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

سہ ماہی تحقیقی مجلّہ

نورِ معرفت

ایچ.ای.سی سے Y کیٹگری میں تسلیم شدہ

جلد: 16 شمارہ: 1 مسلسل شمارہ: 67 جنوری تا مارچ 2025

★ سیکھنے کی ماہیت پر نظر ثانی-اہمیت اور ضرورت
★ قرآن کے متن پر مستشرقین کے تبصروں کا تنقیدی جائزہ
★ جدید اسلامی تہذیب کی تشکیل میں علمیات کی اہمیت اور کردار
★ امام مہدیؑ کے بارے میں جاوید احمد غامدی کے نظریے کا تحلیلی جائزہ
★ تأثیر الافتراضات المسبقة علی الفهم نظرة مقارنة بین الهرمنیوطیقا و أصول الفهم العقلائیة
★ **Unilateral Economic Sanctions and their Impacts on Human Rights: Case Study of US Sanctions on Iran**

مدیر
ڈاکٹر محمد حسنین

ناشر: نور تحقیق و ترقی پرائیویٹ لمیٹڈ

Indexed in

https://www.australianislamiclibrary.org/

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

https://archive.org/

https://tehqeeqat.org/

EBSCOhost

https://www.ebsco.com/

Websites

https://www.nooremarfat.com/

https://nmt.org.pk/

https://orcid.org/

کمپوزر اینڈ ڈیزائنر: بابر عباس

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

سہ ماہی تحقیقی مجلّہ

نورِ معرفت

جلد:16 شمارہ:1 مسلسل شمارہ:67

جنوری تا مارچ 2025ء بمطابق رجب المرجب تا رمضان المبارک 1446ھ

Recognized in "Y" Category by

Higher Education Commission, Pakistan

مدیر: ڈاکٹر محمد حسنین

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

E-mail: noor.marfat@gmail.com

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

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

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

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

مجلس نظامت

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

مجلس ادارت

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

قومی مجلس مشاورت

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

بین الاقومی مجلس مشاورت

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

مقالات ارسال فرمائیں

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

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

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

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

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

ضروری نوٹ:

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

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

فہرست

نمبر شمار	موضوع	مقالہ نگار	صفحہ
۱	اداریہ	مدیر	6
۲	قرآن کے متن پر مستشرقین کے تبصروں کا تنقیدی جائزہ	محدثہ زینب	9
۳	سیکھنے کی ماہیت پر نظرِ ثانی-اہمیت اور ضرورت	محب رضا	25
۴	جدید اسلامی تہذیب کی تشکیل میں علمیات کی اہمیت اور کردار	ڈاکٹر کوثر علی	43
۵	امام مہدیؑ کے بارے میں جاوید احمد غامدی کے نظریے کا تحلیلی جائزہ	ڈاکٹر غلام عباس	67
۶	تأثير الافتراضات المسبقة على الفهم نظرة مقارنة بين الهرمنيوطيقا وأصول الفهم العقلائية"	محمد علی فضل	86
۷	Unilateral Economic Sanctions and their Impacts on Human Rights: Case Study of US Sanctions on Iran	Fraz Hussain	107
۸	Editorial	Editor	127

اداریہ

سہ ماہی تحقیقی مجلّہ نور معرفت کا 67 واں شمارہ پیش خدمت ہے۔ اس شمارے کا پہلا مقالہ " قرآن کے متن پر مستشرقین کے تبصروں کا تنقیدی جائزہ "کے عنوان سے، تمام مسلمانوں کے اس اتفاقی عقیدے کا دفاع کرتا ہے کہ قرآن کریم ایک وحیانی کتاب ہے جس کا متن، کسی بشر کا کلام نہیں ہے۔ یہ کلامِ الٰہی ہے جو وحی کے ذریعے سرکار رسالت مآب ﷺ پر نازل ہوا ہے۔ یہ مقالہ اس پس منظر میں لکھا گیا ہے کہ بعض مستشرقین نے اپنی تحقیقات میں یہ ثابت کرنے کی کوشش کی ہے کہ قرآن کا متن، عینِ وحی نہیں؛ بلکہ یہ قرآن سے ماقبل مقدس متون سے اقتباس شدہ ایک ایسی کتاب ہے جو اپنی تدوین میں کئی بشری عوامل سے متاثر ہوئی ہے۔

یہ مقالہ ثابت کرتا ہے کہ مستشرقین نے جس روش کے تحت قرآن کے متن کے بارے میں تحقیقات انجام دی ہیں، بذاتِ خود وہ روش ہی باطل ہے جسے عہدین کے متن پر تو لاگو کیا جاسکتا ہے، قرآن کے متن پر نہیں۔ مقالہ نگار کے مطابق، قرآن کے متن کے بارے میں مستشرقین کی تحقیقات اور مطالعات سے نہ فقط قرآن کی وحیانی حیثیت مخدوش نہیں ہوتی، بلکہ مزید مستحکم ہوتی ہے۔

موجودہ شمارے کا دوسرا مقالہ " سیکھنے کی ماہیت پر نظرِ ثانی-اہمیت اور ضرورت "کے عنوان کے تحت، تعلیم و تربیت کے شعبے میں ایک کلیدی پیغام کا حامل ہے۔ دراصل، سیکھنا، ایک ایسا عمل ہے جو زندگی کے آغاز سے لے کر اختتام تک انجام پاتا ہے۔ اس مقالے کا بنیادی نکتہ یہ ہے کہ سیکھنے کے عمل کو بیان کرنے والی معاصر درجہ بندیاں Taxonomies، سیکھنے کے جو اہداف و نتائج Learning Outcomes ترتیب دیتی ہیں، ان پر نظرِ ثانی کی ضرورت ہے۔ کیونکہ یہ حدبندیاں، انسان کی تخلیق کے غائی ہدف سے غفلت کا شکار ہیں۔ لہٰذا سیکھنے کے عمل کی ماہیت کا گہرا فہم حاصل کرنے کے بعد اس کا ایک جامع طریقہ کار وضع کیا جانا چاہیے تاکہ انسان سیکھنے کے عمل کے نتیجے میں اپنی تمام وجودی صلاحیتوں کو پروان چڑھاسکے اور اپنی زندگی کے حقیقی مقصد کی جانب بڑھ سکے۔

تیسرے مقالے کا عنوان، "جدید اسلامی تہذیب کی تشکیل میں علمیات کی اہمیت اور کردار" ہے۔ مقالہ نگار کے مطابق، عالمِ اسلام کے مفکرین، علماء اور فلسفیوں کے لئے ایک پریشان کن مسئلہ یہ ہے کہ مسلم دنیا کے پاس ایک عظیم علمی اور ثقافتی میراث موجود ہے، یہ قیمتی زمینوں اور ذخائر کے مالک ہیں، ان کے پاس نوجوان افرادی قوت موجود ہے، لیکن اس سب کچھ کے باوجود یہاں جدید اسلامی تہذیب کی تشکیل نہیں ہو پائی۔ بالآخر یہ کیسے ممکن ہے؟ جن مفکرین نے اس مسئلہ کا راہ حل نکالنے کی کوشش کی ہے، ان میں سے علامہ اقبال ایک منفرد شخصیت ہیں۔

مقالہ نگار نے علامہ اقبال کے خطبات کی روشنی میں اسی حل کی وضاحت فرمائی ہے۔ ان کے مطابق، یہاں علامہ

اقبال نے جو جامع حکمت عملی پیش کی ہے، اس کا سب سے اہم ترین رکن، نظریہ علم ہے۔ دراصل، ہر دور میں۔ علمیات تمام علوم پر حاکم رہتی ہے اور انسانی تفکر و تعقل کی تاریخ، اس کے نظریہ علم کے گرد گھومتی ہے۔ لہٰذا علامہ محمد اقبال نے عالمِ اسلام میں علمیات کی اصلاح کا نظریہ پیش کیا ہے۔ مقالہ نگار نے یہاں علامہ اقبال نے نکتہ نظر سے اُس جامع علمیات کے عمدہ خدّ وخال اجاگر کرنے کی کوشش کی ہے۔

چوتھے مقالے کا عنوان " امام مہدیؑ کے بارے میں جاوید احمد غامدی کے نظریے کا تحلیلی جائزہ" ہے۔ مقالہ کے مطابق، تمام مسلمانوں میں بالاتفاق امام مہدی(عج) کے ظہور کا عقیدہ پایا جاتا ہے جو قرآن اور احادیث صحیحہ سے استنباط شدہ ہے۔ لیکن اکیسویں صدی میں جناب جاوید احمد غامدی اس نظریے کی تردید کرتے ہوئے، اسے ایک بے بنیاد نظریہ قرار دیا ہے۔ انہوں نے اپنے موقف کی تائید میں بطور کلی تین دلائل پیش کیے ہیں: ایک، یہ کہ امام مہدی(عج) کا ذکر قرآن میں نہیں آیا۔ دوسری، یہ کہ امام مہدی(عج) کے بارے میں جو روایات نقل ہوئی ہیں، یہ سب من گھڑت اور موضوع ہیں۔ اور تیسری، یہ کہ اس باب میں جو روایات صحیح ہیں، ان کا مصداق عمر بن عبدالعزیز ہیں۔

مقالہ نگار نے غامدی صاحب کے نظریے کا خود اُن کے قابل قبول اصولوں کی بنیاد پر تنقیدی جائزہ لیا ہے۔ ان کے مطابق، غامدی صاحب کا موقف، قرآن کریم کے خلاف ہونے کے علاوہ، صریح اور متواتر نصوص کے بھی خلاف ہے۔ نیز عقلی لحاظ سے بھی، یہ خلاف عقل ہے۔ اس ضمن میں مقالہ نگار نے تفصیلی دلائل کی روشنی میں یہ تینوں دعوے ثابت کرنے کی کوشش کی ہے اور قرآن و سنت اور عقل و استدلال سے ایسے شواہد پیش کیے ہیں جو غامدی صاحب کے موقف کی سستی کو برملا کرتے ہیں۔

سہ ماہی نور معرفت کے موجودہ شمارے کا پانچواں مقالہ، عربی زبان میں "تأثیر الافتراضات المسبقة على الفهم نظرة مقارنة بين الهرمنيوطيقا وأصول الفهم العقلائية" ہے۔ یہ مقالہ دراصل، اس موضوع پر بحث کرتا ہے کہ کسی متن / نص سے کیسے درست فہم حاصل کیا جائے۔ کیونکہ Hermeneutics کا دعویٰ یہ ہے کہ متون گویا صامت اور خاموش ہوتے ہیں۔ یہ قاری ہی ہوتا ہے جو اپنے پیشگی ادراکات کے پس منظر میں متون کو معانی عطا کرتا ہے۔ اس کے برعکس، متن فہمی کا رائج نظریہ یہ ہے کہ کسی بھی متن سے، فہمِ متن کے عقلائی اصولوں کے مطابق اخذ شدہ مطلب ہی درست اور حتمی ہوتا ہے۔

مقالہ نگار نے اس مقالے میں گاڈامر Hans-Georg Gadamer کے اس نظریہ کا تفصیلی جائزہ لیا ہے کہ انسان کے پیشگی ادراکات، اس کے متون سے فہم میں نہ فقط مانع نہیں، بلکہ لازم و ضروری بھی ہیں۔ نیز یہ کہ انسان کسی بھی متن کے فہم اپنے تاریخی اور سماجی ادراکات کی تاثیر سے نہیں بچ سکتا۔ تاہم، مقالہ نگار کے مطابق، کسی متن سے ادراک کے حصول کے حوالے سے گاڈامر کا یہ نظریہ، علمِ اصول الفقہ کے " ظہورِ نوعی"

کی اساس پر متن سے مفہوم اخذ کرنے کے نظریہ کے ساتھ کئی حوالوں سے ناسازگار ہے۔ کیونکہ اصول فقہ، فہمِ متن کے ایسے اصول پیش کرتا ہے جو قاری کے پیشگی ادراکات اور اس کے فردی تمایلات کو متن سے معنی کے فہم پر اثرانداز ہونے سے روکتے ہیں۔

بطور کلی، یہ مقالہ متن سے معنی کے اخذ میں قاری پر اثرانداز پیشگی ادراکات کو مثبت اور منفی، دو قسم کے ادراکات میں تقسیم کرتا ہے اور مدعی ہے کہ متن کے درست اور صائب معنی تک پہنچنے کے لئے ان دونوں قسم کے پیشگی ادراکات کے درمیان توازن برقرار رکھنا ضروری ہے۔ یہ مقالہ یہ رہنمائی بھی فراہم کرتا ہے کہ قاری یہ توازن ایجاد کرنے کے لئے کیا اسٹریٹیجی اپنائے۔

اس شمارے کا آخری مقالہ انگریزی زبان میں Unilateral Economic Sanctions and their Impacts on Human Rights: Case Study of US Sanctions on Iran کے عنوان سے مزین ہے۔ مقالہ کے مطابق، "یکطرفہ پابندیاں" بین الاقوامی قانون کا ایک اہم موضوع ہیں۔ دراصل، ان پابندیوں کے حامیوں کی دلیل یہ ہے کہ یہ جنگجو اور متعصب ریاستوں کو بین الاقوامی نظام میں عدم استحکام پیدا کرنے سے روکتی ہیں۔ جبکہ متقابل موقف یہ ہے کہ یہ پابندیاں، بین الاقوامی قانون اور انسانی حقوق سے متصادم ہیں۔

پیشِ نظر مقالہ میں اسلامی انقلاب کے بعد ایران پر عائد کی جانے والی یکطرفہ پابندیوں کا جائزہ لیتا ہے۔ مقالہ کے مطابق، اگرچہ جے سی پی او اے کے بعد ایران پر اقوام متحدہ کی طرف سے عائد پابندیاں ہٹا دی گئیں، تاہم امریکہ کی جانب سے یہ پابندیاں برقرار ہیں اور ان میں وقتاً فوقتاً شدت اور اضافہ بھی ہوتا رہا ہے۔ مقالہ میں ان وجوہات کا جائزہ لیا گیا ہے جن کی بنیاد پر ایران، امریکہ کی طرف سے ان پابندیوں کی زد میں ہے۔ مقالہ میں جس نکتہ پر خصوصی توجہ دی گئی ہے، وہ ایران پر امریکی پابندیوں کی کامیابی اور ناکامی، نیز ایرانی عوام پر ان پابندیوں کے اثرات کا جائزہ لینا ہے۔ آخر میں، ایران پر امریکی پابندیوں کے خود امریکہ پر اثرات کا بھی جائزہ لیا گیا ہے۔ یہ مقالہ اس سوال کا جواب دیتا ہے کہ آیا ان پابندیوں نے مشرق وسطیٰ میں امریکہ کی پوزیشن کو مستحکم کیا ہے یا پھر ان نتیجہ برعکس ہے۔

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

مدیر مجلّہ،
ڈاکٹر محمد حسنین

قرآن کے متن پر مستشرقین کے تبصروں کا تنقیدی جائزہ

A Critical Review of Orientalists' Commentaries on the Text of the Holy Qur'an

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

Mohaddisah Zainab
M.Phil. Education, University of Tehran, Iran.
E-mail:bintenadir.zainab14@gmail.com

Abstract:

It is the belief of all Muslims that the Holy Quran is a revealed book whose text has not been edited by any human being. Rather, it is the word of God that was revealed to the Holy Prophet through revelation. This word was preserved in various ways and we have the same Quranic text from the early age of Islam till today. Contrary to this general belief of Muslims, some Orientalists have tried to prove in their research that the text of the Qur'an is not the revelation; rather, it is a book that has gone through several stages in its editing. They also claim that the Quran's text is quoted from pre-Quran holy texts.

The present paper highlights the importance of the study of Qur'anic research done by Orientalists first. Then, it examines the attitude of the people of Europe towards theology in general and towards Gospels and Testaments in particular. In addition an attempt has been made to examine how orientalists use a specific method of analysis "Historical Criticism", while evaluation of the text of the Qur'an and what conclusions have they drawn from their criticism.

In the last part of the paper, the conclusions that the Orientalists have drawn regarding the text of the Qur'an have

been critically evaluated. And finally, it is concluded that the method under which the Orientalists have tried to research the text of the Qur'an is, in fact, a false method because this method can be applied to the text of the Testaments and not to the text of the Qur'an. This is the reason why some Orientalists themselves have refuted the arguments of those who have raised doubts about the revelation of the text of the Qur'an. According to this paper, the revelatory status of the Qur'an has been further strengthened by Orientalist research and studies on its text.

Key words: Gospels, Qur'an, Text, Orientalists, Revelations, Human Words.

خلاصہ

تمام مسلمانوں کا یہ عقیدہ ہے کہ قرآن کریم ایک وحیانی کتاب ہے جس کا متن، کسی بشر کا تدوین کردہ نہیں ہے۔ بلکہ یہ کلامِ الٰہی ہے جو وحی کے ذریعے سرکار رسالت مآب ﷺ پر نازل ہوا ہے۔ اس کلام کو مختلف طریقوں سے محفوظ کیا گیا ہے اور صدرِ اسلام سے آج تک قرآنی نص، ہمارے پاس موجود ہے۔ مسلمانوں کے اس عام اعتقاد کے برخلاف، بعض مستشرقین نے اپنی تحقیقات میں یہ ثابت کرنے کی کوشش کی ہے کہ قرآن کا متن، عینِ وحی نہیں؛ بلکہ یہ قرآن سے ماقبل مقدس متون سے اقتباس شدہ ایک ایسی کتاب ہے جو اپنی تدوین میں کئی مراحل سے گزری ہے۔

پیشِ نظر مقالہ میں سب سے پہلے مستشرقین کی طرف سے انجام شدہ قرآنی تحقیقات کے مطالعہ کی اہمیت کو اجاگر کیا گیا ہے۔ اس کے بعد بطورِ کلی، الٰہیات کے حوالے سے اور بالخصوص کتابِ مقدس کے حوالے سے اہل یورپ کے رویّے کا جائزہ لیا گیا ہے۔ اس کے ضمن میں ان کی مختلف متون کے نقد کی ایک مخصوص روش، یعنی "تاریخی نقد" کا جائزہ لیتے ہوئے، اس روش کے تحت مستشرقین کے قرآن کے متن کا تنقیدی جائزہ لینے کی کوشش اور ان سے اخذ شدہ نتائج کی طرف اشارہ کیا گیا ہے۔

مقالہ کے آخری حصے میں ان نتائج کا تنقیدی جائزہ لیا گیا ہے جو مستشرقین نے قرآن کے متن کے حوالے سے اخذ کیے ہیں۔ اور آخر میں یہ نتیجہ اخذ کیا گیا ہے کہ مستشرقین نے جس روش کے تحت قرآن کے متن کے بارے میں تحقیق کرنے کی کوشش کی ہے، درحقیقت، وہ روش ہی باطل روش ہے کیونکہ اس روش کو عہدین کے متن پر تو لاگو کیا جا سکتا ہے، قرآن کے متن پر نہیں۔ یہی وجہ ہے کہ بذاتِ خود بعض مستشرقین ہی نے اُن لوگوں کے

دلائل کا ابطال کر دیا ہے جنہوں نے قرآن کے متن کے وحیانی ہونے کے بارے میں شکوک و شبہات ایجاد کیے ہیں۔ اس مقالہ کے مطابق، قرآن کے متن کے بارے میں مستشرقین کی تحقیقات اور مطالعات سے قرآن کی وحیانی حیثیت مزید مستحکم ہوئی ہے۔

کلیدی الفاظ : عہدین، قرآن، متن، مستشرقین، وحی، بشری کلام۔

1. موضوع کا تعارف اور اہمیت

قرآن کے بارے میں مستشرقین کے مطالعات بہت وسیع ہیں۔ انہوں نے قرآن کریم کے متن اور مضمون، دونوں پر تحقیقات انجام دی ہیں۔ جہاں تک قرآن کے متن پر مستشرقین کی تنقید کا تعلق ہے تو وہ اس مفروضے پر استوار ہے کہ قرآن پیغمبر اکرم ﷺ کا اپنا تدوین کردہ ایک متن ہے۔ اِس مفروضے کے اثبات کے لئے انہوں نے جو روشیں اپنائی ہیں، اُن میں سے ایک روش، قرآن کے متن کی تاریخی تنقید (Historical Criticism) کی روش ہے۔ اِس روش کو آزمانے سے وہ کن نتائج پر پہنچے ہیں، اِس پر تو ذیل میں بحث کی جائے گی، لیکن یہاں یہ جاننا ضروری ہے کہ مسلمان محققین کے لئے ضروری ہے کہ وہ مستشرقین کی قرآنی تحقیقات سے مکمل آگاہی رکھتے ہوں۔

یہ آگاہی اس لئے ضروری ہے تاکہ اوّلاً، قرآنی مطالعات کے حوالے سے مستشرقین کی غلطیوں کو برملا کیا جاسکے اور اُن کا بروقت ازالہ کیا جاسکے۔ دراصل، ہمارا عقیدہ ہے کہ قرآن کا چیلنج اور ہم کفو طلبی آج بھی باقی ہے: وَإِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِمَّا نَزَّلْنَا عَلَى عَبْدِنَا فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِنْ مِثْلِهِ وَادْعُوا شُهَدَاءَكُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ (23:2) ترجمہ: "اور اگر تم اُس کلام کے بارے میں شک میں مبتلا ہو جو ہم نے اپنے بندے پر نازل کیا ہے تو اس جیسی کوئی ایک سورت ہی بنالاؤ، اور اللہ کے سوا اپنے حمایتی بلالو اگر تم (اپنے شک اور انکار میں) سچے ہو تو۔"

قرآن ایک ایسا متن ہے جو اپنے اوپر ہر تحقیق و تنقید کو دعوت دیتا ہے اور اس کا یہ چیلنج ہے کہ کوئی تنقید اس کی حجیت و اعتبار کو خدشہ دار نہیں کرسکتی۔ لہٰذا قرآن کے متن پر مستشرقین کی تحقیقات سے کوئی باک محسوس نہیں کرنا چاہیے؛ بلکہ ان کی تحقیقات سے استفادہ کرتے ہوئے قرآن کے جغرافیا، تاریخ اور تعلیمات کو مزید استحکام بخشا جاسکتا ہے۔

مستشرقین کے قرآنی مطالعات سے گہری آگاہی رکھنے کا دوسرا فائدہ یہ ہے کہ قرآن پر بعض مستشرقین کی تحقیقات بلاشک قابل قدر ہیں اور انہوں نے قرآنیات پر جس مخصوص روش مندی سے کام کیا جو بذاتِ خود مسلمان محققین کے لئے قابل استفادہ ہے۔ لہٰذا مسلمان جہاں دیگر علوم و فنون میں غیر مسلموں کی تحقیقات سے استفادہ کرنے میں کوئی عار محسوس نہیں کرتے، بلکہ: **خذالحکمة ممن سمعتها** "حکمت جہاں سے

بھی ملے، اُسے لے لو" کے قاعدے سے استفادہ کرتے ہوئے ان تحقیقات سے استفادہ کرتے ہیں، قرآنی تحقیقات کے معاملہ میں بھی انہیں یہی روش اپنانی چاہیے۔ اِس کا نتیجہ یہ ہوگا کہ وہ خود مستشرقین کی روش اور انہی کی زبان میں اُن کے سامنے قرآن کی حقانیت کے اثبات کے قابل ہو جائیں گے۔

زیرِ نظر مقالہ میں قرآن پر مستشرقین کے عمدہ آچار کا جائزہ لینے کے ساتھ ساتھ، یورپ میں دینی متون کا تنقیدی جائزہ لینے کے لئے بروئے کار لائی جانے والی چند اہم روشوں کا تعارف کروایا گیا ہے۔ ان میں سے ایک روش، کسی متن کے "تاریخی نقد" کی روش ہے۔ یہ وہ روش ہے جو مستشرقین نے قرآن کے متن پر بھی آزمائی ہے۔ اس مقالہ میں مستشرقین کی طرف سے قرآن کریم کے متن کے تاریخی نقد کے محرکات، اس کی ماہیت، اس کے سرآغاز اور اس کی انواع واقسام کا جائزہ لیا گیا ہے۔

2. الہیات کے حوالے سے اہل یورپ کی متبادل آئیڈیالوجی

مسیحی الہیات ایک خشک، دقیانوسی اور انعطاف ناپذیر الہیات تھی جس میں کلیسا کے باپ، انجیل کی آیات کے ظواہر کو سند بنا کر دین کی ایسی قرائت پیش کرتے تھے جو عقل اور علم کے ساتھ ہماہنگ نہ تھی۔ اس امر نے یورپ میں عیسائیت اور عالم قدسی کے انکار کا مقدمہ فراہم کیا۔[1] دراصل، نشاۃ ثانیہ (Renaissance) اور اس کے بعد روشنفکری (Enlightenment) کے عصر میں یورپ میں انسانی علوم، کلیسا کی قید سے آزاد ہوئے۔ کتاب مقدس کا ترجمہ ہوا اور یہ کتاب صرف پادریوں کی اجارہ داری سے نکل کر عام قارئین کی دسترس میں آئی۔ اہلِ کلیسا کی طرف سے کتاب مقدس کی تبلیغ شدہ معنویت اور اُن کے ذاتی کردار میں دنیا پرستی کا تضاد سامنے آیا جس نے اہلِ یورپ کو اس تلقینی الہیات کے مقابلے میں ایک متبادل آئیڈیالوجی دی۔[2]

نیز کلیسا کی کیتھولک اور پروٹسٹنٹ روایتوں کے درمیان کشمکش موجب بنی کہ عام لوگ کلیسا کی تعلیمات سے متنفر ہوئے۔ اور جب کتاب مقدس عام لوگوں کی دسترس میں آئی اور عہدین پر تحقیق شروع ہوئیں تو یہ حقیقت لوگوں کے سامنے آئی کہ کتاب مقدس کے متن میں فراوان اشکال پائے جاتے ہیں۔ یہ وہ نقطہ تھا جس پر متون مقدس سے تقدس کی جدائی اور اس پر تاریخی زاویے سے نگاہ ڈالنے یا اُس کے تاریخی نقد کا آغاز ہوا۔

جن عوامل نے اہلِ یورپ کو عہدین کے تنقیدی جائزہ لینے پر برانگیختہ کیا، اُن میں سے ایک عمدہ عامل، یورپ میں جدید فلسفوں کے ظہور سے ابھرنے والی میٹیریالزم اور افلاطونی آئیڈیالزم کی تحریف شدہ قرائت تھی۔ مسیحی الہیات کی ناپختگی نے بھی اُس جدید آئیڈیالوجی کو تقویت دی جس میں الہیات کو شک وتردید کی نظر سے دیکھا جا رہا تھا۔ سولہویں سے اٹھارہویں صدیوں میں یورپی فلسفے میں رائج معرفتی نظام کے قواعد کی روشنی میں کائنات کے ہر مظہر کے ادارک اور تفسیر میں کسی بھی امر کے حقیقی ہونے کا اصل معیار، ذہن سے باہر کی عینی دنیا اور اس پر

حاکم قواعد ٹھہرے جن کے مطابق کائنات میں علت و معلول کا قانون صرف مادی مظاہر میں محدود تھا۔ وہ اسی دنیا کے قابل لمس اور عینی نظام علت و معلول کے مطابق ہر حادثے کی تفسیر اور تحلیل کے قائل ہوئے۔ روشنفکری کی اس فضا میں الہیات کے بارے میں اہلِ یورپ کی آئیڈیالوجی تبدیل ہوئی اور انہوں نے مقدس متون اور قدسی امور کے انکار کا رویہ اپنایا۔

اگرچہ اس دوران تھامس ایکویناس(Thomas Aquinas:1225-1274) نے ارسطوئی فلسفے کو کی بنیاد پر مسیحی ایمان کو سہارا دینے کی کوشش کی اور ان کا "Summa Theologica" فلسفہ عیسائی عقائد کو عقلی بنیادیں فراہم کرنے کی کوشش ٹھہرا؛ رینے ڈیکارٹ(1596-1650) (René Descartes) کے چھ تاملات اور مشہور استدلال "Cogito, ergo sum" (میں سوچتا ہوں، لہٰذا میں ہوں) خدا کی حقیقت کو ثابت کرنے کی کوشش کا حصہ ٹھہرا، بلیز پاسکل(Blaise Pascal: 1623-1662)، گوتفریڈ ولہلم لائب نٹز(Gottfried Wilhelm Leibniz: 1646-1716)، جوزف بٹلر(Joseph Butler: 1692-1752) اور ولیم پیلے (William Paley:1743-1805) جیسے معروف دانشوروں نے مسیحی الہیات کی گرتی دیواروں کو فکری، فلسفی تاملات کا سہارا دینے کی کوشش کی، لیکن اس سب کچھ کے باوجود یورپ میں عقلیت پسندی اور سائنس پرستی کی وجہ سے روایتی مذہبی عقائد کو شدید چیلنجز کا سامنا کرنا پڑا اور ایمان نے گویا عقل کے مقابلے میں اور وحی نے علم کے مفاد میں عقب نشینی کر لی۔

اس پسپائی کے نتیجے میں کتاب مقدس کا الٰہی اور وحیانی ہونا اور اس کا انبیائے الٰہی سے منسوب ہونا شک و تردید سے ہمکنار ہوا اور یہ دعویٰ کیا گیا کہ کتاب مقدس بعد کی نسلوں کا نوشتہ ہے۔ پھر اس دعوے کے ردّ و قبول کے لئے مختلف روشیں اپنائی اور آزمائی گئیں۔ اِن روشوں میں سے ایک روش، عہدین کے متن کے تاریخی نقد کی روش تھی۔ اس روش کے تحت کتاب مقدس کے متن کو بطور کلی دو مرحلوں میں موردِ تنقید قرار دیا گیا؛ یعنی ابتدائی مرحلے کا نقد Lower Criticism اور اعلیٰ مرحلے کا نقد Higher Criticism۔ ابتدائی مرحلہ کے نقد میں متن کے ظاہر کو پرکھا جاتا ہے اور اعلیٰ مرحلہ کے نقد میں متن کے مضمون اور دلالت کو پرکھا جاتا ہے۔

ابتدائی مرحلہ کے نقد کی پیدائش سولہویں صدی عیسوی میں اُس وقت ہوئی جب عہدِ جدید کا یونانی زبان میں اصل متن سامنے آیا۔ اس سے پہلے کتاب مقدس کا وولگات کا لاتینی ترجمہ، ایک معتبر ترجمہ تصور کیا جاتا تھا جس پر کلیسا بہت تاکید کرتا تھا۔ لیکن اصل متن کے سامنے آنے کے بعد وولگات کے ترجمہ کی غلطیوں کا جب انکشاف ہوا تو اس کی وثاقت اور اعتبار زیرِ سوال چلے گئے۔ اسی طرح اٹھارہویں صدی عیسوی میں روشنفکری کی تحریک کے نتیجے میں کتاب مقدس پر اعلیٰ مرحلہ تنقید کا دَور عروج پر پہنچا۔ اس عصر میں، کتابِ مقدس کی نقّادی، ایک عام رجحان اور ایک علمی مضمون کی متنوع اشکال کی صورت اختیار کر گئی۔ اس دَور میں نیچرل سائنسز کی پیروی میں، دینی اور

اخلاقی تعلیمات کے بارے میں بھی سائنسی روش پر تحقیق کا آغاز ہوا۔ اس روش میں کتاب مقدس کو نہ ایک الٰہی اور وحیانی کتاب کے طور پر، بلکہ دیگر بشری متون کی مانند اس کی نقادی شروع ہوئی۔

مشہور جرمن دانشور Johann Gottfried Eichhorn — 172- 1827 عہد عتیق کے جدید نقد کے بانی تھے۔ اپنے عہد میں اس کے "عہدین" کے ساتھ دیگر قدیم ادبی کتابوں کی مانند معاملے نے گویا سنتی اور رائج حد بندی کو توڑ دیا۔ Eichhorn نے سنہ 1779 میں اُس کتاب میں جسے اس نے مستعار نام کے ساتھ شائع کیا عالم ہستی کی پیدائش کے بارے میں سِفرِ پیدائش کے قصوں کو کئی دلائل کے ذریعے قدیم ادبیات کی بے شمار داستانوں کی مانند ایک عام قصہ قرار دیا۔ اسی طرح کتاب مقدس کے پاپی کمشن نے بھی آغاز میں اسفار خمسہ (تورات) کی اصالت اور معتبر ہونے کی تاکید کے باوجود، آہستہ آہستہ یہ عقیدہ اپنا لیا کہ اسفار خمسہ، ایک طولانی تکاملی سفر کا محصول ہیں اور ان میں مختلف اوضاع و احوال کی مناسبت سے تبدیلیاں واقع ہوئی ہیں۔

یہ وہ عمدہ عوامل تھے جنہوں نے اہلِ یورپ کے ہاں کتاب مقدس کے بارے میں تاریخی تنقید کی بنیاد رکھی اور انہوں نے اس امر کی تحقیق شروع کی کہ کتاب مقدس کے لکھاری کون تھے، یہ متن کس تاریخی فضا میں لکھا گیا، اس کے ممکنہ منابع کیا تھے، وغیرہ وغیرہ۔ یوں عہدین کے متن کی مختلف تاویلات اور گوناگوں تفسیروں کا دروازہ کھلا اور اس کے معتبر ہونے اور حجیت میں سخت تردید ایجاد ہوئی۔

3. تاریخی تنقید کی روش

یورپ میں عہدین کے متن کا تنقیدی جائزہ لینے کے لئے تاریخی تنقید (Historical Criticism) کی روش سے استفادہ کیا گیا۔ یہ وہ علمی و تحقیقی طریقہ ہے جس کے تحت کسی متن کے تاریخی پس منظر، تدوین و ترتیب کے حالات اور دیگر پہلوؤں کا تنقیدی جائزہ لیا جاتا ہے۔ بعد ازآں، مستشرقین نے قرآن کے متن کا تنقیدی جائزہ لینے کے لئے بھی اسی روش کو آزمایا۔ تاریخی تنقید کی روش میں بنیادی طور پر کسی بھی متن کا پانچ مختلف زاویوں سے تنقیدی جائزہ لیا جاتا ہے:

1) **سند کا نقد:** اس میں مدّ نظر متن کی صحت اور اس کی تاریخی حیثیت کا جائزہ لیا جاتا ہے۔
2) **ادبی نقد:** اس میں یہ جائزہ لیا جاتا ہے کہ آیا متن کے منقولات صحیح ہیں یا نہیں؛ نیز یہ کہ اس متن کے احتمالی منابع کیا ہیں اور آیا یہ متن مصنف کے اپنے ذہن سے صادر ہوا ہے یا کسی اور کی فکر کا تراوش ہے۔
3) **تاریخی نقد:** اس میں مدّ نظر متن میں بیان شدہ تاریخی مطالب کی علمی صحت، فلسفی یا تاریخی معلومات کی روشنی میں پرکھی جاتی ہیں۔ اس کے علاوہ، متن میں نقل شدہ تاریخی حوادث کے ہمراہ، دیگر تاریخی حوادث کا بھی جائزہ لیا جاتا ہے۔

4) **اسلوب کا نقد:** اس میں زبان وادبیات کے اصولوں کی روشنی میں مدّ نظر متن کے اسلوب اور نگارش کا جائزہ لیا جاتا ہے۔
5) **مؤلف کا نقد:** اس میں متن کے تخلیق کار کی زندگی، اُس کے افکار اور علمی توانائیوں کا جائزہ لیا جاتا ہے۔

4. قرآن کریم اور تاریخی تنقید

اہلِ یورپ کی عہدین سمیت، تمام وحیانی متون کے بارے میں بدبینی یہ ہے کہ یہ متون، الہامی نہیں ہیں اور نہ ہی ان کا آسمان اور عرشِ الٰہی سے کوئی ربط و تعلق ہے؛ بلکہ یہ کسی ایک یا چند انسانوں کی ذاتی کاوش اور ان کی تخلیق ہیں۔ اس طرزِ تفکر کے نتیجہ میں مستشرقین نے قرآن کریم کے متن کو بھی اپنی تنقیدی تحقیقات کا نشانہ بنایا۔ انہوں نے قرآن کے متن کے ساتھ وہی رویّہ اپنایا جو عہدین کے متن کے ساتھ اپنایا۔ انہوں نے کوشش اپنی بعض حدسیات ، نیز عثمانی مصاحف اور دیگر قدیمی قرآنی نسخوں میں پائی جانے والی بعض املائی غلطیوں کو سند بنا کر یہ ثابت کرنے کی کوشش کی ہے کہ قرآن بھی دیگر بشری مکتوبات ہے اور اس کا ایک مادی مظہر کے طور پر مطالعہ کیا جانا چاہیے۔[3]

قرآن کے متن پر اپنی تاریخی تنقید میں مستشرقین کی یہ کوشش رہی ہے کہ وہ قرآن کے متن کے پیغمبر اسلام ﷺ سے انتساب کی صحت کو چیلنج کر سکیں۔ اس ہدف کے حصول کے لئے انہوں نے "تاریخِ قرآن" خصوصی تحقیقات انجام دی ہیں۔ اس عنوان کے تحت انجام دی گئی تحقیقات میں انہوں نے یہ جاننے کی کوشش کی ہے کہ قرآن کا متن کیسے وجود میں آیا؟ یہ کن تاریخی، لسانی تحولات سے گذرا؟ اس نے کب موجودہ متن کی صورت اختیار کی؟ اِن سوالات کا جواب پانے کے لئے انہوں نے جن عمدہ موضوعات پر تحقیق کی وہ درج ذیل موضوعات تھے:

1) پیغمبر اکرم ﷺ کی زندگی اور آپ کے زمانے میں قرآن کے متن کی پیدائش اور اس میں واقع ہونے والی تبدیلیاں۔
2) قرآن کے متن کے جمع و تدوین کی تاریخ۔
3) عثمانی مصحف میں موجود سوروں اور آیات کے گروہوں کی تاریخ گذاری۔
4) قرآن کے متن کے رسم الخط اور قرائت کے تکامل کی تاریخ۔
5) تحریف قرآن۔[4]

تاریخِ قرآن پر جن مستشرقین نے تحقیقات انجام دیں اُن میں سے بعض عمدہ شخصیات درج ذیل ہیں:

1. گوستاو ویل Gustav Weil (1808-1889) نے "Geschichte des Qorans" (تاریخِ

قرآن) کے عنوان سے ایک کتاب لکھی، جو 1844 میں شائع ہوئی۔ یہ قرآن کی تاریخی تنقید پر لکھی گئی اولین یورپی مستشرقانہ کتابوں میں شمار ہوتی ہے۔

2. اس کے بعد آسٹریائی مستشرق آلویس اشپرینگر (Aloys Sprenger: 1813-1893) نے جرمن زبان میں "محمد کی زندگی اور تعلیمات" ، "Das Leben und die Lehre des Mohammad" کے نام سے تین جلدوں پر مشتمل پیغمبر اکرم ﷺ کی سیرت لکھی ہے۔[5] اشپرینگر نے اس کتاب کی تیسری جلد کے مقدمہ کے تقریباً چھتیس صفحات میں قرآن کے متن کی یہودیت میں جڑوں کو تلاش کرنے کی کوشش کی ہے۔

3. سر ولییام مویر (Sir William Muir, 1819-1905) نے پیغمبر اسلام حضرت محمد ﷺ کی سوانح پر ایک تفصیلی کتاب "The Life of Mahomet: From Original Sources" (پیغمبر محمد ﷺ کی زندگی: اصل ماخذ سے) لکھی۔ یہ کتاب 1858-1861 کے درمیان چار جلدوں میں شائع ہوئی اور بعد میں مختصر شکل میں "The Life of Mahomet and History of Islam to the Era of the Hegira" کے نام سے بھی شائع ہوئی۔

4. ریجس بلاشیر (Régis Blachère, 1900-1973) ایک معروف فرانسیسی مستشرق تھے۔ انہوں نے سنہ 1957 میں "Le Coran" کے نام سے قرآن کا فرانسیسی میں ترجمہ کیا اور سنہ 1947 میں قرآن کی تاریخی تنقید، اس کے نزول اور تدوین پر "Introduction au Coran" کے نام سے کتاب شائع کی۔

5. تھیوڈور نولدیکے (Theodor NÖldeke, 1836-1930) ان کی کتاب Geschichte des Qorans (قرآن کی تاریخ) معروف ہے جو قرآن کی تدوین اور ترتیب نزولی پر ایک بنیادی تحقیق سمجھی جاتی ہے۔ اس کتاب میں نولدیکے نے بزعم خود قرآن کے تاریخی ارتقا کا جائزہ لیا ہے۔ جب یورپ میں اسلامی مطالعات میں دلچسپی اور توجہ میں اضافہ نے پیرس کے کتیبوں پر تحقیق اور ادبیات پر تحقیق کے کلچرل کونسلیٹ کو اس امر پر برانگیختہ کیا کہ وہ یہ تجویز دے کہ " قرآن کے متن کے بارے میں انتقادی تاریخ "پر انفرادی طور پر لکھی گئی کتاب پر انعام دے گا تو نولدیکے نے "قرآن کی جمع و تدوین کا سرچشمہ "کے عنوان پر اپنا پی۔ ایچ۔ ڈی کا تھیسز لکھ کر یہ انعام جیتا۔

6. جرمن مستشرق، ہبرٹ گریمے (Hubert Grimme, 1864-1942) جو کہ تھیوڈور نولدکے (Theodor NÖldeke) اور گولڈ زیہر (Ignaz Goldziher) کے کاموں سے متاثر تھا، اُس نے قرآن کے اسلوب اور زبان پر تحقیق کی اور اسے ایک ادبی اور تاریخی متن کے طور پر سمجھنے کی کوشش کی۔ گریمے نے قرآن کی لسانی ساخت (linguistic structure) پر تحقیق کی اور یہ نظریہ دیا کہ قرآن کے کچھ حصے شاعرانہ انداز رکھتے ہیں اور ان کا تعلق قبل از اسلام کی عربی شاعری سے بھی جوڑا جاسکتا ہے۔

7. رچرڈ بیل(Richard Bell, 1876-1952) جنہوں نے قرآن کریم کا انگریزی میں ترجمہ کیا ہے۔ ان کا کام "The Qur'an: Translated, with a Critical Re-arrangement of the Surahs" دراصل، ایک عام ترجمہ نہیں، بلکہ بیل کے مطابق چونکہ قرآنی سورتوں کی موجودہ ترتیب میں تحریف ہوئی ہے لہٰذا اس نے سوروں کی ترتیب کو از سر نو مرتب کیا ہے۔ اس کتاب میں بیل نے قرآن کریم کے متن کی تحلیل (Textual Analysis) کی ہے اور اپنی تنقیدی تشریحات اس میں شامل کی ہیں۔

8. آرتھر جیفری(Arthur Jeffery, 1892-1959) جیفری نے اپنی کتاب Materials for the History of the Text of the Qur'an میں قرآن کی مختلف قراءتوں (variant readings) پر تحقیق کی ہے۔

9. ولیم مونٹگمری واٹ(William Montgomery Watt, 1909-2006) ایک اسکاٹش مستشرق تھا جس نے سنہ 1953 میں نبی کریم ﷺ کی مکی زندگی پر تفصیلی تحقیق "Muhammad at Mecca" شائع کی۔ اس نے سنہ 1956 میں آنحضرت ﷺ کی مدنی زندگی، اسلامی ریاست کے قیام، اور سیاسی و سماجی حالات پر "Muhammad at Medina" کے نام سے ایک خاص تجزیہ پیش کیا۔ اور سنہ 1961 میں "Muhammad: Prophet and Statesman" کے عنوان سے سیرتِ نبوی ﷺ پر ایک جامع کتاب تالیف کی۔ واٹ اگرچہ ایک مستشرق ہے، لیکن س نے کئی جگہوں پر نبی ﷺ کی شخصیت کے مثبت پہلوؤں کو اجاگر کیا ہے۔

10. جان وانزبرو(John Wansbrough, 1928-2002) وانزبرو نے اپنی کتاب Quranic Studies: Sources and Methods of Scriptural Interpretation میں قرآن کو ایک تدریجی ارتقا پذیر متن کے طور پر دیکھا ہے اور اس کا تاریخی و ادبی تجزیہ کیا ہے۔

11. پٹریشیا کرون (Patricia Crone, 1945-2015) اور مائیکل کک (Michael Cook, 1940-) نے اپنی کتاب Hagarism: The Making of the Islamic World میں قرآن کو غیر اسلامی ذرائع سے جانچنے کی کوشش کی اور کئی متنازع نظریات پیش کیے۔ اینجلا نیوویرتھ (Angelika Neuwirth, 1943-) نے اپنی کتاب The Qur'an and Late Antiquity میں قرآن کو قدیم مذاہب اور ادبی روایات کے تناظر میں دیکھا اور اس کے ادبی و ثقافتی پس منظر پر کام کیا۔

12. معاصر مستشرق، نکولائی سینائی(Nicolai Sinai) نے اپنی کتاب The Qur'an: A Historical-Critical Introduction میں قرآن کے تاریخی پس منظر، اس کی تدوین اور اس کے متون پر ایک جدید تنقیدی جائزہ پیش کیا ہے۔

13. امریکی معاصر مستشرق، فریڈ ڈونر (Fred M. Donner, 1945-) نے اپنی کتاب Muhammad and the Believers: At the Origins of Islam میں قرآنی وحی کو ایک تاریخی و معاشرتی تناظر میں پرکھا ہے۔

14. کالج دی فرانس (Collège de France) میں "تاریخِ قرآن: متن اور ترسیل" کے پروفیسر، فرانسوا دیروش (FranÇois Déroche) ایک اور معاصر مستشرق ہیں جو قرآنی متون کی تاریخ کے ماہر ہیں۔ فرانسوا نے قرآنی مخطوطات پر کام کیا ہے اور قرآنی متن کی تدوین کی تاریخ پر اہم تحقیقات فراہم کیں۔[6]

یورپی دانشوروں کی طرح بعض مسلمان محققین نے بھی انہی کی طرز پر قرآنی متن کے بارے میں بعض تحقیقات انجام دی ہیں۔ ان میں محمد آرکون اور نصر حامد ابوزید جیسے بعض جدید معتزلی بھی شامل ہیں۔[7]

5. قرآن کے متن کے حوالے سے مستشرقین کے چند عمدہ اشکالات

اپنے قرآنی مطالعات میں مستشرقین نے یہ جاننے کی کوشش کی ہے کہ آیا قرآن کریم کو پیغمبر اکرم ﷺ کے دَور سے منسوب کیا جا سکتا ہے یا نہیں؟ اس سوال کے جواب میں اُن میں اتفاق نہیں پایا جاتا۔ مثال کے طور پر، اس حوالے سے ابراہام گائیگر Abraham Geiger نے اپنی مشہور کتاب "محمد نے یہودی متون سے کیا اخذ کیا ہے" Was hat Mohammed aus dem judentum aufgeommen? میں پہلی بار قرآن کے یہودی منابع سے اقتباس کا نظریہ پیش کیا۔ اس نے کوشش کی ہے کہ یہ ثابت کرے کہ قرآنی تعلیمات اور احکام کا مضمون یہودی تعلیمات کے تحت تاثیر واقع ہوا ہے۔

اسی طرح گائیگر کے ہم عصر ویلیام مویر (1819-1905) نے پیغمبر اکرم ﷺ کی زندگی کے بارے میں چار جلدوں پر مشتمل اپنی کتاب (1858-1861) "The Life of Mahomet" میں دعویٰ کیا کہ حضرت محمدؐ کی تعلیمات کا بڑا حصہ یہودیت اور مسیحیت سے ماخوذ ہے۔ وہ اسلام کو مسیحیت کی ایک قرائت قرار دیتا ہے۔[8] لندن یونیورسٹی میں مشرقی اور افریقائی مطالعات کے استاد، جان ونزبرو John Wansbrough نے بھی قرآن کے عصرِ پیغمبر سے انتساب میں شک کیا ہے اور وہ دوسری صدی کے اواخر یا تیسری صدی کے اوائل کو قرآن کی تدوین کا زمانہ قرار دیتا ہے۔ جان ونزبرو نے اپنی دو کتابوں "تفرقہ بازی کا ماحول" The Sectarian Milieu اور "قرآنی مطالعات" Quranic Studies میں قرآن کے منابع کے بارے میں ادبی زاویے سے تنقیدی جائزہ لیا ہے۔ اُس نے قرآن کے تدوین کنندہ، اس کے اعتبار، وثاقت اور تدوین کے زمانہ کے بارے میں شکوک و شبہات ایجاد کیے ہیں اور تیسری صدی ہجری کو قرآن کی نہائی تدوین کا عصر قرار دیا ہے۔ ونزبرو اور چند دیگر مستشرقین کا عقیدہ یہ رہا ہے کہ قرآن تفرقہ بازی کی فضا میں تدوین پایا ہے اور قرآن نے یہودیت اور عیسائیت جیسے اپنے سے سابقہ

ادیان سے اقتباس کیا ہے۔[9]

جان ونزبرو کی طرح میشل کوک Michel Cook ، پاتریشیا کرون Patricia Crone اور مینگانا Mingana جیسے دوسرے مستشرقین نے بھی اِسی افراطی رویّے کے تحت قرآن کریم کے منابع کے بارے میں تنقید کی ہے۔ اسی دوران ایک جرمن نسل مستشرق ہارتویچ ہرشفلڈ نے 1878 میں "Beiträge zur Erklärung des Korans" یا قرآن میں یہودی عناصر "کے عنوان کے تحت ایک کتاب شائع کی۔ وہ قرآن کے متن کے بارے میں اسلامی روایات کو مستند ماننے کے بجائے، قرآن کی متنی تنقید (Textual Criticism) پر توجہ دیتا تھا۔ اس نے اپنی اس کتاب میں قرآن کے متن اور اس کی زبان کے حوالے سے تاریخی و لسانی تجزیے کی روش کو اپناتے ہوئے قرآن کے الفاظ، اس کی اصطلاحات اور اس کے اسلوب کا عبرانی، آرامی اور سامی زبانوں کے تناظر میں مطالعہ کیا۔ وہ قرآن کے متن پر یہودی اور سامی اثرات پر زور دیتا تھا اور یہ ثابت کرنے کی کوشش کرتا تھا کہ قرآن کے بہت سے تصورات کا تعلق یہودیت اور دیگر سامی مذاہب سے ہے۔

شاید بیسویں صدی کے شروع ہونے سے پہلے اس حوالے سے چھپنے والی آخری کتاب برطانوی مستشرق ایڈورڈ سیل (Edward Sell, 1832-1869) کی کتاب "قرآن کا تاریخی تکامل" (The Historical Development of the Quran) ہے جو 1907 میں شائع ہوئی۔[10] اس کتاب میں سیل نے قرآن کے نزول، ترتیب، اور تاریخی ارتقاء پر بحث کی۔ وہ قرآن کو وحی کے بجائے ایک تاریخی اور انسانی دستاویز کے طور پر دیکھتا ہے۔

6. مستشرقین اور قرآنی کلمات کی ریشہ یابی

کسی متن کے تاریخی نقد میں ایک اہم کام، اُس متن کے کلمات کا جائزہ لینا ہوتا ہے جس میں ناقد کلمات کی ریشہ یابی کرتا ہے اور حتی الامکان کلمات کی ابتدائی شکل کی تعمیرِ نَو کرتا ہے۔ جہاں تک قرآن کریم پر مستشرقین کی تحقیقات کا تعلق ہے تو اس حوالے سے اُن کی کوشش یہ رہی ہے کہ جن قرآنی کلمات کی تغییر یا نقل مکانی کا احتمال پایا جاتا ہے، ان کی اصلاح اور تعمیر کی جائے اور ان کلمات کے اصل ریشہ اور منبع تک رسائی حاصل کی جائے۔ اس غرض و غایت کے تحت انہوں نے کتاب مقدس کے متن کی نقّادی میں اپنائے گئے معیارات اور قواعد و ضوابط کے مطابق قرآن کریم کا ایک انتقادی متن تیار کرنے کی کوشش کی ہے۔

قرآنی کلمات کی ریشہ یابی کے حوالے سے معروف مستشرق، کرسٹوف لوکزنبرگ (Christoph Luxenberg) اپنے سے پہلے کے مستشرقین پر اس بات پر اعتراض کرتے ہیں کہ انہوں نے قرآن کی تاریخی اور لسانی تنقید میں روایتی مسلم تفاسیر پر ضرورت سے زیادہ انحصار کیا اور متن کے اندرونی لسانی و تاریخی تناظر کو نظر انداز کیا۔ وہ اس بات پر زور دیتا ہے کہ قرآن کے متن کے سریانی-آرامی پس منظر کو مدّنظر رکھنا ضروری ہے۔ اپنی کتاب "Die

"syro-aramäische Lesart des Koran" یا The Syro-Aramaic Reading of the Koran میں وہ مدعی ہے کہ متعدد قرآنی الفاظ کا ریشہ سریانی-آرامی (Syro-Aramaic) ہے۔

مثال کے طور پر، **"حور عین"**، جس کا مسلم تفسیری سنّت میں عام طور پر معنی "جنت میں گوری آنکھوں والی حوریں" کیا جاتا ہے، یہ دراصل سریانی زبان میں "سفید انگور" (White Grapes) کے معنی میں ہے۔ اپنے خاص مفروضے پر عمل پیرا ہوتے ہوئے لوکزنبرگ، بعض قرآنی کلمات کے حروف کے نقطے حذف کرکے یا اُن پر نقطے ڈال کر اِن کلمات کی سریانی- مسیحی جڑیں ڈھونڈنے کی کوشش کرتا ہے۔ اس کے گمان کے مطابق، قرآن کی تقریباً ایک چوتھائی آیات میں ابہام پایا جاتا ہے جس کی سریانی—آرامی زبان کی اساس پر رمزگشائی ممکن ہے۔

7. تنقیدی جائزہ:

قرآن کے متن کے حوالے سے مستشرقین کے چند عمدہ اشکالات کا درج ذیل نکات کی صورت میں تنقیدی جائزہ لیا جاسکتا ہے:

1) **تدوین میں تاخیر**: اگر ہم مستشرقین کے قرآن کریم کے متن کے پیغمبر اکرم ﷺ کے عصر سے انتساب کے اشکال کا جائزہ لیں تو معلوم ہوتا ہے کہ یہ ایک نادرست اشکال ہے۔ کیونکہ قرآن کریم کی تاریخی وثاقت کے بارے میں کہنا چاہیے کہ قرآن کریم، وحی کے اس سلسلے کا محصول ہے جو پیغمبر اکرم ﷺ پر نازل ہوا ہے اور اپنے اسے صحابہ پر قرائت کیا ہے اور انہوں نے اسے بغیر کسی کمی، زیادتی کے حفظ کیا اور اپنے سے بعد کی نسلوں تک منتقل کیا ہے۔ جبکہ کتاب مقدس، نزول کے کئی سال بعد لکھی گئی اور اس کی کئی تہیں اور متعدد فہم ہیں۔
اِس کے علاوہ کئی تاریخی شواہد، جیسے پیغمبر اکرم ﷺ کا صحابہ پر وحی کی قرائت کا اہتمام، آپؐ کی قرآن کے اقراء اور استقراء پر تاکید، آپؐ کی طرف سے تازہ اسلام لانے والے مسلمانوں کو قرآن کی تعلیم دینے کے لئے معلّمین کو معین کرنا، اور آپؐ اور آپؐ کے جانشینوں کی قرآن کے حفظ پر تاکید، نیز تواتر جیسی نقلی شواہد جو کہ اس موضوع سے مربوط کئی کتابوں میں مورد تحقیق واقع ہوئے یہ سب تاریخی شواہد، قرآن کریم کی وثاقت اور اس کے معتبر ہونے کے شواہد ہیں۔

2) **بشری کلام**: اگر ہم مستشرقین کے اس مفروضے کو دیکھیں کہ قرآن بشری کلام ہے تو حقیقت یہ اعتراض اتنا پرانا ہے جتنا خود قرآن کریم۔ مشرکین مکہ نے قرآن کے بارے میں یہی دعویٰ کیا تھا کہ یہ سابقہ قوموں اور لوگوں کے افسانے ہیں جسے پیغمبر نے خود سے لکھ لیا ہے: قالوا اساطیر الاوّلین اکتتبھا۔ اس شبہے کے ردّ میں قرآن کا اعجاز اور تحدی آج بھی موجود ہیں۔ اس مفروضے کی ابطال کی ایک اور اہم دلیل یہ ہے کہ قرآن کریم نے اپنے عصرِ نزول کی بشری تہذیب کے ساتھ مبارزہ کیا ہے اور بشری کلام جس کی عمدہ تجلی

عصرِ جاہلیت کے شاعرانہ کلام میں پائی جاتی ہے، اس کے بالکل برعکس، مفاہیم اور تعالیم پیش کی ہیں۔ علاوہ ازیں، امیہ بن صلت جیسے کئی شعراء نے اپنی شاعری میں قرآن سے تاثیر اخذ کی ہے۔ اور ان کا کلام اپنی فصاحت و بلاغت اور اعجاز میں کبھی بھی پیغمبر اکرم ﷺ کے کلام اور لسانِ وحی کا رقیب نہیں بن سکا۔ پس قرآن کسی بشری کلام سے اقتباس شدہ نہیں ہے۔

3) **سریانی-آرامی کلمات:** جہاں تک اس اشکال کا تعلق ہے کہ قرآن کے متن میں بعض کلمات سامی-عبرانی ہیں تو یہ کوئی ایسی بات نہیں جس سے قرآن کا وحیانی ہونا اور اس کی حجیت پر کوئی سوال کھڑا ہوتا ہو۔ کیونکہ قرآن عربی زبان میں، انسانوں کے لئے نازل ہوا ہے۔ جس طرح اللہ تعالی نے اپنے انبیاء کو بشریت کے لبادے میں مبعوث فرمایا ہے، اسی طرح اپنے کلام کو بھی بلسان قوم بھیجا ہے تاکہ اس کے فہم میں کسی کے لئے کوئی حیل و حجت باقی نہ رہے۔ اور جب ایسا ہے تو مختلف زبانوں، منجملہ عربی زبان کا دوسری زبانوں کے ساتھ بعض الفاظ و کلمات میں اشتراک، قرآن کی وحیانی حیثیت کو چیلنج نہیں کر سکتا۔[11]

4) **یہودی، عیسائی منابع:** جہاں تک اس مفروضے کا تعلق ہے کہ قرآن کریم یہودی-عیسائی منابع سے لیا گیا ہے تو مسلمان محققین نے اس مفروضے کو بھی محکم دلائل کے ساتھ ردّ کیا ہے۔ جن دلائل کی بنیاد پر اس مفروضے کو باطل ثابت کیا گیا ہے اُن کا خلاصہ یہ ہے کہ قرآن کریم کی بعض یہودی –عیسائی تعلیمات کے ساتھ محض مشابہت اس بات کی دلیل نہیں بن سکتی کہ قرآن ان کتابوں سے بطورِ اقتباس لیا گیا ہے۔ کیونکہ اوّلا، تمام آسمانی ادیان، اپنے پیغام اور تعلیمات کے گوہرِ ناب میں شریک ہیں۔ اور ان کا باہمی اختلاف، ایسے مسائل میں ہیں جن پر زمان و مکان اور اجیال، اعصار اور امصار اثرانداز ہوتے ہیں۔ ثانیا، قرآن کے یہودیت اور عیسائیت کی بہت سی تعلیمات کو ردّ کیا ہے اور کئی حوالوں سے قرآنی تعلیمات، ان ادیان کی تعلیمات کے ساتھ تفاوت، حتی کہ تضاد پر مشتمل ہیں۔

پس یہ مفروضہ نہ فقط مسلمان دانشمندوں کی طرف سے، بلکہ یورپی دانش مندوں کی طرف سے بھی مردود قرار دیا جاچکا ہے۔ یورپی محققین میں سے آنگلیکا نویورٹ نے بھی موجودہ قرآنی مطالعات نامی کتاب میں مندرج اپنے مقالے "قرآنی مطالعات اور کلمات شناسی، قرآن کی متنی سیاستیں، اجراء نفوذ اور بالآخر کتاب مقدس کی سنّت کا زوال" میں قرآن کے دیگر منابع سے اقتباس کے نظریہ کو مردود قرار دیا ہے۔

8. نتیجہ گیری:

جیسا کہ اس مقالے کے آغاز میں یاد آوری کرائی گئی ہے کہ قرآن کریم، کتابِ مقدس نہیں ہے کہ اس کے متن کی حیثیّت اور اعتبار کو چیلنج کیا جاسکے۔ اس کی سب سے اہم دلیل یہ ہے کہ آج تک متشرقین اپنی تمام تر تگ و دَو کے باوجود قرآن کے متن کے اعتبار کو قابل قبول دلائل کے ساتھ چیلنج نہیں کر سکے۔ بلکہ اگر کسی مستشرق نے اپنے مطالعات کی بنیاد پر ایسا نتیجہ اخذ کیا بھی ہے تو خود دیگر مستشرقین نے اسے اپنے دلائل سے ردّ کر دیا ہے۔ تاہم ضروری ہے کہ علوم قرآن اور قرآنیات کے مسلمان ماہرین ہمیشہ مستشرقین کے قرآنی مطالعات اور تحقیقات پر گہری نظر رکھیں اور ان کی طرف سے اٹھائے گئے اشکالات کا بروقت جواب دیں۔

اگرچہ مستشرقین اور مغربی محققین نے کوشش کی ہے کہ قرآن کے بارے میں بھی اسی روش کو بروئے کار لائیں اور قرآن کے مضمون کے بھی تاریخی اسناد اور معتبر منابع کا تعارف کروائیں۔ لیکن حقیقت یہ ہے کہ قرآن اس لحاظ سے کتاب مقدس کے ساتھ اساسی فرق رکھتا ہے اور یہی وجہ ہے کہ اُن کی قرآن کے بارے میں ڈیڑھ صدی کی تاریخی تحقیق کا نتیجہ صرف چند ایسے شبہات ہیں کہ جو قرآن کی سابقہ منابع، منجملہ کتاب مقدس کے ساتھ بعض شباہتوں سے تمسک کی وجہ سے پیش کیے گئے ہیں۔

قرآن کے متن کے بارے میں یورپی مطالعات میں بہت سے شبہات کی مہم ترین نظری اساس، قرآن کے بارے میں اُسی تاریخی نقد کی روش کو لاگو کرنا تھا جو انہوں نے عہدین کے نقد میں بروئے کار لائی گئی۔ تاریخی نقد کی روش، کتاب مقدس کے نقد کا سابقہ، تاریخی دلائل اور اس کے نتائج، کہ جو کتاب مقدس کے وحیانی متن ہونے کے مقام و مرتبہ سے عام بشری نوشتہ جات کے رتبے تک تنزل، مہم نکات بیان کیے گئے۔ انہوں نے کوشش کی ہے کہ اسی روش کو قرآن کے بارے میں بھی بروئے کار لائیں اور بعض تاریخی مستندات کو قرآن کے مضامین کے منبع کے طور پر پیش کریں۔ لیکن حقیقت یہ ہے کہ اس لحاظ سے قرآن، کتاب مقدس کے ساتھ اساسی تفاوت رکھتا ہے۔ قرآن پر منبع کے نقد اور متن کے نقد کی جو روشیں اپنائی گئیں، انہوں نے قرآن کریم کے وحیانی متن ہونے پر مزید تاکید کی۔ اس فصل کی آخری بحث جو کہ قرآن کی تاریخ کی روش پر مرکوز ہے اس میں قرآن کی تاریخ کے بارے میں مستشرقین کی طرف سے پیش کی گئی بحثوں کا اجمالی جائزہ لیا گیا ہے۔

*****

References

1 . See:
   1) "A History of the Warfare of Science with Theology in Christendom" – Andrew Dickson White
   2) "The Conflict Between Religion and Science" – John William Draper
   3) "The Decline of the Church and Rise of Modern Thought" – James Thrower
   4) "The Enlightenment: The Pursuit of Happiness, 1680-1790" – Ritchie Robertson
   5) "God's Funeral: The Decline of Faith in Western Civilization" – A. N. Wilson.

2. Dr. Ali, Sharifi, *Jerian Shanasi Mutaliyaat Qurani Mahser*, (Tehran, Paroash Hoza Danish Gaha, 1399 SH), 130.

دکتر علی، شریفی، جریان شناسی مطالعات قرآنی معاصر، (تہران، پژوھش حوزہ و دانشگاہ، 1399ھ ش)، 130۔

3. Ibid, 131; Mary Dumari wa Niconam, "*Criticism of the Holy Book; Historical-Cognitive Aspects and Effects on Qur'anic Studies*", Ma’rifat Adyan, Vol.8, Issue 1, Serial Issue# 29, (1395 SH): 26.

ایضاً، 131، بہ نقل از: نفیسہ امیری دوماری و جعفر نکو نام، "نقد کتاب مقدس؛ خاستگاہ تاریخی-معرفتی و تاثیر آن بر مطالعات قرآنی"، معرفت ادیان، جلد 8، شمارہ 1، مسلسل شمارہ 29، (1395): 26۔

4. Ibid, 139; Muhammad Kazim, Shakir, *Andeshah hai Qarani*, Vol. 1, (Qom, Danish Gaha Qom, 1394 SH), 12-14.

ایضاً، 139؛ محمد کاظم، شاکر، اندیشہ ھای قرآنی، ج 1، (قم، دانشگاہ قم، 1394ھ ش)، 12-14۔

5 . A. Sprenger, *Das Leben und die Lehre des Mohammed*. Nach bisher grobtenteils unbenutzten Quellen, Berlin, Reprint of the German edition, 1861.

6 . OpenAI, ChatGPT, response to a question on Orientalist studies of the Quran [27/02/2025].

7. Sharifi, *Jerian Shanasi Mutaliyaat Qurani Mahser*, 127.

شریفی، جریان شناسی مطالعات قرآنی معاصر، 127۔

8 . William Muir, *Life of Mahomet and History of Islam to the Era of the Hegira*. 1858-1862. 4 Vols.

9. Sharifi, *Jerian Shanasi Mutaliyaat Qurani Mahser*, 133.

شریفی، جریان شناسی مطالعات قرآنی معاصر، 133۔

10. Edward Sell, The Historical Development of the Quran, London, Simpkin, Marsh6all, Hamilton, Kent & Co, 4th Edition 1923, 1st Edition, 1893.
11. For more information, see: Himati wa Shakir, *Criticism and Analysis of Christophe Luxenberg's Opinions in the Book of the Aramaic-Syriac Reading of the Quran*, (Qom, Danish Qada Asool e Deen, 1395 SH).

مزید معلومات کے حصول کے لئے دیکھیں: ھمتی و شاکر، نقد و بررسی آراء کریستف لوگزنبرگ در کتاب قرائت آرامی-سریانی قرآن، (قم، دانشکدہ اصول دین، 1395)۔

سیکھنے کی ماہیت پر نظرِ ثانی-اہمیت اور ضرورت

Rethinking the Nature of Learning – Importance and Necessity

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

Mohib Raza
Ph.D Scholar; Quran and educational sciences; Faculty of social sciences & humanities; AlMustafa International University Qom, Iran.
E-mail: mohib.raza@gmail.com

Abstract:

Learning is a continuous process in human life that begins at birth and continues until death. Through various elements of the educational environment, the transformation of human existence and the formation of the self are integral parts of the learning process. Allah almighty, in His wisdom, not only created the system of the universe but also ordained the growth and nurturing of all His creation. Among these creations, humans are unique beings endowed with free will and intention. Their most fundamental need is to recognize their Creator through this free will, understand the purpose of their creation, and strive toward it.

The core focus of this paper is to examine whether contemporary taxonomies of learning align their objectives and outcomes with this ultimate goal, or if they require revision to establish a comprehensive methodology, rooted in theoretical foundations and purposeful objectives. Such a methodology would enable humans, through formal or informal learning, to fully develop their existential potentials and progress toward the true and ultimate purpose of their lives.

Key words: Learning, Learning Process, Learning Outcomes, Contemporary Classifications, Learning Goals.

خلاصہ

سیکھنا، انسان کی زندگی کا ایک ایسا عمل ہے جو زندگی کے آغاز سے لے کر اختتام تک انجام پاتا رہتا ہے۔ تربیتی ماحول کے مختلف عوامل کی مدد سے انسانی وجود میں تبدیلی اور ذات کی تشکیل، سیکھنے کے عمل کا حصہ ہیں۔ اللہ ربّ العزت نے نظام آفرینش کی تخلیق کے ساتھ ، اپنی حکمت کے تحت، تمام مخلوق کے رشد اور پرورش کا انتظام بھی فرمایا۔ ان مخلوقات میں انسان ایک ایسا موجود ہے جس کو اللہ تعالی نے ارادہ اور اختیار کے ساتھ پیدا کیا ہے، اور اس موجود کی سب سے بنیادی ضرورت ، اپنے ارادہ اور اختیار کے ساتھ اپنے خالق کی معرفت، اپنی خلقت کے ہدف کو سمجھنا اور اس کی جانب بڑھنا ہے۔ اس مقالے کا بنیادی نکتہ یہی ہے کہ سیکھنے کے عمل کو بیان کرنے والی معاصر درجہ بندیاں، کیا اس ہدف غائی کے ذیل میں اپنے اہداف و نتائج ترتیب دیئے ہوئے ہیں یا ان میں نظرِ ثانی کی ضرورت ہے کہ نظریاتی بنیادوں اور اہداف کے تناظر میں سیکھنے کے عمل کا جامع طریقہ کار وضع کیا جائے تاکہ انسان سیکھنے کے رسمی یا غیر رسمی عمل کے نتیجے میں اپنی تمام وجودی صلاحیتوں کو رشد اور نشو نما دے سکے اور اپنی زندگی کے حقیقی مقصد کی جانب بڑھ سکے۔

کلیدی الفاظ: سیکھنا، سیکھنے کا عمل، سیکھنے کے نتائج، معاصر درجہ بندیاں، سیکھنے کے اہداف۔

مقدمہ

سیکھنے کا عمل، جو انسانی ترقی اور ارتقاء کا بنیادی عامل ہے، اس کی ماہیت صدیوں سے فلسفیوں، ماہرین نفسیات، اور معلّمین کے لئے ایک پر کشش موضوع رہا ہے۔ یہ پیچیدہ عمل، جس میں معلومات کا حصول، مہارتوں کی نشو نما، اور رویوں میں تبدیلی شامل ہے، صرف رسمی تعلیم تک محدود نہیں ہے، بلکہ یہ زندگی بھر جاری رہنے والا سفر ہے۔ یہ مقالہ سیکھنے کی ماہیت پر ایک نظرِ ثانی ہے، جس میں معاصر علمی نظریات اور نظریاتی بنیادوں کے تناظر میں سیکھنے کے عمل کو مزید گہرائی میں سمجھنے کی کوشش کی گئی ہے۔ اس مقالے میں سیکھنے کے مختلف پہلوؤں کا ذکر کرتے ہوئے بنیادی طور پر اس کے اہداف کی ماہیت کا جائزہ لیا گیا ہے، کیونکہ کسی بھی موضوع کے اہداف دراصل وہ مرکزی نکتہ ہوتا ہے جو اس موضوع کی سمت و سو کا تعین کرتے ہیں اور نتیجتاً خود اس کی ماہیت پر اثر انداز ہوتے ہیں۔

سیکھنا، انسانی زندگی میں ایک بنیادی حیثیت رکھتا ہے اور اس کے وجود کا ایک لازمی جزو ہے۔ انسان کی بقا، شخصیت کی تعمیر، سماجی کردار کی بہتر ادائیگی سے لے کر انسانی تہذیب کی ترقی اور پیشرفت، سیکھنے کے مسلسل عمل کی مرہونِ منت ہے۔[1] سیکھنے کو نفسیاتی عمل کے تناظر میں دیکھا جائے یا ماحول کے مشاہدے اور تجربے سے اثر لینے کے عنوان سے، یا پھر سیکھنے کے ہدف اور قلمرو کو ملحوظ خاطر رکھ کر بات کی جائے، تو اگرچہ انسانی زندگی کے عمومی

سیکھنے اور تعلیمی اعتبار سے رسمی سیکھنے کا دائرہ کار مختلف ہے لیکن ان میں کئی مشترکہ پہلو ہیں۔ ان دونوں کا مقصد فرد کی ذہنی، قلبی اور عملی صلاحیتوں کو بڑھانا ہے، دونوں میں معلومات، رویے اور مہارتیں شامل ہیں، اور دونوں ہی سیکھنے کے لئے تجربے، مشاہدے، غور و فکر اور رہنمائی پر انحصار کرتے ہیں۔

البتہ دائرہ کار کے حوالے سے ان میں یہ فرق ہے کہ تعلیمی اور رسمی اعتبار سے سیکھنا چند مخصوص علوم یا مہارتوں، نیز خاص جگہ اور ماہر افراد کی زیر نگرانی انجام پاتا ہے۔ اس میں ایک نظم پایا جاتا ہے اور اس کی مدیریت، نظارت، اصلاح اور جانچ پڑتال کا ایک رسمی طریقہ کار موجود ہوتا ہے۔ تعلیمی نظام کے متون مشخص، ان کے اہداف استخراج شدہ اور نتائج قابل مشاہدہ ہوتے ہیں۔ جبکہ عمومی زندگی کے سیکھنے کے دائرے کار میں، زمان و مکان و متون کی قید نہیں ہوتی، جبکہ سکھانے والے کے طور پر کوئی بھی فرد، ماحول، واقعہ یا کوئی بھی اور چیز اپنا کردار ادا کر سکتی ہے۔ان اشتراکات اور دائرہ کار میں تفریق کو سامنے رکھتے ہوئے کلی طور پر بات کی جائے تو دراصل یہ دونوں پہلو ہی کسی ایک فرد کی انفرادی اور اجتماعی ضرورتوں اور نیازوں کو پورا کرنے میں اپنا کردار ادا کرتے ہیں۔[2]

اساسی طور پر انسان کی زندگی میں سیکھنے کے اہداف و نتائج، انہی ضروریات کی بنیاد پر تشکیل پاتے ہیں اور سیکھنے کا عمل انہی اہداف و نتائج کے حصول کے لئے انجام پاتا ہے، جبکہ یہ اہداف و نتائج، زندگی کے تمام پہلوؤں اور دائرہ کاروں کے لیے مشترک ہوتے ہیں۔ لہٰذا جب ہم سیکھنے کے نتائج کی بات کرتے ہیں، تو ان میں کچھ ایسے مقدماتی اور مشترک نتائج پائے جاتے ہیں جو انسان ہونے کے اعتبار سے ہر دائرہ کار میں درکار ہیں۔ جبکہ ان کلی نتائج کی بنیاد پر خاص موضوعات یا تعلیمی نظام کے مختلف پہلوؤں کے جزئی نتائج استخراج کیے جا سکتے ہیں۔ اہداف اور نتائج کی یہ جامعیت نہ صرف تعلیمی نظام کی کیفیت بہتر کرتی ہے بلکہ کلی طور پر انسان کی کارکردگی کا واقعی معیار بن کر اس کی زندگی میں مثبت انداز میں اثر انداز ہوتی ہے۔

سیکھنے کا عمل، اندرونی عوامل اور بیرونی شرائط

عقل و شوق، ادراک و رجحان اور علم و ارادے کی بہتر شگوفائی، مناسب حصول اور مطلوب مدیریت کے لئے چند ذاتی عوامل اور کچھ خارجی شرائط لازم درکار ہوتی ہیں۔ اگر انسانی ذات کی نشو نما کی نسبت خارجی شرائط کی بات کریں تو ہم جانتے ہیں کہ اس کائنات کی حقیقی مربی فقط خداوند متعال کی ذات اقدس ہے۔ اس نے اپنی حکمت اور قدرت کے تحت اس کائنات کا جو نظام تشکیل دیا ہے اور اس میں مختلف انواع کی مخلوقات کی ہدایت و رشد کے جو مختلف طریقے وضع فرمائے ہیں، وہ ان مخلوقات کی اپنی اپنی جنس سے مطابقت رکھتے ہیں۔ ان موجودات میں انسان وہ موجود ہے جو مختلف استعداد اور صلاحیتیں لے کر پیدا ہوتا ہے، لیکن یہ صلاحیتیں خام حالت میں ہوتی

ہیں اور ان کو نشو و نما اور رشد و ہدایت کی ضرورت ہوتی ہے۔ لہٰذا، حیوانات و نباتات کے برخلاف، انسان کا جسم اور روح اس بات کے متقاضی ہوتے ہیں کہ ان کو، انسانی ذات کی نسبت اندرونی اور بیرونی طور پر، اس رشد و ہدایت کا کوئی واقعی سلسلہ فراہم کیا جائے، تاکہ انسان کی ذات کے عرض میں موجود تمام پہلو اور صلاحیتیں، ذات کے طول میں موجود کمالات کے مراحل طے کرکے اپنے ہدف کو حاصل کر سکیں۔ اس رشد و ہدایت کے لئے درکار مناسب ماحول [خارجی شرائط] کی فراہمی کو، کہ جو انسان کو اس کے ہدف یعنی کمال اور قربت خداوندی تک لے جائے، تربیت کا نام دیا جاتا ہے۔[3]

ان خارجی شرائط اور انسانی ذات کے اندرونی عوامل کا ایک دوسرے سے ہم آہنگ ہونا بہت ضروری ہے۔ درحقیقت یہی ہم آہنگی انسانی کارکردگی کی مطلوبہ کیفیت کی اصلی ذمہ دار بنتی ہے۔ اس تناظر میں جہاں تک اندرونی ذاتی عوامل کا تعلق ہے، تربیت کی نسبت، ان کا زیادہ سروکار سیکھنے سے ہے۔ انسان اس موجود خارجی تربیتی ماحول سے ذاتی شگوفائی اور نشو نما کے لئے درکار رہنمائی لیتا ہے، سیکھتا ہے اور نتیجتاً اپنے کردار اور اعمال سے اس ماحول کو مطلوبہ عملی نتائج فراہم کرتا ہے۔ رہنمائی لینے اور نتائج دینے کا یہ باہمی تعامل، انسان کے ذاتی رشد کے ساتھ ساتھ اجتماعی تکامل کا باعث بھی بنتا ہے۔ لہٰذا سیکھنے کا یہ عمل صرف رسمی تعلیم، حصول آگاہی یا مخصوص علوم کے حصول پر موقوف نہیں ہے، بلکہ انسان کے وجود میں موجود تمام استعدادوں کی نشاندہی، قوتوں کی شگوفائی، رجحانات کی تعدیل اور نہایتاً انسانی شخصیت کی مثبت تعمیر پر متشکل ہے، اگر سیکھنے کے عمل کی اس جامعیت کو مد نظر رکھیں تو اس سے نہ صرف انسان کی شخصیت سازی بہتر انداز میں کی جا سکتی ہے بلکہ وہ انفرادی اور اجتماعی حوالے سے اپنے ممکنہ اہداف کے حصول کے لئے بھی زیادہ سزاوار قرار پاتا ہے۔

سیکھنے کے عمل پر نظرِ ثانی کی ضرورت

سیکھنے کے عمل کی اس اہمیت کے پیش نظر، سوال یہ ہے کہ فی الواقع کیا سیکھنے کا عمل اپنی اس جامعیت کے ہمراہ، اپنے اہداف و نتائج حاصل کر پا رہا ہے؟ خاص طور پر رسمی تعلیمی اعتبار سے سیکھنے اور سکھانے پر جو کوشش کی جا رہی ہے، کیا وہ انفرادی اور سماجی اعتبار سے افراد کی مطلوبہ اور حقیقی نشو نما کرتے ہوئے معاشرے کی ضروریات پورا کرنے کے قابل کہی جا سکتی ہے۔ جس طرح سیکھنے کے اہداف، اس عمل کی ماہیت پر تاثیر گزار ہوتے ہیں، اسی طرح نظریاتی بنیادیں بھی اس عمل پر اثر ڈالتی ہیں۔ اگر سیکھنے کو صرف چند ادراکی، احساسی اور حرکتی اعمال تصور کیا جائے تو کہا جا سکتا ہے کہ سیکھنے کے عمل کا ان اہداف اور بنیادوں سے اثر لینا لایعنی ہے، مگر سیکھنے کے عمل کو اس محدود نظر سے دیکھنا اور اس کی بنیاد پر فقط ان اعمال کو انجام دینے والی قوتوں یا صلاحیتوں کی شگوفائی کو سیکھنا کہہ دینا، درست اور کامل بات نہیں ہے۔ سیکھنے کے عمل میں، انسانی صلاحیتوں اور قوتوں کی شگوفائی کے ساتھ ساتھ، ان

صلاحیتوں کا عملی اطلاق، مناسب رویوں کی پیدائش، انسانی رابطوں کی تنظیم، متعارض رجحانات میں سے اہم تر رجحان چننے کے معیار جیسے کئی اور پہلو کار فرما ہوتے ہیں جو اس عمل کی ماہیت کو کامل کرتے ہیں، اور ان تمام پہلوؤں میں نظریاتی بنیادیں اور درکار اہداف مکمل طور پر اثر انداز ہوتے ہیں۔

آج ہمارے معاشرے میں اسکولوں اور درسگاہوں میں اسلامی تعلیم و تربیت کے نظام یا اصول و ضوابط کو لاگو کرنے کی کوشش، ظاہری افعال کی انجام دہی، ظاہری احوال کی تبدیلی، تعلیمی متون میں اقدار کی شمولیت کی مانند چند تبدیلیوں کے تناظر میں دیکھی جاتی ہے، ایک اگلے مرحلے میں اسلامی تعلیمات کی بنیادوں پر درسی نصاب اور کتب کی آمادگی کے مرحلہ پر بھی بات ہوتی ہے۔ یہ سب اقدامات اپنی جگہ پر لازم اور ضروری ہیں مگر کیا ان سب اقدامات کے نتیجے میں مطلوبہ ہدف حاصل ہو پارہا ہے یا حاصل کیا جاسکتا ہے؟

اگر ہم غیر اسلامی بنیادوں پر مشتمل، محدود نظر رکھنے والے ناقص تعلیمی نظریات اور اہداف کی بنا پر یہ تمام کوششیں کرتے بھی رہیں تو نتیجہ حاصل نہیں ہو پائے گا اور فی الوقت ہمارے تعلیمی و تربیتی میدان میں یہی صورتحال درپیش ہے۔ لیکن یہاں ایک بنیادی سوال یہ ہے کہ آیا ان کوششوں کے نتیجے میں جس قسم کی شخصیت ہم بنانا چاہ رہے ہیں، کیا اس کے خدوخال اتنے جزئیات میں واضح ہیں کہ اس کی بنیاد پر نصاب سازی یا اسباق کی منصوبہ بندی کی جاسکتی ہے؟ ہمارے خیال میں ایسا بالکل ممکن ہے۔ کیونکہ جس طرح الٰہی اقتصادیات کے میدان میں الٰہی اقتصادی نظام کے ایک نمونے Divine Economics Model کے طور پر ایک علمی تحقیقی کام انجام دیا گیا ہے، تعلیم و تربیت کے میدان میں بھی ایسا کرنا ممکن ہے۔[4]

اس صورتحال میں ایک اہم بنیادی پہلو جس پر اولین توجہ کی ضرورت ہے وہ سیکھنے کی ماہیت، اس کے اہداف و نتائج اور اگلے مرحلے میں اس کی بنیاد پر جانچ پڑتال اور آزمائش و پیمائش کی کیفیت کے موضوعات ہیں۔ یہ ایک ایسا بنیادی موضوع ہے کہ اگر اس کی بنیادیں کامل انداز میں تشکیل پاسکیں، ان کی بنا پر اہداف و نتائج کا درست تعین ہوسکے اور یہ موضوع اپنی جامعیت اور کاملیت کے ساتھ روشن ہو جائے تو تعلیم و تربیت کے عمل میں اسلامی و عصری نظریات کی دوئیت کا مسئلہ کافی حد تک حل ہو جائے۔ اس موضوع کے حوالے سے، سیکھنے کی ماہیت پر اہداف کے حوالے سے ایک جائزہ لینے سے پہلے، معاصر غربی تعلیمی درجہ بندیوں پر ایک طائرانہ نگاہ ڈال کر یہ دیکھنے کی کوشش کرتے ہیں کہ تاحال سیکھنے کے نتائج کے حوالے سے کیا پیشرفت ہو چکی ہے اور اس میں کس قسم کی نظرِ ثانی کی ضرورت ہے۔

سیکھنے کے عمل میں معاصر درجہ بندیوں کا کردار

معاصر تعلیمی نظریات میں سیکھنے کے نتائج کے متعلق درجہ بندیوں کی تاریخ پر نظر ڈالیں تو، سیکھنے کے نتائج

(learning outcomes) کے تعین کی جانب ایک بڑا قدم[5] ۱۹۴۸ء میں بوسٹن میں امریکن سائیکولوجیکل ایسوسی ایشن کنونشن کے دوران متعارف کرایا گیا۔[6] اس کنونشن میں اس بات پر اتفاق ہوا کہ تعلیمی عمل کے اہداف (learning objectives) کی درجہ بندی کر کے ایک نظریاتی ڈھانچہ (theoretical framework) حاصل کیا جائے۔ بنیادی طور پر اس درجہ بندی کی تشکیل کا مقصد طلاب کے تعلیمی نتائج کی جانچ پڑتال کے لئے ایک مشترکہ زبان اور معیار کی فراہمی تھی۔ یہ اولین درجہ بندی (taxonomy)، جو اس کے پیش کرنے والے کے نام بینجمن بلوم سے منسوب ہے (Bloom taxonomy)، طلاب میں تعلیمی عمل سے گزرنے کے نتیجے میں ہونے والی تبدیلیوں کی جانچ پڑتال سے متعلق تھی۔

بلوم اور دیگر محققین نے بنیادی طور افراد کے مطلوبہ رویوں سے سیکھنے کے مقاصد اخذ کرتے ہوئے یہ درجہ بندی تیار کی۔[7] بلوم کی درجہ بندی، طلباء کے ان رویوں کی عکاسی کرنے کے لئے جو تعلیمی عمل کے مطلوبہ نتائج کی عکاسی کرتے ہیں، تین پہلوؤں پر مشتمل ہے، ادراکی (cognitive)، جذباتی-احساساتی (affective) اور حرکتی (psychomotor)۔[8] ۱۹۵۶ء میں، "تعلیمی اہداف کی درجہ بندی: تعلیمی نتائج کی طبقہ بندی" (Taxonomy of educational objectives: The classification of educational goals, Handbook I: Cognitive Domain) نامی کتاب شائع ہوئی جس میں ان تین پہلوؤں میں سے ادراکی پہلو کی تفصیل پیش کی گئی۔ اس کتاب میں، ادراکی پہلو کے اہداف کو 6 درجوں میں تقسیم کیا گیا، یعنی علم (knowledge)، فہم (comprehension)، اطلاق (application)، تجزیہ (analysis)، ترکیب (synthesis) اور تشخیص (evaluation)۔

یہ درجات سادہ سے پیچیدہ کی جانب ترتیب دیئے گئے ہیں اور ہر درجے کے کئی ذیلی مدارج ہیں۔ اگرچہ ابتدائی طور پر بلوم نے اس طرح تفریق نہیں کی تھی، لیکن بعد میں ان درجات کو "اعلیٰ سطح کی سوچ کی مہارتوں" (higher order thinking skills) اور "ادنیٰ سطح کی سوچ کی مہارتوں" (lower order thinking skills) کے دو حصوں میں تقسیم کیا گیا[9]، جن میں آخری تین درجے، اعلیٰ سطح کی سوچنے کی مہارتوں اور پہلے تین درجے، کم سطح کی سوچنے کی صلاحیت کے نتائج کو ظاہر کرتے ہیں۔

اسی طرح، 1964ء میں کراتھوول (Krathwohl) نے جذباتی-احساساتی پہلو کی تفصیلات پانچ درجات کے ساتھ پیش کیں، جبکہ حرکتی پہلو کے لئے ہمارے پاس کم از کم تین نظریات ہیں، جو کہ 1966ء میں بی جے سمپسن (B. J. Simpson)، 1970ء میں آر ایچ ڈیو (R.H. Dave) اور 1972ء میں اے ہیرو (A. Harrow) نے پیش کئے۔[10]

کراتھوول کے مطابق[11]، بلوم نے اس درجہ بندی کو مختلف تعلیمی ماہرین کے درمیان سیکھنے کے اہداف کو بیان

کرنے کے لئے ایک مشترکہ زبان فراہم کرنے، تعلیمی اہداف کے مطابق نصابی مقاصد اور سرگرمیوں کا تعین کرنے کی بنیاد بنانے، نیز نصاب کے مطابق اسباق اور دروس کی جانچ پڑتال کا طریقہ کار مشخص اور تیار کرنے کے طور پر تصور کیا تھا۔ درجہ بندی پیش ہونے کے بعد، اسے وسیع پیمانے پر قبول کیا گیا، اس سے رجوع کیا گیا اور نصابی مقاصد کی درجہ بندی کے لئے استعمال کیا گیا اور بالآخر اس کتاب کا 22 زبانوں میں ترجمہ ہوا۔

سولو (structure of observed learning outcomes, SOLO) درجہ بندی، جو 1982ء میں جان بی بگس (John B. Biggs) اور کیون ایف کولیس (Kevin F. Collis) نے تجویز کی تھی، آسان سے مشکل سطح تک کے تفہیم کے عمل کو بیان کرنے کا ایک منظّم طریقہ ہے۔ یہ سیکھنے والے کو خود اس چیز کی تفہیم بھی فراہم کرتی ہے کہ سمجھ یا فہم کی کون سی سطح حاصل ہو گئی ہے اور ادراکی نتائج کی، ان کی پیچیدگی کے اعتبار سے درجہ بندی کرتی ہے۔ اس مقصد کے لئے، یہ درجہ بندی 5 سطحوں میں سیکھنے کی بڑھتی ہوئی پیچیدگی کو بیان کرتی ہے۔[12]

ویب ڈیپتھ آف نالج فریم ورک(Webb's depth of knowledge framework, DOK)، جو 1997ء میں ڈاکٹر نارمن ویب(Dr. Norman Webb) نے تیار کیا تھا، یہ درجہ بندی بنیادی طور پر ادراکی عمل کے بجائے 4 سطحوں کی علمی گہرائیوں کو بیان کرتی ہے جو کسی بھی طالب علم کو کوئی ایک علمی کام مکمل کرنے کے لئے درکار ہوتی ہیں۔ یہ فریم ورک، فکری پیچیدگی کی سطح کے مطابق سرگرمیوں کو درجہ بندی کرتا ہے اور پیچیدگی کی بڑھتی ہوئے ترتیب کے مطابق 4 سطحوں پر مشتمل ہے، جن میں اکتساب، اطلاق، تجزیہ اور اضافہ (Augmentation) کے مرحلے شامل ہیں۔[13]

بلوم کی درجہ بندی پیش ہونے کے تقریباً 45 سال بعد، 2001ء میں، 6 سال کی تحقیق کے بعد، اس درجہ بندی کو ڈیوڈ آر کراتھول (David R. Krathwohl) اور ان کے ساتھیوں نے نظر ثانی کیا۔[14] اس نظر ثانی شدہ درجہ بندی میں درجات کے نام اسم سے فعل کی شکلوں میں تبدیل کیے گئے، 3 درجوں کا نام بدلا گیا اور 2 درجات کی ترتیب کو تبدیل کر دیا گیا۔ پچھلی درجہ بندی کے برعکس جو صرف ادراکی درجات پر مرکوز تھی، کراتھول کی نظر ثانی نے علم کی 4 اقسام کو بھی اس میں شامل کیا اور اس طرح ایک دو بعدی جدول (matrix) کی شکل میں دونوں جہتوں (علم اور ادراک) کو یکجا کر دیا۔ یہ طریقہ کار مختلف تعلیمی سیاق و سباق میں اطلاق کے لئے زیادہ موزوں سمجھا گیا۔ یہ درجہ بندی نے اپنے جدول کے اعتبار سے 24 قسم کے ادراکی۔ علمی نتائج کو بیان کرتی ہے اور اپنی نظر ثانی کے ساتھ اب بھی سیکھنے کے عمل کی تشخیص اور نتائج کے لئے عام طور پر استعمال ہوتی ہے۔

مارزینو کی تعلیمی اہداف کی نئی درجہ بندی (Marzano's new taxonomy for educational objectives)، 1998ء میں رابرٹ جے مارزینو(Robert J. Marzano) اور جان ایس کینڈل (John S. Kendall) کی جانب سے تجویز کی گئی، جو تین نظامات (systems) اور علم کے پہلوؤں (knowledge

domains) پر مشتمل ہے۔ علم کے پہلوؤں میں معلومات، ذہنی اعمال اور جسمانی طریقہ کار شامل ہیں۔ یہ درجہ بندی، درجات کی ترتیب کے اعتبار سے نہیں ہے بلکہ دو جہتی ہے جس کی ایک جہت، کسی کام کرنے کا فیصلہ کرنے، اس کے بارے میں مقصد طے کرنے اور مناسب طریقے سے کام کو حل کرنے میں مصروف ہو جانے کے پہلوؤں پر مشتمل ہے، جبکہ دوسری جہت کام کو مکمل کرنے کے لئے معلومات اور ذہنی و جسمانی اعمال کی فراہمی ممکن بناتی ہے۔[15] یہ درجہ بندی خود تنظیمی (self-regulation) پر زور دیتی ہے، اپنے ادراکی عمل کی نگرانی اور تشخیص (monitoring and evaluation) کو بھی بیان کرتی ہے تاکہ اثر پذیری کا تعین کیا جاسکے، اور اس کے ساتھ یہ افعال کی تفصیل اور درستگی پر بھی نظر رکھتی ہے۔

سمجھ کے چھ پہلو (The six facets of understanding) 1998ء میں گرانٹ وِگنز (Grant Wiggins) اور جے میک ٹائی (Jay McTighe) نے پیش کیے تھے، جو تفہیم کی گہرائی کی مدد سے با کیفیت سیکھنے کا تصور پیش کرتے ہیں۔ یہ فریم ورک طلباء کے فہم کو بڑھانے پر توجہ مرکوز کرتا ہے اور اس عمل کے لئے، زیادہ مؤثر نصاب اور اس کی پیائش و آزمائش (Assessment) کا نقشہ پیش کرتا ہے۔ ان 6 پہلوؤں میں وضاحت (Explanation)، تشریح (Interpretations)، اطلاق (Application)، نقطہ نظر (Perspective)، ہمدردی (Empathize) اور اپنی کیفیات کا علم (self-knowledge) شامل ہیں، جو ترتیب میں نہیں ہیں بلکہ ایک دوسرے پر منحصر ہیں۔[16]

فینک کی موثر سیکھنے کی درجہ بندی (Fink's taxonomy of significant learning) جو 2003ء میں ال ڈی فینک (L. Dee Fink) کی جانب سے تجویز کی گئی تھی، سیکھنے کے 6 کلی پہلوؤں پر مشتمل ہیں، ان پہلوؤں کو درجات میں بیان نہیں کیا گیا اور یہ ترتیب کے اعتبار سے بھی نہیں ہیں بلکہ ایک دوسرے سے متعلق اور ایک دوسرے پر تاثیر گزار ہیں۔ یعنی ہر قسم کا سیکھنا، سیکھنے کے دیگر پہلوؤں سے متعلق ہے اور ان میں سے کسی ایک کو حاصل کرنے پر، دوسرے پہلوؤں کو حاصل کرنے کا امکان بڑھ جاتا ہے۔ اس درجہ بندی میں موثر سیکھنے کا مطلب یہ ہے کہ یہ سیکھنا، سیکھنے والے کی زندگی میں کچھ موثر تبدیلی لاتا ہے۔[17] ان پہلوؤں میں بنیادی معلومات (Foundational knowledge)، اطلاق (Application)، انضمام (Integration)، انسانی پہلو (Human Dimension)، ہمدردی (Caring)، اور سیکھنا کہ کیسے سیکھنا ہے (learning how to learn) شامل ہیں۔

یہ درجہ بندیاں اسی بیان کی گئی ترتیب کے مطابق مختلف سالوں میں پیش کی گئیں۔ ان درجہ بندیوں میں پیش کیے گئے پہلوؤں کا خلاصہ کیا جائے تو تقریباً تمام درجہ بندیاں فہم، ادراک اور تفکر پر متمرکز ہیں، جبکہ اگر جذباتی- احساساتی اور حرکتی پہلو بیان ہوئے بھی ہیں تو بہت محدود انداز میں، نیز ان پہلوؤں کا آپس میں تعلق اور تاثیر و تاثر فقط عملی سطح پر بیان ہوا ہے۔ دوسرے الفاظ میں یہ درجہ بندیاں بنیادی طور پر انسان کے فقط ادراکی پہلو کے

عملی طریقہ کار کی بیان گر ہیں اور یہی ان کا مطلوبہ نتیجہ بھی ہے۔ ان مہارتوں کی شگوفائی کا حاصل کیا ہے، یا ان کا انسانی وجود پر کیا اثر ہے، اس پر بہت کم بات ہوئی ہے۔اگرچہ درجہ بندیوں کے کلی مفاہیم میں تشریح، اطلاق، اکتساب، علم کی اقسام، انسانی پہلو، ہمدردی جیسے مفاہیم شامل ہیں، لیکن چونکہ تقریباً تمام درجہ بندیاں ان کلی درجات کے ذیل میں جزئی درجات رکھتی ہیں، چنانچہ ان جزئی درجات کا اجمالی جائزہ یہ واضح کر دیتا ہے کہ ان کلی اور جزئی درجات سے جو اہداف اور نتائج حاصل کرنا مقصود ہیں وہ اسلامی نظریاتی بنیادوں اور اہداف سے ٹکراؤ اور تعارض کا امکان رکھتے ہیں اور ان کے نتیجے میں درکار نتائج اور اہداف کا حصول جہت کے اعتبار سے بھی مشکل کا حامل ہے اور محدودیت اور ناقص پن کا شکار بھی ہے۔

ان درجہ بندیوں کا یہ مختصر جائزہ واضح طور پر ظاہر کرتا ہے کہ اگرچہ ان ماڈلز میں نتائج کی ساخت، اور فریم ورک موثر طریقے سے پیش کیا گیا ہے لیکن اہداف غائی اور اساسی بنیادوں کے ساتھ ان درجہ بندیوں کا تعلق واضح طور پر زیر بحث نہیں آیا۔ مزید براں ان درجہ بندیوں کا ڈھانچہ، انسانی وجود اور اس کی ماہیت یا خود علم کے حوالے سے کیا اساسی نظر رکھتا ہے، بھی مبہم انداز میں بیان ہوا ہے۔ البتہ ان درجہ بندیوں کی جڑیں مختلف مغربی تعلیمی فلسفی بنیادوں میں ڈھونڈی جا سکتی ہیں، جس کی بنیاد پر ان افتراقات اور اشتراکات کو مزید واضح انداز میں تحلیل کیا جا سکتا ہے۔

سیکھنے کی ماہیت اور انسان کا وجود

سیکھنے کا عمل اور انسان

سیکھنے کے نتائج کی جس جامعیت کا ذکر مقدماتی بحث میں کیا گیا وہ سیکھنے کی ماہیت کی نسبت، کلی تناظر میں تھی۔اس جامعیت کا ایک اور پہلو سیکھنے کے موضوع کے اعتبار سے بھی ہے۔ جیسا کہ سیکھنے کے عمل کا موضوع انسان ہے، لہٰذا سیکھنے کے نتائج پر بحث کرتے ہوئے انسان کی ذات کے مختلف پہلوؤں کو سامنے رکھنا اور تطبیق دینا، اسی جامعیت کا ایک اور رکن ہے۔ جیسا کہ پہلے بیان ہوا، تربیت کا عمل معمولاً انسان کی ذات کی نسبت ایک خارجی عمل ہے، جس کی انسان کی ذات پر داخلی تاثیر، اختیاری طور پر سیکھنے کے عنوان سے تعبیر کی جا سکتی ہے۔ یعنی سیکھنے کا عمل اگر، خود سیکھنے اور انسان، دونوں پہلوؤں کی نسبت جامعیت کا حامل ہو تو انسان تربیتی عمل اور ماحول کا کماحقہ اثر قبول کرتا ہے اور ان سلسلہ وار نتائج کی فراہمی کو یقینی بناتا ہے جو بالآخر انسان کے نفس کو اطمینان کی حالت میں پہنچا کر اپنے رب کی مرضی کا حامل بنا دیتے ہیں: "يَا أَيَّتُهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ○ارْجِعِي إِلَىٰ رَبِّكِ رَاضِيَةً مَّرْضِيَّةً" (27:89،28) ترجمہ: "اے اطمینان پا جانے والے نفس، تو اپنے رب کی طرف اس حال میں لوٹ آ کہ تو اس کی رضا کا طالب بھی ہو اور اس کی رضا کا مطلوب بھی (گویا اس کی رضا تیری مطلوب ہو اور تیری رضا اس کی مطلوب)۔"

یوں سیکھنے کی ایسی جامع ماہیت، حقیقی اور درست شناخت کی بدولت، انسانی ذات کے تمام پہلو اور مطلوب اہداف اپنے

واقعی اور کامل معنی میں شگوفا اور تحقق پذیر ہو پاتے ہیں اور انسان کی تمام زندگی پر محیط درکار کارکردگی کی بنیاد قرار پاتے ہیں۔ تربیتی عمل اور ماحول کے اثر کی یہ قبولی، نہ صرف ایک طرف انسان کی ذات میں موجود قوتوں کی شگوفائی اور فعلیت میں اضافہ کرتی ہے، بلکہ دوسری طرف ان قوتوں کے مطلوب استفادہ سے وہ درکار ادراکات، رجحانات حاصل اور اعمال انجام دے پاتی ہے، جو انسان کو، اس کے غائی ہدف کی جانب گامزن رکھتے ہیں۔

انسانی ذات کی یہ عرضی (ذاتی پہلوؤں کا رشد) اور طولی (ہدف غائی کی جانب سفر) حرکت، جسے ہم وجود میں تبدیلی یا تغییر کا نام دے رہے ہیں، اس بات کا امکان رکھتی ہے کہ کسی اندرونی یا بیرونی عوامل کی بنیاد پر اس حرکت کی کیفیت، کمیت یا جہت مطلوب نہ ہو۔ لہٰذا اگر سیکھنا، وجود میں تبدیلی (ادراکی، احساساتی، حرکتی) کے عمل کا نام ہے تو سیکھنے کے نتائج، اسی تبدیلی کی کمیت، کیفیت اور جہت کے نشانگر ہیں۔ پس، اگر وجود کی حقیقی اور کامل شناخت کے ساتھ ساتھ، انسان کے فطری اور اکتسابی ادراکات و رجحانات کو بھی ملحوظ خاطر رکھا جائے تو یہ تناظر، جہان ہستی کی حقیقت اور غایت سے خود بخود متناسب ہو جاتا ہے۔ نتیجتاً، سیکھنے کے عمل کے نتائج اور ان کی کمیت، کیفیت اور جہت، انسان کے ہدف غائی سے سازگار بھی ہو پاتے ہیں اور انسان کی ہمہ جہت کارکردگی معیار بھی بن جاتے ہیں۔

انسانی وجود میں تبدیلی

جیسا کہ سیکھنے کے حوالے سے بیان کیا گیا کہ یہ انسانی وجود میں تغیر کا ایک ایسا تدریجی عمل ہے، جس میں ادراکات، اندرونی نفسانی کیفیات اور افعال میں ایک متقابل تاثیر پائی جاتی ہے۔[18] یہ عمل انسانی ذات کو کسی شئی یا تصور کے حوالے سے متوجہ کر کے اس کی ذات میں بالقوہ (استعدادوں کی شگوفائی) اور اعمال میں بالفعل (رویہ اور افعال) اثر انداز ہوتا ہے۔ اس عمل میں انسانی ادراکات اور رجحانات کی شمولیت کے ساتھ ساتھ اس کی قدرت و توانائیوں کا بھی عمل دخل ہوتا ہے، اور انسانی ذات کے یہ تینوں پہلو، کئی پیچیدہ ادراکی، نفسیاتی اور جسمانی افعال کے بعد اس وجودی تغیر میں اپنا کردار ادا کرتے ہیں۔

یہ تغیر اپنے وجود کے لحاظ سے مستقل ہوتی ہے، لیکن زمانی اعتبار سے اس کا اظہار انسان کے روحانی اور نفسیاتی حالات کے متناسب ہوتا ہے۔ اگر انسان اپنی ذات کے ان پہلوؤں کی بہتر اور مطلوب انداز میں مدیریت کر پائے تو اس کے نتیجے کے طور پر انسانی شخصیت کا ڈھانچہ اس کے ہدف یعنی کمال کے سفر کے مطابق تشکیل پاتا ہے اور بحیثیت انسان اس کی حقیقی کارکردگی اور مطلوبہ ضروریات، دونوں مثبت انداز میں متاثر یا پورا ہوتی ہیں۔

کمال دراصل کسی موجود کے اپنے اگلے اعلیٰ مرتبہ وجودی کے حصول سے عبارت مفہوم ہے، اگر کسی موجود میں کوئی چیز ضمیمہ کریں جو اس کے وجود کے مرتبے میں اضافہ نہ کرے تو وہ اس کا کمال نہیں ہو گا، وجود کے کمال کے لئے لازم ہے کہ وہ حرکت اس کے اندر سے پھوٹے اور خود اس کے اپنے وجود کو اگلے مرتبہ وجودی

میں تغیر دے۔ تغیر کے مراتب کا یہ سلسلہ کمال کے سفر کو ترتیب دیتا ہے اور ہر موجود کی ماہیت اور خاصیتوں کے اعتبار سے فرق کرتا ہے۔ پس، انسان کے کمال یا اس کے مرتبہ وجودی میں تغیر کے حصول کے لئے لازم ہے کہ اس کے وجود کی دقیق شناخت کے ہمراہ، اس تغیر کے حصول کے مختلف عوامل اور کمال کے لئے درکار ہدف غائی کی شناسائی کی جائے۔[19]

دراصل سیکھنے کا عمل ایسی ماہیت رکھتا ہے کہ حصول علم و مہارت یا رجحانات واحساسات کی پیدائش کے ساتھ ساتھ، کلی طور پر انہی محصولات کے واسطے انسان کی ذات کے رشد وارتقا کا باعث بنتا ہے۔ سیکھنے کی بدولت فقط جوانحی تبدیلی حاصل ہو یا نیز اس کا جوارحی اظہار بھی، یہ دونوں پہلو مختلف مواقع اور مناسبتوں سے ایک دوسرے پر اثرانداز ہوتے ہیں اور انسانی ذات کے رشد کی کیفیت کو متاثر کرتے ہیں۔ یہاں پر یہ نکتہ بھی قابل توجہ ہے کہ چونکہ یہ عمل اختیاری ہے اس لیے اس میں مثبت اور منفی دونوں جہات کا امکان ہے اور یہ ممکن ہے کہ انسانی ذات کا یہ تغیر، کمی اعتبار سے اضافے کے باوجود، کیفیتی اعتبار سے اس کے تنزل اور گراوٹ کا باعث بن جائے۔ یہی نکتہ اس چیز کا باعث بنتا ہے کہ وہ چاہے تو فرشتوں سے اعلیٰ رتبہ کسب کرلے اور اگر درست جہت کا انتخاب نہ کرسکے تو حیوانات سے بھی پست درجے تک گرجائے: ثُمَّ رَدَدْنَاهُ أَسْفَلَ سَافِلِينَ (5:95) ترجمہ: "پھر ہم نے اسے پست سے پست تر حالت میں لوٹا دیا۔" یعنی انسانی وجود کے کمال کا سفر بے نہایت ہے، چاہے صعودی ہو یا نزولی۔[20]

وجود میں تبدیلی، تربیت کی تاثیر اور سیکھنے کا عمل، ان تمام موضوعات سے متعلق ایک اہم ترین انسانی خصوصیت اختیار کی بحث ہے۔ اختیار یا تو اضطرار، اکراہ اور جبر کے بالمقابل استعمال کیا جاتا ہے، یا قصد اور چناؤ کے۔[21] فلسفہ میں ایسے فاعل کو جو مختلف اور متعدد پہلوؤں کی جانچ پڑتال کر کے کسی ایک کا انتخاب کرے، فاعل بالقصد کہا جاتا ہے۔[22] ایسا فاعل، اصولی طور پر پہلے اپنے فعل کا تصور کرتا ہے اور اس کی مطلوبیت کی تصدیق کے بعد اس کے اندر اس کی انجام دہی کا شوق پیدا ہوتا ہے، نتیجتاً وہ اس کی انجام دہی کا فیصلہ یا ارادہ کرتا ہے۔ اختیار کی یہ صورت انسان میں احساس ذمہ داری کی پیدائش کا موجب بھی بنتی ہے کیونکہ یہاں انتخاب، کسی محدودیت کی بنا پر، کسی بیرونی دباؤ کے تحت یا فقط اندرونی رجحانات پر منحصر نہیں ہوتا بلکہ مختلف صورتوں کے تقابل اور چناؤ کے بعد ایک شوق کی صورت ظہور پذیر ہوتا ہے۔ لہٰذا سیکھنے کے عمل میں انسان کے ارادہ واختیار کا ایک بنیادی کردار ہے۔

سیکھنے کے عمل کے لوازمات کی انسان کے وجودی ڈھانچے سے سازگاری نہایت اہم ہے۔ کیونکہ اولاً، اس طرح سیکھنے کا عمل تمام وجودی پہلوؤں پر مشتمل ہو جاتا ہے اور ثانیاً، سیکھنے کے محصولات اور نتائج بھی جامع تر ہو پاتے ہیں۔ لہٰذا انسانی وجود میں تغیر کے عمل کی جامعیت کو جانچنے کے لئے ان تمام وجودی پہلوؤں سے آشنائی ضروری ہے، اور دوسری جانب اس تغیر کی جہت درست رکھنے کے لئے انسان کے غائی ہدف کی پہچان بھی ایک لازمی امر ہے۔

سیکھنے کی ماہیت اور اہداف کا کردار

غائی ہدف (Ultimate Goal) کی بحث سے قبل چند مقدماتی نکات کا بیان ضروری ہے جو مقصد یا ہدف اور نتیجے کے باہمی تعلق سے متعلق ہیں۔ مقاصد (Objectives) وہ مخصوص، قابل پیائش اہداف ہوتے ہیں جو کوئی فرد یا تنظیم حاصل کرنا چاہتا ہے۔[23] مقاصد کا تعین، سمت کا تعین کرنے اور کوششوں کو مرکوز کرنے کے لیے کیا جاتا ہے۔ مقاصد، اہداف، یا غایات ایسے مترادف تصورات ہیں جن کا بنیادی مفہوم "حتمی مقصد" یا "منزل" ہوتا ہے جس کی طرف کوششیں مرکوز کی جاتی ہیں۔ یہ حتمی مقصد کسی مادی چیز کی شکل میں ہو سکتا ہے، جیسے کسی خاص مقام تک پہنچنا، یا کوئی غیر مادی اور تجریدی مقصد، جیسے کسی طالب علم کا اپنی تعلیم بہتر بنانے اور مطلوبہ سطح تک پہنچنے کا ہدف۔[24] مقاصد کو حاصل کرنے یا ان کی جانب بڑھنے سے جو نتائج یا اثرات سامنے آتے ہیں، انہیں "نتائج" (outcomes) کہا جاتا ہے۔ یہ نتائج اپنی ماہیت کے اعتبار سے ارادی (مثبت)، غیر ارادی (منفی)، یا نامکمل (ناقص) ہو سکتے ہیں۔

فلسفے میں "حتمی مقصد" یا ہدف غائی کا تصور دو معانی میں استعمال ہوتا ہے:

الف) وہ ہدف یا حتمی مقصد جسے کوئی فاعل (Agent) شعوری طور پر حاصل کرنے کی کوشش کرتا ہے، اور اس مقصد کا تصور ہی فرد کو تحریک دے دیتا ہے۔ فلسفیانہ نقطہ نظر سے، اس معنی میں "مقصد" کی تین خصوصیات ہیں:

1. ذہن میں ابتدائی تصور: فاعل عمل شروع کرنے سے پہلے ہی اپنے مطلوبہ مقصد کا ایک ذہنی خاکہ رکھتا ہے۔
2. فعل کی افادیت کی تصدیق: فاعل مقصد کے فائدے یا اہمیت کو تسلیم کرتا ہے۔
3. رجحان اور جذبے کے ساتھ وابستگی: مقصد کی طرف کوششوں میں ایک مخصوص رجحان یا جذبہ شامل ہوتا ہے جو فاعل کو آگے بڑھاتا ہے۔

ب) "حتمی مقصد" سے مراد وہ نتیجہ بھی ہوتا ہے جو کسی عمل یا حرکت کے مکمل ہونے کے بعد ظاہر ہوتا ہے۔ یعنی یہ عملی تکمیل کے بعد وجود میں آنے والا اثر ہوتا ہے۔[25] پس، دوسرے معنی کے مطابق سیکھنے کے نتائج دراصل وہ عملی اور محدود ماحصل ہیں جو سیکھنے کے عمل کے اثر کے طور پر حاصل ہوتے ہیں، ان نتائج کو انسانی زندگی کے ہدف غائی اور تعلیم و تربیت کے وسطی اہداف کے ذیل میں طے کیا جاتا ہے۔ انسانی وجود کے مختلف پہلوؤں میں حاصل ہونے والے نتائج کا یہ سلسلہ، انسان کو بتدریج اس کے حتمی ہدف غائی کی جانب بڑھنے میں مدد فراہم کرتا ہے۔

ہدف کے ساتھ سازگاری

جس طرح پہلے ذکر ہوا کہ انسان کی حقیقی کارکردگی میں بنیادی کردار بیرونی شرائط [تربیت] اور اندرونی عوامل

[تعلم یا سیکھنے] کی باہمی ہم آہنگی کا ہے، جو اس کے کمال حاصل کرنے کا زینہ بنتا ہے، اسی سلسلے میں ایک اہم نکتہ ان دونوں پہلوؤں کا مطلوب ہدف سے سازگاری کا ہے۔ کسی بھی عمل سے پہلے ہدف کا تعین ایک بہت ہی اہم مرحلہ ہوتا ہے کیونکہ اس کے بغیر اس عمل کی قدر و قیمت جانچنا محال ہوتا ہے، اس کے علاوہ ہدف کی موجودگی کے بغیر درست سمت کا تعین، مطلوبہ شوق اور تحرک کی پیدائش، عمل کے میدان میں پیش قدمی، مطلوبہ نتائج کی جانچ پڑتال جیسے پہلو بھی تشنہ رہ جاتے ہیں۔

ہدف کے تعین کا دائرہ کار روزمرہ کے چھوٹے چھوٹے کاموں سے لے کر زندگی کے اہم اور سنجیدہ امور تک پھیلا ہوا ہے، لہٰذا خاص طور پر اگر اگر انسان کو اپنی زندگی کا ہدف معلوم نہ ہو یا بہتر انداز میں اس کا ادراک نہ کر پایا ہو تو اس کی زندگی کی موجودہ صورتحال ہی مطلوبہ صورتحال بن جاتی ہے اور یہ کیفیت انسان کی کمال طلبی کے فطری رجحان پر ایسا ضرب لگاتی ہے کہ وہ ناامیدی اور مایوسی کا شکار ہو کر زندگی کے معنی کو ہی کھو بیٹھتا ہے۔ طولی اور عرضی، دونوں طرح کی حرکت اور کمالات کے حصول کے لئے ان کا ہدف غائی سے سازگار ہونا نہایت اہم اور بنیادی امر ہے۔

انسانی زندگی کے اس ہدف کا انسان کی تعلیم و تربیت کے ساتھ بہت گہرا اور نا ٹوٹنے والا رابطہ ہے، کیونکہ اس کی تعلیم و تربیت اسی ہدف کے ذیل میں، اسی ہدف کی جانب بڑھنے کے لئے طے پاتی ہے۔اس لیے اگر ایک جانب تعلیم و تربیت کا ہدف، انسانی زندگی کے ہدف سے الہام لیے ہوئے ہوتا ہے، تو دوسری جانب اسے ان تمام عوامل کو اپنے اندر سموئے ہوئے ہونا چاہیے جو اس انسان کو اس کی زندگی کے ہدف کی جانب گامزن رکھ پاتے ہیں۔

ہدف کا تعین کرنے کے لئے درکار طریقہ کار کی خصوصیات میں شامل ایک اہم نکتہ جو بہت اہمیت کا حامل ہے، وہ یہ کہ ہدف کو جامع ہونا چاہیے، جس طرح غربی فلسفے اور علم نفسیات میں مشاہدہ کیا جاتا ہے کہ عموماً غربی نظریہ پردازی کسی ایک پہلو پر تمرکز کر کے اسی کو جامع مان لیتی ہے، اگرچہ اس کے تانے بانے ان کے فلسفی مبانی میں دیکھے جا سکتے ہیں مگر عملی طور پر اس نظریاتی محدودیت کا مشاہدہ کرنے کے باوجود اسی طرز عمل کا تکرار کیا جاتا ہے۔ چنانچہ اس کا نتیجہ یہ نکلتا ہے کہ علوم انسانی کے مختلف میدانوں میں نظریات کے جزیرے بنتے چلے جاتے ہیں جن کا آپس میں ربط ڈھونڈنا تو دور کی بات، ان کو سمجھ کر عملی کرنا بھی مشکل ہو جاتا ہے۔ لہٰذا اس بنا پر یہ ایک لازمی امر ہے کہ انسانی زندگی کے غائی ہدف کو جامع تر ہونا چاہیے۔

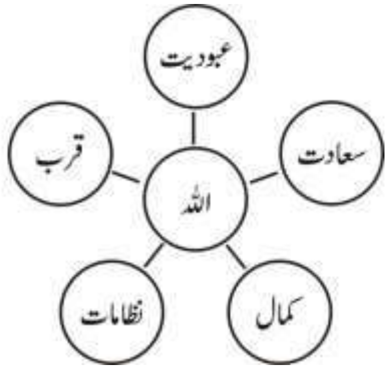
اسی تناظر میں ایک اور اہم نکتہ توجہ کا طالب ہے، اور وہ یہ کہ اگر ان نظریات کی مانند غائی اہداف بھی ایک دوسرے کے کنارے، ایک دوسرے کے عرض میں موجود ہوں تو اس کثرت سے مطلوبہ حالت تک پہنچنا یقیناً محال ہے۔ مطلوبہ حالت کے حصول کا لازمہ یہ ہے کہ وہ ایک غائی، آخری ہدف کے زیر سایہ ہو، اور باقی تمام وسطی اہداف اس کے طول میں اس کے مختلف پہلوؤں کو کامل کر رہے ہوں۔[26] اس طرح ہدف کی جامعیت اور کاملیت، اس کے

حاصل کرنے والے کی وجودی جامعیت اور کاملیت کے ساتھ کاملاً موافق ہو جاتی ہے، اور یہ ہم آہنگی اس بات کا لازمہ بنتی ہے کہ ہدف کی جانب حرکت کرنے والے کا شوق، جستجو، ذمہ داری کی پہچان اور عمل کی انجام دہی کسی بھی لمحے تشویش، توہم، انحراف، جمود، کوتاہی یا سستی کا شکار نہ ہو۔

جس طرح کسی کارخانے میں کسی شئی کی تیاری کے لئے، اس شئی کے وجود کی کامل آمادگی کے ہمراہ، مطلوبہ کیفیت کی جانچ، درکار کارکردگی کی پڑتال، تمام اجزاء کی درست تنصیب اور ہم آہنگ عمل وغیرہ، اس چیز کے مکمل قرار دیئے جانے کے لئے ضروری ہیں۔ اسی طرح کسی بھی چیز کے آخری ہدف تک پہنچنے کے لئے چند پہلوؤں کی ہمراہی ضروری ہے جن کو ہم وسطی اہداف بھی کہہ سکتے ہیں، یہی وسطی اہداف، اس آخری ہدف کی جامعیت کے ذمہ دار قرار پاتے ہیں۔ یہ وسطی اہدف اگرچہ ایک دوسرے کے عرض میں ہوتے ہیں لیکن غائی ہدف کے طول میں ہونے کی وجہ سے یہ کثرت، ایک وحدت بن جاتی ہے اور موجودہ صورتحال کے مختلف پہلوؤں پر اثرانداز ہو کر موجودہ صورتحال کے حصول کا پیش خیمہ ثابت ہوتی ہے۔

پس، اگر ہم بحیثیت انسان، خود خالق کائنات کی ذات کو اپنا اصلی و آخری ہدف اور مقصود قرار دیں تو اس ہدف غائی کے حصول کے لئے چند پہلو مدنظر قرار دیئے جا سکتے ہیں۔ ان پہلوؤں میں انسان کی اپنے مقصود کی جانب حرکت، اس حرکت کے لئے مطلوب خصوصیات کی طلب اور ان کی شگوفائی، خصوصیات کے معیارات کو پرکھتے شوق کی افزائش، نتیجتاً اپنے وجود میں کمال کا احساس اور اس کمال کے نتیجے میں اپنی ذمہ داریوں و وظائف کی انجام دہی اور ان سے استفادہ، یہاں تک کہ نہایتاً اپنے مقصود کے قرب کے حصول کے مراحل طے کرنا، وہ تمام وسطی اہداف ہیں جو انسان کو اس کی غایت، حقیقت اور اصلیت تک پہنچانے میں اپنا کردار ادا کرتے ہیں۔

جس طرح ذکر ہوا، تعلیم و تربیت کو ہدف کے حصول کے اس نظری- عملی ڈھانچے سے استفادہ کرتے ہوئے انسان کی تربیت کے جامع اہداف، اس کی زندگی کے غائی ہدف کے ذیل میں قرار دینے چاہیں۔ اس لیے اگر تربیت کے معنی انسان کے اس کے پروردگار کے ساتھ قرب و کمال کے لئے رشد و ہدایت کا ماحول فراہم کرنے کے ہوں، جہاں اس کی صلاحیتوں کی شگوفائی کی مدد سے، اس کے عمل اور کردار کو اس کے وجودی ڈھانچے، جو فطری اور اکتسابی عوامل کا حامل ہے، سے ہم آہنگ کرنا مقصود ہو، تو یہ تربیتی عمل انسان کو اس کے زندگی کے مطلوب ہدف کی جانب تشویق دلاتا ہے۔ شوق کی موجودگی، ارادہ و اختیار کی دخالت اور راستے کا آگاہانہ چناؤ، اس تربیتی عمل کو فطری انداز میں ترتیب دیتے ہیں اور اس طرح انسان کی کارکردگی، ذمہ داریوں کی انجام دہی اور احساس طمانیت کو بہتر سے بہتر کرتے چلے جاتے ہیں۔



انسانی زندگی کے ہدف کا معیار اگر اللہ تعالیٰ سے قرب ہو تو اس کے لئے اس کی صلاحیتوں کی شگوفائی درکار ہے تا کہ وہ کمال کا سفر طے کر کے سعادت حاصل کر سکے۔ اس سفر کی جہت، بندگی پروردگار کے سوا کچھ اور نہیں، اور اس کی عملی شکل انسان کی اپنی صلاحیتوں، امکانات اور ظرفیت کے مطابق مختلف سماجی نظامات میں اپنے وظائف کی ادائیگی ہے۔ سیکھنے کا عمل اس شگوفائی کو ممکن بناتا ہے تا کہ انسان اپنی ذمہ داریوں کو بطریق احسن انجام دے سکے اور اپنے ہدف غائی کی جانب بڑھ سکے۔

اس تناظر میں اگر سیکھنے اور تربیت کا عمل آپس کی ہم آہنگی کے ساتھ ساتھ، ان اہداف کے طولی سلسلے سے بھی سازگار ہو تو یہ تصویر کامل ہو جاتی ہے۔ سیکھنے کا یہ سفر انسانی کی ذات کی شگوفائی اور تغیرات کو اس کے وسطی اور غائی اہداف سے ہم آہنگ کر کے مطلوبہ نتائج مہیا کرتا ہے، اس طرح اس کی کمال کی جانب حرکت اپنی درست جہت میں جاری و ساری رہتی ہے۔

نتیجہ بحث

فقر و نیاز سے ارادہ و فیصلہ تک

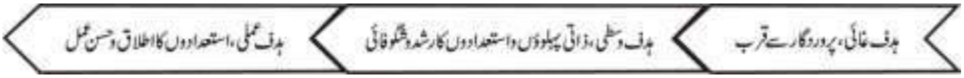
اس بحث کے خلاصے کے طور پر دیکھا جائے تو فلسفی اصطلاح کے مطابق انسان کی ذات ممکن الوجود ہے، جو حتیٰ اپنے وجود کے لئے بھی پروردگار کی عطا کی محتاج ہے: يَا أَيُّهَا النَّاسُ أَنتُمُ الْفُقَرَاءُ إِلَى اللهِ وَاللهُ هُوَ الْغَنِيُّ الْحَمِيدُ (15:35)

ترجمہ: " اے لوگو! تم سب اللہ کے محتاج ہو اور اللہ ہی بے نیاز، سزاوارِ حمد و ثنا ہے۔" یہ فقر محض انسان کی ذات میں نیاز اور طلب کا جو اولین رجحان پیدا کرتا ہے، وہ اس کے فطری رجحانات اور ادراکات کی بنیاد قرار پاتا ہے۔

یہ فطری رجحانات اور ادراکات، انسان کو مزید ادراکات و رجحانات اکتساب کرنے کے لئے ابھارتے ہیں اور انسان میں سیکھنے کے عمل کا آغاز ہو جاتا ہے۔ سیکھنے کا یہ عمل بنیادی طور پر انسان کی وجودی [اصلی و فرعی] ضروریات کو پورا کرنے کی کوشش ہوتی ہے، جن میں جسمانی، نفسیاتی اور روحانی ہر قسم کی ضروریات شامل ہیں[27]، جس کے

لئے یہ تمام قوتیں اور استعدادیں اپنا کردار ادا کرتی ہیں۔ ان ضرورتوں کو پہچاننے، ان کے پورا کرنے میں اپنے [حقیقی] فائدے کی تصدیق اور فعل انجام دینے کی تحریک پیدا ہونے کے عمل کی بدولت جو فیصلے انجام دیئے جاتے ہیں، دراصل وہ انسان کی ذات کی تشکیل اور عکاسی میں اپنا کردار ادا کرتے ہیں، سیکھنے کا عمل دراصل انہی نیازوں کی درست فطری واکتسابی پہچان، رجحانات کی واقعی طلب کی بنیاد پر مدیریت اور مطلوب و مثبت افعال کی انجام دہی کے فیصلوں پر پہنچنے کا نام ہے۔ یہی عمل انسان کی ذات میں اس کے مطلوب ہدف کے مطابق مناسب تغیرات پیدا کرتا ہے اور کسی انسان کی کارکردگی جانچنے کے لئے معیار قرار پاتا ہے۔

اساسی بنیادوں اور غائی اہداف کے ذیل میں یہ وہ چند بنیادی نکات ہیں جن کی روشنی میں کسی بھی تعلیمی و تربیتی پہلو، بشمول سیکھنے کے عمل پر نظرِ ثانی کی جانا چاہیے۔ نظام تعلیم و تربیت کو نظریاتی بنیادوں پر استوار کرنے کا یہ طریقہ کار، درکار اہداف کے حصول کا ضامن بن سکتا ہے۔ البتہ لازم ہے کہ ان بنیادوں کی رہنمائی میں تفصیل، جزئیات اور جدت کے ساتھ آگے بڑھا جائے تاکہ نظری بنیادوں کی جامعیت، عملی پہلوؤں میں بھی جھلک سکے۔



*****

References

1 . Shararah, Habeebi, *Ngahi Nobah Filsafah Taalim wa Tarbiyat*, (Tehran, Aawai Noor, 1394 SH), 56.

شرارہ، حبیبی، نگاهی نو بہ فلسفہ تعلیم و تربیت، (تہران، آوای نور، 1394 شمسی)، 56۔

2. Muhammad Taqi, Jafari Tabrizi, *Arkan Taalim wa Tarbiyat*, (Tehran, Mossah Tadvin wa Nashar Aasaar Alamah Jafari, 1390 SH), 108.

محمد تقی، جعفری تبریزی، ارکان تعلیم و تربیت، (تہران، موسسہ تدوین و نشر آثار علامہ جعفری، 1390 شمسی)، 108۔

3. Mohib, Raza, "Upbrining-Lexical Connotation & Features" MaNoor Ma'rifat Magazine, Vol. 10, Issue 45, (2019): 26.

محب، رضا، "تربیت، لغوی مفہوم و خصوصیات" سہ ماہی تحقیقی مجلّہ نور معرفت، جلد 10، شمارہ 45، (2019): 26۔

4 . Hamdani, S. N. H. (2015). Universal Values Report. Kashmir Institute of Economics Univeristy of Azad Jammu & Kashmir AJ&K Pakistan.

5. Kottke, Janet L., and Donald H. Schuster, Developing Tests for Measuring Bloom's Learning Outcomes, (Psychological Reports 66, no. 1 (1990): 27-32. https://doi.org/10.2466/pr0.1990.66.1.27 (Accessed, March, 19, 2025).
6. Bloom, Benjamin S, *Taxonomy of Educational Objectives, the Classification of Educational Goals Handbook I*: Cognitive Domain, (1956) 2.
7. Ibid, 12.
8. David R. Krathwohl, Benjamin S. Bloom, Bertram B. Masia, *Taxonomy of Educational Objectives*; The Classification of Educational Goals Handbook II: Affective Domain, (Longmans, Green and Co, 1964) 6.
9. Adams, Nancy E, *Bloom's Taxonomy of Cognitive Learning Objectives, Journal of the Medical Library Association*: JMLA 103, 3 (2015): 152–53, https://doi.org/https://doi.org/10.3163/1536-5050.103.3.010 (Accessed, March, 19, 2025).
10. Hoque, Dr. M. Enamul, Three Domains of Learning: *Cognitive, Affective and Psychomotor*, (The Journal of EFL Education and Research, JEFLER, 2016).
11. Krathwohl, David, A Revision of Bloom's Taxonomy: An Overview, (Theory into Practice - THEORY PRACT 41 (11/01 2002), 212-18. https://doi.org/10.1207/s15430421tip4104_2 (Accessed, March, 19, 2025).
12. John B. Biggs, Kevin F. Collis, Allen J. Edward, *Evaluating the Quality of Learning: The Solo Taxonomy (Structure of the Observed Learning Outcome),* (Elsevier, 1982) 22.
13. Webb, Norman L, *Depth-of-Knowledge Levels for Four Content Areas,* (Language Arts 28, no. March, 2002) 15.
14. Lw, Anderson, Krathwohl Dr, Airasian Pw, Cruikshank Ka, Richard Mayer, Pintrich Pr, J. Raths, and Wittrock Mc., *A Taxonomy for Learning, Teaching, and Assessing: A Revision of Bloom's Taxonomy of Educational Objective*, (2001)212
15. Marzano, R.J., and J.S. Kendall, *The New Taxonomy of Educational Objectives,* (SAGE Publications, 2006) 11
16. GP Wiggins, J. McTighe, *Understanding by Design,* (2005) 8
17. Fink, L.D, Creating Significant Learning Experiences: An Integrated Approach to Designing College Courses, (Wiley, 2013) 8

18. Jamilah , Ilm al-Huda, Nazaria Islami Rashad Insan, (Tehran, Markaz Chaap ww Antasharat Danshgah Shaheed Bhashti, 1398 SH), 192.

جمیلہ ، علم الہدی، نظریہ اسلامی رشد انسان، (تہران، مرکز چاپ و انتشارات دانشگاہ شہید بھشتی، 1398)، 192۔

19. Shabir,Firuziyan, Moqadama-e-Bar Ravan Shenasi az Didegaḥ Gharan: Bar Asas Asaar Ayatullḥa Misbah Yazdi, (Qom, Antesharat Mossḥ Amuzeshi wa Pasohashi Imam khumeini,1401 AH),169.

شبیر، فیروزیان، مقدمہ ای بر روان شناسی از دیدگاہ قرآن: بر اساس آثار آیت اللہ مصباح یزدی، (قم، انتشارات موسسہ آموزشی وپژوھشی امام خمینی، 1401)، 169۔

20. Ibid, 82.

ایضاً، 82۔

21. Ibid, 86.

ایضاً، 86۔

22 . Muhmmad Taqi Misbah, Yazdi, *Amuzesh Felsefḥa*, Vol. 2, (Qom, Antesharat Mossḥ Amuzeshi wa Pasohashi Imam khumini, 1398 SH), 132.

محمد تقی مصباح یزدی، آموزش فلسفہ، ج2، (قم، انتشارات موسسہ آموزشی وپژوھشی امام خمینی، 1398)، 132۔

23. https://www.oxfordlearnersdictionaries.com/us/definition/ english/ objective_1?q=objective (Accessed, March, 19,2025).

24. Arafi, Ali Raza, Daramadi bar Taleem wa Tarbit Islami 2: Aḥdaf Tarbit az Didegaḥ Islam, (Teḥran, Sazman Motalia wa Tadvin Kutab Alum Insani daneshgaḥ Ha, 1398 SH), 5.

اعرافی، علی رضا، درآمدی بر تعلیم وتربیت اسلامی 2: اہداف تربیت از دیدگاہ اسلام، (تہران، سازمان مطالعہ وتدوین کتب علوم انسانی دانشگاہ ھا، 1398)، 5۔

25. Ibid, 6.

ایضاً، 6۔

26. Saeed Beheshti, Tamelat Felsefi dar Taleem wa Tarbit, (Teḥran, Sharkat Chaap wa Neshar bain Almollal, 1389 SH), 38.

سعید بھشتی، تاملات فلسفی در تعلیم وتربیت، (تہران، شرکت چاپ و نشر بین الملل، 1389)، 38۔

27. Muhammad Sadeq, Shojaei, Engizesh wa Eheejan; Nazaria Ehei Ravan Shenakhti wa Deeni, (Qom, Pasohasha Hoza Danishgah, 1391 SH), 106.

محمد صادق، شجاعی، انگیزش وھیجان؛ نظریہ ھای روان شناختی ودینی، (قم، پژوھشگاہ حوزہ ودانشگاہ، 1391)، 106۔

جدید اسلامی تہذیب کی تشکیل میں علمیات کی اہمیت اور کردار

(ڈاکٹر علامہ محمد اقبال کے پہلے خطبے "علم اور مذہبی مشاہدات" کے تناظر میں)

The Importance and Role of Epistemology in the Reconstruction of Modern Islamic Civilization

(In light of first sermon "Knowledge and Religious experience" of Dr. Allama Mohammad Iqbal)

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

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

Abstract:

In the present era, the problem of reconstruction of a modern Islamic civilization is one of the most important challenging issues for Islamic thinkers, scholars and philosophers. Despite possisson of a great scientific and culturally rich heritage, valuable lands and youngest manpower, the Islamic world is unable to reconstruct a desired modern Islamic civilization. What is the solution?

Allama Iqbal has addressed the problem. He has mentioned the current and near future scientific, philosophical, political, social and educational problems and presented a comprehensive theoretical and practical philosophy solution. He considers, the comprehensive epistemology as a key of construction of modern Islamic civilization that can play a fundamental role in the development and perfection of any nation.

He rightly identify that the history of thought revolves around epistemology. Due to Kant's criticism on pure reason, the entire Western civilization was based on empiricism

categorically, but due to the lack of metaphysical rationality, relation with God and metaphysical totally ignored that brought server consequences for them.

On the other hand, as a result of Imam Ghazali's ideas, both rationality and empiricism were abandoned in Islamic society. Additionally due to the lack of scientific standards for Sufi observations, hundreds of Sufi schools emerged that only preach peace, but their role in collective progress and perfection is not visible. If it is established a comprehensive epistemology, we will soon be able to lay the foundation stone of a desired Islamic civilization.

Key words: Epistemology, Reconstruction, Islamic Philosophy, New-theology, civilization, Sensual Perception, Intellect, Intuition, Heart.

خلاصہ

عصر حاضر میں اسلامی مفکرین، علما اور فلسفیوں کے نزدیک جدید اسلامی تہذیب کی تشکیل کا مسئلہ عالم اسلام کے لیے انتہائی مسائل اہم میں سے ایک مسئلہ ہے۔ عالم اسلام ایک عظیم علمی اور ثقافتی میراث کا وارث ہونے باوجود اور قیمتی زمینی ذخائر کا مالک ہونے اور نوجوان ترین افرادی قوت رکھنے کے باوجود جدید اسلامی تہذیب کی تشکیل نو کرنے سے قاصر ہے۔ اسی خاص ہدف کے تحت، علامہ اقبال نے علما، مفکرین اور اسکالرز کے سامنے، جدید اسلامی تہذیب کی تشکیل کے مسئلے اور اس کے مطلوبہ راہ حل پیش کیا اور موجودہ اور مستقبل قریب کی علمی، فلسفیانہ، سیاسی، معاشرتی اور تعلیمی مشکلات کا ذکر کیا اور ایک جامع حکمت نظری اور عملی پیش کی۔ اسی حکمت نظری کا سب سے اہم ترین رکن، نظریہ علم اور علمیات کی اصلاح کا نظریہ پیش کیا کیونکہ ایک ہمہ گیر علمیات کسی بھی قوم کی ترقی اور کمال میں بنیادی کردار ادا کر سکتی ہے کرتی ہے۔

ہر دور میں ایک خاص علمیات تمام علوم پر حاکم ہوتی جو کسی معاشرے کے تمام افراد اور اداروں کو ایک خاص جہت دیتی ہے۔ اس علمیات کے نتیجے میں ایک خاص قسم کا تفکر و تعقل حاصل ہوتا ہے۔ اسی لیے تفکر کی تاریخ، علمیات اور نظریہ علم کے گرد گھومتی ہے، لہٰذا جدید تہذیب کی بنیاد رکھنے کے لئے ضروری ہے کہ علمیات اور نظریہ علم کو ہمہ گیر انداز میں پڑھا اور پڑھایا جائے۔ کانٹ کی عقل محض پر نقد کی وجہ سے پوری مغربی تہذیب، تجربہ پسندی پر استوار ہوئی لیکن مابعد الطبیعاتی عقلانیت کے نہ ہونے کی وجہ سے ذات واجب تعالیٰ اور عالم تجرد سے رابطہ منقطع ہو گیا۔ دوسری طرف، امام غزالی کے نظریات نتیجے میں اسلامی معاشرے سے عقلیت اور تجربہ پسندیت دونوں نے

رخت سفر باندھ لیا اور صوفیانہ مشاہدات کا علمی معیار نہ ہونے کی وجہ سے سینکڑوں صوفیانہ مکاتب سامنے آئے جو فقط امن کا پرچار تو کرتے ہیں لیکن اجتماعی ترقی و کمال میں ان کا کردار نظر نہیں آتا۔ علامہ اپنے علمیاتی آرا کے اثبات کے لئے قرآن کریم سے استدلال کے علاوہ عالم اسلام کے عظیم فلسفیوں، سائنسدانوں، علما اور مفکرین کی عملی روش بھی نمونہ کے طور پر بیان کرتے ہیں جو عالم اسلام میں ترقی اور کمال کا باعث بنی۔ آج اگر ہم اگر ایک ہمہ گیر علمیات کو اپناتے ہیں تو جلد ہی ہم اس قابل ہو جائیں گے کہ جدید اسلامی تہذیب کا سنگ بنیاد رکھ سکیں۔

کلیدی الفاظ: تشکیل، الٰہیات، تہذیب، علمیات، حس، عقل، تجربہ، قلب، ادراک، وجدان۔

تعارف

ہر دور میں ایک خاص نظریہ علم اور علمیات Epistemology ہوتی ہے جو تمام علوم پر حاکم ہوتے ہوئے ان کو ایک خاص جہت دیتی ہے۔ اس علمیات کے نتیجے میں ایک خاص قسم کا تفکر و تعقل حاصل ہوتا ہے، جسے عقلانیت کے نام سے یاد کیا جاتا ہے۔ علامہ اقبالؒ نے اپنے علمیاتی آرا کے ذریعے برصغیر کے مسلمانوں کو جدید اسلامی تمدن کے خدوخال سے روشناس کروایا۔ علامہ ڈاکٹر محمد اقبالؒ مرحوم نے بھی الٰہیاتی افکار کی تشکیل نو Reconstruction of Islamic Religious Thought کی بات ہے، ان خطبات کا بہترین اور اردو علمی ترجمہ بھی اقبالؒ کے زیر نگرانی شروع ہوا تھا جو سید نذیر نیازی مرحوم نے کامل کیا اور اردو زبان میں ان کا عنوان " تشکیل جدید الہیات اسلامیہ "۔ افکار کی تشکیل نو، علمیات کے بغیر ممکن نہیں ہے، اسی لیے ان کے خطبات میں علمیات کا موضوع پر رنگ نظر آتا ہے۔

اگر ہم یہ کہیں کہ انہوں نے الہیات کے افکار کی تشکیل نو کے لئے کہ جس میں فلسفہ و مابعد الطبیعیات بھی شامل ہیں، بنیادی طور پر علمیاتی مسائل کے حل پر زور دیا ہے تاکہ ایک مطلوب اسلامی تہذیب کی بنیاد رکھی جا سکے۔ علامہ اقبالؒ مرحوم فقط عقل اور تجربے سے مربوط علوم اور مسائل کو زیر بحث نہیں لاتے بلکہ وہ علم کے ایک اور معتبر ذریعے کو علمیات میں موضوع بحث قرار دیتے ہیں جسے قلبی ادراکات Intuitional Perceptions کے نام سے یاد کیا جاتا ہے۔ ڈاکٹر علامہ اقبالؒ کے مطابق، حواس خمسہ Sensual perception اور عقلی ادراکات Intellectual Perception علاوہ قلبی ادراکات اور مشاہدات کو بھی علمیات میں اہمیت دینی چاہیے تاکہ ایک مطلوبہ اسلامی تہذیب کی طرف بڑھا جا سکے۔[1]

علمیات کی اہمیت اور ضرورت

ہر تہذیب اور تمدن کی ترقی اور کمال کا ایک اہم ترین راز، فلسفے کی ایک اہم ترین شاخ علمیات ہے جس کی بنیاد پر

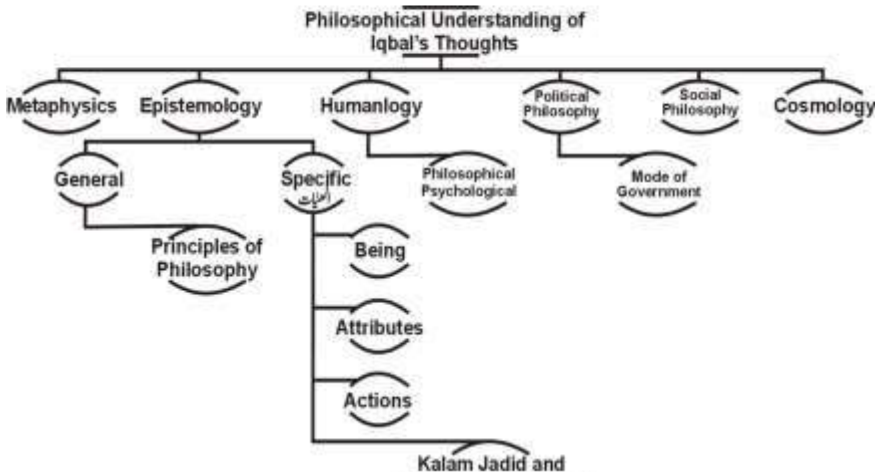
انہوں نے ترقی و کمال کی منازل طے کیں۔ اسلامی تمدن کا ظہور اور اس کا عروج ایک خاص علمیات کی حاکمیت کا نتیجہ ہے۔ (ادراکات عقل، تجربہ اور قلب) قدیم یونان، قرون وسطی (Middle Ages)، رینا سانس (Renaissance)، عصر جدید، اور معاصر پر ایک خاص قسم کی علمیات حاکم تھی اور ان ادوار کی ترقی ایک خاص قسم کی علمیات کا نتیجہ ہے۔ لہٰذا علمیات وہ علم ہے جو کسی بھی علم کو معتبر بنانے کا پیمانہ تعین کرتا ہے۔ اگر ہمارے پاس مختلف عقلی علوم کے قضایا کو پرکھنے کے لئے کسوٹی نہ ہو تو ہم معتبر اور غیر معتبر قضایا (Valid and invalid proposition) میں تمیز نہیں کر سکیں گے۔

ڈاکٹر علامہ اقبالؒ مرحوم کے فلسفیانہ افکار کو سمجھنے کے لئے ضروری ہے کہ انسان ان کے خطبات کا گہرا مطالعہ کرے البتہ اس کے لئے بنیادی شرط یہ ہے انسان وجودیات، علمیات، فلسفہ اخلاق، فلسفہ سیاسیات، فلسفیانہ نفسیات، فلسفہ کائنات کو مناسب حد تک سمجھنے کی صلاحیت رکھتا ہو۔ ڈاکٹر علامہ اقبالؒ کے ان خطبات میں اہم ترین فلسفیانہ بحث علمیات سے مربوط ہے یعنی انہوں نے ہر اپنے ہر خطبے میں مختلف فلسفیانہ بنیادوں کو ذکر کیا ہے لیکن کلی طور علمیات کی بحث کو ان خطبات میں مرکزی حیثیت حاصل ہے۔ یہاں پر اہم ترین سوال یہ ہے کہ اب تک علامہ اقبالؒ کے ان فلسفیانہ افکار کیوں منظم کام سامنے نہیں آ سکا؟

اس کا جواب یہ ہے کہ ڈاکٹر علامہ اقبالؒ مرحوم کے خطبات کی تشریح کو بیان کرنے کے لئے انسان کو فلسفہ دان ہونے ساتھ ساتھ، فلسفیانہ افکار اور مطالب کو آسان زبان میں بیان کرنے کا ہنر آنے چاہیے۔ یہ کام ابھی تک توجہ طلب ہے اور ہمارے معاشرے کی ضرورت ہے لیکن اس کام کی بنیادی شرایط ہیں، ہر پروفیسر اور عالم کے بس کی بات نہیں ہے۔ ہم سمجھتے ہیں کہ ان خطبات کو فلسفیانہ فہم اور تشکیل نو کی ضرورت ہے ہمیشہ سے زیادہ ضرورت محسوس کی جارہی ہے۔ ان تمام فلسفیانہ ابحاث کو سمجھنے کے لئے علمیات کی معرفت بہت ضروری ہے ورنہ انسان علم اور فلسفے کے سمندر کی گہرائیوں میں میں داخل نہیں ہو سکتا۔ ذیل میں ہم علامہ اقبالؒ مرحوم کے خطبات کی فلسفیانہ بنیادوں کا ایک جدول بنایا ہے۔

ہمارے استاد اپنی شہرہ آفاق کتاب میں [2] بیان کرتے ہیں کہ انسان کے اہم ترین اور اساسی ترین سوالات اس کے شعور سے شروع ہوتے ہیں۔ اگر ان سوالات کا صحیح جواب تلاش نہ کیا جائے یا ان کی طرف توجہ نہ کی جائے تو انسان اپنی انسانیت سے گر جائے گا۔ اور غلط جواب کی صورت میں مسائل کا حل ممکن نہیں ہو گا۔ لہٰذا ہر دو صورت میں اسے مشکلات کا سامنا کرنا پڑے گا۔ پس ضروری ہے کہ وہ اپنے بنیادی سوالات کے صحیح جواب تلاش کرئے۔

زندگی کے وہ بنیادی ترین سوالات کیا ہیں؟ میں کیا ہوں اور کہاں سے آیا ہوں اور مجھے کہاں جانا ہے اور کس ہدف کے لئے اس دنیا میں آیا ہوں؟ اگر جواب تلاش نہیں کریں گے تو حیوانی سطح پر پہنچ جائیں گے اور غلط جواب ملنے کی صورت میں اپنے مبدا سے کٹ جائیں گے اور اپنے ہدف سے دور ہو جائیں گے۔ پس انسان کو انسانیت کی



(جدول شمارہ ۱)

وادی میں داخل ہونے کے لئے ضروری ہے کہ وہ ان سوالات کے صحیح جوابات تلاش کرے۔ صحیح جواب سے ہماری مراد عقلی طور پر جواب صحیح ہونا جسے ہم انگریزی زبان میں valid سے تعبیر کریں گے۔ علمیات ہماری مدد کرتی ہے کہ ہم فکر کے معیارات کو معین کرتے ہوئے الجھنوں کو سلجھائیں۔

فلسفے کی اس عظیم شاخ کی اہمیت سے آگاہ ہونا اس لیے بھی ضروری ہے ہم انسان کی فکر اور عمل کی اصلاح کے عقلی معیار کو تعین کر سکیں۔ انسانی کی بنیادی فکر اس کا تصور کائنات اور اس تصور کائنات کی بنیاد پر وہ معاشرے میں عمل کو انجام دیتا ہے یعنی جتنے بھی علوم انسانی ہیں وہ انسان کے فعل کو مختلف جہات سے توجیہہ کرتے ہیں۔ یہ بات بھی ذہن نشین رہنی چاہیے کہ جرائم اور معاشرتی انحرافات کی جڑیں، بنیادی طور پر، انسان کی کج فکری یا بد فہمی اور دوہری جہالت یعنی وہ یہ بھی نہیں جانتا کہ نہیں جانتا کا نتیجہ ہوتا ہے جو انسان کو جرائم اور انحرافات کی طرف لے جاتی ہے۔ منحرف اور مجرم افراد سے سوالات کے ذریعے معلوم ہو جائے گا کہ ان کی فکر کیسے تبدیل ہوئی اور کس طرح جرائم اور انحرافات کی طرف بڑھے۔

پس تمام علوم اور بالخصوص علوم انسانی کی گہری فہم کے لئے ضروری ہے کہ انسان علمیات کی معرفت رکھتا ہو۔ دوسرے الفاظ میں انسان کے فردی اور اجتماعی فعل کی گہری معرفت اور اس کی مناسب اصلاح کے لئے اس علم کی معرفت ازحد ضروری ہے۔ بہت ساری علمی اور فلسفی تحریکوں کی جڑیں علمیات کی زمین میں نشوونما پاتی ہیں۔ خاص طور پر، مغربی دنیا میں، رینا سانس سے لے معاصر تک کی تحریکیں اور مختلف فلسفی مکاتب (Philosophical movements and school of thoughts) کی جڑیں علمیات میں پائی جاتی ہیں۔

مغربی دنیا میں فرانسس بیکن سے معاصر تک وجودیات (Ontology) کی جگہ علمیات نے رکھی ہے اسی لیے جب بھی آپ کسی فلسفی تحریک اور مکتب کا بغور ملاحظہ کرتے ہیں تو آپ معلوم ہو گا کہ ان اصلی ہدف علمیات مسائل ہیں، مثلاً؛ فلسفہ جدید میں فلسفی نسبیت پسندی(Philosophical relativism) اور شکاکیت(Skepticism) اپنے عروج پر نظر آتے ہیں۔

علمیات کی تعریف

علمیات کی تعریف مختلف انداز میں بیان کی گئی ہے ذیل میں ہم تعریف کرنے کی کوشش کرتے ہیں: علمیات، فلسفے کی وہ شاخ ہے جس میں انسان اپنے علم کے ذرائع کی شناخت، اس کے مبادی اور ذرائع کی شناخت اور ان کی پرکھ کے معیار اور میزان کا تعین کرتا ہے۔[3] علمیات علم کے فلسفیانہ مطالعے کا نام ہے جسے "نظریہ علم" بھی کہا جاتا ہے۔ فلسفے کی شاخ علم اور اس کی اقسام کو پرکھتی ہے۔اس میں علم کے ذرائع (Source)، ادراکات (Perceptions)، استقرا(Inductive)، تصدیق (Affirmation) کے بارے میں تحقیق کی جاتی ہے۔ یہ علم اعتقاد(Belief)، صدق(Validity)، توجیہہ (Justification)، تصدیق، دلائل اور شواہد علم (Evidences) سے بحث کرتا ہے۔[4] یہ اس سوال کے بارے میں بھی تحقیق کرتا ہے کہ لوگ کیا جان سکتے ہیں اور کیا نہیں جان سکتے۔[5] یعنی حس اور عقل کی توانائی، کی مدد سے ہم کس حد تک حقیقت اور واقعیت تک پہنچ سکتے ہیں۔

برصغیر میں مغربی فلسفیانہ افکار کی آمد اور اقبالؒ کا فلسفیانہ رد عمل

برصغیر کا خطہ دنیا کی قدیم ترین تہذیبوں میں سے ایک تہذیب ہے جو اپنے دامن میں مختلف تہذیبوں کو لیے ہوئے اور ان تہذیبوں کی ایک اپنی خاص فلسفی اور دینی اساس اور تصور کائنات ہے۔ برصغیر کے چار بنیادی ادیان؛ ہندومت یعنی البتہ ہندومت کے ماہرین رائے یہ ہے کہ ہندومت باقاعدہ دین نہیں ہے بلکہ جو اس خطے میں پیدا ہوتا ہے وہ ہندومت پر ہی پیدا ہوتا ہے۔ وہ ہندومت کو فطری دین سمجھتے ہیں۔ ان کی رائے کے مطابق ہندومت کو ایک دین کا نام مستشرقین نے دیا ہے۔

دین مبین اسلام بھی اپنے فطری ہونے کو قرآن کریم میں بیان فرماتا ہے: فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا، بدھ مت، جین مت اور سکھ مت کے علاوہ، اسلام اس خطے کا ایک بڑا دین ہے جو ایک خاص تصور کائنات کا حامل ہے۔ اس قدیم تہذیب کے ادیان کی کتب بھی قدیم ترین کتب سمجھی جاتی ہیں جن میں وجودیات، علمیات، فلسفہ اخلاق، فلسفہ عشق، فلسفہ سیاست پایا جاتا ہے، مثلاً؛ ہندومت کے معروف چار مقدس کتب ویدوں کے آخری حصے کو اپنشد کہتے ہیں جو دراصل ہندومت کا تصور کائنات کہلاتی ہیں یعنی نیبا، وشیشیکا، سمکھیا، یوگا، ممیسی و ویدتا۔

انیسویں صدی تک، یہ خطہ مغربی دنیا کے فلسفی افکار سے نابلد تھا اور پھر اس خطے میں ۱۸۵۷ کے بعد باقاعدہ یونیورسٹیاں اور کالجز بننا شروع ہوئے تو یہاں مختلف ادیان و مذاہب کے علما مغربی فلسفی افکار سے آشنا ہوئے۔ ان فلسفی آفکار کی آمد کے ساتھ ہی ان علما نے مختلف قسم کے علمی رد عمل دینا شروع کیا۔ علامہ اقبالؒ مغربی تعلیم نظام کے طالب علم تھے اور اپنی ڈاکٹریٹ کی ڈگری فلسفے میں حاصل کی، اقبال بعنوان مسلمان نے مغرب فلاسفر اور فلسفی افکار کے بارے میں اشعار کی صورت میں رد عمل دیئے ہیں لیکن ڈاکٹر علامہ اقبالؒ مرحوم کا مغربی فلسفیانہ افکار کے بارے میں ایک منظّم اور فلسفیانہ رد عمل ان کے خطبات "تشکیل جدید الہیات اسلامیہ" (Reconstruction of Islamic Religious Thoughts) کی صورت میں پایا جاتا ہے جو انہوں علی گڑھ، مدراس، کلکتہ اور لندن میں بیان کیے۔

دراصل، یہ خطبات ایک آنے والی نسلوں کے لئے ایک شاندار فلسفی اور علمی میراث ہے جس میں انہوں نے دین اسلام کے بنیادی عقائد اور کلام اسلام کو پیش آنے والے چیلنجز کی طرف نہ فقط اشارے کیے ہیں بلکہ ان کے بارے راہ حل بھی بیان کیا۔ یہ تمام فلسفیانہ، کلامی اور جدید شبہات ایک نئے مضمون کو تشکیل دیتے ہیں جس کو "کلام جدید" یعنی یہاں پر میں ایک مغالطے کا جواب دینا ضروری سمجھتا ہوں اور وہ مغالطہ یہ ہے کہ اکثر فضلا اور علما یہ سمجھتے ہیں کہ علامہ اقبالؒ دین کے بنیادی کے عقائد کی تشکیل نو کے موضوع پر بات کر رہے ہیں۔ جبکہ حقیقت امر یہ ہے کہ علامہ اقبالؒ یہ جسارت نہیں کرنا چاہتا بلکہ چند اہم ترین نئے فلسفیانہ اور کلامی مسائل کی طرف علما اور حکما کی توجہ کو مبذول کروانا چاہ رہے تھے تاکہ وہ ان کا فلسفیانہ اور عقلی راہ حل بیان کریں اور امت کو فکری مسائل سے نجات دیں اور ان کی راہنمائی کریں۔

علامہ اقبالؒ کا ان خطبات کا اردو عنوان "تشکیل جدید الہیات اسلامیہ" ہے جو سید نذیر نیازی نے ان کے زیر نظر ترجمہ کیا۔ یہ بات بھی ہمیشہ ذہن نشین رہنی چاہیے کہ اسلامی فلسفے اور کلام کے متون میں جب بھی الہیات کی اصلاح استعمال کی جاتی ہے جو اس سے مراد اسلامی فلسفہ اور کلام میں ذکر شدہ افکار ہیں۔ پس ڈاکٹر علامہ اقبالؒ علما اور فضلا کو درپیش اور نئے فلسفیانہ اور کلامی اشکالات کی طرف متوجہ کرنا چاہتے ہیں اور ان کے جوابات کے لئے ان کے اذہان کو تیار کرنا چاہتے ہیں جو مغربی فلسفیانہ افکار کی صورت میں برصغیر پاک و ہند کی سرزمین میں باقاعدہ طور پر داخل ہو رہے اور مسلمانوں کی فکری حالت الحاد کی طرف لے کر جا سکتے ہیں۔ اور "فلسفہ دین" (Philosophy of Religion) کے نام سے یاد کیا جاتا ہے۔

دراصل یہ مضمون دین کے بارے میں عقلی اور فلسفیانہ تفکر ہے کلام جدید کی اصطلاح عالم اسلام میں پہلی بار علامہ شبلی نعمانی استعمال کی۔ ڈاکٹر علامہ اقبالؒ مرحوم کا ہدف بھی یہی تھا۔ استاد مطہریؒ بھی اسی بات پر تاکید کرتے ہیں کہ علم کلام جدید کی تشکیل بہت ضروری ہے۔ یہ خطبات ڈاکٹر علامہ اقبالؒ مرحوم کا ایک منظّم اور

فلسفیانہ رد عمل جو انہوں نے مغربی فلسفیانہ افکار کو پڑھنے اور سمجھنے کے بعد دیا تھا۔ ان خطبات میں علامہ اقبالؒ نے عالم اسلام میں "کلام جدید" کی شکل میں آنے والے چیلنجز کی نہ فقط نشاندہی کی ہے بلکہ ان کا راہ حل بھی بیان ہے اور مستقبل کے فلسفیانہ افکار کے نتائج کو بیان کرنے کی کوشش کی ہے۔

علامہ اقبالؒ کی تہذیب ساز علمیاتی آراء

تجربہ، استقراء، مشاہدہ، عقل اور قلب علامہ اقبالؒ کی نظر میں تہذیب ساز علمیات ہیں۔ ڈاکٹر علامہ اقبالؒ مرحوم نے اپنے اشعار میں مغربی تہذیب پر غالب عقلانیت کی نفی ہے۔ یہ بات درست ہے کہ یہ خاص قسم کی عقلانیت روز مرہ کی زندگی گزارنے کے لئے ضروری ہے لیکن انسانی آئیڈیل معاشرے کے لئے کافی نہیں۔ مغرب کی علمی دنیا میں عقلانیت (Rationality (اور) Rational) کی اصطلاح رینسانس(Renaissance) اور روشن فکری (Enlightenment) کی تحریک کے دوران، علوم میں کثرت سے استعمال ہونے لگی۔

یورپی زبانوں میں یہ لاطینی لفظ (Ratio) سے ماخوذ ہے جس کا معنی، حساب کتاب اور گننا ہے۔ پس جب Rationalityکا لفظ یا اس سے مربوط الفاظ استعمال کیے جائیں گے تو اس کا معنی (حساب وکتاب) عقل معاش، عقل حسابگر عقل ہے محو تماشائے لب بام ابھی، عقل تاجرانہ کیا ہے تو نے متائے غرور کا سودا۔فریب سود زیان لاالہ الا اللہ، عقل عیار و مکار عقل عیار ہے سو بھیس بدل لیتی ہے۔

فریب کشمکش دیدنی دارد --- که میر قافله و ذوق رهزنی دارد۔ (پیام مشرق)

(فریب کشمکش قابل دید ہے۔کہ میر کاروان، راہزنی کا ذوق رکھتا ہے)

عقل خود محور عقل خودبینی دگر و عقل جهان بین دگر است (پیام مشرق)

(عقل خود بین اور اپنے محبت میں گرفتار اور ہے اور عقل جہان بین اور ہے، عقل کے دو مختلف مراتب کی طرف اشارہ ہے)

عقل خود بین از من ای باد صبا گوی به دانا فرنگ-- عقل تا بال گشود است گرفتار تر است۔ (پیام مشرق)

(اے باد صبا میرا یہ پیام مغرب کے دانا افراد تک پہنچادے کے عقل معاش جتنی بڑھی گی، اتنا ہی مشکلات زیادہ ہوں گی، عقل خود کفا نکل جا عقل سے آگے کہ یہ نور---چراغ راہ ہے منزل نہیں (عقل معاش ابزار ہے منزل تو نہیں)۔

عقل ابزاری عقل چون پای درین راه خم اندر خم زد---شعله در آب دوانید و جهان برهم زد۔(پیام مشرق) (عقل معاش نے جب زندگی کے پیچ و خم میں قدم رکھا، تو پانی میں آگ لگادی اور دنیا کو درہم

برہم کر دیا) ہے یہ سبھی ابزاری عقلانیت کے مختلف نام ہیں جن کو ڈاکٹر علامہ مرحوم نے اپنے اشعار میں مختلف انداز میں بیان کیا ہے۔ پس جب مغرب میں مختلف علوم میں عقلانیت کی اصطلاح استعمال ہوتی ہے تو اس سے مراد ابزاری عقل اور تجربی عقل مقصود ہے۔

یہ بات ہمیشہ ذہن نشین رہے کہ علامہ اقبالؒ نے اپنے پہلے خطبے میں عقل کی دین کی اساس اور معتبر ذریعہ قرار دیا ہے۔ ان کی نظر میں انسانی تہذیب اور تمدن کی بنیاد، عقلانیت کے اعلی درجے پر رکھی جانی چاہیے اور اس کے ساتھ ساتھ، تہذیب کی اپسٹمہ ہمہ گیر ہو جس میں حسی، عقلی اور قلبی ادراکات ایک دوسرے سے تعامل اور تعاون کی کیفیت رکھتے ہوں، خاص طور پر قلبی ادراکات کے لئے عقلی استدلال کسوٹی قرار پاتا ہے۔ انہوں نے ان ادراکات کے اثبات کے لئے قرآن کریم سے متعدد آیات سے مدد لی ہے۔

علامہ اقبالؒ اپنے پہلے خطبے کی ابتدا میں، علمیات کے معتبر ذرائع کی بحث کا آغاز کرتے ہیں کہ ہستی کو علمیاتی زاویے سے صوفی، عارف، شاعر، فلسفی، متکلم مشاہدہ کرتے ہوئے، معرفت کے معتبر ذریعہ کو تعین کرتے ہیں۔ لیکن معرفت کے کسی ایک ذریعہ علم کو معتبر مان لینا اور باقی کو نظرانداز کرنے سے ایک ہمہ گیر اپسٹمہ تشکیل نہیں پا سکتا۔ اگر انسان ایک علم کے حقائق کا ماہر ہو اور اس علم کی مدد سے اپنی ذات اور دنیا کو بہت زیادہ فائدہ دے رہا ہے تو بات مطلب ہر گز نہیں ہے کہ دوسرے علوم اور ذرائع علوم موجود ہی نہیں اور ان کی کوئی قدر و قیمت نہیں۔

اسلامی تفکر کی تاریخ میں صدر الدین شیرازی تک یہی کچھ ہوا ہے۔ علامہ اقبالؒ اپنے پہلے خطبے میں جدید اسلامی تہذیب کے لئے ایک ہمہ گیر اپسمٹہ کا نظریہ پیش کرتے ہیں جس کی مدد سے خوابیدہ امت کو بیدار کیا سکتا ہے اور بے حس قوم کو متحرک بنایا جا سکتا ہے۔ اگر اقبالؒ کی نظر سے ہم مذہب کا جوہر ایمان ہے لیکن مذہب کو عقلانیت سے جدا نہیں کیا جا سکتا۔[6] لہٰذا یہ ایمان، مسیحت والے ایمان سے مختلف ہے، شیلرمارخ نے ایمان کا نظریہ پیش کرکے مسیحیت کو نجات دی کیونکہ ان کے پاس اپنے اپنی عقائد کے اثبات اور دفاع کے لئے دلائل موجود نہیں تھے۔ اسی عقل اور عقلانیت پر صوفیا نے ہمیشہ نقد کی ہے۔

اس حقیقت کی طرف ڈاکٹر علامہ اقبالؒ اپنے پہلے خطبے میں اشارہ کرتے ہیں: "بقول صوفی کے کہ فلسفی اندھا ہے اور عقل کی لاٹھی سے آگے بڑھتا ہے۔ صوفی کی نظر میں عقل ایک راہزن ہے جو زندہ انسان سے اس کی مخفی دولت کو چھین لیتی ہے۔ گویا وہ ایک ایسا پرندہ ہے جو اپنا نشان راہ دیکھ لیتی ہے۔"[7] ہمہ گیر اپسٹمہ نہ ہونے کی وجہ ایک خاص علمی تعصب جنم لیتا ہے اور اس تعصب نے علمی ترقی اور کمال کو شدید نقصان پہنچایا ہے۔

بہرحال اقبال نے دین یعنی دین کی تعریف: عام حقائق کا نظام ہے، اگر خلوص سے مانا، اور جیسا کہ حق ہے سمجھ لیا جائے تو اس سے سیرت اور کردار بدل جاتے ہیں۔ (پروفیسر وائٹ ہیڈ) اور عقل اور عقلانیت کا ایک قریبی

اور مضبوط رابطے کی طرف نہ فقط اشارہ کیا ہے بلکہ اس ضمن میں، انہوں نے پچھلی صدی کے معروف ریاضی دان اور منطق دان پروفیسر وائٹ ہیڈ کی نظر بیان کی ہے: "مذہب کا ہر عہد عقلیت کا عہد تھا۔"[8] یہاں پر علامہ اقبالؒ متعصب علمیاتی نگاہ پر نقد نظر کرتے نظر آتے ہیں: "سائنس سے بڑھ کر دین کو عقلی اساس کی ضرورت ہے۔ سائنس نے مابعد الطبیعات کو نظر انداز کیا ہے لیکن مذہب یہ کام نہیں کر سکتا۔"[9]

علامہ اقبالؒ کی اس نگاہ سے ہمارے لیے آسان ہو جاتا ہے کہ ہم دین کے بنیادی عقائد توحید، نبوت اور قیامت (عدل توحید کی صفات میں سے ہے اور امامت، ختم نبوت کے بعد دین کے حفاظت اور نفاذ کے ایک منظّم الٰہی نظام ہے) کو عقلی استدلال کے ذریعے سے ثابت کر سکیں جس کے لئے قرآن کریم نے ہمیشہ انسانوں کو تعقل، تدبر، تفکر، تذکر کی دعوت دی ہے۔

قرآن کریم میں ۴۹ مرتبہ ع، ق، ل کا مادّہ استعمال ہوا ہے اور سب فعل کی صورت میں استعمال ہوا ہے۔ ۴۸ مرتبہ فعل مضارع اور ایک بار فعل ماضی کی صورت میں ذکر ہوا ہے۔ بہت ساری آیات میں (پیامبر اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی مبارک زبان سے) جب "اَفَلَا یَعقِلون" کا ذکر ہوا ہے تو قرآن کریم انسان کی سرزنش یا حوصلہ افزائی کرتے ہوئے ان کو سوچنے سمجھنے پر مجبور کرتا ہے اور دعوت فکر دیتا ہے تاکہ وہ حق کی بات کو عقل کے ذریعے قبول کریں اور اپنی فہم و فراست اور ادراک و معرفت کو بہتر اور بیشتر کریں۔[10]

یہ بات منطقی نہیں ہے کہ ہم فقط کسی ایک ذریعہ علم کو معتبر قرار دیں یا ہم یہ توقع رکھیں کہ تمام قسم کے حقائق اور واقعیات کو ہم فقط ایک ہی ذریعہ سے ثابت کریں۔ علامہ اقبالؒ کہتے ہیں کہ ہمارے پاس کوئی دلیل نہیں ہے کہ ہم کہیں کہ عقل اور وجدان (قلب) دونوں کا سرچشمہ ایک نہیں ہے۔ اس مطلب کو وہ تفصلی انداز میں بیان کرتے نظر آتے ہیں: "پھر اس امر کا کوئی ثبوت نہیں ہے کہ فکر (عقل) اور وجدان (قلب) بالطبع ایک ایک دوسرے کی ضد ہیں۔ دونوں کا سرچشمہ ایک ہے اور ایک دوسرے کی تکمیل کا سبب بنتے ہیں۔ ایک جزواً جزواً حقیقت مطلقہ پر دسترس حاصل کرتا ہے، دوسرا من حیث الکل۔

ایک کے سامنے حقیقت کا دوامی پہلو ہے، دوسرے کے زمانی۔ گویا وجدان (قلب اور دل) اگر بیک وقت تمام حقیقت سے لطف اندوز ہوتے کا طبگار ہے تو فکر (عقل) اس راستے پر رک رک کر قدم اٹھاتا اور اس کے مختلف اجزا تخصیص و تحدید یعنی تعریف اور حد بندی کرنا، کرتا چلا جاتا ہے تاکہ فرداً فرداً ان کا مشاہدہ کر سکے۔ دونوں اپنی تازگی اور تقویت کے لئے ایک دوسرے کے محتاج ہیں اور دونوں اس حقیقت کے لقا کے آرزو مند باعتبار اس منصب کے جو انہیں زندگی میں حاصل ہے۔ ان پر منکشف ہوتی رہتی ہے۔"[11] ذیل میں قلب اور عقل کے درمیان تعامل کی کیفیت کو ملاحظہ کریں۔

(جدول شمارہ ۲)

یہاں پر ہم بین سطور سے ایک اہم ترین اور متعالیٰ مطلب کو سمجھتے ہیں جس کا تعلق صدرالدین شیرازی اور علامہ ہادی سبزواری کے فلسفیانہ مکتب سے ہے۔ وہ مطلب یہ ہے کہ عقل اور قلب میں وحدت ہے اور دونوں ہی نفس کے دو مرتبے ہیں، **النفس فی وحدتھا کل القوی**۔ وجودی اعتبار سے ان میں وحدت ہے لیکن مراتب کے اعتبار سے ان میں فرق پایا جاتا ہے۔ نفس کی وحدت سے کثرت پھوٹتی ہے اور یہی کثرت وحدت کی طرف لوٹتی ہے(Singularity Singularity into plurality and Plurality into)۔ عمل کے مرحل پر، قلب اور عقل میں پر اشتراک اور افتراق کے ساتھ ساتھ تعامل بھی پایا جاتا ہے اور اعلیٰ ترین مرتبے پر پہنچ دونوں وحدت نظر آتی ہے۔ علامہ اقبالؒ یہاں پر ہنری برگساں کی فلسفیانہ رائے کو بیان کرتے ہوئے، مغربی اور اسلامی فلسفیوں کے فکر میں مشترک نکات کی طرف اشارہ کرتے ہیں: "وجدان، (عقل یعنی اصل متن میں علامہ اقبال نے intellect کا لفظ استعمال کیا ہے) فکر کی ہی ایک ترقی یافتہ شکل ہے۔"[12]

اسلام میں عقلی اساسات کا آغاز

علامہ اقبال اسلام خاص یعنی اسلام خاص کی اصلاح، اسلام عام کے مقابلے میں استعمال کی جاتی ہے یعنی اسلامی عام وہی اسلام ہے جسے تمام انبیاکرام علیہم السلام لے کر آئے جبکہ وہی اسلام اپنی کچھ خاص خصوصیات کے ساتھ اسلام خاص کہلاتا ہے۔ جیسے ختم نبوت اور ختم شریعت اور ختم کتب آسمانی، کی طرف اشارہ کرتے ہوتے کہتے ہیں کہ اسلام کی عقلی اساس کا آغاز یعنی قرآن کریم میں مختلف انسانی ادراکات کا ذکر ہوا ہے (جو عقل و فکر سے مربوط ہیں) اور یہ تقریبا بیس الفاظ پر مشتمل ایک مجموعہ ہے: مثلاً؛ ظن، حسبان، شعور، ذکر، عرفان، فھم، فقہ، درایت، یقین، فکر، رای، زعم، علم، حفظ، حکمت، خبرت، شہادت، عقل، فتوی و بصیرت، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی ذات

مبارک سے شروع ہو گیا تھا۔ اس پر بہترین شاہد آنحضرت کی دعا ہے جو آپ ہمیشہ کیا کرتے تھے: "اَللّٰھُمَّ اَرِنِی الْاَشْیَاءَ کَمَا ھِیَ"۔[13] اس دعا کے ذیل میں مرتضی مطہری مرحوم کہتے ہیں کہ اساساً وہ چیز جسے حکمت اور فلسفہ کہا جاتا ہے اس کا ہدف یہی ہے۔

درحقیقت اگر انسان، فلسفہ اور حکمت کی وادی میں داخل ہوا ہے تو اس کی وجہ اس کا فطری رحجان ہے کہ وہ حقیقت کو اور اشیا کے حقائق کو درک کرنا چاہتا ہے۔ ہم اس رحجان اور حس کو "حس فلسفی" کا نام دے سکتے ہیں۔ آپ اسے "جستجو حققیت"، "مقولہ حقیقت"، "مقولہ فلسفی" یا "مقولہ دانائی" بھی کہہ سکتے ہیں۔ قدیم فلسفیوں میں سے، سب سے پہلے بو علی سینا نے ان اصطلاحات کو استعمال کیا ہے۔[14] علامہ اقبالؒ جدید اسلامی تہذیب کی تشکیل کے لئے ایک ہمہ گیر علمیات کو علما اور حکما کے سامنے پیش کرنا چاہتے ہیں۔ ان کی نظر میں، یونانی فلسفے نے مسلمانوں کے افکار وسعت پیدا کی لیکن آگے چل کر ان کی بصیرت، قرآن کریم میں بھی محدود ہو کر گی۔ وہ اپنے پہلے خطبے میں، فلسفیانہ تفکر کی تاریخ پر نقد نظر کرتے نظر آتے ہیں۔

علامہ اقبالؒ مختلف مکاتب علمیات پر نقد کو یونان سے شروع کرتے ہیں۔ وہ سقراط کی وجودیات اور علمیاتی نگاہ پر نقد کرتے ہوئے کہتے کہ وہ فقط انسان تک محدود ہے۔ سقراط، عالم کائنات اور اس کے موجودات بے تعلق سے نظر آتے ہیں۔ اسی طرح افلاطون کو بھی ادراک بالحواس سے نفرت رہی چونکہ حواس سے ہم یقینی علم تک نہیں پہنچ سکتے۔ ابن رشد کی شہرت ان کے فلسفیانہ نظریات کی وجہ سے پورے یورپ میں پھیل گئی تھی لیکن علامہ اقبالؒ ان پر بھی ناقد نظر آتے: "میری رائے میں اس تصور کے سرتا سر خلاف ہے جو قرآن پاک نے نفس انسانی کی قدر و قیمت اور مقصود و منتہا کے بارے میں قائم کیا۔ یوں ابن رشد اسلام کے ایک نہایت اہم اور پر معانی تصور کے فہم سے قاصر رہا اور نادانستہ ایک فرسودہ اور سست رگ فلسفہ حیات کے نشو و نما کا سبب بنا جس سے انسان کو نہ تو اپنی ذات میں کوئی بصیرت حاصل ہوتی ہے نہ خالق کائنات اور کائنات میں۔"[15]

ابن رشد کے بعد، علامہ اقبالؒ جہاں اشاعری مفکرین کی تعریف کرتے ہیں وہاں پر شدید نقد بھی کرتے نظر آتے ہیں۔ ان کی نظر میں، اشاعری مفکرین کا دل و دماغ نسبتاً تعمیری تھا، وہ صحیح راستے پر گامزن تھے اور انہوں نے فلسفہ عنیت کی جدید ترین شکلوں کی بنیاد ڈالی لیکن ان کا ہدف محدود تھا۔ ان کا ہدف فقط کلامی حد تک محدود تھا اور چاہتے تھے کہ یونانی جدلیات کی مدد سے اسلام عقائد کی حمایت کی جائے۔[16] اس کے بعد علامہ اقبالؒ معتزلہ کے علمیاتی کج فکری پر نقد کرتے ہوئے نظر آتے ہیں۔ معتزلہ کے مطابق مذہب نام ہے عقائد کا، نہ حقائق کا جو زندگی کے لئے ناگزیر ہیں۔ مذہب، تصورات کے نظام کا مجموعہ ہے ہیں: "معتزلہ یہ نہیں سمجھے کہ علم کی دنیا میں خواہ اس تعلق مذہب سے ہو یا سائنس سے، فکر کے لئے یہ ممکن نہیں کہ عالم محسوسات سے اپنا رشتہ کلیتاً منقطع کر لے۔"[17]

اس کے بعد علامہ اقبالؒ، کانٹ اور امام غزالی کی علمیات اور نظریہ علم پر نقد کرتے نظر آتے ہیں جو محدود اور نقائص

سے پر اور جامعیت سے محروم ہے۔کانٹ نے عقل کی حد بندی کر دی جو ذاتاً ممکن نہیں ہے اور بتا دیا کہ عقل کے ذریعے ہم ماورائے طبیعت موجودات خدا اور نفس مجرد (یعنی انسان اپنی ذات اور نفس کو تجربے سے ثابت کرے جبکہ نفس انسان غیر مادی ہے اور غیر مادی اشیا کو تجربی روش سے ثابت نہیں کیا جا سکتا۔ کو درک نہیں کر سکتے۔کانٹ کی نظر میں، ہمارے ذہن میں تمام اشیا کو زمان اور مکان میں ہی تصور کیا جا سکتا ہے۔ پس شناخت کا پہلا مرحلہ یہ ہے کہ ہم چیزوں کو زمان اور مکان کے اندر ہی تصور کرتے ہیں اور ان کے بغیر شناخت ممکن نہیں ہے۔

کانٹ اپنے اصول اور کلیات کے ساتھ خدا کا انکار کرتا ہے، کانٹ خدا کا منکر نہیں ہے بلکہ وہ عقل کے ذریعے خدا کے اثبات کا منکر ہے لہذا خداوند متعال کے اثبات کے برہان اخلاقی کا سہارا لیتا ہے۔ کانٹ،ایک نئی فلسفی تحریک کا آغاز کرتا ہے جو تجربہ اور عقل کو جمع کرنے کی کوشش کرتا ہے۔ وہ واضح طور پر بیان کرتا ہے کہ اصلاً ؛ ہماری عقل میں قدرت نہیں کہ وہ میٹافزکس مثلاً؛ خدا کو درک کر سکے کیونکہ ہماری عقل زمان و مکان میں مقید ہے۔ اور ہم ہمیشہ ادراک اور معرفت کے عمل کو زمان و مکاں کے زندان میں رہتے ہوئے انجام دیتے ہیں۔ لہٰذا ہم حقیقت تک نہیں پہنچ سکتے، جیسا کہ وہ ہے۔ یہ ہمارا ذہن ہے کہ چیزوں کو زمان و مکان کے آئینہ میں دکھاتا ہے۔ پس عاقل وہ ہو گا جو اس خاص اپسٹمہ پر عمل پیرا ہو گا۔ علامہ اقبالؒ، امام غزالی اور کانٹ پر سخت نقد کرتے نظر آتے ہیں اور کہتے ہیں :

"دونوں ہی بے خبر رہے اس حقیقت سے کہ تعقل اور تفکر اپنی متناہیت سے ہمیشہ تجاوز کر جاتے ہیں۔ فکر کی حد بندی نہیں کی جا سکتی،اس کے برعکس طبیعت اور فطرت کی حد بندی ممکن ہے۔ تعقل اور تفکر؛ لامحدودیت سے لطف اندوز ہوتے ہیں۔ فکر میں حرکت اس لیے ہے کہ اس کی ذات میں لامتناہیت موجود ہے۔ عقل اور فکر کو نارسا ٹھہرانا غلطی ہے۔ کیونکہ یہ بھی اپنے انداز میں متناہی، لامتناہی سے۔کا ہم کنار ہونا ہے۔"[18] شہرہ آفاق فلسفی کانٹ اور اس کے مکتب کے پیرو کہتے ہیں کہ جو چیز جس طرح جہاں خارج میں موجود ہے وہ ہمیں ویسے نظر نہیں آتی اور نہ ہی ایسا ممکن ہے۔ گویا ہیں کواکب کچھ نظر آتے ہیں کچھ ! کیونکہ ہمارا ذہن جب حقائق کو جاننے کی کوشش کرتا ہے تو وہ مجبور ہے کہ ہر چیز زمان اور مکان کے دروازے سے گزر کر ہمارے سامنے آئے۔ جب وہ ہم تک پہنچتی ہے۔

(Noman and Phenomen: "though we cannot know these objects as things in themselves, we must yet be in a position at least to think them as things in themselves; otherwise we should be landed in the absurd conclusion that there can be appearance without anything that appears")[19]

تو وہ ویسی نہیں رہتی جیسا اس کو ہونا چاہیے۔ پس ہم چیزوں کو ویسے نہیں دیکھ سکتے جیسا کہ وہ موجود ہیں: **اللهم ارنی الاشیا کما هی**، اے میرے پروردگار مجھے چیزوں ایسا دیکھا جیسا کہ وہ ہیں۔ پس کانٹ اشیا کی موجودیت کا

منکر نہیں بلکہ اس چیز کا انکار کرتا ہے کہ بیرونی دنیا میں جیسی چیزیں موجود ہیں ویسی نظر نہیں آ سکتیں۔ گویا یہ کانٹ کا فکری شہکار سمجھا جاتا ہے۔ اقبال کانٹ کے اس نظریے پر نقد کرتے نظر آتے ہیں اور کہتے ہیں کی عقل اور فکر کی حد بندی نہیں کی جا سکتی کیونکہ عقل کی ذات حد بندی کو قبول نہیں کرتی ہے۔[20] عقل ذات کے اعتبار سے عالم ملکوت تک پرواز کر سکتی ہے۔ علامہ اقبالؒ کہتے ہیں: "معلوم ہوتا کہ انسانی عقل، زمان و مکان، علیت اور بنیادی مقولات سے آگے نکل جائے گی۔"[21]

کانٹ اور امام غزالی کی عقلانیت کی نفی اور اس کے تہذیبی اثرات

ہمیشہ یہ بات یاد رکھنی چاہیے کہ جب بھی تصور کائنات کے کسی بھی بنیادی رکن کے بارے میں فلسفیانہ نگاہ بیان کی جاتی ہے تو فقط کتاب کی حد تک محدود نہیں رہتی بلکہ سب سے پہلے وہ تمام علوم (انسانیات اور سائنسی) کی بنیاد بنتی ہے اور پھر انسان کی زندگی کے تمام شعبوں میں عملی طور پر نظر آتی ہے۔[22] پھر ایسا ہی ہوا، کانٹ جسے جرمنی کے لئے خداوند متعال کا سب سے بڑا تحفہ سمجھا جاتا تھا، اس کے نظریات کی وجہ سے دین کے عقائدے یعنی عقائد دین کسی اساس اور جڑیں ہوتے ہیں، والے حصے کو ہی دین سے الگ کر دیا گیا اور یوں بے دینی پھیلانا شروع ہوئی اور جب عقائد کے بغیر اخلاق معاشرے میں ظاہر ہوا تو، وہ اخلاق معنویت اور فریضے سے خالی تھا۔ دین اور عقلانیت کے درمیان جب آپس میں رابطہ منقطع ہوا تو اصلاً دین سے عقائد کے حصے کو ہی خارج کر دیا گیا، یہ بات ہمیشہ ذہن نشین رہنی چاہیے کہ دین ایک حکیم مطلق کا انسان کے لئے ایک مکمل نسخہ حیات ہے اور اگر انسان دین کے تمام حصوں (عقائد اخلاق اور احکام) پر ایمان نہ لائے اور ان پر عمل پیرا نہ ہو تو نہ فقط کامل شفا نہیں ملے گی بلکہ اس کے نقصانات بھی ظاہر ہونا شروع ہو جائیں گے۔

ان نقصانات کی وجہ ہے کہ دین کے اجزا اور حصے وجودی طور پر ایک دوسرے جڑے ہوئے ہیں اور ان کا امتزاج ایک مکمل خوبصورت نظام کو تشکیل دیتا ہے۔" کانٹ کا انسان زمان و مکان کے قید و بند میں نظر آتا ہے اور اس کے لئے ماورای طبعیت کو سمجھنا ممکن نہیں، (Metaphysics is impossible) حتی وہ خدا کے وجود پر عقلی دلیل لانے سے قاصر ہے۔ فقط دلیل اخلاّقی کا سہارا لے کر خدا کے وجود کو ثابت کیا جا سکتا ہے۔" عقائد کے ترک کرنے سے اخلاق نے افادیت پسندی (Pragmaticism) کا رنگ اختیار کر لیا اور یوں عقلانیت کے زیر اثر بے دینی عام ہونے لگی۔ یوں کانٹ نے مغرب سرزمیں پر فلسفیانہ افکار میں عقلانیت کا زور توڑ دیا اور انسانوں افکار کو فقط تجربہ پسندی (Empiricism)، شکاکیت (Skepticism) اور نسبیت (Relativism) کی طرف جہت دی۔ استاد مصباح یزدی کانٹ پر خوبصورت نقد کرتے ہیں کہ اخلاق کو زندہ کرنے کی کوشش کی لیکن میٹافزکس کا انکار کر دیا۔

He explicitly declared that problems such as the existence of God, the eternity of the soul and free will could not be established by rational proofs, but that belief and faith in them is implied by the acceptance of an ethical system, in other words, it is an accepted principle of the precepts of practical reason, and that it is ethics which calls us to faith in the resurrection, not the reverse. For this reason, Kant must be considered as a reviver of ethical values, which after the Renaissance were subject to instability and were in danger of fading and being obliterated. On the other hand, he must be considered to be one of the destroyers of the foundations of metaphysical philosophy.[23]

مشرقی سرزمین پر امام غزالی نے بھی عقلانیت کا زور توڑ دیا۔ علامہ اقبالؒ ان پر نقد کرتے ہوئے کہتے ہیں: "امام موصوف نہیں سمجھے کہ عقل اور وجدان یعنی قلب، الہام شہود یہ سب وجدان کے مترادف الفاظ میں سے ہیں اور علامہ اقبالؒ نے اسی خطبے میں اس نکتے کی وضاحت کی ہے۔ میں ایک نامی رشتہ کام کر رہا ہے"[24] اور یوں عالم اسلام پر غالب علمی افکار کی نہج، عقلانیت سے دور ہوتی چلی گئی۔ امام غزالی کے بعد، صدرالدین شیرازی نے جس حکمت متعالیہ کی بنیاد رکھی جس نے عرفا، فلسفیوں اور متکلمین کے بنیادی مسائل کو ہمیشہ کے لئے حل کر دیا، وہ عظیم شخصیت صدرالدین شیرازی المعروف ملا صدرا ہیں جنہوں نے اپنے فلسفے 'حکمت متعالیہ' کو کلامی، برہانی، عرفانی اور قرآنی روشوں سے اس طرح مزین کیا ہے کہ ان میں وحدت نظر آتی ہے مگر اس وحدت کا مرکز اور محور قرآن کریم ہے۔ حکمت متعالیہ وہ عظیم فلسفہ ہے، جس پر برصغیر کی اہم ترین شخصیات نے کام کیا ہے، مثلاً؛ سید ابوالاعلیٰ مودودی صاحب اور دیوبند مکتب کی نامور شخصیت سید مناظر احسن گیلانی صاحب، ان دونوں شخصیات نے صدرالدین شیرازی کی کتاب، اسفار اربعہ کی دو جلدوں کا بہت ہی خوبصورت اردو ترجمہ کیا۔[25]

اور اس فلسفے کے ذریعے سے انہوں نے ثابت کیا کہ عرفان، برہان اور قرآن میں وحدت پائی جاتی ہے اور مرکزیت قرآن کریم کو حاصل ہے۔ حکیم متالہ جناب جوادی آملی صاحب کہتے ہیں: "حکمت متعالیہ اپنے کمال کو عرفان، برہان، قرآن اور وحی وحدت میں جستجو کرتی ہے۔ یہ حکمت ہر ایک دوسرے سے مستقل جانتی ہے، ان کے درمیان ہم آہنگی کے اطمینان اور عدم اختلاف کے ساتھ، سب کو ایک دوسرے کے قریب دیکھتی ہے۔ یہ حکمت ہم آہنگی کے اندرونی امتحان کے لئے قرآن کریم کو مرکز قرار دیتی ہے۔"[26] لیکن عالم اسلام کی اکثریت ان کے فلسفے سے واقف نہ ہونے کی وجہ سے اب بھی امام غزالی کے بعد، اسلامی فلسفے اور حکمت کو زوال پذیر سمجھتے ہیں یعنی عقلانیت کی نفی کرتی ہے۔ برصغیر کے مسلمانوں کی اکثریت یہ سمجھتی ہے کہ امام غزالی کے بعد شاہ ولی

اللہ دہلوی ہی بڑے فلسفی ہیں۔ بہر حال علامہ اقبالؒ دونوں پر ہی نقد کرتے شدید نقد کرتے نظر آتے ہیں: "کانٹ اور غزالی دونوں اس حقیقت سے بے خبر رہے کہ علم کے ہر عمل میں فکر اپنی متناہیت سے تجاوز کر جاتا ہے۔"[27] علامہ اقبالؒ اپنی فلسفیانہ نقد کی تائید میں کہتے ہیں: "اس کے ماوراجو وسیع عالم ہے اس میں کوئی شے بھی اس سے بیگانہ نہیں بلکہ یہ بظاہر وہی بیگانہ عالم ہے جس کی زندگی میں بتدریج حصہ لیتے ہوئے فکر اپنی حدود کو توڑ ڈالتا اور اس لامتناہیت سے لطف اندوز ہوتا ہے جو بالقوہ اس میں پوشیدہ ہے اور جس کا مطلب یہ ہے فکر میں حرکت پیدا ہوتی ہے تو محض اس لیے کہ اس کی متناہیت میں لامتناہی بھی مضمر رہتا ہے۔ وہی اس کے شعلہ آرزو کو برقرار رکھتا اور وہی اس کی بے پایاں جستجو میں اس کو سہارا دیتا ہے۔ فکر کو نارسا ٹھہرانا غلطی ہے کیونکہ یہ بھی اپنے انداز میں متناہی کا ہم کنار ہونا ہے لامتناہی سے۔"[28]

جدید اسلامی تہذیب کا نکتہ آغاز

اقبالؒ کی نظر میں ہمارے دور کی زوال کی علت یہ ہے مسلم امت کے نوجوانوں پر کچھ ایسے افکار غالب آچکے ہیں جنھوں نے انہیں غیر متحرک کر دیا ہے۔ مسلم دنیا تیزی سے مغربی دنیا کی طرف بڑھ رہی ہے لیکن یہاں پر بہت احتیاط کی ضرورت ہے۔ پہلی بات یہ ہے کہ مغرب کی ترقی اسلامی تہذیب کی مرہون منت ہے اور ترقی کی جہت سے اسلامی تہذیب کی ترقی یافتہ شکل ہے، علامہ اقبالؒ کہتے ہیں: "ہمیں اس تہذیب کی ظاہری آب و تاب سے متاثر ہونے کی ضرورت نہیں کیونکہ یہ ظاہری صورت مغربی تہذیب کے حقیقی جوہر، ضمیر اور باطن کو دیکھنے سے ہمیں محروم کر دے گا۔"[29] یہ وہ حساس مقام ہے جہاں ہمارے محققین اور علما اور نوجوانوں کو پیامبر خاتم ﷺ کی دعا پر توجہ کرنے کی ضرورت ہے تاکہ مغربی تہذیب حقیقت، باطن اور جوہر کو دیکھ سکیں۔

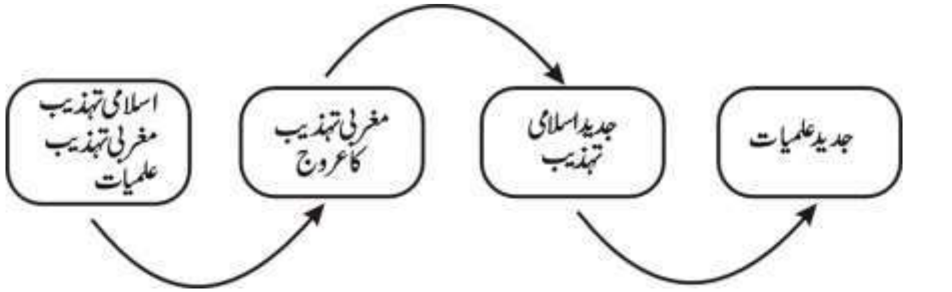
؎ خیرہ نہ کر سکا مجھے جلوے دانش فرہنگ سرمہ ہے مری آنکھ کا خاک مدینہ و نجف (علامہ اقبال مرحوم)

فلسفیانہ افکار کے پیچ و خم سے گزر کر علامہ اقبالؒ یہاں پر ایک مرکزی سوال محققین اور علما کے ذہن میں اٹھاتے ہیں اور یہ ہے کہ کیسے یورپ میں یہ انقلابی تبدیلی آئی؟ وہ اس بات کا انتہائی خوبصوت اور دقیق جواب دیتے ہیں: "یورپ نے ان مسائل میں نہایت گہرے غور و فکر سے کام لیا جن سے کبھی مسلمان فلسفیوں اور سائنس دانوں کو دلی شغف رہا ہے۔"[30] دوسرے الفاظ میں فلسفی عقلی روش کے کائنات اور کے اس کے آغاز و انجام اور اس کی خلقت کے ہدف میں تعقل، تدبر اور تفکر کرتا ہے جبکہ سائنس دان، کی روش تجربے، مشاہد اور استقرا کے ذریعے سے کائنات کا پر حاکم قوانیں کو کشف کرتا ہے۔ یہ وہ نسخہ ہے جس پر امت کے نوجوانوں کو عمل کرنا ہے۔ اصل میں نسخہ قرآنی نسخہ ہے، قرآن کریم میں حواس خمسہ کے لئے مندرجہ ذیل الفاظ استعمال ہوے ہیں: بصر، سمع، نظر، رای، ذوق، اِذن، عین، انس، نظر، ان کو علم کا معتبر ذریعہ قرار دیا گیا ہے۔ علامہ

اقبالؒ نے متعدد آیات ذکر کی ہیں۔ یعنی حسی، عقلی اور قلبی ادراک کو یکساں اہمیت دینا جیسا کہ قرآن کریم ان کو انسانی ترقی اور کمال کے یکساں اہمیت دی ہے۔

علامہ اقبالؒ تو عظیم فلسفی ہادی سبز واری اور ان کے فلسفے سے بہت متاثر تھے اور اپنے ڈاکٹریٹ کے مقالے کا عنوان (Development of Metaphysics in Persia) میں انہوں ہادی سبز واری کے فلسفیانہ افکار زیادہ کام کیا ہے، صدرالدین شیرازی نے حکمت متعالیہ کے نام سے ایک ہمہ گیر اپسٹمہ کو پیش کیا ہے۔ لہٰذا ہم پر غالب افکار جو اسلام کے نام پر ہم مسلط کر دیئے گئے ان کی بھی تشکیل نو کی ضرورت ہے۔ کہیں ایسا نہ ہو وہ حقیقی اسلام اور اس کی علمیاتی نگاہ ہم سے کوسوں میل دور ہو۔ اب جبکہ علم و حکمت، سیاست و فلسفے کی دنیا میں بہت کچھ تبدیل ہو رہا ہے تو ہمیں بھی اپنے افکار پر نظر ثانی کرنے کی ضرورت ہے۔ علامہ اقبالؒ کہتے ہیں: "لہٰذا وقت ہے کہ ہم اسلام کے بنیادی اصولوں کا جائزہ لیں، چنانچہ ان خطبات میں بھی میرا یہی ارادہ ہے کہ اسلام کے بعض اساسی افکار کی بحث فلسفیانہ نقطہ نظر سے کروں تاکہ اور نہیں تو بہت ممکن ہے ہم حقیقت ہی کو آسانی سے سمجھ سکیں کہ بحیثیت ایک ایسے پیام کے جس کا خطاب ساری نوع انسانی سے ہے اسلام کے معنی کیا ہیں۔

مزید یہ کہ اس طرح جو سلسلہ بحث قائم ہو اس کا ایک بنیادی سا خاکہ قائم کرنے کے لیے ہم اس تمہیدی خطبے میں اس مسئلے پر بھی نظر ڈالیں کہ علم کی نوعیت کیا ہے اور مذہبی مشاہدات کی کیا۔"[31] لہٰذا ہمیں جدید اسلامی تمدن کی تشکیل کے لئے اپنی علمیاتی نگاہ پر نظر ثانی کرنا ہو گی۔ ذیل میں دیئے گئے جدول پر نگاہ کرنے سے معلوم ہو گا کہ ہمارا آغاز کہاں سے ہونا چاہیے:



(جدول شمارہ ۳)

نئی تہذیب تشکیل کا آغاز ان کے بنیادی ترین روابط کی معرفت ہے۔ اس معرفت کے ذریعے سے انسان مختلف حقائق، مادی، غیر مادی، اور اعتباری کو درک کرتا ہے اور پھر اس کائنات کے مبدا اور مقصد سے اپنے رابطے کو مضبوط کرتا ہے۔ اپنی ذات کی معرفت حاصل کرتا اور اپنے اعتباری معاشرے کے اپنے بہترین تعلقات استوار کرنے کی کوشش کرتا ہے۔ ان روابط کی تنظیم کا نام ایک نئی تہذیب کا آغاز ہے۔ علامہ اقبالؒ کہتے ہیں: "قرآن مجید

کا حقیقی مقصد تو یہ ہے کہ انسان اپنے اندر ان گونا گوں روابط کا ایک اعلیٰ اور برتر شعور پیدا کرے جو اس کے اور کائنات کے درمیان قائم ہیں۔"[32]

حکمت متعالیہ کی نگاہ سے ہر چیز کا وجود واجب اور غنی محض سے رابطہ، رابطہ اشراقی، رابطہ فقری ہے، یہ رابطہ ایک طرفہ ہے چونکہ دوسری طرف ہمیشہ اپنے وجود کے لئے محتاج ہے جیسا کہ سورج کی کرن اور شعاع گویا اور ایک ربط محض ہے۔ یعنی ہر چیز نہ صرف اپنے وجود اور اس کی بقا کے لئے دائماً غنی محض کے محتاج ہیں: يَا أَيُّهَا النَّاسُ أَنتُمُ الْفُقَرَاءُ إِلَى اللهِ وَاللهُ هُوَ الْغَنِيُّ الْحَمِيدُ (15:35) ترجمہ: "اے لوگو! تم سب اللہ کے محتاج ہو اور اللہ ہی بے نیاز، سزاوارِ حمد و ثنا ہے۔" اصولی طور پر ان کا الگ سے کوئی وجود نہیں ہے بلکہ جب تک ذات غنی سے متصل ہیں اور اگر یہ اتصال ختم ہو جائے تو وہ عدم ہیں۔ حقیقت میں اس رابطے کو ایک طرفہ رابطہ کہا جاتا ہے: يَسْأَلُهُ مَن فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ (29:55) ترجمہ: "سب اسی سے مانگتے ہیں جو بھی آسمانوں اور زمین میں ہیں۔ وہ ہر آن نئی شان میں ہوتا ہے۔"

انسان کا سب سے پہلا رابطہ، خود اس کی اپنی ذات سے ہے۔ اپنی ذات کی معرفت، اسے اپنے رب کی معرفت عطا کرتی ہے۔ علم نفس (Philosophical Psychology)، ایک شریف ترین اور نفیس ترین علم ہے کہ جس کے ذریعے نہ فقط انسان اپنی ذات کی معرفت حاصل کرتا ہے بلکہ ذات واجب الوجود کی معرفت بھی اپنی وجودی وسعت کے مطابق حاصل کر لیتا ہے۔ اسی لیے تو "مدینہ العلم" اور" باب مدینہ العلم" کا ارشاد گرامی ہے: من عرف نفسه فقد عرف ربه۔ یہ بات ہمیشہ ذہن میں رہے کہ یہ روابط تعاملی (Inter-active form) صورت میں موجود ہیں اور ان کے کچھ عمومی اور آفاقی اور نا قابل شکست اصول اور قوانین ہیں۔ ان روابط میں کے تناظر میں ترقی اور کمال ممکن ہو گا۔ ان اصولوں اور قوانین کی خلاف ورزی کے کچھ حتمی نتائج ہیں، جن سے انسان روبرو ہوتا ہے۔ ان میں کچھ قوانین کا تعلق عالم مادہ (Material and physical world) اور کچھ تعلق علم ماورائے مادہ (Metaphysical world) اور کچھ کا عالم اعتبار (Respectival social world) سے ہے، جن کا تعلق معاشرے اور اجتماع سے ہے۔

علامہ اقبالؒ اسلام اور مسیحیت کی وجودیاتی نگاہ کی خصوصیات کو بیان کرنے کے بعد دوبارہ علمیاتی مسائل کی طرف ہماری توجہ مبذول کرواتے ہیں۔ متحرک کائنات میں انسان کو ارادی طور پر متحرک ہونا پڑے گا تاکہ وہ اپنی ہستی میں اس خصوصیات کو پیدا کرے اور فیض خاص الٰہی کو وصول کر سکے اور اس کائنات کو تسخیر کر سکے: إِنَّ اللّهَ لاَ يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُواْ مَا بِأَنْفُسِهِمْ (11:13) ترجمہ: "بیشک اللہ کسی قوم کی حالت کو نہیں بدلتا یہاں تک کہ وہ لوگ اپنے آپ میں خود تبدیلی پیدا کر ڈالیں۔"

علامہ اقبالؒ کہتے ہیں: "دونوں کا مطالبہ ہے کہ ہم اس روحانیت کا اثبات کریں جو ہماری ذات کے اندر موجود ہے۔ اختلاف ہے تو اتنا کہ اسلام نے عینی اور واقعی، قرآن کریم کی نظر سے حسی نظریہ علم اور علمیات کی بہت بلند مقام ہے: انسان کی خلقت کے ساتھ اللہ تعالیٰ نے انسان کو حسی ادراک کے لئے حواس خمسہ بھی عطا کیے ہیں۔ یا حقیقت اور مجاز کے اتصال کا اعتراف کرتے ہوئے دنیاے مادیات کو رد نہیں کیا بلکہ لبیک کہتے ہوئے اس کی تسخیر اور تصرف کا راستہ دیکھلایا، تاکہ ہم اپنی زندگی کا نظم و انضباط واقعیت کی اس پر کریں۔"[33] علم الاسما کی آیت کے ذیل میں علامہ اقبالؒ فرماتے ہیں: "وجہ تسمیہ کی قدرت، معانی قائم کرنا یعنی ان کو اپنے قابو میں لے آنا۔ علم انسان کی نوعیت تصوری ہے اور تصوری علم کا یہی حربہ ہے کہ جسے ہاتھوں میں لے کر انسان حقیقت مطلقہ مرئی اور قابل مشاہدہ پہلووں کی طرف قدم بڑھاتا ہے۔"[34] علامہ اقبالؒ فقط اس آیت اس علمیاتی پہلو کی طرف اشارہ کرتے ہیں کہ جس کے ذریعے سے انسان اپنے افکار نظم دیتا ہے۔

یہاں پر ضروری ہے کہ گذشتہ بحث کا خلاصہ پیش کریں تاکہ قارئین فکر انتشار سے محفوظ رہیں۔ قرآن ایک جامعہ علمیات کی طرف انسان کی راہنمائی کرتا ہے جس میں انسان کے ادراکات حسی، عقلی اور قلبی سبھی شامل ہیں۔ انسان محسوس مشاہدے اور تجربے کے ذریعے کائنات کے بعض پہلوں کو تسخیر کرتا ہے جس کی طرف قرآن کریم نے واضح اشارے فرمائے ہیں: "اس میں کوئی شک نہیں کہ قرآن پاک نے فطرت کے مشاہدے میں غور و فکر کی ترغیب دلائی تو اس لیے کہ ہم اس حقیقت کا شعور پیدا کریں جس کی عالم فطرت کو اس نے ایک آیت ٹھہرایا ہے لیکن یہاں توجہ طلب امر قرآن مجید کی وہ اختیاری روش ہے جس سے مسلمانوں کے اندر عالم واقعیت کا احترام پیدا ہوا اور جس کی بدولت آگے چل کر انہوں نے علوم جدیدہ کی بنیاد ڈالی۔"[35]

"فطرت کے انقلابات ہمیں نئے سانچوں میں ڈھالتے ہیں، غلبے کی کوشش، زندگی میں وسعت، تنوع اور بصیرت افزا۔۔۔ لازمانی کا تعقل پیدا کر سکیں، مرئی ماحول کو نظرانداز نہیں کر سکتا۔۔۔ قرآن پاک نے ہمیں تغیر ایسی زبردست حقیقت کی طرف متوجہ کیا کیونکہ اگر ہم اس سے غفلت بتتے یا اسے قابو میں لانے کی کوشش نہیں کرتے تو ناممکن ہے کہ کوئی اور پائیدار تمدن کر سکیں۔"[36]

مذہبی مشاہدات اور علمیات کے دائرے میں وسعت کی ضرورت

علامہ اقبالؒ نے قرآنی علمیاتی کی خوبصورت تصویر کے ایک اور مفقود دائرے اور ذریعہ علم کی طرف تمام علما اور

فضلا کی توجہ مبذول کروائی ہے اور وہ قلبی ادراکات ہیں، قرآن کریم میں قلب کا لفظ ۱۳۲ مرتبہ اور صدر کا لفظ ۴۴ اور فواد کا لفظ ۱۶ مرتبہ بعنوان ذریعہ معرفت اور حکمت استعمال ہوا ہے۔ قلب اور فواد اللہ تعالی کی اتنی عظیم نعمت ہے کہ وہ ذات بابرکت نہیں چاہتی کہ انسان اس عظیم نعمت سے غفلت برتے اور اس کی مختلف قوتوں کو استعمال میں نہ لائے چونکہ اس سے غفلت برتنے کا نتیجہ جہنم ہے۔ تعجب کا مقام ہے اتنی عظیم نعمت کے ادراکات کو کیوں علمیات اور علوم انسانی کا حصہ نہیں بنایا گیا۔ علمیات کی رو سے قلب، ایک ذریعہ علم ہے جس کے ذریعے ہم چیزوں کی حقیقت سے آگاہ ہو سکتے ہیں اور اپنی زندگی کے امور کو منظّم کرتے ہوئے ترقی اور کمال کی طرف سفر کر سکتے ہیں۔ ادراک بالحواس اور عقلی ادراکات کے علاوہ، علامہ اقبالؒ ایک اور ذریعہ علم کی طرف ہماری توجہ مبذول کرواتے ہیں جو قلب اور فواد ہے لیکن قلب کے ادراکات کا علمیاتی معیار نہ ہونے کی وجہ سے یہ باقاعدہ علم کا درجہ حاصل نہ کر سکا۔ علامہ اقبالؒ کہتے ہیں: "اس کا ایک دوسرا طریقہ یہ ہو گا کہ حقیقت سے، جیسا کہ اس کا انکشاف ہمارے اندرون ذات میں ہوتا ہے، براہ راست تعقل پیدا کیا جائے۔" [37]

حقیقت مطلقہ کے تمام و کمال لقا کی خاطر ادراک بالحواس کے ساتھ ساتھ اس چیز کے مدراکات کا اضافہ بھی ضروری ہے جسے قرآن کریم نے قلب اور فواد سے تعبیر کیا ہے [38] قلب کیا ہے؟ قلب ایک وجدان یا اندرونی بصیرت ہے جس میں مدد سے انسان حقیقت مطلقہ کے پہلوؤں سے اتصال پیدا کر لیتا ہے جو حواس خمسہ کے پہنچ سے کوسوں دور ہیں۔ انسان کا یہ معرفت، علم حضوری (Presentational Knowledge) کہلاتی ہے جس میں خطا نہیں ہوتی ہے، لہٰذا معرفت کا ذریعہ بہت زیادہ قابل اعتماد ہونا چاہیے۔" اس ذریعہ علم کی قدر و قیمت میں کمی نہیں آنی چاہیے۔ واہمہ اور التباس نہیں، رد نہیں کرنا چاہیے، اہمیت دی جانی چاہیے۔" [39] علامہ اقبالؒ جدید نفسیات کے مختلف نظریات سے آگاہ شخصیت ہیں لیکن بعض نفسیات اصطلاحات کو عالم اسلام کے عظیم مفکر کی طرف دیتے ہیں: "بہر حال یہ ابن خلدون تھا جس نے عالم اسلام میں سب سے پہلے یہ سمجھا کہ حضور صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے اس طرز عمل کے معنی فی الحقیقت کیا ہیں اور پھر اس کی قدر و قیمت کا اندازہ کرے ہوئے بڑی حد تک وہ مفروضہ قائم کر لیا جس کو آج کل نفوس تحت الشعور سے منسوب کیا جاتا ہے۔" [40]

نتائج

1) ایک ہمہ گیر علمیاتی نظریات کے بغیر جدید اسلامی تمدن کی تشکیل ممکن نہیں ہے، لہٰذا ڈاکٹر علامہ اقبالؒ اپنے خطبات کی شروعات علمیاتی بحث سے شروع کرتے ہیں اور یہ بحث تمام خطبات میں مرکزی حیثیت رکھتی ہے۔ لہٰذا یورپ میں فلسفے کی اسی شاخ کو بے حد اہمیت دی جاتی رہی ہے۔ گہری علمیاتی شناخت کی بنیاد پر انسان

نہ فقط اپنے فلسفی تفکر کو مضبوط کر سکتا ہے بلکہ اپنی علمی اور علمیاتی آرا (opinion Epistemological) کو اعتماد کے ساتھ، اپنے نظریات اور تحقیقات میں شامل کر کے عالمی علمی مراکز میں پیش کر سکتا ہے۔

2) ایک اہم ترین نتیجہ یہ ہے کہ ہمارے اساتذہ، محققین اور طالب علموں کی علمیاتی بنیادوں (Epistemological Foundations) کو مضبوط کیے بغیر انفرادی اور اجتماعی ترقی و کمال ممکن نہیں ہے۔ یورپ نے ریناسانس کے بعد جتنی بھی ترقی کی ہے، اس ترقی میں علمیات کا بنیادی کردار نظر آتا ہے۔ ڈاکٹر علامہ اقبالؒ، حسی، عقلی اور قلبی ادراکات کو بہت زیادہ اور یکساں اہمیت دیتے ہیں اور وہ ان علامہ اقبالؒ کی نظر میں علم کے ذرائع یعنی حس، عقل اور قلب ایک دوسرے کے مقابل میں نہیں اور نہ ان کے درمیان تزاحم اور ٹکراؤ کی حالت پائی جاتی ہے بلکہ ان کے درمیان ایک خوبصورت تعامل اور تعاون کی کیفیت پائی جاتی ہے۔ تمام ذرائع علم کی ایک خاص قسم کے حقائق اور واقعیات سے ان کا تعلق ہوتا ہے۔

*****

References

1 . Allama Muhammad Iqbal, *Tashkeel Jadeed Al-Hayaat Islamia*, Mutrajam: Syed Nazir Niazi, “Knowledge and religious observations Philosophical standards Sermons” (Lahore, Caravan Press, 1958),

علامہ محمد اقبالؒ، *تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ*، ترجمہ سید نذیر نیازی، "علم اور مذہبی مشاہدات فلسفیانہ معیار خطبات"، (لاہور، کارواں پریس، 1958)، خطبہ نمبر1، 2۔

2. Muhammad Taqi, Misba Yazdi, *Philosophical Instruction*, Vol.1 (New York, Institute for the Study of World Cultures, Binghamton University, 1999), 151.

3. Ibid.

4. Moser, Paul K. (2005). "Introduction". In Moser, Paul K. (ed.). The Oxford Handbook of Epistemology. Oxford University Press- Archived from the original on 19 May 2023. Retrieved 13 July 2024. /Fumerton, Richard A. (2006). Epistemology. Blackwell.

5 . Truncellito, David A. *"Epistemology"*. *Internet Encyclopedia of Philosophy*. Archived from the original on 13 January 2022. Retrieved 12 July 2024.

6. Allama Muhammad Iqbal, *Tashkeel Jadeed Al-Hayaat Islamia*, 2-3.
علامہ محمد اقبالؒ، تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ، 2-3۔
7. Ibid, 2.
ایضاً، 2۔
8. Ibid, 3.
ایضاً، 3۔
9. Ibid, 2, 3.
ایضاً، 2، 3۔
10. Kausar Ali, *Philosophi Tafaker aur Aqali Tabiat*, (London, Al-Asr Islamic Scholastic Establishment, 2023), 43.
کوثر علی، فلسفی تفکر اور عقلی تربیت، (لندن، العصر اسلامک اسکولسٹک اسٹیبلشمنٹ، 2023)، 43۔
11. Allama Muhammad Iqbal, *Tashkeel Jadeed Al-Hayaat Islamia*, 3, 4.
علامہ محمد اقبال، تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ، 3، 4۔
12. Ibid, 4.
ایضاً، 4۔
13. Muhammad ibn Hamza Fanari, *Misbah al-Ans*, (Tehran, Antasharat Mawli, 2024), 220.
محمد بن حمزہ فناری، مصباح الانس، (تہران، انتشارات مولی، 2024)، 220۔
14. Murtaza Mutahari, *Fitrat*, (Tehran, Antasharat Sadra, 1382 SH), 74.
مرتضی مطہری، فطرت، (تہران، انتشارات صدرا، 1382ش)، 74۔
15. Allama Muhammad Iqbal, *Tashkeel Jadeed Al-Hayaat Islamia*, 6.
علامہ محمد اقبال، تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ، 6۔
16. Ibid.
ایضاً۔
17. Ibid, 7.
ایضاً، 7۔
18. Ibid, 10.
ایضاً، 10۔
19. Kant, Immanuel, *Critique of Pure Reason* (The Cambridge Edition of the Works of Immanuel Kant). (Cambridge, Cambridge University Press, 1999), Bxxvi-xxvii.
20. See! Mohamamd Iqbal, Reconstruction of Islamic Religious Thoughts, sermon No.1.
21. Allama Muhammad Iqbal, *Tashkeel Jadeed Al-Hayaat Islamia*, 8.

علامہ محمد اقبال، تشکیل جدید الٰھیات اسلامیہ، 8۔

22. Kausar Ali, *Philosophi Tafaker aur Aqali Tabiat*, 74.

کوثر علی، فلسفی تفکر اور عقلی تربیت، 74۔

23. Muhammad Taqi, Misba Yazdi, *Philosophical Instruction*, Vol.1, (New York, Institute for the Study of World Cultures publisher, Binghamton University, 1999), 48.

24. Allama Muhammad Iqbal, *Tashkeel Jadeed Al-Hayaat Islamia*, 9.

علامہ محمد اقبال، تشکیل جدید الٰھیات اسلامیہ، 9۔

25. Kausar Ali, *Philosophi Tafaker aur Aqali Tabiat*, 13, 14.

کوثر علی، فلسفی تفکر اور عقلی تربیت، 13،14۔

26. Abdullah Javadi Amali, *Philosopha Sader*, Complete Summary, (Qum, Markaz Nashr Asara, 2020), 26.

عبداللہ جوادی آملی، فلسفہ صدر، تلخیص رحیق مختوم، (قم، مرکز نشر اسرا، 2020)، 26۔

27. Allama Muhammad Iqbal, *Tashkeel Jadeed Al-Hayaat Islamia*, 10.

علامہ محمد اقبال، تشکیل جدید الٰھیات اسلامیہ، 10۔

28. Ibid.

ایضاً۔

29. Ibid.

ایضاً۔

30. Allama Muhammad Iqbal, *Tashkeel Jadeed Al-Hayaat Islamia*, 11.

علامہ محمد اقبال، تشکیل جدید الٰھیات اسلامیہ، 11۔

31. Ibid.

ایضاً۔

32. Ibid, 13.

ایضاً، 13۔

33. Ibid, 15.

ایضاً، 15۔

34. Ibid, 19, 20.

ایضاً، 19،20۔

35. Ibid.

ایضاً۔

36. Ibid, 21, 22.

ایضاً، 21،22۔

37. Ibid, 22.

ایضاً، 22۔

38. Ibid, 23.

ایضاً، 23۔

39. Ibid, 24.

ایضاً، 24۔

40. Ibid, 23, 24.

ایضاً، 23، 24۔

امام مہدیؑ کے بارے میں جاوید احمد غامدی کے نظریے کا تحلیلی جائزہ

An Analytical Review of Javed Ahmad Ghamdi's Viewpoint about Imam Mahdi (AS)

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

Dr.Ghulam Abbas
PH.D. Quran and Educational Science, Almustafa International University Qom, Iran.
E-mail: ghulamabbas.kash@gmail.com

Abstract:

Belief in the appearance of Imam Mahdi (a.s.) in the end of times is unanimous among all Muslims. Infact, this belief is rooted in the Holy Qur'an and authentic hadiths from Holy prophet (PBUH). But, Mr. Javed Ahmad Ghamdi - a researcher of the 21st century – does not believe in this belief and declares it baseless.

Generally, he has three arguments for his claim: 1st, Imam Mahdi (a.s.) is not mentioned in the Quran. 2nd, all traditions narrated about Imam Mahdi (a.s.) are fabricated. 3rd, some correct hadiths in this regard apply to Umar bin Abdulaziz. He claims that the Holy Prophet's foretellings about Imam Mahdi (a.s.) apply to Umar bin Abdulaziz letter by letter and there is no need to wait for the appearance of Imam Mahdi.

This article evaluate the theory of Mr. Javed Ahmad Ghamdi finding it in contradiction with the principles set by himself. Moreover, it is against the Qur'an’s teachings. Author has concluded that Mr. Ghamdi’s theory is also in contradtion with correct and authentic hadiths.

At the end, Ghamdi’s theory is rationally counterintuitive because, Umar bin Abdul Aziz himself did’nt know he is Imam

Mahdi. Also he is not mentioned in the Holy Qur'an as Imam Mahdi and no symptom of Imam Mahdi exist with him. So, Ghamdi's theory is in fact, his own opinion against the clear text of the Holy Qur'an.

Key words: Javed Ghamdi, Imam Mahdi, theory, analytical review, Umar bin Abdul Aziz.

خلاصہ

تمام مسلمانوں میں بالاتفاق تمام اختلافات کے باوجود امام مہدی(ع) کے ظہور کا عقیدہ پایا جاتا ہے اور یہ عقیدہ تمام مسالک نے قرآن اور احادیث صحیحہ سے استنباط کیا ہے۔ لیکن اکیسویں صدی کے ایک محقق جاوید احمد غامدی اس نظریے کی تردید کرکے ایک جدید نظریہ دیا ہے۔ ان کا کہنا یہ ہے کہ امام مہدی(ع) کا عقیدہ بےبنیاد ہے۔

بطور کلی ان کے تین دلائل ہیں۔ ایک یہ کہ امام مہدی(ع) کا ذکر قرآن میں نہیں دوسرا ساری روایات جو امام مہدی(ع) کے بارے میں نقل ہوئی ہیں من گھڑت اور موضوع ہیں۔ تیسری بات انہوں نے یہ کہی ہے کہ اگرچہ کچھ روایات صحیح ہیں لیکن وہ روایات عمر بن عبدالعزیز پر تطبیق کرتی ہیں۔ رسول خداﷺ کی پیشین گوئی حرف بہ حرف ان کے بارے میں پوری ہو چکی۔ اب کسی امام مہدی(ع) کے انتظار کی ضرورت نہیں۔

غامدی صاحب کے اس نظریے کو انہیں کے مبادیٔ اور اصولوں پر جب پر کھا گیا تو ان کا یہ نظریہ اگرچہ خود قرآن کے بھی خلاف ہے، اسی طرح صریح اور متواتر نصوص کے بھی خلاف ہے۔ عقلی لحاظ سے بھی، خلاف عقل بھی ہے۔ اختصار کے پیش نظر اس مقالہ میں جاوید احمد غامدی صاحب کے موجودہ نظریے کی عقلی تحلیل کرنے کی کوشش کی گئی۔ جیسے عمر بن عبدالعزیز کو امام مہدی(ع) ہونے کی خود خبر نہ ہونا، عمر بن عبدالعزیز کا بھی قرآن میں ذکر نہ آنا، بہت سے مہم عقائد جو قرآن میں نہیں غامدی صاحب کا ان کا قائل ہونا، کسی ایک علامت کا بھی عمر بن عبدالعزیز پر تطبیق نہ کرنا، طول تاریخ کی عوام کو خبر نہ ہونا، عمر بن عبدالعزیز کا امام مہدی(ع) کے بارے میں الگ نظریہ رکھنا، نص کے مقابلہ میں غامدی صاحب کا اجتہاد کرنا وغیرہ شامل ہیں۔

کلیدی کلمات: جاوید احمد غامدی، امام مہدی، نظریہ، تحلیلی جائزہ، عمر بن عبدالعزیز۔

تعارف

جاوید احمد غامدی کا شمار معاصر دانشمندوں میں سے ہوتا ہے جن کا ایک وسیع حلقہ خطاب ہے۔ یقینا جہاں ان کے نظریات و عقائد مسلم امت، بالخصوص نوجوانوں کی فکری ضیاء کا موجب ہیں، وہاں ان کے کئی نظریات و عقائد قابل تنقید ہیں۔ ان کے چند اجنبی عقائد و نظریات کچھ اس طرح سے ہیں کہ عورت، مرد کی امامت کروا سکتی ہے، شادی شدہ افراد کے زنا کی سزا رجم نہیں، بلکہ کوڑے ہیں۔[1] جانوروں کی حلیّت و حرمت کا معیار انسانی عقل و

فطرت ہے۔ لوگوں کی غلطی یہ ہے کہ انہوں نے اسے بیان فطرت کے بجائے بیانِ شریعت سمجھا۔[2] سنت خبر واحد سے ثابت نہیں ہوتی، اس کا مأخذ امت کا اجماع ہے۔[3] اخبار آحاد سے دین میں کسی عقیدہ و عمل کا کوئی اضافہ نہیں ہوتا،[4] معروف و منکر کا معیار انسانی فطرت ہے۔[5] ریاست کسی چیز کو زکوۃ سے مستثنیٰ اور زکوۃ کا کوئی بھی نصاب مقرر کرنے کا حق رکھتی ہے۔[6] ارباب حل و عقد اگر چاہیں تو دیت کو نئے سرے سے مرتب کر سکتے ہیں ،[7] مرتد کے قتل کی سزا زمانہ رسالت کے مشرکین کے لئے خاص ہے۔[8]

جاوید احمد غامدی کے اجنبی نظریات میں سے منجملہ یہ نظریہ ہے کہ کنوارے زانیوں کی طرح شادی شدہ زانیوں کی اصل سزا بھی سو کوڑے ہی ہے۔ رجم کی سزا اس وقت ہے جب زنا بالجبر کا ارتکاب کرے یا بدکاری کو پیشہ بنائے یا کھلم کھلا اوباشی پر اتر آئے۔[9] جنت میں جانے کا معیار قرآن میں بیان ہے، خدا اور آخرت پر یقین، اچھے اعمال کرنا اور جرائم سے دور رہنا، خواہ اب وہ مسلمان ہو، یہودی ہو یا کسی بھی مذاہب کو ماننے والا جنت کا حقدار ہے۔[10] داڑھی رکھنا دین کا کوئی حکم نہیں ہے، اسے باعث سعادت سمجھنا چاہیے، لیکن یہ دین کا کوئی حکم نہیں ہے، لہٰذا اگر کوئی شخص داڑھی نہیں رکھتا تو ہم یہ نہیں کہہ سکتے کہ وہ کسی فرض یا واجب کا تارک ہے، یا اس نے کسی حرام کا یا ممنوع فعل کا ارتکاب کیا ہے۔[11]

جاوید احمد غامدی کے یہ تمام نظریات قابلِ نقد ہیں جن کا علمی جواب دینا ہر صاحب علم پر واجب ہے۔ لیکن اختصار کے پیش نظر اس تحقیق میں ہم صرف ان کے ایک نظریہ کا جواب دیں گے۔ انہوں نے اپنی کتاب میزان میں ایمانیات کی بحث صفحہ 177 میں ایک نظریہ اختراع کیا ہے کہ امام مہدی(عج) کا ظہور ہو چکا ہے اور وہ عمر بن عبدالعزیز تھے۔ دراصل، امام مہدی(عج) کے ظہور کا عقیدہ تمام مسلمانوں کا - اپنے تمام اختلافات کے باوجود - ایک مسلمہ عقیدہ ہے جس کی اکثر جزئیات پر بھی مسلمانوں میں اتفاق پایا جاتا ہے۔ جیسے امام مہدی کا نام، لقب، اولاد فاطمہ سے ہونا، مشرق سے زمین کا دھنسنا، گنے بغیر مال دینا، نعمتوں کی فراوانی، حتیٰ ان کے ساتھیوں کی تعداد، ان کا دوران حکومت، ان کا پرچم کا رنگ، ان کی بیعت کی شرائط وغیرہ بالاتفاق ذکر ہیں۔ لیکن اکیسویں صدی کے محقق میاں جاوید احمد غامدی صاحب نے امام مہدی کے حوالے سے کئی بدیہیات کا انکار کیا ہے جو احادیث متواتر کے ذریعہ ہم تک پہنچی ہیں۔

مسلمان علماء و دانشوروں کے امام مہدی(عج) کے بارے میں اس اتفاق کے باوجود جاوید احمد غامدی کا نظریہ یہ ہے کہ امام مہدی، وہی عمر بن عبدالعزیز ہیں جو گزر چکے ہیں۔ ظہورِ مہدی اور مسیح علیہ السلام کے آسمان سے نزول کو بھی قیامت کی علامات میں شمار کیا جاتا ہے، ہم نے ان کا ذکر نہیں کیا، اس کی وجہ یہ ہے کہ ظہورِ مہدی کی روایتیں محدثانہ تنقید کے معیار پر پوری نہیں اترتیں، ان میں کچھ ضعیف ہیں اور کچھ موضوع ہیں، اس میں شبہ نہیں کہ بعض روایتوں میں جو سند کے لحاظ سے قابل قبول ہیں ایک فیاض خلیفہ کے آنے کی خبر دی گئی ہے، لیکن وقت نظر

سے غور کیا جائے تو صاف واضح ہو جاتا ہے کہ اس کا مصداق سیدنا عمر بن عبد العزیز تھے جو خیر القرون کے آخری خلیفہ بنے۔ نزول مسیح کی روایتوں کو اگرچہ محدثین نے بالعموم قبول کیا ہے، لیکن قرآن مجید کی روشنی میں دیکھیے تو وہ بھی محل نظر ہیں۔[12]

اس مقالہ میں کوشش کی گئی ہے کہ ان کے نظریے کو واضح انداز میں بیان کیا جائے اور ان کے اس نظریہ پر علمی انداز میں نقد کیا جائے۔

روش تحقیق

روش تحقیق توصیفی تحلیلی ہے۔ اس مقالہ میں کوشش یہ کی گئی ہے کہ جاوید احمد غامدی کے نظریہ کا عقلی محاکمہ کیا جائے اور نقلی دلائل کی جگہ عقلی استدلات پر زیادہ توجہ دی گئی جائے۔ اس کی پہلی وجہ تو یہ ہے کہ عقلی دلائل استثناء پذیر نہیں ہوتے۔ انہیں سب قارئین بہتر انداز میں درک کر سکتے ہیں۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ امام مہدی(ع) کے عقیدے کے اثبات پر بہت سی کتب قرآن اور احادیث کی روشنی میں موجود ہی جنہیں خود ان کے اکابرین نے پوری دیانت اور تحقیق کے ساتھ کتابوں کو تحریر کیا ہے۔ امام مہدی(ع) کے بارے میں جو احادیث نقل ہوئی ہیں ان کی سند اور متن پر پوری طرح بحث کی ہے۔ اکثر روایات محدثانہ معیار پر پورا اترتی ہیں بلکہ قرآن کی کچھ آیات کی تفسیر ہیں۔ لہٰذا نقلی استدلال گویا تکرار مکررات ہوگا۔ نیز روایات سے استدلال کی ایک مشکل یہ بھی ہے کہ غامدی صاحب صرف اپنی مرضی کی روایات قبول کرتے ہیں۔ لہٰذا اس مقالہ میں غامدی صاحب کے نظریہ اور ان کے دلائل ان اصولوں کے پیش نظر پر عقلی تنقید کی گئی ہے جنہیں موصوف خود قبول کرتے ہیں۔

تحقیق حاضر کا ہدف

اس تحریر کا ہدف یہ ہے کہ غامدی صاحب یا دوسرے افراد کی طرف سے جو مسلمانوں کے اندر جو شکوک و شبہات پیدا کیے گئے ہیں ان سے اہل علم حضرات کو آگاہ کرنا اور ان کا علمی انداز میں نقد کرنا ہے تاکہ اہل علم حضرات قلم اٹھائیں اور ان کے دوسرے شبہات کا ابھی اسی روش سے جواب تیار کریں۔ خود غامدی صاحب اور اس طرح کی فکر کرنے والے افراد کو بھی توجہ دلانی ہے کہ جو شبہات انہوں نے ایجاد کیے وہ شبہات درست نہیں۔ اس لیے جب شبہہ ایجاد کریں تو ہمارے نقد پر توجہ بھی کریں۔

جاوید احمد غامدی صاحب کا امام مہدی(ع) کے بارے میں نظریہ

جاوید احمد غامدی کے بہت سے نظریات قرآن و حدیث کے صریح نصوص کے خلاف اور اہلِ سنت والجماعت کے اجماعی و اتفاقی عقائد سے متصادم ہیں، جس کے لئے ان کی کتاب المیزان کی طرف رجوع کیا جا سکتا ہے۔ اس کے علاوہ اہل سنت والجماعت کی معتبر سائٹس پر بھی رجوع کر سکتے ہیں۔[13] جاوید احمد غامدی صاحب نے اپنی کتاب میزان میں قیامت کی دس نشانیاں بیان کرنے کے بعد فرماتے ہیں کہ کہ امام مہدی(ع) کا کوئی ظہور نہیں ہونا، وہ

ظہور جس کے لوگ منتظر ہیں وہ ہو چکا ہے۔ ان کی امام مہدی (ع) سے متعلق تحریر کردہ عین عبارت یہ ہے:

" ظہور مہدی علیہ السلام اور مسیح علیہ السلام کے آسمان سے نزول کو بھی قیامت کی علامات میں شمار کیا جاتا ہے۔ ہم نے ان کا ذکر نہیں کیا۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ ظہور مہدی (ع) کی روایتیں محدثانہ تنقید کے معیار پر پوری نہیں اترتیں۔ ان میں کچھ ضعیف اور کچھ موضوع ہیں۔ اس میں شبہ نہیں کہ بعض روایتوں میں جو سند کے لحاظ سے قابل قبول ہیں، ایک فیاض خلیفہ کے آنے کی خبر دی گئی ہے کہ ہے لیکن دقت نظر سے غور کیا جائے تو صاف واضح ہو جاتا ہے کہ اس کام کا مصداق سیدنا عمر بن عبدالعزیز تھے جو خیر القرون کے آخر میں خلیفہ بنے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی یہ پیشین گوئی اُن کے حق میں حرف بہ حرف پوری ہو چکی ہے۔ اس کے لئے کسی مہدی موعود کے انتظار کی ضرورت نہیں ہے۔ نزول مسیحؑ کی روایتوں کو اگرچہ محدثین نے بالعموم قبول کیا ہے، لیکن قرآن مجید کی روشنی میں دیکھیے تو وہ بھی محلّ نظر ہیں۔ "[14]

جاوید احمد غامدی کے دلائل

اگرچہ انہوں نے جب ایک نظریہ دیا ہے تو انہیں پہلے موجود نظریے کے رد پر دلائل بھی لکھنے چاہیے، پھر اپنے مدعا کے اثبات پر دلائل دینے چاہیے، لیکن کتاب میزان میں انہوں نے صرف یہ دعویٰ کیا کہ سب احادیث امام مہدی کے بارے میں جعلی اور بے بنیاد ہیں۔ باقی کوئی دلیل اس کتاب میں نہیں دی۔ اس تحریر میں ان کی کتاب میزان اور ان کی مختلف چینلز پر گفتگو کے دوران جو دلائل انہوں نے دیے ہیں انہیں جمع کیا گیا ہے۔ ان کے دلائل درج ذیل ہیں۔

1۔ قرآن میں امام مہدی (ع) کا ذکر نہ ہونا

ایک پروگرام میں جو یوٹیوب پر نشر ہو چکا ہے، ایک سوال کے جواب میں جاوید احمد غامدی صاحب نے کہا: کسی امر کے عقیدۂ اسلامی میں داخل ہونے کے لئے ضروری ہے کہ قرآن میں اس کا ذکر واضح طور پر ہو۔ قرآن میں صراحت کے ساتھ وہ عقیدہ موجود ہو۔ جہاں تک امام مہدی علیہ السلام کے عقیدہ کا تعلق ہے اس کا ذکر قرآن میں نہیں ہے۔ امام مہدی علیہ السلام کی آمد کے قائلین صرف احادیث سے استدلال کرتے ہیں۔ لیکن اس سلسلے کی احادیث انتہائی مضحکہ خیز اور بے بنیاد ہیں۔ ان کا کہنا ہے کہ عالم تو عالم، ایک معقولیت پسند آدمی ان متضاد، بے بنیاد اور مضحکہ خیز کہانیوں کو قبول نہیں کرے گا۔ ان کی ویب سائٹ پر کچھ تفصیلات ہیں۔ [15]

ان کے مطابق امام مہدی (ع) کے ظہور کا عقیدہ جس قدر دین اسلام میں اہمیت اختیار کر گیا ہے اس اہمیت کے پیش نظر اسے قرآن میں صریح اور واضح طور پر ذکر ہونا چاہیے۔ چونکہ قرآن میں ہر قسم کی ہدایت موجود ہے تو امام مہدی (ع) کے بارے میں ہدایت کیوں نہیں ہے؟

2۔ امام مہدی(ع) کے بارے میں کوئی متواتر حدیث نہیں

جاوید احمد غامدی صاحب کا کہنا ہے کہ عام طور پر قرآن میں اسلامی عقائد ہیں اور حدیث میں اعمال کا ذکر ہے۔ قرآن میں مذکور عقائد اور حدیث میں مذکور اعمال پر کسی چیز کا اضافہ نہیں کیا جا سکتا۔ اسی لیے یہ کہنا صحیح نہیں کہ حضرت مہدی(ع) کی آمد کا عقیدہ اسلامی عقائد کا جز ہے۔ مزید برآں حضرت مہدی(ع) کی آمد کی پیشین گوئی معتبر نہیں ہے۔ دو بڑے مسلم علماء ابن خلدون اور علامہ تمنا عمادی نے روایۃً و درایۃً ان احادیث کی تحقیق کی ہے۔ ان کے مطابق اس طرح کی ساری روایتیں بے بنیاد ہیں۔ ان کے نزدیک امام مہدی(ع) کے بارے میں جو احادیث نقل ہوئی ہیں وہ یا ضعیف ہیں یا موضوع۔[16]

3۔ عمر بن عبدالعزیز امام مہدی ہیں

ان کا کہنا ہے کہ اس میں شبہ نہیں کہ کچھ روایات جو سند کے لحاظ سے درست ہیں جن میں ایک فیاض خلیفہ کے آنے کی خبر دی گئی ہے۔ وہ خلیفہ عمر بن عبدالعزیز ہیں، جو خیر القرون کے آخر میں خلیفہ بنے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی یہ پیشین گوئی اُن کے حق میں حرف بہ حرف پوری ہو چکی ہے۔

جاوید احمد غامدی صاحب کے دلائل کا خلاصہ یہ ہے کہ وہ اس بات کے قائل ہیں کہ کچھ روایات جو امام مہدی(ع) کے بارے میں آئی ہیں، وہ سند کے لحاظ سے درست ہیں لیکن ان کا مصداق عمر بن عبدالعزیز ہیں نہ وہ امام جو لوگوں تصور پایا جاتا ہے کہ ایک امام آئے گا۔

اگر جاوید احمد غامدی صاحب کی گفتگو کو جمع کریں تو چند مطلب بنتے ہیں۔

1. امام مہدی(ع) کے بارے میں جو نظریہ مسلمانوں کے درمیان پایا جاتا ہے وہ بے بنیاد ہے۔
2. جس اہمیت کے ساتھ یہ عقیدہ مسلمانوں میں رائج ہے، اس حساب سے اتنا مہم عقیدہ قرآن میں صراحت کے ساتھ بیان ہونا چاہیے جو کہ نہیں ہے۔ اس کا مطلب ہے کہ یہ عقیدہ افواہ ہے۔
3. جو روایات امام مہدی(ع) کے بارے میں نقل ہوئی ہیں وہ ساری کی ساری من گھڑت اور جعلی ہیں۔ ابن خلدون نے انہیں جعلی قرار دیا ہے۔
4. کچھ روایات سند کے اعتبار سے درست ہیں، جو روایات درست ہیں ان میں ایک فیاض خلیفہ کی خبر دی گئی ہے، جو عمر بن عبدالعزیز تھے جو گزر گئے ہیں، اب کسی خلیفہ کے انتظار کی ضرورت نہیں۔

جاوید احمد غامدی صاحب کے نظریہ کا تنقیدی جائزہ

جاوید احمد غامدی صاحب کی تحقیق کے مطابق امام مہدی(ع) کے بارے میں تمام روایات بے بنیاد اور جعلی ہیں۔ قرآن میں اس نظریے پر کوئی بات ہی نہیں ہوئی۔ جب کہ اس تحریر میں ہم نے دیکھا یا کہ نہ فقط احادیث کی روشنی

میں امام مہدی (ع) کے وجود پر بحث کی گئی ہے بلکہ قرآن کی مختلف آیات کی تفسیر میں جو احادیث وارد ہوئی ہیں ان میں بھی امام مہدی (ع) کے ظہور کو بیان کیا گیا ہے۔ اسلام کی صحیح تعلیمات کے مطابق، قرآن میں کلیات کا ذکر ہے جزئیات کا ذکر ضروری نہیں، بہت سی جزئیات کا علم فقط احادیث سے ہی ہو سکتا ہے۔ اگرچہ ممکن ہے کہ بہت سی احادیث کی سند ضعیف ہو۔ لیکن محدثین نے احادیث کو پرکھنے کے جو معیارات اپنائے ہیں ان سے معتبر اور غیر معتبر احادیث جدا ہو جاتی ہیں۔ جاوید احمد غامدی صاحب نے بھی احادیث کو پرکھنے کے کوئی نئے معیارات نہیں اپنائے بلکہ ان کہنا بھی یہی ہے کہ احادیث محدثین کے معیارات پر پورا نہیں اترتی۔ اس مقالہ میں اختصار کے پیش نظر صرف اس نظریے کی عقلی تحلیل کی جائے گی اور نقضی نقد پیش کیا جائے گا اور اگلے شمارے میں ہماری کوشش ہو گی کہ وہ روایات جن میں امام مہدی (ع) کے ظہورع کی پیشین گوئی کی گئی ہے ان کی سند اور متن کو علمی روش سے زیر بحث لایا جائے۔

1۔امام مہدی ع کا ذکر قرآن میں نہیں، کے نظریے پر نقد

ا۔ا۔ غامدی صاحب کے مہم عقائد، قرآن میں نہیں

جاوید احمد غامدی صاحب کے مطابق کہ امام مہدی (ع) کا عقیدہ اتنا مہم عقیدہ ہے اگر یہ درست ہوتا تو اسے قرآن میں آنا چاہیئے، اب خود غامدی صاحب کے مہم عقائد کو دیکھیں تو وہ بھی قرآن میں نہیں، جیسے ان کا کہنا ہے کہ رسول خدا ﷺ دنیا کے معاملات کو بالکل نہیں جانتے اور لوگ ان سے اعلم ہیں۔ جسے صراحت کے ساتھ انہوں نے یوٹیوب چینل پر بیان کیا لیکن اپنی کتاب میں صحیح مسلم کی ایک حدیث کے ساتھ بیان کیا، جس کا کچھ ترجمہ یہ ہے: "میں بھی ایک انسان ہوں، جب میں تمہارے دین کے متعلق کوئی حکم دوں اسے لے لو اور جب میں اپنی رائے سے کچھ کہوں تو میری حیثیت بھی اس سے زیادہ کچھ نہیں کہ میں ایک انسان ہوں۔۔۔تم دنیاوی معاملات میں مجھ سے اعلم ہو۔" [17]

اصحاب رسول، پیامبر اکرم ﷺ کو دنیاوی معاملات میں بھی اعلم سمجھتے تھے، اور اگر پیغمبر دنیاوی معاملات کو بالکل نہیں جانتے تھے تو اتنا مہم عقیدہ قرآن میں آنا چاہیئے تھا وہ کیوں نہیں آیا؟ جب کہ قرآن پیغمبر کی مطلق اطاعت کا حکم دیتا ہے چاہے دنیاوی معاملات ہوں یا اخروی۔ اسی طرح نبی اکرم ﷺ سے ایک قرائت مروی ہے یاسات؟ چونکہ اس نظریے کے پیش نظر ہم نے اپنی نمازیں وغیرہ پڑھنی ہیں تو کیا اتنا مہم نظریہ قرآن میں ہے؟

ا۔۲۔ عمر بن عبدالعزیز کا ذکر بھی قرآن میں نہیں

جیسا کہ غامدی صاحب کا مدعا ہے کہ امام مہدیؑ کا تذکرہ چونکہ قرآن میں موجود نہیں اس لیے اس نظریے کو قبول نہیں کیا جا سکتا، اس کے مطابق عمر بن عبدالعزیز کا تذکرہ بھی قرآن میں موجود نہیں اسے کیسے مان لیں؟ اگر

سب علامات عمر بن عبدالعزیز کے بارے میں سب علامات پائی بھی جائیں تب بھی انہیں عمر بن عبدالعزیز کو مصداق نہیں بنانا چاہیے، چونکہ ان کا اصلی مدعا ہی یہی ہے کہ قرآن میں امام مہدیؑ کا ذکر نہیں۔ یہ کیسے ممکن ہے کہ قرآن اتنے مہم مسئلہ کو بیان نہ کرے۔؟

ا۔۳۔ متن قرآن کے مخالف نہ ہو

تمام مسلمانوں بشمول غامدی صاحب اس بات کے قائل ہیں کہ احادیث کے متن اس وقت قابل قبول ہے جب وہ قرآن اور سنت کے خلاف نہ ہو۔ یہ نظریہ نہیں پایا جاتا کہ قرآن میں موجود ہو۔ خود غامدی صاحب نے حدیث کے متن کی بحث میں اس مطلب کو صراحت کے ساتھ بیان کیا ہے کہ کوئی بھی مطلب قرآن وسنت کے خلاف نہ ہو، نہ کہ قرآن میں موجود ہو۔ جب کہ اپنے دلائل میں انہوں نے کہا کہ قرآن میں موجود ہو۔ یہ خود ان کے مبادئی اور اصولوں کے خلاف ہے۔[18] جیسا کہ حدیث کے متن میں غامدی صاحب نے اعتراف کیا ہے کہ متن عقل نقل اور قرآن کے خلاف نہ ہو، اس نظریے کو ہم قرآن پر تطبیق کرتے ہیں تو دیکھتے ہیں کہ امام مہدی (ع) کے ظہور کا نظریہ قرآن کے خلاف نہیں۔

ا۔۴۔ امام مہدی (ع) کے نہ آنے کی خبر قرآن میں کیوں نہیں

جیسا کہ غامدی صاحب کا نظریہ ہے کہ ہر مہم مطلب قرآن میں آنا چاہئے تو یہ مہم مطلب بھی قرآن میں آنا چاہیئے تھا کہ کسی امام کا ظہور نہیں ہوگا۔ چونکہ اگر ہم دقت سے روایات اور تاریخ کا مطالعہ کریں تو پتہ چلتا ہے کہ یہ عقیدہ اس وقت کے اصحاب میں پایا جاتا تھا۔ بلکہ دوسرے ادیان میں بھی یہ عقیدہ پایا جاتا تھا کہ ایک منجی آئے گا جو زمین کو عدل وانصاف سے بھر دے گا۔ اس عقیدہ کی نفی آنے چاہئے تھی۔ اس عقیدہ کی نفی ہمیں قرآن سے نہیں ملی۔ اور اس قانون کے مطابق یہ نظریہ قرآن کے خلاف نہیں۔

ا۔۵۔ مہم عقیدہ کا قرآن میں ہونا ضروری ہے، کا ماخذ

اگر ہر مہم عقیدہ کا صراحت کے ساتھ قرآن میں ہونا ضروری ہے تو اس کا ماخذ کیا ہے، یہ مطلب ہم نے کہاں سے استنباط کیا ہے کہ ہر مہم مطلب کا قرآن میں ہونا ضروری ہے؟ اس پر کوئی قرآنی آیت یا روایت پیش کریں، جہاں تک قرآنی آیات کا تعلق ہے وہاں بھی ثابت ہو جائے گا کہ وہ کلیات سے مربوط ہے نہ کہ جزئیات سے۔ خود یہ متن موجود نہیں کہ ہر مہم عقیدہ کا قرآن میں صراحت کے ساتھ ذکر ہے۔

2۔ روایات کی عمر بن عبدالعزیز پر تطبیق کا جائزہ

۲۔ا۔ جعلی روایات کا ایک فرد پر تطبیق ہونا

اگر امام مہدی (ع) کے بارے میں ساری روایات ایسی ہیں جن پر اعتماد نہیں کیا جا سکتا، تو غامدی صاحب کیسے عمر بن

عبدالعزیز کو ان روایات کا مصداق قرار دے رہے ہیں۔ یہ کیسا اتفاق ہے کہ ایک طرف ہم یہ مان رہے ہیں کہ روایات ساری جھوٹی ہیں اور ایک طرف یہ بھی مان رہے ہیں کہ کچھ روایات جس میں ایک فیاض خلیفہ کے آنے کی خبر دی گئی ہے، ایک شخص میں پائی بھی جاتی ہیں، ایک ہی فرد پر ان ساری علامات کا تطبیق کرنا جو مختلف ادوار میں گھڑی گئی ہوں، خلاف عقل نہیں؟۔ اگر وہ یہ کہنا چاہتے ہیں کہ روایات میں صرف ایک ہی خبر دی گئی ہے جو فیاض خلیفہ آنے کی خبر ہے تو یہ کلام لغو ہو جاتا ہے، اس وجہ سے کے اور بھی اس طرح کے خلیفہ آ سکتے ہیں۔ اس خبر کے سب مصداق بن جائیں گے۔ جب کہ روایت میں ایک خلیفہ کی بات کی گئی ہے۔

۲۔۲۔ عمر بن عبدالعزیز کو اپنے امام مہدی ہونے کا علم نہ ہونا

کیا عمر بن عبدالعزیز کو یہ پتہ تھا کہ وہ امام مہدی ہے؟ جب خود عمر بن عبدالعزیز کو پتہ نہیں چلا کہ وہ امام مہدی ہیں تو ۲۱ صدی میں پیدا ہونے والے فرد کو کیسے پتہ چل گیا۔؟ یہ کیسی خبر ہے کہ جس کے بارے میں دی گئی اسے پتہ ہی نہیں لیکن قیامت تک صرف ایک شخص کو خبر ہوئی کہ یہ شخص وہ تھا۔

۲۔۳۔ عمر بن عبدالعزیز کا امامت کا دعویٰ نہ کرنا

غامدی صاحب کے نزدیک عمر بن عبدالعزیز امام مہدی تھے، لیکن نہ انہوں نے دعویٰ کیا اور نہ عوام کو پتہ چلا۔ جب کہ ان کی علامات میں سے بیعت لینا، لشکر کی قیادت کرنا وغیرہ سے صاف ظاہر ہے کہ وہ آگاہی کے ساتھ آئیں گے اور عوام کو بھی علم ہو گا تب عوام ان کی مدد کر سکے گی۔ ان کے مطابق امام مہدی(عج) بالفرض ظہور کریں تو امامت کا دعویٰ نہیں کریں گے اور نہ امام مہدی(عج) کو پتہ ہو گا کہ وہ امام ہیں، جو خلاف عقل ہے۔

۲۔۴۔ امام کون بنائے گا؟

کیا امام کو فرد خاص بنائے گا۔ ؟ اگر غامدی صاحب یا کسی اور شخص کے تشخیص دینے سے امام بنتے ہیں جیسے غامدی صاحب نے کہا کہ عمر بن عبدالعزیز امام مہدی(عج) ہیں تو وہ امام مہدی(عج) بن گئے؟ اگر ایسا ہے تو اس کا مطلب ہے کہ عمر بن عبدالعزیز اکیسویں صدی تک امام مہدی نہیں تھے۔ چونکہ اکیسویں صدی تک انہیں کسی شخص نے تشخیص نہیں دیا تھا کہ یہ امام مہدی ہیں۔ جب کہ غامدی صاحب کا قطعاً یہ عقیدہ نہیں کہ عمر بن عبدالعزیز اب امام مہدی بن گئے یا انہوں نے بنایا۔ ان کا نظریہ ہے کہ انہوں نے کشف کیا کہ وہ تھے۔

۲۔۵۔ رسول خدا کی پیشین گوئی کا عوام کے نزدیک ثابت نہ ہونا

اگر روایات میں مذکور خلیفہ عمر بن عبدالعزیز ہیں تو یہ مطلب طول تاریخ میں عوام کے نزدیک ثابت نہیں ہوا، اس پیشین گوئی کو عوام کے نزدیک ثابت ہونا تھا۔ حداقل یہ پیشین گوئی یہود و نصاریٰ پر ثابت نہیں ہوئی کہ جسے وہ دیکھ کر ایمان لا سکیں۔ پیشین گوئی کا مطلب قطعاً یہ نہیں ہو سکتا ہے کہ وہ ہو جائے لیکن عوام اسے درک نہ کر سکیں والّا اس پیشین گوئی کا کوئی ثمرہ نہیں رہتا، کلام لغو ہو جاتا ہے۔ یہ پیشین گوئی عوام کے نزدیک ثابت ہو گی نہ

کہ خدا کہ نزدیک یا کسی خاص شخص کے نزدیک۔

۲۔۶۔ عمر بن عبدالعزیز کو فیاض خلیفہ ماننے نہ ماننے سے فرق نہیں پڑتا

خود غامدی صاحب کے نزدیک یہ مسئلہ عقائد سے باہر ہے کوئی فرق نہیں پڑتا کہ وہ عمر بن عبدالعزیز کو خلیفہ مانیں یا نہ مانیں۔ یعنی اگر ہم اس نظریے کو قبول نہ کریں تب بھی کوئی اثر نہیں پڑتا۔ لیکن جس مہدی(ع) کے ہم قائل ہیں اس میں ایسا نہیں ہے کہ اس کے ظہور پر ایمان لائیں یا نہ لائیں اس کی مدد کریں یا نہ کریں، اس کی بیعت کریں یا نہ کریں؟ غامدی صاحب کے نظریے کے پیش نظر بھی ہم غلط نہیں ہیں۔

۲۔۷۔ امام مہدی کی مشترکہ علامات میں سے کسی ایک کا بھی عمر بن عبدالعزیز پر تطبیق نہ کرنا

وہ احادیث جو شیعہ اور سنی دونوں نے نقل کی ہیں اور محدثانہ معیار پر پورا اترتی ہیں۔ ان احادیث میں امام مہدی(ع) کی جو علامات بیان ہوئی ہیں ان علامات میں سے کوئی علامت بھی عمر بن عبدالعزیز پر تطبیق نہیں کرتی۔ آخر وہ کونسی علامات ہیں جو حرف بہ حرف پیغمبر کے قول کے مطابق عمر بن عبدالعزیز میں پائی جاتی ہیں۔ امام مہدی کا نام، نبی کے نام پر، لقب مہدی، اولاد فاطمہ سے ہونا، دجال کا خروج، سفیانی لشکر کا خروج وغیرہ ان میں سے کوئی علامت بھی ابھی ظاہر نہ ہوئی نہ کبھی پہلے ظاہر ہوئی۔ غامدی صاحب کا کہنا ہے کہ بالفرض ان روایات کو جن میں امام مہدی(ع) کی علامات بیان کی گئی ہیں، درست مانیں تو وہ روایات عمر بن عبدالعزیز پر تطبیق کرتی ہیں، ہم نے امام مہدی(ع) کی علامات کو تفصیل سے بیان کیا ہے۔ یقیناً غامدی صاحب نے بھی ان روایات کو دیکھا ہوگا، جن علامات پر مسلمانوں کا عقیدہ ہے ان میں سے ہمیں تو کوئی علامت بھی نظر نہیں آئی جو عمر بن عبدالعزیز پر تطبیق کرتی ہو۔ وہ کونسی علامات ہیں جو انہوں نے احادیث کی روشنی میں عمر بن عبدالعزیز پر تطیق کردی۔؟

۲۔۸۔ حرف بہ حرف کی قید

کس دلیل کی بناء پر وہ یہ کہہ سکتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی یہ پیشین گوئی اُن کے حق میں حرف بہ حرف پوری ہو چکی ہے۔؟ حرف بہ حرف کی عبارت تب وہ استعمال کر سکتے ہیں جب وہ یہ قبول کریں کہ حرف بہ حرف روایات درست ہیں۔ جب حرف بہ حرف روایات درست نہیں توان کی تطبیق حرف بہ حرف کیسے ہو گئی۔

۲۔۹۔ عمر بن عبدالعزیز کا امام مہدی(ع) کے بارے میں نظریہ

عمر بن عبدالعزیز بھی چونکہ خلیفہ رہے، اور امام مہدی(ع) کے عقیدہ کے بارے میں نہ فقط چند روایات ہیں بلکہ ایک ایسا عقیدہ ہے جو اصحاب بھی رکھتے تھے بلکہ دوسرے ادیان والے بھی یہ عقیدہ رکھتے تھے، عمر بن عبدالعزیز بھی جانتے ہوں گے کہ ایک فیّاض خلیفہ آئیں گے، خود تو انہوں نے یہ دعویٰ نہیں کیا کہ وہ امام مہدی(ع) ہیں۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ وہ بھی کسی اور کو امام مہدی(ع) سمجھتے رہے۔ یعنی غامدی صاحب کے نزدیک جو امام مہدی ہو گا وہ

کسی دوسرے کو امام مہدی(ع) سمجھتا رہے گا۔

۲۔۱۰۔ بیانات میں تضاد

اپنی کتاب میں انہوں نے کہا کہ کچھ روایات درست ہیں جو عمر بن عبدالعزیز پر تطبیق کرتی ہیں لیکن ایک انٹرویو میں کہا کہ ساری روایات جعلی ہیں اگر بالفرض ہم ان روایات کو درست مانیں تو وہ عمر بن عبدالعزیز ہیں۔ ایک اور انٹرویو میں کہا کہ جو روایات درست ہیں ان میں فیاض خلیفہ کی بات آئی ہے وہ فیاض خلیفہ عمر بن عبدالعزیز ہیں۔ بعض بیانات میں ساری روایات کو جعلی قرار دیا، بعض بیانات میں کچھ روایت کو درست قبول کیا۔

3۔ متواتر احادیث میں امام مہدیؑ کا ذکر نہ ہونے کے دعویٰ کا جائزہ

۳۔۱۔ جاوید احمد غامدی کے نزدیک حدیث متواتر اور نقد معیار نقل علم (ان کا اپنا نظریہ)

چنانچہ ہمارے نزدیک تواتر خالص "نقل علم" کی اصطلاح ہے، یہ کوئی مذہبی اصطلاح نہیں ہے، للذا کوئی خبر واحد کسی قطعی حقیقت کو بیان کرکے متواتر بن جاتی ہے، نہ اس کے ثبوت کے لیے افراد کی تعداد کو طے کرنے کا حق مذہبی علما کو حاصل ہے۔ رسول اللہ ﷺ نے تواتر کے اسی محکم ذریعۂ نقل علم کو خدا کا دین پہنچانے کے لئے اختیار کیا ہے۔ اللہ کے رسول نے خدا کے کلام کو اپنے حدوث کے وقت ہی سے انسانوں کی اتنی بڑی تعداد کو سنایا، لکھایا، دہرایا جن کا جھوٹ پر جمع ہونا عقلاً محال تھا، اسی لیے آج بھی ہم پورے اعتماد سے دنیا کو یہ بتا سکتے ہیں کہ یہ کلام دو، چار، آٹھ افراد نے نہیں، بلکہ انسانی نسلوں نے منتقل کیا ہے، بالکل ایسے جیسے یہ نسلیں آج بھی حقائق منتقل کرتی ہیں۔

رسول اللہ ﷺ سے منسوب باتیں ہم تک خبر آحاد ہی کے طریقے پر منتقل ہوئی ہیں۔ یہ آپ کی زندگی کا تاریخی ریکارڈ ہے۔ کسی خبر واحد پر اگر ہمارا اطمینان ہے کہ یہ رسول اللہ ﷺ سے منسوب صحیح بات ہے اور اس میں دین سے متعلق کوئی ایسی مستقل بالذات ہدایت بیان نہیں ہوئی جو دین کے اصل ماخذ —— قرآن و سنت —— میں موجود نہیں ہے تو ہر وہ خبر واحد بھی اسی بنا پر واجب اطاعت ہے۔ اس مقصد کے لیے اس خبر آحاد کے نقل کی کیفیت کو تبدیل کرنا اور اسے قرآن مجید کے برابر لا کھڑا کرنا خلاف حقیقت ہے، اس لیے کسی حدیث پر متواتر ہونے کا دعویٰ نہیں کیا جا سکتا۔[19]

تنقید

ان کے نزدیک تواتر ایک علمی اصطلاح ہے نہ کہ دینی اصطلاح۔ اس لیے اس کا مفہوم علماء مشخص نہیں کر سکتے بلکہ علم مشخص کرے گا۔

1. اصطلاح طے کرنے کا حق علماء کو نہیں

جاوید احمد غامدی صاحب کا کہنا ہے کہ تواتر نقل علم کی اصطلاح ہے۔ اس لیے اسے طے کرنے کا حق علماء کو نہیں۔ سوال یہ ہے کہ نقل علم کون کرے گا؟ نقل علم کی اصطلاح کون وضع کرتا ہے جو اس علم سے آگاہ نہیں۔؟ یا جو ان علوم سے آگاہ ہیں انہیں علماء کہتے ہیں۔ جب علماء کو اصطلاح طے کرنے کا حق نہیں تو جہلاء کو بدرجہ اولیٰ اس اصطلاح کی تعریف وضع کرنے کا حق نہیں۔

2. علمی اصطلاح، خود علم کے ماہرین طے کرتے ہیں۔

کسی علم کا ماہر وہی ہوتا ہے جو اس علم کی اصطلاحوں سے خوب واقف ہو۔ تواتر، احادیث کے اندر حدیث کے علم کی اصطلاح ہے، اس اصطلاح کی تعریف بھی محدّثین کریں گے کہ ان کی اس سے کیا مراد ہے؟ جاوید احمد غامدی صاحب دینی علماء میں تو شمار نہیں ہوتے اور نہ محدّثین میں۔ اس لیے ایک علمی اصطلاح کا ایک جدید مفہوم نہیں دے سکتے، چونکہ ہر اصطلاح کا مفہوم اسی علم کے اندر وہی ہے جو اسی علم کے ماہرین بتاتے ہیں۔ اصطلاح کی تعریف وہ لفظ جس کے کوئی خاص معنی کسی علم یا فن وغیرہ کے ماہرین نے یا کسی جماعت نے مقرر کر لیے ہوں۔ یعنی یہ حق اسی علم کے ماہرین کو ہے نہ کہ کسی اور کو۔ اگر یہ حق علماء کو نہیں تو کسی اور کو بھی۔

3. تواتر کی دلالت، منطوق سے باہر نہیں (جتنا مطلب بیان ہوا اتنی دلالت ہونی چاہیے)۔

جاوید احمد غامدی صاحب کے نزدیک ایک خبر کو اگر اس حد تک افراد نقل کریں کہ وہ یقین تک پہنچ جائے، وہ حجت نہیں کیوں کہ ایک خبر کی دلالت صرف اسی حد تک ہے جتنی مقدار میں خبر بیان ہوئی ہے۔ اس سے ہٹ کر مطلب پر دلالت نہیں کرتی۔ جیسے محمد رسول خدا ﷺ، اللہ کے بندے تھے، اس خبر سے یہ ثابت نہیں ہوتا کہ وہ سچے رسول بھی تھے۔ اس خبر سے سچے رسول ثابت نہیں ہوتا۔ یہ والا تواتر جو انہوں نے بیان کیا ہے اس تواتر تو کوئی بھی قبول نہیں کرتا۔ فعلا ہم اسی پر بات کر رہے ہیں جتنا متن اتنی دلالت۔

تواتر میں فعلا بحث یہ ہے کہ جتنی خبر نقل ہوئی اتنی دلالت قابل قبول ہے یا نہیں۔ غامدی صاحب، متن کے مفہوم سے ہٹ کر تواتر مراد لیتے رہے۔

4. خبر کا غلط مفہوم بیان کرنا

جاوید احمد غامدی صاحب نے خبر اور علم کو الگ کیا پھر کہا کہ ان کے مطابق تواتر وہاں ہے جہاں نقل علم ہو، نہ نقل خبر۔ جب کہ دونوں کی مثالیں ایک جیسی ہیں، مفہوم کے لحاظ سے وہ فرق کرتے ہیں کہ علم اور چیز ہے اور خبر اور چیز لیکن ان کے مصادیق تو ایک جیسے ہیں۔ جب کہ خبر خود ایک علمی اصطلاح ہے، جس کا مطلب حدیث ہے نہ کہ کسی واقعہ یا حادثہ کی معلومات۔

خبر کی تعریف وہ ایک معلومات کو لیتے ہیں جو زمانہ ماضی میں ہو یا آئندہ زمانے میں۔ جبکہ علم حدیث میں خبر

سے مراد وہ حدیث ہے جو نبی اکرم ﷺ سے صادر ہو۔ غامدی صاحب کا مسئلہ ایک اصطلاح کا نہیں ہے بلکہ ساری اصطلاحوں کا ہے اور وہ اس علم کی اصطلاح کو بدلنا چاہتے ہیں جس کے ماہر نہیں۔

5. حدیث کا درست مفہوم

جب ہم علم الحدیث میں تواتر کی بحث کرتے ہیں تو روایات کے اوپر بحث کرتے ہیں اور اخبار یعنی احادیث کو مد نظر رکھتے ہیں چاہے ان احادیث میں کوئی معلومات ہوں، تاریخی واقعات ہوں یا اخلاق ہو یا احکام ہوں۔

6. غامدی صاحب کے لیے راہ حل

غامدی صاحب یہ کر سکتے تھے کہ تواتر کی چند اقسام ہیں، ان اقسام میں سے فلاں تواتر حجت ہے اور فلاں حجت نہیں۔ لیکن انہوں نے اصل مفہوم تواتر کو غیر علمی اور غیر منطقی انداز میں زیر بحث لایا اور شبہات ایجاد کیے۔

4. غامدی صاحب کے اصلی نظریے پر نقد

غامدی صاحب کے خود اس نظریے پر بہت سے اشکال وارد ہوتے ہوتے ہیں جو درج ذیل ہیں۔

۴۔۱۔ امام مہدی (ع) کا علم رکھنے والی واحد تاریخی شخصیت

غامدی صاحب جس نظریے کہ قائل ہیں اس نظریے کے مطابق انہیں یہ قبول کرنا ہوگا وہ اس فیّاض خلیفہ سے زیادہ اعلم ہیں جس کا پورا جہان انتظار کر رہا ہے۔ ان کے بقول وہ فیّاض خلیفہ عمر بن عبدالعزیز تھے۔ خود عمر بن عبدالعزیز کو تو خبر نہ ہوئی کہ وہ فیاض خلیفہ ہیں، جب کہ غامدی صاحب نے فقط تاریخ کا مطالعہ کرکے پہچان لیا۔ تو غامدی صاحب اس مسئلہ میں خود عمر بن عبدالعزیز، اصحاب اور آئمہ اربعہ جن سے اہل سنت دین لیتے ہیں بہتر ہوئے چونکہ غامدی صاحب نے ساری روایات کے پیش نظر ایک فیّاض خلیفہ پہچان لیا جس کی رسول خدا ﷺ نے پیشین گوئی کی تھی۔

۴۔۲۔ غامدی صاحب کا نظریہ عقل، نقل اور قرآن کے خلاف

خود غامدی صاحب نے متن حدیث کی بحث میں اسے قبول کیا ہے کہ متن حدیث اس وقت قبول کیا جائے گا جب وہ عقل، نقل اور قرآن کے خلاف نہ ہو۔ کیا امام مہدی (عج) کا عقیدہ عقل، نقل یا قرآن کے خلاف ہے؟ اس کے برعکس غامدی صاحب کا نظریہ عقل کے بھی خلاف ہے جیسا کہ ہم دلائل دے چکے ہیں، نقل کے بھی خلاف ہے، بہت ساری روایات جنہیں وہ جعلی قرار دیتے ہیں ان میں امام مہدی (عج) کے ظہور کی بات آئی ہے۔ جاوید احمد غامدی صاحب کا نظریہ اگر قرآن پر تطبیق کریں تب بھی فٹ نہیں آتا چونکہ قرآن میں اللہ کے خلیفہ کے ظہور کا انکار نہیں، اگر احادیث پر پرکھا جائے تو صد در صد احادیث کے خلاف بھی ہے۔ احادیث میں مفہوماً بھی جس خلیفہ کی بات کی گئی ہے وہ خلیفہ، اور جسے غامدی صاحب خلیفہ سمجھتے ہیں اس میں بھی کوئی ربط نہیں پایا جاتا ہے۔

خود یہ نظریہ ایک افسانہ بن جائے گا۔

۴۔۳۔ قیامت تک کی عوام کو امام مہدی(ع) کے ظہور کا پتہ نہ چلنا

جاوید احمد غامدی صاحب کے علاوہ، عمر بن عبدالعزیز کے زمانے کی عوام اور بعد والی عوام کو یہ علم نہ ہو سکا کہ امام مہدی(ع) کون ہیں۔؟ پس ان کے مطابق امام مہدی(ع) کا ظہور کا علم کسی کو نہ ہو گا۔ حتی خود امام مہدی(ع) کو بھی پتہ نہیں چلے گا۔ جب خود امام مہدی(ع) کو پتہ نہیں چلے گا تو عوام کو کیسے پتہ چلے گا۔؟

۴۔۴۔ اہل سنت کے آئمہ اربعہ سے ناقص دین ملنا

اہل سنت کے فقہ کے چار بڑے امام ہیں، جن کی تمام اہل سنت اتباع کرتے ہیں۔ اصول اور فقہی قواعد کو ان چار اماموں سے لیتے ہیں۔ اہل سنت کا اجماع ہے کہ دین صرف ان چار سے لینا ہے۔ ان چاروں اماموں کا امام مہدی(ع) کے بارے میں خاص عقیدہ تھا تو کیا آپ یہ قبول کرتے ہیں کہ ان کا یہ عقیدہ درست نہیں تھا؟ اگر ان ایک مہم مسئلہ میں عقیدہ درست نہیں تھا تو قطعاً دوسرے مسائل میں بھی ان کا عقیدہ درست نہیں ہو گا۔ جب ان کے عقائد درست نہیں تو فقہی قواعد کیسے درست ہو سکتے ہیں؟ بس یہ قبول کریں کہ بہت سے مسائل میں وہ بڑے نہیں تھے جنہیں یہ سمجھ نہیں آئی کہ انہوں نے غلط عقیدہ اپنایا ہوا ہے اس سے بھی بڑھ کر ان کا امام مہدی(ع) گزر چکا اور انہیں کانوں کان خبر نہیں ہوئی۔ تو باقی جو دین ان بزرگان سے لیا گیا وہ بھی خدشہ دار ہو جاتا ہے۔

۴۔۵۔ کیا کوئی اور حکمران بھی امام مہدی(ع) ہو سکتا ہے؟

اگر طول تاریخ میں کوئی اور ایسا خلیفہ مل جائے جس میں عمر بن عبدالعزیز کی سیرت پائی جائے تو کیا وہ بھی امام مہدی ہو گا؟ اور کیا کوئی اور خلیفہ عمر بن عبدالعزیز کی سیرت پر عمل نہیں کر سکتا؟ چونکہ اگر کرے تو وہ امام مہدی(ع) ہو گا؟ اگر اور بھی لوگ فیاض خلیفہ بن سکتے ہیں تو حدیث کی پیشین گوئی لغو ہو جاتی ہے۔ چونکہ حدیث میں ایک خلیفہ کی بات آئی ہے۔ اگر کوئی اور خلیفہ فیاض نہیں ہو سکتا تو یہ ایک طرح کا جبر ہو گا کہ اللہ کی طرف سے کوئی خلیفہ فیاض نہیں بن سکتا۔

۴۔۶۔ ذاتی خیالات کی نسبت کسی شخصیت کی طرف دینا

عیسائیوں کے گمراہ ہونے کی ایک وجہ یہ ہے کہ جو تعلیمات حضرت عیسیٰ علیہ السلام نے دی تھی انہوں نے اسے چھوڑ دیا اور جو عقائد خود انہوں نے سوچے تھے ان کی نسبت عیسیٰؑ کی طرف دینے لگے۔ جب کہ عیسیٰؑ نے انہیں ایسا نہیں کہا تھا۔ البتہ عیسائی یہ کہتے ہیں کہ وہ عیسیٰؑ کے تعلیمات کے مطابق ان کا عقیدہ ہے۔ لیکن غامدی صاحب سے سوال ہے کہ کیا جنہیں آپ امام مہدی(ع) کہ رہے ہیں یہ ان کی تعلیمات ہیں؟ کیا یہ عقیدہ انہوں نے سکھایا؟ جب نہیں تو جیسے آپ کو حق حاصل ہے کہ اپنے خیالات کو عمر بن عبدالعزیز کی طرف نسبت دیں، اسی طرح دوسروں کو بھی حق حاصل ہے کہ وہ آپ کے عقیدے کو من گھڑت اور بے بنیاد قرار دیں۔ جس طرح آپ کو حق حاصل ہے کہ آپ

اسے گذشتہ زمانے پر تطبیق دیں اسی طرح باقی محدثین اور علماء کو حق ہے کہ وہ آئندہ زمانے پر تطبیق دیں۔

۴۔۷۔ قرآن اور احادیث میں امام مہدی (عج) کا انکار نہیں

جیسا کہ یہ واضح ہے تمام ادیان میں یہ طے ہے کہ ایک منجی ظہور کرے گا، عیسائی بھی اس کے قائل ہیں کہ عیسیٰؑ زمین پر آئیں گے۔ مسلمانوں میں یہ نظریہ بعد میں آیا پہلے دوسرے ادیان میں موجود تھا، اگر یہ محض افواہ اور جھوٹ ہوتا تو پیغمبر ﷺ بار بار اس کی نفی کرتے؟ ایک ضعیف حدیث بھی ایسی نہیں کہ جس سے یہ نظریہ نکلتا ہو کہ امام مہدی (عج) کے بارے میں عقیدہ درست نہیں۔۔۔ شارع مقدس پر لازم تھا کہ اگر یہ نظریہ غلط ہے اس کی تردید کریں۔ جب کہ کسی طریقہ سے بھی تردید نہیں ملتی۔

۴۔۸۔ کثیر روایات میں امام مہدی (عج) کے لقب میں اختلاف نہیں

اگر مان لیں کہ ساری روایات جعلی ہیں تو یہ کیسے مان لیں کہ سب اسلامی روایات میں ایک ہی نام ذکر ہوا ہے۔ جعلیات کی صورت میں مختلف نام اور مختلف لقب ذکر ہونے چاہیے تھے۔ خود بھی تسلیم کر رہے ہیں کہ مہدی، عمر بن عبدالعزیز ہیں۔

۴۔۹۔ باقی دین اور اصحاب رسولؐ زیر سوال چلے گئے

جب ہم یہ قبول کرتے ہیں کہ امام مہدی (عج) کے ظہور کا نظریہ خود نبی کے زمانے سے پہلے کا تھا، اس کے بعد نبی اکرم ﷺ نے اس کی تردید نہیں کی۔ اور اصحاب رسولؐ کو بھی اشتباہ ہوا اور وہ پراپیگنڈہ کا شکار ہوئے تو خود اصحاب کا اعتبار بھی ختم ہو جاتا ہے چونکہ باقی جو دین ان سے لیا ہے اس پر کیسے اعتماد کریں، جس پراپیگنڈے کا وہ شکار ہوئے اور انہیں سمجھ نہ آئی اور اکیسویں صدی کے بندے کو سمجھ آ گئی ان سے بہتر تو اکیسویں صدی کا یہ فرد ہے جس کی تحقیق ان اصحاب سے بہتر ہے۔ باقی جو دین انہوں نے اصحاب سے لیا وہ بھی اس طرح زیر سوال چلا جاتا ہے۔

۴۔۱۰۔ ابن خلدون کا نظریہ اپنانا، ایک غیر علمی، غیر عقلی روش

یہ بڑی واضح بات ہے کہ تاریخ اور علم الحدیث میں دو الگ موضوع ہیں۔ غامدی صاحب نے یہ جانتے ہوئے بھی کہ ابن خلدون ایک مورخ ہے نہ ایک رجالی یا علم الحدیث کا ماہر۔ راویوں کی جرح و تعدیل میں صاحب نظر نہیں، ابن خلدون کو احادیث کی جرح کا حق ہی نہیں چونکہ وہ علم الحدیث کا متخصص نہیں۔ اس کی نظریے کو اپنایا نہ اس کی دلیل کو۔ کس دلیل کی بناء پر ابن خلدون احادیث کو ضعیف قرار دیا یہ دیکھے بغیر اس کی بات مان لی۔ ضد کرنی ہی تھی تو ایک مورخ کا حوالہ، جرح حدیث میں کیوں؟

۴۔۱۱۔ امام مہدی (عج) کا دوسری آسمانی کتابوں میں ذکر

مختلف سنی شیعہ کتب میں امام مہدی (عج) کے حوالے سے نبی اکرمؐ کی روایات کی تعداد اتنی زیادہ ہیں کہ کوئی بھی اس امر کا انکار نہیں کر سکتا۔ یہ نظریہ ایسا نہیں کہ ایک وقت میں پیدا ہوا۔ بلکہ یہ نظریہ دوسرے ادیان میں بھی

پایا جاتا تھا اور دین اسلام میں بھی پایا جاتا ہے۔[20]

آج بھی زمینی تحقیق کی جائے تو معلوم ہو گا کہ تمام آسمانی ادیان کے پیروکار ایک منجی کے انتظار میں ہیں۔ ان کے عقیدہ کا حصہ ہے کہ ایک منجی آئے گا جو زمین کو عدل و انصاف سے بھر دے گا۔ یعنی قرآن کے نزول سے قبل یہ عقیدہ موجود تھا۔ تو اس عقیدے کی تردید قرآن اور احادیث میں آنی چاہیے تھی۔ اگر احادیث متواتر کو ہم رد کرتے ہیں تو کم از کم اس سابقہ عقیدے کے رد پر کچھ مطلب تو قرآن اور حدیث سے ملتا کہ منجی کوئی نہیں آنے والا۔

۴۔۱۲۔ قرآن اور احادیث کے مقابلے میں تاریخ لانا

حکم شرعی کو استنباط کرنے کے جو ماخذ ہیں اس میں قرآن اور سنت بلا اختلاف ہیں۔ تاریخ کو حکم شرعی کو اخذ کرنے کا ذریعہ قرار نہیں دیا گیا، اس کی ایک وجہ یہ ہے کہ تاریخ پر زیادہ اعتبار نہیں کیا جا سکتا۔ اس پر غامدی صاحب بھی اتفاق کریں گے۔ لیکن عقائد کی بحث کو غامدی صاحب ایک سانحہ اور واقعہ کی طرف لے گئے اور ایک تاریخی واقعہ کے ساتھ جوڑ کر عقائد سے خارج کر دیا۔

یہاں سوال یہ ہے کہ جب غامدی صاحب احادیث کے معاملے میں اتنے محتاط ہیں کہ انہوں نے احادیث متواتر کا بھی انکار کر دیا، لیکن انہوں نے عمر بن عبدالعزیز کے بارے میں جو تاریخ بیان ہوئی ہے اسے حرف بہ حرف کیسے قبول کر لیا ہے؟ وہاں انکار کی کوئی گنجائش کیوں نہیں رکھی؟ کیا عمر بن عبدالعزیز کے بارے میں اطلاعات جعلی نہیں ہو سکتی ہیں؟ عقلی امکان تو ہے۔ جس طریقہ سے انہوں نے عمر بن عبدالعزیز کی تاریخ کو قبول کیا ہے اسی طریقہ سے وہ امام مہدی(عج) کے بارے میں احادیث کو کیوں قبول نہیں کرتے۔؟ قرآن اور حدیث کے مقابلے میں تاریخ کو آپ عقائد کے اندر نہیں لا سکتے، ایک چیز قرآن اور حدیث میں بیان ہوئی اور ایک چیز تاریخ میں۔ جن کا آپس میں کوئی ربط ہی نہیں اسے غامدی صاحب زبردستی ربط دیتے ہیں اور سمجھتے ہیں کہ ان کی سوچ، ماضی کے واقعات پر اثر انداز ہے۔۔۔ بات سوچنے کی تو ہے، احادیث متواتر جن کو رسول خداؐ سے نسبت دی گئی ہے۔ اصحاب ناقل ہیں، تابعی، تبع تابعی، فقہا، علماء۔۔۔ان سے اگر غلطی ہو سکتی ہے تو کیا عمر بن عبدالعزیز کی تاریخ لکھنے میں غلطی نہیں ہو سکتی۔

۴۔۱۳۔ احادیث پر محدّثانہ تنقید

غامدی صاحب نے اپنی کتاب میزان کے صفحہ ۱۷۷ میں لکھا ہے کہ امام مہدی(عج) کے ظہور کی احادیث محدّثانہ تنقید کے معیار پر پورا نہیں اترتی۔ اب علمی روش یہ تھی کہ وہ اپنی کتاب میں لکھتے فلاں نے محدّث نے ان احادیث پر جرح کی ہے، اُن احادیث کی اسناد میں ضعف دیکھاتے یا متن میں تعارض دیکھاتے۔ احادیث کے ضعف کی وجہ بتاتے۔ اس کے برعکس امام مہدی(عج) کے بارے میں احادیث محدثین کے معیار پر پورا اترتی ہیں۔ اس کے علاوہ جو روایات وہ قبول کرتے ہیں وہ بھی درج کرتے کہ یہ روایات قابل قبول ہیں۔ اپنے دلائل کا تفصیل سے

ذکر کرتے۔ لیکن اس علمی روش سے ہٹ کر انہوں نے یو ٹیوب چینل پر کچھ تفصیل دی ہے اور جو دلائل دیے، وہ بہت ہی ضعیف ہیں جنہیں ہم دوسرے مقالے میں زیر بحث لائیں گے۔

اگر کچھ محدثین نے کچھ روایات کو ضعیف قرار دیا ہے تو کچھ محدثین نے انہیں روایات کو معتبر جانا ہے۔ صرف ان محدثین کو کیوں قبول کیا گیا جنہوں نے روایات کو قبول نہیں کیا؟ ایسی صورت میں دو طرفہ محدثین کے دلائل لاتے، اور ان محدّثین کو عوام کے سامنے رکھتے، ان کے ضعف کو بھی سامنے رکھتے۔

نتیجہ

امام مہدی (عج) کا نظریہ قرآن اور احادیث سے ثابت ہے۔ یہ عقیدہ فقط مسلمانوں میں نہیں پایا جاتا بلکہ اسلام سے پہلے دوسرے ادیان میں بھی پایا جاتا ہے۔ امام مہدی (عج) کے ظہور کا عقیدہ کسی خاص زمانے میں اختراع نہیں ہوا خود رسول خداﷺ کے زمانے سے ہی تھا، اصحاب رسول، تابعی، تبع تابعی، ائمہ اربعہ وغیرہ نے اس عقیدہ پر تاکید کی ہے۔ اگر یہ عقیدہ من گھڑت ہوتا تو پیغمبر کی کوئی ایک حدیث تو مل جاتی کہ کسی منجی نے نہیں آنا۔ امام مہدی (عج) کا عقیدہ اس قدر جزئیات سے بیان ہونا اور اس کا رد نہ آنا اس کے ہونے پر دلیل ہے۔ احادیث میں تو یہ عقیدہ تفصیل سے وارد ہوا ہے۔ اگر وہ احادیث بے بنیاد ہیں تو قطعاً کسی دوسرے شخص پر بھی تطبیق نہیں کر سکتی۔ غامدی صاحب کے امام مہدی (عج) کے ظہور نہ ہونے کے بارے میں تین دلائل ہیں۔ ایک غامدی صاحب کے مطابق قرآن میں امام مہدی (عج) کا کہیں ذکر نہیں، دوسری دلیل ساری احادیث جعلی اور من گھڑت ہیں۔ تیسری دلیل ان کے مطابق اگر بالفرض روایات درست مانی جائیں تو وہ عمر بن عبدالعزیز ہیں۔ یہ عقلاً کیسے درست ہے کہ ساری جعلی روایات ایک فرد پر تطبیق کریں؟ دوسرا خود عمر بن عبدالعزیز کو علم نہیں۔ جنہیں وہ فیاض خلیفہ مانتے ہیں وہ بھی تو قرآن میں نہیں۔

یہاں چند موارد بیان کیے گے ہیں جن میں یہ ثابت ہو جاتا ہے کہ عمر بن عبدالعزیز کو امام مہدیؑ تصور کرنا ایک بے بنیاد نظریہ ہے۔ کاش غامدی صاحب امام مہدی (عج) کی وہ علامتیں بھی بیان کر دیتے جو ان کے بقول حرف بہ حرف عمر بن عبدالعزیز کے حق میں پوری ہو چکی ہیں۔ حدیث، جس کا احتمال ہے کہ وہ رسول خداﷺ سے صادر ہوئی، جب ہم اس کا محاسبہ کرتے ہیں تو غامدی صاحب کے نظریے کا محاسبہ کیوں نہ ہو؟ عوام کو امام مہدی (عج) کا علم نہ ہونا، خود عمر بن عبدالعزیز کو امام مہدی (عج) ہونے کا علم نہ ہونا، عمر بن عبدالعزیز کا امامت کا دعویٰ نہ کرنا، قرآن اور احادیث میں اس نظریہ کا رد نہ آنا اس بات کی دلیل ہے کہ جاوید غامدی صاحب کا نظریہ خود عقل کے خلاف تو ہے ہی، بلکہ نقل کے بھی خلاف ہے۔ وہ روایات جنہیں وہ جعلی کہتے ہیں، ان کے نزدیک جعلی ہیں ان روایات میں امام مہدی (عج) کا ذکر آیا ہے، جب کہ خود غامدی صاحب کے نظریے کی تائید تو نہ عقل سے ملتی ہے نہ نقل سے اور نہ قرآن سے۔ لہٰذا جب ایک حدیث کے متن کی قبولیت کے لئے ضروری ہے کہ وہ عقل، نقل اور

قرآن کے خلاف نہ ہو تو غامدی صاحب کے نظریے کی قبولیت کے لئے بھی یہ ضروری ہے۔ جو کہ خلاف ہے۔

*****

References

1. https://www.banuri.edu.pk/articles/topic/afkar-o-nazryat, (Accessed Feb, 15, 2025).
2. Javed Ahmad, Ghamdi, *Mizan Imanyat, Qiyamat ki Nishanian*, (Lahore, Al-Mawarid, 2014), 36-37.

جاوید احمد، غامدی، میزان ایمانیات، قیامت کی نشانیاں، (لاہور، المورد، 2014)، 36-37۔

3. Ibid, 60.

ایضاً، 60۔

4. Ibid, 61.

ایضاً، 61۔

5. Ibid,45.

ایضاً، 45۔

6. Ibid,351.

ایضاً، 351۔

7. Ibid, 620-621.

ایضاً، 620-621۔

8. Javed Ahmad, Ghamdi, *Burhan*, (Lahore, Al-Mawarid, 2009), 142.

جاوید احمد، غامدی، برہان، (لاہور، المورد، 2009ء)، 142۔

9. Ibid, 91-92.

ایضاً، 91-92۔

10. https://darultaqwa.org/javid-ahmed-ghamedi-se-mutaliq (Accessed Feb, 15, 2025).
11. .https://www.ghamidi.org/%D8%AA%D9%86%D9%82%DB%8C%D8%AF%D8%A7%D8%AA/ ; https://darultaqwa.org/javid-ahmed-ghamedi-se-mutaliq (Accessed Feb, 15, 2025).
12. Ghamdi, *Mizan Imanyat, Qiyamat ki Nishanian*, 177-178.

غامدی، میزان، ایمانیات، قیامت کی نشانیاں، 177-178۔

13. https://www.banuri.edu.pk/articles/topic/afkar-o-nazryat;

https://darultaqwa.org/javid-ahmed-ghamedi-se-mutaliq (Accessed Feb, 15, 2025).

14. Ibid.

ایضاً۔

15. http://www.renaissance.com.pk (Accessed Feb, 15, 2025).
16. https://www.javedahmedghamidi.org (Accessed Feb, 15, 2025).
17. Ghamdi, *Mizan Imanyat, Qiyamat ki Nishanian*, 58.

غامدی، میزان، ایمانیات، قیامت کی نشانیاں، 58۔

18. Ibid, 62.

ایضاً، 62۔

19. https://www.javedahmedghamidi.org. (Accessed Feb, 15, 2025). Isaiah Chapter 11 in the Torah website Waliasr. Kitab Ahad Atiq, Kitab Psalms, Psalm 37 (for details visit: https://valiasr-aj.com). (Accessed Feb, 15, 2025).
20. https://valiasr-aj.com (Accessed Feb, 15, 2025).

سائٹ ولی عصر تورات میں اشعیای نبی فصل 11۔۔ کتاب عہد عتیق، کتاب مزامیر، مزمور 37 تفصیل کے لیے ویب سائیٹ پر رجوع کریں۔

تأثير الافتراضات المسبقة على الفهم

نظرة مقارنة بين الهرمنيوطيقا وأصول الفهم العقلائية

The Effect of Presuppositions on Understanding:

A Comparative Study of Hermeneutics and Rational Principles of Understanding

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

Muhammad Ali Fazal
PhD (jurisprudence and Islamic knowledge)(الفقه والمعارف الاسلامية)
Supervisor: Syed Abdul Kareem Haidery
E-mail: m_ali84@live.com
ORCID : 0009-0004-6805-0757

Abstract:
This study explores the concept of "prejudgments" or "preconceptions" and their influence on the process of understanding, drawing a comparison between the methodology of philosophical hermeneutics and the rational principles of comprehension. It focuses on the importance of achieving an accurate understanding of texts while reviewing philosophical and intellectual perspectives on the impact of these preconceptions, and whether they are essential or hindrances to precise comprehension.
In the hermeneutical context, Gadamer argues that preconceptions are not obstacles to understanding but an integral part of it, as they form the framework upon which understanding is built. He asserts that completely eliminating these preconceptions is both impossible and undesirable, as they facilitate interaction with and comprehension of texts. Heidegger, on his part, emphasizes that humans cannot escape the influence of their historical and social contexts on their understanding.
On the other hand, the field of Islamic jurisprudence proposes the concept of "generic appearance" (*zuhūr nawʿī*) as a means

to regulate the influence of preconceptions, relying on linguistic and jurisprudential rules to interpret religious texts. It also highlights the importance of historical knowledge, diligent reasoning, and adhering to the ethics of interpretation to avoid the influence of personal biases.

The article underscores the importance of striking a balance between positive preconceptions that support understanding and negative ones that lead to distortion. It also discusses strategies for addressing preconceptions, such as employing dialectical dialogue, applying jurisprudential rules, and ensuring the centrality of texts.

In conclusion, the article calls for integrating the fundamental and hermeneutical approaches to achieve a deeper and more objective. understanding, emphasizing the purification of preconceptions and fostering intellectual openness, thereby enhancing the interpretive process.

Key words: Hermeneutics, preconceptions, authority of appearance, linguistic principles.

الملخص:

يتناول البحث مفهوم "الأحكام المسبقة" أو "الافتراضات المسبقة" وتأثيرها على عملية الفهم، مع مقارنة بين منهجية الهرمنيوطيقا الفلسفية وأصول الفهم العقلائية. يُركز على أهمية الوصول إلى فهم صحيح للنصوص، مع استعراض الآراء الفلسفية والفكرية المتعلقة بتأثير هذه الافتراضات، ومدى ضرورتها أو عرقلتها لتحقيق فهم دقيق.

في السياق الهرمنيوطيقي، يرى غادامر أن الافتراضات المسبقة ليست عقبة أمام الفهم، بل هي جزء لا يتجزأ منه، لأنها تشكل الإطار الذي يُبنى عليه الفهم. ويؤكد أن التخلص الكامل من هذه الافتراضات أمر مستحيل وغير مرغوب فيه، إذ إنها تساعد في التفاعل مع النصوص وفهمها. من جهته، يوضح هايدغر أن الإنسان لا يستطيع أن يتحرر من تأثير السياقات التاريخية والاجتماعية على فهمه.

على الجانب الآخر، يطرح علم أصول الفقه مفهوم "الظهور النوعي" كوسيلة لضبط تأثير الأحكام المسبقة، عبر الاعتماد على قواعد لغوية وأصولية لفهم النصوص الشرعية. كما يشير إلى أهمية المعرفة التاريخية، والاجتهاد، والالتزام بأخلاقيات التفسير لتجنب تأثير الميول الشخصية.

يُبرز البحث أهمية تحقيق التوازن بين الافتراضات المسبقة الإيجابية التي تدعم الفهم، وتجنب السلبية التي تؤدي إلى التشويش. كما يعرض استراتيجيات للتعامل مع الافتراضات، مثل تطبيق القواعد الأصولية، وضمان محورية النصوص.

في الختام، يدعو البحث إلى تكامل المنهجين الأساسي والهرمنيوطيقي لتحقيق فهم أعمق وأكثر موضوعية، مع التركيز على تطهير الافتراضات وتعزيز الانفتاح الفكري، مما يُسهم في تحسين عملية التفسير.

الكلمات المفتاحية: المعرفة المسبقة، الافتراضات المسبقة، تجنب الافتراضات المسبقة، حجية الظهور، الأصول اللفظية.

المقدمة:

لا شك أن الوصول إلى الفهم الصحيح أو المطلوب يُعدّ واحدًا من الأهداف المهمة لكل مفسّر، كما يُعدّ من الهواجس الأساسية لكل نظرية تفسيرية. علم أصول الفقه، باعتباره علمًا يهدف إلى الكشف وصياغة قواعد الفهم الصحيح للشريعة، وعلم الهرمنيوطيقا، كعلم يدرس نظريات الفهم ويبحث في ماهيته، وأهدافه، وعوامله، ومعوقاته، وضوابطه فيما يتعلق بتفسير العلامات والرموز، هما علمان يرتبطان بشكل كبير بمسألة الفهم الصحيح والعوامل التي تؤثر عليه سواء بالإيجاب أو السلب.

ومن بين الأمور التي يُنظر إليها كعائق جدي في تحقيق الفهم الصحيح أو المطلوب هي مسألة "تدخل الافتراضات المسبقة". لكن السؤال الذي يطرح نفسه: هل تدخل جميع الافتراضات المسبقة في الفهم يُعتبر بالضرورة عائقًا؟ وهل يمكن تجنب هذا التدخل؟ وإن كان التدخل غير قابل للتجنب، فهل توجد وسائل للتحكم في تأثير هذه الافتراضات؟

هذه الأسئلة تعد من المسائل المهمة التي نسعى في هذا المبحث إلى دراستها من وجهة نظر علماء الهرمنيوطيقا لا سيما غادامر الذي أبرز رأيه الشديد في هذه المسألة، وقام بوضع الهرمنيوطيقا الفلسفية، وعلماء أصول الفقه، بهدف استكشاف كيفية تأثير الافتراضات المسبقة على الفهم، ومدى إمكانية التحكم بها لتجنب التشويش أو التحيز في العملية التفسيرية، وننقد على رأي غادامر الصريح في هذه المسألة مستعينا بالقواعد التي طرحناها في الفصل الثاني من هذه الأطروحة.

تعريف وطبيعة الافتراضات المسبقة:

الفرضيات المسبقة Perspective، والأحكام المسبقة Prejudice، والتصورات الأولية Pre Thoughts، أو وجهات النظر Assumptions، هي مصطلحات غالبًا ما تُستخدم بمعانٍ متقاربة. ويبدو أن الوضوح النسبي لهذه المفاهيم هو السبب الذي يجعل الباحثين لا يعمدون

إلى تعريفها عادة.

في الفهم العام، يرتبط مفهوم الفهم مع الافتراضات المسبقة غالبًا بمصطلح "التفسير بالرأي"، وغالبًا ما يُستخدم هذا المفهوم بمصاحبة تعابير مثل التعصب، والجمود الفكري، والأحكام المتسرعة. وفي هذا السياق يمكن القول إن الافتراضات المسبقة هي سلسلة من التصورات والمعتقدات التي تُستمد من مصدر خارجي عن النص، وتُفرض عليه دون مراعاة النص نفسه وخصائصه أو شواهده التفسيرية.

أما في الهرمنيوطيقا الفلسفية والنظريات المستوحاة منها، فقد شهد مفهوم الافتراضات المسبقة نوعًا من التوسّع، وتمت محاولة تخفيف البُعد السلبي لهذا المصطلح. ففي هذا السياق، تُعدّ الافتراضات المسبقة مجموعة من المعتقدات، والتوقعات، والمواقف التي تُشكّل الأساس الذي يتم بناء الفهم عليه لأي نص.

المعنى الأول يُطلق عليه مصطلح خاص، والمعنى الثاني يُطلق عليه مصطلح عام للافتراض المسبق. في قاموس كامبريدج، تم تعريف الحكم المسبق بأنه "رأي أو شعور غير عادل وغير منطقي، خاصة عندما يكون قد تشكل دون تفكير أو معرفة كافية." (Cambridge Advanced Learner's Dictionary)

في القاموس الإنجليزي، تم ذكر المعاني الشائعة للأحكام المسبقة كما يلي: 1. حكم سلبي أو رأي متشكِّل مسبقًا أو دون علم بالحقائق. 2. موقف أو خوف أو كراهية عدائية وغير منطقية تجاه شيء معين. 3. أي رأي أو شعور مفترض مسبقًا، سواء كان إيجابيًا أو سلبيًا.[1] فإنّ هذه المعاني (باستثناء الأخير) تحمل نوعًا من الدلالات السلبية.

ومع ذلك، يقدم الفيلسوف الألماني المعاصر وزميل غادامر ، تفسيرًا مختلفًا لمفهوم الأحكام المسبقة. بحسب يانكوفيتشWolf Gunther Jankowitz، فإن الأحكام المسبقة هي مجموعة من المعتقدات والقناعات والرواسب الثقافية التي يرثها الفرد من مجتمعه. تشكل هذه الأمور حجر الأساس لفهم الفرد، وليست دائمًا خاطئة .ومن جهة أخرى، الفرد لا يكون مدركًا للعديد من تأثيرات التقاليد والرواسب الثقافية والاجتماعية، فقد لا يصل أبدًا إلى فهم طبيعة هذه التأثيرات. وبالتالي، لا تظهر الأحكام المسبقة في وعي الفرد إلا عند لحظة العمل الأخلاقي، كالتجنب أو التقييم.

بناءً على هذه النقاط، يعرّف يانكوفيتش الحكم المسبق على أنه شيء يبدو بديهيًا وصادقًا للفرد. وفي هذا السياق، تُعتبر جميع الافتراضات المسبقة غير الواعية، والبيانات والمعارف التي تُعتبر مسلّمًا بها دون الحاجة إلى نقد عميق أو تفكير متأمل، أمثلة على الأحكام المسبقة.[2]

لذلك، يمكن القول إن الحكم المسبق بمعناه العام هو حكم يُقبل قبل التحقق والتأكيد، أما

بمعناه الخاص والسلبي فهو يعني الاعتقاد الخاطئ وغير الصحيح أو الحكم المتسرع وغير المنطقي. كما أن مصطلح "البنية المسبقة" يُعد من الكلمات ذات الصلة بمفهوم الافتراض المسبق.

من منظور مارتن هايدغرMartin Heidegger، الفهم له بنية ثلاثية تضع كل ما تم فهمه مسبقًا في شكل تصورات مسبقة تحت تصرف الإنسان. تتألف هذه البنية الثلاثية من:

1. **التوقع المسبق** :يشير إلى الفهم العام للإطار الذي ينتمي إليه الموضوع أو الظاهرة. بمعنى آخر، هو المعرفة أو الخلفية التي نمتلكها قبل أن نبدأ في التفاعل مع الموضوع. هذه المعرفة يمكن أن تكون ناتجة عن تجارب سابقة أو معلومات سابقة تؤثر على الطريقة التي نقترب بها من الموضوع أو نص معين.
2. **النظرة المسبقة** :تعني وجهة النظر أو المنظور الذي يتم من خلاله القيام بفعل التأويل. هذا يشير إلى الطريقة التي يرى بها الفرد أو الباحث الموضوع أو النص قبل البدء في تحليله. هذه النظرة قد تكون متأثرة بمعتقدات أو أفكار أو أساليب معينة تجعل الشخص يتأمل في النص أو الظاهرة بطريقة محددة.
3. **التصور المسبق أو الإدراك المسبق** :هو توقعات الشخص أو توقعاته الذاتية التي تكون قد تشكّلت مسبقًا قبل التفاعل مع الموضوع أو النص. هذا الإدراك يوجه عملية التأويل ويعطي للفرد فكرة مسبقة عن كيفية فهمه لما سيكتشفه أو ما سيقرأه. قد تكون هذه التوقعات مرتبطة بتجارب سابقة أو معتقدات أو ثقافات معينة.[3]

فيشرح كيف أن الأشخاص يتعاملون مع موضوع أو نص بشكل يتأثر بما سبق لهم أن تعلموه أو مروا به. فالتوقع المسبق يحدد السياق العام لفهم الموضوع، بينما النظرة المسبقة تحدد الطريقة أو المنظور الذي ينظر به الشخص إلى الموضوع، أما التصور المسبق فهو التوقعات التي يحملها الشخص من قبل، والتي تؤثر في كيفية تفسيره للأشياء.

أما المصطلح الآخر ذو صلة أحيانًا بمفهوم الافتراض المسبق هو "المعرفة المسبقة". والمقصود "بالمعرفة المسبقة"، هو المعلومات الخارجية التي يكتسبها المفسر من السياق الاجتماعي، السياسي، والثقافي لكل عصر. وتشمل الإلمام بفروع العلوم الإنسانية المختلفة، علم الإنسان، علم الاجتماع، المعتقدات الثقافية، الدينية، وحتى العادات والتقاليد السائدة في كل عصر، إضافة إلى المعرفة بالاكتشافات والاختراعات والقوانين الحاكمة للعالم.[4]

بناءً على التعريفات السابقة ومع مراعاة تشابه هذه المصطلحات، يمكن القول إن الافتراض المسبق مفهوم واسع يشمل كلًا من التحيز المسبق، الفهم المسبق، وجهة النظر، والبنية المسبقة، لكن ينبغي الانتباه إلى أن هذا المصطلح يمكن أن يُستخدم أحيانًا بمعنى عام وإيجابي، وأحيانًا أخرى بمعنى خاص وسلبي.

الافتراضات المسبقة بمعنى عام وإيجابي

- تشير هذه الفكرة إلى مجموعة من التصورات والمعتقدات التي يملكها المفسر (الشخص الذي يقوم بالتفسير أو التأويل) والتي قد تكون واعية (أي يدرك الشخص أنه يحمل هذه التصورات) أو غير واعية (أي لا يدرك الشخص تمامًا أن هذه التصورات تؤثر عليه).
- هذه الافتراضات تكون صحيحة أو مرغوبة بمعنى أن الشخص يعتقد أو يفترض أن هذه التصورات هي قريبة من الحقيقة أو أنها ذات مغزى وذات قيمة.
- بناءً على هذه الافتراضات، يطور المفسر فهماً للنصوص أو الظواهر. أي أن هذا النوع من الافتراضات يساعد في تشكيل المعنى بناءً على توقعات الشخص المسبقة أو المعتقدات التي يحملها، مما يسمح بعملية تفسير يكون لها أساس معرفي أو قيم معينة يتم الافتراض بها.

الافتراضات المسبقة بمعنى خاص و سلبي

- في هذه الحالة، الافتراضات المسبقة تتسم بالسلبية، حيث يكون المفسر قد قبل مجموعة من التصورات أو المعتقدات قبل أن يتعامل مع النص أو الأدلة التي يجب تفسيرها.
- هذه الافتراضات لا يتم فحصها بشكل دقيق أو متعمد قبل التفسير، بل تُقبل بشكل تلقائي أو مُفترض دون الاهتمام بما قد تقدمه الأدلة أو النصوص بحد ذاتها.
- السلبيّة هنا تكمن في أن هذه التصورات قد تكون خاطئة أو مُضللة لأنها مفروضة على النص دون تفاعل نقدي أو تأمل. بمعنى آخر، الشخص قد يفرض هذه الافتراضات على النص من دون النظر في محتوى النص الفعلي أو الأدلة التي قد تقدم وجهات نظر مختلفة أو جديدة.

أقسام الافتراضات:

تم تقديم تقسيمات مختلفة للافتراضات من جوانب متنوعة، وسنشير إلى بعضها: قسم البعض الافتراضات إلى ثلاثة أقسام:

الافتراضات المشتركة: في تفسير أي ظاهرة، يجب احترام مجموعة من الافتراضات لفتح طريق التفسير. يجب أن نفترض أن كاتب النص كان عاقلاً ولم يقم بأي عمل ضد قصده، ولم يكتب شيئاً يخالف قواعد اللغة، وما إلى ذلك. هذا النوع من الافتراضات لا يعيق فهم الحقيقة، بل يشكل سلمًا لفهمها وأداة لاستخراج النص وتوضيحه.

الافتراضات غير المشتركة: تفسير كل ظاهرة يعتمد، نتيجة تقدم العلم، على مجموعة من المبادئ المقبولة لدى الجميع. هذه الافتراضات في الواقع والذهن تكون متطابقة. مثلاً، عالم

رياضيات يستخدم العمليات الأساسية الأربع لحل المسائل الرياضية، أو فقيه يستنبط حكماً من رواية بناءً على حجية قول الثقة الذي ينقلها عن معصوم عليه السلام.

الافتراضات التطبيقية: مبادئ يتم إثباتها بمعايير غير حاسمة (مثل نظرية داروين حول تطور الإنسان)، لكن المفسر يعتبرها واقعية ويستخدمها كأساس لتفسيره. الافتراضات التطبيقية تكون مضللة للغاية، ويجب على المفسر تجنبها تماماً. في الحقيقة، هذه الافتراضات تؤثر في التطبيق وإسقاط المعنى، لا في اكتشاف المعنى، وتؤدي إلى التفسير بالرأي.[5]

في تقسيم آخر، مع التأكيد على ضرورة تأثير بعض الافتراضات، تم تقديم نوعين آخرين من الافتراضات:

المقدمات الاستقرائية والاستخراجية: هي افتراضات تساعد المفسر، مثل عجلة وحبل يستخرجان الماء من البئر، على اكتشاف مراد المؤلف. كمثل ضرورة تعلم اللغة العربية لفهم القرآن.

الافتراضات الاستفهامية أو التساؤلية: هي افتراضات تمهد لطرح السؤال على النص، لكنها لا تفرض إجابة على النص.[6]

تقسيم آخر قدّمه رودلف بولتمان. يرى أنّ هناك نوعين من الافتراضات المسبقة، أحدهما يتعلق بالمنهج والآخر يتعلق بالنتائج. فيما يخص المنهج، يرى أنه لا يمكن فهم النص دون طرح أسئلة، إذ إنّ كل شخص يطرح أسئلة على النص بناءً على اهتماماته. وبرأيه، فإنّ كون المفسّر مضطرًا إلى أن يتعامل مع النص ضمن سلسلة من الافتراضات المسبقة لا يعدّ مشكلة بحد ذاته؛ المهم هو ألّا يُدخل المفسر أي افتراض مسبق في نتائج تفسيره.[7]

تأثير الافتراضات المسبقة على الفهم من منظور الهرمنيوطيقا الفلسفية:

لم يكن هناك موقف موحد بشأن دور الافتراضات المسبقة في عملية الفهم. النظرة التقليدية المشهورة والقديمة ترى أن تدخل الافتراضات المسبقة في الفهم يعوق العملية الصحيحة للفهم، ويؤدي إلى سوء الفهم. ومع ذلك، يرى غالبية علماء الهرمنيوطيقا، وخصوصًا علماء الهرمنيوطيقا الفلسفية، أن تدخل الافتراضات المسبقة في الفهم ليس فقط غير مضر، بل هو ضروري أيضًا، وأنه بدونه لا يمكن أن يتحقق أي فهم.

بحسب التصور الأول -وهو التصور الشائع حول الفهم والذي لا يزال يتمتع بدعم واسع- يقف الإنسان كفاعل في مواجهة موضوع معين؛ وفي حال أراد الفاعل تحقيق فهم صحيح، عليه أن يترك افتراضاته المسبقة وأحكامه المسبقة جانبًا، ويتعامل مع الموضوع بذهن خالي عن الأحكام والافتراضات المسبقة. فقط في هذه الحالة يمكنه أن يصل إلى فهم صحيح ومقبول.

لكن يبدو أن النظريات الحديثة حول الفهم قد طرحت اعتراضات على هذا التصور التقليدي، وأحد أبرز هذه الاعتراضات هو أن التخلي عن الافتراضات المسبقة أمر غير ممكن

وغير مرغوب فيه. فتدخل الافتراضات المسبقة أمر لا واعٍ، حتمي، وضروري. لذلك، فإن مفسّر ينظر إلى الموضوع المعين من زاوية رؤيته الخاصة ومن خلال عدسة افتراضاته المسبقة ومفاهيمه السابقة.

المسألة المتعلقة بتأثير التحيزات المسبقة، سواء الواعية أو اللاواعية، كانت دائمًا مطروحة حتى بين المفسرين الكلاسيكيين. على سبيل المثال، شخصيات مثل كلاديوس Johannes Martin Chladenius (1710-1759)، درويزنJ.G.Droysen (1808-1884)، وإيميليو بيتي Emilio Betti (1890-1968)، قد أقروا بهذا النوع من التأثير. لكنهم لم يشعروا بالقلق البالغ من أن هذا المنظور قد يجرهم إلى نسبية الآراء والمعتقدات أو ينكر وجود تفسير موضوعي. كانوا دائمًا يؤمنون بأن بعض الفهم قد يكون واضحًا وخاطئًا، وفي الوقت نفسه، لم يروا جميع الفهم المختلف على أنه بالضرورة خطأ. لأنهم كانوا يعتقدون بوجود حقيقة موضوعية كموضوع تُفسَّر بناءً عليه مختلف الأبعاد، وأن المفسر يقترب منها بذهنية مسبقة تسلط الضوء على جانب معين من أبعادها المتعددة.[8]

أما بالنسبة لنظريات الهرمنيوطيقا الفلسفية، فقد أولت اهتمامًا خاصًا بجوهر الفهم ونتائج البحث في هذا المجال، مع تأكيد أكبر على تأثير الافتراضات المسبقة. يعتقد هايدغر أن كل فهم وتفسير يعتمد على بنية مسبقة. وبحسب رأيه، يستحيل على الإنسان أن يتحرر من هذه البنى المسبقة. هذه البنية المسبقة تمنعنا من فهم أو تفسير أي موضوع - سواء كان شيئًا خارجيًا أو نصًا مكتوبًا - بشكل مستقل عن الافتراضات والتوقعات السابقة. ذهن الإنسان، في أي عملية تفسير، يكون مشبعًا بفهم أولي للموضوع، وهذا يعكس واقع "الوجود في العالم".

يرى هايدغر أن الإنسان كائن واقع في سياق التاريخ، ولا مفرّ من خضوعه للوضع والظروف الخاصة بذلك السياق، وهذا التأريخ يؤثر بشكل كبير في نظرته وفهمه للأمور المختلفة. ونتيجة لذلك، يتم دائمًا تشكيل التفسير من خلال وجهة نظر المفسّر، بحيث لا يمكن الوصول إلى نقطة بداية خالية تمامًا من التحيزات أو رؤية مباشرة وغير متأثرة، كما كان ديكارت يطمح للوصول إليها.

أما غادامر، فقد كان يرى أن التحيزات والافتراضات المسبقة شرط ضروري لكل فهم سواء كان تاريخيًا أو غير تاريخي. نفهم بفضل تلك التحيزات فقط، وليس بالتخلي عنها أو التحرر منها. بحسب غادامر، التدخل الناتج عن الافتراضات المسبقة ليس بالضرورة أمرًا سلبيًا، بل هو شرط جوهري لتحقيق الفهم. لذلك، معارضة هذه الافتراضات تعد أمرًا مستحيلًا وغير مرغوب فيه.

فغادامر يرفض فكرة أن الفهم النقي يمكن أن يتم من دون أي تأثيرات أو تحيزات. على العكس من ذلك، هو يعتبر أن هذه الافتراضات المبدئية (مثل المعتقدات المسبقة والقيم

الثقافية والاجتماعية) هي التي توفر الإطار الذي يساعدنا على تحديد المعاني وفهم النصوص والأحداث. بمعنى آخر، نحن لا نستطيع أن نفهم شيئًا ما بشكل كامل إذا تجاهلنا هذه التحيزات، بل يجب أن نعمل معها .السعي للتخلص من تصوراتنا في عملية التفسير ليس فقط أمرًا مستحيلًا، بل أيضًا بلا معنى وغير منطقي. فالتفسير يعني إدخال تصوراتنا المسبقة في العملية حتى يتمكن النص أو الموضوع من التحدث إلينا فعليًا. [9]

وفقًا لغادامر، الفهم هو عملية تفاعلية بين الشخص والمحتوى الذي يتم فهمه (سواء كان نصًا أو حدثًا تاريخيًا). هذا التفاعل لا يمكن أن يحدث دون أن يكون لدى الشخص مسبقًا بعض الافتراضات أو التوقعات حول ما يراه أو يقرأه. لذا، بدلاً من محاولة التخلص من هذه الافتراضات المسبقة، يعتقد غادامر أنه يجب أن يتم التعامل معها بشكل واعٍ لأنها تساهم في عملية الفهم بشكل إيجابي.

بالتالي، يرى غادامر أن معارضة هذه الافتراضات المسبقة أو محاولة التحرر منها بالكامل هو أمر غير ممكن وغير مرغوب فيه، لأن الفهم لا يتحقق دونها.

بالمر، أحد المدافعين عن نظرية **غادامر**، يكتب في سياق الدفاع عن تأثير الافتراضات المسبقة: إن الافتراضات المسبقة ليست شيئًا يجب أن نتجاهله أو يمكننا تجاهله. هذه المسبقات هي أساس وجودنا، ومن خلالها فقط يمكننا فهم التاريخ... لا يمكن أن يوجد أي تفسير خالٍ من الافتراضات المسبقة.

قاعدة "افرغ ذهنك من جميع المسبقات" تحمل خطرًا كبيرًا على الباحث، حيث قد يعتقد الباحث بعد محاولة أو محاولتين لفهم ظاهرة ما أنه قد توصل إلى الحقيقة، مما يؤدي إلى تعميق افتراضاته وتعصباته بشكل لا واعٍ. نحن دائمًا نقوم بالملاحظة والفحص بناءً على نظريات، وإن كنا في معظم الأحيان غير واعين بذلك. بدلًا من التخلص من النظريات، يجب السعي للعثور على بدائل ومقارنة نظرية بأخرى.

التقييم والخلاصة:

للأفكار أعلاه، ينبغي التركيز على النقاط التالية:

النقطة الأولى :الأفكار المذكورة أعلاه توحي للوهلة الأولى بوجود موقفين متناقضين:

1. موقف يعتبر أن التفسير المثالي هو تفسير خالٍ من الافتراضات المسبقة.
2. موقف يرى أن إفراغ الذهن من الافتراضات المسبقة فكرة ساذجة، بل غير ممكنة وغير مرغوبة.

ولكن بالتأمل في الأقوال أعلاه، وأيضًا في تعريف الافتراضات المسبقة، يتضح أن النزاع بين الفريقين نزاع لفظي.

توضيح النزاع:

الاختلاف الظاهري نابع من الغفلة عن المعنيين المختلفين للفرضيات المسبقة: الفريق الذي يرى تدخل الافتراضات المسبقة ضروريًا يأخذها بالمعنى العام. أما الفريق الذي يرى أن تدخلها معيق، فإنه يقصد الافتراضات المسبقة بمعناها الخاص.

النقطة الثانية: الحقيقة هي أن تدخل الافتراضات، في مفهومها العام، هو أمر عادة ما يكون غير واعٍ وأحيانًا يصعب تجنبه، ويعد وجود الذات الواعية البشرية شاهدًا على تدخل الافتراضات غير الواعية؛ كما أن الفهم الأساسي للاختلافات بين الفهم لما هو موجود في نص معين، لا يمكن العثور على سبب أعمق من الاختلافات في الافتراضات. لكن من غير الجائز أن يُستنتج من هذا، أن الفهم الحرفي أو اكتشاف الحقيقة أو إدراك النية من الكاتب أمر مستحيل.

سر هذا الموضوع هو إمكانية تصحيح وتعديل الافتراضات، كما سيتم الإشارة إليه لاحقًا، حتى الفلاسفة الهرمنيوطيقيين يعترفون بذلك. هذه المسألة لا تنفي تدخل الافتراضات، بل هي نقد لأولئك الذين يرون أن كشف الحقيقة أو إدراك نية الكاتب أو الفهم الحرفي أمر مستحيل بسبب تدخل الافتراضات. في الحقيقة، هؤلاء الأفراد قد حصلوا على نتائج من تدخل الافتراضات أكثر مما يجب.

ما هو ضروري لفهم الحقيقة ليس بالضرورة تدخل الافتراضات بشكل مطلق، بل هو ببساطة التأثير الذي يأتي من الافتراضات الغريبة عن النص.

النقطة الثالثة: لا يمكن أن تكون جميع أنواع التدخل من الافتراضات مفيدة أو تؤدي إلى الفهم الصحيح؛ كما أنه سيتم الإشارة إليه لاحقًا، حتى علماء الهرمنيوطيقا قد انتبهوا إلى هذه المسألة وحذروا من تحمل الافتراضات وأثرها السيء.

التأثيرات المحتملة للفرضيات وفقًا للمبادئ الإسلامية:

في البداية، يجب التنبيه إلى أن مسألة تأثير الافتراضات على الفهم من حيث التعبير بشكل شفاف وصريح وبأسلوب الأدبيات المعاصرة، ربما لا يمكن ملاحظتها بين القدماء، بل يجب البحث عنها بين المفكرين المعاصرين.

على سبيل المثال، العلامة طباطبائي، أحد أكبر المفسرين في القرن الأخير، قد أشار إلى أنه يجب في التفسير ألا يتم الاعتماد على المعلومات المستخلصة من المتن فقط، بل يجب الاعتماد أيضًا على المعلومات التي تأتي من نظريات فلسفية أو فروض علمية أو مكاشفات عرفانية. وهذا يعني أنه لا ينبغي فرض هذه المعلومات على النصوص، بل يجب أن يتم التفسير بناءً على هذا السياق.

أيضًا، أشار إلى أنه الاعتماد على الافتراضات الأولية البسيطة قد يؤدي إلى سوء الفهم، لذلك

يجب التأكيد على ضرورة إعادة النظر في الافتراضات:

"وهذا هو الذي دعا الناس أن لا يقتصروا على الفهم العادي و المصداق المأنوس به الذهن في فهم معاني الآيات كما كان غرض الاجتناب عن الخطاء و الحصول على النتائج المجهولة هو الذي دعا الإنسان إلى أن يتمسك بذيل البحث العلمي، و أجاز ذلك للبحث أن يداخل في فهم حقائق القرآن و تشخيص مقاصده العالية، و ذلك على أحد وجهين، أحدهما: أن نبحث بحثا علميا أو فلسفيا أو غير ذلك عن مسألة من المسائل التي تتعرض له الآية حتى نقف على الحق في المسألة، ثم نأتي بالآية و نحملها عليه، و هذه طريقة يرتضيها البحث النظري، غير أن القرآن لا يرتضيها كما عرفت، و ثانيهما: أن نفسر القرآن بالقرآن و نستوضح معنى الآية من نظيرتها بالتدبر المندوب إليه في نفس القرآن، و نشخص المصاديق و نتعرفها بالخواص التي تعطيها الآيات. "[10]

من جهة أخرى، الأستاذ مطهري، وهو مفكر معاصر آخر، أشار إلى أن فهم الإنسان يتأثر بشخصيته وعقليته، وأن استجابات الإنسان مهما كانت غير متعمدة، فإنها لا تخلو من تأثيرات الافتراضات السابقة. وأضاف أنه رغم أن البعض لا يقبل هذه الفكرة تمامًا، إلا أن الإنسان لديه القدرة على التحكم في نفسه وتصحيح فرضياته.[11]

آية الله جوادي آملي، الفيلسوف والمفسر للقرآن، في حديثه عن ضرورة تدخل الافتراضات في التفسير، أكّد على أنه لا يجب في تفسير النصوص الدينية أن يكون الهدف تفريغ العقل وتجريد الذهن. بل يجب أن تسعى التفسيرات إلى تطهير الفكر من المفاهيم غير صحيحة، حتى لا يُصبح النص العقلي غير ذي معنى. لا يعتبر الأصوليون هذا الموضوع في إطار الافتراضات السابقة جزءًا من النقاش، ولكن يمكن العثور على بعض المبادئ الأساسية التي تتعلق بهذا الموضوع في مناقشاتهم المتفرقة. من بين هذه المواضيع، مسألة تفسير بالرأي، حيث يعتبر النقاش حول حجية ظواهر القرآن من أبرز القضايا المطروحة. بالنسبة للتيار الأخباري الذي رفض دلالات الحديث عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم، لأن علماء هذا التيار اعتبروا أن العمل بظواهر القرآن هو عبارة عن التفسير بالرأي. من وجهة نظرهم، لا يُعد التفسير بالرأي مجرد التأويل الظاهري للكلمة، بل هو تدخل الرأي والنظر الشخصي في تفسير معنى لفظي يتضمن احتمالًا مخالفًا للظاهر، أو تدخل الرأي في تفسير معنى لفظي مجمل وغير ظاهر. في الواقع، التفسير بالرأي هو أن الإنسان يفسر عبارة بناءً على رأيه ونظره الشخصي بحيث لا يكون لهذا المعنى أي دليل ظاهري، وهو بالتالي استباق فرضيات غير موجودة في النص. من وجهة نظرهم، حيث أن الهدف هو فهم كلام المتكلم، فإن إدخال الافتراضات أو الاعتماد عليها يؤدي إلى تحميل آرائهم الشخصية على الكلام، مما يُعتبر تدخلاً غير مشروع.

في هذه النظرية، يُعتبر معيار التفسير بالرأي وبتحميل الافتراضات المسبقة هو الذي يفرض أن العبارة والشواهد المرتبطة بها لا تحمل معنى ظاهريًا في ذلك السياق. في الواقع، في التفسير بالرأي، يقوم المفسر بتحميل الافتراضات المسبقة على النص أو مطابقة النص مع افتراضاته المسبقة. لكن إذا أردنا تقديم تفسير أدق وأكثر شمولية في تقديم نظر العلماء والمفسرين، يجب أن نقول إن دراسة الموضوعات المتعلقة بهم في مسائل مختلفة تظهر أن التفسير بالرأي وتحميل الافتراضات المسبقة هو المكان الذي يتم فيه الفهم بناءً على الافتراضات المبدئية التي ليس لها علاقة مباشرة بالنص.

المقصود بالافتراضات المبدئية غير المرتبطة بالنص هو أنها ليست مفترضة أو مستخلصة من مصدر أي لا علاقة له بالنص نفسه. فالافتراضات المبدئية أو المسبقة المرتبطة - في هذا السياق - هي الأمور التي تكون بين المؤلف والمفسر المشتركة، حيث يعتمد المؤلف في تفسير عباراته على هذه الافتراضات، ويصدر العبارات بناءً عليها.

إضافة هذا القيد تهدف إلى إظهار أنه، بحسب العلماء والمفسرين، لا يعتمد صاحب الشريعة على أسلوب جديد في عرض مطالب ومقاصده، بل يلتزم بمعاني مفهومة وفق القواعد العامة للغة. بناءً على ذلك، لا يمكن اعتبار الافتراضات المبدئية التي تعتمد على القواعد اللغوية والمبادئ العقلية للتعبير، مثل حجية ظواهر الكلام في حال عدم وجود قرينة على عكسها، جزءًا من التفسير بالرأي، فيعتبر الفهم بناءً عليها تفسيرًا صحيحًا. أيضًا، الافتراضات المبدئية المستخلصة من العلوم المتعلقة بشواهد الكلام وقواعد المحاورة، مثل علم اللغة والصرف والنحو والمعاني والمنطق وأصول الفقه، تُعتبر من القواعد التي يجب مراعاتها. بناءً على ذلك، الفهم بناءً على هذه العلوم لا يمكن اعتباره تفسيرًا بالرأي.

طرق تجنب أو التحكم في الافتراضات المسبقة من منظور الهرمنيوطيقا الفلسفية:

فيما يتعلق "بالهرمنيوطيقا الفلسفية" وموضوع الفروض السابقة وتأثيرها على التفكير الهرمنيوطيقي، يظهر أن هناك أفرادًا مثل هيدغر وغادامر يرون أن الفهم يرتبط ارتباطًا وثيقًا بتدخل الافتراضات المسبقة، ويدعون لمن يريد حذفها من التفسير للنص، بأنها عملية غير ممكنة، مع ذلك لم يروا جميع الافتراضات صحيحة للفهم. كما أنهم يؤكدون على ضرورة تعديل الفروض السابقة أو تصحيحها، وينبغي ألا نتعامل مع النصوص كأنها محايدة، بل لابد من أخذ هذه الفروض في الحسبان.

بالنسبة للسؤال المطروح حول كيفية تجنب التدخلات السلبية للفروض السابقة أو تعديلها، يمكننا النظر في هذه القضية من خلال عدة محاور. من المهم أيضًا الإشارة إلى أن علماء

الهرمنيوطيقا الكلاسيكية قد اهتموا بهذه المسألة.

الأصول الاربعة لبتي:

1. **أصل الاستقلال للهرمنيوطيقا**: موضوع التفسير يظهر تأثير عقلية المفسر في عملية تفسير النص. وفقًا لهذا المبدأ، لا يحق للمفسر أن يأخذ التأثير من المعنى المستقل عن النص، بل يجب أن يقدمه في سياق الفهم التكويني الخاص به. لذلك، يجب ألا يكون لعقلية المفسر دور في عملية التفسير.
2. **أصل التكامل المعنوي**: يؤكد هذا المبدأ على العلاقة بين الجزء والكل، وأهمية مراعاة دور وتأثير الجزء والكل في عملية التفسير. يجب أن يكون معنى الجزء متناسقًا مع الكل، ويجب فهم كل جزء من الموضوع فقط بناءً على الكلية والمعنى الكامل له.
3. **أصل الفاعلية في الفهم**: وفقًا لهذا الأصل، يشكل التفاعل بين ذهن المفسر وأفكار المؤلف عملية إعادة بناء العالم الذهني للمؤلف. في عملية الفهم، يكون المفسر عنصرًا فعالًا، لكن هذا لا يعني قبول تدخل عقلية المفسر في الفهم، بل إن تخصصه وخبرته في موضوع التفسير يمكن أن يساعد في فهم أفضل وأكثر اكتمالًا للموضوع.
4. **مبدأ توافق الهرمنيوطيقا للمعنى**: وفقًا لهذا المبدأ، يجب أن يكون المفسر قادرًا على ملاءمة الفاعلية الذهنية الخاصة به مع ما يستخلصه من الموضوع، وأن يتناسب ذلك بشكل أكبر وأكثر تكاملًا مع التفسير الذي يقدمه.[12]

أحد النقاط التي يوليها المفكرون الهرمنيوطيقيون أهمية كبيرة، وربما يمكن اعتبارها أهم وأبسط أدوات الهرمنيوطيقا في ما يتعلق بالتحكم في تعديل الافتراضات المسبقة، هي ما يعرف قبول الانعطاف. يشير غادامر إلى هذه الفكرة باستخدام تعبير "الانفتاح" Openness في سياق العودة إلى النص أو الحقيقة.

وفقًا لهذا النهج، إذا كنا نرغب في فهم معنى شيء آخر، فلا يمكننا التمسك بشكل أعمى بمعانينا السابقة عن الأشياء. ولكن، هذا لا يعني أنه عندما نستمع إلى شيء ما أو نقرأ كتابًا، يجب أن ننسى كل معانينا السابقة عن الموضوع وجميع معتقداتنا الشخصية. المطلوب هو أن نبقى منفتحين على معاني شخص آخر أو نص آخر[13].

في الحقيقة توجد العلاقة الديناميكية بين القارئ أو المفسر والنص أثناء عملية الفهم والتفسير. يمكن تلخيص هذه الفكرة كالتالي:

1. **الفهم ليس عملية سلبية:** المفسر لا يقرأ النص فقط ليجد فيه تأكيدًا لمعتقداته أو

فرضياته المسبقة. بدلاً من ذلك، الفهم يتطلب أن يواجه المفسر النص بوعي، حتى لو كان النص يعارض توقعاته المسبقة.

2. **التفاعل مع النص:** عندما يقرأ المفسر النص، فإنه لا ينقل مباشرة معناه الخاص إلى النص، بل يحتاج إلى الاستماع إلى النص بعمق ومحاولة فهم "حقيقته" أو "وجهة نظره" كما يقدمها النص نفسه.
3. **التشكيك في الافتراضات المسبقة:** المفسر قد يبدأ بفكرة أو توقع معين عن النص (فرضيات مسبقة)، لكن التفاعل مع النص يدفعه إلى إعادة تقييم هذه الافتراضات. هذا التشكيك في الافتراضات لا يعني التخلي عنها بالكامل، بل يعني مراجعتها بشكل نقدي بناءً على ما يقدمه النص.
4. **التغير في الفهم:** عندما يسمح المفسر للنص أن "يُدخل الشك" إلى فرضياته المسبقة، فإنه يعترف بأن معنى النص قد يختلف عما توقعه في البداية. هذا التغير في الفهم يعني أن المفسر قد يصل إلى تفسير أكثر دقة أو أعمق للنص.
5. **الفهم كعملية تطورية:** الفهم ليس لحظة نهائية أو نتيجة ثابتة، بل هو عملية مستمرة من التفاعل والتطور بين النص ووجهات نظر المفسر.

بالتالي، أن فهم النص يتطلب مرونة وانفتاحًا من المفسر، حيث يتحدى نفسه ويفحص افتراضاته المبدئية. ومن خلال هذا التفاعل النقدي، يمكن للمفسر أن يصل إلى معنى جديد أو مختلف للنص، مما يعزز فهمه ويثري رؤيته.

كيف يمكن للقبول أن يتحقق وأن يقوم بفتح النص أو الموضوع، كما يقول غادامر، ويبتعد عن الجمود في الافتراضات؟

نقطة مهمة لتحقيق القبول والتفاعل مع الرفض للجمود هي التركيز على التغيير الذي يحدث في الافتراضات المبدئية، والحذر من الالتزام بمصطلحاتها الثابتة. في النهاية، يتمثل الرضا في التخلص من الأفق الذهني القديم، حيث يعتقد غادامر، المواجهة الهرمنيوطيقية ليست إنكارًا أو رفضًا لأفق الفرد؛ لأن الإنسان يجب أن يرى من خلاله ولا يمكنه أن يرى بدونها. بل إن الرضا عن التخلص منها يكمن في فتح ذاته من خلال الرغبة في هذا الانفتاح.

الحوار والديالكتيك:

الربط الديالكتيكي بين القارئ والنص، من بين الحلول التي قدمها غادامر، هو الحوار بين أفق معنى النص وأفق معنى المفسر.[14] في هذا الحوار، ما يحدث ليس مجرد تبعية من جانب واحد، بل هناك تأثير متبادل بين كل طرف. يرى غادامر أن النص يُعامل كطرف آخر في الحوار. من وجهة نظره، هيكل هذا الحوار هو هيكل السؤال والجواب، حيث لا نطرح الأسئلة

على النص فحسب، بل يطرح النص أيضًا أسئلة علينا. وفي هذا السياق، تتواجه فرضياتنا المبدئية وتوقعاتنا واهتماماتنا، مما يؤدي إلى تقليص تأثيراتها، ويتحول السؤال الذي يطرحه المفسر إلى سؤال متجدد.[15]

يعتقد غادامر أن الحوار يعوق تدخل الذهنية المفسرة في الفهم، وهو نوعان. الأول هو أن الانغماس في موضوع الحوار يضع الإنسان في موقف قبول وتحول، ويجعله في موضع الجهل، كما تم الإشارة إليه في النقاش السابق. إذا كان المفسر، الذي يتواجد في موقع القيادة في الحوار، يسعى للوصول إلى الحقيقة، فإنه يطرح الأسئلة ويجيب عنها باعترافه بأن الحقيقة ما زالت غير معروفة له. في هذه الحالة، يكون الحوار قد تجاوز معرفة المفسر الشخصية وأصبح هو الذي يقوده ويساعده.

بناءً على ذلك، يستنتج غادامر أن الحوار هو السبب في منع تدخل الذهنية، لأنه من خلال أولوية "الاستماع"، يصبح الفهم مختلفًا عن مجرد رؤية، مما يعزز القدرة على قبول الحقائق بدلاً من رؤية موضوع معين. في الواقع، يحدث تأثير الحوار عندما يسعى المفسر إلى متابعة الكلام الذي لم يُذكر، وعندئذ يُقيّم ويكتشف الحقائق الغير متوافقة مع افتراضاته المبدئية أو تلك التي لا تكفي لتوضيح الموضوع.

الدائرة الهرمنيوطيقية:

إحدى الأشكال أكثر شيوعًا التي تم تقديمها حول الدائرة الهرمنيوطيقية، هي دائرة الكل والجزء. وفقًا لهذا الرأي، فإن فهم الكل يؤدي إلى فهم أفضل للأجزاء، وفهم الأجزاء يؤدي إلى فهم أفضل للكل. يذهب الشرح إلى الأمام ويعود بين الفهم الأولي للكل، وفهمه الجديد للأجزاء والكل من النص، مما يؤدي إلى معناه المتكامل والمتناسق. في هذه الدائرة الهرمنيوطيقية للفهم، ينتظر القارئ الوصول إلى معنى متكامل، ويصل إلى فهم كامل للنص. نتيجة لذلك، يتم تصحيح التفسيرات والأحكام المسبقة لدى القارئ بشكل واعٍ أو غير واعٍ، أو يتم التخلص منها.

حتى في تحليل هايدغر، حيث يعتقد، إن إمكان التحرر من الأحكام المسبقة غير ممكن للإنسان، فإن إمكانية تصحيح هذه الأحكام في دائرة الفهم والعودة إلى موضوع الكتابة (الدائرة الهرمنيوطيقية) تكون متاحة. كما يضيف أن التفسيرات يمكن أن تصحح تشوهاتها وأخطائها الخاصة. مهمتنا هي أن نرث ونصحح فهمنا السابق للموضوع عبر الذات.

محورية النص:

مع انتشار الهرمنيوطيقا الفلسفية، ظهرت موجة من الانتقاد بين المفسرين، حيث اعتقد البعض أن نية المؤلف شيء غريب عن معنى النص أو الهدف التفسيري الذي قد يكون تم تحريفه. في هذا السياق، يؤدي تجاهل نية المؤلف في عملية فهم النص إلى تأويلات غير محدودة التي قد تحد من

فهم النص، مما يؤدي إلى تحويل التفسير إلى عملية "إرضائية"، أي إرضائية المفسر.

التركيز على هيكل النص، ومحورية النص في التفسير هو أحد العوامل التي يمكن أن تساهم في الحد من الافتراضات المسبقة، وتقليل مفهوم التفسير الإرادي. يركّز الفيلسوف الفرنسي بول ريكور على فكرة التأويل المحوري للنص، والتي من خلالها يتم قبول التفسيرات المتعددة للنص، ولكن مع الاعتقاد بأن الطريقة الوحيدة للحد من هذه التفسيرات المتعددة هي من خلال التركيز على هيكل النص. يعتقد ريكور أن التركيز على هيكل النص له فائدة في تقليص التفسيرات ويمنع التفسير الشخصي غير المقبول.[16]

ريكور يسعى إلى تقليص المفهوم الاصطناعي والمصطنع للتفسير التأويلي، والذي تم تناوله من قبل شلايرماخر، ديلتاي وبولتمان، ويقلل من تأثيره على المعنى. فهو يعتقد أن التفسير والتوضيح ليسا قطبين متضادين، بل هما متداخلان ويجب أن يترافقا. وعليه فإن التفسير ليس مجرد تحرير للهيكل الداخلي للنص، بل هو أيضًا طريق يبدأ من الفكر الذي يكشفه النص، ومن ثم يمضي نحو الهدف النهائي للمعنى.

طرق التجنب أو التحكم في الافتراضات المسبقة من منظور أصول الفهم العقلائية:

1. الانتباه إلى الظهور النوعي: (قاعدة حجية الظهور)

تقسم الظواهر من ناحية معنى إلى الظهور الشخصي والظهور النوعي.

الظهور الشخصي عبارة عن الظهور الذي يظهر بالنسبة لشخص معين وفقًا لحالاته وأفكاره وبيئته، وقد يختلف بين الأشخاص المختلفين، ذكر الشيخ المظفر رحمة الله تعالى عليه: "الظهور الابتدائي البدوي الذي يزول عند العلم بالقرينة المنفصلة لا أنه هناك ظهوران ظهور لا يزول بالقرينة المنفصلة و ظهور يزول بها و لا بأس أن يسمى هذا الظهور البدوي الظهور الذاتي و تسميته بالظهور مسامحة على كل حال"،[17] وكذلك يسمى بالظهور الذاتي. والسبب في ظهور الظاهر الذاتي لدى المخاطب قد يكون نتيجة لذهنه الذي يرتبط بمعنى لغوي معين؛ على سبيل المثال، شخص يعيش في منطقة دجلة والفرات ويستمع إلى كلمة "ماء"، فإنه قد يتصور معاني دجلة والفرات بناءً على البيئة التي يعيش فيها؛ لأنه بناءً على تلك الظروف، يرتبط ذهنه بهذا المعنى. في الواقع، الظهور الشخصي هو ظهور نسبي قد يختلف من شخص إلى آخر.

الظاهر النوعي الذي يُسمى أيضًا الظهور الموضوعي، هو الظهور الذي ينشأ لدى نوع من المخاطبين، بسبب وضعهم وقواعدهم اللغوية. يقول الشهيد الصدر: "أمّا الظهور الموضوعي فهو حقيقة مطلقة ثابتة مقام ثبوته غير مقام إثباته لأنَّه عبارة عن ظهور اللفظ المشترك عند

أهل العرف و أبناء اللغة بموجب القوانين الثابتة عندهم للمحاورة و هي قوانين ثابتة متعيّنة، و إنْ شئت عبرت بأنه الظهور عند النوع من أبناء اللغة". [18]

فالاهتمام بالظهور الشخصي يفتح الطريق لتدخل ذوق وآراء المفسر. فإن ما يكون ذا حجة ويحتاج إليه في الفهم والتفسير هو الظهور النوعي، دون الظهور الشخصي. بمعنى آخر، في فهم المتون الدينية لا سيما القرآن الكريم، هدف الفهم هو الوصول إلى "الحجة"، ولهذا السبب، الظهور النوعي كافٍ، ويكون معبرًا عن ذلك المعنى بشكل أكثر احتمالًا. وفي نظر نوع الأشخاص الذين يعرفون تلك اللغة، سيكون هذا المعنى هو المقصود لدى صاحب العبارة أيضًا.

في الواقع، يجب أن تتسم المتون القانونية والشرعية بالخصائص الضابطة والمقيدة التي تمنع التلاعبات القانونية، وبالتالي لا يمكن جعل حجة هذه المتون مشروطة بالظهور الشخصي، لأن هذا قد يحول القضية إلى أمر شخصي، وبالتالي أفضل طريقة لتفادي القوانين هي من خلال الظهور النوعي، وليس الظهور الشخصي.

2. **تعقيد محورية النص أو المؤلف، وهدف الفهم:** في النظرية التفسيرية لدى المفكرين الإسلاميين، يمكن تحديد ثلاثة أهداف تفسيرية مختلفة وهي:

معرفة المقصود من صاحب الأثر بشكل مطلق، سواء كان مدلول الكلام أم لا.

معرفة مدلول الكلام بشكل مطلق، سواء كان المقصود من صاحب الأثر أم لا.

معرفة مدلول النص الذي يُقصد به صاحب الأثر.

العلماء جميعهم، باستثناء الشيخ المفيد، الذي تحدث في هذا المجال حول كلام الله تعالى، يعتقدون أن النص يجب أن يكون له محورية.

قبول هذا الأمر يعني أن المفسر لا بد أن يمر في جميع مراحل التفسير دون أن يأخذ فرضياته السابقة بشكل مطلق، وأن يسعى لتوضيح النصوص من خلال الاستدلالات والنصوص الواضحة من جهة، وكذلك الاستشهادات اللفظية التي تشير إلى قصد المؤلف من جهة أخرى، وهذا يساهم في تعديل الافتراضات سواء كانت مقصودة أو غير مقصودة.

مع أن معظم علماء الأصول يعتبرون أن الهدف من الفهم هو الكشف عن نية صاحب النص، ولهذا السبب يُعتبر القصد الظاهري مقصدًا للمفسر والمؤلف. ولكن من بعض العبارات التي ذكرها علماء أصول الفقه، نجد أن الهدف من فهم المتون الشرعية ليس كشف المقصد الواقعي للشَّارع، بل الهدف هو الوصول إلى القصد الظاهري للنص.

وفي الغرب، يمكن أيضًا ملاحظة هذا التقسيم تحت عنوان المقصد الواقعي والمقصد الافتراضي. فالمقصد الواقعي هو ما يهدف إليه المؤلف بشكل حقيقي، بينما المقصد الافتراضي هو ما يفترضه المتلقي على أنه المقصد الحقيقي للمؤلف.

في اصطلاح الأصوليين، الظهور هو نفسه المقصد الواقعي. ولكن من وجهة نظر العرف وأهل المحاورة، لا يتم تحديد المقصد الظهور بناءً على نظر الشخص نفسه، بل وفقًا للعرف أو القواعد العقلية. إذ يعتبر الأصوليون أن الهدف هو كشف مراد الشارع المقدس، ولكن هذا المقصد يُحدد بناءً على العرف والقواعد العقلية. الحجة في معرفة المقصد الظاهري تشير إلى توجه الأصوليين نحو تجنب الفهم الشخصي للمفسر، وبالتالي فهو يعد حلاً خارجيًا لعدم تدخل ذهن المفسر في الفهم.

3. الانتباه إلى القواعد والأصول اللفظية:

إن الكلام ينقسم إلى نوعين: النص والظاهر. "النص"، هو عبارة عن تعبير يكون فيه المقصود من صاحب العبارة واضحًا تمامًا، وعرفًا لا يوجد إلا احتمال واحد في معناه. في المقابل، هناك مصطلح "الظاهر"، وهو التعبير الذي يتضمن عدة احتمالات، ولكن أحد هذه الاحتمالات يكون أقوى وأكثر وضوحًا بناءً على قواعد اللغة والمحادثات.

في الحالات التي لا يكون فيها التعبير نصًا، حيث يكون المعنى غير محدد ويطرح عدة احتمالات، فإن الطريق مفتوح لتفسير شخصية المخاطب وذهنه. ولكن العلماء قدّموا حلاً لهذه المسألة؛ في هذه الحالات يجب، وفقًا للقواعد اللغوية، والأصولية اللفظية، يمكن أن تحدد المقصد الفعلي للمتكلم.

من الأصول اللفظية المهمة: أصالة الحقيقة، أصالة العموم، أصالة الإطلاق، أصالة عدم التقدير، وأصالة الظهور وغيرها من القواعد والأصول. يؤمن العديد من الأصوليين أن الأصول اللفظية المذكورة تعود بشكل عام إلى أصالة الظهور.

في الحقيقة، تستند الأصول اللفظية إلى شواهد مأخوذة من القواعد العقلية وعادات المحادثات، وهي نوع من الاتفاقات والالتزامات غير المكتوبة التي يعتمد عليها العقل والعرف العام في تحديد المعنى. بناءً على ذلك، يفهم المتكلمون مقاصدهم ويُفهم الآخرون أيضًا المقاصد بناءً على تلك القواعد. في الواقع، تمثل هذه الأصول أدنى الاحتمالات وأكثرها قبولًا في تفسير معنى النص وفقًا لوجهة نظر العرف العقلي العام.

4. ضرورة الوصول إلى شروط الاجتهاد:

تم تعريف الاجتهاد على أنه استخدام القوة لاستخراج واكتشاف مقصود الشارع. حيث أن الوصول إلى فهم صحيح لمقصد الشارع يتطلب الاستفادة من الافتراضات المشتركة؛ وضرورة عدم تدخل الافتراضات الخاصة والتفسيرات الشخصية للمجتهد في فهم النص. في الواقع، يشمل ذلك تعلّم العلوم والمهارات التي يجب أن يمتلكها الفرد الذي يسعى لتحقيق درجة الاجتهاد.

في هذا السياق، التعرف على هذه العلوم والتمكن من هذه المبادئ يؤدي إلى تعديل الافتراضات الذهنية والمواقف الخاصة بالمفسر، ما يمنع التفسير حسب الرأي الشخصي.

تشمل هذه العلوم المعرفة باللغة العربية لفهم القرآن والسنة، والاطلاع على علم أصول الفقه (الذي يتضمن غالبًا القواعد العامة لفهم النصوص)، ومعرفة علم الرجال (لتحديد صحة سند النصوص)، ومعرفة المنطق لفهم التفسير بشكل دقيق، وكذلك المعرفة بالتفسير وعلوم القرآن مثل التمييز بين الناسخ والمنسوخ، وفهم المحكم والمتشابه، وغيرها من العلوم الفقهية الضرورية لتفسير النصوص الشرعية.

تتطلب هذه المبادئ أيضًا فهماً عميقاً للظروف التاريخية والجغرافية لعصر النزول لفهم النصوص بشكل صحيح. هذه العلوم والمبادئ تشكل أساسًا مهمًا لفهم وتحقيق الاجتهاد.

5. التوجه نحو صلاحيات المفسر الروحية والأخلاقية

الميول والعلاقات والهوى والشهوات هي أمور تتواجد في الإنسان، وإذا لم يتم التحكم فيها يمكن أن تؤثر في مصير الفهم. حتى وإن كان للإنسان أداة معرفة الحقيقة بين يديه، ويعلم كيف يستخدم الأدوات العقلية والتقليدية، إلا أنه تحت تأثير هذه العوامل النفسية لا يمكنه استخدامها بالطريقة الصحيحة.

وقد تم طرح هذه المسألة في علم النفس، حيث ثبت أن الميل الباطني له تأثير في رؤية الإنسان. هذا التأثير يبرز عند الاستدلال والعثور على دليل لدعم رأي معين. فعندما يحب الإنسان شيئًا ما، وإذا عارضه دليل ضده، فإنه لن يرى ذلك الدليل ولن يعيره أي انتباه.

القرآن الكريم في عدة مواضع أشار إلى هذا الواقع النفسي بطرق مختلفة؛ ففي بيان سبب الوثنية والإيمان بمذاهب خاطئة يقول: إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَمَا تَهْوِي الْأَنفُسُ (النجم/23). هؤلاء لا يسعون وراء الحقيقة التي تُثبت بالعلم اليقيني، بل يتبعون ما يميلون إليه فقط، وما يشتهون، وبالتالي يفسرون الأمور بما يتوافق مع رغباتهم ويجادلون بناءً على ذلك.

مكافحة هذه الآفة تتطلب تدريبًا مستمرًا وإعادة بناء للنفس. وعندما نريد أن نحقق مسألة علمية، يجب أن نكون مستعدين لقبول نفيها أو إثباتها دون أن يؤثر ذلك فينا. وحتى يتجنب الإنسان هذا الواقع النفسي ويظل محصنًا منه، يجب أن يكون مدركًا لوساوس نفسه والشيطان التي قد تضلله.

وفي هذا السياق، يجب على المفسر، أن يكون بالإضافة إلى تخصصه وخبرته العلمية، ذا صلاحيات روحية وأخلاقية عالية مثل الإيمان، والعدالة، والتقوى، والزهد، والمعارضة للهوى والشهوات، والقدرة على الطاعة لأحكام الشريعة. هذه الصفات يجب أن تكون ثابتة داخل شخصيته، لا مجرد سلوكيات وقتية عابرة.

النتيجة:

نتيجةً للوصول إلى الفهم الصحيح أو المطلوب، من المهم التأكد من تجنب تدخلات

الافتراضات المبدئية. حتى لو كان النظر المبدئي إلى مشكلة الافتراضات المبدئية يشير إلى وجود موضوعين متناقضين حول ما إذا كان تدخلاتها ضرورية أو مفسدة للفهم، إلا أنه بالتدقيق في ما يقوله الطرفان، يمكن استنتاج أن هذا النزاع هو نزاع لفظي بحت. حيث يحذر كلا الطرفين من تحميل الافتراضات المبدئية أو كونها مفسدة للفهم الصحيح أو المطلوب ويقترحان حلولاً لمنع أو السيطرة على هذه الافتراضات. الحلول الأساسية، سواء كانت تتعلق بالجانب اللفظي أو الأخلاقي والفكري، قد تتمكن من الحد من تأثير الافتراضات المبدئية، وهو ما يعد ميزة للطريقة الأساسية مقارنة بالطريقة الهرمنيوطيقية. ولكن لا يزال هذا التحليل يدور حول المسألة الظاهرة التي تخص الفهم الشخصي للفرد باعتباره جزءًا من مجموعة أو نهج أوسع. هذه الطريقة الأساسية التي تقول "فهم الشخص هو نفسه دليلاً كافياً" تتعلق بهذه القضية، وتُظهر أنّ التفسير في كثير من الأحيان يفشل في النظر إلى النصوص بشكل كلي أو في تحليل المعايير اللازمة للفهم الصحيح.

لذلك، من خلال الاهتمام بهذه النقاط، يمكننا أن نرى أنه إذا كانت الحلول الأساسية متاحة جنبًا إلى جنب مع الحلول الهرمنيوطيقية مثل التحول المرن أو التفاعل الديالكتيكي، فإن ميزات الطريقة الهرمنيوطيقية يمكن أن تحل العديد من عيوب الطريقة الأساسية، مما يساعد في تحقيق فهم أعمق وأدق.

*****

References

---

1. Translation of Prejudice: opinion that is not based on reason or actual experience. (oxford languages)
2. Fischer, Mark, Catholic Hermeneutics: *The Theology of Tradition and the Philosophy of Gadamer*, Barkeley, California, 1983, pp16-17.
3. Heidegger, Martin, *Being and Time, Basil Baak, Well*, 1967, pp191-193.
4. Abd al-Hussain, Khusrau Banah, *Kalam Jadid*, (Qam al-Maqdisa, Markaz Matalaatat Pasohash Haai Farhangi, 1379 SH), 160.

   عبد الحسين، خسرو بناه، *كلام جديد*، (قم المقدسة، مركز مطالعاتة پژوهش هاى فرهنگى، 1379هـ.ش)، 160.
5. Jafar, Subhani, *Hermeneutic*, Tabahat 2, (Qum, Mossa Imam al-Sadiq (a.s), 1385 AH), 68-71.

   جعفر،سبحاني، *هرمنوتيك*، ط2، (قم، مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام، 1385هـ.ش)، 68-71.

6. Khusrau Banah, *Kalam Jadid*, 153.

خسرو بناه، *كلام جديد*، 153.

7. Abdullah, Nasri, *Raaz Motan: Harmonotik, Karaet Paziri Motan wa Mantiq Faham Deen*, (Tehran, Antasharat Sarosh, 1389 SH), 180.

عبد الله، نصري، *راز متن:هرمنوتيك، قرائت پذيرى متن و منطق فهم دين*،(طهران، انتشارات سروش، 1389)، 180.

8. Ahmad, Wazi, *Daramadi bar Harmonotik*, (Tehran, Pazhoshgaḥ Farhang wa Andishah Islami, 2004), 449.

أحمد، واعظي، *درآمدى بر هرمنوتيك*،(طهران، پژوشگاه فرهنگ و انديشه اسلامي، 1383هـ.ش)، 449.

9. Hans-Georg Gadamer, *Truth and the Method*, Edition II, Translation: Jeol and Donlad, Continuum, London, New York, 2004, 396.

10. Muhammad Hussain, Al-Tabataba'i, *Al-Mizan fi Tafsir al-Qur'an*, Tabahat 2, Vol. 1, (Beirut, Est. Al-Alami Publications, 1409 AH), 11.

محمد حسين، الطباطبائي، *الميزان في تفسير القرآن*، ط2، ج1، (بيروت، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، 1409هـ.ق)، 11.

11. Mortaza, Motahari, *Alal Gerayesh bah Madi Gari*, (Tehran, Markaz Sadra, 1370 SH), 32.

مرتضى، مطهري، *علل گرايش به مادى گرى*، (طهران، مركز صدرا، 1370هـ.ش)، 32.

12. Wazi, *Daramadi bar Harmonotik*, 445-448.

واعظي، *درآمدى بر هرمنوتيك*، 445-448.

13. Hans-Georg Gadamer, *Truth and the Method*, 271.

14. Ricoeur, Paul, *Hermeneutics and The Human Sciences*, Translated by: John Thompson, Cambridge, 1990, 182.

15. Wazi, *Daramadi bar Harmonotik*, 245.

واعظي، *درآمدى بر هرمنوتيك*، 245.

16. Ibid, 124.

المرجع نفسه، 124.

17. Muhammad Raza, Muzaffar, *Usool al-Fiqha*, Tabahat 5, Vol. 2, (Qom al-Maqdisa, Ismailian, 1375 SH), 146.

محمد رضا، مظفر، *أصول الفقه*، ط5، ج2، (قم المقدسة، اسماعيليان، 1375هـ.ش)، 146.

18. Muhammad Baqir al-Sadr, *Buhuth fi eilm al'usuli*, Taqrirat: alsyed Mahmoud Hashemi al-Shahroudi, Tabahat3, Vol. 4, (Qom, Muasasat al-Maarif Fiqh Islami Alaa Mazahhab 'Ahl Al-Bait (a.s), 1417. AH), 291.

محمد باقر، الصدر، *بحوث في علم الأصول*، تقريرات: السيد محمود هاشمي الشاهرودي، ط3، ج4، (قم المقدسة، مؤسسة المعارف فقه اسلامي على مذهب أهل البيت عليهم السلام، 1417هـ.ق)، 291.

Unilateral Economic Sanctions and their Impacts on Human Rights: Case Study of US Sanctions on Iran

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

Syed Fraz Hussain Naqvi: In charge of the Iran Program Institute of Regional Studies, Islamabad.
E-mail: frazashhab@gmail.com

Syeda Hudaisa Kazmi: Ph.D Scholar, Quaid-I-Azam University Islamabad.
E-mail: shk280523@gmail.com

Dr. Syed Qandil Abbas: Associate Professor, SPIR, Quaid-I-Azam University Islamabad.
E-mail: syed572@hotmail.com

Abstract:

Unilateral sanctions have long been a debated topic in international law. The proponents of unilateral sanctions argue that such mechanisms are the part of restrictive measures that are necessary to prevent the belligerents and pariah states from creating instability in the international order. However, the other section believes that unilateral sanctions are, in fact, contradictory to international law and human rights as they fundamentally target the common citizens.

This article is, therefore, an attempt to discuss the aspects of unilateral sanctions and international law. The article would utilize the qualitative research methodology by taking the case study of Iran. Iran has been under sanctions since its revolution. While the UN sanctions were removed after JCPOA, the US sanctions still persist. Hence, it is imperative to understand the dynamics and purpose of US sanctions on Iran. The article would, therefore, examine the success and failure of US sanctions on Iran and its consequences on the Iranian population.

Lastly, the article would also discuss the implications of US sanctions on the US policy itself that whether the sanctions

assisted the US in consolidating its position in the Middle East or they backfired.

Keywords: Unilateral Sanctions, Human Rights, Iran, Nuclear Program, International Law.

Introduction

International sanctions are imposed to modify the behavior of any rogue state. They are primarily imposed for three reasons; to coerce the state to comply by international norms and abandon its revisionist policies, to squeeze the economic scope of the state so that the general masses would bring the regime change by themselves and to implement any geopolitical or geostrategic agenda.

Sanctions or the threat of sanctions are deemed successful if they could put a restrain in state's behavior. Therefore, sanctions are supposed as the peaceful alternative to conflicts that contain a vibrant deterrent feature. In order to weaken the rogue state both externally and internally, the multilateral frameworks like League of Nations and the UN devised mechanisms of imposing sanctions that could ensure adherence to universal norms and respect for human rights.

Nevertheless, although in theory, the purpose of international sanctions is to yield positive behaviors yet in practice, the outcome is different. For instance, the two definitive undercurrents of imposing sanctions are peaceful resolution of disputes and authority of global multilateral frameworks like the UN. However, on the contrary, owing to the great powers competition, both of these apparatuses failed short of achieving their objectives.

First, instead of generating positive outcome, sanctions have been widely orchestrated by great powers to accomplish their own geopolitical and geostrategic interests against their adversaries. Second, instead of imposing international

sanctions through the UN platform, the great powers have adopted the strategy of imposing unilateral sanctions and hence, surpassed the UN mandate in this regard. The prime case study of employing sanctions as a political tool is that of the US in case of Iran.

After withdrawing from Joint Comprehensive Plan of Action (JCPOA), the US under President Trump adopted the "Maximum Pressure Strategy" and imposed a wide array of sanctions on Iran. Such a strategy also resulted in the implementation of "secondary sanctions" which prohibited the third-party states and entities to engage in economic activities with Iran. Due to such model on imposing sanctions, not only the state-to-state affairs are affected but also owing to the restrictions, their impacts on common citizens are immense.

Foremost was the case of COVID-19 vaccines which Iran could not import due to prevailing sanctions despite being the hardest-hit country in the Middle East. In order to correlate the sanctions with the human rights issues, the article would investigate the causes and results of US sanctions on Iran and would assess whether the purpose of sanctioning Iran has been achieved or has fallen short of success.

Conceptual Framework

The theories on human rights are various in numbers as different scholars tend to argue what features the extent of those rights. Nevertheless, human rights are generally accepted as those rights which an individual enjoys or should enjoy simply because he or she is a human. Since historical times, human rights are regarded essential in various forms. Proclamation of human rights by Cyrus the Great, the ancient king of Persian Empire, that declared freedom for all slaves and maintained religious and ethnic equality is considered to be the first ever recorded treaty on individual rights.[1]

Similarly, Medina Charter is also considered to be the universal

declaration of human rights in which both Muslims and Jews were labelled as equal citizens and were granted equal autonomy in their religious, economic and social affairs.[2] Nonetheless, the modern human rights concept evolved in the aftermath of three main events; Magna Carta (1215), American War of Independence (1776) and French Revolution (1789). These three events are marked as the beginnings of modern democratic principles in which power was shifted towards the common masses along with justice and equality. From there onwards, human rights were evolved into various categories including natural rights, social rights, legal rights, political rights and economic rights.

John Locke argued that the nature itself has blessed the individuals with the right to life, freedom and property, and it is consistent throughout the history. Rousseau went a step ahead and introduced the concept of social contract which designated the state as the guardian to protect the inherent human rights.[3] J.S Mill contributed to the issue of human rights through the concept of 'utilitarianism' which is the greatest measure of happiness for the greatest number of people. Therefore, human rights should be built upon the happiness and utility to the individual in the society.[4]

However, the major leap in the human rights context occurred after the general abolishment of monarchical system in the second half of 19th century and eventually the process of global decolonization after the WWII. Especially the UN Resolution 1514 declared the universality of political rights on equal basis irrespective of race, gender, religion or color. Furthermore, the UNGA passed the resolution 2200A (XXI) on International Covenant on Economic, Social and Cultural Rights to ensure the economic freedom of the states. Article 1 highlights that each nation is 'freely dispose of their national wealth and resources' while Article 2 mentions that the Covenant would be exercised

with any discrimination including ‘political opinion’.[5]

This article would, therefore, discuss the Iranian economic freedom and highlights the restrictions imposed by the US through aforementioned international law aspects that include impact on the state, ordinary citizens and other states who are engaged in trading activities with Iran.

US Sanctions on Iran: Pre and Post JCPOA

The history of US sanctions on Iran dates back to the early months of Iranian Revolution in 1979. The first round of sanctions took place during ‘Hostage Crisis’ in response to which Carter Administration froze all Iranian assets inside the US. As the crisis went into longevity, the ban on all Iranian imports and exports was also implemented with the exception of food and medicine.[6] The Algiers Accord in 1981 resolved the crisis and led to the unfreezing of some of the Iranian assets. The second major round of sanctions were imposed after the 1983 Bombings on US Marines in Lebanon.

As the bombing occurred during the Lebanese Civil War which led to the formation of Iranian-sponsored Hezbollah, the US accused Iran of funding the ‘terrorism activities’ against the US forces. This led to the US sanctioning any arms imports to Iran, withholding the US assistance to any state or entity that assist Iran and opposing all the multilateral engagements with Iran.

The sanctions were re-imposed on a wider spectrum in 1996 and again in 2001 for ‘non-cooperation against terrorism’. The only exemption under these sanctions were the granting of US humanitarian aid to Iran.[7] Furthermore, in 1995, the US also banned investment and trade with Iran while also prohibiting US companies to engage in economic activities with Iran either directly or indirectly.

Apart from the aforementioned sanctions, a comprehensive sanction regime was imposed on Iran during Obama’s presidency. In view of Iran’s non-compliance to nuclear

safeguards and UN nuclear-related sanctions on Iran, President Obama signed Comprehensive Iran Sanctions, Accountability and Divestment Act of 2010 (CISADA).

The act reaffirmed all the previous sanctions on Iranian banking, energy, trade, government, defense and other sectors. Furthermore, the act not only barred US financial institutions from involving in any trade and investment activity with Iran but also prevented international financial institutions linked with the US system to do investment and trade with Iran.[8] CISADA was the most severe round of sanctions against Iran in which nearly 90 Iranian companies were sanctioned that resulted in shrinking the GDP growth and oil exports of Iran.

The GDP growth fell from 5.8 percent in 2010 to 2.6 percent in 2011 while oil exports fell from 2.5 million barrels per day to 1 million barrel per day between 2011 to 2014.[9] Nonetheless, the sanctions relief was granted after the finalization of JCPOA which led to the unfreezing of $100 billion worth of Iranian assets and removal of the US and EU trade sanctions on Iran.[10]

However, after the election of Donald Trump as the US President in 2016, the US re-imposed sanctions on Iran owing to two pertinent reasons. First, Trump was always critical of the JCPOA and promised to withdraw from it during his election campaign. Second, the Iranian advancements in its missile program, Syrian War and the wider Middle Eastern region through its proxies, led to the discontent for not only the US but also its regional allies like Israel and Saudi Arabia.[11]

The sanctions restricted the delivery of US dollars to Iranian financial sector as well as the liquidity of Iranian Rial into the financial market.

Furthermore, they also hampered the banking transactions, growth of automotive industry, foreign direct investments as well as sales and purchase of Iranian oil and gas. This led to

the curtailing of European companies doing business with Iran.[12] The re-imposition of sanctions was the part of Trump's 'Maximum Pressure Campaign' (MPC) against Iran that contained three features. First, since Iran's major revenues came from the oil exports, therefore, one of the prominent objectives of this campaign was to bring Iranian oil exports to zero. However, given the international demand, particularly the dependence of China and India on oil, and inability of OPEC+ countries to substitute for Iranian oil, this objective was not achieved successfully. Second, through the Abraham Accords, the US adopted the policy of 'strategic encircling' against Iran.

Despite materializing the Gulf-Israel rapprochement, the encirclement of Iran couldn't bear any substantial results as Iran has major trade relations with GCC states including Qatar, Oman and the UAE while Saudi Arabia's vulnerability inside Yemen coupled with its emphasis on economic development led to its successful rapprochement with Iran in March 2023. Third, the US listed/designated Iran's IRGC as a terrorist organization in order to curb down Iran's proxy networks. In view of this policy, the US also assassinated IRGC Qud's Force Commander, General Qassem Soleimani, who played an instrumental role in establishing the proxy networks.

Yet, the death of Soleimani couldn't break the linkages between IRGC and its proxy networks as Iran continued to enjoy influence over Iraq's Popular Mobilization Forces (PMF), Lebanon's Hezbollah, Yemeni Houthis and Palestinian Hamas and Palestinian Islamic Jihad (PIJ), amongst others. Hence, despite the post-JCPOA withdrawal sanctions against Iran and the full implementation of Trump's MPC policy, the Iranian regime continued to foster its anti-US and anti-status quo strategies robustly while consolidating its influence across the Middle East. It became more apparent in two separate

incidents where Iran responded to the attacks of Israel in 2024. First, Iran sent over 200 drones and missiles towards Israel in April 2024 as a response to Israeli attack on Iranian embassy in Damascus. Second, in October 2024, Iran targeted multiple Israeli military sites with hypersonic missiles.[13] This episodes reflect Iran's military advancements which suggest that Iran defied the sanctions' impact and continued to strengthen its state apparatus.

Impact of US Sanctions on Iranian People

The primary purpose of imposing sanctions is to reign the revisionist behavior of the rogue state to safeguard the global values and order. As per the UN and Financial Action Task Force (FATF), sanctions should only be imposed on the basis of terrorism or any other criminal activity instead of utilizing it as a tool to punish the political enemies.[14]

Nonetheless, in recent years, not only sanctions' imposition failed to achieve this objective but the entire purpose of them has changed as well. The US and international sanctions on Russia, North Korea and Iran didn't force these states to abide by international practices as North Korean nuclear arsenal has continued to grow, the Russian advances within the Eastern Europe (i.e. Ukraine War) and Syria have intensified while Iranian influence across the region is now much more apparent. Therefore, to quell these behaviors, the lateral purpose is to bring the domestic change. However, such an ambition features the suffering of the common masses.

In case of Iran, the US has imposed nearly 1500 sanctions, mostly by President Trump, which greatly exceeds in comparison to the UN sanctions on Iran which are only 80.[15] In fact, out of all the US sanctions globally, only 8.62 percent actually overlap with the UN-imposed sanctions.[16] Such a scenario further casts doubts over the purpose of imposing sanctions. As far as their impacts on Iranian population are concerned, due to the over-compliance

of sanctions, many third parties are reluctant and cautious in dealing with Iran due to the fear of US sanctions upon them. Because of such approach, despite having exemption in humanitarian aid, Iran has been facing difficulties in accessing the humanitarian corridor.

The access to food and medicines is the major hurdle as international firms and NGOs are unable to have transactions due to the US imposition of sanctions on Iranian banking system. Due to this, Iranian government and companies are unable to import necessary supplies of pharmaceuticals that has squeezed the Iranian healthcare system. Foremost is the case of COVID-19 vaccine delivery. Under the UN program of COVAX, Iran's access to vaccines was hindered due to two prevailing reasons.

First, as the banking system of Iran was under sanctions, no international supplier could sign the delivery agreement while the second was the limitation in procuring foreign logistics and operators that were essential for keeping the vaccines.[17]

Moreover, the climate issue in Iran is aggravating due the US sanctions. In the city of Tehran, due the air pollution, the respiratory diseases are rampant. These diseases led to approximately 4000 premature deaths in Tehran alone. Due to the US sanctions, the economic situation inside of Tehran is fragile. Due to which people are forced to use automobiles that burn the fossils less effectively, disseminating more greenhouse gases into the air.

The sanctions also hinder Iran to import green technology from the other countries. The sanctions dating back to 1979 and those after JCPOA have caused international manufacturers and investors in vehicles and solar plants to flee from the country making Iran rely on the local technology which lacks green technology. Due to which the government faces problems in mitigating the climate issue and the health

problems of its people. These sanctions also impede the Iranian scientists to engage into research projects internationally.[18]

The Sanctions' Result

Though the US administration never explicitly propagated the element of imposing sanctions on Iran as a move to spark protests to oust the Iranian regime yet the understated motive seems apparent which was reflected by the statement of US Secretary of State, Rex Tillerson, in a congressional hearing in 2017. Tillerson admitted that the US policy is to work with those elements inside Iran that could bring a peaceful regime transition.[19]

Particularly, in terms of economy, the US policy of sanctioning Iran to bring the Iranian economy to the brink of collapse is in line with the Tillerson's admission before the US Congress. The case of Mahsa Amini is an evident. Though certain segments of the society actually protested over the death of 22-year old girl under mysterious circumstances while being in the custody of Morality Police yet for many others, it was an opportunity to spell out their frustration over the state and the government on the dire economic situation. These protests also provide the space for the opposition groups both inside and outside of Iran to demand and propagate change in the Iranian political system.

Therefore, slogans like '*Women, Life, Freedom*', '*Freedom, Freedom, Freedom*', 'O*ur Disgrace is Our Incompetent Leader/IRGC*', '*Disgrace, Disgrace, Disgrace*' and '*We Don't Want Islamic Republic*' were widely propagated to pressurize the Iranian regime for its eventual ousting.[20] Nonetheless, these protests couldn't achieve their desired outcomes of weakening or replacing the current state apparatus of Iran. Moreover, the protests are not a new thing for Iran. They are highly common spectacle for the regime since 1979.

The significant mention can be given to the protests of 1996, 2009, 2017 and 2022, where the international community sided

with the protestors in the hope of bringing political change inside Iran but failed to achieve it. It is because that the government has developed the coping mechanisms to these protests through which they recognize the popular legitimate demands of the people and developed tools to deal with such actions.

The strategy of the US to turn the people against the regime through sanctions proved counterproductive for the US. In a joint study conducted by Center for International and Security Studies, Maryland University and IranPoll in 2019, 75 percent of the Iranians have disapproved renegotiating the Nuclear Deal with the US while 86 percent of Iranians have a negative attitude towards the US.[21]

Another polling firm, named 'Zogby', concluded its survey that showed the declining views of the US values amongst the Iranians with nearly 66 percent of the Iranian public viewed the US as 'a dangerous country that seeks confrontation and control'.[22]

In another survey conducted in 2021, 76 percent of the Iranians showed their satisfaction with the Raisi Administration and in the similar survey, 64 percent of Iranians opted for self-sufficiency over the trade.[23] From these surveys, certain deductions can be made. First, the US image in the eyes of the Iranians grew more negative as majority of the Iranian blame the US for their economic troubles.

Second, the confidence on the US have declined as well since majority of the Iranians now favour the more aggressive and hard stance towards the US by encouraging the nuclear program and disapproving any new deal with the US. Third, the pro-regime and pro-state faction in Iran has been able to gain the trust of the common masses.

It is evident from the election of an ultra-conservative candidate, Ebrahim Raisi, as the president of Iran and his subsequent approval ratings as reflected from the survey that

further consolidated the theocratic republican state system of Iran. This shows that the policy of brining domestic change inside Iran through sanctions couldn't succeed, instead, the continuous hostile measures taken by the US towards Iran have actually distorted the US image amongst the Iranians.

Apart from the tacit ambition of brining the regime change in Iran, the more documented and explicit reason of why the US have sanctioned Iran was to prevent its revisionist behavior in the region and across the globe that is detrimental to the US interests and its allies in the Middle East. However, regionally as well, this policy has fallen short from achieving its objectives. After the US withdrawal from the JCPOA, Iran pursued its regional policies in a more robust manner.

At the global forefront, Iran collaborated with China and brought in a hefty amount of investment worth $400 billion in its petrochemical, telecommunication, infrastructural and transportation sectors. This was followed by Iran's permanent membership to Shanghai Cooperation Organization (SCO) in July 2023 that indicated Iran's acceptability amongst the emerging powers that aim to challenge the US-led global order.

Moreover, Iran also exported its drones, primarily *Shahed-131* and *Shahed-136* to Russia in the Ukraine War that brought Russo-Iranian collaboration to new heights.[24] Regionally, in 2022, Iranian backed president came to office as a result of elections in Iraq. Iraq's government under the leadership of President Muhammad Shia al-Sudani expressed its motive to establish better ties with Iran.

The Iraqi president came to office through the support of *The Coordination Framework* which was backed by Iranian groups inside Iraq. Iranian officials, on the other hand, did not conceal their role in the formation of the new government in Iraq. Iranian ambassador paid a visit to the President Sudani and expressed Iran's support to the newly formed government. Also, the

Commander-in-Chief on the Iran's Revolutionary Guards Corps (IRGC) expressed his praise over the Iran's role in the formation of the Iraqi government and spoke about the US' inability to play significant role in the Iraqi elections. The election of an Iranian backed President inside Iraq projected the Iranian prowess in the Middle East.[25] Iran was also able to legitimize its position in the Middle East through a reconciliatory process with the Arab states, most notably Saudi Arabia.

The peace deal with Saudi Arabia in March 2023, mediated by China, followed by resumption of diplomatic ties with Sudan, strengthened the position of Iranian state in the region. It was complemented by the return of Syria in the Arab League and KSA willingness to have peace negotiations with Houthis, both of whom are Iranian allies. Hence, not only the sanctions resulted in an undesired outcome both domestically and regionally for the US, they have, on the other hand, provided impetus for the Iranian state to ensue anti-US sentiments in the public and to seek rapprochement with the erstwhile adversaries for the economic betterment.

Unilateral Economic Sanctions under International law

The unilateral economic sanctions by definition are restrictive economic measures that an individual state uses against the other state or its government officials, nationals and legal entities in the pursuit of achieving some foreign policy agenda or a national interest. The unilateral economic sanctions can be employed for a variety of reasons and have an array of offshoots that fall under different jurisdictions of the international law. First is the *retorsion*, which is defined as acts that are unfair only in political and moral sense but not in a legal manner.[26]

In other words, they can be stated as lawful but immoral and unfriendly acts of an offensive state against the affronted one. The second are the *reprisals* which are defined as actions undertaken by a subject of the international law against the

other subject to coerce the offender and force it to comply to the obligations towards the subject which has been wronged.[27] They are also known as the acts of self-help by the injured state. The third amongst the unilateral economic sanctions are known as the countermeasures.

They are defined as unilateral measures taken by the injured state against the wrongful act of the other state that affect the right of the target state.[28] They are claimed by the injured state to demand amends for the damage done by the offensive state. Fourth category is the third-party counter measures. They are defined as the counter measures adopted by a non-injured state in solidarity with the injured state against the wrongful actions of another state. The fifth and the last category is the sanctions. It is not a legal term but the term has certain notoriety attached to it.

The term was first used by International Law Commission in its draft articles.[29] International legal scholars do not have the consensus over the fact that whether or not the term 'sanction' can be used to denote the unilateral restrictions imposed by the individual states. The legality of the unilateral sanctions is debatable and is a bone of contention in the political and ideological realms. The debatable part is that how much the use of force and intervention should be allowed to a state under the international law and the UN charter.

Both China and Russia are against the imposition of the unilateral economic sanctions and consider them as an overuse of force and coercion. Some scholarly circles claim that unilateral economic sanctions fall under the prohibition of use force in the UN charter's Article 2(4) and only the UN is allowed to impose sanctions. International Court of Justice also recognized the article as the basis of the UN Charter.[30]

Same is the debate about the US sanctions on Iran. The US does not consider unilateral economic sanctions on Iran as illegal. The

continuous policy of sanctioning Iran has not pressurized the state, as previously mentioned, rather it has created dire circumstances for the ordinary people. On one hand, sanctions on Iran are termed by the US as countermeasures for Iran's belligerent behavior On the contrary, the oil embargo in 1973 by the Arab states to prevent the West from supporting Israel's belligerence in the region, is termed as "oil weapon' by various western scholars.[31] Furthermore, the sanctions imposed by the US are selective and are targeted at some countries such as Iran, North Korea and Russia.

According to the US, these states posed a threat to the rule based international order and committed human rights violation. However, the same principle is not applied for the Israeli atrocities in Gaza and the Indian military deployment and human rights violations in Kashmir Valley. This discrepancy invalidates the notion of creating rule based international order by pressurizing the belligerent states. Instead, it reflects the US policy of using sanctions as a tool against its enemy states.

For example, the US legislation passed a law in 2017, named Countering America's Adversaries Through Sanction Act (CAATSA) which prohibits any country to economically engage with Russia, Iran and North Korea or it will be put under sanctions. The law became more crucial after the Ukraine War as Russia became the most sanctioned country which tempted Europe to halt their energy supplies coming from Russia. Yet India purchased two million barrels oil a day from Russia despite being a strategic partner and a crucial state for the US in its 'China Containment' policy.[32] On the opposite side, the US exempted India from the CAATSA.

As per the international law, Article 32 of UNGA prohibits states to employ coercive measures in economic affairs against other states. Furthermore, the former UN Special Rapporteur, Idriss Jazairy, advocated that only multilateral sanctions

approved by the UNSC should be imposed.[33] The case for the prohibition of unilateral primary and secondary sanctions becomes stronger due to the obvious biases that are present as mentioned by highlighting the contradictory policies of the US towards its strategic allies (Israel and India) and adversaries like Iran. These sanctions on Iran have not only hurt the Iranian economy and the people but prove to be detrimental for the developing nations as well which are heavily depended on energy resources like Pakistan.

The shrinking number of 'allowed' oil producing and exporting countries has resulted in the continuous oil price hikes which have increased the import bill of energy-depended states and negatively impacted their economies. This resulted in the inflation, unemployment, political instability and dire economic conditions in such states through which the ordinary citizen is impacted. Hence, such unilateral sanctions are basically a tool for the sustenance of US might and hegemony that has brewed anti-US sentiments as well as troublesome economic circumstances for the energy-depended states.

Conclusion

The debate on the utility of unilateral economic sanctions is a continuous phenomenon and has various aspects. First, most of the time, the major global state actors exercise the power of sanctions due to their substantial influence over the global economy. Generally, the developing nations are opposed to unilateral economic sanctions which they find detrimental to their national economic interests.

Second, in the case of US versus Iran, the former has persistently adopted the policy of sanctioning for various purposes ranging from a regime change to punishment. This has, however, didn't bear any fruits. While the futility of US sanctions in case of changing the Iranian state's behavior has been extensively discussed, it must also be pondered upon

that such measures are actually self-inflicting for the US itself. Considering that the ordinary citizens are the ones who are the direct victims of such sanctions, it is natural that such actions would invariably damage the US position and would lead towards the intensification of anti-US sentiments.

Third, the selective approach towards sanctions also questions the legitimacy of the US as being the leader of 'free world' and the flagbearer of freedom.

Fourth, such unilateral approach towards Iran also highlights the discrepancy in the US-led capitalist economic order which propagates the free market economy and for which the US was involved in a decades-long Cold War with the erstwhile Soviet Union.

Fifth, the persistence with which the US adopts the policy of unilateral sanctioning also brings forth the weakness of international law. Therefore, in conclusion, a strong legislature and institutional mechanism is required to ensure the misuse of sanctions and strengthen the UN sanctioning regime as the only viable and legal framework of imposing sanctions.

*****

References

1. Hirad Abtahi, "Reflections on the Ambiguous Universality of Human Rights: Cyrus the Great's Proclamation as a Challenge to the Athenian Democracy's Perceived Monopoly on Human Rights." *Denver Journal of International Law and Policy* 36, no. 1 (2007): 55-91.
2. Dr. Farhat Naz Rahman, Professor Dr. Kiran Sami, and Ms. Fehmida Memon, "Medina Charter and Just Peace Making Theory", *The Government: Research Journal of Political Science* IV (2015): 196-203.
3. Celeste Friend, "Social Contract Theory*", Internet Encyclopedia of Philosophy* (2004), Accessed November 18, 2024. https://iep.utm.edu/soc-cont/.

4. Daniel Jacobson, "J.S. Mill and the Diversity of Utilitarianism." *Philosopher's Imprint* 3, no. 2 (2003): 1-18.
5. “International Covenant on Economic, Social and Cultural Rights”, United Nations Human Rights Office of the High Commissioner, Accessed November 30, 2024. https://www.ohchr.org/en/instruments-mechanisms/instruments/international-covenant-economic-social-and-cultural-rights
6. Margaret Doxey, "International Sanctions in Theory and Practice." *Case Western Reserve Journal of International Law* 15, no. 2 (1983): 273-288.
7. Kenneth Katzman, “Iran Sanctions”, *Congressional Research Service* (Washington D.C.), 2022. https://sgp.fas.org/crs/mideast/RS20871.pdf
8. “Iran Sanctions”, *Office of Foreign Assets Control, US Department of The Treasury*, Accessed December 03, 2024. https://ofac.treasury.gov/media/5691/download?inline
9. Saeed Ghasseminejad and Mohammad R. Jahan-Parvar. "The Impact of Financial Sanctions: The Case of Iran 2011-2016", *Board of Governors of the Federal Reserve System*, International Finance Discussion Papers, No. 1281 (Washington D.C), 2020. https://www.federalreserve.gov/econres/ifdp/files/ifdp1281.pdf
10. David E. Sanger, “Iran Compiles with Nuclear Deal: Sanctions are Lifted”, *The New York Times*, January 16, 2016. https://www.nytimes.com/2016/01/17/world/middleeast/iran-sanctions-lifted-nuclear-deal.html.
11. Richard Nephew, "Evaluating the Trump's Adminsitration Approach to Sanctions: Iran”, *Center on Global Energy Policy*, November 08, 2019 https://www.energypolicy.columbia.edu/publications/evaluating-trump-administration-s-approach-sanctions-iran/
12. Mohammed Cherkaoui, "Trump's Withdrawal from the Iran Nuclear Deal: Security or Economics?", *Al Jazeera Centre for Studies* (Doha), 2018 https://studies.aljazeera.net/sites/default/files/articles/reports/documents/d6a4c71882da438e9de76152c7e3a8dc_100.pdf.
13. Laeny Sulistyawati and Peni Hanggarini, “Iran’s Hypersonic Missile Attack on Israel and Its Impact on Geopolitics and Oil Prices”, *Journal of Political and Legal Sovereignty* 2, no. 01 (2024): 200-210

14. Peter Piatetsky, and Julian Vasilkoski. "When Sanctions Violate Human Rights." *Atlantic Council* (Washington D.C) June 2021 file:///C:/Users/Admin/Desktop/GeoEcon-Sanctions-report-v4.pdf
15. Farzan Sabet, "Iran Deal Scenarios and Regional Security." *Arms Control Association,* October 2021. https://www.armscontrol.org/act/2021-10/features/iran-deal-scenarios-regional-security.
16. Piatetsky and Vasilkoski, "When Sanctions Violate Human Rights", file:///C:/Users/Admin/Desktop/GeoEcon-Sanctions-report-v4.pdf
17. Karl Blanchet and et al. "Sanctioned countries in the global COVID-19 vaccination campaign: the forgotten 70%." *Conflict and Health* 15, no. 69 (2021): 1-3
18. Declan Butler, "How US sanctions are crippling science in Iran", *Nature*, September 24, 2019. https://www.nature.com/articles/d41586-019-02795-y
19. Eric Pelofsky, "Tillerson's "Peaceful" Regime Change for Iran: Really? And What Comes Next?" *The Washington Institute for Near East Policy*, June 26, 2017. https://www.washingtoninstitute.org/policy-analysis/tillersons-peaceful-regime-change-iran-really-and-what-comes-next
20. Merve Calhan, "Amini Protests: Vowing for a New Commitment Between Society and State." *The Journal of Iranian Studies* 7, no. 1 (2023): 101-126
21. Nancy Gallagher, Ebrahim Mohseni & Clay Ramsay, "Iranian Public Opinion under "Maximum Pressure", *The Center for International and Security Studies at Maryland (CISSM) | IranPoll*, A Public Opinion Study (Maryland), October 2019. https://cissm.umd.edu/sites/default/files/201910/Iranian%20PO%20under%20Maximum%20Pressure_101819_full.pdf
22. Monti Datta "What Iranians think of the US and their own government" *The Conversation*, January 15, 2020 https://theconversation.com/what-iranians-think-of-the-us-and-their-own-government-129400
23. Nancy Gallagher, Ebrahim Mohseni & Clay Ramsay, "Iranian Public Opinion at the Start of the Raisi Administration", *The Center for International and Security Studies at Maryland (CISSM) | IranPoll*, A Public Opinion Study (Maryland), September 2021.

https://cissm.umd.edu/sites/default/files/2021-10/Final-Iranian%20Public%20Opinion%20Sept%202021.pdf

24. Michael Knights and Alex Almeida, "What Iran's Drones in Ukraine Mean for the Future of War", *The Washington Institute for Near East Policy*, November 10, 2022 https://www.washingtoninstitute.org/policy-analysis/what-irans-drones-ukraine-mean-future-war
25. Nawzad Shukri, "The Formation of Iraq's New Government Is a Major Victory for Iran and Its Allies", Fikra Forum, November 08, 2022. https://www.washingtoninstitute.org/policy-analysis/formation-iraqs-new-government-major-victory-iran-and-its-allies
26. Tom Ruys, "Sanctions, Retorsions and Countermeasures: Concepts and International Legal Framework." In *Research Handbook on UN Sanctions and International Law*, by Larissa van den Herik, (United Kingdom: Edward Elgar Publishing, 2016), 5-10
27. Mckinnon, Fiona. "Reprisals as a Method of Enforcing International Law." *Leidon Journal of International Law* 4, no. 2 (1991): 221-248.
28. Nigel D. White and Ademola Abass, "Countermeasures and Sanctions." In *International Law*, by Malcolm Evans. (Oxford: Oxford University Press, 2018), 521-547.
29. Iryna Bogdanova, *Unilateral Sanctions in International Law and the Enforcement of Human Right: The Impact of the Principle of Common Concern of Humankind*, (Leiden: Brill | Nijhoff, 2022), 62-63
30. Ibid, 71-72.
31. Jordan J. Paust, and Albert P. Blaustein. "The Arab Oil Weapon--A Threat to International Peace." *The American Journal of International Law* 68, no. 03 (1974): 410-439.
32. Lazaro Gamio and et.al. "How India Profits From its Neutrality in the Ukraine War", *The New York Times*, June 22, 2023 https://www.nytimes.com/interactive/2023/06/22/business/india-russia-oil.html
33. Idriss Jazairy, "Unilateral Economic Sanctions, International Law and Human Rights", *Ethics and International Affairs* 33, no. 03 (2019): 291-302

Editorial

The 67th issue of the quarterly research journal "*Noor-e-Ma'rfat*" is here. The first article of this issue, titled "A Critical Review of Orientalist Commentaries on the Text of the Quran," defends the common belief of all Muslims that the Holy Quran is a revealed book whose text is not the words of any human being. It is the word of Allah Almighty that was revealed to the Holy Prophet Muhammad (PBUH) through revelation.

This article is written against the backdrop that some Orientalists have attempted to prove in their research works that the text of the Quran is not the exact revelation; rather, it is a book derived from pre-Quranic sacred texts and it has been influenced by many human factors in its compilation. This article proves that the method by which Orientalists have conducted research on the text of the Quran is itself invalid and it may be applied to Gospels, but cannot be applied to the text of holy Quran. According to the author, the research and studies of Orientalists about the text of the Quran not only do not undermine the revelational status of the Quran, but also strengthen it.

The second article in the current issue, titled "Rethinking the Nature of Learning – Importance and Necessity", carries a key message in the field of education and upbrining. In fact, learning is a process that takes place from the beginning to the end of life. The main point of this article is that contemporary taxonomies that describe the the goals and outcomes of learning, need to be reconsidered. Because they are indifferent to the ultimate goal of human creation. Therefore, after gaining a deep understanding of the nature of the learning process, a comprehensive methodology should be devised so that as a result of the learning process, a student can develop all his existential capabilities and move towards the true purpose of his life.

The title of the third article is, "The Importance and Role of Science in the Formation of Modern Islamic Civilization."

According to the author, a troubling problem for thinkers, scholars, and philosophers of the Islamic world is that the Muslim world has a great scientific and cultural heritage, it owns valuable lands and resources, it has a young workforce, but despite all this, a modern Islamic civilization has not been formed here. How is this possible?

Among the thinkers who have tried to find a solution to this problem, Allama Iqbal is a unique figure. The essayist has explained this solution in the light of Allama Iqbal's sermons. According to him, the most important member of the comprehensive strategy that Allama Iqbal has presented here is the theory of knowledge. In fact, in every era, epistemology dominates all sciences and the history of human thought. Therefore, Allama Muhammad Iqbal has presented a specific epistemological approach and the author has tried to highlight the excellent features of Allama Iqbal's comprehensive approach.

The fourth article is titled "Analytical Review of Javed Ahmad Ghamidi's Theory of Imam Mahdi (a.s.)". According to the article, all Muslims unanimously believe in the appearance of Imam Mahdi (a.s.), which is derived from the Quran and authentic Hadiths. However, in the 21st century, Mr. Javed Ahmad Ghamidi refuted this theory and called it a baseless. He has presented three arguments in support of his position: First, that Imam Mahdi (a.s.) is not mentioned in the Holy Quran. Second, that the traditions narrated about Imam Mahdi (a.s.) are all fabricated. And third, that the authentic traditions in this regard are attributed to Umar bin Abdul Aziz.

The author of the article has critically examined Ghamidi's theory on the basis of his own acceptable principles. According to him, Ghamidi's position, in addition to being against the Holy Quran, is also against explicit and consistent hadiths. Also, from an intellectual point of view, it is against reason. In this regard, the author of the article has attempted to prove these three claims in the light of detailed arguments and has presented evidence from the Quran, Sunnah, reason, and reasoning that

exposes the weakness of Ghamidi's position.

The fifth article in the current issue of the quarterly "*Noor-e-Ma'rfat*" is in Arabic, "تأثير الافتراضات المسبقة على الفهم نظرة مقارنة بين الهرمنيوطيقا وأصول الفهم العقلائية". This article, in fact, discusses the topic of how to achieve correct understanding from a text. Because Hermeneutics claims that texts are silent and it is the reader who gives them meanings on the grounds of his prior perceptions. In contrast, the prevailing theory of textual understanding is that the meaning derived from any text, in accordance with the rational principles of textual understanding, is the correct and definitive one.

In this article, the author has examined in detail Hans-Georg Gadamer's theory that a person's prior understandings are necessary to understand any text. Also, that a person cannot escape the influence of his historical and social preassumptions in understanding any text. However, according to the author, Gadamer's theory of understanding a text is, in many aspects incompatible with the methodology of comprehension that the desicpline of *Usul-e Fiqh* puts forward; i.e, "generic appearance" (zuhūr naw‘ī); that regulates the influence of preconceptions, relying on linguistic and jurisprudential rules to interpret any text. It offers principles of textual understanding that prevent the reader's prior perceptions and individual tendencies from influencing the understanding from the text.

The final article in this issue is titled "Unilateral Economic Sanctions and their Impacts on Human Rights: Case Study of US Sanctions on Iran." According to the article, "unilateral sanctions" are an important topic of international law. In fact, the argument of supporters of these sanctions is that they prevent belligerent and partisan states from destabilizing the international system. But, the opposite position is that these sanctions are in conflict with international law and human rights.

The present paper examines the unilateral sanctions imposed on Iran after the Islamic Revolution. According to the paper, although the sanctions imposed on Iran by the United Nations

were lifted after the JCPOA, these sanctions by the United States remain in place and have been intensified and increased from time to time. The article examines the reasons why Iran is under US sanctions. The article focuses on the success and failure of US sanctions on Iran, as well as the impact of these sanctions on the Iranian people.

Finally, the impact of US sanctions on Iran on the United States itself is also examined. This article answers the question of whether these sanctions have strengthened America's position in the Middle East or have they had the opposite effect.

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

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

Dr. Muhammad Hasnain.

NATIONAL ADVISORY BOARD

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

Dr. Hafiz Tahir Islam
Islamic Studies Department, Allama Iqbal Open University, Islamabad.

Dr. Aafia Mehdi
Islamic Studies Department, National University of Modern Languages, Islamabad.

Dr. Syed Qandil Abbas
International Relations Department, Quaid-I-Azam International University, Islamabad.

Dr. Zahid Ali Zahidi
Islamic Studies Department, University of Karachi.

Dr. Muhammad Riaz
Islamic Studies Department, University of Baltistan, Skardu.

Dr. Muhammad Shakir
Psychology & Human Development Department, University of Bahawalpur.

Dr. Muhammad Nadeem
Ph.D. Education, Govt. Sadiq Egerton College Bahawalpur.

Dr. Raziq Hussain
International Relations Department, MY University, Islamabad.

INTERNATIONAL ADVISORY BOARD

Dr. Waris Matin Mazaheri.
Islamic Studies Department, Jamia Hamdard, New Delhi, India.

Dr. Syed Zawar Hussain Shah
Ph. D. Quranic Sciences and Hadith, Anjuman-e-Hussani, Oslo, Norway.

Dr. Syed Ammar Yaser Hamadani
Ph.D Quran & Law, Al Mustafa International University Iran.

Dr. Ghulam Raza Javidi
History Department, Katum-un-Nabieen University, kabul, Afghanistan.

Dr. Ghulam Jaber Hussain Mohammadi
Ph.D. Quran & Educational Sciences, Almustafa International University, Iran.

Dr. Ghulam Hussain Mir
Ph. D. Comparative Hadith Sciences, Almustafa International University, Iran.

Dr. Shahla Bakhtiari
History Department, Alzahra University, Tehran, Iran.

Dr. Faizan Jafar Ali
Urdu & Persian Organization Pura Maroof Mau U.P. India.

Editor-in-Chief & Publisher:
Syed Hasnain Abbas Gardezi
M.A. Islamic Studies & Arabic Literature;
Principal Jamia Al-Raza, Bara Kahu, Islamabad.

MANAGERIAL BOARD

Editor:
Dr. Muhammad Hasnain
Director Noor Research & Development (Pvt.) Ltd. Islamabad.
Asst. Editor:
Dr. Nadeem Abbas Baloch
Ph.D. Islamic Studies, National University of Modern Languages, Islamabad.
Advisor to Editor:
Dr. Sajid Ali Subhani
Ph.D. Arabic literature, Jamia-tu-Raza Registered, Islamabad.
Asst.Research Affairs:
Dr. Muhammad Nazir Atlasi
Ph.D. Quranic Sciences, Jamia-tu-Raza Registered, Islamabad.
IT Supervisor:
Dr. Zeeshan Ali
Ph.D. Computer Sciences.
IT Co-ordinator:
Fahad Ubaid
MS, Computer Sciences.

EDITORIAL BOARD

Dr. Hafiz Muhammad Sajjad
Islamic Studies Department, Allama Iqbal Open University, Islamabad.
Dr. Ayesha Rafique
Islamic Studies Department, Gift University, Gujranwala.
Dr. Abdul Basit Mujahid
History Department, Allama Iqbal Open University, Islamabad.
Dr. Syed Nisar Hussain Hamdani
Ph.D. Economics, (Divine Economics), Chairman Hadi Institute Muzaffarabad AJK.
Dr. Zulfiqar Ali
History, The AIMS School and College, Islamabad.
Dr. Roshan Ali
Islamic Studies Department, IMCB, Islamabad.
Dr. Ali Raza Tahir
Philosophy Department, Minhaj University, Lahore.
Dr. Karam Hussain Wadhoo
Islamic Culture Department, Regional Directorate of Colleges, Larkana.

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

Quarterly Research Journal

NOOR-E-MARFAT

Vol. 16 Issue: 1 Serial Issue: 67

Jan. to Mar. 2025 (Rajab to Ramzan 1446 AH)

Recognized in "Y" Category by

Higher Education Commission, Pakistan

Editor

Dr. Muhammad Hasnain

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

E-mail: noor.marfat@gmail.com

Publisher: Noor Research and Development (Private Limited) Bara Kahu, Islamabad.

Publisher Syed Husnain Abbas Gardezi published from Noor Research and Development (Private Limited) Office Bara Kahu after Printing from Pictorial Printers, (Pvt) Ltd. 21, I &T Centre, Abpara (Islamabad).

Registration Fee: Pakistan, India: PKR:1000; Middle East: $70; Europe, America, Canada: $150

Indexed in

www.australianislamiclibrary.org/

https://iri.aiou.edu.pk/

https://www.archive.org/

https://www.tehqeeqat.org/

EBSCOhost
https://www.ebsco.com/

Websites

https://www.nooremarfat.com

https://www.nmt.org.pk/

https://orcid.org/0000-0001-593-4436

Composer & Designer: **Babar Abbas**

Quarterly Research Journal

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

NOOR-E-MARFAT

Recognized by HEC in "Y" Category

Vol. 16 Issue: 1 Serial Issue: 67 Jan. to March 2025

- Rethinking the Nature of Learning; Importance and Necessity
- A Critical Review of Orientalists' Commentaries on the Text of the Holy Qur'an
- An Analytical Review of Javed Ahmad Ghamdi's Viewpoint about Imam Mahdi (AS)
- The Importance and Role of Epistemology in the Reconstruction of Modern Islamic Civilization
- Unilateral Economic Sanctions and their Impacts on Human Rights: Case Study of US Sanctions on Iran
- The Effect of Presuppositions on Understanding: A Comparative Study of Hermeneutics and Rational Principles of Understanding

Editor

DR. MUHAMMAD HASNAIN

Publisher: Noor Research and Development (Private) Limited