اجاگر کرتی ہیں کہ تجارت نہ صرف ایک انفرادی عمل ہے بلکہ اس کے گہرے معاشرتی اثرات ہیں۔ اسلامی ریاست کی یہ ذمہ داری ہے کہ وہ بازار کی نگرانی کرے اور اس بات کو یقینی بنائے کہ چند افراد کے منافع کی خاطر عوام کی ضروریات کو نقصان نہ پہنچے۔

ج) دھوکہ دہی کی ممانعت: اعتماد پر مبنی معاشرت کی بنیاد

تجارت میں ایک اور غیر اخلاقی عمل "دھوکہ دہی" ہے۔ اس میں کسی معیاری چیز کے ساتھ غیر معیاری چیز کو ملا دینا، یا عیب دار مال کو عمدہ ظاہر کرنا شامل ہے۔ یہ صرف ملاوٹ نہیں بلکہ ایک ایسا دھوکہ ہے جو معاشی اعتماد اور دینی اخلاقیات دونوں کو مجروح کرتا ہے۔ رسول اکرم ﷺ نے اس کو انتہائی سنگین جرم قرار دیتے ہوئے فرمایا: "لَيْسَ مِنَّا مَنْ غَشَّ مُسْلِمًا" (جو شخص کسی مسلمان کو دھوکہ دے وہ ہم میں سے نہیں)۔ ایک اور روایت میں اس عمل کی سنگینی کو مزید واضح کیا گیا: "مَنْ غَشَّ الْمُسْلِمِينَ حُشِرَ مَعَ الْيَهُودِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ لِأَنَّهُمْ أَغَشُّ النَّاسِ لِلْمُسْلِمِينَ" ترجمہ: "جو مسلمان کو خرید و فروخت میں دھوکہ دے، قیامت کے دن یہودیوں کے ساتھ اٹھایا جائے گا کیونکہ یہودی اس معاملے میں بدنام تھے"۔[49]

اسلامی تاریخ میں حکومتی سطح پر بازار کی نگرانی کی عملی مثالیں موجود ہیں۔ امام صادقؑ کے مطابق، ایک روز امیر المؤمنینؑ نے بازار میں ایک عورت کو روتے دیکھا جس نے بتایا کہ کھجور فروش نے اوپر اچھی اور نیچے خراب کھجوریں رکھ کر بیچیں۔ آپ نے حکم دیا کہ قیمت واپس کی جائے، لیکن بیچنے والے نے انکار کیا۔ تین بار تاکید کے بعد بھی نہ ماننے پر آپ نے تادیبی کارروائی کی دھمکی دی۔[50] اسی طرح، امام باقرؑ روایت کرتے ہیں کہ نبی اکرم ﷺ مدینہ میں ایک اناج فروش کے پاس رکے، اس کا مال اوپر سے دیکھ کر پسندیدگی ظاہر کی، لیکن وحی کے اشارے پر اندر ہاتھ ڈالا تو نیچے خراب گندم نکلی۔ آپ ﷺ نے فرمایا: "مَا أَرَاكَ إِلَّا وَ قَدْ جَمَعْتَ خِيَانَةً وَ غِشاً لِلْمُسْلِمِينَ" (تم نے مسلمانوں کے ساتھ خیانت اور ملاوٹ کو یکجا کر دیا ہے)[51] یہ واقعات واضح کرتے ہیں کہ اسلامی ریاست میں تجارت محض منافع کا ذریعہ نہیں بلکہ ایک اخلاقی ذمہ داری بھی ہے، اور حکومت کا فرض ہے کہ وہ صارفین کے حقوق کا تحفظ یقینی بنائے۔

نتیجہ

یہ تحقیق اس بنیادی حقیقت کو نمایاں کرتی ہے کہ اسلامی معاشی فکر میں پیداوار کے تمام عناصر؛ زمین، پانی، نباتات، حیوانات، معدنی وسائل، سرمایہ، انسانی محنت، علم، اور اخلاقی و سماجی سرمایہ — محض مادی ذرائع نہیں بلکہ خداوندِ متعال کی عطا کردہ امانتیں ہیں، جن کے استعمال پر انسان نہ صرف معاشرتی بلکہ اخلاقی اور اخروی اعتبار سے بھی جواب دہ ہے۔ اسلامی معیشت ان عناصر کو قدر (Value) اور مقصد (Purpose) کے ساتھ جوڑتی ہے، جہاں پیداوار کا ہدف صرف منافع یا نمو (Growth) نہیں بلکہ عدلِ اجتماعی، انسانی وقار، اور اجتماعی فلاح کا حصول ہوتا ہے۔ قرآنِ کریم اور سیرتِ انبیاء وائمۂ معصومینؑ میں زراعت، دام پروری(Cattle Farming)، تجارت اور صنعت جیسے پیداواری شعبوں کو اِستعمار فی الارض کے عملی مظاہر کے طور پر پیش کیا گیا ہے۔ ان تعلیمات میں معاشی سرگرمی عبادت، محنت امانت، اور وسائلِ فطرت نعمتِ الٰہی قرار پاتے ہیں۔ اس تناظر میں اسلامی معیشت کا امتیاز یہ ہے کہ وہ معاشی عمل کو اخلاق اور روحانیت سے جدا نہیں کرتی، بلکہ اسے خدا سے تعلق، سماج سے وابستگی اور آخرت کی جواب دہی کے ساتھ مربوط کرتی ہے۔

اسلامی اقتصادی تربیت ایک ایسا ہمہ جہت تعلیمی و تربیتی فریم ورک فراہم کرتی ہے جو انسان کو محض صارف یا منافع طلب عامل کے بجائے ایک باشعور، ذمہ دار اور خیر رساں خلیفہ کے طور پر تشکیل دیتی ہے۔ اگر بچوں اور نوجوانوں کو کم عمری ہی سے قرآن و حدیث، سیرتِ معصومینؑ، اور عملی مثالوں کے ذریعے یہ شعور دیا جائے کہ محنت عبادت ہے، سرمایہ امانت ہے، قدرتی وسائل قابلِ احترام ہیں، اور پیداوار اجتماعی خیر کا ذریعہ ہے، تو ایک ایسی نسل پروان چڑھ سکتی ہے جو صارفیت کے بجائے تخلیق، اسراف کے بجائے اعتدال، اور خود غرضی کے بجائے

تعاون کو اپنی معاشی زندگی کا اصول بنائے۔ عملی طور پر یہ تربیتی عمل اس وقت مؤثر ہو سکتا ہے جب خاندان، تعلیمی ادارے، مذہبی مراکز اور سماجی تنظیمیں باہم اشتراک سے اسلامی اقتصادی اقدار کو نصاب، تربیت اور سماجی عمل کا حصہ بنائیں۔ اس کے ذریعے نوجوان نسل میں خوفِ فقر، حرصِ زر اور تفاخر کے رجحانات کے بجائے توکل، قناعت، شکر گزاری اور سماجی ذمہ داری کو فروغ دیا جا سکتا ہے، جو پائیدار معاشی ترقی کی حقیقی بنیاد ہے۔

بالآخر، یہ تحقیق اس نتیجے تک پہنچتی ہے کہ اسلامی اقتصادی تربیت نہ صرف ایک متوازن اور پائیدار معاشی ماڈل پیش کرتی ہے بلکہ ایک ایسے متحرک، دیندار اور باوقار معاشرے کی تشکیل میں معاون ثابت ہوتی ہے جہاں دنیاوی آبادکاری اور اخروی سعادت ایک دوسرے کی ضد نہیں بلکہ ایک دوسرے کی تکمیل بن جاتی ہیں، اور انسان خدا کی زمین پر ایک امانت دار اور خیر رساں خلیفہ کے طور پر اپنی حقیقی ذمہ داری کو پہچان لیتا ہے۔

*****

References

1. Hamid Mahjoor, "*Tarbiyat Aqtasadi dar Nizaam Mayar Islami az Manazer Quran Karim*", Fasl Naamah Ilmi Quran wa Alom Ajtamai, Sal II ,Shmarah 4, Khwarzami University Tehran, (1401 AH): 57-80.

حمید مہجور، "*تربیت اقتصادی در نظام معیار اسلامی از منظر قرآن کریم*"، فصل نامہ علمی قرآن و علوم اجتماعی، سال دوم، شمارہ 4، خوارزمی یونیورسٹی تہران، (1401ش): 57-80۔

2. Zahra Musa Zadeh wa Fatima, Sanati, "*Tabeen Moulifah hai Tarbiyat Aqtasadi Barasas Amozah hai Islami*", Faslanamah Ilmi Paswahshi Tarbiyat Islami", Bhaar wa Taabistan, Danshgah Imam Sadiq, Tehran, No. 24, (1396): 73-97.

زہرہ موسی زادہ و فاطمہ، صنعتی، "*تبیین مؤلفہ ھای تربیت اقتصادی براساس آموزہ ھای اسلامی*"، فصلنامہ علمی پژوھشی تربیت اسلامی، بہار و تابستان، دانشگاہ مام صادق، تہران، ش24، (1396ش): 73-97۔

3. Jawad, Erwani, *Akhalaq Aqtasadi az Didgah Quran wa Hadees*, (Mashad, Intasharat Danshgah Alom Islami Rizvi, 1396 SH), 25.

جواد، ایروانی، *اخلاق اقتصادی از دیدگاہ قرآن و حدیث*، (مشہد، انتشارات دانشگاہ علوم اسلامی رضوی، 1396ش)، 25۔

4. Faiz Kashani, Muhammad bin Shah Murtaza, *Al-Mahja al-Bayda fi Tahdhib al-Ihya*, Vol. 3, (Qom, Intasharat Islami, 1375 SH), 167-168.

فیض کاشانی، محمد بن شاہ مرتضیٰ، *المحجۃ البیضاء فی تہذیب الاحیاء*، ج3، (قم، انتشارات اسلامی، 1375ش)، 167،168۔

5. Muhammad Kazim, Rajai, *Mujam Muz'aw'i Aayaat Egtesadi Qur'an*, (Qom, Antesharat Mẘsesḥ Amuzeshi we Pazoḥshi Imam Khomeini, 1395 SH), 59-77.

محمد کاظم، رجائی، *معجم موضوعی آیات اقتصادی قرآن*، (قم، انتشارات مؤسسہ آموزشی وپژوہشی امام خمینیؒ، 1395ش)، 77-59۔

6. Syed Ali, Tabataba'i, Akhlagh Egtesadi (Tabiyn Nezam Arzeshi Islam dar bad Faaliat haye Egtesadi), (Qom, Motboat Dini,1382 SH), 8-9.

سید علی، طباطبائی، *اخلاق اقتصادی (تبیین نظام ارزشی اسلام در بعد فعالیت ھای اقتصادی)*، (قم، مطبوعات دینی، 1382ش)، 8-9۔

7. Naser Makarem, Shirazi, *Tafsir Namona*, Vol. 1, (Tehran, Dar al-Katb al-Islamiya, 1374 SH), 615.

ناصر مکارم، شیرازی، *تفسیر نمونہ*، ج1، (تہران، دار الکتب الاسلامیہ، 1374ھ ش)، 615۔

8. Rajai, *Mujam Muz'aw'i Aayaat Egtesadi Qur'an*, 60-61.

رجائی، *معجم موضوعی آیات اقتصادی قرآن*، 61-60۔

9. Yadullah Maqdisi, *Serah Mishti Masuman*, (Qom, Daftar Tablighat Islami wa Pasohashgah Alom wa Farhang, 1397 SH), 82.

یداللہ مقدسی، *سیرہ معیشتی معصومان*، (قم، دفتر تبلیغات اسلامی وپژوہشگاہ علوم وفرہنگ، 1397ش)، 82۔

10. Zahra Musa Zadeh wa Fatima Sanati, "*Tabeen Moulifah hai Tarbiyat Aqtasadi Barasas Amozah hai Islami*", 73-97.

زہرہ موسیٰ زادہ و فاطمہ صنعتی، *تبیین مؤلفہ ھای تربیت اقتصادی براساس آموزہ ھای اسلامی*، ص 73-97۔

11. Shirazi, *Tafsir Namona*, Vol. 13, 396.

شیرازی، *تفسیر نمونہ*، ج13، 396۔

12. Rajai, *Mujam Muz'aw'i Aayaat Egtesadi Qur'an*, 80.

رجائی، *معجم موضوعی آیات اقتصادی قرآن*، 80۔

13. Shirazi, *Tafsir Namona*, Vol. 13, 396.

شیرازی، *تفسیر نمونہ*، ج18، 206۔

14. Muhammad Hussain, Tabatabai, *Tafsir al-Mizan* (Trajma), Mutrajam: Muhammad Baqir Mousavi, Vol. 1, (Qom, Jamia Madraseen Hoz al-Ilmiyah, Daftar Entesharat Islami, 1378 SH), 609.

محمد حسین، طباطبائی، *تفسیر المیزان (ترجمہ)*، مترجم "محمد باقر موسوی، ج 1، (قم، جامعہ مدرسین حوزہ علمیہ، دفتر انتشارات اسلامی، 1378ھ ش)، 609۔

15. Muhammad Baqir, Majlisi, *Bihar al-Anwar*, Vol. 100, (Beirut, Darahiya al-Turat al-Arabi, 1362 SH), 65.

محمد باقر، مجلسی، *بحار الانوار*، ج100، (بیروت، دار احیاء التراث العربی، 1362ش)، 65۔

16. Mohsen Qaraati, *Tafsir al-Noor*, Vol. 10, (Tehran, Markaz Fareangi Darsevayi az Quran, 1388 SH), 154.

محسن قرائتی، تفسیر نور، ج10، (تہران، مرکز فرہنگی درسہایی از قرآن، 1388ھ ش)، 154۔

17. Shirazi, *Tafsir Namona*, Vol. 6, 216.

شیرازی، تفسیر نمونہ، ج6، 216۔

18. Mohsen Qaraati, *Simaye Egtesad dar Quran Ve Ravayat*, (Tehran, Mowseseh Farhnegi Darshi az Quran, 1398 SH), 38.

محسن قرائتی، سیمای اقتصاد در قرآن و روایات، (تہران، مؤسسہ فرہنگی درسہای از قرآن، 1398ھ ش)، 38۔

19. Ahmad Amin, Shirazi, *Islam Pezeshk bi Daro*, (Qom, Entesharat Islami Jamia Madrasain 1376 SH), 273.

احمد امین، شیرازی، اسلام پزشک بی دارو، (قم، انتشارات اسلامی جامعہ مدرسین، 1376ھ ش)، 273۔

20. Raza, Paknesad, *Owleen Daneshgah Wa Akharyne Pehghamber (PBUH)*, Vol. 7, (Tehran, Kitaab Foroshi Islamia 1343 SH), 65.

رضا، پاک نژاد، اولین دانشگاہ و آخرین پیامبر صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم، ج7، (تہران، کتابفروشی اسلامیہ، 1343ش)، 65۔

21. Shirazi, *Islam Pezeshk bi Daro*, 193.

شیرازی، اسلام پزشک بی دارو، 193۔

22. Shirazi, *Tafsir Namona*, Vol. 11, 176.

شیرازی، تفسیر نمونہ، ج11، 176۔

23. Tabatabai, *Tafsir al-Mizan*, 65.

طباطبائی، تفسیر المیزان، 65۔

24. Shirazi, *Tafsir Namona*, 176.

شیرازی، تفسیر نمونہ، 176۔

25. Tabatabai, *Tafsir al-Mizan*, 65.

طباطبائی، تفسیر المیزان، 65۔

26. Shirazi, *Tafsir Namona*, Vol. 23, 377.

شیرازی، تفسیر نمونہ، ج23، 377۔

27. Musa Sader, *Rahiaft Aqtasadi Islam*, Tarjamah Mahadi Farkhayan Wahammad Naazim, (Tehran, Mausesah Farahngi Tehqeeqati Amam Mosa Sadar, 1400 SH), 169-171.

موسیٰ صدر، رہیافت اقتصادی اسلام، ترجمہ: مہدی فرخیان واحمد ناظم، (تہران، مؤسسہ فرہنگی تحقیقاتی امام موسیٰ صدر، 1400ش)، 169-171۔

28. Mehdi Taghiani, Adel Peshami, Taleem wa Tarbiyat Aqtasadi, Vol. 2. (Tehran, Antasharat Imam Sadiq, 1395 SH), 110-111.

مہدی طغیانی، عادل پیغامی، *تعلیم وتربیت اقتصادی*، ج2، (تہران، انتشارات امام صادق، 1395ش)، 110-111۔

29. Muhammad Jawad, Mughniyyah, *Tafsir Kashif*, Tarajmah: Musa Danish, Vol. 2, (Qom, Mausesah Bostan Kitab, 1386 SH), 410.

محمد جواد، مغنیہ، *تفسیر کاشف*، ترجمہ: موسیٰ دانش، ج2، (قم، مؤسسہ بوستان کتاب، 1386ش)، 410۔

30. Muhammad Ibn Ali (Sheikh Saduq, *Al-Khasal*, Vol. 1, (Qum, Daftar Antarhat-e-Islami, 1374 SH), 69.

محمد ابن علی (شیخ صدوق، *الخصال*، ج1، (قم، دفتر انتشارات اسلامی، 1374ش)، 69۔

31. Muhammad Hussain Elahizadeh, *Darsanamah Tarbiyat Aqtasadi*, (Mashhad, Mausesah Farahngi Tadbar dar Quran Waserah, 1397 SH), 151-152.

محمد حسین الٰہی زادہ، *درسنامہ تربیت اقتصادی*، (مشہد، مؤسسہ فرہنگی تدبر در قرآن وسیرہ، 1397ش)، 151-152۔

32. Shirazi, *Tafsir Namona*, Vol. 22, 550.

شیرازی، *تفسیر نمونہ*، ج22، 550۔

33. Musa Sader, *Rahiaft Aqtasadi Islam*, 150-160.

موسیٰ صدر، *رہیافت اقتصادی اسلام*، 150-160۔

34. Ali Akbar, Zakari, Serah Aqtasadi Masuman dr Kitab Chaargana Shia, (Qom, Pasohashgah Aloom wa Farahng Islami, 1398 SH), 36-37.

علی اکبر، ذاکری، *سیرہ اقتصادی معصومانؑ درکتاب چہارگانہ شیعہ*، (قم پژوہشگاہ علوم وفرہنگ اسلامی، 1398ش)، 36-37۔

35. Muhammad ibn Ali, Sheikh Saduq, *Man la yahzrah al-faqiya*, Vol. 3, (Qom, Daftar Antasharat Islami, 1393 SH), 169.

محمد ابن علی، شیخ صدوق، *من لایحضرہ الفقیہ*، ج3، (قم، دفتر انتشارات اسلامی، 1393ش)، 169۔

36. Muhammad Ibn Ya'qub, Kulayni, *Al-Kafi*, Vol. 5, (Tehran, Darul-kutab Al-Islamiya, 1363 SH), 74.

محمد ابن یعقوب، کلینی، *الکافی*، ج5، (تہران، دارلکتب الاسلامیہ، 1363ش)، 74۔

37. Ali ibn Muhammad, Ibn Aseer, *Asad al-Ghabah*, Vol. 2, (Beirut, Dar al-Kutab al-Ilmiyah, 1424 AH), 420, Hadith #: 1967.

علی ابن محمد، ابن اثیر، *اسد الغابہ*، ج2، (بیروت، دارالکتب العلمیہ، 1424ھ ق)، 420، رقم الحدیث: 1967۔

38. Majlisi, *Bihar al-Anwar*, 69, Hadith #: 26.

محمد باقر، مجلسی، *بحار الانوار*، 69، رقم الحدیث: 26؛ کلینی، *الکافی*، 74۔

39. Hussain bin Muhammad Taqi, Noori, *Mustardak al-Wasail wa Mustanbat al-Masail*, Vol. 13, (Beirut, Muasasat Al-Bayt (a.s) Li'iihya' Altarathi, 1366 SH), 460.

حسین بن محمد تقی، نوری، *متدرک الوسائل ومستنبط المسائل*، ج13، (بیروت، مؤسسۃ آل البیت (علیہم السلام) بإحیاء التراث، 1366ش)، 460۔

40. Ragheb Isfahani, *Mufradat al-Qur'an* (Urdu), Tarjmah: Muhammad Abdo Ferouzpuri, Vol. 2, (Lahore, Sheikh Shams al-Haqq (Islami Academy, nd.), 32.

راغب اصفہانی، *مفردات القرآن (اردو)*، ترجمہ: محمد عبدہ فیروزپوری، ج2، (لاہور، شیخ شمس الحق (اسلامی اکادمی، سن ندارد)، 32۔

41. Mohsen Qaraati, *Tafsir al-Noor*, Vol. 5, 481.

محسن قرائتی، *تفسیر نور*، ج5، 481۔

42. Muhammad Hussain Elahizadeh, *Darsanamah Tarbiyat Aqtasadi*, 118.

محمد حسین، الٰہی زادہ، *درسنامہ تربیت اقتصادی*، 118۔

43. Abdullah Ibn Nurullah, Bahrani, *Awalm Alaloom wa al-Marif wa Alảhawal man al-Ayaat wa Alảkhabar wa Alảqawal*, (Qom, Madarsta Imam Mahadi, 1375 SH), 199.

عبداللہ ابن نوراللہ، بحرانی، *عوالم العلوم والمعارف والأحوال من الآیات والأخبار والأقوال*، ج20، (قم، مدرسۃ الامام المہدی، 1375ھ ش)، 199۔

44. Noori, *Mustardak al-Wasail wa Mustanbat al-Masail*, 10.

نوری، *مستدرک الوسائل ومستنبط المسائل*، 10۔

45 . Royani and Iwan Setiawan, "*Analysis of International Trade Liberalisation In The Perspective of Islamic Economic Law Justice*", Asian Journal of Social and Humanities, Vol. 2, No. 8, (2024): 1-11.

46. Kulayni, *Al-Kafi*, 161.

کلینی، *الکافی*، 161۔

47. Ibid, 165.

ایضاً، 165۔

48. Noori, *Mustardak al-Wasail wa Mustanbat al-Masail*, Vol. 13, 276, Hadith #: 15344.

نوری، *مستدرک الوسائل ومستنبط المسائل*، ج13، 276، رقم الحدیث: 15344۔

49. Sheikh Saduq, *Man la yahzrah al-faqiya*, 273, Hadith #: 3987.

شیخ صدوق، *من لایحضرہ الفقیہ*، ج3، 273، رقم الحدیث: 3987۔

50. Ibid, 270-271, Hadith #: 3978.

ایضاً، 271-270، رقم الحدیث: 3978۔

51. Kulayni, *Al-Kafi*, Vol. 5, 161, Hadith #: 7.

کلینی، *الکافی*، ج5، 161، رقم الحدیث: 7۔

جدید دور میں اسلامی تمدن کی تعمیر نو: چیلنجز، مواقع اور لائحہ عمل

Rebuilding Islamic Civilization in the Modern Era: Challenges, Opportunities, and an Action Plan

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

Syed Muhammad Hussain Kazmi
B.S. Education, Ethics, Education & Psychology; Al-Mustafa International University, Qum, Iran.
E-mail: kazmihussain419@gmail.com

Abstract:

Islamic civilization stands as one of the paramount civilizational traditions in human history. During the middle Ages, it made revolutionary contributions to the fields of knowledge, philosophy, culture, governance, and human values. The intellectual, societal, and spiritual services of Muslim thinkers, scientists, writers, and philosophers profoundly influenced not only the East but also various regions of the world, including Europe.

However, over time, internal strife, intellectual stagnation, political decline, and particularly the impacts of the colonial era, led this great civilization into a period of decay. In the 21st century, as the world navigates a new global order, industrial revolutions, and cultural clashes, the question of reconstructing Islamic civilization has become a critical imperative.

The primary aim of this paper is to present a comprehensive examination of the potential for this reconstruction, its contemporary obstacles, and a potential course of action. The significance of this study lies in its scope; it is not confined to an analysis of the past but also engages with present conditions and future possibilities. The paper asserts that the rebuilding of Islamic civilization is not merely a romantic ideal but a practical project, necessitating collective resolve,

strategic planning, and sustained effort.
It concludes on the hopeful note that if Muslim nations effectively mobilize their intellectual, cultural, and economic capacities, they can not only revitalize their great civilizational heritage but also play a significant role in shaping a balanced and humane civilizational paradigm on a global scale.

Keywords: Civilization, Islam, Contemporary Era, Reconstruction, Plan.

خلاصہ

اسلامی تمدن انسانی تاریخ کی نمایاں تہذیبی روایات میں شمار ہوتا ہے، جس نے قرونِ وسطیٰ میں علم، ثقافت، حکمرانی اور انسانی اقدار کے فروغ میں اہم کردار ادا کیا۔ مسلمان مفکرین، سائنسدانوں، ادیبوں اور حکماء کی علمی، معاشرتی اور روحانی خدمات نے نہ صرف مشرق بلکہ یورپ سمیت دنیا کے مختلف خطوں کو گہرے طور پر متاثر کیا۔ تاہم، وقت گزرنے کے ساتھ ساتھ داخلی انتشار، فکری جمود، سیاسی انحطاط اور بالخصوص نوآبادیاتی دور کے اثرات نے اس عظیم تمدن کو زوال کی طرف دھکیل دیا۔ آج 21ویں صدی میں، جبکہ دنیا ایک نئے عالمی نظام، صنعتی انقلاب اور ثقافتی تصادم کے دور سے گزر رہی ہے، تمدنِ اسلامی کی تعمیرِ نو کا سوال وقت کی اہم ترین ضرورت بن چکا ہے۔
اس مقالے کا بنیادی مقصد تمدنِ اسلامی کی تعمیرِ نو کے امکانات، موجودہ رکاوٹوں اور ممکنہ لائحہ عمل کا جامع جائزہ پیش کرنا ہے۔ یہ مطالعہ ماضی کے تجزیے کے ساتھ ساتھ موجودہ حالات اور مستقبل کے امکانات کو بھی پیش نظر رکھتا ہے۔ مقالے میں یہ واضح کیا گیا ہے کہ تمدنِ اسلامی کی تعمیرِ نو محض ایک رومانوی خواہش نہیں بلکہ ایک عملی منصوبہ ہے جس کے لیے اجتماعی عزم، حکمت عملی اور مستقل کوششوں کی ضرورت ہے۔ مقالے کا اختتام اس امید پر ہوتا ہے کہ اگر اسلامی ممالک اپنی علمی، ثقافتی اور معاشی صلاحیتوں کو بروئے کار لائیں تو وہ نہ صرف اپنی عظیم تہذیبی روایت کو از سر نو زندہ کر سکتے ہیں بلکہ عالمی سطح پر ایک متوازن اور انسانی اقدار پر مبنی تہذیبی نظام کی تشکیل میں بھی اہم کردار ادا کر سکتے ہیں۔

کلیدی الفاظ: تمدن، جدید اسلامی تمدن، عصر حاضر کے چیلنجز، تعمیر نو کی حکمت عملی۔

تعارف

مغربی تمدن نے جہاں انسان کو مادی سہولیات فراہم کیں، وہاں وہ روحانی اور معنوی سکون کی فراہمی میں ناکام رہا ہے۔ اس کے برعکس، اسلامی تعلیمات اس بات پر زور دیتی ہیں کہ ان پر عمل کرنے سے انسان نہ صرف مادی

آسائش حاصل کر سکتا ہے بلکہ حقیقی معنوی اطمینان اور اخلاقی کمال بھی حاصل ہوتا ہے۔ تاریخی طور پر، اسلامی تمدن طویل عرصے تک عالمی سطح پر نمایاں رہا، تاہم داخلی کمزوریوں اور سماجی و سیاسی بحرانوں کے باعث اس کا زوال رونما ہوا، جبکہ مغربی دنیا نے صنعتی انقلاب اور تکنیکی ترقی (Technological Progress) کے ذریعے مادی زندگی میں نمایاں بہتری حاصل کی۔

اس پس منظر میں بعض مسلم معاشروں میں مغرب زدگی اور احساسِ کمتری نے ترقی کو صرف مغربی ماڈلز کی پیروی سے جوڑ دیا۔ موجودہ دور میں، مادی ترقی کے باوجود انسان روحانی اور نفسیاتی سکون سے محروم نظر آتا ہے۔ اسلامی بیداری، خاص طور پر ایران کے اسلامی انقلاب، کا بنیادی مقصد اسی کھوئی ہوئی تمدنی روح کو دوبارہ زندہ کرنا ہے۔ جدید اسلامی تمدن کا ہدف یہ ہے کہ سائنسی اور تکنیکی وسائل کو بروئے کار لاتے ہوئے مادی خوشحالی کے ساتھ معنوی سکون اور اخلاقی تربیت بھی فراہم کی جائے۔ اگرچہ اسلامی تمدن کی تعمیر نو کا عمل آسان نہیں اور مسلم معاشرے متعدد پیچیدہ مسائل سے دوچار ہیں، تاہم موجودہ چیلنجز اور مواقع کا علمی تجزیہ اور درست نشاندہی ناگزیر ہے۔ اس تناظر میں، ایک جامع اور واضح لائحہ عمل ترتیب دینا ضروری ہے تاکہ نوجوان نسل کو اسلامی تمدن کی بحالی اور ترقی کے لیے مؤثر طور پر تیار کیا جا سکے۔

تحقیقی پس منظر

اسلامی تمدن پر ہونے والی تحقیقات کے سابقہ جائزے سے یہ حقیقت سامنے آتی ہے کہ خصوصاً بیسویں صدی کے اواخر میں، جب عالمِ اسلام کو شناخت کے بحران اور مغربی جدیدیت کے گہرے چیلنجز کا سامنا ہوا، تو ان مطالعات نے ایک نئے فکری مرحلے میں قدم رکھا۔ اس دور میں مالک بن نبی، سید حسین نصر، علامہ محمد اقبال اور محمد عابد الجابری جیسے مفکرین نے فلسفیانہ، تاریخی اور معرفتی زاویوں سے اسلامی تمدن کے زوال کے اسباب اور اس کی تجدید کے امکانات کا تنقیدی تجزیہ پیش کیا۔ بالخصوص مالک بن نبی نے ''تمدن سازی کی صلاحیت'' کے تصور کو مرکز بنا کر انسان، فکر اور وقت کے باہمی تعلق کو اجاگر کیا اور عالمِ اسلام میں تمدنی احیا کو ایک منظّم نظری فریم ورک کی صورت میں پیش کرنے والے اولین مفکرین میں شمار ہوتے ہیں۔ بعد ازاں ایسی تحقیقات سامنے آئیں جنھوں نے جدیدیت پر تنقیدی نگاہ ڈالی اور اسلامی فکری ورثے کی از سرِ نو قرأت کے ذریعے اسلامی عقلانیت کی باز تعمیر اور دین، علم اور معاشرے کے باہمی ربط کی بحالی پر زور دیا۔[1]

حالیہ دہائیوں میں اسلامی تمدن کی تعمیر نو کا تصور ایک نظری اور اسٹریٹجک خاکے کے طور پر معاصر علمی مباحث میں، خصوصاً ایران اور عالمِ تشیع کے فکری ماحول میں، نمایاں حیثیت اختیار کر چکا ہے۔ اس رجحان سے وابستہ مطالعات محض اسلامی تمدن کے تاریخی پہلوؤں تک محدود نہیں رہیں بلکہ تمدنی مستقبل بینی، اسلامی ریاست کی

تشکیل، سائنسی ترقی، سماجی عدل اور مقامی علمی پیداوار جیسے موضوعات کو بھی مرکزی اہمیت دی گئی ہے۔ مجموعی طور پر اس میدان کی تحقیقات کو تین بنیادی دھاروں میں تقسیم کیا جا سکتا ہے: اوّل، وہ نظری و مفہومی مطالعات جو جدید تمدن اسلامی کی معرفتی اور اقداری بنیادوں کی توضیح کرتی ہیں؛ دوم، تاریخی و تحلیلی تحقیقات جو ابتدائی اسلامی ادوار کے تمدنی تجربے کا جائزہ لے کر کامیاب تمدن سازی کے نمونے اخذ کرتی ہیں؛ اور سوم، وہ اسٹریٹجک و اطلاقی مطالعات جو عصرِ حاضر میں تمدنِ اسلامی کے عملی تقاضوں، جیسے علم و ٹیکنالوجی، نظامِ حکمرانی اور اسلامی طرزِ زندگی، پر توجہ مرکوز کرتی ہیں۔

یہ تحقیق اسلامی تمدن کے میدان میں موجود بنیادی متون اور معاصر مطالعات کے عمیق اور تنقیدی مطالعے کی بنیاد پر، اپنے منہج اور نتائج کے اعتبار سے سابقہ تحقیقات سے ایک واضح امتیاز رکھتی ہے۔ عام طور پر پیش کی جانے والی وہ کاوشیں جو یا تو محض نظری مباحث تک محدود رہتی ہیں یا تاریخی بیان پر اکتفا کرتی ہیں، ان کے برعکس موجودہ مطالعہ ایک ہمہ گیر زاویۂ نظر اختیار کرتا ہے اور فکری اصولوں، دورِ حاضر کے تمدنی چیلنجز اور عملی امکانات کے درمیان ایک مربوط اور بامعنی ربط قائم کرتا ہے۔ مزید برآں، تمدن سازی کے بنیادی عناصر کا منظّم تجزیہ کرتے ہوئے اور ساتھ ہی رکاوٹوں اور مواقع دونوں کو پیشِ نظر رکھ کر، یہ تحقیق تمدنِ نوینِ اسلامی کو محض ایک تجریدی یا نظری تصور کے بجائے ایک تدریجی، عینی اور قابلِ عمل منصوبے کے طور پر متعارف کراتی ہے۔

تمدن

تمدن (Civilization) ان پیچیدہ مفاہیم میں سے ہے جس کی کئی تعریفیں کی جاتی ہیں۔ فیروز الغات میں تمدن کا لغوی معنی "مل کے رہنے کا طریقہ" اور "طرز معاشرت" بیان کیے گئے ہیں۔ انیسویں صدی میں انسانیات (Anthropology) کے مطالعات نے ابتدائی اقوام اور ان کی ثقافتوں کے ساتھ ساتھ ایشیا، افریقہ اور یورپ کی قدیم تہذیبی و تمدنی دنیا پر توجہ دی، جس کے نتیجے میں **ثقافت** اور **تمدن** کے تصورات ایک دوسرے کے قریب آ گئے اور بعض اوقات ہم معنی بھی سمجھے جانے لگے۔ تاہم مورخین اور ماہرینِ ثقافت نے ان دونوں اصطلاحات میں امتیاز قائم کرنے کی سنجیدہ کوشش کی ہے۔ اس تناظر میں تمدن سے مراد انسانی تخلیق کے وہ مادی اور ظاہری مظاہر ہیں جو تعمیرات، شہری منصوبہ بندی اور ٹیکنالوجی جیسے شعبوں میں جلوہ گر ہوتے ہیں، جب کہ ثقافت انسانی اجتماعی زندگی کے غیر مادی اور فکری پہلوؤں پر مشتمل ہوتی ہے، مثلاً رسوم و رواج، زبان، مذہبی تصورات اور علمی روایتیں۔ ایک دوسرے زاویۂ نظر سے تمدن کو ایسے وسیع اور منظّم سیاسی، سماجی، معاشی اور ثقافتی نظاموں کے مجموعے کے طور پر بھی دیکھا جاتا ہے جو جغرافیائی اعتبار سے ایک بڑے خطے میں پھیلے ہوئے ہوتے ہیں اور ایک ہمہ گیر تاریخی وحدت تشکیل دیتے ہیں۔[2]

ڈورانٹ (Durant) کے مطابق تمدن کو عام طور پر ایک سماجی نظم کے طور پر بیان کیا جاسکتا ہے جس کی وجہ سے ثقافتی تخلیق ممکن ہوتی ہے اور اس کا سلسلہ جاری رہتا ہے۔[3] اسی طرح علامہ محمد تقی جعفری تمدن کی تعریف اس طرح بیان کرتے ہیں: "تمدن سے مراد انسانوں کا ایک مربوط اور ہم آہنگ نظام ہے جو معقول زندگی، علمی روابط، اور تمام افراد و گروہوں کے اجتماعی اشتراک پر مبنی ہو۔ اس کا مقصد انسانوں کے مادی اور روحانی اہداف کو تمام مثبت پہلوؤں میں آگے بڑھانا ہے۔[4]" ان تمام تعریفوں کو مد نظر رکھتے ہوئے تمدن کے مفہوم کو سادہ زباد میں یوں بیان کیا جاسکتا ہے کہ تمدن سے مراد انسانی معاشرے کی وہ منظّم اور ارتقائی حالت ہے جس میں سیاسی، سماجی، معاشی اور فکری ادارے ایک مربوط نظام کی صورت اختیار کر لیتے ہیں، اور جو مادی پیداوار، شہری زندگی، نظمِ حکومت اور اجتماعی شعور کے ذریعے ایک وسیع جغرافیائی خطے میں انسانی زندگی کو دوام اور تسلسل فراہم کرتی ہے۔

اگرچہ ثقافت اور تمدن کے درمیان گہرا تعلق پایا جاتا ہے، تاہم یہ دونوں ایک دوسرے کے لیے لازم و ملزوم نہیں ہیں۔ یہ ممکن ہے کہ کسی معاشرے میں ثقافتی بالیدگی بتدریج اسے تمدنی درجے تک پہنچا دے، اور یہ بھی ممکن ہے کہ کوئی سماج اپنی داخلی ثقافتی نشوونما کے بجائے کسی دوسری تہذیب سے استفادہ یا اقتباس کے ذریعے ترقی کرے اور ایک ایسے تمدنی ڈھانچے پر انحصار کرے جو اس کے اصل یا مادر تمدن سے مختلف ہو۔ دوسری جانب یہ امر بھی قابلِ غور ہے کہ تمدنی ساخت سے محروم معاشرے بھی ثقافتی خصوصیات رکھتے ہیں۔ مثال کے طور پر آسٹریلیا اور افریقہ کے بعض مقامی قبائل کو اگرچہ تمدنی معنوں میں ترقی یافتہ نہیں کہا جاسکتا، تاہم وہ اپنی مخصوص مقامی ثقافت کے حامل ہیں جو عقائد، رسوم و رواج اور طرزِ حیات کے منظّم مجموعے پر مشتمل ہوتی ہے۔ اس بنا پر کہا جاسکتا ہے کہ انسانی اجتماعات خواہ کتنے ہی ابتدائی کیوں نہ ہوں، کسی نہ کسی صورت میں اپنی منفرد ثقافت ضرور رکھتے ہیں۔

1۔ عصر حاضر میں اسلامی تمدن کی تشکیل کے چیلنجز (مشکلات)

کسی بھی تمدن کی از سرِ نو تشکیل کے عمل میں سب سے بنیادی اور فیصلہ کن مرحلہ اس کو درپیش موجودہ چیلنجز کا عمیق فہم اور سنجیدہ تجزیہ ہوتا ہے۔ اصطلاحی طور پر چیلنج سے مراد ایسی پیچیدہ، کثیر الجہتی اور ہمہ گیر رکاوٹ ہے جو کسی متعین مقصد کے حصول میں بنیادی مزاحمت پیدا کرے اور جس کا مقابلہ کرنا آسان نہ ہو۔ تمدنی تناظر میں یہ چیلنجز بعض اوقات داخلی نوعیت کے ہوتے ہیں، جو کسی معاشرے کے فکری جمود، اندرونی کمزوریوں، اخلاقی زوال یا اجتماعی عدم توازن سے جنم لیتے ہیں۔ اس کے برعکس، کئی مواقع پر یہ رکاوٹیں بیرونی عوامل کے زیرِ اثر بھی سامنے آتی ہیں، جن کا بنیادی مقصد کسی تہذیب کی شناخت کو کمزور کرنا یا اس کے ارتقائی سفر کو محدود کرنا ہوتا ہے۔ تمدن کے تصور پر گہرائی سے غور کرنے سے یہ بات واضح ہوتی ہے کہ عصرِ حاضر میں اسلامی تمدن کی تعمیرِ نو کے راستے میں متعدد چیلنجز حائل ہیں، جن میں سے چند اہم اور نمایاں چیلنجز کا تذکرہ ذیل میں کیا جاتا ہے:

1.1۔ مغربی ثقافتی یلغار

عصرِ حاضر میں اسلامی معاشروں کو درپیش ایک نمایاں چیلنج مغربی تہذیب کا ثقافتی غلبہ ہے، جو جدید ذرائع ابلاغ، عالمی مواصلات اور معاشی اثر و رسوخ کے ذریعے اپنی اقدار و نظریات کو عالمی سطح پر پھیلا رہا ہے۔[5] مغربی ثقافت کی خصوصیات میں مادّہ پرستی، فردیت، سیکولرازم اور صارفیت شامل ہیں، جو معاشی ترقی کو زندگی کا غالب معیار قرار دیتی ہیں اور اسے عالمی پیمانے پر فروغ دیتی ہیں۔ اس عمل کے نتیجے میں مغربی اقدار نہ صرف معاشی اور تکنیکی شعبوں میں بلکہ ثقافتی اور فکری میدان میں بھی دیگر تہذیبوں پر غالب آ رہے ہیں، جس میں اسلامی معاشرے بھی شامل ہیں۔ معروف تحقیقی مطالعوں کے مطابق غربت اور مصرفیت کے عناصر مغربی تہذیب کا اہم حصہ ہیں اور وہ مقامی ثقافتی نظاموں، خاص طور پر اسلامی اقدار، کو متاثر کر رہے ہیں۔[6]

مغربی ثقافتی اثر و رسوخ کے نتیجے میں مسلم معاشروں میں خاندانی نظام، مذہبی اعتقاد اور معاشرتی روایات میں تبدیلیاں رونما ہو رہی ہیں۔ جدید تحقیق بتاتی ہے کہ سوشل میڈیا اور گلوبلائزیشن نے مغربی طرزِ زندگی، لباس، تہواروں اور جشنوں کو فروغ دیا ہے، جس سے نوجوان نسل میں مغربی اقدار اپنانے کے رجحانات مضبوط ہوئے ہیں اور اسلامی روایات کم زور پڑتی جا رہی ہیں۔[7]

مزید برآں، مغربی ثقافت کا تعلیمی اور معاشی نظام بھی فکری انحصار اور مشترکہ عالمی نظام کی تشکیل میں اہم کردار ادا کرتا ہے، جس کے نتیجے میں مقامی نظریات اور اسلامی تعلیمات کا موقف ثانوی ہو جاتا ہے۔ تجزیاتی جائزوں کے مطابق مغربی تعلیم کے عالمی نفوذ سے اسلامی تعلیمات کی اہمیت میں کمی واقع ہو رہی ہے، جس کی وجہ سے نوجوان نسل میں خود غرضی، مادّہ پرستی اور اخلاقی کمزوری کے رجحانات سامنے آ رہے ہیں۔[8]

لہٰذا، مغربی ثقافتی اثرات صرف تکنیکی یا مواصلاتی ترقی تک محدود نہیں ہیں بلکہ اسلامی تمدن کی فکری، اخلاقی اور سماجی شناخت کے لیے ایک سنجیدہ چیلنج بن چکے ہیں۔ اس چیلنج کا مقابلہ اسی صورت ممکن ہے جب مسلمان معاشرے حکمتِ عملی، علمی تحقیق اور فکری مزاحمت کے ساتھ اپنے ثقافتی، اخلاقی اور مذہبی اقدار کو مستحکم کریں، تاکہ ایک متوازن اور اسلامی معیارات کے مطابق ثقافتی ہم آہنگی کا فروغ ممکن ہو۔

1.2۔ مسلمانوں میں تفرقہ بازی

عصرِ حاضر میں متعدد اسلامی ممالک جن سنگین مسائل سے دوچار ہیں، ان میں قومی اور مذہبی اختلافات ایک بنیادی اور ساختیاتی چیلنج کی حیثیت اختیار کر چکے ہیں۔ فرقہ وارانہ تقسیم اور نسلی تعصّبات نے نہ صرف مسلم معاشروں کے داخلی اتحاد کو کمزور کیا ہے بلکہ امتِ مسلمہ کی اجتماعی قوت کو بھی شدید نقصان پہنچایا ہے۔ متعدد مفکرین کے مطابق مسلمانوں کی اصل طاقت باہمی وحدت اور فکری ہم آہنگی میں مضمر تھی، مگر تاریخی عمل کے دوران فرقہ واریت کو فروغ دے کر اس قوت کو منتشر کر دیا گیا۔ یہ مسئلہ کسی ایک تاریخی دور تک محدود

نہیں رہا بلکہ صدیوں سے مختلف سیاسی، سماجی اور فکری حکمتِ عملیوں کے تحت اسے برقرار رکھا گیا، جس کے نتیجے میں مسلم دنیا مسلسل انتشار اور عدم استحکام کا شکار رہی۔[9] قرآنِ مجید نے امت کو تفرقے کے خطرات سے واضح طور پر آگاہ کرتے ہوئے باہمی نزاع کو کمزوری اور ناکامی کا سبب قرار دیا۔ (46:8)

یہ قرآنی ہدایت اس امر کی صریح دلیل ہے کہ اجتماعی نظم اور تہذیبی استحکام کے لیے وحدتِ امت ایک ناگزیر شرط ہے۔ تاریخی شواہد اس بات کی تصدیق کرتے ہیں کہ قومی اور مذہبی اختلافات کو بعض اوقات استعماری طاقتوں نے دانستہ طور پر ہوا دی، جبکہ بعض ادوار میں داخلی مفاد پرست گروہوں نے بھی ان تقسیموں کو اپنے مقاصد کے لیے استعمال کیا۔[10]

درحقیقت یہ قومی و مذہبی تقسیم امتِ مسلمہ کے علمی زوال اور روحانی کمزوری کی علامت بن چکی ہے۔ موجودہ دور کا عام مسلمان اگرچہ دین کے ظاہری احکام سے کسی حد تک واقف ہے، تاہم اسلام کی فکری گہرائی، اخوتِ اسلامی کے تقاضوں اور امتِ واحدہ کے تصور سے بڑی حد تک دور ہوتا جا رہا ہے۔ جب مذہب محض رسمی عبادات اور ظاہری شناخت تک محدود ہو جائے اور اس کی اخلاقی و فکری روح کمزور پڑ جائے تو وہ معاشرے کی تعمیر کے بجائے محض ایک علامتی مظہر بن کر رہ جاتا ہے۔[11] یہی فکری و روحانی خلا بیرونی قوتوں کے لیے ایک سازگار موقع فراہم کرتا ہے، جس کے ذریعے وہ مسلم معاشروں میں اختلافات کو ہوا دے کر اپنے سیاسی اور معاشی مفادات حاصل کرتی ہیں۔

علاوہ ازیں، جدید ذرائع ابلاغ اور بعض تعلیمی بیانیے بھی بعض اوقات عوامی شعور کو منقسم کرنے میں کردار ادا کرتے ہیں، کیونکہ ایک منقسم معاشرہ حقیقی مسائل پر توجہ دینے کے بجائے داخلی نزاعات میں الجھا رہتا ہے۔[12] اگرچہ یہ اختلافات بسا اوقات سیاسی مفادات اور فرقہ وارانہ تعصّبات کی بنیاد پر شدت اختیار کرتے ہیں، تاہم ان کی اصل جڑ مسلمانوں کی دینی تعلیمات کی روح سے دوری ہی قرار دی جا سکتی ہے۔ جب تک امتِ مسلمہ کے اندر حقیقی دینی شعور، فکری بصیرت اور روحانی وحدت پیدا نہیں ہوتی، اسلامی تمدن کی تجدید ایک مشکل مرحلہ ہی رہے گی۔ اس حقیقت کی طرف امیر المؤمنین حضرت علیؑ نے بھی اشارہ فرمایا ہے کہ اقوام کو عزت اور سربلندی اتحاد سے حاصل ہوتی ہے، جبکہ اختلاف اور تفرقہ ان سے نعمتوں کے زوال کا سبب بنتا ہے۔[13] چنانچہ یہ واضح ہو جاتا ہے کہ تفرقہ اور انتشار اسلامی تمدن کے احیاء کی راہ میں ایک بنیادی رکاوٹ ہے، جس کے حل کے بغیر کسی پائیدار اور مثبت تبدیلی کی توقع نہیں کی جا سکتی۔

1.3۔ اسلامی معاشروں میں مادہ پرست سوچ کا غلبہ

مغربی تمدن کے گہرے اور دیرپا اثرات میں ایک نمایاں اثر مادہ پرستی (Materialism) کا فروغ ہے، جو اس تہذیب کے زیرِ اثر آنے والے معاشروں میں بتدریج فکری اور سماجی سطح پر سرایت کر جاتا ہے۔ جدید لبرل ازم کے

فکری ڈھانچے نے معاشی ترقی اور اقتصاد کی بالادستی کو انسانی اقدار پر فوقیت دے کر ایک ایسے عالمی تہذیبی تصور کو جنم دیا ہے جس میں اخلاقی، روحانی اور انسانی پہلو ثانوی حیثیت اختیار کر گئے ہیں۔ بعض مفکرین کے مطابق اس طرزِ فکر میں انسان کو ایک اخلاقی وجود کے بجائے محض معاشی اکائی کے طور پر دیکھا جاتا ہے، جس سے انسانی وقار کا تصور کمزور پڑتا ہے۔[14] یہ مادہ پرستانہ سوچ، جو مغربی سیاسی، معاشی اور سماجی نظاموں میں گہرائی تک پیوست ہو چکی ہے، اپنے اثرات اسلامی معاشروں کی فکری ساخت میں بھی واضح طور پر ظاہر کر رہی ہے۔

اسلامی معاشروں میں اس اثر کا اظہار اس صورت میں ہو رہا ہے کہ سماجی اقدار کو بتدریج مادی پیمانوں سے جانچا جانے لگا ہے، اور انسانی زندگی کا مرکز و محور اخلاقی ذمہ داری یا روحانی مقصد کے بجائے مادی ترقی اور معاشی کامیابی بنتا جا رہا ہے۔[15] یہ مادی تصورِ حیات، جو جدید عسکری اور تکنیکی طاقت کے ساتھ جڑا ہوا ہے، اسلامی تعلیمات اور اخلاقی نظام سے ایک بنیادی نوعیت کا تصادم رکھتا ہے۔ قرآنِ مجید اس طرزِ فکر کے خطرات سے واضح طور پر متنبہ کرتا ہے: " اور جو لوگ سونا اور چاندی جمع کرتے ہیں اور اسے اللہ کے راستے میں خرچ نہیں کرتے، انہیں دردناک عذاب کی خبر سنا دو۔" (34:9)۔ اسی طرح رسولِ اکرم ﷺ نے دولت پر غیر معمولی انحصار کو سابقہ اقوام کی تباہی کا سبب قرار دیتے ہوئے اسے ایک اخلاقی خطرہ کے طور پر بیان فرمایا ہے۔[16]

مادہ پرستانہ فکر کے غلبے کے نتیجے میں معاشرتی ترجیحات میں نمایاں تبدیلی واقع ہوئی ہے۔ انسانی کوششیں اجتماعی فلاح، اخلاقی بہتری اور سماجی انصاف کے بجائے زیادہ تر دولت کے حصول، معاشی برتری اور مادی نمود و نمائش کے گرد گھومنے لگی ہیں۔ اس تبدیلی کا سب سے تشویش ناک پہلو یہ ہے کہ یہ رجحان اسلامی ثقافت کی روح کو بتدریج معاشرتی زندگی سے خارج کر رہا ہے، جس کے نتیجے میں اسلامی اقدار کمزور اور ایک متوازن اسلامی تمدن کی تشکیل کے امکانات محدود ہوتے جا رہے ہیں۔ درحقیقت مادہ پرستی کا یہ پھیلاؤ محض ایک معاشی رجحان نہیں بلکہ ایک ہمہ گیر فکری خطرہ ہے جو انسانی تعلقات کو مفاد پرستی کی بنیاد پر استوار کرتا ہے، معاشرتی یکجہتی کو نقصان پہنچاتا ہے، آخرت میں جوابدہی کے شعور کو کمزور کرتا ہے، اور اسلامی تہذیبی شناخت کو متاثر کرتا ہے۔ لہٰذا یہ فکری و عملی میدان مسلم مفکرین، دانشوروں اور سماجی رہنماؤں کی سنجیدہ توجہ کا متقاضی ہے، کیونکہ اس خطرے سے غفلت کا نتیجہ آئندہ نسلوں میں اسلامی تشخص کی مزید کمزوری کی صورت میں ظاہر ہو سکتا ہے، جو تمدنِ اسلامی کی تجدید کی کوششوں کے لیے ایک سنگین رکاوٹ ثابت ہوگا۔

1.4۔ مسلم معاشروں کی اقتصادی زبوں حالی

معاشی استحکام اور خود انحصاری عصرِ حاضر میں مسلم معاشروں کے لیے ایک بنیادی اور مسلسل درپیش چیلنج کی حیثیت رکھتے ہیں۔ کسی معاشرے کا کمزور اقتصادی ڈھانچہ نہ صرف اس کی مادی ترقی کو متاثر کرتا ہے بلکہ اس کے فکری، روحانی اور تہذیبی پہلو بھی اس کے منفی اثرات سے محفوظ نہیں رہتے۔ اسلامی فکر میں معاشی کمزوری کو محض ایک

مالی مسئلہ نہیں بلکہ ایک ہمہ گیر سماجی اور اخلاقی چیلنج تصور کیا گیا ہے، اسی لیے اسلامی مصادر میں غربت، فقر اور معاشی ناہمواری کے خاتمے پر خصوصی توجہ دی گئی ہے۔ احادیثِ نبویہ اور فقہی ذخیرے میں معاشی عدل، رزقِ حلال اور معاشرتی توازن سے متعلق تفصیلی مباحث اس امر کی واضح دلیل ہیں کہ اسلامی تمدن کی پائیدار تشکیل مضبوط معاشی بنیادوں کے بغیر ممکن نہیں۔

اسلامی تناظر میں معاشی ترقی کا مقصد محض مادی خوشحالی یا دولت کا ارتکاز نہیں بلکہ ایک ایسے متوازن اور عادلانہ اقتصادی نظام کا قیام ہے جو بنیادی انسانی ضروریات کی تکمیل، معاشرتی طبقات کے درمیان فاصلے میں کمی، معاشی استحصال کے خاتمے اور تہذیبی و اخلاقی مقاصد کے حصول میں معاون ہو۔ اسلامی معاشی فکر اس امر پر زور دیتی ہے کہ معیشت انسان کے لیے ہو، نہ کہ انسان معیشت کے تابع ہو جائے۔ اسی اصول کے تحت زکوٰۃ، صدقات، وقف اور سود کی ممانعت جیسے احکامات ایک ایسے معاشی نظام کی تشکیل کرتے ہیں جو خود انحصاری، سماجی انصاف اور اجتماعی فلاح کو یقینی بناتا ہے۔

اس حقیقت کی وضاحت معروف اسلامی مفکر شہید مرتضیٰ مطہری نے نہایت جامع انداز میں کی ہے۔ ان کے مطابق انسانی معاشرے کی بنیادی ساخت اس کے معاشی اداروں سے وابستہ ہوتی ہے، جبکہ اس کی ثقافتی اور روحانی جہات اس کی روح کی حیثیت رکھتی ہیں۔ جس طرح انسانی جسم اور روح کے درمیان گہرا باہمی تعلق پایا جاتا ہے، اسی طرح معاشرے کے مادی اداروں اور اس کے معنوی نظام کے درمیان بھی ایک مضبوط ربط موجود ہوتا ہے۔ شہید مطہری کے نزدیک جیسے جیسے معاشرہ آزادی، خود مختاری اور انسانی شعور کی بالادستی کی طرف ارتقا پذیر ہوتا ہے، ویسے ویسے ثقافتی اور اخلاقی اقدار کو مادی زندگی پر فوقیت حاصل ہوتی چلی جاتی ہے۔[17] اس تناظر میں یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ اگر مسلم معاشرے معاشی خودانحصاری اور عدلِ اجتماعی کے اصولوں کو نظرانداز کریں تو نہ صرف ان کی اقتصادی ترقی متاثر ہو گی بلکہ اسلامی تمدن کی تجدید اور فکری بالیدگی بھی ایک مشکل ہدف بن کر رہ جائے گی۔

1.5۔ دانشور طبقے کا فکری انحراف

عصرِ حاضر میں اسلامی معاشروں کو درپیش ایک سنگین فکری المیہ یہ ہے کہ تعلیم یافتہ طبقہ — جس میں علماء، دانشور، اساتذہ، ادبا اور ذرائع ابلاغ سے وابستہ افراد شامل ہیں — دو واضح اور متضاد انتہاؤں میں منقسم ہو چکا ہے۔ ایک طبقہ وہ ہے جو مغربی تہذیب اور اس کے فکری سانچوں کو بلا تنقید قبول کرنے پر آمادہ نظر آتا ہے اور اسلامی اقدار کو ترقی اور جدیدیت کی راہ میں رکاوٹ تصور کرتا ہے۔ اس کے برعکس دوسرا طبقہ ایسا ہے جو بدلتے ہوئے سماجی، سائنسی اور تہذیبی تقاضوں کو سمجھنے سے انکار کرتے ہوئے ہر نئی فکر اور تبدیلی کو دین کے منافی قرار دے دیتا ہے۔ یہ فکری انتہاپسندی اسلامی معاشروں میں اعتدال، توازن اور تخلیقی فہم کو شدید نقصان پہنچا رہی ہے۔[18]

تعلیم یافتہ طبقہ کسی بھی معاشرے کی فکری اور تہذیبی تشکیل میں مرکزی کردار ادا کرتا ہے، کیونکہ یہی طبقہ سماجی رجحانات کی سمت متعین کرتا، اقدار کی تعبیر نو کرتا اور نئی نسل کے فکری زاویوں کی تشکیل میں بنیادی حیثیت رکھتا ہے۔ اگر یہ طبقہ متوازن فکری رہنمائی فراہم کرے تو اسلامی تمدن کی تجدید کا عمل تیز ہو سکتا ہے، لیکن جب یہی طبقہ فکری انتشار اور نظریاتی تضاد کا شکار ہو جائے تو پورا معاشرہ فکری الجھن اور تہذیبی بے سمتی میں مبتلا ہو جاتا ہے۔ اس تناظر میں سماجی علوم کے ماہرین اس بات پر متفق ہیں کہ دانشور طبقہ محض معلومات کا حامل نہیں ہوتا بلکہ وہ معاشرتی اقدار کی تشکیل، ثقافتی ورثے کی منتقلی اور سماجی تبدیلیوں کی رہنمائی کا فریضہ انجام دیتا ہے، اور اسی حیثیت سے وہ ثقافتی محافظ (Cultural Guardians) کے طور پر کام کرتا ہے جو اقدار کو محفوظ رکھنے کے ساتھ ساتھ انہیں نئے دور کے تقاضوں سے ہم آہنگ بھی کرتا ہے۔[19]

تعلیم یافتہ طبقے کی فکری بے اعتدالی کے نتیجے میں نوجوان نسل شدید فکری بحران سے دوچار ہو رہی ہے۔ دین اور دنیا کے درمیان ایک مصنوعی تصادم کا تصور پروان چڑھ رہا ہے، اسلامی تہذیب کے بارے میں احساسِ کمتری جنم لے رہا ہے، اور اجتماعی اقدار میں انتشار مسلسل بڑھتا جا رہا ہے۔ تاریخِ تہذیب اس حقیقت کی شاہد ہے کہ تہذیبوں کے عروج و زوال میں فکری قیادت کا کردار بنیادی اہمیت رکھتا ہے۔ جب تعلیم یافتہ طبقہ اپنی اخلاقی اور تہذیبی ذمہ داریوں سے غفلت برتتا ہے یا اعتدال کی راہ چھوڑ دیتا ہے تو پورا معاشرہ اخلاقی اور تمدنی بحران کا شکار ہو جاتا ہے۔[20] حقیقی نشاۃِ ثانیہ اسی وقت ممکن ہے جب یہ طبقہ ثقافتی توازن (Cultural Equilibrium) کو برقرار رکھتے ہوئے روایت اور جدت کے درمیان ایک بامعنی ربط قائم کرے۔

اس پس منظر میں اسلامی معاشروں کی موجودہ صورتِ حال ایک ایسے مریض سے مشابہ قرار دی جا سکتی ہے جس کا علاج اسی وقت ممکن ہے جب معاشرے کے تمام مؤثر طبقات اپنی ذمہ داری کو پہچانیں۔ خصوصاً تعلیم یافتہ طبقے پر یہ فریضہ عائد ہوتا ہے کہ وہ اسلامی اقدار کا شعوری علمبردار بنے، فکری اعتدال کو فروغ دے اور معاشرے کو ایک متوازن اور بامقصد سمت میں رہنمائی فراہم کرے۔ یہی طرزِ عمل موجودہ فکری بحران سے نکلنے اور اسلامی تمدن کی تجدید کے عمل کو آگے بڑھانے کا واحد مؤثر راستہ ثابت ہو سکتا ہے۔

2۔ عصر حاضر میں اسلامی تمدن کی تشکیل کے مواقع

کسی بھی تمدن کی تشکیل اس وقت ممکن ہوتی ہے جب اس کے بنیادی عناصر یعنی فعال انسانی سرمایہ، فکری و اخلاقی بنیاد اور مادی اور ادارہ جاتی وسائل ایک ہم آہنگ اور مقصدی نظام کی صورت اختیار کر لیں۔ اسلامی مفکرین، بالخصوص مالک بن نبی، تمدن کو انسان، فکر اور حالات (وقت و وسائل) کے باہمی تعامل کا نتیجہ قرار دیتے ہیں۔

عصر حاضر میں اسلامی تمدن کی تشکیل کے جن مواقع کا ذکر درج ذیل ہے، وہ دراصل انہی بنیادی عناصر کے فعال ہونے کی علامت ہیں۔ نوجوانوں کی کثیر آبادی تمدن کے انسانی عنصر کو تقویت دیتی ہے؛ مسلم دنیا کا جغرافیائی محل وقوع اور قدرتی وسائل تمدن کے مادی اور ادارہ جاتی عنصر کو مضبوط بنانے کی صلاحیت رکھتے ہیں؛ جبکہ اسلامی اخلاقیات اور ثقافتی ورثہ تمدن کی فکری اور اقداری بنیاد فراہم کرتے ہیں، جو اسے محض مادی ترقی کے بجائے انسانی اور اخلاقی سمت عطا کرتی ہے۔ اس طرح یہ مواقع الگ الگ عوامل نہیں بلکہ اسلامی تمدن کے بنیادی عناصر کے ظہور اور ان کے از سر نو فعال ہونے کا عملی اظہار ہیں۔ انہی عناصر کی روشنی میں عصر حاضر میں اسلامی تمدن کی تشکیل کے مواقع کا جائزہ پیش کیا جاتا ہے:

2.1۔ نوجوانوں کی کثیر آبادی: توانائی اور جدت کا خزانہ

جدید اسلامی تمدن کی ازسرِنو تشکیل کے لیے سب سے بڑی قوت اور اہم موقع مسلم دنیا کی وسیع آبادی، بالخصوص نوجوان طبقہ ہے۔ ترقی پذیر معاشروں میں نوجوان آبادی ثقافتی توانائی اور تمدنی ارتقاء کے لیے بیک وقت مواقع اور چیلنجز پیدا کرتی ہے۔[21] عالمی سطح پر مسلم آبادی کا ایک نمایاں حصہ، خاص طور پر مشرقِ وسطیٰ، شمالی افریقہ اور جنوبی ایشیا کے کئی ممالک میں، تیس سال سے کم عمر نوجوانوں پر مشتمل ہے۔ یہ نوجوان طبقہ محض عددی برتری کا مظہر نہیں، بلکہ ایک مؤثر انسانی سرمایہ (Human Capital) ہے، جو توانائی، تخلیقی صلاحیت، جدت پسندی(Innovation) اور تبدیلی کے لیے مضبوط جذبہ رکھتا ہے۔ جب کوئی معاشرہ اپنی مشکلات کا مؤثر طور پر مقابلہ کرتا ہے تو ترقی کی راہیں ہموار ہوتی ہیں، اور اس پورے عمل میں نوجوانوں کی توانائی فیصلہ کن کردار ادا کرتی ہے۔[22]

اگر نوجوان نسل کو معیاری تعلیم، متوازن تربیت، صحت مند سماجی ماحول، ہنرمندی کی مؤثر تربیت (Skill Development) اور مناسب معاشی مواقع فراہم کیے جائیں تو یہی طبقہ اسلامی تمدن کے ایک نئے دور کی بنیاد رکھ سکتا ہے۔ اس مقصد کے لیے ضروری ہے کہ نوجوانوں کو جدید علوم، سائنسی و سماجی علوم (Social Sciences)، ٹیکنالوجی، انجینئرنگ، ریاضی، تخلیقی فنون اور کاروباری مہارتوں (Entrepreneurial Skills) کے ساتھ ساتھ اسلامی تعلیمات کی حقیقی روح سے بھی آراستہ کیا جائے۔

اسلامی اخلاقیات اور اقدار کو جدید دور کے تقاضوں کے ساتھ ہم آہنگ کرنے سے ایسی نسل کی تشکیل ممکن ہے جو نہ صرف معاشی ترقی میں کلیدی کردار ادا کرے بلکہ اسلامی تشخص کو برقرار رکھتے ہوئے سماجی انصاف، ثقافتی تخلیق اور سائنسی تحقیق کے میدان میں بھی فعال کردار ادا کر سکے۔ جن معاشروں میں نوجوان آبادی کا تناسب زیادہ ہوتا ہے، اگر اسے مثبت سمت دی جائے تو وہ غیر معمولی تخلیقی صلاحیت اور وسعت کا مظاہرہ کرتی ہے، لیکن اگر اسے نظرانداز کیا جائے تو یہی توانائی تباہ کن صورت اختیار کر سکتی ہے۔[23] لہٰذا نوجوان توانائی کی درست رہنمائی اور ان کی صلاحیتوں کا مؤثر استعمال اسلامی تمدن کی تعمیرِ نو کی بنیاد کی حیثیت رکھتا ہے۔

2.2۔ جغرافیائی بالادستی اور وسائل کی فراوانی

مسلم ممالک دنیا کے نہایت اہم جغرافیائی اور اسٹریٹیجک خطوں میں واقع ہیں، جو انہیں عالمی سیاست اور معیشت میں ایک نمایاں مقام عطا کرتے ہیں۔ بحرِ احمر اور خلیج فارس سے لے کر بحرِ ہند تک مسلم ممالک کا جغرافیائی پھیلاؤ انہیں اکیسویں صدی کی جغرافیائی سیاست کے مرکز میں لے آتا ہے۔[24] مشرقِ وسطیٰ کا خطہ عالمی توانائی کے ذخائر کا بنیادی مرکز سمجھا جاتا ہے، جبکہ مسلم دنیا بحیرۂ روم، بحرِ احمر، خلیج فارس، بحرِ ہند اور بحرِ جنوبی چین جیسی اہم آبی گزرگاہوں (Sea Lanes of Communication – SLOCs) پر بھی محیط ہے، جو بین الاقوامی تجارت کے لیے شہ رگ کی حیثیت رکھتی ہیں۔ اس کے ساتھ ساتھ متعدد مسلم ممالک میں زرخیز زرعی زمینیں، اہم معدنی وسائل (جیسے پوٹاش، فاسفیٹ اور قیمتی دھاتیں) اور قابلِ تجدید توانائی کے بڑھتے ہوئے امکانات بھی موجود ہیں۔

یہ جغرافیائی اہمیت اور وسائل کی دستیابی مسلم دنیا کے لیے ایک غیر معمولی موقع فراہم کرتی ہے۔ مسلم ممالک کا جغرافیائی محلِ وقوع اور قدرتی وسائل انہیں عالمی معیشت اور سیاست میں ایک مؤثر کردار ادا کرنے کے قابل بناتے ہیں، جبکہ مشرقِ وسطیٰ کے توانائی کے ذخائر اور اہم آبی راستوں پر موجودگی اس خطے کو اسٹریٹیجک طور پر ناگزیر بنا دیتی ہے۔[25] ان وسائل کو محض خام مال کی برآمد تک محدود رکھنے کے بجائے، انہیں معاشی تنوع (Diversification) اور قدر میں اضافے (Value Addition) کے لیے بروئے کار لایا جا سکتا ہے۔ مسلم ممالک کو اپنے جغرافیائی فوائد اور قدرتی وسائل کو معاشی قوت میں تبدیل کرنے کی حکمتِ عملی اپنانی چاہیے، اور تیل و گیس سے حاصل ہونے والی آمدن کو صرف برآمدات کے بجائے مقامی صنعتوں اور بنیادی ڈھانچے کی ترقی میں صرف کرنا طویل المدتی ترقی کی بنیاد فراہم کرتا ہے۔

اہم آبی گزرگاہوں پر واقع ممالک باہمی تعاون کے ذریعے تجارتی مراکز (Trade Hubs)، لاجسٹک نیٹ ورکس اور سمندری تحفظ کے مؤثر نظام قائم کر سکتے ہیں۔ اسی طرح زرعی وسائل کو جدید ٹیکنالوجی کے ساتھ استعمال کرتے ہوئے غذائی خود کفالت حاصل کی جا سکتی ہے۔ اگر ان تمام وسائل کو اجتماعی سوچ اور دانشمندانہ منصوبہ بندی کے تحت استعمال کیا جائے تو مسلم ممالک نہ صرف معاشی خود انحصاری حاصل کر سکتے ہیں بلکہ عالمی سطح پر اپنی حیثیت کو مستحکم کرتے ہوئے اسلامی تمدن کی معاشی بنیادوں کو بھی مضبوط بنا سکتے ہیں۔

2.3۔ اسلامی اخلاقیات اور ثقافتی ورثے کی عالمی کشش: نرم طاقت کی بحالی

عصرِ حاضر کی دنیا مادیت، انفرادیت اور اخلاقی بحران جیسے مسائل سے دوچار ہے، ایسے ماحول میں اسلامی تعلیمات پر قائم اخلاقی نظام ایک مؤثر متبادل اور عملی رہنمائی فراہم کرتا ہے۔ اس نظام کی بنیاد انصاف، رحم دلی، امانت داری، مضبوط خاندانی اقدار، اجتماعی فلاح (Social Welfare) اور ماحولیاتی ذمہ داری جیسے اصولوں پر استوار ہے، جو انسانی معاشروں کے لیے کشش، توازن اور اعتدال کا پیغام رکھتے ہیں۔ مزید یہ کہ مسلمانوں کا وسیع ثقافتی اور

علمی سرمایہ—جس میں فنِ تعمیر، خطاطی، ادب، طب، فلکیات اور فلسفہ جیسے شعبے شامل ہیں—صدیوں کی فکری اور تہذیبی ترقی کا حاصل ہے اور آج بھی عالمی سطح پر قدر و احترام کی نگاہ سے دیکھا جاتا ہے۔ یہ اخلاقی اقدار اور ثقافتی ورثہ درحقیقت اسلامی تمدن کی نرم طاقت (Soft Power) کی بنیاد تشکیل دیتے ہیں، اور جدید دور میں ان کی عالمی کشش کو ایک اہم موقع کے طور پر دیکھنا چاہیے۔

اسلامی مالیاتی اصولوں (Islamic Finance) پر مبنی منصفانہ اقتصادی نظام، زکوۃ، خمس اور صدقات کے ذریعے سماجی تحفظ کے مضبوط ادارے، ماحول کے تحفظ سے متعلق اسلامی تعلیمات، اور خاندانی نظام کی مرکزیت جیسے پہلو دنیا کے سامنے ایک متوازن اور انسان دوست طرزِ زندگی کا عملی نمونہ پیش کر سکتے ہیں۔ اسی طرح اسلامی ثقافتی ورثے کو جدید اسلوب میں پیش کرتے ہوئے—مثلاً عجائب گھروں، ثقافتی تبادلوں، فلم اور میڈیا کے ذریعے—مسلم معاشرے عالمی سطح پر اپنی تہذیب کی گہرائی اور جمالیاتی حسن کو مؤثر انداز میں اجاگر کر سکتے ہیں۔ اس نرم طاقت کو از سرِ نو متحرک کر کے اور اسے دانشمندانہ طریقے سے دنیا کے سامنے پیش کرتے ہوئے، مسلمان نہ صرف اخلاقی اور ثقافتی قیادت کی جانب واپسی ممکن بنا سکتے ہیں بلکہ ایک ایسا پر کشش اور امید افزا تمدنی ماڈل بھی تشکیل دے سکتے ہیں جو عصرِ حاضر کے چیلنجز کا جواب فراہم کرے۔

3۔اسلامی تمدن کی تشکیل کا لائحہ عمل

مذکورہ بالا مباحث کی روشنی میں یہ حقیقت واضح ہو جاتی ہے کہ اگرچہ عصرِ حاضر میں اسلامی معاشرے فکری انتشار، ثقافتی دباؤ، معاشی کمزوری اور تعلیمی بے اعتدالی جیسے متعدد چیلنجز سے دوچار ہیں، تاہم یہ صورتِ حال کسی حتمی زوال کی علامت نہیں۔ اگر مسلم معاشرے اپنے داخلی امکانات، فکری وسائل اور تہذیبی سرمایے کو شعوری طور پر بروئے کار لائیں تو نہ صرف ان مشکلات پر قابو پایا جا سکتا ہے بلکہ ایک نئے اور متوازن اسلامی تمدن کی تشکیل کی راہ بھی ہموار ہو سکتی ہے۔ اس تناظر میں اصل سوال یہ نہیں کہ مسائل موجود ہیں یا نہیں، بلکہ یہ ہے کہ ان رکاوٹوں کے بعد اسلامی تمدن کی تعمیر، استحکام اور تحقق کے لیے کس نوعیت کا فکری اور عملی لائحۂ عمل اختیار کیا جائے۔

اسی سوال کے جواب کی تلاش میں عصرِ حاضر کے ممتاز اسلامی مفکر اور رہنما حضرت آیت اللہ سید علی خامنہ ای کے افکار کو بنیاد بنایا جاتا ہے، کیونکہ انہوں نے اسلامی تمدن کی تجدید کے حوالے سے محض نظری گفتگو نہیں کی بلکہ ایک منظّم، تدریجی اور عملی فکری نقشہ بھی پیش کیا ہے۔ ان کے نزدیک اسلامی تمدن کی تشکیلِ نو ایک ہمہ جہتی عمل ہے جو فرد کی اصلاح سے لے کر معاشرتی، فکری اور تمدنی سطح تک پھیلا ہوا ہے، اور جس کے لیے چند بنیادی اصولوں کو خصوصی اہمیت حاصل ہے، جن کا جائزہ ذیل میں پیش کیا جائے گا۔

3.1۔ علم اور تحقیق

علم اور شعور کسی بھی قوم کی عزت، قوت اور پائیدار ترقی کی اساس سمجھے جاتے ہیں۔ مغربی دنیا نے علمی و تحقیقی بالادستی کے ذریعے نہ صرف معاشی وسائل اور عالمی اثر و رسوخ حاصل کیا بلکہ ایک طویل عرصے تک بین الاقوامی نظام پر اپنی برتری بھی قائم رکھی، اگرچہ اس عمل کے دوران اس کے اخلاقی اور اعتقادی اصول بتدریج کمزور ہوتے چلے گئے۔ علم کی اسی قوت کے ذریعے مغرب نے کمزور معاشروں پر اپنے تہذیبی تصورات مسلط کیے اور ان کے سیاسی و معاشی ڈھانچوں کو گہرے طور پر متاثر کیا۔ اگرچہ علم کے اس استحصالی اور یک رُخی استعمال کی تائید نہیں کی جا سکتی، تاہم اس حقیقت سے انکار ممکن نہیں کہ معاشرتی ترقی اور تمدنی پیش رفت کی راہ علم، تحقیق اور فکری کاوش ہی سے ہموار ہوتی ہے۔ اسی تناظر میں مسلم معاشروں کے لیے علم، تحقیق اور فکری بالیدگی کو فروغ دینا ایک ناگزیر ضرورت بن چکا ہے۔ مزید یہ کہ مسلم اقوام میں علمی صلاحیت اور تحقیقی استعداد موجود ہے، جسے منظّم حکمتِ عملی کے تحت درست سمت میں بروئے کار لانے کی اشد ضرورت ہے۔[26]

3.2۔ روحانیت اور اخلاقیات

روحانیت سے مراد فرد اور معاشرے میں اعلیٰ معنوی اقدار کی نشوونما ہے، جو انسان کے باطن کو سنوارتی اور اس کے اعمال کو گہرائی اور دوام عطا کرتی ہیں، جیسے اخلاص، ایثار، توکل اور ایمان۔ اس کے مقابل اخلاقیات ان اجتماعی صفات کا نام ہے جو سماجی تعلقات کو بہتر بناتی ہیں، جن میں خیر خواہی، درگزر، صداقت، شجاعت، عاجزی اور خوداعتمادی شامل ہیں۔ روحانیت اور اخلاقیات کا باہمی امتزاج ہی اسلامی معاشرے کی اصل روح ہے، جو فرد کی شخصیت سازی کے ساتھ ساتھ اجتماعی ترقی اور تمدنی استحکام کے لیے بھی ناگزیر ہے۔[27] ان اقدار کی موجودگی میں معاشرہ محدود وسائل کے باوجود خوش حال بن سکتا ہے، جبکہ ان کے فقدان میں مادی ترقی بھی انسانی زوال کا سبب بن جاتی ہے۔ اسی لیے اسلامی تمدن کی حقیقی تعمیر روحانی اور اخلاقی اقدار کے احیاء سے مشروط ہے۔

معاشرے میں معنوی شعور اور اخلاقی حس کی افزائش ایک تدریجی اور ہمہ گیر عمل ہے جو تہذیبی ارتقاء کے تمام مراحل پر اثر انداز ہوتا ہے۔ جب یہ شعور مضبوط بنیادوں پر استوار ہوتا ہے تو اس کے اثرات فرد کی ذات سے آگے بڑھ کر اجتماعی طرزِ حیات کو متاثر کرتے ہیں اور اقدار کی صورت میں آئندہ نسلوں تک منتقل ہو جاتے ہیں۔ تاہم یہ عمل کسی فوری نتیجے کا حامل نہیں بلکہ ایک مسلسل فکری اور عملی جدوجہد کا تقاضا کرتا ہے، جس میں عوام اور ریاست دونوں کی ذمہ داری شامل ہوتی ہے۔ اس کا آغاز حکمرانوں اور قیادت کے اخلاقی کردار سے ہوتا ہے، کیونکہ ان کا طرزِ عمل معاشرے کے لیے سب سے مؤثر اور قابلِ تقلید نمونہ بن جاتا ہے۔ اسی تناظر میں ریاست کا کردار محض اخلاقی احکامات نافذ کرنے والے کے بجائے ایک معاون اور سہولت کار ادارے کا ہونا چاہیے۔

اخلاقیات کو جبر کے ذریعے نافذ نہیں کیا جا سکتا، بلکہ اس کے لیے ایسا سماجی ماحول تشکیل دینا ضروری ہے جہاں تعلیم، ذرائع ابلاغ اور ثقافتی ادارے شعوری طور پر اخلاقی اقدار کے فروغ کا ذریعہ بن سکیں۔

3.3۔ اقتصاد

معیشت کسی بھی قوم کی طاقت، خود مختاری اور اجتماعی استحکام میں بنیادی کردار ادا کرتی ہے۔ ایک مضبوط اور منظّم اقتصادی نظام بیرونی دباؤ، سیاسی مداخلت اور معاشی انحصار کے خلاف مؤثر تحفظ فراہم کرتا ہے، جبکہ کمزور معیشت قوم کو خارجی نفوذ اور داخلی عدم توازن کے لیے زیادہ حساس بنا دیتی ہے۔ دولت اور غربت محض مادی حالات تک محدود نہیں رہتیں بلکہ فرد اور معاشرے کی روحانی کیفیت، سماجی رویّوں اور اخلاقی ترجیحات پر بھی گہرے اثرات مرتب کرتی ہیں۔ اگرچہ اسلامی تناظر میں معیشت بذاتِ خود کوئی حتمی مقصد نہیں، تاہم اسے ایک ناگزیر ذریعہ تصور کیا جاتا ہے جس کے بغیر اعلیٰ اجتماعی اور تہذیبی اہداف کا حصول ممکن نہیں ہو پاتا۔[28] اسی بنا پر ایک خود کفیل اور متوازن معیشت کی تشکیل پر زور دیا جاتا ہے جو معیاری پیداوار، منصفانہ تقسیم، اعتدال پسندانہ مصرف اور مؤثر نظم و نسق پر استوار ہو۔ درحقیقت معاشی نظام نہ صرف معاشرے کی موجودہ حالت کی عکاسی کرتا ہے بلکہ اس کی آئندہ فکری اور تمدنی سمت کے تعین میں بھی بنیادی کردار ادا کرتا ہے۔

3.4۔ معاشرے میں انصاف کا قیام اور کرپشن کے خلاف جنگ

انصاف کا قیام اور بکرپشن کے خاتمے کی جدوجہد ایک دوسرے کے لیے لازم و ملزوم ہیں۔ معاشی، اخلاقی اور سیاسی کرپشن کسی بھی معاشرتی اور ریاستی نظام کو اندرونی طور پر کمزور کر دیتی ہے، اور جب یہ رجحان ادارہ جاتی سطح پر سرایت کر جائے تو ریاست کی قانونی حیثیت اور اخلاقی ساکھ شدید متاثر ہوتی ہے۔ تاریخی تجربہ اس حقیقت کی تصدیق کرتا ہے کہ اقتدار اور دولت کی کشش انسانی کمزوریوں کو ابھارتی ہے، یہاں تک کہ عہدِ امیر المؤمنین علیؑ جیسے مثالی دور میں بھی بعض افراد لغزش کا شکار ہوئے، جس سے واضح ہوتا ہے کہ اسلامی معاشروں میں اس خطرے سے مکمل تحفظ ممکن نہیں بلکہ مسلسل نگرانی اور اصلاح ناگزیر ہے۔[29]

عوامی وسائل کی غیر منصفانہ تقسیم، اقربا پروری، اور معاشی جرائم میں ملوث عناصر کے ساتھ نرمی ناانصافی کو تقویت دیتی ہے اور کسی بھی عادلانہ نظام کے لیے ناقابل قبول ہے۔ اسی طرح محروم اور کمزور طبقات کو نظر انداز کرنا بھی عدلِ اجتماعی کی روح کے منافی ہے۔ اگرچہ یہ اصول آئینی و قانونی دستاویزات اور ریاستی پالیسیوں میں بارہا دہرائے جا چکے ہیں، تاہم ان کے مؤثر عملی نفاذ کی اصل امید نوجوان نسل سے وابستہ ہے۔ جب ریاستی ذمہ داریاں دیانت دار، باصلاحیت اور دینی و اخلاقی شعور رکھنے والے نوجوانوں کے سپرد کی جائیں تو ایک شفاف، منصفانہ اور قابلِ اعتماد نظام کے قیام کی حقیقی بنیاد فراہم ہو سکتی ہے

3.5۔ خود مختاری اور اجتماعی آزادی

خود مختاری اور اجتماعی آزادی کسی بھی باوقار اور مستحکم قوم کی شناخت کے بنیادی ستون سمجھے جاتے ہیں۔ خود مختاری سے مراد قوم اور ریاست کا سیاسی، فکری اور عملی سطح پر بیرونی دباؤ، تسلط اور جبر سے محفوظ ہونا ہے، جبکہ اجتماعی آزادی اس اصول کی نمائندگی کرتی ہے کہ افراد کو سوچنے، رائے قائم کرنے، فیصلہ کرنے اور سماجی عمل میں شرکت کا حق حاصل ہو۔ یہ دونوں تصورات انسانی فطرت کے تقاضوں سے ہم آہنگ ہیں اور ان بنیادی حقوق میں شامل ہیں جو انسان کو فطری طور پر عطا کیے گئے ہیں۔ اسی بنا پر ریاست یا حکومت کا کردار ان حقوق کو عطا کرنے کے بجائے ان کے تحفظ اور تنظیم تک محدود ہونا چاہیے، کیونکہ یہ حقوق ریاستی نظم سے ماورا اور تاریخی طور پر اس سے مقدم حیثیت رکھتے ہیں۔ اسلامی تعلیمات میں خود مختاری اور اجتماعی آزادی کو مرکزی اہمیت حاصل ہے، اور یہی اصول اسلامی معاشرے کی فکری ساخت اور اجتماعی شعور کی بنیاد فراہم کرتے ہیں۔[30]

عملی سطح پر اسلامی ریاستوں کی اولین ذمہ داری ان حقوق کا تحفظ ان کے نفاذ کے لیے مناسب ادارتی ڈھانچہ قائم کرنا ہے۔ اسلامی نظامِ حکومت کی نمایاں خصوصیت یہ ہے کہ وہ فرد کی آزادی اور اجتماعی مفاد کے درمیان توازن برقرار رکھتا ہے، جہاں نہ فرد کو بے جا پابندیوں کا سامنا ہوتا ہے اور نہ ہی معاشرتی مفادات نظرانداز کیے جاتے ہیں۔

3.6۔ قومی عزت، بین الاقوامی تعلقات اور دشمن کی حدبندی

" قومی وقار، بین الاقوامی تعلقات میں توازن اور دشمن کے ساتھ واضح حدود کا تعین دراصل اسلامی خارجہ پالیسی کے اس اصول کی مختلف صورتیں ہیں جسے ''عزت، حکمت اور مصلحت'' سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ آج کے عالمی منظر نامے میں ہم کئی اہم واقعات کا مشاہدہ کر رہے ہیں:

1. اسلامی بیداری کی تحریک کا نیا عروج جو امریکی اور صہیونی تسلط کے خلاف مزاحمت کے نمونے پر مبنی ہے۔
2. مغربی ایشیا میں امریکی پالیسیوں کی ناکامی اور ان کے علاقائی اتحادیوں کی رسوائی۔
3. اسلامی جمہوریہ ایران کا مغربی ایشیا میں مضبوط سیاسی کردار اور اس کا عالمی سطح پر گہرا اثر۔[31]

یہ عوامل ایران کی قومی خودداری اور اس کی قیادت کی حکمت و جرأت کے مظہر سمجھے جاتے ہیں، جس پر عالمی طاقتیں تشویش کا اظہار کرتی ہیں اور اکثر فریب پر مبنی تجاویز پیش کرتی ہیں۔ ایسے حالات میں ایک وسیع تر اسلامی تمدن کی تشکیل کے لیے دیگر اسلامی ممالک کے لیے ضروری ہے کہ وہ:

- استعماری طاقتوں کے ساتھ اپنی حدود واضح رکھیں۔
- اسلامی اور قومی اقدار پر کوئی سمجھوتہ نہ کریں۔
- کھوکھلی دھمکیوں سے مرعوب نہ ہوں۔
- قومی عزت کو ہر حال میں مقدم رکھیں۔

- اور حکمت وتدبر کے ساتھ اپنے اصولی مؤقف پر قائم رہتے ہوئے قابلِ حل مسائل کا حل تلاش کریں۔"

3.7 ۔ طرز زندگی: رہن سہن

اگرچہ طرزِ زندگی کے موضوع پر مفصل اور ہمہ جہت بحث کی خاصی گنجائش موجود ہے، تاہم یہاں اس حقیقت کی نشان دہی ضروری ہے کہ اسلامی معاشروں میں مغربی طرزِ حیات کے فروغ نے اخلاقی، معاشی، مذہبی اور سیاسی سطح پر گہرے اور دیرپا منفی اثرات مرتب کیے ہیں۔ اس چیلنج کا مقابلہ محض ردِ عمل یا جذباتی رویّے سے ممکن نہیں، بلکہ اس کے لیے ایک منظّم، تدریجی اور فکری طور پر مضبوط حکمتِ عملی درکار ہے، جس میں نوجوان نسل کو مرکزی حیثیت حاصل ہے۔ نوجوانوں کے لیے لازم ہے کہ وہ اپنی روزمرہ زندگی میں اسلامی اقدار، تہذیبی شعور اور ثقافتی شناخت کو بنیاد بنائیں اور مغربی طرزِ حیات کے اثرات کا شعوری اور ناقدانہ انداز میں سامنا کریں۔

یہ جدوجہد صرف ثقافتی شناخت کے تحفظ تک محدود نہیں رہتی، بلکہ اس میں معاشی خودانحصاری، اخلاقی استحکام اور سیاسی بصیرت جیسے عناصر بھی شامل ہوتے ہیں۔ نوجوانوں کی ذمہ داری ہے کہ وہ اسلامی تعلیمات کو عملی زندگی میں نافذ کرکے مغربی ثقافتی یلغار کے مقابل ایک مؤثر سماجی قوت بنیں۔ اس عمل کا آغاز اجتماعی نعروں کے بجائے فرد کی ذات سے ہونا چاہیے، کیونکہ پائیدار اور بامعنی اجتماعی تبدیلی ہمیشہ انفرادی شعور، عملی وابستگی اور مسلسل جدوجہد سے جنم لیتی ہے۔ یہی باقاعدہ اور شعوری کوششیں اسلامی معاشروں کو ثقافتی انحطاط سے محفوظ رکھنے میں مؤثر کردار ادا کرسکتی ہیں۔[32]

نتیجہ بحث

اس تحقیق کے مطالعے سے یہ حقیقت واضح ہو جاتی ہے کہ عصرِ حاضر میں اسلامی تمدن کی تعمیرِ نو محض ایک نظری خواہش نہیں بلکہ ایک ہمہ جہت اور عملی تقاضا بن چکی ہے۔ اسلامی معاشرے جن مسائل سے دوچار ہیں، ان کی نوعیت وقتی یا سطحی نہیں بلکہ فکری، ثقافتی، معاشی اور تمدنی سطح پر گہرے اسباب رکھتی ہے۔ مغربی تہذیبی غلبہ، مادہ پرستی، فکری انحصار، داخلی اختلافات، کمزور معاشی ڈھانچہ، اخلاقی زوال اور تعلیمی و فکری قیادت کی بے اعتدالی جیسے عوامل نے اسلامی تمدن کی فطری نشوونما کو شدید متاثر کیا ہے۔

تحقیق سے یہ نتیجہ اخذ ہوتا ہے کہ اسلامی تمدن کا بحران بنیادی طور پر شناخت اور سمت/ منزل (Crisis of Identity & Direction) کے بحران سے عبارت ہے۔ جب علم کو اخلاق سے، معیشت کو عدل سے، آزادی کو ذمہ داری سے، اور ترقی کو روحانیت سے الگ کر دیا جائے تو تمدن اپنی متوازن صورت برقرار نہیں رکھ سکتا۔ اسی تناظر میں یہ بات بھی واضح ہوئی کہ مغربی تہذیب کی برتری کا اصل سبب اس کی مادی طاقت نہیں بلکہ علم، نظم اور منصوبہ بندی کا مؤثر استعمال ہے، اگرچہ وہ اخلاقی و معنوی سطح پر شدید کمزوریوں کا شکار ہے۔ اس کے برعکس

اسلامی معاشروں کے پاس فکری و اخلاقی سرمایہ تو موجود ہے، مگر اس کے عملی اظہار اور ادارہ جاتی نفاذ میں واضح خلاء پایا جاتا ہے۔

مقالے کے نتائج یہ بھی ظاہر کرتے ہیں کہ اسلامی تمدن کی تجدید نہ تو مکمل مغربیت میں مضمر ہے اور نہ ہی جمود اور زمانے سے انکار میں، بلکہ ایک اعتدال پسند، خود مختار اور فکری طور پر بیدار اسلامی ماڈل کی تشکیل میں ہے۔ اس عمل میں علم و تحقیق، روحانیت و اخلاق، معاشی خود کفالت، عدل و شفافیت، اجتماعی آزادی اور ثقافتی خودآگاہی کو بنیادی ستونوں کی حیثیت حاصل ہے۔ بالخصوص نوجوان نسل اور تعلیم یافتہ طبقہ اس تمدنی احیاء میں فیصلہ کن کردار ادا کر سکتا ہے، بشر طیکہ اسے فکری توازن اور واضح مقصدیت فراہم کی جائے۔

اس تحقیق کا ایک اہم حاصل یہ بھی ہے کہ اسلامی تمدن کی تعمیرِ نو کسی ایک شعبے کی اصلاح سے ممکن نہیں، بلکہ یہ ایک تدریجی، ہمہ گیر اور باہم مربوط عمل ہے، جس میں فرد، معاشرہ اور ریاست تینوں کی ذمہ داریاں شامل ہیں۔ پائیدار تبدیلی کا آغاز فرد کے شعور اور طرزِ فکر سے ہوتا ہے، مگر اس کی تکمیل منصفانہ ریاستی نظام، مضبوط اداروں اور اخلاقی قیادت کے بغیر ممکن نہیں۔

بالآخر یہ کہا جا سکتا ہے کہ اسلامی تمدن کی تجدید نہ ماضی کی اندھی تقلید کا نام ہے اور نہ مغربی ماڈل کی غیر مشروط پیروی کا، بلکہ یہ ایک ایسا شعوری اور مقصدی عمل ہے جو اسلامی اقدار کی بنیاد پر عصرِ حاضر کے تقاضوں کا جواب فراہم کرتا ہے۔ اگر اسلامی معاشرے اس حقیقت کو سنجیدگی سے تسلیم کر لیں تو نہ صرف موجودہ بحرانوں پر قابو پایا جا سکتا ہے بلکہ ایک بامعنی، خود مختار اور انسانی اقدار پر مبنی اسلامی تمدن کی تشکیل بھی ممکن ہو سکتی ہے۔

*****

References

1. Benlahcene, Badrane. Malek *Bennabi's Concept and Interdisciplinary Approach to Civilisation. International Journal of Arab Culture, Management and Sustainable Development*, Vol. 2, No. 1,(2011): 1-16.
2. Daryush Ashuri, *Tarifha wa Mafhoom e Farhang*, (Tehran: Markaz e asnad e Farhangi Asia, 1978), 114 – 123.

داریوش آشوری، تعریف ہا و مفہوم فرہنگ، (تہران، مرکز اسناد فرہنگی ایشا، 1978)، 114- 123۔

3. Durant, W, *History of Civilization* (Volume 1), 5

4. Muhammad Taqi Jaffari, *Terjuma wa Sharh e Nahl al Blagha*,Vol. 5, (Tehran, Daftar e Nashr e Farhang e Islami, 1997),161.

محمد تقی جعفری، ترجمہ وشرح نہج البلاغہ، ج5، (تہران، دفتر ناشر فرہنگی اسلامی، 1997)،161۔

5. Chomsky, N. Media Control: The Spectacular Achievements of Propaganda, 33.

6. Maulana Abu Tahir, Muhammad Siddiq, *Mazahib Alim ka Jamia Ancyclopediya*, (Karachi, Idaratul Quran waluloom alislamiya, 2006), 121.

مولانا ابوطاہر، محمد صدیق، مذاہب عالم کا جامع انسائیکلوپیڈیا، (کراچی، ادارۃ القرآن والعلوم الاسلامیہ، 2006)، 121۔

7. Professor Dr. Anees, Ahmed, *Amriki Samrajit or Maslman*, Mujalah Magharb aur Islam, Issue 30, (2006): 3.

پروفیسر ڈاکٹر انیس، احمد، امریکی سامراجیت اور مسلمان، مجلّہ مغرب اور اسلام، رسالہ 30، (2006): 3۔

8. Muhammad Mubashir, Nazir, *al-Haad Jadeed k Magharbi aur Maslim Masharon par Asarat*, (Karachi, Dar al Tehqiq Jamiya Karachi, 2014), 25.

محمد مبشر، نذیر، الحاد جدید کے مغربی اور مسلم معاشروں پر اثرات، (کراچی، دار التحقیق جامعہ کراچی، 2014)،25۔

9. Meer Babar, Mushtaq, *Amriki Dahshat Gardi Taarikh aur Asarat*, (Karachi, Usmani Publications, 2012), 271.

میر بابر، مشتاق، امریکی دہشت گردی تاریخ اور اثرات، (کراچی، عثمانی پبلی کیشنز، 2012)،271۔

10. Rehbar Muzam k Biyanat, 14 Oct. 2022.

رہبر معظم کے بیانات، 14 OCT 2022۔

11. Jung, C. G. *Modern Man in Search of a Soul*. 104.

12. Herman, E. S., & Chomsky, N. *Manufacturing Consent: The Political Economy of the Mass Media*، 1- 2

13. Mufti, Jafar Hussain, *Mutrajam Nahjul Balagha*, (Lahore, Meraj Company Urdu Bazaar, 2013), sermon 192.

مفتی، جعفر حسین، مترجم نہج البلاغہ، (لاہور، معراج کمپنی اردو بازار، 2013ء)، خطبہ 192 ۔

14. Chomsky, N. *Profit over People*,41 .

15. Motahhari, M. *Elal e Gerayesh be Madigari*, (Tehran, Sadra, 1971), 87-88.

مطہری، مرتضی، علل گرایش بہ مادیگری، (تہران، صدرا، 1971)، 87۔88-

16. Muhammad ibn Ya'qub, Al-Kulaini, *Usul al-Kafi*, Vol. 2, (Beirut, Al-Islamiyah, 2005), 316, Hadith# : 6.

محمد بن یعقوب، الکلینی، اصول الکافی، ج2، (بیروت، الاسلامیہ، 2005ء) 316، رقم الحدیث 6۔

17. Mutahhari, M. *Muqaddaime ei bar jahanbini e islami*, (Tehran, Sadra, 2016), 21.

مطہری، مرتضی، مقدمہ ای بر جہان بینی اسلامی، (تہران، صدرا، 2016)، 21۔

18. Al-Attas, Syed Muhammad Naquib. *Islam and Secularism*, 112 – 115.
19. Parsons, T**.** *The Social System*,126.
20 . Bennabi, M. ***Shurūṭ al-Nahḍah*** ,89.
21. Huntington, S. P. *The clash of civilizations and the remaking of world order*, 119.
22. Toynbee, A. J. *A study of history* (Vols. Iii),152.
23 . Heinsohn, G. Youth bulge. In N. J. Smelser & P. B. Baltes. *International encyclopedia of the social & behavioral sciences*, 7864-7868.
24. Kaplan, R. D. *The revenge of geography: What the map tells us about coming conflicts and the battle against fate*, 203.
25. Kemp, G. *The East moves West: India, China, and Asia's growing presence in the Middle East*, 87.
26. Syed Ali, Kanmniee, Rehbar Muzam k Biyanat, 14 Oct. 2022.

سید علی، خامنہ ای، رہبر معظم کے بیانات، OCT 202214۔

27. Ibid, 38.
28. Ibid, 39 – 41.
29. Ibid, 42 – 44.
30. Ibid, 45.
31. Ibid, 46- 47
32. Ibid, 47- 48.

چوتھی صدی ہجری تک قدریہ کے خلاف بیان شدہ احادیث کا تاریخی - سیاسی پسِ منظر

The Historical-Political Background of the Hadiths Narrated against the *Qadariyyah* up to 4th Century

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

Dr. Muhammad Farqan Gohar
Ph.D. Scholar. History of Islamic Civilization.
Mustafa International University, Qum, Iran.
E-mail: m.furqan512@yahoo.com

Professor Nematollah Safari Forushani
History of Civilization and Contemporary Studies, Al-Mustafa International University, Qum, Iran.
E-mail: Nematollah_SafariForushani@miu.ac.ir

پیشِ نظر مقالہ، مصنف کے قلم سے فارسی زبان میں تالیف شدہ ایک مقالے کا آزاد ترجمہ ہے جس میں فارسی مقالے کا تمام تر مواد محفوظ رکھتے ہوئے قاری کے حسبِ حال مزید وضاحتیں شامل کر دی گئی ہیں۔ اشاعت شدہ فارسی مقالے کی تفصیلات درج ذیل ہیں:

عنوان: "نمود تقابل قدریه با حکومت اموی در میراث روایی اهل سنت تا پایان قرن چهارم"

مجلّہ: "علم و تمدن در اسلام"؛ شہریور ۱۴۰۳، دورہ ۵، شمارہ ۲۰ سال: ۱۴۰۳ شمارہ: ۲۰۔

شریک مصنف: پروفیسر نعمت اللہ صفری فروشانی

Abstract:

Qadariyyah was an important intellectual-political movement that emerged in the first century AH, as a reaction against the authoritarian policies of the *Umayyads*. In fact, these policies aimed to consolidate and stabilize the foundations of Umayyad power. So, the Umayyad government took extensive and systematic measures to limit the influence of this movement.

This research studies the socio-intellectual background of the *Qadariyyah* and the *Umayyads*, based on a historical-analytical

approach and primary written sources. According to this study, one of the aspect of this conflict lies under the influence upon Sunni tradition of hadith that was formed in the first four centuries of Islamic history. The research findings indicate that this ideological-political conflict is reflected in the narrative sources in three major areas:

First: The political-religious area. This includes those traditions that portray a negative image of the influence of the *Qadariyyah* in society and encourage their eradication.

Second: The cultural-social field. Here the *Qadariyyah* were introduced with a negative identity—for example, the title of "Zoroastrians of the Ummah"—which aims to isolate and marginalize them socially.

Third: Theological-belief field. This includes various traditions in which *Qadariyyah* is characterized by attributes such as polytheism, disbelief, enmity towards God, heresy, and denial of divine predestination and destiny.

This study shows that the conflict between the *Umayyads* and the *Qadariyyah* was, in fact, a reflection of an ideological-political conflict between the *Qadariyyah*'s judicial discourse and the government structure based on coercive thought. However, this political confrontation gradually transformed into a doctrinal conflict, as a result of which the hadith heritage was systematically used to reinforce the coercive ideology.

Keywords: *Qadariyyah*, *Umayyads*, Ahl al-Hadith, Politics, Ahl-us-Sunah, Hadith, Heritage, Zoroastrian.

خلاصہ

قدریہ، پہلی صدی ہجری میں ظہور پذیر ہونے والی ایک اہم فکری۔سیاسی تحریک تھی جو بنی امیہ کی ان آمرانہ پالیسیوں کے خلاف ردِّ عمل کے طور پر ابھری جن کا مقصد اموی اقتدار کی بنیادوں کو استحکام اور ثبات بخشنا تھا۔ اموی حکومت نے اس تحریک کے اثر و رسوخ کو محدود کرنے کے لیے وسیع اور منظّم اقدامات کیے۔ یہ تحقیق، تاریخی۔ تحلیلی روش اور بنیادی مکتوب مصادر کی بنیاد پر قدریہ اور امویوں کے سماجی۔فکری پس منظر کا مطالعہ کرتی

ہے۔اس تحقیق کے مطابق، قدریہ اور اموی حکمرانوں اور ان کے وفاداروں کے مابین کشمکش کا ایک شاخسانہ یہ ہے کہ یہ کشمکش اسلامی تاریخ کی پہلی چار صدیوں میں تشکیل پانے والے اہلِ سنت کے حدیثی ورثے پر اثر انداز اور اس میں منعکس ہوئی ہے۔

نتائجِ تحقیق اس بات کی نشاندہی کرتے ہیں کہ یہ نظریاتی-سیاسی کشمکش، روائی مصادر میں تین بڑے میدانوں میں منعکس ہوئی ہے: پہلا: **سیاسی–مذہبی میدان۔** اس میں وہ روایات شامل ہیں جو معاشرے میں قدریہ کے نفوذ کا منفی عکس پیش کرتی ہیں اور ان کے قلع و قمع کی ترغیب دیتی ہیں۔ دوسرا: **ثقافتی–اجتماعی میدان۔** اس میں قدریہ کو منفی شناخت—مثلاً "مجوسِ امت"—کے عنوان سے متعارف کرایا گیا ہے؛ جس کا مقصد اُن کو سماجی طور پر تنہا اور گوشہ نشین کرنا تھا۔ تیسرا: **کلامی–اعتقادی میدان۔** اس میں وہ متنوع روایات شامل ہیں جن میں قدریہ کو شرک، کفر، خداوند کے ساتھ دشمنی، زندیقیت اور قضاو قدرِ الٰہی کے انکار جیسی صفات کے ساتھ متصف کیا گیا ہے۔

یہ مطالعہ ظاہر کرتا ہے کہ امویوں اور قدریہ کے مابین نزاع، دراصل، قدریہ کے عدالت پسندانہ ڈسکورس اور جبری فکر پر مبنی حکومتی ڈھانچے کے مابین ایک نظریاتی-سیاسی کشمکش کا آئینہ دار تھا۔ تاہم یہ سیاسی تقابل بتدریج ایک اعتقادی نزاع میں تبدیل ہو گیا جس کے نتیجے میں حدیثی ورثے کو منظّم انداز میں جبری نظریے کی تقویت کے لیے بروئے کار لایا گیا۔

کلیدی الفاظ: قدریہ، بنی امیہ، اہلِ حدیث، اموی سیاست، اہلِ سنت کا حدیثی ورثہ، تکفیری رویہ، مجوسیت کا الزام۔

1. مقدمہ

قدریہ، پہلی صدی ہجری میں ظہور پذیر ہونے والی ایک اہم فکری–سیاسی تحریک تھی جو انسان کی آزادی اور اس کے صاحبِ اختیار و ارادہ ہونے پر اصرار کرتی تھی۔قدریہ، انسان کو اپنے اعمال کا ذمہ دار قرار دیتے ہوئے اُس جبری نظریے کو چیلنج کرتے تھے جس کے مطابق، انسان کو اپنی تقدیر رقم کرنے کا کوئی اختیار حاصل نہ تھا۔ قدریہ کا یہ موقف، اپنی طبیعت کے لحاظ سے جہاں جبریہ کے عقیدے کے لئے چیلنج تھا، وہاں ایسی حکومتوں کے لئے بھی چیلنج تھا جو نظریہ جبر کی بیسا کھیوں کا سہارا لے کر اپنا اقتدار قائم کیے ہوئے تھیں۔ چنانچہ حکمرانوں نے مذہبی و سیاسی ذرائع بروئے کار لا کر قدریہ کی تکفیر اور ان کی سماجی و فکری حیثیت کو کمزور کرنے کے لیے اقدامات کیے۔ نتیجے کے طور پر ایسی احادیث پیش کی گئیں جن سے قدریہ کی فکری اور معاشرتی حیثیت مجروح ہوئی۔ مقالہ نگار کے مطابق، یہ احادیث رفتہ رفتہ مسلمانوں کے حدیثی ورثے کا حصہ بن گئیں۔ یہ تحقیق، تاریخی - تحلیلی روش کے تحت، ان روایات کی تشکیل اور عہدِ اموی کے سیاسی–اعتقادی سیاق کے درمیان تعلق کا مطالعہ کرتی اور ان کی سیاسی، ثقافتی اور سماجی دلالت کی تاریخی تناظر میں تحلیل کرتی ہے۔اس تحقیق کے بنیادی محور، درج ذیل ہیں:

1) اموی عہد میں نظریہ جبر واختیار کے سماجی–سیاسی پس منظر کا جائزہ۔

2) اموی آئیڈیالوجی کے فکری حامی کے طور پر اہلِ حدیث کے کردار کا تجزیہ۔

3) قدریہ کے خلاف پیش کی جانے والی احادیث کے مضامین اور اسلوب کا تجزیہ۔

4) قدریہ کے خلاف پیش کی جانے والی روایات میں اموی اقتدار کے اثر ورسوخ کا تجزیہ۔

اس ضمن میں دو اہم تحقیق طلب سوالات کا جواب ڈھونڈنا مقصود ہے:

1. قدریہ کے متعلق مسلمانوں کا حدیثی ورثہ کن تاریخی حالات کے تناظر میں تشکیل پایا؟

2. قدریہ اور اموی حکمرانوں کے مابین تقابل کا انعکاس پہلی چار صدیوں میں لکھے گئے اہلِ سنت کے حدیثی مآخذ میں کس طرز پر ہوا ہے؟

اس تحقیق کا مفروضہ یہ ہے کہ قدریہ کو محکوم کرنے والی روایات دراصل اموی حکمرانوں اور ان کے حمایت یافتہ خواص کی سیاسی–نظریاتی کوششوں کا مظہر ہیں، جن کا مقصد قدریہ کو کمزور کرنا اور اپنی سیاسی بالادستی کو مستحکم کرنا تھا، اور اس نزاع نے مسلمانوں کے متعلقہ حدیثی ورثے کی تشکیل میں ایک مؤثر کردار ادا کیا ہے۔

اس تحقیق کے مصادر میں دیگر منابع کے علاوہ، اہلِ سنت کے چند حدیثی مآخذ شامل ہیں؛ منجملہ صحیح بخاری (م 256ھ)، صحیح مسلم (م 261ھ)، سنن ابن ماجہ (م 273ھ)، سنن ابی داود (م 275ھ)، سنن ترمذی (م 279ھ)، سنن نسائی (م 303ھ)، مسند احمد (م 241ھ)، السُّنَّۃ ابن ابی عاصم (م 287ھ)، السُّنَّۃ عبد اللہ بن احمد (م 290ھ)، القدر فریابی (م 301ھ)، المعجم طبرانی (م 360ھ) اور دلائل النبوۃ بیہقی (م 458ھ)۔ تاریخی واقعات کے تجزیے کے لئے جن تاریخی مصادر سے استفادہ کیا گیا ہے ان میں: الطبقات۔ ابن سعد (م230ھ)، انساب الاشراف ۔ بلاذری (م 279ھ)، تاریخ طبری۔ طبری (م310ھ) اور تاریخ مدینۃ دمشق۔ ابن عساکر (م 571ھ) وغیرہ شامل ہیں۔

2. ادبیاتِ تحقیق

قدریہ کو علمِ کلام اور ملل و نحل نگاری کے مصادر میں ایک کلامی فرقے کے طور پر متعارف کروایا گیا ہے، جو انسان کے مطلق اختیار اور قضا و قدرِ الٰہی کی نفی پر ایمان رکھتا تھا۔[1] اگرچہ ابتدائی طور پر اس فرقے کو محض کلامی زاویے سے دیکھا جاتا تھا، تاہم حالیہ تحقیقات نے اس کے سیاسی پہلو کو زیادہ نمایاں کر دیا ہے جس میں اس فرقے کی طرف سے اموی حکومت کی مخالفت سامنے آنے کی وجہ سے یہ ایک مذہبی-سیاسی فرقہ شمار کیا جانے لگا ہے۔

جوزف فان ایس اپنی کتاب «کلام و جامعہ در قرن دوم و سوم ہجری» میں قدریہ کو ایک ایسے فرقے کے طور پر متعارف کراتے ہیں جس کا رجحان سیاسی تھا، جو اموی جبر گرائی کے ردِّ عمل اور سماجی عدل کے قیام کی ایک

کوشش کے طور پر ابھرا۔[2] محسن جہانگیری اپنے مقالے «قدریان نخستین (اولین قدریہ)» میں اس بات پر زور دیتے ہیں کہ اصطلاح "قدری" زیادہ تر ایک تنقیدی مفہوم رکھتی تھی اور غلط طور پر اس گروہ پر منطبق کی گئی۔ ان کے نزدیک انسانی اختیار اس فرقے کی فکر کی بنیاد تھا جو جبر گرائی کے بالکل منافی تھا۔[3] ایک اور مقالہ "عصر اموی میں فرقۂ قدریہ کی سیاسی فکر کا تجزیاتی مطالعہ"[4] کے عنوان سے لکھا گیا ہے جس کا نتیجہ یہ ہے کہ قدریہ نے قرآن و سنت پر زور دیتے ہوئے اموی سیاست پر اعتراض کیا اور اس حکومت کو ظلم اور غصب کا مرتکب قرار دیا۔ اس موقف کے نتیجے میں امویوں کا شدید ردِّ عمل سامنے آیا اور قدریہ کی وسیع پیمانے پر سرکوبی عمل میں آئی۔

طالقانی، کلامی نقطہ نظر سے لکھی گئی اپنی تحقیق میں قدریہ کے عقائد کو "امرٌ بین الامرین" کے نظریے کے دائرے میں پرکھتے ہیں اور اسے ایک ایسا کلامی چیلنج قرار دیتے ہیں جو فاعلیتِ الٰہی کے سامنے بعض محدودیتوں کا قائل تھا۔[5] «معتزلہ اور تفویض کے تاریخی ربط پر ایک نیا موقف» کے عنوان سے لکھے گئے ایک مقالے میں تفویض یعنی انسان کو یکسر بااختیار مخلوق قرار دینے کے نظریہ کو معتزلہ (جنہیں قدریہ کا خلف گردانا جاتا ہے) کی طرف منسوب کیے جانے پر تنقیدی نقطہ نظر سے جائزہ لے کر اس میں تردید ایجاد کی گئی ہے۔ تاہم مقالہ نگاروں نے بعض ملل و نحل کے مصادر میں موجود روایات کی تاب نہ لاتے ہوئے اس نظریے کو قدریہ کے اولین گروہ سے منسوب کر دیا ہے۔[6] مذکورہ بالا تحقیقات اس جہت سے اہم ہیں کہ کسی نہ کسی زاویے سے قدریہ کے سیاسی اور فکری موقف کی نشاندہی کرتی ہیں۔

دوسری طرف سے، بعض تحقیقات میں اموی سیاست اور جبر پسندانہ آئیڈیالوجی کے باہمی تعلق پر توجہ مرکوز کی گئی ہے۔ حسین عطوان اپنی کتاب "الامویون والخلافۃ" میں جبر گرائی کے فروغ میں امویوں کے کردار کا جائزہ لیتے ہیں۔[7] پاتریشیا کرون اپنے مقالے "عثمانیہ" میں اہلِ حدیث کو اموی نظریات کے حامیوں میں شمار کرتی ہیں اور اموی آئیڈیالوجی کے استحکام میں ان کے کردار کو نمایاں کرتی ہیں۔[8] اسی طرح "اموی دَور میں فکری و سیاسی حیات کا باہمی تعامل" کے عنوان سے انجام پانے والی ایک تحقیق میں اہلِ حدیث اور جبریہ کی طرف سے اموی حکومت کی حمایتی حیثیت پر روشنی ڈالی گئی ہے۔[9] مقالہ "نظریۂ جبر کے فروغ میں بنی امیہ کے طرفداروں کا کردار" اس امر پر زور دیتا ہے کہ اموی شعراء اور کارندوں نے احادیث کی جعل سازی اور جبر گرائی کے فروغ کے ذریعے قدریہ کو کمزور کرنے میں اہم کردار ادا کیا۔[10]

ان تحقیقات سے اس حقیقت کی نشاندہی ہوتی ہے کہ قضا و قدر کے متعلق جبری نظریات کا فروغ، بنی امیہ کی سیاست کے لیے انتہائی اہم تھا اور انہوں نے اپنے اہل حدیث حامیوں اور شعراء کی مدد سے اس کے فروغ میں اہم کردار ادا کیا۔ زیرِ نظر تحقیق سابقہ مطالعات کے نتائج پر انحصار کرتے ہوئے قدریہ کے خلاف وارد

ہونے والی روایات کا ایک جامع تاریخی تجزیہ پیش کرتی ہے۔ یہ تحقیق ان روایات کے مضامین کی اپنی نوع کے لحاظ سے گروہ بندی کے ساتھ ساتھ، ان روایات کا اموی عہد کے تاریخی، سیاسی اور سماجی پس منظر سے تعلق بھی واضح کرتی ہے۔یوں یہ تحقیق ایک نئے زاویے سے اس امر کو آشکار کرتی ہے کہ بنی امیہ اور اہلِ حدیث کا آپس کا گٹھ جوڑ اور قدریہ کے ساتھ ان کا سیاسی و دینی تصادم، دراصل، قدریہ کے خلاف منفی روایات کی تشکیل کا بنیادی سبب بنا۔ ذیل میں ہم مختصر طور پر ان تینوں گروہوں کی فکری بنیادوں کی نشاندہی کرتے ہیں۔

3. نظریۂ جبر کے فروغ کا سیاسی عامل

تاریخی شواہد اس امر کی نشاندہی کرتے ہیں کہ اموی حکمرانوں نے اپنی حکومت کو مستحکم کرنے کے لیے نظریۂ جبر کو ایک سیاسی حربے کے طور پر استعمال کیا۔ عراق میں اموی کارندے زیاد بن ابیہ (45–53ھ) نے سنہ 45 ہجری میں ایک جبر پسندانہ استدلال کے ساتھ اپنے خطبے میں عوام کو حکومت کی اطاعت پر آمادہ کرتے ہوئے کہا: "ہم تمہارے امور کو خداوندی اقتدار کے ذریعے چلاتے ہیں"[11] یہ اس سیاست کا نکتہ آغاز شمار ہوتا ہے جس میں بنی امیہ کے کسی کارندے نے خود کو خدائی اقتدار کا نمائندہ بتلایا تھا۔ جبکہ بعض محققین کا ماننا ہے کہ اس سے قبل خود معاویہ بن ابی سفیان (دورِ حکومت: 41–60ھ) بھی اسی تصور کو بروئے کار لا چکا تھا۔[12]

یزید بن معاویہ (دورِ حکومت: 60–64ھ) کے زمانے میں بھی خلافت کے الٰہی ہونے پر زور دیتے ہوئے یہی روش جاری رہی۔ اس نے کہا:

"معاویہ ایک بندہ تھا جسے اللہ نے خلافت تک پہنچایا اور اب جو کچھ اس کے سپرد تھا وہ ہمارے کاندھوں پر ڈال دیا گیا ہے۔"[13] بعد کے خلفاء، منجملہ ولید بن یزید بن عبدالملک (125–126ھ) نے بھی خلافت کے الٰہی عطیہ ہونے پر زور دیا اور اموی حکومت کی نافرمانی کو خدا کے قہر کا موجب قرار دیا۔"[14] اسی نے ایک خطبے میں اطاعت کو حکومت کا ستون اور اساس قرار دیا۔[15]

رسولِ اکرم ﷺ سے منسوب بعض احادیث میں بھی نظریۂ جبر کی تائید سے یہی عندیہ ملتا ہے کہ اسلامی تعلیمات اور دینی مآخذ کی بابت غیر ذمہ دارانہ رویّہ کے حامل ہونے کی بنیاد پر اموی حکمرانوں نے اپنی سیاست کو جواز فراہم کرنے کے لئے یہ احادیث وضع کروائیں۔ چنانچہ بعض احادیث حکمران کی اطاعت اور اس کے ظلم کو برداشت کرنے کو واجب قرار دیتی ہیں اور اس کی اطاعت سے خروج کو ایک عظیم گناہ ٹھہراتی ہیں۔ مثال کے طور پر، یہ حدیث کہ: "حکمران کی اطاعت کرو اور اس کا حق ادا کرو، اور اپنا حق (حکمران کے بجائے) اللہ سے طلب کرو۔"[16] اسی طرح ایک حدیث میں ظالم حکمرانوں کے ظلم پر صبر کی تلقین کی گئی ہے اور ان کی اطاعت سے خروج

کو جاہلیت کی موت قرار دیا گیا ہے۔[17] جبکہ ہمیں امام علی (ع) کی سیرت میں حکمران اور امت کے درمیان حقوق اور فرائض کے حوالے سے واضح توازن دکھائی دیتا ہے۔ چنانچہ امام علی علیہ السلام فرماتے ہیں: أَيهَا النَّاسُ إِنَّ لِي عَلَيكمْ حَقّاً وَ لَكمْ عَلَى حَقٌّ؛ یعنی: "اے لوگو! یقیناً میرا تم پر حق ہے اور تمہارا بھی مجھ پر حق ہے۔" اس کے بعد آپ نے سب سے پہلے لوگوں کی بابت اپنے فرائض ـــــ در حقیقت، لوگوں کے حقوق ـــــ کو بیان فرمایا اور پھر حاکم کی بابت لوگوں کے فرائض کو واضح کیا۔[18]

اس سے اندازہ ہوتا ہے کہ حکمران اور عوام کے درمیان حقوق اور فرائض میں توازن ہی اسلام کی اصل سیاسی اساس ہے۔ لہٰذا مذکورہ بالا احادیث کی حیثیت امویوں کے ہاتھوں ایک ایسے آلۂ کار کی تھی جس کے ذریعے وہ اپنی سیاسی پالیسیوں کو خدائی رنگ دے کر شرعی جواز فراہم کرتے تھے۔ نیز وہ احادیث جو خلیفہ کے قریشی ہونے پر زور دیتی ہیں، خلافت کو خاندانِ اموی تک محدود کرنے کے تصور کو تقویت دے کر ان کی سیاسی حیثیت کو مزید مستحکم کرتی رہیں۔ ساتھ ساتھ نابغہ شیبانی (م 65ھ)، عبداللہ بن ہمّام سلولی (م 98ھ)، اخطل نصرانی (م 90ھ)، جریر (م 110ھ) اور فرزدق (م 110ھ) جیسے نمایاں شعراء نے بھی اپنی ادبی شہرت کے بل بوتے پر اموی حکومت کو قضاو قدرِ الٰہی کا نتیجہ قرار دیتے ہوئے، خلافت کے صرف اموی خاندان میں منحصر ہونے پر زور دیا۔[19]

امویوں نے جبر پسندی کو صرف حکمرانی کے جواز کے لیے ہی نہیں بلکہ اپنی معاشی پالیسیوں کو درست ٹھہرانے کے لیے بھی استعمال کیا۔ مثال کے طور پر ہشام بن عبدالملک (دورِ حکومت: 105–125ھ) کے عہد میں جب ایک مجلس میں یہ اعتراض کیا گیا کہ بیت المال عوام میں منصفانہ طور پر کیوں تقسیم نہیں کیا جاتا، تو ہشام نے مشیت الٰہی کا سہارا لیتے ہوئے جواب دیا: "ہم تالے ہیں جن کی کنجیاں اللہ کے پاس ہیں؛ جب وہ چاہتا ہے ہم اسے کسی کے لئے کھول دیتے ہیں۔"[20] لیکن عملی طور پر بیت المال کا زیادہ تر حصہ، اشرافیہ اور باثر افراد کے فائدے میں صرف ہوتا تھا۔[21] اگرچہ بعض مواقع پر عام افراد بھی اپنی ضد اور اصرار کے باعث مالی عطیات حاصل کرنے میں کامیاب ہو جاتے تھے۔[22]

یہاں قابل غور امر یہ ہے کہ جہاں اموی حکمرانوں کے ذاتی مفادات کو خطرہ لاحق ہوتا، وہاں وہ جبریّت سے فاصلہ اختیار کر لیتے تھے۔ اس رویّے کی ایک مثال ہشام بن عبدالملک کے عہد میں ملتی ہے جب طاعون کی وبا پھیلنے پر اس نے شام میں واقع اپنے موسمِ گرما کے دارالاقامہ "رصافہ" شہر سے فرار کا فیصلہ کیا۔ جب اس کے ایک مصاحب نے کہا کہ اس شہر میں کبھی کوئی خلیفہ نہیں مرا، تو ہشام نے جواب دیا: "کیا تم چاہتے ہو کہ اس بات کو میرے اوپر آزمایا جائے؟"[23] یہ واقعہ بھی اموی حکمرانوں کی طرف سے جبری نظریات کے بطور آلۂ کار فروغ و اشاعت کی نشاندہی کرتا ہے۔

4. اوّلین قدریہ کا فکری اور سیاسی طرزِ عمل

سنہ 70 ہجری کی دہائی میں عقل پر مبنی قدری تحریک، اموی اقتدار کی جبر گرایانہ پالیسیوں کے ردِ عمل میں وجود میں آئی۔ خوارج کے برعکس، جو تکفیر اور مسلح قیام پر زور دیتے تھے، قدریہ کا اساسی رجحان عقلی بنیادوں اور سیاسی تنقید پر قائم تھا۔ اس تحریک کا مرکزی نکتہ خود انسان کو اپنے افعال کا ذمہ دار ٹھہرانا اور ہر شے کو قضا و قدرِ الٰہی سے منسوب کرنے کی نفی تھا۔ قدریہ کے ساتھ "اوّلین" کی صفت اس لیے استعمال کی جاتی ہے تاکہ انہیں بعد کے معتزلی متکلمین مثلاً واصل بن عطا - جنہیں خود بھی قدریہ کی تہمت کا سامنا تھا- سے الگ کیا جاسکے؛ کیونکہ ان دونوں دھاروں کا اسلوب اور مسائل سے برتاؤ یکساں نہ تھا۔[24] قدریہ کے مخالفین نے اس فکر کو قدرتِ الٰہی کے انکار کے مترادف سمجھتے ہوئے انہیں "قدریہ" کا نام دیا۔[25] اس تحریک کی تشکیل ایسے ماحول میں ہوئی جس میں بنی امیہ کی پالیسیوں پر عوامی نارضایتی عام تھی اور ظلم و فساد کو قضا و قدرِ الٰہی کے کھاتے میں ڈالنے کی روش پر شدید اعتراض کیا جارہا تھا۔ قدریہ نے انسان کے اختیار پر زور دے کر ان جبر پسندانہ توجیہات کی مخالفت کی۔

بعض محققین ابوالاسود دؤلی (م 69ھ)، جو حضرت علیؑ کے اصحاب میں سے تھے، کو قدریہ فکر کا بانی قرار دیتے ہیں؛[26] اگرچہ ان کے قدری سوچ میں کردار کی دقیق نوعیت پوری طرح واضح نہیں، سوائے اس کے کہ بصرہ میں ابن عباس کے زیرِ نگرانی منصبِ قضا پر فائز ہونے کے دوران انہوں نے ابن عباس پر مالی بے ضابطگی کے متعلق اعتراض کیا اور یہ معاملہ حضرت علیؑ کو رپورٹ کیا (طبری، 1967ء، ج 5، ص 141)، اور یہی واحد قرینہ ہے جو اس ضمن میں سامنے آتا ہے۔ تاہم ایک رائے کے مطابق یہ فکر سفیانی خلفاء کے اواخر تک جا پہنچتی ہے۔[27] چنانچہ عمرو مقصوص (م 69ھ) معاویہ بن یزید بن معاویہ (م 64ھ) کا استاد، اس دور کا نمایاں چہرہ سمجھا جاتا ہے۔ عمرو نے یہ کہہ کر کہ: «إما إن تعتدل وإما إن تعتزل» (یا تو عدل اختیار کرو یا حکومت سے کنارہ کش ہو جاؤ) اپنے شاگرد معاویہ دوم (فرزند یزید) کو حکومت سے دستبردار ہونے پر اکسایا، اور بظاہر اسی جرم کی پاداش میں بنی امیہ نے عمرو کو زندہ دفن کر دیا۔[28] یہ واقعہ قدریہ کی عدالت پسند فکر اور اموی جبر پسندانہ سیاست کے مابین تقابل کا نقطۂ آغاز قرار پایا۔

عبدالملک بن مروان (م 86ھ) کے عہد میں بصرہ کے معروف زاہد و عابد معبد بن خالد جہنی (م 80ھ) نمایاں ہوئے،[29] وہ عبدالرحمٰن بن اشعث کی جانب سے حجاج بن یوسف کے خلاف برپا ہونے والی بغاوت میں شریک بھی ہوئے۔[30] بعض محدثین، جیسے ابن معین، نے ان کی وثاقت کی تصدیق کی ہے۔[31] معبد، عطا بن یسار (م 103ھ) کے ساتھ حسن بصری کی محافل میں حاضر ہوتے اور حکمرانوں کے ظلم اور اس کے قضا و قدر الٰہی کے ذریعے فراہم کیے جانے والے جواز پر گفتگو کرتے تھے۔ حسن بصری نے اس پر کہا: "دشمنانِ خدا جھوٹ بولتے ہیں۔"[32] یہ جملہ ظاہر کرتا ہے کہ معبد کی جبریہ سے مخالفت محض اعتقادی نہ تھی بلکہ بنی امیہ کی سیاسی پالیسیوں کے خلاف ایک ردِ عمل تھا۔

معبد بن خالد جہنی نے حجاج بن یوسف (م 95ھ/714ء) سے گفتگو میں حضرت عثمان بن عفانؓ (م 35ھ/656ء) کے قتل کا مسئلہ اٹھایا اور کہا کہ بعض لوگ اسے قضا و قدرِ الٰہی کا نتیجہ سمجھتے ہیں۔ حجاج نے اس رائے کو ردّ کیا اور معبد نے اس کی تائید کی۔ یہ گفتگو غالباً عبدالملک بن مروان تک پہنچی۔ عبدالملک نے ان دونوں کی رائے کو ردّ کرتے ہوئے حضرت عثمانؓ کے قتل کو مقدرِ الٰہی قرار دیا، تاہم اس نے قاتلوں کی بدبختی کو قضا و قدر سے قطعی طور پر وابستہ کرکے اس طرح سے اس واقعہ کی تفسیر پیش کی کہ قتل کا جواز بھی فراہم نہ ہو اور قضا و قدر کی نفی بھی نہ کی جا سکے۔[33] اس طرح اس نے حضرت عثمانؓ کی پالیسیوں کو قتل کے اسباب کے طور پر زیرِ بحث لائے بغیر قضا و قدر کو موجب قتل کے طور پر پیش کیا۔

غیلان دمشقی (م 125ھ) جو قدریہ کی سب سے نمایاں شخصیت تھے، ابتدا میں اموی دربار کے کاتب رہے لیکن بعد میں اس منصب سے کنارہ کش ہوگئے۔[34] انہوں نے عمر بن عبدالعزیز (خلافت: 99–101ھ) کو ایک خط میں انسانی ذمہ داری پر زور دیتے ہوئے لکھا: "کیا تم نے کبھی کسی حکیم کو دیکھا ہے جو اپنی بنائی ہوئی چیز پر اعتراض کرے؟ یا کسی عادل کو دیکھا ہے جو لوگوں کو ظلم پر مجبور کرے؟"[35] اس مکتوب کے اندر ظلم اور ناانصافیوں پر تنقید کا پہلو نمایاں ہے، جن کا ارتکاب حکومتی سطح پر کیا جا رہا تھا۔ غیلان کے خلاف ہشام بن عبدالملک کی طرف سے کارروائی کی گئی اور اس پر دائر مقدمے میں کچھ لوگوں نے گواہی دی کہ غیلان اس بات کا قائل ہے کہ خدا نے ہشام کو ولایت عطا نہیں کی اور لوگ اپنے رزق پر خود غالب آتے ہیں، جو ان کے ارد گرد پیش آنے والے واقعات کا نتیجہ ہے۔[36] یہ آراء، مخالفین کے دعوے کے برخلاف، قضا و قدر الٰہی کے انکار پر نہیں، بلکہ ظلم کو جواز دینے والی پالیسیوں کے خلاف احتجاج پر مبنی تھیں۔ ان کے رسائل اور حسن بصری کے اقوال بعد میں اہلِ علم کے ہاں عدالت پسندانہ نصائح کے طور پر مشہور ہوئے۔[37] صالح بن سوید ابو عبدالسلام، جو عمر بن عبدالعزیز کے محافظ اور غیلان کے فکری ساتھی تھے، اسی نسبت کے سبب، غیلان کے ساتھ قتل کر دیے گئے۔[38]

ہاشمی خاندان میں اموی مخالف سیاسی شخصیات منجملہ زید بن علی (م 122ھ)، داود بن علی (م 133ھ) اور حسن بن محمد حنفیہّ (م 100ھ) جیسے افراد کو بھی قدریہ سے قریب قرار دیا گیا ہے۔[39] اگرچہ ہو سکتا ہے یہ نسبتیں سیاسی کردار کشی کا ذریعہ بھی ہوں، تاہم یہ اس حقیقت کی نشاندہی کرتی ہیں کہ امویوں اور قدریہ کا تصادم محض اعتقادی مسئلہ نہ تھا، بلکہ یہ گہرے سیاسی مضمرات کا حامل تھا۔ جیسا کہ جوزف فان ایس قدریہ کی تحریک کو اپنے زمانے کے سماجی و سیاسی بحرانوں کا ردِّ عمل اور اس دور کی خرابیوں کے خلاف ایک فریاد قرار دیتا ہے۔[40] اگرچہ قدریہ نے شاذ و نادر ہی مسلح بغاوت کا سہارا لیا، تاہم ان کی فکری اور تنقیدی سرگرمیوں نے اموی حکومت کے جواز کو سخت چیلنج کیا۔ اموی حکومت ان کی جانب سے ممکنہ مسلح قیام کے امکان کو بھی مد نظر رکھتی تھی۔[41] اس کے باوجود شواہد سے ظاہر ہوتا ہے کہ قدریہ کا رویّہ زیادہ تر بصیرت افروزی اور بیداری پر مبنی تھا۔ مثال کے طور پر غیلان دمشقی نے حکومتی

اہلکاروں کو خطوط لکھ کر منجملہ ان میں میمون بن مہران (م 132ھ) کو مستعفی ہونے پر اکسایا۔[42] حسن بصری نے بھی عبدالملک بن مروان کو لکھے گئے ایک خط میں حکمرانوں کے ظلم اور فساد کی مذمت کی۔[43]

قدریہ کبیرہ گناہوں کی نفی، ظالم حکمرانوں کی مخالفت اور حتیٰ کہ خلیفہ کے قریشی ہونے کی شرط کے انکار میں خوارج کے ہم خیال تھے۔ لیکن خوارج کے برخلاف، جو خلافت کے جواز کو ایک قلیل جماعت کی بیعت سے مشروط کرتے تھے، قدریہ اجماعِ امت پر زور دیتے اور سماجی و سیاسی اصلاحات کو خاص اہمیت دیتے تھے۔[44] مجموعی طور پر قدریہ کی تحریک نے انسانی اختیار پر زور دے کر سیاسی جبر پسندی کی نفی کی، ظلم کو جواز فراہم کرنے والی پالیسیوں پر تنقید کی، اور فکری و سیاسی میدان میں عالمِ اسلام پر گہرے اثرات مرتب کیے۔

5. اہلِ حدیث کا قدریہ سے اختلاف

اہلِ حدیث کا ایک گروہ، جو اموی دور کے سرکاری مذہبی بیانیے کا ترجمان تھا، قدریہ کے ساتھ ثقافتی–عقیدتی تضاد رکھتا تھا۔ وہ قدریہ کو ایک منحرف اور بیرونی افکار سے متأثر فرقہ قرار دیتا تھا۔ قدریہ مخالف روایات کے ثقافتی اور اعتقادی پس منظر کا تجزیہ کرنے کے لیے، اس نکتہ کی طرف اشارہ بہت ضروری ہے کہ شام، خلافتِ امویہ کا مرکز تھا، جہاں عیسائی پس منظر اور مسیحی اشرافیہ (جیسے سرجون بن منصور اور حسان النبطی) سے حکومت کے قریبی تعلقات کی بنا پر کلیسائی الٰہیات نے گہرے نقوش چھوڑے تھے۔[45] یہی تعلقات بعض مسیحی عقائد کے اسلامی فکری فضا میں داخل ہونے کا ذریعہ بنے۔ چنانچہ طبری اور ابن کثیر نے اہلِ شام کی جانب سے حکمرانوں کی مطلق اطاعت کے نظریے کی پیروی کی نشاندہی کی ہے۔[46] مونٹگمری واٹ کے مطابق مسیحیت میں انسانی ذمہ داری اور اختیار کا عقیدہ غیلان کے کئی دہائیوں بعد باقاعدہ طور پر ابھرا۔[47] اس سے معلوم ہوتا ہے کہ شام کا جبریہ مذہب، لاشعوری طور پر مسیحیت کے زیر اثر خود اہلِ شام کے مزاج کا حصہ تھا۔

اسی پس منظر میں اہلِ حدیث مفتیان، بالخصوص شام اور بصرہ میں موجود طبقات، قدریہ کو ایک بیگانہ فکر سمجھتے اور اس کی جڑ عراق میں تلاش کرتے تھے۔ اوزاعی (م. 157ھ) نے، جو شام کے معروف محدث تھے، یہ دعویٰ کیا کہ یہ فکر ایک عراقی شخص اور سوسن نامی ایک نصرانی عورت کے ذریعے اسلام میں داخل ہوئی۔[48] تاہم، جوزف فان ایس نے اس روایت کو افسانوی قرار دیا ہے۔[49] مسلم بن یسار اموی (م. 100ھ)، بصرہ کے محدث، نے معبد جہنی کی فکر کو مسیحی تعلیمات سے مشابہ قرار دیا۔[50] اسی طرح عبداللہ بن عون بصری (م. 151ھ) جو عثمانی میلان رکھنے والے اہلِ حدیث میں سے تھے، انہوں نے "قدر" کو شر قرار دیتے ہوئے کہا کہ اس نظریے کے حامل صرف معبد جہنی اور سنہویہ نامی ایک عورت تھی۔[51]

انہوں نے حسن بصری (م.110ھ) سے یہ روایت نقل کی کہ قدر کا منکر کافر ہے،[52] اور ایک دوسری روایت میں ان سے یہ بھی منقول ہے کہ قدر کا انکار اسلام کے انکار کے مترادف ہے، اس توضیح کے ساتھ کہ خلقت، رزق اور عافیت سب اللہ کی تقدیر کے مطابق ہیں۔[53] تاہم یہ موقف انسانی ذمہ داری کے منافی نہیں، کیونکہ حسن بصری نے خیر و شر کو خدا کی طرف منسوب نہیں کیا تھا—جبکہ یہ نکتہ اہلِ حدیث کے لیے بنیادی اہمیت رکھتا تھا۔ انہوں نے یہ بھی کہا کہ قضا و قدر میں گناہ شامل نہیں ہوتے۔[54] عبدالملک کے نام ایک مکتوب میں حسن بصری نے انسان کے کفر اور ظلم کی فاعلیت کو خدا کی طرف منسوب کرنے کی نفی کی۔[55] اس بنا پر یہ قرینِ قیاس ہے کہ اہلِ حدیث اور بنی امیہ کے طرفداروں نے حسن بصری کی شخصیت کو اپنے نظریات کے جواز کے لیے استعمال کیا ہو۔

رجاء بن حیوۃ کندی (م. 145ھ)، جو اموی دربار کے اہلِ حدیث اشراف میں سے تھے،[56] قدریہ کے خلاف ریاستی جبر کو جائز ٹھہرانے میں اہم کردار ادا کرتے رہے۔ غیلان دمشقی اور اس کے ساتھی کی ہشام بن عبدالملک (حک: 105–125ھ) کے حکم سے پھانسی کے بعد انہوں نے کہا: "ان دونوں کا قتل دو ہزار رومیوں کے قتل سے بہتر ہے۔"[57] اہلِ حدیث نے قدریہ کے بعض سرشناس افراد کی تکفیر کی۔ غیلان اور صالح کے مقدمات میں ان کی پھانسی کو "قدرتِ الٰہی کے انکار" کے جرم میں جائز قرار دیا گیا۔ بخاری نے خلق افعال العباد کے عنوان سے لکھی گئی اپنی کتاب میں قدریہ اور رافضہ جیسے گروہوں کے خلاف محدثین کے تکفیری اقوال کو نقل کیا ہے۔[58] اسی طرح السنۃ (عبداللہ بن احمد بن حنبل) میں قدریہ کو بدعتی قرار دیا گیا اور ان کے افکار کو مجوسیوں اور مشرکین کے نظریات سے تشبیہ دی گئی ہے۔[59]

مالک بن انس نے آیتِ کریمہ «وَلَعَبْدٌ مُؤْمِنٌ خَيْرٌ مِنْ مُشْرِكٍ» (البقرہ:221) کی بنیاد پر قدریہ سے نکاح کو حرام قرار دیا۔[60] اور ان کے استتابہ (توبہ پر مجبور کرنے) پر زور دیتے ہوئے عدمِ توبہ کی صورت میں قتل کا حکم دیا۔[61] ان کے چچا ابو سہیل بن مالک نے روایت کیا کہ عمر بن عبدالعزیز کی رائے بھی یہی تھی۔[62] اگرچہ عملاً انہوں نے یہ اقدام نہیں اٹھایا۔ عملی طور پر قدریہ کے خلاف سخت کارروائیاں ہشام کے دور میں شروع ہوئیں۔ فریابی کی القدر (م. 301ھ) اور ابن ابی عاصم کی السنۃ جیسی تصانیف قدریہ کی مذمت پر مشتمل روایات سے بھرپور ہیں۔ ان آثار میں، قدریہ پر نظریاتی حملوں کے ساتھ ساتھ ایسے عقائد کو بھی فروغ دیا گیا ہے جن کے مطابق افعالِ عباد کا خالق اللہ تعالیٰ ہے اور انسانی ارادہ، انسان کی سرنوشت میں مؤثر نہیں۔[63] صحیح مسلم نے اپنی پہلی حدیث میں معبد جہنی کا ذکر کرتے ہوئے ایمان بالقضا والقدر کو بنیاد قرار دیا ہے، جو اس امر کا ثبوت ہے کہ یہ مسئلہ تیسری صدی ہجری میں بھی زندہ تھا۔[64]

ان روایات کو مدّ نظر رکھتے ہوئے یہ امر قرین قیاس قرار پاتا ہے کہ اموی دور میں اہلِ حدیث اور قدریہ کا تقابل، اسلامی معاشرے میں ایک گہرے ثقافتی اور اعتقادی تضاد کا مظہر تھا۔ اہلِ حدیث نے شام کے ثقافتی پس منظر اور

جبر پسندانہ نظریے پر انحصار کرتے ہوئے قدریہ کو انحرافی اور بیگانہ فکر کے طور پر پیش کرنے کی کوشش کی؛ جبکہ قدریہ نے انسانی ذمہ داری پر زور دے کر اہلِ حدیث کے نظریے اور اموی اقتدار کے جواز کو چیلنج کیا۔ یہی تضاد بعد کے دور میں قدریہ مخالف روایات کی تشکیل میں فیصلہ کن کردار ادا کرتا ہے۔

6. قدریہ کے متعلق حدیثی انعکاسات

قدریہ کو روائی مصادر میں عموماً "مرجئہ" یا "جہمیہ" کے نام سے اور ان فرقوں میں شمار کیا گیا ہے جنہیں گمراہ اور مردود سمجھا جاتا تھا۔ تاہم اس جماعت کے خلاف اختیار کیے گئے شدید تشدد آمیز اقدامات کے باعث ان کا مسئلہ محض فرقہ وارانہ اختلاف حدود سے آگے بڑھ کر سیاسی اور سماجی نوعیت بھی اختیار کر گیا۔ البتہ مسئلۂ "قدر"، جو ابتدا میں سیاسی نوعیت رکھتا تھا، رفتہ رفتہ ایک خالص اعتقادی مسئلہ بن گیا۔ اسی لیے قدریہ کے متعلق روایات کا تجزیہ اس امر کا متقاضی ہے کہ اس مسئلے کے ارتقا کو سیاسی–مذہبی محور سے لے کر ثقافتی–سماجی اور پھر عقیدتی–کلامی سطح تک سمجھا جائے۔

6.1۔ سیاسی–مذہبی محور

یہ محور اُن روایات پر مشتمل ہے جو قدریہ کے سیاسی اثر و رسوخ اور اس فکری تحریک کے مقابل حکومتِ امویہ کے ردِ عمل کو موضوع بناتی ہیں۔ ان روایات میں قدریہ کو معاشرتی دینداری کے لیے ایک سنگین خطرہ قرار دیا گیا ہے اور انہیں سیاسی منظر نامے سے حذف کرنے کی تلقین کی گئی ہے۔ اس ضمن میں ایک نمایاں مثال **غیلان دمشقی** (م. 105ھ) کا واقعہ ہے۔ وہ اموی حکومت کی پالیسیوں کے ناقد تھے اور تکفیر کے بعد ہشام بن عبدالملک (م. 125ھ) کے حکم سے قتل کیے گئے۔ بعض روایات میں، جن میں ایک حدیثِ منسوب بہ رسول اکرم ﷺ بھی شامل ہے، "فتنۂ غیلان" کے ظہور کی پیشین گوئی کی گئی ہے اور اسے سختی سے موردِ مذمت قرار دیا گیا ہے۔[65] بعد کے متون میں تو یہاں تک کہا گیا ہے کہ غیلان ابلیس سے بھی بدتر ہے۔[66]

اس کے بالمقابل انہی دو روایات میں مسیحیت سے مسلمان شدہ شخصیت **وہب بن منبہ** (م. 110ھ) کی مدح کی گئی ہے اور کہا گیا ہے کہ رسول اکرم ﷺ نے اسے لائق تحسین قرار دیتے ہوئے فرمایا: حکمت ان پر ایک الٰہی عطیہ تھی۔[67] قابل غور امر ہے کہ مختلف مصادر میں وہب کے جبر پسندانہ افکار کے فروغ میں موجود کردار اور اموی اعتقادی سیاست سے ان کی ہم آہنگی پر بھی زور دیا گیا ہے۔[68] یوں اس روایت کے اندر دو شخصیات کا تقابل، روایت کی اہل اقتدار کی طرف سے جعل سازی کے شائبہ کو تقویت دیتا ہے۔

ایک اور پیش گوئی نما، روایت کے مطابق، شام —جو اموی خلافت کا مرکز تھا— میں قدری فکر کے نفوذ کی نشاندہی کی گئی ہے۔ بیہقی (م. 458ھ) ایک حدیث نقل کرتے ہیں جس کے مطابق: "شیطان شام میں ندا دے

گا جس کے نتیجے میں خطے کے دو تہائی لوگ قدر کا انکار کر دیں گے۔"[69] یہ روایت عوامی افکار پر قدریہ کے گہرے اثرات کی عکاسی کرتی ہے۔ چنانچہ قدریہ نے سیاسی میدان میں بھی نفوذ حاصل کیا۔ اس کی ایک مثال **یزید بن ولید** (م. 126ھ) ہے جو ایک سیاسی انقلاب کے ذریعے خلافت پر فائز ہوئے اور ایک خطبے میں انہوں نے اعلان کیا کہ وہ حق کی بحالی کے لیے قیام کر رہے ہیں۔[70] یزید بن ولید، جو شدید قدری رجحانات رکھتے تھے اور عدل پسندی کے لیے مشہور تھے، انہوں نے ولید بن عبدالملک (م. 96ھ) کی عائد کردہ بھاری مالی پابندیوں کو منسوخ کیا، جس کی بنا پر انہیں "یزید ناقص" کے لقب سے یاد کیا گیا۔[71]

شافعی نے نقل کیا ہے کہ یزید بن ولید نے خلافت سنبھالتے ہی لوگوں کو نظریۂ قدر کی طرف دعوت دی اور غیلان کو اپنے قریب کر لیا۔ تاہم ابن عساکر نے اس بیان کی تصحیح کرتے ہوئے وضاحت کی ہے کہ مراد غیلان کے اصحاب تھے، کیونکہ خود غیلان ہشام کے زمانے میں قتل ہو چکا تھا۔[72] **شہر مزہ** (دمشق کے نواح میں)، جو یزید بن ولید کی سیاسی تحریک کا مرکز تھا،[73] اپنی اکثریتی قدری آبادی کی وجہ سے معروف تھا۔[74] بالآخر یہ شہر مروان بن محمد (م. 132ھ) کی افواج کے ہاتھوں نذرِ آتش کر دیا گیا۔[75]

بعض روایات میں قدریہ کے جسمانی صفایا (Physical Elimination) کی صریح تلقین ملتی ہے۔ معاذؓ کے واسطے سے ایک روایت رسول اکرم ﷺ کی طرف منسوب کی گئی ہے:إِنَّهُ كَائِنٌ بَعْدِي قَوْمٌ يُكَذِّبُونَ بِالْقَدَرِ، فَمَنْ أَدْرَكَهُمْ فَلْيَقْتُلْهُمْ، إِنِّي مِنْهُمْ بَرِيءٌ وَهُمْ مِنِّي بَرَاءٌ[76] ترجمہ": میرے بعد ایک قوم آئے گی جو قدر کو جھٹلائے گی؛ جو شخص انہیں پائے وہ انہیں قتل کرے۔ میں ان سے بیزار ہوں اور وہ مجھ سے بیزار ہیں۔" یہی اسلوب خوارج کے بارے میں وارد ہونے والی روایت میں بھی پایا جاتا ہے —"انہیں جہاں کہیں پاؤ، قتل کر دو" —اس روایت کو اموی دور میں خوارج کے خلاف اختیار کی گئی عملی پالیسی کے لیے بطور جواز استعمال کیا گیا۔[77] یہ مماثلت امویوں کی طرف سے مخالف فکری و سیاسی تحریکوں کی سرکوبی کی یکساں پالیسی کی طرف اشارہ کرتی ہے۔

بعد کے مصادر میں اس روایت کے ساتھ ایک اضافہ بھی ملتا ہے کہ": ان کے خلاف جہاد ترک اور دیلم کے خلاف جہاد کے مانند ہے۔"[78] اس نوعیت کی تعبیرات واضح طور پر قدریہ کے خلاف ریاستی تشدد کو شرعی جواز فراہم کرنے اور اموی سیاسی اہداف کی تکمیل کی غرض سے وضع شدہ معلوم ہوتی ہیں۔ نیز، ترک و دیلم کے خلاف جہاد کا ذکر پہلی صدی ہجری کے اواخر میں اموی فوجی ترجیحات کی طرف بھی اشارہ کرتا ہے۔

6.2۔ ثقافتی—سماجی محور

روائی مآخذ میں قدریہ کے ساتھ تقابل کا ایک بڑا حصہ ثقافتی اور سماجی طرز پر انجام پایا ہے۔ یہ روایات اس امر کی نشاندہی کرتی ہیں کہ کس طرح قدریہ کو سماج سے دور کرنے اور انہیں معاشرتی طور پر تنہا کرنے کے لیے منظم

ثقافتی بیانیہ کا استعمال کیا گیا۔ اس طریقِ کار نے قدریہ کی منفی شناخت قائم کرکے بالواسطہ طور پر وقت کے حکمرانوں کے اقتدار کو جواز فراہم کرنے کی کوشش کی۔ اس ضمن میں سب سے اہم نمونہ، قدریہ کو مجوسی قرار دینے والی روایات ہیں۔ یہ عنوان، سب سے زیادہ رائج اور سخت تعبیر ہے جو قدریہ کی مذمت کے لیے استعمال ہوئی، اور اپنی شہرت و اثر کے اعتبار سے خوارج کے لیے استعمال ہونے والے لقب "مارقہ" کے ہم پلہ ہے۔ شہرستانی نے اس تعبیر کی بنیاد پر قدریہ کی مذمت کو متفقٌ علیہ معاملہ قرار دیا ہے۔[79] اہلِ حدیث نے اس انتساب کو یوں توجیہ کیا کہ جیسے مجوس شر کو «اہریمن» سے منسوب کرتے ہیں، اسی طرح قدریہ بھی انسانی افعال کو خود انسان کی طرف منسوب کرتے ہیں۔[80] تاہم تاثیر کے لحاظ سے دیکھا جائے تو یہ قدریہ کے لئے یہ عنوان محض ان کی دینی حیثیت و مقام کی تخریب ہی نہیں، بلکہ ان کی سماجی و سیاسی تنہائی کا ایک مؤثر ہتھیار بھی تھا۔

قدریہ کو مجوسی قرار دینے کا استناد اُن روایات پر ہے جنہیں متعدد صحابہ، جیسے ابن عمر، ابوہریرہ، حذیفہ اور جابر بن عبد اللہ انصاری سے منقول بتایا گیا ہے۔ چنانچہ ابن عمر سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "القدريّة مجوس هذه الأمة، فإن مرضوا فلا تعودوهم، و إن ماتوا فلا تشهدوهم"[81] اس روایت میں قدریہ کو امتِ مسلمہ کے مجوس قرار دے کر ان کے سماجی بائیکاٹ (مثلاً بیمار ہو جائیں تو ان کی عیادت نہ کرنے اور ان کی نماز جنازہ میں شرکت نہ کرنے) کی تلقین کی گئی ہے۔ یہی روایت **مکحول دمشقی** (م.112ھ) —جو خود بھی قدر کے الزام میں متہم تھا (ذہبی، 1405ھ، ج5، ص159) —کے نام پر ابوہریرہ اور حذیفہ کے واسطے سے رسول اللہ ﷺ کی طرف منسوب کی ہے۔[82] تاہم نامور محدث دارقطنی نے تصریح کی ہے کہ مکحول کی ابو ہریرہ سے ملاقات ثابت نہیں اور انہوں نے ان سے کوئی حدیث نہیں سنی۔[83] یہ تصریح، ان روایات کے جعلی ہونے کے امکان کو تقویت دیتی ہے۔ نیز حسن بصری سے بھی —جو قدری رجحانات رکھتے تھے— عائشہؓ کی طرف ایک حدیث منسوب کی گئی ہے جس میں قدریہ کو امت کے مجوس اور ایسے مجرم قرار دیا گیا ہے جن کے لیے قرآن میں عذابِ جہنم کی وعید بیان ہوئی ہے۔[84]

مسند احمد میں عبداللہ بن عمر سے مروی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا": لِكُلِّ أُمَّةٍ مَجُوسٌ، ومَجُوسُ أُمَّتِي الَّذِينَ يَقُولُونَ: لَا قَدَرَ[85]..." یعنی: ہر امت کے کچھ مجوسی ہوتے ہیں، اور میری امت کے مجوسی وہ ہیں جو کہتے ہیں کہ "کوئی قدر نہیں۔" یہی مضمون دیگر مصادر میں بھی وارد ہوا ہے اور بعض روایات میں اس گروہ کے ظہور کو قربِ قیامت سے جوڑا گیا ہے، مثلاً: إِنَّهُ يَكُونُ فِي آخِرِ الزَّمَانِ قَوْمٌ يَكْذِبُونَ بِالْقَدَرِ، أَلَا أُولَئِكَ مَجُوسُ هَذِهِ الْأُمَّةِ، إِنْ مَرِضُوا فَلَا تَعُودُوهُمْ وَإِنْ مَاتُوا فَلَا تَشْهَدُوهُمْ.[86] یعنی آخر الزمان میں ایک گروہ قدر کی تکذیب کرے گا۔۔۔ بعض روایات میں، جنہیں عمرؓ کے واسطے سے رسول اللہ ﷺ کی طرف منسوب کیا گیا ہے، مجوسی ہونے کی صراحت کے بغیر قدریہ کے ساتھ میل جول اور نشست و برخاست سے منع کیا گیا ہے۔[87]

دوسری طرف سے کچھ روایات اس بات کی نشاندہی کرتی ہیں کہ جب قدری فکر ظہور پذیر ہوئی تو ایک وفد عراق سے عبد اللہ بن عمر کے پاس حجاز آیا اور معبد جہنی — جو اس فکر کے اوّلین پیش رو تھے — کے بارے میں رہنمائی چاہی۔ ابن عمر نے صرف معبد سے براءت کا اظہار کیا اور قدریہ یا معبد کی مذمت میں کوئی حدیث بیان نہیں کی۔[88] یہ خاموشی ایک قوی قرینہ ہے کہ ابن عمر کے زمانے تک قدریہ کی مجوسیّت کے بارے میں کوئی مرفوع حدیث موجود نہ تھی؛ حالانکہ اگر ایسی روایات ان کے علم میں ہوتیں تو مقامِ بیان کے تقاضے کے تحت ان کا ذکر لازمی تھا۔

اس کے علاوہ، اہلِ سنت کے معتبر ترین مجموعات — صحیح بخاری اور صحیح مسلم — میں قدریہ کی مجوسیّت کے بارے میں کوئی روایت نہیں ملتی جو اس امر کی دلیل ہو کہ قدریہ کے لئے مجوس جیسے عناوین، حتیٰ کہ ابتدائی محدثین کے نزدیک بھی محلِ احتیاط تھے۔ یہ بات ان کتابوں کے تمام مندرجات کی مطلق صحت کو ثابت نہیں کرتی، بلکہ صرف سیاسی–فرقہ وارانہ اغراض پر مبنی روایات کے بارے میں ان کی احتیاط کو ظاہر کرتی ہے۔ علاوہ ازایں، یہ کہ بعض مآخذ میں یہی روایات فرمودات نبوی (ص) کے طور پر ذکر کیے جانے کے بجائے، تابعین کے اقوال کے طور پر منقول ہیں۔ مثلاً مجاہد سے یہی بات بغیر نبوی استناد کے منقول ہے۔[89] نیز ابن عمر سے یہی مضمون موقوفاً روایت کیا گیا ہے جسے دار قطنی نے صحیح قرار دیا ہے۔[90] یہ سب شواہد اس امر کی طرف اشارہ کرتے ہیں کہ یہ لیبلنگ زیادہ تر متاخر ادوار کی پیداوار ہے اور خاص اغراض کے تحت پروان چڑھی۔

یہاں یہ امر بھی قابلِ توجہ ہے کہ معتزلی مصادر میں جبر کے قائلین کو بھی مجوسی قرار دیا گیا ہے۔ چنانچہ ایک روایت میں آیا ہے کہ فارس کے ایک شخص نے رسول اللہ ﷺ سے مجوسیوں کے اندر محارم کے ساتھ نکاح کے بارے میں سوال کیا اور یہ بھی بتایا کہ وہ اس فعل کو قضا و قدرِ الٰہی کی طرف منسوب کرتے ہیں۔ آپ ﷺ نے فرمایا: آنے والے دور میں میری امت میں بھی ایسے لوگ آئیں گے جو اس قسم کی سوچ رکھتے ہوں گے (یعنی اپنے برے اعمال کو خدا کی طرف نسبت دیں گے) ایسے لوگ میری امت کے مجوسی ہیں۔"[91] یہ امر واضح کرتا ہے کہ مجوسیّت کا عنوان، ایک متنازع فکری فضا میں مخالف نظریات کو سماجی اور اعتقادی طور پر بے اثر کرنے کا ایک مؤثر ہتھیار تھا۔

6.3۔ عقیدتی–کلامی محور

واقعات کے تسلسل سے یہ بات واضح ہوتی ہے کہ قدریہ کے خلاف جدوجہد ابتدا میں سیاسی نوعیت رکھتی تھی، لیکن بتدریج یہ ایک عقیدتی اور کلامی نزاع میں تبدیل ہو گئی، اور اس کے گرد متنوع اعتقادی روایات وجود میں آ گئیں۔ یہ طرزِ فکر دو قسم کی روایات میں نمایاں ہوا:

1۔ غیر مستقیم روایات: یہ روایات عقیدۂ قدر کو ایمانیات کا ایک بنیادی رکن قرار دیتی ہیں اور اس کے انکار کو ایمان سے خروج اور اعتقادی کفر میں مبتلا ہونے کا سبب شمار کرتی ہیں۔

2۔ مستقیم روایات: جن کے اندر قدریہ کو زندیق اور دشمنانِ خدا کے طور پر شدید تنقید کا نشانہ بنایا گیا ہے۔
پہلی قسم کی روایات کے حوالے سے مسلم نیشاپوری نے صحیح مسلم کی فصل «کتاب الایمان» میں ایسی احادیث نقل کی ہیں جو ایمان بالقدر کو اہم رکنِ ایمان کے طور پر نمایاں کرتی ہیں۔ ان میں سب سے مشہور حدیث، حدیثِ جبرئیل ہے، جس میں جبرئیلؑ رسول خدا ﷺ اور صحابہ کی موجودگی میں مسلمانوں کے بنیادی عقائد کو، جن میں تقدیرِ الٰہی پر ایمان بھی شامل ہے، بیان کرتے ہیں۔[92] مسلم نے اس حدیث کے لیے سات اسانید ذکر کی ہیں، جن میں سے چار میں یحیٰی بن یعمر—جو بنی امیہ کی طرف سے مرو کا قاضی رہ چکا تھا—موجود ہیں۔ ایک روایت کے مطابق یہی ابن یعمر اظہار کرتے ہیں: "کاش ہم قدریہ کو قتل کر سکتے۔"[93]
اس بات سے قدریہ کے خلاف ان کی شدید عداوت ظاہر ہوتی ہے۔ دوسری سند میں ابو زرعہ سکونی موجود ہیں جو ہشام کے دور میں جامع مسجد دمشق کے امام جماعت ہوا کرتے تھے۔[94] یہ امر نہایت قابلِ توجہ ہے کہ حدیثِ جبرئیل کی دو دیگر اسانید میں، جہاں نہ یحیٰی بن یعمر ہیں اور نہ ابو زرعہ، وہاں قدر کا کوئی ذکر موجود نہیں ہے۔[95]
توجہ رہے کہ یہ حدیث جبرئیل اس شکل میں صحیح بخاری میں موجود نہیں، لیکن سننِ اربعہ میں نقل ہوئی ہے۔[96] اسی طرح سعد بن ابی وقاص سے روایت ہے کہ رسول اکرم ﷺ نے فرمایا»: چار خصلتیں اگر کسی میں ہوں تو وہ مؤمن ہے، اور جو تین خصلتوں کو رکھے اور ایک کو چھپائے، وہ کفر کا مرتکب ہوا ہے: توحید و رسالت کی گواہی، مرنے کے بعد اٹھائے جانے پر ایمان، اور خیر و شر دونوں پر ایمان بالقدر۔ پس جو تین کی گواہی دے اور ایک کو چھپائے، اس نے کفر اختیار کیا۔[97] اسی مفہوم کی روایت امام علیؑ سے بھی نقل ہوئی ہے۔[98] بعض دیگر روایات میں قدر کے انکار کو شرک کی ابتدا قرار دیا گیا ہے۔[99]
یہ روایات اگرچہ اعتقادی زبان میں بیان ہوئی ہیں، لیکن درحقیقت فرقہ وارانہ اختلافات کے پس منظر میں تشکیل پائی ہیں۔ جیسا کہ بعض روایات میں قدریہ کو «خصماء اللہ» (دشمنانِ خدا) کہا گیا ہے۔[100] لیکن سوال یہ ہے کہ قدر کا نظریہ خدا سے کیا دشمنی رکھتا ہے، سوائے اس کے کہ وہ حکمرانوں سے باز پرس کرتا اور انسانی ذمہ داری پر زور دیتا ہے؟ ایسی روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ گویا ان کا مقصد محض ایمان کی علامات میں اضافہ یا شرک کی تعریف نہیں، بلکہ اس گروہ کی تکفیر ہے جو اس عقیدے کو قبول نہیں کرتا اور اہلِ حدیث سے اختلاف رکھتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ مذکورہ بالا بعض احادیث میں صرف انکار ہی نہیں بلکہ اس عقیدے کا عدمِ اظہار یا کتمان بھی موجبِ کفر قرار دیا گیا ہے۔
اسی طرح بعض روایات میں خَسف (زمین میں دھنس جانا) اور مَسخ (صورت و ہیئت کا بگڑ جانا) جیسے غیر معمولی عذابوں کا ذکر قدریہ کے ساتھ منسوب کیا گیا ہے۔ ان میں سے ایک روایت میں آیا ہے: يَكُونُ فِي أُمَّتِي خَسْفٌ وَمَسْخٌ وَذَلِكَ فِي الْمُكَذِّبِينَ بِالْقَدَرِ یعنی: "میری امت میں خَسف اور مَسخ واقع ہوگا، اور یہ (عذاب)

تقدیر کو جھٹلانے والوں میں ہوگا۔"[101] لیکن بعض روایات میں یہ مضمون مطلق انداز میں وارد ہوا ہے اور اس میں قدریہ کا تذکرہ کیے بغیر ہی اس امت میں خسف و مسخ کے وقوع کا تذکرہ کیا گیا ہے۔[102] بعض دوسری روایات میں اس قسم کے عذاب کو گانے والی عورتوں اور شراب نوشی کے عام ہونے کے ساتھ جوڑا گیا ہے۔[103] جبکہ کچھ دیگر حوالوں میں اسے عمومی طور پر سماجی و اخلاقی فساد اور خباثت کے پھیلاؤ کا نتیجہ قرار دیا گیا ہے۔[104] ان متنوع روایات کو پیشِ نظر رکھتے ہوئے یہ قرینِ قیاس معلوم ہوتا ہے کہ مسخ کا تصور ابتدائی اسلامی دور کے ثقافتی و تفسیری ماحول میں، بڑی حد تک اسرائیلی روایات کے زیرِ اثر تشکیل پایا، اور پھر بتدریج ایک تاریخی عمل کے تحت قدریہ کو اس کا مصداق بنا دیا گیا۔

قدریہ کی تردید اور تکفیر کے سلسلے میں تیسری صدی ہجری کے مصادر میں جو تعبیر زیادہ تر نظر آتی ہے اور بظاہر یہ تعبیر پہلی صدی کے اواخر اور دوسری صدی میں جاری فکری و اعتقادی کشمکش کا نتیجہ ہے، وہ قدریہ اور مرجئہ کا ایک ساتھ بیان ہے۔ ترمذی (م 279ھ) عکرمہ کے واسطے سے ابن عباس سے روایت کرتے ہیں کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: صِنْفَانِ مِنْ أُمَّتِي لَيْسَ لَهُمَا فِي الْإِسْلَامِ نَصِيبٌ: الْمُرْجِئَةُ وَالْقَدَرِيَّةُ[105] "میری امت کے دو گروہ ایسے ہیں جن کا اسلام میں کوئی حصہ نہیں: مرجئہ اور قدریہ۔" ترمذی اس کے بعد وضاحت کرتے ہیں کہ اس باب میں عمر بن خطاب، عبداللہ بن عمر اور رافع بن خدیج سے بھی روایات منقول ہیں، اور وہ اس حدیث کو «حَسَنٌ غَرِيبٌ» قرار دیتے ہیں۔[106] ابن عباس سے منقول ایک دوسری روایت میں لفظ «الاسلام» کی جگہ «الآخرۃ» آیا ہے (ابن ابی عاصم، السنۃ، 1400ھ، ج 1: 147)۔ یہی مضمون متعدد دیگر مصادر میں بھی دہرایا گیا ہے۔[107]

قابلِ توجہ بات یہ ہے کہ احمد بن حنبل کے صاحبزادے نے اس روایت کو مرفوع کے بجائے ابن عباس پر موقوف نقل کیا ہے (شیبانی بغدادی، السنۃ، 1986م، ج 1: 325)۔ اس روایت میں «اِمتی» کے بجائے «ہٰذہ الأمۃ» کی تعبیر آئی ہے، جو اس امر کی طرف اشارہ کرتی ہے کہ اسناد کا تدریجی ارتقاء نیچے سے اوپر کی طرف ہوا ہے۔ یہی طرز ابن عمر سے منسوب اس روایت میں بھی دکھائی دیتا ہے جس میں قدریہ کو مجوس سے تشبیہ دی گئی ہے، اور جس کے قرائن اسی نوع کے انتقال کی خبر دیتے ہیں۔

آخر میں یہ نکتہ نہایت اہم ہے کہ ابن جوزی نے قدریہ کی مذمت میں وارد ہونے والی متعدد روایات کو صراحت کے ساتھ موضوع (من گھڑت) قرار دیا ہے۔[108] علمِ حدیث کے بعض محققین کا یہ بھی کہنا ہے کہ نبی اکرم ﷺ کی طرف منسوب احادیث میں قدریہ، مرجئہ یا روافض جیسے بعد کے ادوار کی اصطلاحات کا پایا جانا، نیز ان روایات کا سخت، تحقیر آمیز اور منصبِ نبوت کے شایانِ شان نہ ہونا، ان کے جعلی ہونے کی مضبوط علامت ہے۔ علاوہ ازایں، ان گروہوں کو یہودیوں، عیسائیوں یا مجوسیوں سے تشبیہ دینا، نہ صرف تاریخی لحاظ سے محلِ نظر ہے بلکہ قرآنی ادب اور وحی کے اسلوبِ خطاب سے بھی ہم آہنگ نہیں۔[109]

7. نتیجہ

قدریہ کے خلاف وارد ہونے والی روایات کے تاریخی تحلیلی تجزیہ سے ظاہر ہوتا ہے کہ یہ روایات، دراصل، اموی عہد میں دین اور سیاست کے باہمی تعامل کی ایک پیچیدہ جھلک ہیں۔ قدریہ کی فکری-سیاسی تحریک نے انسانی اختیار اور ذمہ داری پر زور دے کر اموی جبری اور ظالمانہ سیاست کے ردِ عمل کے طور پر جنم لیا۔ اموی حکمرانوں نے جبریت کو ایک نظریاتی ہتھیار کے طور پر استعمال کرتے ہوئے اپنی حکومت کو جائز ٹھہرانے اور مخالف دھاروں، بالخصوص قدریہ، کو دبانے کی کوشش کی۔ انہوں نے ایسی روایات کو پھیلایا جن میں حاکمیت کی مطلق اطاعت اور ظالمانہ حالات کو بے چون وچرا قبول کرنے پر زور دیا گیا تھا اور یوں قدریہ کو اسلام مخالف قوت کے طور پر پیش کرکے انہیں سماجی طور پر تنہا کرنے کی راہ ہموار کی گئ۔

یہ تقابل، جس کی جڑیں سیاسی تھیں، قدریہ کے مخالفین ـــ خصوصاً اہلِ حدیث ـــ کی کوششوں سے ایک اعتقادی اور کلامی بیانیہ کی صورت اختیار کر گیا۔ انہوں نے قدریہ پر شرک وکفر کی تہمتیں عائد کرکے اسلامی معاشرے میں انہیں بے وقعت اور ناقابلِ اعتماد بنانے کی کوشش کی۔ یوں قدریہ مخالف روایات، سیاسی-مذہبی، ثقافتی-سماجی اور کلامی-اعتقادی، تین بنیادی محوروں میں جلوہ گر ہوئیں۔ تاہم متعدد شواہد اس امر کی طرف اشارہ کرتے ہیں کہ ان میں سے بہت سی روایات بے بنیاد ہیں؛ مثلاً قدریہ کے مسخ وخسف (زمین میں دھنس جانے) کے متعلق روایات، اسرائیلی روایات کے زیرِ اثر وجود میں آئیں، نیز پیغمبر اکرمؐ سے منسوب بعض احادیث میں "قدریہ" جیسی متأخر اصطلاحات کا استعمال اور ایسے راویوں کی موجودگی جو اموی رجحانات کے حامل ہیں، وغیرہ۔ ایسے قرائن ان روایات کے جعلی ہونے کی علامت ہیں۔ دوسری جانب، قدریہ کا اصل مقصد نہ تو قدرتِ الٰہی کا انکار تھا اور نہ ہی دینی اصولوں سے انحراف، بلکہ وہ درحقیقت اموی سیاسی پالیسیوں کی مزاحمت اور ذمہ دارانہ سوچ اپنانے کی راہ ہموار کرنے کے لیے کوشاں تھے۔

*****

References

---

1. Muḥammad bin Abd al-Karīm, al-Shahrastānī, *al-Milal wa al-Niḥal*. Tehqeeq: Muḥammad Badrān, Vol. 1, (Qom, al-Sharīf al-Raḍī, 1985), 57; Saif al-Dīn, Āmidī, *Abkār al-Afkār fī Uṣūl al-Dīn*. Tehqeeq: Aḥmad Muḥammad Mahdī, Vol. 5, (Cairo, Dār al-Kutub, 1423 AH), 40.

محمد بن عبدالکریم، شہرستانی،الملل والنحل، تحقیق: محمد بدران، ج1، (قم، الشریف الرضی، 1364ش)، 57؛سیف الدین، آمدی،ابکار الأفکار فی اصول الدین، تحقیق: احمد محمد مہدی، ج5، (قاہرہ، دار الکتب، 1423ھ)، 40۔

2. Faan Ess, Josef. *Theology and Society in Early Islam*. Tarajmah: Farzīn Bānkī & Aḥmad ʿAlī Ḥaidarī, Vol. 1, (Qom, Daneshgah Adian wa Mozahib, 1400 AH), 173.

فان الیس، جوزف۔ کلام و جامعہ: تاریخ اندیشہ دینی در صدر اسلام، ترجمہ: فرزین بانکی، احمد علی حیدری، ج1، (قم، دانشگاہ ادیان ومذاہب، 1400ش)، 173۔

3. Jahāngīrī. "*Qadariyān-i Nakhustīn*" Maʿārif, Vol. 5, Issue. 1, (1367 SH): 3–5.

جہانگیری، قدریان نخستین، معارف، دورہ 5، شمارہ 1 (1367ش): 3—5۔

4. Dāryūsh, Naẓarī & Moḥsen Raḥīmī Dashtābādī, "*Wākāwī-yi Andīsha-hā-yi Siyāsī-yi Qadariyya dar Aṣr-i Umawī*" Rahyāft-i Tārīkhī, Issue: 12 (1394 SH): 98–99.

داریوش، نظری؛ محسن، رحیمی دشت آبادی، واکاوی اندیشہ ہای سیاسی فرقہ قدریہ در عصر اموی، رہ یافت تاریخی، شمارہ 12 (1394ش): ص98—99۔

5. Syed Ḥassan, Ṭāliqānī, *Āmūza-yi Amr Bayn al-Amrayn dar Andīsha-yi Imāmiyya-yi Nakhustīn*, (Qom, Dār al-Ḥadīth, 1398 SH), 59.

سید حسن، طالقانی،آموزۂ امر بین امرین در اندیشۂ امامیۂ نخستین، (قم، دارالحدیث، 1398ش)، 59۔

6. Ḥusainī Kāshānī, Syed Mujtabā; Bihishtī-Mihr, Aḥmad "*Darangī Tāza Miyān-i Payvand-i Tārīkhī-yi Muʿtazila wa Tafwīḍ.*" Pazhūhish-hā-yi Falsafī Kalāmī, Issue: 88, (1400 AH): 34.

حسینی کاشانی، سید مجتبی؛ بہشتی مہر، احمد، درنگی تازہ میان پیوند تاریخی معتزلہ و تفویض۔ پژوہش ہای فلسفی کلامی، شمارہ 88 (1400ش): 34۔

7. Hussain, Aṭwān, *al-Umawiyyūn wa al-Khilāfa*, (Beirut, Dār al-Jīl, 1986, 19–47.

حسین، عطوان،الأمویون والخلافۃ، (بیروت، دار الجیل، 1986ء)، 19—47۔

8. Crone, Patricia. "*Uthmāniyya.*" Ṭolūʿ Quarterly 13–14, (1384 SH): 228.

کرون، پاتریشیا، عثمانیہ، فصلنامہ طلوع، شمارہ 13—14، (1384ش): 228۔

9. Torkamani Āzar, Parvīn. "*Taʿāmul Ḥayāt-i Fikrī wa Siyāsī dar Dawra-yi Umaviyān*" Tārīkh wa Tamaddun-i Islāmī 10, (1388 SH): 53.

ترکمنی آذر، پروین، تعامل حیات فکری و سیاسی در دورہ امویان، تاریخ و تمدن اسلامی، شمارہ 10، (1388ش): 53۔

10. Qāʾimī Razā, Rasūl Razvī. "*Barresī-yi Naqsh-i Tarafdārān-i Banī Umayya….*" Tārīkh-i Islām, Issue: 59 (1393 SH): 182-183.

قایمی رضا، رضوی رسول، بررسی نقش طرفداران بنی امیہ در ترویج نظریہ جبر، تاریخ اسلام، شمارہ 59، (1393ش):
182–183۔

11. Aḥmad bin Yaḥyā bin Jabir, al-Balādhurī, *Jumal min Ansāb al-Ashrāf*, Tehqeeq: Suhail Zakkār wa Riyaz Ziriklī, Vol. 5, (Beirut, Dār al-Fikr, 1417 AH/1996), 208; Abu Jafar Muḥammad bin Jarīr, Al-Ṭabarī, *Tārīkh al-Umam wa al-Mulūk*, Tehqeeq: Muḥammad Abū al-Fazal Ibrāhīm, Vol. 5, (Beirut, Dār al-Turāth,1967), 220.
احمد بن یحیٰی بن جابر، بلاذری، جمل من انساب الأشراف، تحقیق: سہیل زکار و ریاض زرکلی، ج5، (بیروت، دار الفکر، 1417ھ/1996ء)، 208؛ ابو جعفر محمد بن جریر، طبری، تاریخ الأمم والملوک، تحقیق: محمد ابو الفضل ابراہیم، 5، (بیروت، دارالتراث، 1967ء)، 220۔
12. Jahāngīrī, "Qadariyān-i Nakhustīn, 6.
جہانگیری، قدریان نخستین، 6۔

13. Ibn Qutaybah, Abdullah bin Muslim, *al-Imāma wa al-Siyāsa*. Tehqeeq: Alī Shīrī, Vol. 1, (Beirut, Dār al-Aḍwāʾ, 1410 AH/1990), 225.
ابن قتیبہ، عبد اللہ بن مسلم، الإمامۃ والسیاسۃ (منسوب بہ ابن قتیبہ)، تحقیق: علی شیری، ج1، (بیروت، دار الأضواء، 1410ھ/1990ء)، 225۔
14. Muḥammad bin Jarīr, Al-Ṭabarī, *Tārīkh Ṭabarī Tārīkh al-Umam wa al-Mulūk*, Vol.7, (Karachi, Nafees Acadmy Urdu Bazar, 2004), 220.
محمد بن جریر، الطبری، تاریخ طبری تاریخ الامم والملوک، ج7، (کراچی، نفیس اکیڈیمی اردو بازار، 2004ء) 220۔
15. Ibid, Vol. 7, 221.
ایضاً، ج7، 221۔
16 . Muḥammad bin Ismāīl, al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, Tehqeeq: Muḥammad Zuhair bin Nāṣir, Vol. 11, (nc., Dār Ṭawq al-Najāh, 1422AH), 8, Hadis #:6304.
محمد بن اسماعیل، بخاری، صحیح البخاری، تحقیق: محمد زہیر بن ناصر، ج11، (شہر ندارد، دار طوق النجاۃ، 1422ھ)، 8، رقم الحدیث 6304۔
17. Ibid, 8, Hadis #: 6305
ایضاً، ج11، 8، رقم الحدیث: 6305۔
18. Muḥammad ibn Ḥusayn, Sharīf al-Razī, *Nahj al-Balāghah*, Tehqeeq: Azīrullāh ʿAṭṭāridī, (Qom, Muʾassasat Nahj al-Balāghah, 1414 AH), 44, Khutba: 34; Al-Balādhurī, *Ansāb al-Ashrāf*, Vol. 2, 380.

محمد بن حیان، شریف رضی، *نہج البلاغہ*، تحقیق: اظہر اللہ اعطراتی، (قم، موسستہ نہج البلاغہ، 1414)، 44، خطبہ 34۔
بلاذری،*انساب الاشراف*، ج2، 380۔

19. Hussain, Aṭwān, *al-Firaq al-Islāmiyya fī Bilād al-Shām fī al-ʿAṣr al-Umawī*, (Beirut, Dār al-Jīl, 1986), 213–232.

حسین، عطوان،*الفرق الاسلامیۃ فی بلاد الشام فی العصر الاموی*، (بیروت، دار الجیل، 1986ء)، 213–232۔

20. Al-Balādhurī, *Ansāb al-Ashrāf*, Vol. 8, 392.

بلاذری،*انساب الاشراف*، ج8، 392۔

21. Abu Ali Maskuyeh, Razi, *Tajarb al-Amam*, Tehqeeq: Abu al-Qasim Imami, Vol. 2, (Tehran, Soroush, 1379 SH), 23.

ابو علی مسکویہ، رازی، *تجارب الامم*، تحقیق: ابوالقاسم امامی، ج2، (تہران، سروش، 1379ھ ش)، 23۔

22. Al-Balādhurī, *Ansāb al-Ashrāf*, Vol. 8, 392.

بلاذری،*انساب الاشراف*، 393۔

23. Ibid, 389.

ایضاً، 389۔

24. Ahāngīrī. "*Qadariyān-i Nakhustīn*, 5.

جہانگیری، *قدریان نخستین*، 5۔

25. Muḥammad ibn Yūsuf, Ṣāliḥī al-Shāmī, *Subul al-Hudā wa al-Rashād fī Sīrat Khayr al-ʿIbād*, Tehqeeq: Ādil Aḥmad Abd al-Mawjūd & Alī Muḥammad Muʿawwaḍ, Vol. 10, (Beirut, Dār al-Kutub al-ʿIlmiyyah, 1414 AH/1993), 159.

محمد بن یوسف، صالحی الشامی، *سبل الهدی والرشاد فی سیرۃ خیر العباد*، تحقیق: عادل احمد عبد الموجود اور علی محمد معوض، ج10، (بیروت، دار الکتب العلمیہ، 1414ھ/1993ء)، 159۔

26. Muḥammad b. ʿAbd Allāh Abū Hilāl, al-ʿAskarī, *al-Awāʾil*, Tehqeeq: Muḥammad al-Syed al-Wakīl, (Tanta, Dār al-Bashīr, 1987), 371.

محمد بن عبد اللہ ابو ہلال، عسکری،*الاوائل*، تحقیق: محمد السید الوکیل، (طنطا، دار البشیر، 1987ء)، 371۔

27. Aṭwān, *al-Firaq al-Islāmiyya fī Bilād al-Shām fī al-ʿAṣr al-Umawī*, 41.

عطوان،*الفرق الاسلامیۃ فی بلاد الشام فی العصر الاموی*، 41۔

28. Muṭahhar bin Ṭāhir, al-Muqaddasī, *al-Bad᾽ wa al-Tārīkh*, Tehqeeq: Būr Saʿīd, Vol. 6, (Cairo, Maktabat al-Thaqāfa al-Dīniyya, nd.), 16-17.

مطہر بن طاہر، مقدسی، *البدء والتاریخ*، تحقیق: بور سعید، ج6، (قاہرہ، مکتبۃ الثقافۃ الدینیۃ، سن ندارد)، 16–17۔

29. Aḥmad bin Alī, Ibn Ḥajar al-ʿAsqalānī, *al-Iṣābah fī Tamyīz al-Ṣaḥābah*, Tehqeeq: Ādil Aḥmad Abd al-Mawjūd & Alī Muḥammad Muʿawwaḍ, Vol. 6, (Beirut, Dār al-Kutub al-ʿIlmiyya, 1415 AH/1995), 287.

احمد بن علی، ابن حجر عسقلانی، *الاصابۃ فی تمییز الصحابۃ*، تحقیق: عادل احمد عبد الموجود و علی محمد معوض، ج6، (بیروت، دار الکتب العلمیۃ، 1415ھ/1995ء)، 287۔

30. al-Balādhurī, *Ansāb al-Ashrāf*, Vol. 8, 393.

بلاذری، *انساب الاشراف*، ج13، 364۔

31. Ismāʿīl bin Umar al-Dimashqī, Ibn Kathīr, *al-Bidāya wa al-Nihāya*, Vol. 9, (Beirut, Dār al-Fiker, 1407 AH/1986), 34.

ابو الفداء اسماعیل بن عمر دمشقی، ابن کثیر، *البدایۃ والنہایۃ*، ج9، (بیروت، دار الفکر، 1407ھ/1986ء)، 34۔

32. Abd Allāh bin Muslim, Ibn Qutaybah, *al-Maʿārif*, Tehqeeq: Tharwat Ukāsha, (Cairo, al-Hay᾽a al-Miṣriyya Al-Amatal Kitaab, 1992), 441.

عبد اللہ بن مسلم، ابن قتیبہ، *المعارف*، تحقیق: ثروت عکاشہ، (قاہرہ، الہیئۃ المصریۃ العامۃ للکتاب، 1992ء)، 441۔

33. Al-Balādhurī, *Ansāb al-Ashrāf*, Vol. 8, 414.

بلاذری، *انساب الاشراف*، ج8، 414۔

34. Ibid, 390.

ایضاً، ج8، 390۔

35. Aḥmad bin Yaḥyā bin Murtazā, *Ṭabaqāt al-Muʿtazila*, Tehqeeq: Susanne Diwald-Felzer, (Beirut: Dār al-Maktaba al-Ḥayāt, 1961), 26-27.

احمد بن یحییٰ بن مرتضی، *طبقات المعتزلۃ*، تحقیق: سوسنہ دیفلد-فلزر، (بیروت، دار المکتبۃ الحیاۃ، 1961)، 26–27۔

36. Al-Balādhurī, *Ansāb al-Ashrāf*, 418-419.

بلاذری، *انساب الاشراف*، 418–419۔

37. Zubayr bin Bakkār. *Al-Akhbār al-Muwaffaqiyyāt*, Tehqeeq: Sāmī Makkī al-ʿĀnī, (Qom, Nashr Sharīf al-Razī, 1416 AH), 208. Jāḥiẓ, Amr bin Baḥr, *Al-Bayān wa al-Tabyīn*, Vol. 1, (Beirut, Dār wa Maktabat Hilāl, 1423 AH), 244.

زبیر بن بکار، *الاخبار الموفقیات*، تحقیق: سامی مکی العانی، (قم، نشر شریف الرضی، 1416ھ)، 208؛ ابو عثمان عمرو بن بحر الکنانی، جاحظ، *البیان والتبیین*، ج1، (بیروت، دار ومکتبۃ ہلال، 1423ھ)، 244۔

38. Alī bin al-Ḥasan, Ibn Asākir, *Tārīkh Madīnat Dimashq*, Tehqeeq: Muḥibb al-Dīn al-Umarī, Vol. 23, (Beirut, Dār al-Fikr, 1415 AH/1995), 334.

ابو القاسم علی بن الحسن، ابن عساکر، تاریخ مدینۃ دمشق، تحقیق: محب الدین العمری، ج23، (بیروت، دار الفکر، 1415ھ/1995ء)، 334۔

39. Shamas al-deen Abu Abdulah Muḥammad, al-Zhahabī, *Tārīkh al-Islām wa Wafayāt al-Mashāhīr wa al-Aʿlām*, Tehqeeq: Abd al-Salām Tadmurī, Vol. 8, (Beirut, Dār al-Kutub al-ʿArabī, 1413 AH/1993), 412; Aḥmad bin Yaḥyā bin Murtazā, *Ṭabaqāt al-Muʿtazila*, 17.

شمس الدین ابو عبد اللہ محمد، ذہبی، تاریخ الاسلام ووفیات المشاہیر والأعلام، تحقیق: عبدالسلام تدمری، ج8، (بیروت، دار الکتب العربی، 1413ھ/1993ء)، 412؛ احمد بن یحییٰ بن مرتضی، طبقات المعتزلۃ، 17۔

40. Faan Ess, Josef. *Theology and Society in Early Islam*, Vol. 1, 173.

فان ایس، جوزف، کلام و جامعہ: تاریخ اندیشہ دینی در صدر اسلام، ج1، 173۔

41. Ibn Asākir, Alī b. al-Ḥasan, *Tārīkh Madīnat Dimashq*, 335.

ابن عساکر، ابوالقاسم علی بن الحسن، تاریخ مدینۃ دمشق، 335۔

42. Abu Abdulah Muḥammad, Ibn Saʿd, *Al-Ṭabaqāt al-Kubrā*, Tehqeeq: Muḥammad Abd al-Qādir Aṭā, Vol. 7, (Beirut, Dār al-Kutub, 1990), 332.

ابو عبداللہ محمد، ابن سعد، الطبقات الکبری، تحقیق: محمد عبدالقادر عطا، ج7، (بیروت، دارالکتب، 1990)، 332۔

43. Aḥmad bin Yaḥyā bin Murtaḍā. *Ṭabaqāt al-Muʿtazila*, 19-20.

احمد بن یحییٰ بن مرتضی، طبقات المعتزلۃ، 19–20۔

44. Al-Shahrastānī, *al-Milal wa al-Niḥal*, 169; Abū Ḥātim al-Rāzī, Aḥmad bin Ḥamdān, *al-Zīna*, Tehqeeq: Saʿīd Ghānimī, (Beirut, al-Jamal, 2015), 500.

شہرستانی، محمد بن عبد الکریم، الملل والنحل، 169؛ ابوحاتم رازی، احمد بن حمدان، الزینۃ، تحقیق: سعید غانمی، (بیروت، الجمل، 2015ء)، 500۔

45. Alī Muḥammad, Walavī, Yadollāh-Pūr, Maryam & Maʿṣūma "*Relations of the Umayyad Caliphs with Dhimmī Christians…*" Tārīkh dar Āyina-yi Pazhūhish, Issue:27, (1389 SH): 148.

علی محمد، ولوی،؛ یداللہ پور، مریم؛ یداللہ پور، معصومہ، مناسبات خلفای اموی با مسیحیان ذمی و نقش آنان در پیشرفت علوم مسلمانان، تاریخ در آئینہ پژوہش، شمارہ 27، (1389ش): 148۔

46. Tabari, *Al-Ṭabarī, Tārīkh al-Umam wa al-Mulūk*, Vol.6, 270; Ibn Kathīr, *al-Bidāya wa al-Nihāya*, Vol 9, 18.

طبری، تاریخ الامم والملوک، ج6، 270؛ ابن کثیر، البدایۃ والنہایۃ، ج9، 18۔

47. Aṭwān, Ḥussain, *al-Firaq al-Islāmiyya fī Bilād al-Shām fī al-ʿAṣr al-Umawī.*, 33

عطوان، حسین، الفرق الاسلامیۃ فی بلاد الشام فی العصر الأموی، 33۔

48. Al-Zhahabī, *Tārīkh al-Islām wa Wafayāt al-Mashāhīr wa al-Aʿlām*, Vol.6, 201.

ذہبی، تاریخ الاسلام ووفیات المشاہیر والأعلام، ج6، 201۔

49. Faan Ess, Josef. *Theology and Society in Early Islam*, 169.

فان الیس، جوزف، کلام وجامعہ: تاریخ اندیشہ دینی در صدر اسلام، 169۔

50. Al-Zhahabī, *Tārīkh al-Islām wa Wafayāt al-Mashāhīr wa al-Aʿlām*, 202.

ذہبی، تاریخ الاسلام ووفیات المشاہیر والأعلام، 202۔

51. Ibn Saʿd, *al-Ṭabaqāt al-Kubrā*, Vol.7, 195.

ابن سعد، الطبقات الکبری، ج7، 195۔

52. Abu Yosuf Yaʿqūb bin Sufyān, al-Basawī, *Kitāb al-Maʿrifa wa al-Tārīkh*, Tehqeeq: Akram Ziyāʾ al-ʿUmarī, Vol. 2, (Beirut, Muʾassasat al-Risāla, 1981), 44.

ابو یوسف یعقوب بن سفیان، بَسَوی، کتاب المعرفۃ والتاریخ، تحقیق: اکرم ضیاء العمری، ج2، (بیروت، مؤسسۃ الرسالۃ، 1401ھ/1981ء)، 44۔

53. Ibid, Vol.2, 47.

ایضاً، ج2، 47۔

54. Aḥmad bin *Yaḥyā* bin Murtazā, *Ṭabaqāt al-Muʿtazila*, 19.

احمد بن یحیٰی بن مرتضی، طبقات المعتزلۃ، 19۔

55. Ibid, 19-20.

ایضاً، 19—20۔

56. Aṭwān, *Al-Firaq al-Islāmiyya fī Bilād al-Shām fī al-ʿAṣr al-Umawī*, 143.

عطوان، الفرق الاسلامیۃ فی بلاد الشام فی العصر الأموی، 143۔

57. Ibn ʿAsākir, *Tārīkh Madīnat Dimashq*, Vol. 23, 337.

ابن عساکر، تاریخ مدینۃ دمشق، ج23، 337۔

58. al-Bukhārī, *Khalq Afʿāl al-ʿIbād*, Tehqeeq: Abd al-Raḥmān ʿUmayra, (Riyadh, Dār al-Maʿārif, 1978), 33.

بخاری، خلق افعال العباد، تحقیق: عبد الرحمٰن عمیرہ (ریاض، دار المعارف، 1978)، 33۔

59. al-Shaybānī al-Baghdādī., Abd Allāh bin Aḥmad, *Al-Sunna*, Tehqeeq: Muḥammad bin Saʿīd al-Qaḥṭānī, Vol. 2, (Dammam, Dār Ibn al-Qayyim, 1986), 528.

شیبانی بغدادی، عبد اللہ بن احمد، السنۃ، تحقیق: محمد بن سعید القحطانی، ج2، (دمام، دار ابن القیم، 1986ء)، 528۔

60. Abu Bakar Aḥmad bin Amro, Ibn Abī ʿĀṣim, *al-Sunna*, Tehqeeq: Muḥammad Nāṣir al-Dīn al-Albānī, Vol. 1, (Beirut, al-Maktab al-Islāmī, 1400 AH), 88.

ابو بکر احمد بن عمرو، ابن ابی عاصم، السنۃ، تحقیق: محمد ناصر الدین الألبانی، ج1، (بیروت، المکتب الاسلامی، 1400ھ)، 88۔

61. Ibid, 87.

ایضاً، 87۔

62. Mālik bin Anas, *al-Muwaṭṭa*, Tehqeeq: Muḥammad Muṣṭafā al-Aʿẓamī, Vol. 5, (Abu Dhabi, Muʾassasat Zāyid, 1425 AH), 1324.

مالک بن انس، الموطأ، تحقیق: محمد مصطفیٰ الأعظمی، ج5، (ابوظبی، مؤسسة زاید، 1425ھ)، 1324۔

63. Ibn Abī ʿĀṣim, *al-Sunna*، Vol 1, 145-155.

ابن ابی عاصم، السنۃ، ج1، 145—155۔

64. Muslim bin al-Ḥajjāj, al-Naysābūrī, *Ṣaḥīḥ Muslim*, Vol. 1, (Cairo, Dār al-Taʾṣīl, 2014), 351.

مسلم بن الحجاج، نیشاپوری، صحیح مسلم، تحقیق: مرکز البحوث بدار التأصیل، ج1، (قاہرہ، دار التأصیل، 2014)، 351۔

65. Abu Abdulah Muhammad, Ibn Saʿd, *al-Ṭabaqāt al-Kubrā*, Tehqeeq: Muḥammad ʿAbd al-Qādir Aṭā, Vol. 6, (Beirut, Dār al-Kutub, 1990), 70.

ابو عبد اللہ محمد بن سعد بن منیع الہاشمی البصری، الطبقات الکبری، تحقیق: محمد عبد القادر عطا، ج6، (بیروت، دار الکتب، 1990)، 70۔

66. Abu Baker Aḥmad bin al-Ḥussain, al-Bayhaqī, *Dalāʾil al-Nubuwwa wa Maʿrifat Aḥwāl Ṣāḥib al-Sharīʿa*, Tehqeeq: Abd al-Muʿṭī Qalʿajī, Vol. 6, (Beirut, Dār al-Kutub al-ʿIlmiyya, 1985), 496.

ابو بکر احمد بن الحسین، بیہقی، دلائل النبوۃ ومعرفۃ احوال صاحب الشریعۃ، تحقیق: عبد المعطی قلعجی، ج6، (بیروت، دار الکتب العلمیۃ، 1985ء)، 496۔

67. Ibn Saʿd, *al-Ṭabaqāt al-Kubrā*, 70; al-Bayhaqī, *Dalāʾil al-Nubuwwa wa Maʿrifat Aḥwāl Ṣāḥib al-Sharīʿa*, 496.

ابن سعد، الطبقات الکبری، 70؛ بیہقی، دلائل النبوۃ ومعرفۃ احوال صاحب الشریعۃ، 496۔

68. Mahdī, Khazāʾī, "*Wahb b. Munabbih wa Tārīkh-negārī-yi Islāmī.*" Forūgh-i Waḥdat, Issue: 1, (2005): 18-22.

مہدی، خزائی، وھب بن منبہ و تاریخنگاری اسلامی، فروغ وحدت، شمارہ 1، (1384ش): 18—22۔

69. Al-Bayhaqī, *Dalāʾil al-Nubuwwa wa Maʿrifat Aḥwāl Ṣāḥib al-Sharīʿa*. 497.

بیہقی، دلائل النبوۃ ومعرفۃ أحوال صاحب الشریعۃ، 497۔

70. Al-Balādhurī, *Ansāb al-Ashrāf*, Vol. 9, 192.

بلاذری، انساب الاشراف، ج9، 192۔

71. Ibn Kathīr, *al-Bidāya wa al-Nihāya*, Vol. 10, 16.

ابن کثیر، البدایۃ والنہایۃ، ج10، 16۔

72. Ibid, 17.

ایضاً، 17۔

73. Ibid, 16.

ایضاً، 16۔

74. Al-Balādhurī, *Ansāb al-Ashrāf*, Vol. 9, 171,174.

بلاذری،*انساب الاشراف*، ج9، 171،174۔

75. Abd al-Raḥmān bin Muhammad, Ibn Khaldūn, *Dīwān al-Mubtada᾽ wa al-Khabar*, Tehqeeq: Khalīl Shaḥādah, Vol. 3, (Beirut, Dār al-Fiker, 1408 AH/1988), 141.

عبد الرحمٰن بن محمد، ابن خلدون، *دیوان المبتدا والخبر فی تاریخ العرب والبربر*، تحقیق: خلیل شحادہ، ج3، (بیروت، دار الفکر، 1408ھ/1988ء)، 141۔

76. Abu Jafer Muḥammad bin Amro, al-ʿUqaylī Maki, *Al-Ḍuʿafā᾽ al-Kabīr*, Tehqeeq: Abd al-Muʿṭī Amīn Qalʿajī, Vol.2, (Beirut, Dār al-Maktaba al-Ilmiyya, 1984), 64.

ابو جعفر محمد بن عمرو، عقیلی مکی،*الضعفاء الکبیر*، تحقیق: عبد المعطی امین قلعجی، ج2، (بیروت، دار المکتبۃ العلمیۃ، 1984ء)، 64۔

77. Abd al-Razzāq al-Ṣanʿānī, *Al-Muṣannaf*, Tehqeeq: Ḥabīb al-Raḥmān al-Aʿẓamī, Vol. 10, (India, al-Majlis al-ʿIlmī, 1403 AH), 157; al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, Vol. 4, 6, 9, 200, 197, 16, Hadis #:18677, 6930; Abū Dāwūd, Sulaymān bin al-Ashʿath al-Sijistānī, *Sunan Abī Dāwūd*, Tehqeeq: Shuʿayb al-Arnaʾūṭ wa Muḥammad Kāmil Qarā Balalī, Vol. 4 (Damascus, Dār al-Risāla al-ʿĀlamiyya, 2009), 244; Ibn Abī ʿĀṣim, *al-Sunna*, Vol.2, 443, Hadis #: 914.

عبد الرزاق، صنعانی، *المصنف*، تحقیق: حبیب الرحمٰن اعظمی، ج10، (ہند، المجلس العلمی، 1403ھ)، 157؛ بخاری، *صحیح البخاری*، ج4، 6، 9، 200، 197، 16، رقم الحدیث: 18677، 6930؛ ابو داود سلیمان بن الاشعث، سجستانی، *سنن ابی داود*، تحقیق: شعیب الارناؤوط و محمد کامل قرہ بللی، ج4، (دمشق، دار الرسالۃ العالمیۃ، 2009ء)، 244؛ ابن ابی عاصم، *السنۃ*، ج2، 443، رقم الحدیث: 914۔

78. Abu Shajah Shīrūyah bin Shahrdār, al-Daylamī, *Al-Firdaws bi-Ma᾽thūr al-Khiṭāb*, Tehqeeq: Saʿīd bin Basyūnī Zaghlūl, Vol. 2, (Beirut, Dār al-Kutub al-ʿIlmiyya, 1406 AH), 317, Hadis #: 3435.

ابو شجاع شیرویہ بن شہردار، دیلمی، *الفردوس بماثور الخطاب*، تحقیق: سعید بن بسیونی زغلول، ج2، (بیروت، دار الکتب العلمیۃ، 1406ھ)، 317، رقم الحدیث: 3435۔

79. Al-Shahrastānī, *Al-Milal wa al-Niḥal*, Vol. 1, 57.

شہرستانی، *الملل والنحل*، ج1، 57۔

80. Sharaf al-Dīn al-Ḥussain bin Abd Allāh, Al-Ṭībī, *Al-Kāshif ʿan Ḥaqāʾiq al-Sunan*, Tehqeeq: Abd al-Ḥamīd Hindāwī, Vol.2, (Riyadh, Maktabat Nizār Muṣṭafā al-Bāz, 1997), 571.

شرف الدین الحسین بن عبد اللہ، طیّبی، *الکاشف عن حقائق السنن*، تحقیق: عبد الحمید ہنداوی، ج2 (ریاض، مکتبۃ نزار مصطفیٰ الباز، 1997ء)، 571۔

81. Abu Baker Jaʿfar bin Muḥammad, Al-Firyābī, *Kitāb al-Qadar*, Tehqeeq: Abd Allāh al-Manṣūr, (Riyadh, Aḍwāʾ al-Salaf, 1418 AH/1997), 153; Abd Allāh bin Muslim, Ibn Qutaybah, *Taʾwīl Mukhtalif al-Ḥadīth*, (Beirut, al-Maktab al-Islāmī, 1419 AH/1999), 137; Sijistānī, *Sunan Abī Dāwūd*, Vol. 4, 222.

ابو بکر جعفر بن محمد، فریابی، *کتاب القدر*، تحقیق: عبد اللہ المنصور، (ریاض، اِضواء السلف، 1418ھ/1997ء)، 153؛ عبد اللہ بن مسلم، ابن قتیبہ، *تأویل مختلف الحدیث*، (بیروت، المکتب الاسلامی، 1419ھ/1999ء)، 137؛ سجستانی، *سنن ابی داود*، ج4، 222۔

82. Al-Firyābī, *Kitāb al-Qadar*, 163-165.

فریابی، *کتاب القدر*، 163—165۔

83. Ab al-Hassan Alī bin Umar, al-Bakhdadi, *al-ʿIlal al-Wārida fī al-Aḥādīth al-Nabawiyya*, Tehqeeq: Maḥfūẓ al-Raḥmān Zain Allāh al-Salafī, Vol. 8, (Riyadh, Dār Ṭayba, 1985), 289.

ابو الحسن علی بن عمر بغدادی، *العلل الواردۃ فی الاحادیث النبویۃ*، تحقیق: محفوظ الرحمٰن زین اللہ سلفی، ج8، (ریاض، دار طیبہ، 1985ء)، 289۔

84. Ab al-Hassan Alī bin Aḥmad al-Naysābūrī, al-Wāḥidī, *al-Wasīṭ fī Tafsīr al-Qurʾān al-Majīd*, Tehqeeq: Ādil Aḥmad ʿAbd al-Mawjūd wa Degran, Vol. 4 (Beirut, Dār al-Kutub al-ʿIlmiyya, 1994), 214.

ابو الحسن علی بن احمد النیسابوری، واحدی، *الوسیط فی تفسیر القرآن المجید*، تحقیق: عادل احمد عبد الموجود و دیگران، ج4، (بیروت، دار الکتب العلمیۃ، 1994ء)، 214۔

85. Aḥmad bin Ḥanbal, Shabani, *Musnad Aḥmad bin Ḥanbal*, Tehqeeq: Shuʿayb al-Arnaʾūṭ wa Adil Murshad wa Digran, Vol. 9 (Beirut, Muʾassasat al-Risāla, 1421 AH), 415.

احمد بن حنبل، شیبانی، *مسند احمد بن حنبل*، تحقیق: شعیب الارناؤوط و عادل مرشد و دیگران، ج9، (بیروت، مؤسسۃ الرسالۃ، 1421ھ)، 415۔

86. al-ʿUqaylī Maki, *al-Sunafā al-Kabīr*, Vol. 1, 260.

عقیلی مکی، *الضعفاء الکبیر*، ج1، 260۔

87. Al-Sijistānī. *Sunan Abī Dāwūd*, Vol. 7, 94,103.

سجستانی، *سنن ابی داود*، ج7، 94، 103۔

88. Al-Naysābūrī, *Ṣaḥīḥ Muslim*, Vol. 1, 36-37; al-Firyābī, *Kitāb al-Qadar*, 145-148.

نیشاپوری، *صحیح مسلم*، ج1، 36–37؛ فریابی، *کتاب القدر*، 145–148۔

89. Al-Firyābī, *Kitāb al-Qadar*, 191.

فریابی، *کتاب القدر*، 191۔

90. Ab al-Hassan Ali bin Umar, al-Dāraquṭnī, *al-ʿIlal al-Wārida fī al-Aḥādīth al-Nabawiyya*, Tehqeeq: Maḥfūẓ al-Raḥmān Zayn Allāh al-Salafī, Vol. 13, (Riyadh, Dār Ṭayba, 1985), 102.

ابو الحسن علی بن عمر بغدادی، دارقطنی، *العلل الواردۃ فی الاحادیث النبویۃ*، تحقیق: محفوظ الرحمٰن زین اللہ سلفی، ج13، (ریاض، دار طیبہ، 1985ء)، 102۔

91. Aḥmad bin Yaḥyā bin Murtazā, *Ṭabaqāt al-Muʿtazila*, 13-14.

احمد بن یحییٰ بن مرتضی، *طبقات المعتزلۃ*، 13–14۔

92. Al-Naysābūrī, *Ṣaḥīḥ Muslim*, Vol. 1, 351-352, Hadis #: 1-4.

نیشاپوری، *صحیح مسلم*، ج1، 351-352، رقم الحدیث 1-4۔

93. Ḥassan bin Khalaf Shazaan al-Wāsiṭī, al-Bazzār, *al-Thāmin min Ajzāʾ Abī ʿAlī b. Shādhān*. (nc., np., 2004), 17.

حسن بن خلف بن شاذان الواسطی، بزاز، *الثامن من اجزاء ابی علی بن شاذان۔ جوامع الکلم (نسخہ خطی)*، (شہر ندارد، ناشر ندارد، 2004ء)، 17۔

94. Ibn Asākir, *Tārīkh Madīnat Dimashq*, Vol. 10, 480-481.

ابن عساکر، *تاریخ مدینۃ دمشق*، ج10، 480-481۔

95. Al-Naysābūrī, *Ṣaḥīḥ Muslim*, Vol. 1, 354, Hadis #: 5-6.

نیشاپوری، *صحیح مسلم*، ج1، 354، رقم الحدیث: 5-6۔

96. Abu Abdullah Muḥammad bin Yazīd, Ibn Mājah al-Qazwīnī, *Sunan Ibn Mājah*, Vol. 1, (Cairo, Markaz al-Buḥūth bi-Dār al-Taʾṣīl, 2014). 44; Al-Sijistānī, *Sunan Abī Dāwūd*, Vol.7, 80; Abu Essa Muḥammad bin ʿĪsā, al-Tirmidhī, *Sunan al-Tirmidhī*, Tehqeeq: Bashshār ʿAwwād Maʿrūf, Vol. 4, (Beirut, Dār al-Gharb al-Islāmī, 1998), 302; Aḥmad bin Shuʿayb, al-Nasāʾī, *al-Sunan al-Kubrā*. Tehqeeq: Ḥassan Abd al-Munʿim Shalabī, Vol. 4, (Beirut, Muʾassasat al-Risāla, 1421 AH), 381.

ابو عبد اللہ محمد بن یزید، ابن ماجہ قزوینی، *سنن ابن ماجہ*، ج1، (قاہرہ، مرکز البحوث بدار التأصیل، 2014ء) 44؛ سجستانی، *سنن ابی داود*، ج7، 80؛ ابو عیسی محمد بن عیسی، ترمذی، *سنن الترمذی*، تحقیق: بشار عواد معروف، ج4، (بیروت، دار الغرب الاسلامی، 1998ء)، 302؛ احمد بن شعیب، نسائی، *السنن الکبری*، تحقیق: حسن عبد المنعم شلبی، ج5، (بیروت، مؤسسۃ الرسالۃ، 1421ھ)، 381۔

97. Abu Basher Muḥammad bin Aḥmad al-Rāzī, al-Dūlābī, *al-Kunā wa al-Asmāʾ*, Tehqeeq: Abū Qutayba Naẓar Muḥammad al-Fāryābī, Vol. 3, (Beirut, Dār Ibn Ḥazm, 2000), 977.

ابو بشر محمد بن احمد رازی، دولابی، *الکنی والأسماء*، تحقیق: ابو قتیبہ نظر محمد الفاریابی، ج3، (بیروت، دار ابن حزم، 2000ء)، 977۔

98. Al-Tirmidhī, *Sunan al-Tirmidhī*, Vol. 4, 20.

ترمذی، *سنن الترمذی*، ج4، 20۔

99- Al-Firyābī, *Kitāb al-Qadar*, 167.

فریابی، *کتاب القدر*، 167۔

100. Ibn Abī ʿĀṣim, *al-Sunna*, Ibn Abī ʿĀṣim, *al-Sunna*, Vol. 1, 448.

ابن ابی عاصم، *السنہ*، ج1، 148۔

101. Al-Tirmidhī, *Sunan al-Tirmidhī*, 25.

ترمذی، *سنن الترمذی*، 25۔

102. Ibn Mājah, *Sunan Ibn Mājah*, Vol. 4, 14.

ابن ماجہ، *السنن ابن ماجہ*، ج4، 14۔

103. al-Tirmidhī, Muḥammad b. ʿĪsā. Sunan al-Tirmidhī vol4, p65

ترمذی، *سنن الترمذی*، ج4، 65۔

104. Ibid, Vol.4, 49.

ایضاً، ج4، 49۔

105. al-Tirmidhī, *Sunan al-Tirmidhī*, Vol. 4, 22.

ترمذی، *سنن الترمذی*، ج4, 22۔

106. Ibid.

ایضاً۔

107. Ibn Mājah, *Sunan Ibn Mājah*, Vol. 1, 203; al-Firyābī, *Kitāb al-Qadar*, 163; Sulaimān, al-Ṭabarānī, *al-Muʿjam al-Awsaṭ*, Tehqeeq: Ṭāriq bin Awaḍ Allāh wa Abd al-Muḥsin al-Ḥussainī, (Cairo, Dār al-Ḥaramayn 1995), 154.

ابن ماجہ، *السنن ابن ماجہ*، ج 1، 203؛ فریابی، *کتاب القدر*، 163؛ سلیمان، طبرانی، *المعجم الأوسط*، تحقیق: طارق بن عوض اللہ وعبدالمحسن الحسینی، ج5،6 (قاہرہ، دارالحرمین، 1995)، 370، 154۔

108. Abu al-Faraj Abd al-Raḥmān, Ibn al-Jawzī, *al-ʿIlal al-Mutanāhiya fī al-Aḥādīth al-Wāhiya*, Tehqeeq: Irshād al-Ḥaqq al-Atharī, Vol. 1, (Faisalabad, Idārat al-ʿUlūm al-Athariyya, 1981), 145.

ابو الفرج عبد الرحمٰن، ابن جوزی، *العلل المتناہیۃ فی الأحادیث الواہیۃ*، تحقیق: ارشاد الحق الاثری، ج1، (فیصل آباد، إدارة العلوم الأثریۃ، 1401ھ/1981ء)، 145۔

109. Qāsim. Bustānī, *Miʿyār-hā-yi Shinākht-i Aḥādīth-i Sākhtagī*, (Ahwaz, Rasish, 2007), 262.

قاسم، بستانی، *معیارہای شناخت احادیث ساختگی*، (اہواز، رسش، 1386ش)، 262۔

مزج اللغتين كآلية للإبداع الشعري:

دراسة تحليلة مع نماذج تطبيقية من ديوان "أجناس الجناس"

Blending the Two Languages as a Mechanism for Poetic Creativity: An Analytical Study with Practical Examples from the Collection '*Ajnas-ul Jinas*"

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

Syed Basharat Hussain
Ph.D. Research Scholar, Arabic Literature, National University of Modern Languages, Islamabad.
E-mail: bm4037778@gmail.com

Dr. Noor Zaman
Department of Arabic Language, National University of Modern Languages, Islamabad.
E-mail: drnoormadani@gmail.com

Abstract:

This study explores the art of bilingual poetry in the works of Mufti Muhammad Abbas al-Tustari, focusing on his book Ajnas al-Jinas. The research analyzes how Persian and Arabic are blended within the same text to enhance meaning, aesthetic appeal, and rhetorical impact. Using a descriptive-analytical approach, the study examines selected poems to identify the lexical, syntactic, rhetorical, and intertextual strategies employed by the poet.

The findings reveal that bilingualism in these poems is a deliberate artistic technique, not a random use of two languages. The interaction between Persian and Arabic enriches the textual meaning, strengthens the poetic rhythm, and reflects the cultural and literary fusion of the two traditions. This study contributes to a better understanding of bilingual literary creativity, offering insights for researchers and students in comparative literature, stylistics, and Arabic-Persian literary studies.

Keywords: Bilingual poetry, Persian-Arabic, Mufti Muhammad Abbas al-Tustari, Stylistic analysis, Intertextuality, Rhetorical Strategies.

الملخّص

تستكشف هذه الدراسة باستخدام نهج وصفي-تحليلي فن الشعر ثنائي اللغة من خلال نماذج مختارة في آثار المفتي محمد عباس التستري من ديوانه "أجناس الجناس" مع التركيز على التفاعل بين اللغتين في المستويات المعجمية والتركيبية والبلاغية والتناصّية. تحلل الدراسة كيفية مزج الفارسية والعربية داخل النص نفسه لتعزيز المعنى والجاذبية الجمالية والتأثير البلاغي. تفحص الدراسة قصائد مختارة لتحديد الاستراتيجيات المعجمية والنحوية والبلاغية والنصية التي يستخدمها الشاعر.

تكشف النتائج أن التعدد اللغوي في هذه القصائد هو تقنية فنية متعمدة، وليس استخدامًا عشوائيًا للغتين، بل تقنية تمثّل شعرية واعية تسهم في إثراء التجربة الشعرية وتوسيع آفاقها التعبيرية. فى الواقع، التفاعل بين الفارسية والعربية يُثري المعنى النصي، ويعزز الإيقاع الشعري، ويعكس الدمج الثقافي والأدبي بين الحضارتين. اذا تسهم هذه الدراسة في فهم أفضل للإبداع الأدبي ثنائي اللغة، مقدمة رؤى للباحثين والطلاب في الأدب المقارن، والبلاغة، والدراسات الأدبية العربية والفارسية.

الكلمات المفتاحية

الشعر ثنائي اللغة، فن الشعر، التداخل اللغوي، الازدواج اللغوي، التحليل الأسلوبي.

المقدمة

كان الشعر منذ القدم وحتى اليوم متنوعًا في أساليبه وطرق التعبير فيه. فالشاعر لم يكتفِ باستخدام لغة واحدة، بل لجأ أحيانًا إلى أكثر من لغة في نفس النص ليزيد من غنى المعنى وتعدد الأبعاد الجمالية. ويُعدّ استخدام أكثر من لغة في النص وسيلةً لإضفاء تنوعٍ فني، كما يسمح للشاعر باللعب بالمعاني والمفردات بأسلوب أكثر ثراءً وعمقًا.

وقد ظهر فنُّ الشعر ثنائي اللغة بشكل واضح في البيئات التي شهدت التقاء ثقافات ولغات مختلفة، حيث كان الشاعر يدمج بين لغتين أو أكثر ليعبّر عن فكرة أو تجربة واحدة بطريقة متكاملة. هذا الدمج ليس عشوائيًا، بل يقوم على وعي كامل بالقدرات التعبيرية لكل لغة. فكل لغة تمنح الشاعر أدوات مختلفة للتعبير عن المشاعر، الصور، والأفكار. و لذلك يُعَدُّ فنُّ الشعرِ

ثنائيِّ اللغة من الظواهر البارزة في التراث الأدبي، حيث يوظّف الشاعر لغتين مختلفتين داخل النص الشعري الواحد توظيفًا فنيًّا مقصودًا.[1] ولا يقتصر هذا الفن على التزيين اللفظي، بل يقوم على آليات إبداعية تسهم في بناء المعنى وتعميق الدلالة وتكثيف الأثر الجمالي.

تكتسب هذه الظاهرة أهميتها أيضًا لأنها تعكس وعي الشاعر بلغة الأدب وجمالها، وقدرته على توظيف كل لغة حسب ما تمنحه من إمكانيات بلاغية ودلالية. ومن هنا، تنطلق هذه الدراسة على فرضية أن الشعر ثنائي اللغة ليس مجرد صدفة أو استخدام عابر للكلمات، بل هو فنٌّ شعري قائم على قواعد واضحة، واستراتيجيات مدروسة، تسهم في إثراء النص الشعري وجعل التجربة القرائية أكثر عمقًا وتعددًا.

خلفية الموضوع

ظهر الشعر ثنائي اللغة نتيجة التفاعل الثقافي بين الشعوب، ولا سيّما في المجتمعات التي شهدت تلاقيًا حضاريًّا طويل الأمد. وقد أسهم هذا التفاعل في تكوين شعراء يمتلكون كفاءة لغوية مزدوجة، مكّنتهم من الإفادة من خصائص كل لغة.

ويُعدّ شعر مفتي محمد عباس التستري نموذجًا واضحًا لهذا التفاعل، حيث تتجاور اللغتان في النص الشعري ضمن بناء فني منسجم.

نبذة عن المفتي محمد عباس التستري

يُعدُّ المفتي السيد محمد عباس التستري (الشوشتري) أحد أبرز أعلام الاجتهاد والفقهاء المتكلمين في شبه القارة الهندية، ومن الشخصيات الأدبية المرموقة في عالم الأدب العربي.

كان المفتي محمد عباس غزيراً في عطائه العلمي، حيث ناهزت مؤلفاته 300 كتاب في شتى الفنون.[2] وقد تجاوزت شهرته حدود الهند لتصل إلى الحوزات العلمية في النجف الأشرف، حيث نال تقدير كبار علماء عصره.

تتلمذ المفتي على يد آية الله السيد حسين "عليين" (سيد العلماء)، بينما برز من بين تلامذته شخصيات شامخة، كالعلامة السيد حامد حسين الموسوي (صاحب كتاب عبقات الأنوار) وابنه السيد ناصر حسين المعروف بـ "ناصر الملة".

في الرابع والعشرين من شهر رجب، سأل (المفتي) عن اليوم والتاريخ، فأخبروه أنه يوم الرابع والعشرين. يقول السيد حكيم أمير حسين: "كنتُ أدلك قدميه وأنا أبكي وأدعو له، فقرأ المفتي هذا البيت من الشعر:

اسی برس کا سن ہے مرض کا یہ حال ہے   عباس اب کی بار تو بچنا محال ہے

يعنى: "لقد بلغتُ من العمر ثمانين عاماً، وهذا المرض شديدٌ عليّ.. يا عباس، يبدو أن النجاة هذه المرة مستحيلة."

وبعد عمرٍ حافلٍ بالجهاد العلمي، وإرشاد الناس، ونشر المعارف الإلهية، لبّى داعي ربه في مدينة 'لكهنؤ' عام 1306هـ (الموافق لعام 1889م)، ليُطوى بذلك سجلُّ حياةٍ كانت مكرسةً لخدمة العلم والدين."و دُفن في حسينية (غفران مآب) وترك وراءه إرثاً علمياً كبيراً يفتخر به الأجيال.[3]

التعريف بكتاب اجناس الجناس

يُمثل هذا الكتاب جوهرة التاج في نتاج المفتي الأدبي، حيث تخصص في "علم البديع" وتحديداً في فن "التجنيس". وما يميز هذا الكتاب هو قدرة المصنف على صهر اللغتين العربية والفارسية في قالب شعري واحد، مستعرضاً أنواع التجنيس بأمثلة مبتكرة تعكس ذوقاً أدبياً رفيعاً وتمكناً لغوياً فذاً، وهو المادة الأساسية التي ستعتمد عليها هذه الدراسة في تحليل النماذج المختارة.[4]

بيان المشكلة

على الرغم من الأهمية الكبيرة للشعر ثنائي اللغة في التراث الأدبي، إلا أن الدراسات التي تناولت هذا الفن بشكل مفصل ومركز ما زالت محدودة، وخاصة فيما يتعلق بالشعر الفارسي–العربي عند مفتي محمد عباس التستري في كتابه أجناس الجناس. فمعظم الدراسات ركزت على الجانب اللغوي أو البلاغي بشكل منفصل، ولم تقدم تحليلاً متكاملاً يوضح آليات المزج بين اللغتين ودوره في إثراء المعنى والجمال الشعري.

وتبرز أهمية هذه الدراسة في تسليط الضوء على فن الشعر ثنائي اللغة باعتباره تقنية إبداعية واعية، واستكشاف كيف توظف العربية والفارسية في النص الواحد لتحقيق أهداف بلاغية وجمالية. كما تهدف الدراسة إلى سد هذه الفجوة البحثية وتقديم تحليل شامل يوضح الأساليب والآليات الفنية التي اعتمدها الشاعر في مزج اللغتين ضمن نصه الشعري.

أهمية الدراسة

تكتسب هذه الدراسة أهميتها من كونها تسلّط الضوء على فن الشعر ثنائي اللغة في التراث الأدبي، وهو فن قلّما نال الاهتمام الكافي في الدراسات السابقة، وخاصة في شعر مفتي محمد عباس التستري. فالدراسة توضح كيفية توظيف الشاعر للغتين، العربية والفارسية، في نص واحد، وتبيّن الدور الذي يلعبه هذا المزج في إثراء المعنى، تعميق الدلالة، وتعزيز الجمال البلاغي للنص.

كما أن هذه الدراسة تساعد الباحثين والطلاب على فهم الأساليب والآليات الفنية التي يعتمدها الشعراء في المزج بين اللغات، وتبرز التفاعل الثقافي بين البيئتين العربية والفارسية، ما يجعل النص الشعري غنيًا بالمعاني والرموز الفنية. ومن هذا المنطلق، تُعد الدراسة مرجعًا مهمًا لكل من يهتم بدراسة الشعر ثنائي اللغة والتحليل الأسلوبي والنقد الأدبي.

هدف المقالة

تهدف هذه الدراسة إلى تحليل فن الشعر ثنائي اللغة في شعر مفتي محمد عباس التستري، مع التركيز على كيفية دمج اللغتين العربية والفارسية في النص الشعري لتحقيق أغراض بلاغية وجمالية محددة. كما تهدف الدراسة إلى تحديد الآليات والأساليب الفنية التي يستخدمها الشاعر في هذا المزج، واستكشاف أثرها على المعنى والمستوى الجمالي للنص.

وتهدف الدراسة أيضًا إلى تقديم إطار تحليلي متكامل يمكن أن يكون مرجعًا للباحثين والدارسين في مجال الشعر ثنائي اللغة والأدب المقارن، وفهم دور المزج اللغوي في تعزيز التجربة القرائية لدى المتلقي.

الفرضيّة

تفترض هذه الدراسة أن الشعر ثنائي اللغة عند مفتي محمد عباس التستري ليس مجرد استخدام عابر للكلمات من لغتين مختلفتين، بل هو فن شعري قائم على قواعد وآليات واضحة. كما تفترض الدراسة أن المزج بين العربية والفارسية في النص الشعري يسهم في إثراء المعنى، تعزيز الجمال البلاغي، وتوسيع الأبعاد التعبيرية للنص.

وبناءً على هذه الفرضية، ستسعى الدراسة إلى تحليل الأساليب والآليات الفنية التي يستخدمها الشاعر لتحقيق هذا المزج، وبيان أثرها في تجربة القارئ وفهم النص.

المنهج المختار في الدراسة

اختارت هذه الدراسة المنهج الوصفي التحليلي، الذي يتيح دراسة الظاهرة الأدبية بشكل دقيق ومنظم. فالدراسة تقوم على تحليل نصوص شعرية مختارة من كتاب مفتي محمد عباس التستري «أجناس الجناس»، مع التركيز على كيفية المزج بين العربية والفارسية، والأساليب والآليات الفنية التي يستخدمها الشاعر.

ويعتمد هذا المنهج على رصد الظواهر اللغوية والبلاغية والجمالية في النصوص، وبيان العلاقة بين استخدام اللغة الثانية وأثره على المعنى والجمال الشعري. كما يسمح هذا المنهج بتقديم تحليل مفصل ومتعمق يمكن أن يكون مرجعًا للباحثين والدارسين في مجال الشعر ثنائي اللغة والأدب المقارن.

تحليل نماذج مختارة من الأشعار المزدوجة اللغة

في هذا الجزء من الدراسة، سيتم تحليل نماذج مختارة من أشعار مفتي محمد عباس التستري من كتابه أجناس الجناس، التي توضح فن الشعر ثنائي اللغة. يركز التحليل على كيفية المزج بين العربية والفارسية داخل النص الواحد، وعلى وظائف هذا المزج في إثراء المعنى والجمال الشعري.

سيتم دراسة كل نموذج من خلال عدة مستويات:

<u>المستوى المعجمي</u>: دراسة اختيار الكلمات والعبارات من كل لغة ودورها في تكثيف المعنى وإضفاء التنوع البلاغي.

<u>المستوى التركيبي</u>: تحليل تراكيب الجمل ودمج صيغ لغوية مختلفة لإضفاء الإيقاع والتناغم على النص.

<u>المستوى البلاغي</u>: تحديد الأساليب البلاغية المستخدمة مثل الجناس، المقابلة، والتضمين، وكيفية تأثيرها على جمال النص

النموذج الاول:

لو انتثرت من الفِکَرِ الدّراری   همه دررشتهٔ نظمش درآری[1][5]

ای: "إن تناثرت لآلئُ الفكر، فإنك تجمعها جميعاً في سلكِ نظمه."

كلمة "درآرى"، فعل مضارع من «درآوردن» يُستخدم في السياق الشعري بمعنى «نظم الكلام» أو «جمعه في سلك الشعر»۔ و في الواقع، يُشبّه الشاعر الأفكار المتناثرة باللآلئ التي تناثرت من باله. ثم يُصوّر نفسه على أنه الناظم الذي يُعيد **جمع هذه الدرر** في خيط واحد. والمراد من "نظم" **فعل الإبداع الشعري** و**"رشته"** بمعنى القصيدة أو السياق الشعري المتماسك

الجناس والتكرار الصوتي

يوجد **جناس تام صوتي** بين "الدراري" (عربية) و"دراری" (فارسی)، مع تباين لغوي، وهو ما يُعطي إيقاعًا لغويًا مدهشًا ومزجًا حسيًا .الكلمة العربية تتكرر في الفارسية ولكن داخل تركيب نحوي مختلف، ما يُسمّى بالتناص التكاملي الصوتي[6].

---

1 ـ ترجمته فی الفارسية: اگر مرواريد های انديشه پراكنده شوند، همه را دررشته نظم او جمع خواهي كرد۔

الطباق الضمني

الطباق الضمني هو نوع من أنواع الطباق البلاغي، حيث لا تُذكر الكلمتان المتضادتان صراحةً، بل يُفهم التضاد من السياق أو المعنى الكامن دون أن يظهر اللفظان معًا في النص فهنا الكلمتان.[7]

الانتثار ← الجمع: الفكرة تبدأ بـ"تفرّق الدرر" وتنتهي بـ"نظمها مجددًا"، وهو طباق بين الفوضى

والترتيب.[8]

التفاعل الثقافي بين اللغتين

الشطر الأول بالعربية يحمل **البلاغة القرآنية** (لو، انتثرت، الدراري...) ويشير إلى مقدّمة شعرية

ذات طابع تراثي عربي و الشطر الثاني بالفارسية يُكمل السياق، في شكل إخباري شعري، وبأسلوب بصري (رشته/دراری). يدل هذا المزج على **تكامل عضوي** بين لغتين تعبّران عن وحدة فكر الشاعر.

النكتة البلاغية

يمثّل هذا البيت صورة مثاليّة للمزج اللغوي، حيث لا يكون استخدام اللغتين مجرد توزيع لفظي، بل هو بناء دلالي مزدوج:

اللغة العربيّة تُنشئ التصوير البلاغي و اللغة الفارسية تُكمل البناء الفني والصياغة الشعرية.

النموذج الثانی

اذا باحثت فی علم تماری   **وگر گنجی ست در کنجی توماری**[92]

ای إن خضتَ في علمٍ ترافقه المجادلة والمراء،فإن ذلك العلم و ان كان ظاهرُه ككنزٍ مكنون، ولكن باطنُه حيّةٌ خبيثةٌ مهلكة فيه.

2ـ ترجمته فی الفارسیه: "اگر در دانشی وارد گفت‌وگو و جدل بیهوده شوی،هرچند آن دانش در ظاهر گنجی پنهان باشد، در واقع ماری خطرناک در آن خفته است."

التحليل البلاغي والفني

الشطر الأول ينهى عن المراء في العلم، وهو نهيٌ شرعيٌ وأخلاقيٌ مستفاد من الحديث الشريف حتي في القران الكريم كما جاء حدثنا احمد بن حنبل، حدثنا يزيد يعني ابن هارون، اخبرنا محمد بن عمرو، عن ابي سلمة، عن ابي هريرة، عن النبي صلى الله عليه وسلم، قال:" المراء في القرآن كفر"[10]

اما الشطر الثاني يُجسّد الفكرة بصورة رمزية: قد يكون في خزانتك كنز، لكنه مسمومٌ بثعبان، فخطره أكثر من نفعه. يُظهر الشاعر أنّک إن فتّشت فی العلم فقط للمراء والجدال، فكأنّك وجدت كنزاً، لكن فيه أفعى تُهدّدك، فالمعرفة التی لا تُستخدم للحقّ والخير تُصبح خطرة.فالاستعارة فيه أنّ العلم إذا كان لغير وجهه، انقلب من خير إلى شر.والبيت موزون، وفيه نوع من السجع، يضفي موسيقية بلاغية: **تماري # تو ماري و** التكرار الصوتي بين "تماري" (بالعربية) و"مارِی" (بالفارسية) يُحدث تناغمًا سمعيًّا جاذبًا رغم اختلاف اللغة. وهذه التقنية تُعدّ من الخصائص الأسلوبيّة الفريدة لدى التستري في بناء وزن مشترك بين مفردات اللغتين.

المزج الرمزي الثقافي

هو عملية تداخل رمزي بين ثقافتين أو أكثر، يتمّ من خلالها توظيف الرموز والعلامات والدلالات الثقافية المختلفة.[11] يُعَدّ "الكنز" و"الحَيّة" من الرموز القديمة في الأدب الفارسي، وقد تكرّرا كثيرًا في آثار مولوي وسعدي وسنايي. وفي هذا البيت، يربط الشاعر بين هذين الرمزين وبين العلم والمراء، ليُقدّم تأويلاً صوفيًا ذا طابعٍ نقدي.

الجناس الصوتي

يمثّل هذا البيت تحذيرًا مزدوج اللغة من العلم غير النافع؛ حيث يُقدّم العربي التحذير العقلي، ويُجسّده الفارسي في صورة مرئية عبر "الكنز والحيّة". هذا النمط البلاغي يجسّد قدرة التستري على المزج لا فقط في اللغة، بل في الرمزية الثقافية والدينية.

النموذج الثالث

زحرص مال دنیادر خلابی   وتدخل صافیا فیمن خلا بی[12][3]

---

3 ـ ترجمته فی الفارسیه؛ اگر به طمع مال دنیا گرفتار شوی،در باتلاق هلاکت فرو خواهی رفت؛ولی اگر پاک دل باشی،در میان خالصان جای خواهی گرفت.

اى: "إن وقعتَ في طمع مال الدنيا، غُصتَ في مستنقع الهلاك؛ ولكن إن كنتَ طاهر القلب، نلتَ منزلةً بين الأخيار."

التحليل الأدبي والبلاغي

كلمة "خلاب" وردت في هذا البيت في كلٍّ من الشطر الفارسي والعربي، لكنها تحمل معنيين مختلفين ومتغيرين حسب السياق. في اللغة العربية، "خلاب :"من الخُلب، أي الفتنة أو الخداع الظاهري الجذّاب[13] و في الفارسية، "خلاب "تأتي من جذر «خلابيدن» بمعنى النوم[14]، أو السكون / التوقف. فالكلمة واحدة نُطقت بنفس اللفظ في كلا الشطرين و يقال له الجناس التام لفظاً لكن معناها اختلف باختلاف اللغة والسياق، مما أحدث مفارقة دلالية جمالية.

التضادّ الخفيّ بين "الطمع" و"الصفاء"، وبين "الخلاب" بمعنى الشقاء و"الخلاب" كمكانٍ للطهارة، يُمثّل طباق الايجاب وهو ما تضاد فيه اللفظان مثل قولنا حسبته يقظا وهو غافل.

الاستعارة المركبة

في الشطر الثاني، يُؤدّي تكرارُ الكلمة نفسها في سياقٍ مختلف إلى بناءِ صورةٍ متعددةِ الطبقات وقابلةٍ للتأويل.وهذه التقنية تُعدّ عند البلاغيين نوعًا من **الاستعارة التكرارية** القائمة على **تغيّر الموقع الدلالي**[15]. كلمةُ «خلاب» قد تكرّرت كقافيةٍ مشتركة ومحورٍ مركزيٍّ للمعنى بين اللغتين الفارسية والعربية. وهذا النوعُ من التكرار الصوتي الواقع بين لغتين، يُسمّيه التستري في اصطلاحه **"الجناس المزجي اللغوي."**

النموذج الخامس

لہ باللّیل مایسقی عبادہ　　　کہ بیرون است از انواع بادہ[164]

والمراد منه إنه يسقي عباده في الليل شرابًا يفوق كلّ أنواع الخمر ويتميّز عنها

التركيب المزجي بين اللغتين

التركيب المزجي بين اللغتين هو **تحويل جزأين—أو أكثر—من لغتين مختلفتين إلى صيغة مركبٍ لغوي موحّد،** يتّصلان ويُعامَلان كاسم واحد، دون أن تُضاف إليهما تاء التأنيث[17] على هذا فالشطر الأول عربي خالص: «له بالليل ما يسقي عباده يعبّر عن سُقيا روحيّة إلهيّة يمنحها الله لعباده في جوف الليل. والبيت الثاني فارسي خالص: «كه بيرون است از انواع

---

4 ـ ترجمته في الفارسيه: او در شب چيزى به بندگانش مى‌نوشاند كه از هر نوع باده و شرابى جدا و برتر است.

باده، يوضح أن هذه السُقيا الإلهية تختلف عن أنواع الشراب الدنيوي المعروفة. فكلمه **"يسقي عباده"، استعارة** يُشَبَّه الإلهام أو النور الداخلي بالشراب.
«سُقيا الله» طاهرة، معنوية و«أنواع الباده« دنيوية، مفسدة:هذا التضاد يُؤكّد رسالة البيت: أنَّ العطايا الإلهية تختلف تمامًا عن لذّات الدنيا.

النموذج السادس

شراب صاف اندر تیره شبها حکی ماء البقّابل[18]منه ابهی[195]

اى شرابٌ نقيّ يُمنَح في الليالي الحالكة، وهو كأنّه ماء العيون النابعة، بل هو أصفى وأجمل منها فالشطر الأول بالفارسية، والثاني بالعربية.
مما يُظهر تواصُلًا دلاليًا سلسًا بين اللغتين، حيث تُستكمل الصورة الشعرية عبر لغتين في توازن نحوي ودلالي. ولا يُوجد انقطاع نحوي بين الشطرين رغم اختلاف اللغة.
كلمات مثل "صاف"، "أبهی"، "ماء" تحمل أبعادًا معنوية وروحية مشتركة بين اللغتين[20]، وهي متكرّرة في الخطاب الصوفيز شراب صاف[21]" ليس شرابًا مادّيًا بل هو استعارة عن الفيض الإلهي أو الإلهام الروحي الذي يُمنح في الخلوة الليلية فهنا استعملت هنا الاستعارة المكنية

النموذج السابع

فاهاللعطاش النّائمينا که دلهاشان بود مانای مینا[226]

و معناه في العربيه: آه، ما أسعد أولئك العطاشى الذين يبدون وكأنهم نائمون،لأنّ قلوبهم نفسها أصبحت رمزًا ومعنًى للكأس (المِينا) التي يُسكب فيها الفيض الإلهي. "العطاشى" كناية عن المشتاقين إلى الفيض أو المعرفة الإلهية، اذ العطش الروح العطش إلى الله تعالى و شوق إلى المعرفة. فكل شطر هذا الشعر بلغةٍ، ومع ذلك يبني الشاعر وحدة شعورية ودلالية. فكلمه "فاها" عربية، و"كه دلهاشان بود..." فارسية، ويكمّلان المعنى بلطف. يوحي بتنهيدة، إعجاب، أو وجدٍ قلبيّ، وهو من أساليب الشعر الصوفي و اما من حيث البلاغه فكلمة العطش استعارة لطلب الفيض أو المعرفة فكلمة المينا (الكأس) استعارة للقلب المهيّأ لتلقّي النور[23]

5 ـ ترجمته في الفارسيه: شرابی زلال در شب‌های تاریک عطا می‌شود که همچون آب چشمه است، بلکه از آن نیز گوارا و ناب‌تر.
6 .ترجمته الفارسيه: آه، خوشا به حالِ تشنگانِ خفته،که دل‌هایشان خود، معنای جام و میناست.

و جمع الشاعر بين العطش (حالة طلب) والنوم (حالة سكون) في تناقض ظاهري يوحي بالثقة العرفانية، أي عطش بلا لهفة، وانتظار مطمئن و فكلمة قلوبهم اللذي كانت بمعنى الكأس" كانت كناية عن صفاء القلب واستعداده لاحتواء الفيض الربّاني.

فاها" اسم فعل جامد أداة بلاغية تعبّر عن الحسرة أو الإعجاب الروحي، وهي من أساليب الخطاب الصوفي اصله كان واها تُكتَب أحيانًا «فاها» في المخطوطات.[24]

و أيضاً توجد قافية منسجمة صوتيًّا بين كلمتَي "النائمينا) "العربية) و"مينا" (الفارسية)، رغم أنّ الكلمتين تختلفان في اللغة، والأصل الاشتقاقي، والدلالة لكن الشاعر اختارهما بعناية لخلق تجانس صوتي (جناس ناقص صوتي (في نهاية كل شطر، يربطهما نغميًّا وإيقاعيًّا، مما يُشعر القارئ بوحدة لحنية بين الشطرين، على الرغم من تباعد اللغة والمفهوم.

النموذج الثامن

ينادیک المنادی من بابی بگو لبیک تا فیضی بیابی[25][7]

معناه يناديك المنادي من بابي،فقل: لبّيك، لكي تنال فيضًا. "المنادي" هنا ليس نداءًا صوتيًا عاديًا، بل هو رمز للإلهام الإلهي أو التجلي الروحي.و يراد با"اللبّيك" الإذعان والتسليم الكامل للنداء الرباني.

الشطر الأول عربي تمامًا: "يناديك المنادي من بابه"و الشطر الثاني فارسي صرف: "بگو لبیک تا فیضی بیابی." مع ذلك، هناك تواشج صوتي ومعنوي بين الشطرين، و**اللبّيك** تحتفظ بجذرها العربي في الشطر الفارسي. و تكرار أصوات القافية: "بابه – بیابه" يمنح النص **انسجامًا صوتيًا**. فاستعمال الفعل "بیابی" (یابی) في نهاية الشطر يُحدث إيقاعًا هادئًا يوحي حصول الغاية بعد السعي.[26]

مثّل هذا البيت صورة رمزية دقيقة لمسار السالك العرفاني؛يبدأ بالنداء، يُطلب منه الإجابة، فإن أجاب وصل إلى الفيض.

التستري جمع هنا بين البنية اللغوية الثنائية (العربية والفارسية) وبين المعنى العرفـ**اني الأحادي**، فكان البيت مزجًا فنيًا ومعنويًا ناضجًا.[27]

7 .ترجمته في الفارسيه: منادی از درگاه من تو را می‌خوانند،پس «لبیک» بگو تا به فیضی دست یابی.

النموذج التاسع

چون روح تازه آید زان بقالب — نمی سازی ترا از آب بقالب
ولی مشکل که در جامش بیاری — بلا نزح الدّلاء من البیار[288]

ترجمته في اللغه العربيه : حينما تأتيك روحٌ جديدة من عند الله، فأنت لم تُخلق من الماء فقط، بل صرت مشكَّلًا من الروح. لكن الصعوبة أن تملأ كأسك من هذا الروح،إلا إذا اجتهدتَ واجتهدتَ، كمن يستقي الماء من الآبار العميقة.

الأبيات الثلاثة الأولى فارسية صرفة.الشطر الأخير عربي صرف: «بلا نزح الدلاء من البيار«ومع ذلك، يُحافظ الشاعر على وحدة الوزن، والتماسك الإيقاعي، ممّا يدلّ على مهارة عروضية عالية مانند: "قالب، بقالب، جام، بياری، بيار، بيار" يُنشئ **تناسقًا موسيقيًا داخليًا**. يرمز إلى طلب الحقيقة عبارة "نزح الدلاء من البِيار "(في الشعر) مستوحاة من القرآن الكريم،وخاصة من مشهد إخراج يوسف عليه السلام من البئر (19:12)، وهي ترمز بلاغيًا إلى:السعي العميق والمجهِد لاستخراج جوهر الروح أو سرّ الغيب من باطن النفس أو خفايا الوجود[29]."

هذه الرباعية تمثّل قمّة النضج الرمزي عند التستري؛ حيث يُقدّم صورة عرفانية كاملة تبدأ ب"الاستعداد الداخلي" وتنتهي ب"الفيض المشروط بالمجاهدة." استعماله للمزج بين لغة الرمز الفارسي ولغة البلاغة القرآنية العربية يُنتج بناءً شعريًا مزدوجًا في المعنى والجمال

النموذج العاشر

تو شب در فکر آش و رنج نانی — فكيف تنال نعماء الجنان[309]

يعني: إذا كنتَ تقضي ليلك مهمومًا بالطعام والخبز،فكيف تطمح إلى نعيم الجنان؟

الشطر الأول يصوّر شخصًا مشغولًا في الليل **بالتفكير في الطعام والخبز** (آش و نان) هما كنايتان عن ملذّات الدنيا الضرورية .[31] الشطر الثاني يُلقي سؤالًا استنكاريًا بلغة عربية فصيحة:كيف تَنال نعيم الجنّة وأنت غارق في همّ الدنيا؟هذا المزج يجمع بين **الحالة الحسيّة** الانشغال بالماديات **والطموح الروحي**)بلوغ النعيم الأخروي.

8 ـ اگر روحی تازه از آن سوی عالم بیاید، تا زمانی که بدنت را با آب (طهارت و معرفت) آماده نکنی، آن روح در تو جای نمی‌گیرد.و البته دشوار است که از جام فیض چیزی بنوشی،مگر آنکه دلو دلو، از چاه معرفت آب بکشی۔

9 ـ اگر شب را به فکر آش و نان سپری می‌کنی،چگونه می‌خواهی به نعمت‌های بهشتی دست یابی؟

فكيف تنال" أسلوب استفهام إنكاري، يدل على **الامتناع والاستحالة**. استخدام "نعماء الجنان" بصيغة جمع مضاف، يضفي **جمالية فصاحة قرآنية**. يُمثّل هذا البيت موعظة مزدوجة اللغة، تُبصر القارئ بالتناقض بين حياة الغفلة وغاية الخلود. التستري استخدم الفارسية لتجسيد الغفلة، والعربية لتجسيد الحقيقة الأخروية، فكان المزج هنا رسالة وعظية بليغة.
الشطران ينسجمان وزنيًا رغم اختلاف اللغة، ويختتمان بقافية موحّدة (نانى – الجنانِ). هذا يدل على قدرة الشاعر على **الربط الإيقاعي بين منظومتين صوتيتين مختلفتين**.

النموذج الحادي العاشر

وليس الزہدإلافی المشاعر — چہ خوش حرفی کہ زداز خامہ شاعر[10][32]

والمراد منه الزهد ليس في الشكل، بل في الإحساس والمقصد، وما أجمل هذا القول الذي خرج من قلم الشاعر. أي والمقصود أن الزهد ليس في المظهر، بل في الإحساس والنية، وما أجمل هذا القول الذي جرى به قلم الشاعر.
الشاعر يبدأ البيت بإعلان حقيقة جوهرية عن الزهد، وهي أن الزهد الحقيقي لا يُقاس بالمظاهر، بل يكمن في المشاعر والنية الباطنة و هو ترك ما لا ينفع في الآخرة، مع قدرٍ من الاكتفاء عن الدنيا في القلب، لا بالضرورة في اليد. قال الإمام أحمد بن حنبل:الزهد في الدنيا قصر الأمل، ليس بأكل الغليظ، ولا لبس العباءة[33].
ثم يُثني في الشطر الثاني على من قال هذه الحكمة، واصفًا إياها بأنها قولٌ حسنٌ خرج من "خامه شاعر" (قلم الشاعر الشطر الأول :عربي فصيح، على وزن تعليمي – يُستخدم فيه أسلوب القصر "ليس... إلا."و الشطر الثاني :**فارسي**، بصيغة تقريرية، وفيه ثناء على القول نفسه و هذا المزج اللغوي ليس وظيفيًا فحسب، بل ينقل رسالة معرفية موحدة بلحنين لغويين.
"ليس الزهد إلا في المشاعر" = قصر الزهد على الباطن فقط.هذا الأسلوب يستخدم في البلاغة العربية للتوكيد، كما في قوله تعالى" *:وما محمد إلا رسول*. (144:3)
في هذا البيت، يُسخّر الشاعر المزج اللغوي ليُجري **قضية معرفية روحية**: الزهد ليس لباسًا ولا فقرًا شكليًا، بل هو **صفاء نية** وخلو باطن من التعلقات. وقد جمع بين **فصاحة القصر العربي**

10ـ ترجمته في الفارسيه: زهد چیزی جز بی‌اعتنایی در احساسات نیست؛چه سخن زیبایی که آن شاعر با قلمش گفت.

ودفء الثناء الفارسي، فكان المزج تعليميًا وبيانيًا معًا.

خاتمة المقالة

و هكذا، يتّضح من خلال هذا البحث أنّ المزج اللغوي بين العربيّة والفارسيّة في ديوان *"أجناس الجناس"* لمفتي محمّد عبّاس التستري ليس مجرّد تداخل لغويّ عفويّ، بل هو بناءٌ فنّيّ مقصود، ينبثق من عمقٍ ثقافيٍّ مزدوج، وانتماءٍ راسخٍ للتراثين العربيّ والفارسيّ معًا.

لقد أبدع الشاعر في توظيف آليات المزج – من تراكيب وأساليب وألفاظ – ليخلق نصًّا شعريًّا متعدّد الطبقات، تُغني فيه العربيّة الفارسيّة، وتمنح الفارسيّة العربيّة بُعدًا جماليًّا جديدًا، وذلك ضمن نسقٍ عروضيّ وصوتيّ متماسك يدلّ على حرفيّة عالية وفهم دقيق لبلاغة اللغتين.

و قد دلّ هذا المزج على تفاعل حضاريّ خصب، حيث تصبح القصيدة ساحةً للتداخل الرمزيّ والثقافيّ، تُعبّر عن وحدة وجدانيّة وفكريّة، وتمثّل نموذجًا فريدًا للشعر الهويّاتيّ الذي يُعيد صياغة العلاقة بين اللغة، والانتماء، والإبداع.

و يُمكن القول في الختام، إنّ هذا اللون من الشعر المزدوج يفتح آفاقًا واسعة للدراسة في مجالات البلاغة المقارنة، والتناصّ اللغوي، والتداخل الثقافي، ويستحقّ مزيدًا من البحث في دواوين أخرى، سواء للمؤلّف نفسه أو في تجارب مماثلة ضمن الأدب الإسلامي المشترك

إبراز الإضافة العلمية

تتمثّل الإضافة العلميّة لهذا البحث في كونه يُعدّ من الدراسات النادرة التي سلّطت الضوء على ظاهرة المزج اللغوي بين العربيّة والفارسيّة في شعرٍ دينيّ–ثقافيّ معاصر، متجسّد في ديوان *"أجناس الجناس"* وقد ساهم هذا البحث في:

كشف البُنية الأسلوبيّة والبلاغيّة التي تحكم التداخل بين اللغتين، وما ينشأ عنها من دلالات جماليّة وصوتيّة مركّبة.

تأصيل المفهوم النظري للمزج اللغوي وتطبيقه على corpus شعري واقعي بدقّة تحليليّة.

فتح مجال بحث جديد في بلاغة الشعر العربي–الفارسي المعاصر، بوصفه امتدادًا حيًّا للتراث الأدبي المشترك بين الثقافتين.

إبراز كيف يُمكن للثنائية اللغويّة أن تكون **وسيلة تعبير فنّي وهوويّ** وليست مجرّد تنويع لغوي سطحي. و بذلك، يُسهم هذا العمل في إثراء حقل الدراسات البلاغيّة المقارنة والتناصّ الثقافي في الأدب الإسلامي المعاصر.

اقتراحات للبحوث المستقبلية

نظراً لغنى ديوان *"أجناس الجناس"* بالتراكيب المزدوجة والصور البلاغية المشتركة بين العربيّة والفارسيّة، يمكن للباحثين أن يتوسّعوا في مجالات متعدّدة، نُشير إلى أبرزها:

دراسة مقارنة بين استخدام المزج اللغوي في شعر التستري ونماذج مشابهة لدى شعراء ثنائيي اللغة في العصور السابقة، كجلال الدين الرومي أو بديع الزمان الهمذاني.

تحليل المزج **الصوتي والصرفي** بين اللغتين وتأثيره في خلق الإيقاع والانسجام الموسيقي في النصوص المزدوجة.

تتبّع **الأنماط الموضوعيّة** التي يتكرّر فيها المزج اللغوي، كالثناء والمديح، أو الحكمة، أو التصوّف، وتحليل علاقتها بوظيفة اللغة في الخطاب.

دراسة أثر هذا المزج في **جماليّات التلقّي** لدى القارئ الثنائي اللغة، ومدى إسهامه في توسيع أفق التذوّق الأدبي.

إعداد **فهرس لغوي–بلاغي** شامل للتراكيب العربية–الفارسية في الديوان، مع تصنيفها وفق الوظائف البلاغيّة والأسلوبيّة.

*****

References

1. Aysaar Shekri shakir, *Bilingualism and its Relationship to Local Dialects*, Majalat Almayadin Lildirasat fi Aleulum A'ilnsanit Almujalad Althaalithu, Vol. 3, Issue # 4, (2022): Alshier Alearabiu Alhadith Anmudhaju, Jumhuriat Aleiraq Wizarat Altarbiati, Almutamar Alduwalia hawl Ealamiat Allughat Alearabiat Wa'athariha fi Altawasul Alhadarii.

ايثار شكري شاكر، *ثنائية اللغة وعالقتها باللهجات المحلية*، مجلة الميادين للدراسات في العلوم الإنسانية المجلد الثالث، العدد الرابع، (2022)، الشعر العربي الحديث انموذج، جمهورية العراق وزارة التربية، المؤتمر الدولي حول عالمية اللغة العربية وأثرها في التواصل الحضاري.

2. Mirza Muhammad Hadi, Tajliat, (Lucknow, Nizami Press, 1444 AH), 224.

مرزا محمد ہادی، *تجلیات*، (لکھنو، نظامی پریس، 1444)، 224۔

3. Ibid, 226.

ایضاً، 226۔

4. Mufti Muhammad Abbas, al-Tustari, *Ajnas al*-Jinas, (Lucknow, Mutaba Bastan Martizvi, 1999), 15.

مفتی محمد عباس، التستری، *اجناس الجناس*، مقدمہ کتاب (لکھنو، مطبع بستان مرتضوی، 1999)، 15۔

5. Ibid, 15.

ایضاً، 15۔

6. Mujahid Ahmad, *Ashkal Altnas Al-shery*, (Cairo, Alhayyat almisriat aleamat lilkitaab, 1998), 73-75.

مجاہد احمد، *اِشکال التناصّ الشعریّ* (القاہرة، الہیئة المصریة العامة للکتاب، 1998)، 73–75۔

7. Al-Zumti, Ali, Al-Balagha: Al-Bayan wa Al-Badiei', Kuliyat Al-Lughat Al-Arabiya (Medina Munawwara, Jama'at al-Madinah, 1443 AH), 307-309.

الزُمطَي، عليّ، *البلاغة: البيان والبديع*، كلية اللغة العربية (مدينه منوره، جامعة المدينة، 1443هـ)، 307–309 ۔

8. Mar'i ibn Yusuf al-Hanbali, *Al-Qawl al-Badi' fi 'Ilm al-Badi'*, Tehqeeq: Dr. Muhammad ibn Ali al-Samil, (Al-riaaz, Kunooz Ishbiliya, 1425 AH/2004), 122.

مرعی بن یوسف الحنبلی، *القول البدیع فی علم البدیع*، تحقیق: د. محمد بن علی الصامل، (الریاض، کنوز إشبیلیا، 1425ه-/2004م)، 122۔

9. Mufti Muhammad Abbas, al-Tustari, *Ajnas al-Jinas*, 20.

مفتی محمد عباس، التستری، *اجناس الجناس*، 20۔

10. Abu Dawud Suleiman bin Ashath, *Sunan Abi Dawud*, (Beirut, Al-Maktabah Al-Asriyah, nd.), Hadith #: 4603.

ابو داؤد سلیمان بن اشعث، *سنن ابی داؤد*، (بیروت، المکتبۃ العصریۃ، سن ندارد)، رقم الحدیث: 4603۔

11. Souad Abdel Rahim, *Al-tahjin Althaqafiu fi alkhitab al'iielamii al-Arabii: Dirasat Tahlilia* "Majalat Dirasat 'Iielamiatin", Al-adad 37, Jamiat Al-jazayir, (2021), 143.

سعاد عبد الرحیم، *التہجین الثقافی فی الخطاب الإعلامی العربي: دراسة تحلیلیة* "مجلة دراسات إعلامیة"، العدد 37، جامعة الجزائر، (2021)، 143۔

12. Mufti Muhammad Abbas, al-Tustari, *Ajnas al-Jinas*, Naskhehi Chapi, 20.

مفتی محمد عباس تستری، *اِجناس الجناس*، نسخۂ چاپی، 47۔

13. https://www.almaany.com/ur/dict/ar-ur/%D8%AE%D9%84%D8%A7%D8%A8/

المعانی، آن لائن عربی ڈکشنری، کلمہ "خلاب"

14. Umeed, Hassan, *Farhang Umeed*, Vol.1, (Tehran, Antarhat Amir Kabir, Chapkhaneh Sephar, 2007), 87.

عمید، حسن،فرہنگ عمید، ج1، (تہران، انتشارات امیر کبیر، چاپخانہ سپہر، 2007)، 87۔

15. Abd al-Qahir al-Jarjani, *Dalai al-Ijaz*, (Beirut, Dar al-Marafah, 1988), 147-149.

عبد القاہر الجرجانی، *دلائل الاعجاز*، (بیروت، دار المعرفۃ، 1988)، 147—149۔

16. Ibid, 21.

ایضاً، 21۔

17 . Al-Shamsan, Ibrahim Abu Aus, "Wahum Baez Alnahwiiyn Almuhdithin fi Almurkab Almuzji" Illusions of some of the grammarians of the Hadiths in Al-Murbak Al-Muzji", Jaridat Al-Jazeera, 7 Rajab 1446 AH (7 March 2025), 1; PDF version is available on the official website:

https://www.al-jazirah.com/…/cm19.htm?pdf=true

الشمسان، إبراهيم أبو أوس، «وهم بعض النحويين المحدثين في المركب المزجي»، جريدة الجزيرة، 7 رجب 1446هـ (7 مارس 2025)، ص. 1؛ نسخ PDF متاحة عبر الموقع الرسمي۔

18. Ibn Manzoor, Muhammad Ibn Makram, *Lisan al-Arab*, Mada: "bay Q Q", Edition III, (Beirut, Dar Sadar, 1414 AH), 10, 22.

ابن منظور، محمد بن مکرم، *لسان العرب*، مادۃ: "ب ق ق"، الطبعۃ الثالثۃ، (بیروت، دار صادر، 1414ھ)، 10، 22۔

19. Mufti Muhammad Abbas, al-Tustari, *Ajnas al-Jinas*, 23.

مفتی محمد عباس تستری، *اجناس الجناس*، 23۔

20. Muhammad Murtaza al-Husseini al-Zabidi, *Taj al-Arus min Jawahir al-Qamus*, Tehqeeq: Jamaeat Min al-Mukhtasiyn,Wizarat al'iirshad wal'anba' fi al-Kuwait – al-Majlis alwataniu lilthaqafat walfunun waladab Bidawlat Kuwait, Vol. 2, (Kuwait, Awam al-Nasher 1385 SH-1422 AH), 380.

محمّد مرتضی الحسینی الزَّبیدی، *تاج العروس من جواہر القاموس*، تحقیق: جماعۃ من المختصین، وزارۃ الإرشاد والأنباء فی الکویت - المجلس الوطنی للثقافۃ والفنون والآداب بدولۃ الکویت، ، ج2، (الکویت، إعوام النشر، 1385 - 1422ھ)، 380۔

21. Khar al-Din ibn Muhammad al-Turayhi, *Majma' al-Bahrain*, Tehqeeq: Ahmad al-Husaini, Edition IV, Madah: "Sh R B", Vol. 2, (Tehran, al-Maktabah al-Murtadawiyyah, 1375 SH/1955), 95.

فخر الدین بن محمد، الطریحی، *مجمع البحرین*، تحقیق: احمد الحسینی، الطبعة الثالثة، مادة: "ش ر ب"، ج:2، (طهران، المکتبة المرتضویة، 1375ش/1955م)، 95۔

22. Al-Tustari, *Ajnas al-Jinas*, 23.

التستری، *اجناس الجناس*، 23۔

23 . Muhammad ibn Salih. *Al'iiejaz Al-bayaniu fi Zaw' Alnusus Al-Quraniati*, Jamiat Al'iimam Muhammad bin Sueud Al'iislamiati, 1420 AH / 1999, Altabiat Althaania, 152.

محمد بن صالح .*الإعجاز البياني في ضوء النصوص القرآنية* .جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، 1420 هـ / 1999 م، الطبعة الثانية.ص:152

24. Muhammad Hassan, Shurrab, Sharh Al-Shawahid Alshieriat fi Ammhat Al-kutub Al-nahwiati, Al-juz' 3, (Beirut, Muasasat al-Risala, 2007), 311.

محمد حسن، شُرّاب، *شرح الشواہد الشعریة فی امّہات الکتب النحویة*، الجزء 3، (بیروت، مؤسسة الرسالة، 2007) 311۔

25. Al-Tustari, *Ajnas al-Jinas*, 23.

التستری، *اجناس الجناس*۔ 23۔

26. Amro Ibn Baher ibn Mahbub al-Kinani, Bialwala'i, allaythi, 'Abu Usman, Al-shahir Bialjahiz, *Al-Bayan wa Al-tabeen*, (Cairo, Dar al-Fikr, 1970), 210.

عمرو بن بحر بن محبوب الكناني بالولاء، الليثي، أبو عثمان، الشهير بالجاحظ، *البيان والتبيين*، (القاهرة، دارالفكر، 1970)، 210۔

27. Al-Tustari, *Ajnas al-Jinas*, 51.

التستری، *اجناس الجناس*، 51۔

28. Ibid, 24.

ایضاً، 24۔

29. Al-Jahiz, Abu Usman Amer Ibn Baher, *Al-Bayan wa al-Tabyeen*, Tehqeeq: Abd al-Salam Muhammad Harun, Al-juz' 2, (Cairo, Dar al-Fikr, 1970), 288-289.

الجاحظ، ابو عثمان عمرو بن بحر .*البیان والتبیین*، تحقیق عبد السلام محمد ہارون، الجزء 2، (القاہرہ، دار الفکر، 1970)، 288–289۔

30. Al-Tustari, *Ajnas al-Jinas*, 24.

التستری، *اجناس الجناس*، 24۔

31. Saeed Al-Awadi, *Al-taeam Walkalam*, Hafriaat Balaghiat Saqafiat fi Al-turath Al-arabii, (East Africa, Al-Dar Al-Bayza, Al-Dar Al-Marefat, 2023), 45-46.

سعید العوادی، *الطعام والکلام، حفریات بلاغیۃ ثقافیۃ فی التراث العربی* (إفریقیا الشرق ، الدار البیضاء دار المعرفۃ، 2023)، 45–46۔

32 . Al-Tustari, *Ajnas al-Jinas*, 24.

التستری، *اجناس الجناس*، 24۔

33. Abu Nu'aym, *Hilyat al-Awliya'*, Vol. 9, (Beirut, Dar Al-Kutub Al-Arab), 162.

ابی نُعیم، *حلیۃ الأولیاء*، ج9، (بیروت، دار الکتب العربی، سن ندارد)، 162۔

The Role of Women's Political Activity in Promoting Islamic Values and Services to Society: Ms. Farakh Khan-a Practical Example

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

Ms. Shahnaz Bibi
Lecturer, Govt. Associate College for Women Fatehpur, Layyah.
E-mail: shahnazkhanniazi@gmail.com

Dr. Abdul Basit Mujahid
Assistant Professor, Department of History, Allama Iqbal Open University, Islamabad.
E-mail: abdulbasit.mujahid@gmail.com

Abstract:
The role of women in promoting Islamic ethics and social services has been historically significant. Islam clearly emphasize on collective responsibility of men and women in social reforms, services and welfare. However, in contemporary Pakistani society this role remains underrated and insufficiently acknowledged at large. This study explores the underlying causes for limited visibility of women in social activities, ethical leadership and politics.

In fact, this study examines socio-cultural, religious and political barriers that prohibit women for their public and political life. The study critically analyses patriarchal social structure, cultural practices, misinterpreted religious teachings, and the symbolic nature of women's political representation in Pakistan.

In order to establish a practical connection to the theoretical discussion, the parliamentary role of Ms. Farakh Khan is represented as a case study that shows how Islamic ethical principles such as Amanah (Trust), Shura (Consultation) and Khidmat-e-Khalq (Service to humanity) can be effectively implemented within contemporary political institutions.

The findings of study reveal that restriction of women in social domains are not rooted in Islam, but is primarily a result of structural and ideological constraints. The study concludes by presenting strategic measures, including reinterpretation of Islamic teachings, educational empowerment, media engagement, and institutional reforms, to strengthen women's political role in promoting Islamic ethics and social services. This research emphasizes the inevitability of comprehensive and morally grounded political participation of women for sustainable social development in Pakistan.

Key words: Politics, Ethics, Social Services, Pakistani Society, Parliament, Ms. Farakh Khan.

1. Introduction

Women are the architect of a society and they play a significant role in a society to make it flourish in all aspects. Islam not only encourages the women participation in the social development but it gives the right to lead the society in all aspects including politics, ethics and education. Islam inculcates the vision in women to play their impactful role for the betterment of society along with men as in the holy Quran Allah said in Surah Al-Tauba ayat No. 71, "The Believing men and women are allies of each other".

Despite Islam stresses upon women participation in social activities, women in Pakistan seldom engaged in social reforms, activities and services. This study fills the research gap by adopting a problem oriented approach and linking it with Islamic ethical theory with existing women's parliamentary and political practice. The study is significant as it provides both theoretical insight and practical policy implications for enhancing women's role in promoting Islamic values and social services to humanity.

2. Research Questions

This study explores the answers of the following questions:

1. Why women's role is inadequate in social powers and services in Pakistani society?
2. Which guidelines Islamic teachings provides for women's social, ethical and political roles?
3. How the parliamentary role of Ms. Farakh khan demonstrates the Islamic ethics and concept of social service?

3. Research Methodology

This study is historical and descriptive and qualitative in nature. It used the textual analysis and case study approach. For the primary sources verses from Holy Quran, relevant hadiths, parliamentary debates, official committee records and interview were done. For secondary sources, scholarly books, journal articles and historical accounts related to women's role in Islam and Pakistani society were consulted. The case study method is used to analyze the parliamentary role of Ms. Farakh Khan as a representative example of ethical female leadership in formal political framework.

4. The concept of Women in Islamic Social Framework

Islam views services to humanity as an elevated form of worship that reflects moral consciousness and obedience to divine commands, rather than just a social duty. According to the teachings of Islam, social reform, justice, and public welfare are responsibilities assigned to both men and women, emphasizing collective moral responsibility. Therefore, ethical participation in society is guided by moral principles rather than gender. The active participation of women in parliamentary and public affairs represents a practical manifestation of the Islamic principle of *Shūrā* (consultation). The Qur'an explicitly highlights this principle in Surah Ash-Shūrā: *"and whose affairs are conducted through mutual consultation among themselves."* (42:38) This verse establishes consultation as a foundational element of Islamic social and political order, without restricting it to a particular gender. Consequently, women's involvement in decision-making processes aligns fully with Islamic ethical and social principles.

Islam recognizes men and women as having equal moral and social standing when it comes to the shared duty of societal reform (*islah al-mujtama*). The idea that women's involvement in public service, governance, and moral leadership is not only acceptable but also necessary for the collective moral correction and advancement of society is reinforced by the Qur'an's emphasis on their shared duty to uphold virtue and prevent wrongdoing.

Islam describes ethical responsibilities without considering gender discrimination. In Islam the criteria for exaltation and reverence are fear from Allah Almighty, justice and good character. Islam provides women the right to play an active role in enjoining good and forbidding evil, i.e. *Amr bil Ma'ruuf wa nahi an'il munkar*, counselling (Shura) and social welfare. During the era of the Holy Prophet (PBUH), women played imperative roles in society i.e. religious, social and political roles. Serving humanity is considered equal to worship in Islamic ethical framework. The active role of women in poverty alleviation, promoting health and education and the establishment of social justice in society are according to the true spirit of Islamic teachings.

Therefore, to restrict women to play key roles in society is against the ethical framework of Islamic teachings. Islamic ethical theory emphasizes the collective responsibilities (*Fard-e-Kafaya*) of men and women for the wellbeing of society. Women as an active part of society, it is obligatory for them to do influential work for promotion justice, compassion and policy making. Islam does not restrict women from public engagement. Instead, it recognizes competence and moral integrity as the foundation of leadership. Therefore, restricting women from ethical and social roles contradicts Islamic moral framework and historical practice.

5. Women's Social Role in Islamic History

In Islamic world, women have been a role model for the society as there is an example of Hazrat Khadija (RA), the very first woman and human being who became the strong support of the

Holy Prophet (PBUH) in the rise of Islam. Being decisive and a business lady, she is the epitome of women empowerment.[1]

Then there is an example of Razia Sultana from South Asia, in the thirteenth century , the first female ruler, who had broken the myth that only male can be the ruler of a state. This thinking was prevailed in the patriarchal society subcontinent.

In Mughal era (1526-1857), history witness the Noor Jahan, Queen of Jahangir (1607-1628), a powerful queen who had influence in the state's affairs and was the real force/strength behind Emperor Jahangir. Even her name was inscribed on the coins and she also ruled in the absence of her husband when he was abducted by Mahabat Khan. She not only managed state's affairs but she got her husband from Mahabat Khan, which all depicts her power to make impact. According to Ruby Lal, an Indian historian, she was everywhere.[2]

In 20th century, history witnesses the role of Abadi Begum known as Bi Amma, the mother of Ali Brothers, who had encouraged and motivated the Muslim women for the cause of Khilafat Movement. Beside this, Begum Molana Muhammad Ali Johar attended the All India Muslim League's 27th annual session held in Lahore on 22nd March to 24th March 1940. She endorsed the Lahore Resolution passed by All India Muslim League. The spirit of Bi Amma and Begum Molana Muhammad Ali Johar truly depicts the women activism in the first half of the twentieth century.

During the struggle for Independence, it has been witnesses the role of Fatima Jinnah and Begum Ra'ana Liaqat Ali Khan who were playing the significant role in creating the eminent impact on Muslim women, and were inspiring and motivating the women to actively take part in the independence movement.

Ladies like Begum Shaista Ikramullah and Jahan Ara Shahnawaz were the first women parliamentarians of the first constituent Assembly of Pakistan 1947-1954.[3] All over again there is an instance of women empowerment, Benazir Bhutto who became the first female Prime Minister of the Muslim

world in 1988.[4] Ms. Zobaida Jalal, a Parliamentarian from Balochistan has a lot of contributions in Educations[5] and Social Welfare fields during Musharraf Era. She also had the portfolio of Defence Production in Imran Khan's government (2018-2022). She is the true illustration of Women Empowerment. There are also many other women in the Parliament of Pakistan who are truly contributing for the betterment of society. One of these socially active ladies is Ms. Farakh Khan who played her role -as a Parliamentarian- in social reforms and contributed so many services to society.

6. Causes of Invisibility of Women in Pakistani Society

From an Islamic perspective, women occupy a central position in the moral, educational, and social construction of society. Islam does not confine women's contribution merely to the public sphere; rather, it recognizes their foundational role in shaping individuals, families, and ultimately the moral character of the community. Despite this, women's social and political presence in Pakistani society is often described as invisible. One of the significant reasons for this perception lies in the misunderstanding and under-recognition of women's natural and divinely entrusted responsibilities, particularly motherhood and wifehood, which are among the most influential social roles in Islam.

6-1. Motherhood: First Institution of Moral and Social Development

In Islam, motherhood is not viewed as a private or secondary responsibility; it is a noble and highly privileged social role with extensive implications for the moral health of society. The Qur'an explicitly acknowledges the sacrifices and elevated status of mothers: *"And We have enjoined upon man goodness toward his parents. His mother carried him in weakness upon weakness…"* (31:14)

The earliest stage of human learning begins in the lap of the mother. Ethical values, religious consciousness, discipline,

compassion, and social behavior are first instilled through maternal guidance. Islamic scholarship consistently recognizes that the moral strength or weakness of a society is closely linked to the upbringing provided by mothers. For this reason, women often prioritize motherhood, devoting their time, emotional energy, and intellectual capacity to the nurturing and moral training of future generations.

However, this vital contribution is rarely acknowledged as a formal social or ethical role. While women are actively shaping society at its roots, their work remains largely unrecognized in political and social metrics of participation. This lack of recognition contributes significantly to the perception of women's invisibility, even though they are performing one of the most impactful forms of social service.

6-2. Wifehood

Wifehood in Islam is founded on the principles of partnership, mercy, and mutual responsibility. The Qur'an describes marriage as a relationship that ensures comfort and emotional balance: *"And among His signs is that He created for you spouses from among yourselves so that you may find* comfort *in them, and He placed between you affection and mercy."* (30:21)

Through wifehood, women play a decisive role in maintaining family stability, nurturing emotional well-being, and supporting ethical family life. A stable family unit serves as the cornerstone of a healthy society, and women's contributions within this framework have deep social significance. In Pakistani society, many women consciously prioritize this responsibility, considering it a moral obligation rather than a limitation.

However, similar to motherhood, wifehood is often excluded from the definition of social contribution. Cultural attitudes tend to measure participation only through visible public roles, while neglecting the formative influence women exercise within families. This narrow understanding reduces the

recognition of women's societal impact and reinforces their perceived absence from social and political life.

6-3. Natural Responsibilities and the Misrecognition of Social Roles

Islam does not present women's natural roles as obstacles to public or ethical engagement. Rather, it promotes balance between private responsibilities and collective welfare. The Qur'an emphasizes collective consultation and shared responsibility: *"And those who conduct their affairs by mutual consultation among themselves."* (42:38)

The challenge in Pakistani society is not that women prioritize motherhood and wifehood, but that these roles are not institutionally or socially acknowledged as meaningful contributions to societal development. As a result, women's involvement remains underrepresented in formal political narratives, despite their substantial influence on moral education, social cohesion, and ethical continuity. The invisibility of women in Pakistani social and political life should not be attributed to their natural structure or divinely ordained responsibilities. Motherhood and wifehood are not limitations but essential social roles that form the ethical foundation of society. The real issue lies in the failure to recognize these roles as legitimate social contributions. An Islamic framework demands that women's visible and invisible services alike be acknowledged as integral to moral governance and societal well-being.

6-4. Patriarchal Social Structure

Pakistani society is still under the shadow of patriarchal social structure where decisive power and authority belongs to men[6]. In patriarchal society, men dominate the key positions in society and women are taken as less capable of these positions as compare to men. Therefore in Pakistani society women remain invisible. Patriarchal social structure not only restricts women to participate in societal role but it discourages them

and creates sense of self-doubt and lack of confidence in them[7]. Consequently women remain far from decision making forum i.e. parliament and their role become less visible. Islam does not discriminate among men and women for ethical responsibility and social services.

6-5. Cultural and Traditional Barriers

In Pakistani society, there are some cultural and traditional concepts that are put on mantle of religious ritual and obligations. Due to these cultural norms and traditions, women participation in social roles is considered inappropriate and unlikeable. On the behalf of veil (*Pardah*), honor (*Namus*) and tradition (*Riwayat*) women are secluded from social and political process and social activities and the roots of this practice often lie in cultural norms and not in religious obligations and teachings.

These cultural pressures are not merely theoretical concerns but are reflected in empirical findings regarding women's lived experiences. A recent qualitative study on barriers to women's political participation in Khyber Pakhtunkhwa reported that women are frequently judged through the lens of *honor* rather than capability, with community members suggesting that women's public visibility brings shame to the family. Respondents described how these norms discourage women from speaking at public gatherings or seeking political roles, reinforcing the idea that politics is a man's domain.[8]

Furthermore, nationwide data show that broader forms of gender-based violence, which are often justified in the name of *honor* and cultural propriety, are alarmingly prevalent. For example, approximately 1,000 women are killed annually in so-called "honor killings" across Pakistan, a practice rooted in cultural notions of *namus*, not Islamic law.[9] National crime reports and health surveys also indicate that around 39–47 percent of women experience physical or intimate partner violence at some point in their lives, contributing to an

environment of fear and insecurity that limits women's mobility and public engagement.[10]

These cultural barriers make it difficult for women to act confidently and participate in social political processes actively. In this way, women's social and ethical roles are not acknowledged in systematic way and they remain invisible on national arenas of power processes.

6-6. Misinterpretation of Religious Teachings

The partial and context-free interpretation of Islamic teachings is one of the significant causes of women's invisibility in Pakistani society. At times, selected Qur'anic verses and Hadith are presented without their historical, textual, or jurisprudential context, leading to the misconception that Islam discourages or forbids women from participating in social, political, or leadership roles. Such interpretations not only misrepresent Islamic teachings but also contradict the historical practice of early Islam, where women actively participated in social, educational, and public affairs.

One commonly misinterpreted Qur'anic verse is found in Surah al-Nisāʾ:*"Men are caretakers (qawwamūn) of women…"* (4:34). This verse is often interpreted to imply male superiority or exclusive authority over women in all aspects of life, including public and political leadership. Classical Islamic scholars, however, explain that *qiwāmah* refers specifically to family responsibility and financial obligation, not moral superiority or political dominance. The verse addresses household organization and does not restrict women from leadership, education, or public participation. Extending this verse to justify women's exclusion from social and political roles is therefore a misapplication of the Qur'anic text.

Another frequently misused narration is the Hadith reported in *Sahih al-Bukhari*: *"A people who appoint a woman as their ruler will not prosper."*(Bukhari, Kitab al-Fitan).

This Hadith is often cited to argue that Islam categorically prohibits women from political leadership. However, many

scholars have clarified that this narration was made in reference to a specific historical context, namely the Persian Empire's political collapse under hereditary rule. Classical jurists such as Imam al-Tabari and contemporary scholars argue that this Hadith describes a particular circumstance, not a universal legal ruling. Using this narration as a blanket prohibition ignores the broader Islamic principles of justice, competence, and consultation (*shūrā*).

Similarly, verses emphasizing modesty, such as: *"And tell the believing women to lower their gaze and guard their modesty…"* (24:31) are sometimes interpreted as endorsing the seclusion of women from public life. In reality, this verse promotes moral conduct and modest interaction, not social isolation. Islamic history demonstrates that women observed modesty while actively engaging in education, trade, public consultation, and even political discourse.

In contrast to these misinterpretations, the Qur'an clearly affirms women's collective moral and social responsibility: *"The believing men and believing women are allies of one another. They enjoin what is right and forbid what is wrong…"* (9:71). This verse explicitly establishes men and women as partners in social reform and ethical responsibility, leaving no basis for excluding women from public or leadership roles.

The persistence of selective interpretations has contributed to a distorted religious narrative that marginalizes women's contributions. Such interpretations are not rooted in Islamic doctrine but in cultural attitudes that seek religious justification for social exclusion. Correcting these misunderstandings through contextual and holistic interpretation of Islamic sources is essential for restoring women's rightful visibility in social, ethical, and political life, as envisioned by Islam.

The exemplary life of Prophet Hazrat Muhammad (PBUH) demonstrates that women were included in the consultative process. The Treaty of Ḥudaybiyyah provides a clear example where the Prophet accepted the counsel of Umm Salamah, which proved decisive in resolving a critical political situation[11].

Women's right to education and intellectual contribution is firmly established in Islamic teachings. The Prophet Muhammad stated: *"Seeking knowledge is obligatory upon every Muslim."*[12] Scholars agree that the term *Muslim* in this Hadith includes both men and women, affirming women's right to education and scholarly participation.[13] Historically, women such as Hazrat Āʾishah (RA) played a central role in transmitting Hadith and educating the Companions.[14]

Islam also acknowledges women's participation in social service and public welfare. During the Prophet's time, women actively served the community by providing medical care, charitable support, and social assistance. Rufaydah al-Aslamiyyah is a prominent example of a woman who organized medical care for the wounded during battles, demonstrating institutional social service led by women.

Furthermore, Islam affirms women's moral and spiritual agency in public life: *"Whoever does righteous deeds, whether male or female, while being a believer— We shall grant them a good life."* (16:97) This verse establishes moral equality and reinforces that righteous action including social service and leadership is open to both genders.

In light of these textual evidences, it becomes evident that Islam does not restrict women from social careers or public engagement. Rather, it is the cultural dominance of patriarchal interpretations, not Islamic teachings, that has marginalized women's contributions. Reclaiming the authentic Islamic framework requires restoring women's rightful place as active participants in social reform, ethical leadership, and service to humanity.

G. Lack of Institutional Acknowledgement

Another key factor for the invisibility of women in Pakistani society is that their contribution for the social justice and wellbeing of the society are less acknowledged and remain undocumented. There is a lack of institutional acknowledgment of the contribution of women. The contributions of women are not properly discussed in media and hence not encouraged.

Therefore, a misconception prevailed that women have secondary role in the better of society.

H. Limited Representation in Political System

Although women are allotted some reserved and general seats in provincial and national assemblies and senate of Pakistan, but their representation is symbolic[15]. Women parliamentarians has limited power for decision making, their suggestions are not taken seriously in parliament and they are considered only as number to maintain power balance of parliament make their role less relevant in national level political decision making process. This attitude makes women role less influential and discourage women to join politics. Although women parliamentarian can play a vital role in social justice, ethical laws framework and solution of public issues.

According to the Constitution of Pakistan, there are 60 seats reserved for women in the National Assembly**,** which accounts for approximately 17.9 percent of the total 336 seats**.** In addition, the Senate has 17 seats reserved for women, and women occupy similar reserved positions in provincial assemblies—such **as** 66 in Punjab, 29 in Sindh, 22 in Khyber Pakhtunkhwa, and 11 in Balochistan as mandated to ensure their presence in legislative bodies.[16] Despite these provisions, the overall representation of women remains low compared to their share of the population (over 48 percent)[17], and only a small number win general seats, which carry greater decision-making authority. For instance, recent analyses show that only about 12–16 women have won general seats in the National Assembly, with the remainder occupying reserved positions, resulting in an overall female presence of roughly 20–22 percent in the lower house.[18] Moreover, women's political presence is often concentrated geographically, with a large share of reserved seat holders coming from a few major cities, leaving many districts and regions underrepresented.[19] While women parliamentarians have the potential to contribute significantly to social justice, ethical law frameworks, and

public issue resolution, the structural norms and patriarchal culture within political parties and legislative institutions continue to constrain their effectiveness. Addressing this inequality requires reforms that emphasize substantive participation, equitable representation in general seats, and empowerment within parliamentary decision-making processes.

7. Strategies for Strengthening Women's Social, Political Role

To strengthen women's social, political role in society a comprehensive and multi-dimensional strategy is required. This strategy should address ideological, institutional, educational and political aspects in order to transform women's participation from a symbolic representation to meaningful role in political leadership. This include:

A. Educational Empowerment and Awareness of Moral Conscience

Education is one of the basic means to strengthen women's political role. Not only formal education but moral, social and political conscience should also be taught to women. Political and empowered role of women in Muslim history should be included in the curriculum. Leadership training programs, social awareness campaigns and political training can create sense of confidence, intellectual maturity, and ideological clarity and believe in themselves. In this way, women can play influential role in promoting Islamic ethics.

B. True and Balanced Interpretation of Islamic Teachings

The promotion of true and balanced interpretation of Islamic teachings is necessary for strengthening women's role in promoting Islamic values and social services. According to holy Quran and Sunnah, women are given rights to adopt social responsibilities, counselling and serve the humanity. Religious scholars, religious and educational institutions must address basic Islamic teachings i.e. justice, equality, social welfare and social justice and under the

light of these basic concept make it imperative for women to participate in social and political process.

C. Institutional Assistance and Reforms

Institutional reforms and assistance is essential for the strengthening of women social and political roles. Political parties should appoint women in key offices and give them opportunities to participate in decision making process. Women should play key role in legislation process. Their reaching in parliament should open new horizon for them to prove their best abilities. Women participation in parliamentary standing committees and decision making process can be meaningful. In fact, women parliamentarians can bring revolutionary changes in poverty alleviation, health, education and social welfare.

D. Recognition of Women's Role

In general, each and every person should recognize the vital role of women in the progress and development of society. Unless, we don't believe in women's active participation in social progress and development, women can't acquire their real status. One of the most influential strategies can be to present successful women as role models. The women who are playing positive role according to Islamic ethics and are on powerful position can be a motivation for young girls. So, media, as a key role player in public narrative building should highlight women's services and political leadership. In fact, social thinking about women politician can be altered through positive image and narrative creating in media and in this way the social status and the role of women can be recognized.

8. Ms. Farakh Khan as a Practical Example

The personality of Ms. Farakh khan can be a practical example of role model women who have rendered social services, promoted Islamic values as a parliamentarian. Surely, highlighting her role would be a practical example for women to participate in social and political activities. Ms. Farakh Khan has achieved the first ICCI Women Excellence Award 2023

confers by Islamabad Chamber of Commerce & Industry for the recognition of women for their contribution to the Economic Development of the country.[20]

In fact, Ms. Farakh Khan is a female politician who joined politics with the passion to serve humanity.[21]She is a humble politician and she not only admits the qualities of opposition members but also acknowledges learning from them[22]. Her keen concern is about high inflation and is inspired to keep working for the people of her country. She always encourage the attitude of women parliamentarians[23].

A. Personal Life

Ms. Farakh khan was born at Lahore. She got her early education from England, as her father (Colonel Muhammad Iqbal Malik) was posted there. She did her matriculation from Jehlum and Intermediate from Quetta. She completed her graduation after her marriage. She also got a chance to visit Kingdom of Saudi Arabia with her husband in 1980s. Later on she shifted to Islamabad and since then she is living in Islamabad.[24]

B. Political Career

She has been interested in social welfare activities since her childhood. While serving in an international NGO in Islamabad – that provides hostel to female employees – a conflict arises between Capital Development Authority (CDA) and the NGO. Ms. Farakh khan played the leading role for NGO and could convince Chairman of CDA to provide a place for hostel. This incident - First time - discouraged Ms. Farakh Khan to participate in social and political activities.

In fact, she became confident that she has the ability to convince people while having eagerness for social welfare. Some prominent politicians also mentored and inspired her to enter into politics as it is a big arena to serve society. So she joined a well-known political party and became Central Senior Vice President of Women Wing.[25]

So, it could be claimed that Ms. Farakh Khan started her political career with a passion to serve community. She demonstrates her motive in following statement: "When Chaudhary Shujaat asked me why I did not join a political party or politics, I replied that I believed in the rights of fellow human beings (Huqooq-ul-Ibad).He responded that politics itself is Huqooq-ul-Ibad. He explained that through politics, one gets a greater platform and a wider path to serve people, help them on a large scale, and protect their rights. His words deeply influenced me, and that moment became a turning point. Eventually, my husband and I decided to join politics with the intention of serving humanity."[26]

C. Performance and Services as a Parliamentarian

- Ms. Farakh Khan was elected as a Member of National Assembly of Pakistan in 2018. This time she became the member of Standing Committee on Poverty Alleviation and Social Safety Division in National Assembly of Pakistan in 2018-2022.
- She worked tirelessly to alleviate poverty in the country. In fact, she considers that Islam obligates politicians and rulers to help people and puts the responsibility upon state's shoulders to take steps for the alleviation of poverty in the society. She also became a member of "Standing Committee on Federal Education and professional Training" and played an active role in the meetings of the committee.
- Again in 2024 Ms. Farakh Khan became the member of National Assembly of Pakistan and is currently a member of Standing Committee on National Health Services, Regulations and Coordination and actively attends all the meetings of the standing committee.
- Ms. Farakh Khan is also a member on Standing Committee on Kashmir Affairs, Gilgit- Baltistan and States and Frontier Region Division.[27] She is also an active member of Standing

Committee on Defence Production in National Assembly of Pakistan.[28]

- She is also member of working council of the Women's Parliamentary Caucus (WPC) that is a cross party forum for Women Parliamentarians of the Islamic Republic of Pakistan. The Women's Parliamentary Caucus (WPC) was established to enhance women's participations and engagement in all Parliamentary affairs.[29]

9. Conclusion

To conclude, Islam describes ethical responsibilities without considering gender discrimination. In Islam the criteria for exaltation and reverence are fear from Allah Almighty, justice and good character. Islam provides women the right to play an active role in Amr bil Ma'ruuf wa nahi an'il munkar, counselling (Shura) and social welfare. During the era of the Holy Prophet (PBUH) women played imperative roles in society i.e. religious, social and political roles.

Serving humanity is considered equal to worship in Islamic ethical framework. The active role of women in poverty alleviation, promoting health and education and the establishment of social justice in society are according to the true spirit of Islamic teachings. Therefore, to restrict women to play key roles in society is against the ethical framework of Islamic teachings.

Islamic ethical theory emphasizes the collective responsibilities (Fard-e-Kafaya) of men and women for the wellbeing of society. In this way, Ms. Farakh Khan is the true example of women empowerment who is actively taking part in the parliamentary duties assigned to her. Her role in parliament and politics is the reflection of the Islamic political thoughts and ideology in which leadership is not about power but the trust and serving the humanity are the basic tenets of politics.

*****

References

1. A, Ali, *Modern Muslim Thought* (Pakistan: Royal Book Company, 2000).
2. Ruby Lal, *Empress: The Astonishing Reign of Nur Jahan* (New York: W.W Norton& Company, 2018), 11-15
3. Hamid, Khan, *Constitutional and Political History of Pakistan* (Pakistan, Oxford University Press, 2001), 48-50
4. Ibid, 406-408
5. Senate of Pakistan, *orders of the day*, 2003, https://www.senate.gov.pk/uploads/documents/1531455835_925.pdf (Accessed on April 20, 2025).
6. Laila, Ahmed, *Women and gender in Islam: Historical roots of a modern debate* (NewHaven &London, Yale University Press, 1992)
7. Azeema, Begum, "Political participation of female in Pakistan: Prospects and challenges." *Unisia* 41, no. 1 (2023): 39-76.
8. Palwasha Nasir, "Barriers to Political Participation among Women in Khyber Pakhtunkhwa," *Pakistan Review of Social Sciences* vol 6, no.1 (2025): https://www.pakistanreview.com/index.php/PRSS/article/view/411 (Accessed on January 9, 2026).
9. Human Rights Watch, *Pakistan kay 2023 kay Waqiat*, https://www.hrw.org/ur/world-report/2024/country-chapters/pakistan (Accessed on January 9, 2026)
10. 40 Feesad Khawateen Apni Zindagi mein Tashadud ka Nishana Banen, *DAWN News*, February 6, 2023, https://www.dawnnews.tv/news/1196688/ (Accessed on January 8 2026)
11. Karen Armstrong, *Muhammad: A Prophet for Our Time* (New York, HarperCollins, 2006), 84–85.
12. Sunan Ibn Mājah, trans. Muhammad Tufail Ansari (Lahore, Kazi Publications, 1993), 1:81; no. 224.
13. Fazlur Rahman, Islam (Chicago, University of Chicago Press, 1979), 33–35.

14. Leila Ahmed, *Women and Gender in Islam* (New Haven& London, Yale University Press, 1992), 61–63.
15. United Nations Development Programme. (2020). *Gender equality and governance in Pakistan*. UNDP.
16 Asian Electoral Resource Center (AERC), *Women's Participation in Politics: Pakistan*. Tokyo, Asian Network for Free Elections, n.d. https://aerc.anfrel.org/country/pakistan/women-participation/ (Accessed on January 12, 2026)
17 . https://www.finance.gov.pk/survey/chapter_25/12_Population.pdf (Accessed on Jan 12, 2026)
18. South Asia Journal. "How Pakistan Still Shuts Women Out of Political Power." *South Asia Journal*, 2023. https://southasiajournal.net/how-pakistan-still-shuts-women-out-of-political-power/ (Accessed on January 9 2026)
19. FAFEN (Free and Fair Election Network), *Whom Do the Women Legislators on Reserved Seats Represent?* Islamabad: FAFEN, 2018. https://fafen.org/whom-do-the-women-legislators-on-reserved-seats-represent/ (Accessed on January 11, 2026)
20. *Women excellence awards - ICCI, ICCI*, https://icci.com.pk/women-excellence-awards.html/ (Accessed on April 9, 2025)
21. A personal Interview of Ms. Farakh Khan with Abdul Basit Mujahid and Shahnaz Bibi on July 20, 2025 at 7:00 pm
22. National *Assembly of Pakistan, "Ms. Farukh Khan Budget Speech in National Assembly of Pakistan"*, *YouTube*, June 18, 2023, https://www.youtube.com/watch?v=PQ8UmZUyz3Y/ (Accessed on April 9, 2025)
23. *Ms. Farukh Khan Budget Speech, National Assembly of Pakistan, YouTube*
24. A personal Interview of Ms. Farakh Khan with Abdul Basit Mujahid and Shahnaz Bibi on July 20, 2025 at 7:00 pm
25. A personal Interview of Ms. Farakh Khan with Abdul Basit Mujahid and Shahnaz Bibi
26. *National Assembly of Pakistan*. "Speech of Ms. Farakh Khan" *Face book*, https://web.facebook.com/NationalAssemblyOfPakistan/videos/honble-mna-ms-farukh-khan-in-her-speech-on-the-floor-of-the-national-

assembly-ex/122984327547632/?_rdc=1&_rdr#/ (accessed on January 12, 2026)

27. A personal Interview of Ms. Farakh Khan with Abdul Basit Mujahid and Shahnaz Bibi.
28. *Standing committee on defence production meets*, *National Assembly of Pakistan*, https://www.na.gov.pk/en/pressrelease_detail.php?id=6319/ (Accessed on April 9, 2025)
29. Women Parliamentary Caucus (WPC), https://wpc.org.pk (Accessed on April 9, 2025)

Editorial

The 70th issue of the quarterly research journal "*Noor-e-Ma'rfat*" is here. Its first article, titled 'An Analytical Study of the Factors of Production in the Context of Islamic Economic Education,' presents a comprehensive, analytical, and educational study of the factors of production in light of the economic teachings of Islam. The primary focus of the article is to highlight the divine nature of the fundamental resources of economic production and emphasize their full but appropriate use. According to the article, the proper and optimal utilization of God-given economic resources is a religious and moral responsibility of humans, and individuals are accountable for fulfilling this responsibility. The article also clarifies that -in the light of Islamic teachings- a person utilizes the means of economic production in such a way that results in moderation, self-sufficiency, and social welfare in his economic life. This paper presents, in the light of Islamic teachings, a framework of education through which a student can make the proper use of the means of production a part of his moral and monotheistic life.

The second article of this issue, titled 'Rebuilding Islamic Civilization in the Modern Era: Challenges, Opportunities, and an Action Plan,' highlights the historical significance of Islamic civilization while examining the factors behind its decline. According to the author, on one hand, internal strife among Muslims, intellectual stagnation, and political deterioration, and on the other hand, the effects of the colonial era, pushed this great civilization into the valleys of decline. However, like every era, it is equally necessary today to revive this great civilization. The article also presents a comprehensive roadmap for the restoration of this civilization while examining the obstacles in the path of the revival of Islamic civilization.

The third article in this issue, titled 'The Historical-Political Background of the Hadiths Narrated against the Qadariyyah up to 4th Century,' examines the emergence and history of the

movement known as 'Qadariyyah.' According to the author, while this movement arose primarily as a reaction against the authoritarian policies of the rulers of the time, the authorities also took extensive and organized measures to limit its influence, which severely affected the corpus of Hadith formed in the first four centuries of Islamic history. Therefore, the conflict between the Qadariyyah and the Umayyad rulers essentially reflected an ideological and political struggle between the Qadariyyah's justice-oriented discourse and the coercive structure of the government, resulting in the distortion of Muslims' Hadith heritage. If we wish to distinguish the authentic from the flawed in our Hadith heritage, we must take into account the history of the first four centuries.

The fourth article of this issue, titled 'Blending the Two Languages as a Mechanism for Poetic Creativity: An Analytical Study with Practical Examples from the Collection '*Ajnas-ul Jinas*",' examines the use of 'bilingual poetry' in the art of poetry by presenting verses from Mufti Muhammad Abbas Shustari's Divan "Ajnas al-Jinas" as examples. By showcasing samples of poetry created through the interplay of Persian and Arabic, this article demonstrates that if this art is employed with full skill, it not only enhances the aesthetic appeal of the poetry but also significantly strengthens its rhetorical impact. Additionally, this article affirms Mufti Muhammad Abbas Shustari's mastery in the art of poetry while demonstrating his command over Persian and Arabic, leaving a message for contemporary poets about how essential proficiency in multiple languages is for excellence in the art of poetry.

The fifth article of this issue, titled "The Role of Women's Political Activity in Promoting Islamic Values and Services to Society: Ms. Farakh Khan-a Practical Example," highlights the role of women in the preservation and promotion of Islamic values, as well as in providing social services. This article presents, in general, the socio-political services of some renowned women in the Islamic world, and, in particular, the

contributions of Ms. Farakh Khan in promoting Islamic values and her socio-political role in the Islamic Republic of Pakistan, emphasizing that Muslim women, while performing their family duties in the best possible manner, should not shy away from social and political activities. In fact, the article focuses on developing the inherent potential in women, which Allah has entrusted to them, in terms of promoting Islamic moral values and carrying out social services.

Certainly, this issue of the journal "*Noor-e-Ma'rfat*" will also bring the gift of knowledge and insight to those eager for learning and understanding.

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: 05/2 (54) Press-2009

Quarterly Research Journal

NOOR-E-MARFAT

Vol. 16 Issue: 4 Serial Issue: 70

October to December 2025 (Rabi ul Sani to Jamadi ul Sani 1447 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:1500; 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: 05/2 (54) Press-2009

NOOR-E-MARFAT

Recognized by HEC in "Y" Category

Vol. 16 Issue: 4 Serial Issue: 70 Oct. to Dec. 2025

- An Analytical Study of the Factors of Production in the Context of Islamic Economic Education
- Rebuilding Islamic Civilization in the Modern Era: Challenges, Opportunities, and an Action Plan
- The Historical-Political Background of the Hadiths Narrated against the *Qadariyyah* up to 4th Century
- The Role of Women's Political Activity in Promoting Islamic Values and Services to Society: Ms. Farakh Khan-a Practical Example

Editor

DR. MUHAMMAD HASNAIN

Publisher: Noor Research and Development (Private) Limited