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

سہ ماہی تحقیقی مجلّہ

نورِ معرفت

ایچ ای سی سے Y کیٹگری میں تسلیم شدہ

جلد: 16 شمارہ: 3 مسلسل شمارہ: 69 جولائی تا ستمبر 2025

★ دین کی سماجی تفسیر اور علامہ طباطبائی: ایک تحلیلی جائزہ
★ اسلامی معاشرے کے قیام کی معاصر تحریک: ایک تحلیلی جائزہ
★ اسلامی نقطۂ نظر سے جدید اسلامی تمدن کے تحقق میں انسانی علوم کا کردار
★ أثر المنهج اللغوی فی اثبات العقائد الدینیّة نموذجا- دراسة تحلیلیة تطبیقیة
★ Challenges Faced in Implementation of Gilgit Baltistan Eduction Strategy 2015 - 2030: Teachers Perspective

مدیر
ڈاکٹر محمد حسنین

ناشر: نور تحقیق و ترقی پرائیویٹ لمیٹڈ

Indexed in

https://www.australianislamiclibrary.org/

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

https://archive.org/

https://tehqeeqat.org/

https://www.ebsco.com/

Websites

https://www.nooremarfat.com/

https://nmt.org.pk/

https://orcid.org/

کمپوزر اینڈ ڈیزائنر: بابر عباس

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

سہ ماہی تحقیقی مجلّہ

نورِ معرفت

جلد:16 شمارہ:3 مسلسل شمارہ:69

جولائی تا ستمبر 2025ء بمطابق محرم الحرام تا ربیع الاوّل 1447ھ

Recognized in "Y" Category by

Higher Education Commission, Pakistan

مدیر: ڈاکٹر محمد حسنین

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

E-mail: noor.marfat@gmail.com

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

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

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

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

مجلس نظامت

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

مجلس ادارت

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

قومی مجلس مشاورت

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

بین الاقومی مجلس مشاورت

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

مقالات ارسال فرمائیں

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

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

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

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

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

ضروری نوٹ:

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

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

فہرست

نمبر شمار	موضوع	مقالہ نگار	صفحہ
۱	اداریہ	مدیر	6
۲	اسلامی معاشرے کے قیام کی معاصر تحریک: ایک تحلیلی جائزہ	محمد یعقوب	8
۳	اسلامی نقطۂ نظر سے جدید اسلامی تمدن کے تحقق میں انسانی علوم کا کردار	سید علی رہبر جعفری	31
۴	دین کی سماجی تفسیر اور علامہ طباطبائی: ایک تحلیلی جائزہ	کرامت علی	53
۵	أثر المنهج اللغوی فی اثبات العقائد الدینیّة نموذجا - دراسة تحليلية تطبيقية	مظہر علی	71
۶	Challenges Faced in Implementation of Gilgit Baltistan Eduction Strategy 2015-2030: Teachers Perspective	Nazar Abbas	93
۷	Editorial	Editor	118

اداریہ

سہ ماہی تحقیقی مجلّہ نور معرفت کا 69 واں شمارہ پیش خدمت ہے۔اس شمارے کے پہلے دونوں مقالات کا تعلق، مسلمان معاشروں میں اسلامی تہذیب و تمدن کے احیاء کی کاوشوں کے تحلیلی، تنقیدی جائزے سے ہے۔ پہلا مقالہ "اسلامی معاشرے کے قیام کی معاصر تحریک: ایک تحلیلی جائزہ" کے عنوان کے تحت مدعی ہے کہ اسلامی معاشرے کی قیام کی معاصر تحریک، جس کا دورانیہ 19ویں اور 20ویں صدی کو قرار دیا گیا ہے، درحقیقت، ایک سیاسی جدوجہد اور مظہر ہے۔ مقالہ نگار نے آغاز میں اسلامی معاشرے کے قیام کی معاصر تحریک کے محرکات کا جائزہ لیا ہے۔اور پھر اس تحریک کے چند عمدہ نمونوں پر جن میں ابوالاعلیٰ مودودی کا نظریۂ حاکمیت الٰہیہ، حسن البنا کی اصلاحی دعوت، سید قطب کا انقلابی تصورِ جہاد اور ایران کا اسلامی انقلاب شامل ہیں، تفصیلی بحث کی ہے اور اس تحریک کے مثبت اور منفی نکات کا جائزہ لیتے ہوئے اس کو درپیش اہم چیلنجز پر بحث کی ہے۔ یہاں، مقالہ نگار نے یہ رائے قائم کی ہے کہ اسلامی معاشرے کے قیام کی معاصر تحریک، ایک ایسی مسلسل جدوجہد ہے جس کا مستقبل، ہم عصر دنیا کی انتہائی سخت پیچیدہ سیاست میں غیر یقینی، مگر ارتقاء پذیر ہے۔

دوسرے مقالے کا عنوان "اسلامی نقطۂ نظر سے جدید اسلامی تمدن کے تحقق میں انسانی علوم کا کردار" ہے۔ اس مقالہ کے مطابق، انسانی علوم، نہ تنہا کسی بھی معاشرے کی حرکت کی سمت معین کرتے، بلکہ ہر تہذیب و تمدن کے عروج و زوال پر اَن مٹ نقوش بھی چھوڑتے ہیں۔ دوسری طرف، خود یہی علوم، انسان اور کائنات کے بارے میں مخصوص فلسفے اور تصور پر استوار ہوتے ہیں۔اس پسِ منظر میں انسانی علوم کو اسلامی تصوّرِ کائنات پر استوار کرنا، ایک ایسی مہم ہے جس کے نتیجے میں اسلامی تمدن کے قیام اور ارتقاء کی راہیں ہموار ہوتی ہیں۔اِس مقالے میں انسانی علوم کی اسلامی بنیادوں کی تقویت کا چارہ کار واضح کرنے کی کوشش کی گئ ہے۔

مجلّہ نور معرفت کے تیسرے مقالے کا عنوان، "دین کی سماجی تفسیر اور علامہ طباطبائی: ایک تحلیلی جائزہ" ہے۔ اس مقالے میں اُن ماہرینِ سماجیات کے نظریات و افکار کا تنقیدی جائزہ لیا گیا ہے جو دین اور دینداری کو ایک سماجی مظہر قرار دیتے ہیں۔ پیش نظر مقالہ دین، بالخصوص، اسلام کی سماجی تفسیر کے ردّ میں علامہ سید محمد حسین طباطبائیؒ کے نظریات کی توضیح و تفسیر پر مشتمل ہے۔اس مقالہ کے مطابق، علامہ طباطبائی کے نزدیک، دین کا سرچشمہ، ایک مابعد الطبیعیاتی حقیقت اور ہستی، یعنی خداوند تعالی ہے۔ علامہ کے مطابق، دین، ایک سماجی رویّہ ہونے سے پہلے، ایک فطری، ماورائی اور الٰہی حقیقت ہے جو انسانی عقل و شعور سے مکمل طور پر ہم آہنگ ہے۔ لہٰذا، دین کی پیدائش کا موجب، سماج نہیں، بلکہ انسان کی الٰہی فطرت ہے؛ گو کہ دین کی تجلیات کے ظہور کے لئے سماج کا مہیا ہونا بھی ضروری ہے۔

اس شمارے کے چوتھے مقالے کا عنوان "أثر المنهج اللغوي في اثبات العقائد الدينيّة نموذجا - دراسة

تحليلية تطبيقية" ہے۔ در حقیقت، یہ مقالہ اس امر کا جائزہ لیتا ہے کہ زبان و بیان کے قواعد، بالخصوص عربی زبان کے قواعدِ لغت اور فصاحت و بلاغت، کس طرح دینی، اسلامی عقائد کے اثبات اور ان کی توضیح و تشریحات میں موثر اور دخیل ہیں۔ یہ مقالہ مدعی ہے کہ شیعہ امامیہ علمائے علم کلام نے اس امر کا خاص اہتمام برتا کہ دینی عقائد کے بیان اور اثبات میں لغتِ عرب کے عمومی قواعد کی مکمل پاسداری کی جائے۔

امامیہ علمائے علمِ کلام میں سے سید شریف رضی نے " البيان في مجازات القرآن" اور "المجازات النبوية " عنوان کے تحت دو مستقل کتابیں تالیف فرمائیں۔اسی طرح سید مرتضیٰ نے " غرر الفوائد و درر القلائد "، شیخ مفید نے " تصحیح الاعتقادات الامامیہ "، ابن الحسن الطبرسی نے " مجمع البیان" طریحی نے " مجمع البحرین" اور معاصر علماء میں سے شیخ جعفر سبحانی نے "العقیدۃ الاسلامیۃ" جیسی کتابوں میں اس روش پر کاربند رہنے کا مکمل اہتمام کیا جس کا نتیجہ یہ نکلا کہ شیعہ امامیہ، توحیدِ الٰہی کے باب میں تجسیم، تشبیہ اور تکیف وغیرہ سے محفوظ رہے اور انہوں نے خداوند تعالیٰ کی خبریہ صفات کے وہ معانی ثابت اور بیان کیے جو عقل اور نقل کے ساتھ مکمل ہم آہنگی رکھنے کے علاوہ، خداوند تعالیٰ کو اپنی ذات و صفات میں بے مثل و مثال ثابت کرتے ہیں۔

اس شمارے کا آخری مقالہ "Challenges Faced in Implementation of Gilgit Baltistan Educational Strategy 2015-2030: Teachers' Perspective" کے عنوان سے پاکستان کے غیر معمولی جیوپولیٹیکل اہمیت کے حامل علاقے، گلگت، بلتستان میں تعلیمی اصلاحات کا جائزہ لیتا ہے۔ یہ مقالہ اس علاقے کے اساتذہ کے نقطہ نظر سے یہاں تعلیم کے فروغ اور اس کے معیار کو بہتر بنانے کی غرض سے بنائی گئی 2015-2030 اسٹریٹیجی کے نفاذ میں درپیش چیلنجز اور مشکلات کا جائزہ پیش کرتا ہے۔اِس مقالے میں جہاں فاضل مقالہ نگار نے اُن مشکلات اور چیلنجز کا جائزہ لیا ہے جو اس اسٹریٹیجی کے موثر نفاذ میں مانع اور حائل رہے ہیں، وہاں ان مشکلات سے پنجہ آزمائی کے لئے بھی انتہائی مفید اور قابل عمل تجاویز پیش کی ہیں۔

مجھے اُمید ہے کہ مجلّہ نورِ معرفت کا موجودہ شمارہ، قارئین کے لئے ایک بہترین علمی متاع ثابت ہوگا۔خداوند تعالیٰ کا اس توفیق پر شکر ادا کرنے کے ساتھ ساتھ ،اس سے دعا ہے کہ مجلّہ نور معرفت کے ٹیم کو اس کارِ خیر پر بہترین اجر و پاداش عطا فرمائے۔آمین، یارب العالمین!

مدیر مجلّہ،
ڈاکٹر محمد حسنین

اسلامی معاشرے کے قیام کی معاصر تحریک: ایک تحلیلی جائزہ

Contemporary Movement for the Establishment of an Islamic Society- An Analytical Review

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

Muhammad Yaqoob
M. Phil. Research Scholar, Almustafa International University, Karachi Campus, Pakistan.
E-mail: myaqoob.scholar@gmail.com

Abstract:
This article presents a non-religious and academic analysis of the struggle to establish an Islamic society during last few centuries. This struggle is a modern political phenomenon that emerged as a reaction to 19th-century European colonialism and the failure of Arab nationalism.

The intellectual foundations of this movement include Abul A'la Maududi's theory of divine sovereignty, Hasan al-Banna's reformist call, and Sayyid Qutb's revolutionary concept of jihad. Historical events like the 1967 Arab-Israeli War and the 1979 Iranian Revolution gave this struggle a new direction .Its practical forms include electoral politics, extensive social welfare work, and at times, armed struggle.

However, these movements face challenges such as the separation of state and religion, internal ideological conflicts, and economic failures. The article concludes that this struggle is an ongoing tension between a utopian vision and the realities of the modern world, with an uncertain but evolving future.

Keywords: Islamic Society, Islamism, Political Islam, Jamaat-e-Islami, Ikhwan-ul Muslemin, Iranian Revolution, Arab Nationalism, Islamic State.

خلاصہ

یہ مقالہ اسلامی معاشرے کے قیام کی جدوجہد کا ایک علمی تجزیہ پیش کرتا ہے۔ یہ جدوجہد ایک جدید سیاسی مظہر ہے جو 19ویں صدی کے یورپی استعمار اور عرب قوم پرستی کی ناکامی کے ردعمل میں ابھری۔ اس تحریک کی فکری بنیادوں میں ابوالاعلیٰ مودودی کا نظریۂ حاکمیت الٰہیہ، حسن البنا کی اصلاحی دعوت اور سید قطب کا انقلابی تصورِ جہاد شامل ہیں۔ 1967 کی عرب، اسرائیل جنگ اور 1979 کے ایرانی انقلاب جیسے تاریخی واقعات نے اس جدوجہد کو نئی سمت دی۔ اس کی عملی اشکال میں انتخابی سیاست، وسیع سماجی فلاحی کام اور بعض اوقات مسلح جدوجہد شامل ہیں۔ تاہم، ان تحریکوں کو ریاست اور مذہب کی تفریق، داخلی اختلافات، اور معاشی ناکامیوں جیسے چیلنجز کا سامنا ہے۔ مقالے کا نتیجہ یہ ہے کہ یہ جدوجہد ایک نظریاتی وژن اور جدید دنیا کی حقیقتوں کے درمیان ایک مسلسل کشمکش ہے، جس کا مستقبل غیر یقینی مگر ارتقاء پذیر ہے۔

کلیدی الفاظ: اسلامی معاشرہ، اسلام ازم، سیاسی اسلام، جماعت اسلامی، اخوان المسلمون، ایرانی انقلاب، حاکمیت الٰہیہ۔

تعارف: جدوجہد کے نظریاتی اور تاریخی خدوخال

اسلامی معاشرے کے قیام کی جدوجہد ایک پیچیدہ اور کثیر جہتی مظہر ہے جس کا مطالعہ مذہبی عقائد کی بنیاد پر نہیں بلکہ سماجی علوم کے ایک شعبہ کے طور پر کیا جانا چاہیے۔ یہ مقالہ ایک علمی اور معروضی نقطہ نظر اختیار کرتا ہے تاکہ اس جدوجہد کے تاریخی، سیاسی اور سماجی پہلوؤں کا غیر جانبدارانہ تجزیہ پیش کر سکے۔ اس کا مقصد ان تحریکوں کو ان کے تاریخی سیاق و سباق، فکری بنیادوں، عملی حکمت عملیوں اور درپیش چیلنجز کے تناظر میں سمجھنا ہے۔ یہ مقالہ "اسلام ازم" (Islamism) اور "اسلامی احیائیت" (Islamic Revivalism) کو جدید نظریات اور سماجی تحریکوں کے طور پر پیش کرتا ہے جو تاریخ کے ایک مخصوص مرحلے میں پیدا ہوئیں، نہ کہ الٰہی احکامات کی محض ایک براہ راست عملی شکل کے طور پر۔

یہ مقالہ اس امر کا جائزہ لے گا کہ کس طرح اہم اسلامی مفکرین نے ریاست اور حاکمیت کے جدید سیاسی تصورات کے ردعمل میں اپنے نظریات تشکیل دیے، اور ان نظریات کی عملی شکلیں (بشمول سیاسی، سماجی اور مسلح جدوجہد) کیسے دنیا کے نقشے پر ابھریں۔ اس تجزیہ کے لیے تین کلیدی اصطلاحات کی تعریف اور وضاحت ضروری ہے:

1. **اسلامی معاشرہ** (Islamic Society)

اس اصطلاح کی دو جہتیں ہیں۔ ایک طرف، یہ ایک ایسے معاشرے کا حوالہ ہے جس کے ارکان اسلام پر ایمان رکھتے ہیں، اپنی روزمرہ کی زندگی میں اس کے قوانین اور اخلاقی معیارات کی پابندی کرتے ہیں، اور مذہبی فرائض ادا کرتے

ہیں۔ اس تصور میں محبت، بھائی چارہ، مساوات، اور باہمی تعاون کی بنیادیں شامل ہیں، جو قرآنی تعلیمات سے اخذ کی گئی ہیں۔ دوسری طرف، یہ ایک نظریاتی ہدف ہے جسے ابھی تک مکمل طور پر قائم نہیں کیا جا سکا ہے۔ یہ ایک ایسا معاشرہ ہے جو انصاف، آزادی، اور قومی وقار جیسے انسانیت کے لیے اسلام کے طے کردہ اہداف کے حصول کی کوشش کرتا ہے۔ تاہم، ان اہداف کی تشریح اسلامی انداز میں کی جاتی ہے جو مغربی تصورات سے مختلف ہو سکتی ہے۔

2. **اسلامی ریاست (Islamic State)**

یہ ایک جدید سیاسی تصور ہے جو 20ویں صدی سے پہلے مسلم سیاسی فکر میں عام طور پر استعمال نہیں ہوتا تھا۔ یہ Dawlah Islamiyah کا ایک جدید تصور ہے جو سیاسی اسلام سے وابستہ ہے۔ اس کا عروج 1924 میں خلافت عثمانیہ کے خاتمے کے بعد ہوا، جب اس خلا کو پُر کرنے کے لیے ایک نئے نظریے کی ضرورت محسوس کی گئی۔ ابتدائی اسلامی تاریخ میں، پیغمبر اسلام ﷺ نے مدینہ میں جو سیاسی اکائی قائم کی تھی اسے پہلی اسلامی ریاست سمجھا جاتا ہے، جسے بعد میں خلفائے راشدین نے خلافت میں تبدیل کر دیا۔

3. **اسلام ازم (Islamism)**

یہ ایک پیچیدہ مظہر ہے جسے عصر حاضر میں ایک نظریہ، ایک تحریک یا تنظیم، اور حکومت کی ایک شکل کے طور پر بیان کیا جاتا ہے۔ یہ ایک ایسا سیاسی نظریہ ہے جس کے حامیوں کا خیال ہے کہ اسلام فطری طور پر سیاسی ہے اور یہ ایک منصفانہ اور کامیاب معاشرے کے حصول کے لیے کمیونزم، لبرل جمہوریت، اور سرمایہ داری جیسے دوسرے سیاسی نظاموں سے برتر ہے۔ اس کا بنیادی مقصد معاشرتی اور سیاسی زندگی میں اسلامی اصولوں اور اقدار کو نافذ کرنا ہے۔

اسلام ازم کی تعریف کرتے ہوئے یونیورسٹی آف آرہوس کے شعبہ سیاسیات کے پروفیسر ڈاکٹر مہدی مظفری لکھتے ہیں:

"Islamism is a religious ideology with a holistic interpretation of Islam whose final aim is the conquest of the world by all means.[1]"

اسلامی ازم ایک مذہبی نظریہ ہے جو اسلام کی جامع تشریح پر مبنی ہے، اور جس کا حتمی مقصد ہر ممکن طریقے سے دنیا پر فتح حاصل کرنا ہے۔

جمہوریت

جمہوریت کی تعریف اور ووٹر کی حیثیت

جمہوریت ایک ایسا طرزِ حکمرانی ہے جس میں اقتدار کی بنیاد عوام کی مرضی پر ہوتی ہے؛ یہ عوام کے ذریعے، عوام کے لیے اور عوامی نمائندگی پر مبنی نظام ہے۔ اس نظام میں حکومت سازی کا عمل انتخابات کے ذریعے مکمل ہوتا ہے۔ جمہوری طریقہ کار میں، رائے دہندگان کے لیے محض ایک کم از کم عمر کی حد مقرر کی جاتی ہے، جبکہ ان کی

اخلاقی حالت، کردار، تعلیمی قابلیت، یا فکری سطح کا کوئی لحاظ نہیں کیا جاتا۔ نتیجتاً، ایک صاحبِ علم، باوقار اور تعلیم یافتہ فرد کا ووٹ، ایک بد کردار، مجرمانہ ذہنیت رکھنے والے، یا ناخواندہ شخص کے ووٹ کے بالکل برابر اور یکساں اہمیت کا حامل ہوتا ہے۔

جمہوری نظام کی ایک بنیادی خصوصیت یہ ہے کہ اس میں حاکمیتِ اعلیٰ کا منبع اللہ تعالیٰ کو نہیں، بلکہ منتخب انسانوں اور ان کے نمائندوں کو تسلیم کیا جاتا ہے۔ اس کے باعث، جمہوری قوانین الہامی رہنمائی کی بجائے مکمل طور پر انسانوں کے بنائے ہوئے ہوتے ہیں۔ مزید برآں، یہ نظام افراد کو حکومتی مناصب اور عہدوں کے حصول کے لیے ہر جائز و ناجائز طریقہ اپنانے کی ترغیب دیتا ہے۔ اس کے برعکس، اسلامی طرزِ حکمرانی میں اقتدار کی طلب یا حرص رکھنے والے شخص کو کوئی منصب نہیں سونپا جاتا۔ ان تضادات سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ جمہوری ڈھانچہ قرآن و سنت کے بنیادی اصولوں سے واضح طور پر متصادم ہے۔

جدید سیاسی جدوجہد میں "جمہوریت" ایک بنیادی اور متنازعہ اصطلاح رہی ہے۔ اسلامی تحریکیں اس اصطلاح کو یا تو مکمل طور پر رد کرتی ہیں یا اسے اپنے نظریات کے مطابق ڈھالنے کی کوشش کرتی ہیں۔

جمہوریت کی تعریف اور اقسام

عربی لغت کے ماہرین کے تجزیے سے واضح ہوتا ہے کہ جمہوریت کی جڑیں لفظ "جَمہر" (جمہر) میں پیوست ہیں، جس کا بنیادی معنی کسی شے کا جمع ہونا یا اکثریت میں پایا جانا ہے۔ مرتضیٰ زبیدی کی تحقیق کے مطابق: "وجَمہر، اِی الشئ جمعہ" [2] جو اسی بنیادی خیال کی تائید کرتی ہے۔ ابن منظور کے بقول، کسی چیز کو "الجمہوری" اس لیے کہا جاتا ہے کیونکہ "جمہور الناس اسے استعمال کرتی ہے، یعنی ان کی اکثریت"۔[3] اس طرح، لسانی اعتبار سے جمہوریت کثرتِ رائے یا عوامی اجتماعیت کا مفہوم پیش کرتی ہے۔

مفتی محمد تقی عثمانی لکھتے ہیں کہ:

جمہوریت کے لئے انگریزی زبان میں لفظ ڈیمو کریسی (Democracy) استعمال کیا جاتا ہے۔ اور یہ لفظ یونانی الفاظ *Demos* (عوام) اور Cracy (حکمرانی/حاکمیت) کا مرکب ہے، جس کا مطلب ہے 'عوام کی حکمرانی'۔ عربی میں اس کا ترجمہ دیمقراطیہ کیا گیا ہے۔[4] سیاسی نظریہ میں، جمہوریت کی تعریف، اخلاقی بنیادوں، اور عملی تنظیم کے حوالے سے وسیع اختلاف پایا جاتا ہے۔

اصطلاحی تعریف

اصطلاحی طور پر، الفارابی نے اپنی کتاب آراء اہل المدینۃ الفاضلہ میں افلاطون کی جمہوریہ (Republic) کے متبادل کے طور پر "مدینۃ الجماعیہ" کی ترکیب استعمال کی، جو جمہوری طرزِ حکومت کی طرف اشارہ کرتی ہے۔

سید ابوالاعلیٰ مودودی نے مغربی جمہوریت کو دو بنیادی نظریات کا مجموعہ قرار دیا:

1. **قانونی اور سیاسی حاکمیت:** جو عوام کی اکثریت یا ان کے منتخب نمائندوں کی کثرتِ رائے کے ذریعے عملی شکل اختیار کرے۔
2. **حکومت کی تشکیل:** ریاست کا نظم و نسق چلانے والی حکومت کو عوام کی آزاد مرضی سے بننے اور بدلنے کا حق حاصل ہو۔

مودودی کے مطابق، اسلام مغربی جمہوریت کے صرف دوسرے جز (یعنی حکومت سازی میں عوام کی مرضی) کو ہی قبول کرتا ہے۔ البتہ، پہلے جز کو اسلام دو حصوں میں تقسیم کرتا ہے:

1. **قانونی حاکمیت:** یہ مکمل طور پر اللہ تعالیٰ کے لیے مخصوص ہے، جہاں قرآن و سنت کے احکامات ریاست کے لیے ناقابلِ تبدیلی اور اٹل قانونی حیثیت رکھتے ہیں۔
2. **سیاسی حاکمیت (خلافت):** اسے حاکمیت کی بجائے نیابتِ الٰہی (یعنی خلافت) قرار دے کر ریاست کے عام مسلم شہریوں کے سپرد کر دیا جاتا ہے۔ یہ خلافت مسلم عوام کی اکثریت یا ان کے قابلِ اعتماد نمائندوں کے ذریعے عملی جامہ پہنتی ہے۔

اس بنیادی اور اصولی فرق کو دیکھتے ہوئے، مودودی کا استدلال ہے کہ اسلامی ریاست کو مغربی اصطلاح کی روشنی میں جمہوریت قرار دینا درست نہیں۔[5]

رچرڈ اے ایپسٹین (RICHARD A. EPSTEIN) نے اپنی آرٹیکل **"Direct Democracy: Government of the People, by the People, and for the People?"** میں لکھا ہے:

"In the Gettysburg Address, President Lincoln declared ours government of the people, by the people, for the people"[6]

یعنی سابق امریکی صدر ابراہم لنکن نے اپنی تاریخی خطاب "گیٹس برگ خطاب" میں جمہوریت کی تعریف کرتے ہوئے فرمایا کہ "ایسی حکومت جو عوام کی ہو، عوام کے ذریعے قائم ہو، اور عوام کی فلاح کے لیے کام کرے۔

He believes in freedom and equality between people, or as system of government based on this belief, in which power is either held by the elected representative or by the people themselves.[7]

جمہوریت ایک ایسا نظامِ حکومت ہے جو آزادی اور انسانوں کے درمیان مساوات کے نظریے پر قائم ہوتا ہے۔ اس نظام میں اقتدار یا تو عوام کے منتخب نمائندوں کے ہاتھ میں ہوتا ہے یا براہِ راست خود عوام کے پاس ہوتا ہے۔

ڈاکٹر محمد سرور کے بقول، لارڈ برائس کے نقطۂ نظر کے مطابق، جمہوری طرزِ حکومت سے مراد وہ نظام ہے جہاں ریاست پر حکمرانی کا قانونی اختیار کسی خاص یا محدود گروہ کے بجائے، معاشرے کے تمام اراکین کو اجتماعی طور پر

حاصل ہوتا ہے۔[8]

حاکمیت کی نوعیت کے لحاظ سے اقسام

لبرل جمہوریت: (Liberal Democracy) یہ مغربی ماڈل ہے جو عوامی حاکمیت، کثرت پسندی، بنیادی حقوق (فرد کی آزادی) اور حکومت کے اختیارات پر قانونی قدغن کو یقینی بناتا ہے۔

مغربی یونانی فلسفی ارسطو لبرٹی کی تعریف میں یوں لکھا ہے:

"Ruling and being ruled in turn is one element in liberty[9]"

گویا آزادی ایک طرف افرادی کی اپنی خواہش اور اختیار میں ہے تو دوسری طرف جمہوریت بھی اسی کا پرتو ہے۔

نظریاتی جمہوریت: (Theo-Democracy) یہ مودودی کا پیش کردہ ماڈل ہے، جہاں عوامی بالادستی کو ایک اعلیٰ الٰہی حاکمیت (Divine Sovereignty) کے ذریعے محدود کیا جاتا ہے۔ اس میں لوگ خلیفۃ اللہ کے طور پر خدا کے قوانین کے تحت حکومت کرتے ہیں۔[10]

اسلامی جمہوریہ: (Islamic Republic) یہ ایک ایسا سیاسی نظام ہے جو دستور میں اسلامی قانون (شریعت) کو بنیادی ماخذ قرار دیتا ہے لیکن حکومتی ڈھانچہ روایتی جمہوری عمل (انتخابات) پر مبنی ہوتا ہے۔ اس کی مثالیں ایران، پاکستان، اور موریطانیہ ہیں۔

مسلم ممالک میں جمہوریت کا انداز مختلف رہا ہے۔

پارلیمانی جمہوریہ: (Parliamentary Republic) جیسے عراق، لبنان۔

صدارتی جمہوریہ: (Presidential Republic) جیسے ترکی، تیونس، مصر۔

اسلامی جمہوریہ: (Islamic Republic) جیسے ایران، پاکستان (جہاں شریعت کو مکمل یا جزوی طور پر قانونی نظام میں شامل کیا گیا ہے)۔

اس جدوجہد کو ایک جدید سیاسی و سماجی مظہر کے طور پر سمجھنے کے لیے یہ تجزیہ کیا جانا ضروری ہے کہ یہ محض ایک تاریخی تسلسل نہیں ہے۔ درحقیقت، یہ 18 ویں اور 19 ویں صدی میں یورپی استعمار، سامراجیت، سرمایہ داری اور سیکولرازم کے بڑھتے ہوئے اثرات کے ردعمل کے طور پر ابھرا۔ اس تناظر میں، یہ جدوجہد محض اصلی اسلام کی طرف واپسی نہیں ہے، بلکہ یہ جدیدیت کی دین ہے۔ یہ جدوجہد جدید سیاسی تصورات اور طریقوں کو استعمال کرتے ہوئے ایک نئی فکری بنیاد فراہم کرتی ہے، جیسا کہ ایرانی انقلاب کے بعد اسلامی حکومت کے تصور کے لیے نئی اصطلاحات کا استعمال کیا گیا۔ اس طرح، یہ جدوجہد ایک نظریاتی اور سیاسی منصوبہ ہے جو تاریخ کے ایک مخصوص مرحلے میں پیدا ہونے والے چیلنجز کا جواب دیتا ہے، اور اس کا وجود خود ایک جدید مظہر کی عکاسی کرتا ہے۔

اسلامی تحریکیں

اسلامی معاشرے کے قیام کی جدوجہد کوئی یک جہتی نظریہ نہیں ہے۔ اس کے برعکس، یہ فکری طور پر مختلف اور بعض اوقات متضاد نقطہ نظر رکھنے والے کئی مفکرین اور تحریکوں کے ذریعے پروان چڑھا ہے۔ ان تحریکوں کے نظریاتی معماروں نے اس جدوجہد کے لیے بنیادی فکری ڈھانچے فراہم کیے، جنہیں ان کے پیروکاروں نے دنیا کے مختلف حصوں میں نافذ کرنے کی کوشش کی۔ ان میں ابوالاعلیٰ مودودی، حسن البناء اور سید قطب جیسے نمایاں مفکرین شامل ہیں۔

ابوالاعلیٰ مودودی اور جماعت اسلامی

ابوالاعلیٰ مودودی (1903-1979) ایک پاکستانی مفکر تھے جنہوں نے 26 اگست 1941 کو برٹش انڈیا میں جماعت اسلامی کی بنیاد رکھی۔ مودودی کا نظریہ دو بنیادی تصورات پر قائم ہے:

1. **حاکمیت الٰہیہ (Sovereignty of God)**: مودودی کا سب سے اہم فکری حصہ یہ نظریہ ہے کہ حاکمیت صرف اور صرف اللہ کی ہے۔ ان کے مطابق، ہر مسلمان کا بنیادی مقصد اللہ کے اس نظام کو زمین پر قائم کرنا ہے، جسے وہ اسلامی ریاست یا دار الاسلام کہتے تھے۔[11]
2. **اسلام بطور ایک جامع نظامِ حیات**: ان کے خیال میں اسلام صرف ایک مذہب نہیں بلکہ زندگی کا ایک مکمل اور جامع ضابطہ ہے۔ وہ اس بات پر زور دیتے تھے کہ اسلام کو زندگی کے مختلف شعبوں، جیسے کہ سماجی، سیاسی، اور اقتصادی معاملات سے الگ نہیں کیا جا سکتا۔ ان کے مطابق، ایک سچا مسلمان وہ ہے جو نہ صرف اپنی ذاتی زندگی میں بلکہ اپنے سیاسی اور معاشی رویوں میں بھی اسلامی تعلیمات کی پیروی کرے۔[12]

مودودی نے اسلامی ریاست کو لبرل جمہوریت اور سوشلزم کے درمیان ایک تیسری راہ کے طور پر پیش کیا، جس میں وہ انتخابی سیاست کے جمہوری اصولوں کو غربت کے خاتمے کے سوشلسٹ اصولوں کے ساتھ مربوط کرنے کے خواہاں تھے۔ انہوں نے اس نظام کو نظریاتی جمہوریت (Theo-Democracy) کا نام دیا۔[13] ان کا خیال تھا کہ اسلامی ریاست تمام شعبوں پر محیط ایک آمرانہ (Totalitarian) ریاست ہو گی، لیکن یہ آمریت الٰہی قانون کی آفاقیت پر مبنی ہو گی۔[14]

نظریاتی بنیادوں اور ارتقاء کی مزید تفصیل

اسلامی معاشرے کے قیام کی جدوجہد کی فکری بنیادیں صرف 20 ویں صدی کے نمایاں مفکرین تک محدود نہیں ہیں، بلکہ ان کی جڑیں 19 ویں صدی کے مسلم دانشوروں کے ردعمل میں پیوست ہیں جو بڑھتے ہوئے یورپی استعمار اور جدیدیت کے چیلنجز سے نمٹ رہے تھے۔ اس دور کے مفکرین جیسے سید جمال الدین افغانی (1838-1897)، جو شاید اپنے دور کے سب سے بااثر شخصیت تھے، اور ان کے شاگرد محمد عبدہ (1849-1905) نے

اسلامی احیائیت کی فکری تحریک کی بنیاد رکھی۔ ان مفکرین نے یہ سوال اٹھایا کہ مسلمان جو کبھی فکری طور پر ترقی یافتہ اور مسابقتی تھے، وہ کیوں پیچھے رہ گئے؟ انہوں نے دلیل دی کہ زوال کی ایک بڑی وجہ دین اور دنیا کی علیحدگی ہے جو صوفیانہ تعلیمات کی وجہ سے پیدا ہوئی۔ ان کا مقصد اسلام اور جدیدیت کے درمیان تعلق کو ہم آہنگ کرنا اور ایک ایسی اسلامی شناخت قائم کرنا تھا جو جدید دنیا کے چیلنجز کا مقابلہ کر سکے۔

اسی طرح، ابوالاعلیٰ مودودی کی فکری عمارت بھی بر صغیر پاک و ہند کی سماجی و سیاسی صورتحال کے رد عمل میں ابھری۔ وہ مغربی نوآبادیاتی ثقافت اور ہندو قوم پرستی کے بڑھتے ہوئے اثر و رسوخ سے فکر مند تھے۔ مودودی کا سب سے نمایاں فکری کارنامہ "حاکمیت الٰہیہ" کا تصور ہے، جسے انہوں نے ایک ایسے وقت میں واضح کیا جب نوآبادیاتی سیاست میں ریاست کا تصور کلیدی حیثیت اختیار کر چکا تھا۔ انہوں نے جمہوریت کے عوامی حاکمیت کے تصور کو رد کیا اور نظریاتی جمہوری (Theo-Democracy) کا ایک متبادل پیش کیا،[15] جہاں عوام کی حاکمیت محدود ہے اور اسے صرف خدا کے قوانین کے اندر رہتے ہوئے ہی استعمال کیا جا سکتا ہے۔ ان کا نظریہ یہ تھا کہ ایک صحیح اسلامی معاشرہ صرف تبھی ممکن ہے جب زندگی کے تمام پہلوؤں میں خدا کی حاکمیت نافذ ہو، نہ کہ صرف انفرادی زندگی میں۔[16]

اس کے علاوہ، سید قطب کے نظریات نے بھی جدوجہد کو ایک انقلابی جہت دی۔ ان کا مشہور ترین نظریہ "جاہلیت" کا ہے، جس میں انہوں نے نہ صرف غیر مسلم معاشروں کو بلکہ ان مسلم معاشروں کو بھی جاہلیت کا مصداق قرار دیا جو خدا کی حاکمیت کے بجائے انسانی قوانین پر قائم تھے۔ ان کا یہ تصور جدید اسلامی تحریکوں میں شدت پسندی کی ایک اہم فکری بنیاد بنا۔ وہ اس جاہلیت کو ختم کرنے اور خدا کی حاکمیت کو قائم کرنے کے لیے "جہاد" کی وکالت کرتے تھے، جسے وہ ایک انقلابی عمل سمجھتے تھے۔ ان کے نظریات نے ایران کے انقلابیوں سمیت کئی دیگر اسلامی انقلابیوں کو متاثر کیا۔

جماعت اسلامی اور جدوجہد کے مختلف پہلو

جماعت اسلامی، جو 26 اگست 1941 کو ابوالاعلیٰ مودودی کی قیادت میں قائم ہوئی، اسلامی معاشرے کے قیام کی جدوجہد کی ایک اہم مثال ہے۔ مودودی اور ان کے 74 ساتھیوں نے اس تنظیم کی بنیاد "اسلامی انقلاب" کے لیے رکھی۔ اس کا بنیادی مقصد اسلام کو ایک مکمل ضابطہ حیات کے طور پر نافذ کرنا تھا، جس میں سیاست اور ریاستی امور بھی شامل ہیں۔[17]

سیاسی اور انتخابی حکمت عملی

جماعت اسلامی ایک اصولی تحریک ہے جو ایک منظّم ڈھانچہ اور نظم و ضبط رکھتی ہے۔ اس نے قیامِ پاکستان سے پہلے اس کی مخالفت کی لیکن 1947 کے بعد اس نے پاکستان کو ایک اسلامی ریاست بنانے کی جدوجہد پر توجہ مرکوز کی۔[18] اس جماعت کی سیاسی جدوجہد میں انتخابی عمل ایک اہم حصہ رہا ہے۔ 1977 میں پاکستان نیشنل

الائنس کا حصہ بن کر قومی اسمبلی کی 36 نشستیں جیتیں اور 2002 میں متحدہ مجلس عمل (MMA) کے ساتھ مل کر خیبر پختونخوامیں حکومت بھی بنائی۔[19] تاہم، اس کی مسلسل انتخابی ناکامی اس کی عوامی مقبولیت میں کمی کی نشاندہی کرتی ہے۔

سماجی اور فلاحی کام

جماعت اسلامی کی ایک نمایاں خصوصیت اس کا وسیع سماجی اور فلاحی کام ہے۔ یہ تنظیم صرف ایک سیاسی جماعت نہیں ہے بلکہ ایک نظام اصلاح وتربیت ہے جو تعلیم و تزکیہ، سماجی بہبود اور خدمتِ خلق کے لیے کوشاں ہے۔[20] 1947 میں تقسیم ہند کے فسادات کے دوران، جب کوئی دوسری تنظیم فعال نہیں تھی، جماعت اسلامی نے پٹنہ میں ریلیف کیمپ قائم کیے اور پناہ گزینوں کی مدد کی، جس میں مسلم اور غیر مسلم کی تفریق نہیں کی گئی۔ اس نے زلزلہ زدگان اور دیگر قدرتی آفات کے متاثرین کی بھی مدد کی۔ یہ فلاحی نیٹ ورک جماعت کی عوامی حمایت کو مضبوط کرتے ہیں اور اسے جبر کے ادوار میں بھی برقرار رکھنے میں مدد دیتے ہیں۔

حسن البنا اور اخوان المسلمون

تاریخی پس منظر اور قیام

اخوان المسلمون، جو عالمِ عرب کی سب سے قدیم اور مؤثر اسلامی تحریکوں میں سے ایک ہے، کی بنیاد 1928ء میں مصر میں رکھی گئی تھی۔ اس کے بانی شیخ حسن البنا تھے،[21] جو 1906ء میں مصر کے ایک علمی اور دیندار گھرانے میں پیدا ہوئے تھے۔ انہوں نے کم عمری میں ہی قرآن حفظ کر لیا تھا اور ابتدائی تعلیم اپنے والد کی نگرانی میں حاصل کی۔ جب وہ تعلیم کے لیے قاہرہ منتقل ہوئے تو وہاں شہر کے اخلاقی اور معاشرتی انحطاط کو دیکھ کر ان کی حساس طبیعت کو گہرا صدمہ پہنچا۔ انہوں نے محسوس کیا کہ مغربی نظریات اور فرعونی دور کی طرف واپسی کی دعوت نے مصری معاشرے کی جڑوں کو کھوکھلا کر دیا ہے۔ اس صورتِ حال کے جواب میں، انہوں نے 1928ء میں اسماعیلیہ شہر میں، جہاں وہ ایک استاد کے طور پر خدمات انجام دے رہے تھے، اخوان المسلمون کے نام سے ایک تنظیم کی بنیاد ڈالی۔[22]

اخوان کا ابتدائی مقصد اسلام کے بنیادی عقائد کا احیاء اور نفاذ تھا۔[23] تاہم، اس کی حکمت عملی وقت کے ساتھ ارتقاء پذیر ہوئی۔ ابتدا میں، اخوان نے اپنی سرگرمیوں کا آغاز مذہبی، تعلیمی اور سماجی کاموں سے کیا۔ انہوں نے غریب اور نادار طبقوں کو اپنا حامی بنانے میں کامیابی حاصل کی۔ اخوان نے تعلیم کو اپنے افکار اور آئیڈیالوجی کو پھیلانے کا ایک اہم ذریعہ بنایا، اور اس دوران متعدد دینی اور معاشرتی تحریکات کو زندہ کیا۔[24]

1930ء کی دہائی کے اواخر میں اس جماعت نے زیادہ سیاسی مؤقف اختیار کرنا شروع کیا۔ اس فکری ارتقاء کا ایک بنیادی محرک اس وقت کے علاقائی اور عالمی حالات تھے۔ فلسطین کا مسئلہ، 1936ء میں برطانیہ اور مصر کے درمیان ہونے

والا معاہدہ، اور دوسری عالمی جنگ کے دوران پیدا ہونے والی سیاسی صورتِ حال نے اخوان کو یہ باور کرا دیا تھا کہ اسلام کا احیاء صرف دعوتی اور سماجی کاموں سے ممکن نہیں بلکہ اس کے لیے سیاسی عمل بھی ناگزیر ہے۔ یہ تبدیلی ایک تدریجی عمل کا نتیجہ تھی، جس نے اخوان کو محض ایک دینی تحریک سے ایک ہمہ جہت سیاسی و انقلابی قوت میں بدل دیا۔ ان کا جامع پروگرام فرد کی اخلاقی و روحانی تربیت سے لے کر ریاست کے نظام کی تبدیلی تک تمام پہلوؤں کا احاطہ کرتا ہے۔ دوسری جنگ عظیم کے خاتمے تک اس کے اراکین کی تعداد تقریباً بیس لاکھ تک پہنچ چکی تھی۔

سیاسی جدوجہد اور الزامات

اخوان المسلمون کی سیاسی جدوجہد کا ایک اہم موڑ 1952ء میں آیا، جب اس نے مصر کے فوجی انقلاب کی حمایت کی۔ تاہم، جلد ہی اس کے تعلقات نئی فوجی قیادت، خصوصاً جنرل جمال عبدالناصر، کے ساتھ کشیدہ ہو گئے۔ ویکی پیڈیا کے مطابق، 1954ء میں، ناصر نے اخوان پر ایک قاتلانہ حملے کی کوشش کا الزام لگایا، جس کے بعد اس جماعت پر پابندی لگا دی گئی اور اس کے رہنماؤں کو بڑے پیمانے پر قید و پھانسی دی گئی۔ اس الزام کے بعد سے، اخوان المسلمون کے مخالفین اور ریاستی حکمران اسے ایک خطرناک اور تشدد پسند تنظیم قرار دیتے ہیں اور اسے ختم کرنے کا مطالبہ کرتے ہیں۔ متحدہ عرب امارات کی فتویٰ کونسل نے بھی اس جماعت کو دہشت گرد تنظیم قرار دیا ہے، اس کی وجہ شدت پسند گروپوں اور قیادت سے عدم وفاداری کی حمایت کو قرار دیا گیا ہے۔ کچھ مبصرین کے مطابق، اخوان نے تشدد کی روش اختیار کی اور اس کے اہداف ایرانی پاسداران انقلاب کے اہداف سے ملتے جلتے ہیں۔

اس کے برعکس، اخوان ان الزامات کی سختی سے تردید کرتا ہے۔ وہ اپنے آپ کو ایک پرامن، مذہبی اور تعلیمی تحریک قرار دیتے ہیں، جو معاشرتی اصلاح اور تبدیلی کے لیے نبی اکرم ﷺ کے طریقے کو اپنائے ہوئے ہے۔ اخوان کا موقف یہ ہے کہ ان کا کام دعوت، تنظیم، تعلیم و تربیت اور خدمت کے ایجنڈے پر مبنی ہے اور وہ کسی بھی حال میں اپنے جامع پروگرام کے کسی جزو کو نظر انداز نہیں کر سکتے۔[25] یہ ایک پیچیدہ بیانیہ ہے، جس کی وجہ اخوان پر ریاستی جبر اور اس کا ردعمل ہے۔ جمال عبدالناصر اور دیگر آمرانہ حکومتوں کی جانب سے جاری جبر و تشدد نے اخوان کے اندر کچھ ایسے عناصر کو جنم دیا جو طاقت کے مقابلے میں طاقت کے استعمال پر یقین رکھتے تھے۔ اسی جبر اور ردعمل کے تسلسل میں، سید قطب جیسے رہنماؤں کی فکری تحریروں میں ایک انقلابی شدت پیدا ہوئی، جس نے بعد ازاں القاعدہ اور داعش جیسی تنظیموں کو فکری جواز فراہم کیا۔ یہ بات واضح کرتی ہے کہ تشدد کا مسئلہ اخوان کی فطری پالیسی سے زیادہ جبر و استبداد اور اس کے ردعمل کا نتیجہ ہے، جسے مخالف حکومتوں نے اس تنظیم کو بدنام کرنے اور اس پر پابندیاں عائد کرنے کے لیے استعمال کیا۔

عرب بہار اور موجودہ دور

2011ء میں مشرق وسطیٰ میں آنے والی عرب بہار کے دوران، اخوان المسلمون نے ایک کلیدی سیاسی کردار ادا

کیا۔ مصر میں، آٹھ روز کی پر امن مزاحمت کے نتیجے میں حسنی مبارک کی حکومت کا خاتمہ ہوا، اور عوامی رائے عامہ نے اخوان کو بھرپور حمایت دی۔ اس حمایت کے نتیجے میں، اخوان کے رہنما ڈاکٹر محمد مرسی 2012ء میں جمہوری طور پر صدر منتخب ہوئے۔[26] تاہم، ان کی منتخب حکومت کو صرف ایک سال بعد 3 جولائی 2013ء کو ایک فوجی بغاوت کے ذریعے ختم کر دیا گیا، جس کے پیچھے مبینہ طور پر امریکہ، اسرائیل اور بعض عرب ممالک کی پشت پناہی شامل تھی۔[27] صدر مرسی کو قید کر لیا گیا جہاں وہ 2019ء میں انتقال کر گئے۔

عرب بہار میں اخوان کی سیاسی شرکت اور اس کے بعد کے واقعات نے اس تنظیم کو کئی ممالک میں شدید سیاسی دباؤ اور پابندیوں سے دوچار کیا۔ اردن میں اخوان کی مقامی شاخ کو غیر قانونی قرار دے کر تحلیل کر دیا گیا۔ اسی طرح، سعودی عرب اور متحدہ عرب امارات جیسے ممالک اخوان کو خطے میں لاقانونیت اور بدنظمی کا ذمہ دار ٹھہراتے ہیں اور اسے ایک دہشت گرد تنظیم سمجھتے ہیں۔[28] شام میں بھی اس تنظیم نے سیاسی اور معاشرتی امور پر گہرا اثر چھوڑا ہے اور خانہ جنگی کے بعد قومی اسمبلی کی تشکیل میں بڑا کردار ادا کیا ہے۔

اخوان المسلمون کا خفیہ نظام

اخوان المسلمون کے بانی حسن البنا نے 1930 کی دہائی میں اپنی تنظیم کے لیے ایک خفیہ نظام (Secret Apparatus) قائم کیا۔ اس کا مقصد طاقت کے حصول کے لیے سیاسی منصوبے پر عمل درآمد کرنا تھا۔ یہ نظام اندرونی اور علاقائی حالات کے ردعمل میں ابھرا اور اس کا مقصد برطانوی اہداف اور سیاسی مخالفین کا مقابلہ کرنا تھا۔ اس خفیہ نظام کا تشدد میں ملوث ہونا، جیسا کہ 1948 میں مصری وزیر اعظم کا قتل اور بعد میں جمال عبدالناصر کے قتل کی کوشش،[29] ان کی تحریک کے لیے بدنامی کا باعث بنا۔ تاہم، اس طرح کے واقعات کی وجہ سے اخوان کے اندر تشدد کے استعمال پر اندرونی تقسیم بھی پیدا ہوئی۔

سید قطب کا انقلابی نظریہ

سید قطب (1906-1966) جمال عبدالناصر کی حکومت کے جبر کے دوران اخوان المسلمون کی فکری شدت پسندی کے اہم معمار تھے۔ ان کے افکار کی بنیاد دو بنیادی تصورات پر تھی۔ Jahiliyyah (دورِ جاہلیت) اور Hakimiyyah (اللہ کی حاکمیت)۔ [30]

انہوں نے جدید سیکولر معاشروں کو دورِ جاہلیت قرار دیا، جس میں انسان خدا کے بجائے خود ساختہ قوانین کے تابع ہے، اور ان کے خلاف مسلح جدوجہد کی وکالت کی۔[31] ان کے نظریات نے ایران کے انقلابیوں سمیت کئی دیگر اسلامی انقلابیوں کو متاثر کیا۔

ان مفکرین کے نظریات کا گہرا جائزہ اس بات کو واضح کرتا ہے کہ اسلامی تحریکیں ایک یک جہتی گروہ نہیں ہیں۔ اس

میں اندرونی اختلافات اور مختلف نقطہ نظر پائے جاتے ہیں۔ایک طرف مودودی اور البنا جیسے مفکرین نے معاشرتی اور سیاسی سرگرمیوں کے ذریعے معاشرے کو اسلامی بنانے کی اصلاحی (Reformist) اور تدریجی (Gradualist) حکمت عملی پر زور دیا۔ان کے مطابق، طاقت کا حصول معاشرے کی اصلاح کا قدرتی نتیجہ ہوگا۔دوسری طرف، سید قطب جیسے مفکرین نے انقلابی اور مسلح جدوجہد کی وکالت کی۔ ان کے درمیان یہ داخلی فکری کشمکش ان تحریکوں کی ایک اہم خصوصیت ہے۔ یہ جدوجہد ایک متحد عمل نہیں ہے بلکہ یہ مختلف اور مقابلہ کرنے والے نقطہ نظر کا میدان ہے۔

یہ فکری اختلافات اس بات کا ثبوت ہیں کہ "اسلام ازم" کے نام سے ایک ہی سیاسی دھارے میں مختلف اور متضاد نظریات اور حکمت عملیاں پائی جاتی ہیں، جو ان تحریکوں کی پیچیدہ نوعیت کو ظاہر کرتی ہیں۔

تاریخی محرکات اور فیصلہ کن لمحات

اسلامی معاشرے کے قیام کی جدوجہد کا عروج محض نظریاتی پیش رفت کا نتیجہ نہیں تھا، بلکہ یہ 20 ویں صدی کے وسط میں رونما ہونے والے اہم تاریخی، سیاسی، اور سماجی واقعات سے گہرا تعلق رکھتا ہے۔ یہ واقعات وہ محرکات تھے جنہوں نے ان تحریکوں کے لیے عوامی حمایت اور سیاسی جواز فراہم کیا۔

عرب قوم پرستی کا زوال

20 ویں صدی کے اوائل میں عرب قوم پرستی ایک اہم سیکولر نظریہ کے طور پر ابھری، جس کا مقصد مغربی استعمار کے خلاف آزادی اور عرب ممالک کے اتحاد کا حصول تھا۔[32] اس تحریک کا نقطہ عروج مصر کے صدر جمال عبدالناصر کی قیادت میں آیا، جنہوں نے 1958 میں مصر اور شام کو ملا کر متحدہ عرب جمہوریہ قائم کی اور عرب دنیا کی ایک مرکزی قیادت کے طور پر ابھرے۔[33]

تاہم، اس نظریے کا زوال 1967 کی چھ روزہ عرب اسرائیل جنگ میں ناصر کی قیادت میں عرب افواج کی ذلت آمیز شکست کے بعد شروع ہوا۔[34] اس شکست نے عرب قوم پرستی کے بیانیے کو شدید نقصان پہنچایا اور ناصر کی قیادت کو کمزور کر دیا۔ اس وقت کے دانشوروں اور عوامی حلقوں میں یہ احساس بڑھا کہ یہودیوں کی فتح اس لیے ہوئی کہ وہ اپنے مذہب کے زیادہ سچے تھے، جبکہ عربوں نے اپنے مذہب سے روگردانی کی۔ اس شکست نے عرب دانشوروں میں ایک گہرا اندرونی جائزہ شروع کیا، جس نے عرب قوم پرستی کی ناکامی کو واضح کیا اور اسلامی نظریے کے عروج کے لیے راستہ کھول دیا۔[35]

1979 کا ایرانی انقلاب

1979 کا ایرانی انقلاب اسلامی تحریکوں کی جدوجہد میں ایک اہم تاریخی موڑ ثابت ہوا۔ یہ جدید دور کا پہلا انقلاب تھا جو ایک اسلامی ریاست کے قیام میں کامیاب ہوا، جس نے سنی اسلامی تحریکوں کو یہ یقین دلایا کہ ایک اسلامی

ریاست کا قیام محض ایک آفاقی خواب نہیں بلکہ ایک قابل حصول حقیقت ہے۔[36] اس انقلاب نے یہ مثال قائم کی کہ طاقت کے ذریعے بھی سیاسی تبدیلی لائی جا سکتی ہے۔ اس کی کامیابی نے اخوان المسلمون جیسی تنظیموں کو بھی یہ سوچنے پر مجبور کیا کہ انقلابی طریقوں کا استعمال ممکن ہے۔

سماجی اور اقتصادی مسائل

عرب قوم پرستی کے سیاسی زوال کے ساتھ ساتھ، خطے کی سیکولر حکومتوں کی اندرونی ناکامیاں بھی اس جدوجہد کے لیے اہم محرک ثابت ہوئیں۔ ان حکومتوں کو آمرانہ، غیر مؤثر اور ثقافتی طور پر غیر حقیقی سمجھا جاتا تھا۔ وہ عوام کی بڑھتی ہوئی ضروریات کو پورا کرنے میں بھی ناکام رہیں۔ اس کے علاوہ، معاشی عوامل نے بھی ان تحریکوں کے عروج میں اہم کردار ادا کیا، جیسے کہ معاشی نمو میں کمی اور بڑھتی ہوئی آمدنی کا تفاوت، جس نے متوسط طبقے کی ایک بڑی تعداد کو مایوسی اور غربت میں دھکیل دیا۔[37]

ان سیاسی، سماجی، اور اقتصادی مسائل کے نتیجے میں، لاکھوں لوگ ان سیکولر نظریات اور نظاموں سے مایوس ہو گئے۔ اس مایوسی کے عالم میں، انہوں نے مذہب میں ایک ایسی قدر کو پایا جس نے ان کی نظروں میں اپنی دیانت داری اور سالمیت کو برقرار رکھا تھا۔[38] اس طرح، اسلامی تحریکوں کا عروج محض بیرونی اثرات کا نتیجہ نہیں تھا، بلکہ یہ اندرونی ناکامیوں کا ایک نامیاتی رد عمل تھا جس نے ایک ایسے فکری خلا کو پُر کیا جسے روایتی سیاسی اور سماجی نظام پُر کرنے میں ناکام رہے تھے۔

جدوجہد کی عملی اشکال

اسلامی معاشرے کے قیام کی جدوجہد نے مختلف ادوار میں اور مختلف جغرافیائی علاقوں میں متنوع عملی اشکال اختیار کیں، جو ان تحریکوں کی لچک اور وقت کے ساتھ ساتھ بدلتی ہوئی حکمت عملیوں کو ظاہر کرتی ہیں۔ یہ جدوجہد محض طاقت کے حصول تک محدود نہیں تھی بلکہ اس نے سیاسی، سماجی اور بعض اوقات مسلح محاذوں پر بھی اپنی موجودگی کا احساس دلایا۔

سیاسی جدوجہد: انتخابی شرکت کا تضاد

ابتدا میں، اخوان المسلمون جیسی تحریکوں نے سیاسی جماعتوں کو مغربی آلہ قرار دے کر سیاست سے دوری اختیار کی۔[39] ان کا ابتدائی مقصد معاشرتی اصلاح اور اخلاقی تربیت پر توجہ مرکوز کرنا تھا۔ تاہم، وقت کے ساتھ انہوں نے یہ محسوس کیا کہ طاقت کا حصول ان کے مقاصد کے لیے ضروری ہے، اور وہ بتدریج انتخابی سیاست میں شامل ہو گئے۔[40]

مصر میں اخوان المسلمون کی انتخابی تاریخ اس حکمت عملی کی بہترین مثال ہے۔ انہوں نے 1980 کی دہائی میں آہستہ آہستہ انتخابات میں شرکت کی اور 2005 کے پارلیمانی انتخابات میں 88 نشستیں جیت کر ایک بڑی سیاسی

قوت کے طور پر ابھرے۔[41] تاہم، اس انتخابی شرکت میں ایک گہرا تضاد پایا جاتا ہے۔ تجزیہ کاروں کا کہنا ہے کہ یہ جماعتیں اکثر جان بوجھ کر اپنی انتخابی کامیابی کو ایک خاص حد سے آگے نہیں بڑھنے دیتی ہیں۔[42] وہ حکومت کے ساتھ ایک غیر رسمی معاہدہ کر لیتی ہیں تاکہ حکومتی جبر سے بچا جاسکے۔ یہ حکمت عملی ایک طرف انہیں سیاسی عمل میں شامل رکھتی ہے اور دوسری طرف ان کی تنظیم کو مطلق جبر سے محفوظ رکھتی ہے۔

سماجی جدوجہد: فلاحی کام اور کمیونٹی سازی

ان تحریکوں نے سیاسی جدوجہد کے ساتھ ساتھ سماجی میدان میں بھی اپنی گہری جڑیں قائم کیں۔ اخوان المسلمون اور جماعت اسلامی جیسی تنظیموں نے سماجی خدمات، تعلیم، صحت کی دیکھ بھال، اور فلاحی کاموں کے ذریعے اپنی مقبولیت اور نفوذ کو بڑھایا۔[43] یہ فلاحی کام دراصل سیکولر حکومتوں کی نااہلی کی وجہ سے پیدا ہونے والے خلا کو پُر کرتے تھے۔ ان خدمات کی فراہمی کا مقصد ایک اچھے مسلمان (Faithful Man) کی تشکیل تھا۔ یہ فلاحی نیٹ ورکس نہ صرف ان کی عوامی حمایت کا ذریعہ بنے بلکہ ان کی تنظیموں کو سخت جبر کے ادوار میں بھی برقرار رکھنے میں مدد فراہم کی۔

مسلح جدوجہد: جہادی تنظیموں کا عروج

جدوجہد کی تیسری شکل مسلح اور انقلابی راستہ تھا، جس کا اظہار داعش (Islamic State) جیسی تنظیموں میں ہوا۔ داعش کو ایک ماورائی اور سنی اسلامی شورش اور دہشت گرد گروہ کے طور پر بیان کیا جاتا ہے جس کا مقصد خلافت کا قیام ہے۔[44] ان جیسی تنظیموں کا عروج بعض تجزیہ کاروں کے مطابق، مشرق وسطیٰ میں ریاست سازی کی ناکامیوں اور فرقہ وارانہ تقسیم کا نتیجہ تھا۔

یہ واضح کرنا ضروری ہے کہ تشدد کا رجحان تمام اسلامی تحریکوں کی خصوصیت نہیں ہے۔ یہ ایک مخصوص اور انتہا پسند نقطہ نظر ہے جو ان تحریکوں کے وسیع تر نظریاتی طیف کا ایک حصہ ہے۔

ان تحریکوں کی عملی حکمت عملی میں ایک قابل ذکر لچک اور ابہام پایا جاتا ہے۔ اخوان المسلمون جیسی تنظیمیں بیک وقت فلاحی کام، انتخابی سیاست، اور بعض اوقات تشدد میں ملوث ہوتی ہیں۔[45] یہ دوہرا پن دراصل ایک غیر مستحکم اور آمرانہ سیاسی ماحول میں ان کا ایک عملی ردعمل ہے۔ یہ حکمت عملی انہیں موقع پرستی کے الزامات کا شکار بھی بناتی ہے، لیکن یہ ان کی بقا اور مسلسل ارتقاء کے لیے ناگزیر سمجھی جاتی ہے۔ ان تحریکوں کی کارکردگی ان کے حقیقت کے عملی تجزیے سے طے ہوتی ہے، اور وہ اپنے مقاصد کے حصول کے لیے ہر دستیاب راستے کو اختیار کرتے ہیں۔

داعش اور جہادی تحریکوں کا عروج

داعش جیسی تنظیموں کا عروج اس جدوجہد کے ایک انتہا پسندانہ اور ماورائی رخ کی نمائندگی کرتا ہے۔ یہ تنظیمیں مشرق وسطیٰ میں ریاستوں کی ناکامی، معاشی بدحالی، اور فرقہ وارانہ تقسیم کا نتیجہ تھیں۔ داعش جیسی جہادی

تنظیمیں اپنے اہداف کے حصول کے لیے مسلح جدوجہد کو اپنا بنیادی ذریعہ سمجھتی ہیں اور خلافت کے قیام کا دعویٰ کرتی ہیں۔

علمی نقطہ نظر

سیاسی تجزیہ کاروں اور سماجی سائنسدانوں کا ایک بڑا حصہ یہ دلیل دیتا ہے کہ تشدد اسلامی تحریکوں کی "فطری خصوصیت" نہیں ہے۔ بلکہ، یہ سیاسی جبر اور پر تشدد ماحول کا ردعمل ہے۔ جب حکومتیں ان تحریکوں کو سیاسی عمل سے خارج کرتی ہیں یا ان پر ظلم کرتی ہیں تو کچھ عناصر تشدد کا راستہ اختیار کر لیتے ہیں۔ تحقیق سے پتہ چلتا ہے کہ اسلام بحیثیت ایک مذہب تشدد سے وابستہ نہیں ہے، لیکن "اسلامیت" بحیثیت ایک نظریہ بڑے پیمانے پر سیاسی تشدد سے متعلق ہو سکتی ہے۔

جدوجہد میں درپیش چیلنجز اور رکاوٹیں

اسلامی معاشرے کے قیام کی جدوجہد کو اپنے مقاصد کے حصول میں متعدد سنگین چیلنجز کا سامنا ہے۔ یہ چیلنجز محض بیرونی دشمنوں کی وجہ سے نہیں ہیں، بلکہ اس تحریک کی نظریاتی اور عملی ساخت کے اندر بھی موجود ہیں۔ یہ رکاوٹیں اس بات کی وضاحت کرتی ہیں کہ اکثر یہ تحریکیں کامیابی حاصل کرنے کے بعد بھی کیوں ناکام رہتی ہیں یا اپنے ہی اہداف کے حصول میں کیوں رکاوٹیں محسوس کرتی ہیں۔

سیاسی چیلنجز: آئیڈیل اور حقیقت کا تضاد

اس جدوجہد کو سب سے بڑا سیاسی چیلنج ریاست اور مذہب کی تفریق کے بنیادی مسئلے سے درپیش ہے۔ ایک طرف، اسلامی تحریکیں ایک ایسی ریاست کے قیام کا دعویٰ کرتی ہیں جو الٰہی احکام (شریعت) کو نافذ کرے۔ دوسری طرف، ریاست کے قانون سازی، عدالتی اور انتظامی فرائض بنیادی طور پر انسانی فیصلوں پر مبنی ہوتے ہیں۔ جب ایک ریاست شریعت کو ایک قانونی ضابطہ بنا کر نافذ کرتی ہے، تو وہ اسے انسانی تشریح اور فیصلے کے دائرے میں لے آتی ہے، جس سے اس کا الٰہی اور روحانی پہلو کمزور پڑ جاتا ہے۔ یہ ایک بنیادی تضاد ہے کہ انسانی ادارے کیسے ایک الٰہی اصول کو بغیر اس کی روح کو مجروح کیے نافذ کر سکتے ہیں۔

اس کے علاوہ، ان تحریکوں کو موجودہ سیکولر اور آمرانہ حکومتوں کی طرف سے شدید جبر کا سامنا کرنا پڑتا ہے۔ یہ حکومتیں انہیں اپنی حکمرانی کے لیے ایک وجودی خطرہ سمجھتی ہیں۔ یہ جبر نہ صرف ان تحریکوں کی سیاسی سرگرمیوں کو محدود کرتا ہے، بلکہ ان کے اندر داخلی تقسیم اور شدت پسندی کو بھی جنم دیتا ہے۔

سماجی اور ثقافتی چیلنجز

اسلامی ریاست کا نظریہ اکثر معاشروں میں موجود سماجی، ثقافتی اور فرقہ وارانہ تنوع سے ہم آہنگ نہیں ہو پاتا۔

اگرچہ اسلامی مفکرین امت کے ایک آفاقی تصور کی وکالت کرتے ہیں، لیکن عملی طور پر ان کا بیانیہ اکثر فرقہ وارانہ اور نسلی تقسیم کو بڑھاوا دیتا ہے۔

اس جدوجہد میں فکری ابہام بھی ایک اہم رکاوٹ ہے۔ اخوان المسلمون جیسی جماعتیں عوامی سطح پر اعتدال پسندی، جمہوریت، اور کثرت پسندی کا مظاہرہ کرتی ہیں، لیکن ان کے اندرونی لٹریچر میں زیادہ قدامت پسند اور بنیاد پرست خیالات پائے جاتے ہیں۔ یہ دوہرا پن ان کے بیانیے کو کمزور کرتا ہے اور ان کے مخالفین کو ان پر چھپے ہوئے عزائم کا الزام لگانے کا موقع فراہم کرتا ہے۔

اقتصادی چیلنجز

اسلامی معاشرے کے قیام کی جدوجہد کو معاشی محاذ پر بھی اہم چیلنجز درپیش ہیں۔ بعض تجزیہ کاروں کے مطابق، روایتی اسلامی معاشی تصورات جیسے کہ وراثت کے قوانین اور کارپوریشنز کے فقدان جیسے ادارے جدید اقتصادی ترقی کی راہ میں تاریخی رکاوٹیں سمجھے گئے ہیں۔ [46]

ایک اور بڑا چیلنج وہ ہے جو اس وقت سامنے آیا جب یہ تحریکیں اقتدار میں آئیں۔ اگرچہ ان کی عوامی حمایت اکثر غریب اور متوسط طبقے میں پائی جاتی ہے اور وہ سماجی انصاف کا نعرہ لگاتے ہیں، لیکن اقتدار میں آنے کے بعد وہ نیو لبرل اقتصادی پالیسیاں اپناتی ہیں[47]۔ یہ پالیسیاں ان کے اپنے حامیوں کے لیے مزید معاشی مشکلات کا سبب بنتی ہیں اور ان ہی مسائل کو بڑھاوا دیتی ہیں جن کے خلاف وہ جدوجہد کر رہی تھیں۔

ان تمام چیلنجز کا تجزیہ ایک بنیادی مسئلے کی نشاندہی کرتا ہے: اسلامی معاشرے کے قیام کی جدوجہد ایک نظریاتی اور آفاقی (utopian) وژن اور عملی حکمرانی کی ٹھوس حقیقتوں کے درمیان ایک کشمکش ہے۔ تحقیق سے پتہ چلتا ہے کہ اسلام ازم اکثر حقیقی نتائج پر پاکیزگی اور آفاقیت کو ترجیح دیتا ہے[48]، جس کے نتیجے میں وہ معاشی اور حکومتی مسائل سے نمٹنے میں ناکام رہ جاتے ہیں۔ ان کا یہ نظریہ کہ اسلام تمام مسائل کا حل ہے، عملی حکمرانی کی پیچیدگیوں اور تضادات کے سامنے کمزور پڑ جاتا ہے۔ اس طرح، یہ جدوجہد ایک آفاقی اخلاقی وژن اور جدید سیاسی اور معاشی زندگی کی پیچیدہ حقیقتوں کے درمیان پل بنانے کی ایک مسلسل کوشش ہے۔

اسلامی تحریکوں کی اقتصادی اور تعلیمی حکمت عملی

اسلامی تحریکوں نے صرف سیاسی اور سماجی میدان میں جدوجہد نہیں کی، بلکہ ان کا مقصد ایک مکمل اقتصادی اور تعلیمی نظام بھی فراہم کرنا ہے جو مغربی نظاموں کا متبادل ہو۔

اقتصادی ماڈل

اسلامی تحریکوں کے نظریاتی معماروں نے مغربی اقتصادی نظاموں، جیسے کہ سرمایہ داری اور سوشلزم، کو انسانیت

کے مسائل کا حل فراہم کرنے میں ناکام قرار دیا۔ انہوں نے اسلامی معاشرتی اور معاشی اصولوں پر مبنی ایک متبادل نظام پیش کیا۔ اس نظام کے بنیادی اصول یہ ہیں :

- **ربا (سود) کی ممانعت:** سود کو استحصال اور معاشی عدم مساوات کی وجہ سمجھا جاتا ہے۔ اس کے بجائے، اسلامی معیشت نفع اور نقصان میں شراکت کے اصول پر مبنی ہوتی ہے۔

- **زکوۃ کا نظام:** زکوۃ، ایک لازمی ٹیکس ہے جو دولت کی منصفانہ تقسیم کو یقینی بناتا ہے۔ یہ امیر اور غریب کے درمیان فرق کو کم کرنے کا ایک طریقہ ہے۔

- **اخلاقی رویہ:** اسلامی معیشت میں ہر کاروباری لین دین میں اخلاقی اور سماجی ذمہ داری پر زور دیا جاتا ہے۔ اس میں دھوکہ دہی، اجارہ داری اور کارکنوں کے استحصال کی ممانعت ہے۔

تاہم، جب یہ تحریکیں اقتدار میں آئیں، جیسا کہ مصر میں اخوان المسلمون، تو ان کی اقتصادی کارکردگی توقعات سے کم رہی۔ اخوان نے مارکیٹ پر مبنی وژن کو اپنایا جس نے نجی شعبے کی حوصلہ افزائی کی اور معیشت کو آزاد کیا۔ اس سے ان کے حامیوں کو مایوسی ہوئی، جو اکثر نچلے اور متوسط طبقے سے تعلق رکھتے تھے اور معاشی لبرلائزیشن اور بڑھتے ہوئے ٹیکسوں سے متاثر تھے۔

تعلیمی نظام میں کردار

تعلیمی نظام میں اسلامی تحریکوں کا کردار دو طرفہ رہا ہے۔ ایک طرف، انہوں نے ایسے تعلیمی ادارے قائم کیے جو عصری علوم کے ساتھ ساتھ اسلامی تعلیمات پر بھی زور دیتے ہیں۔ یہ ایک ایسے نظام کے خلاف رد عمل تھا جہاں مغربی تعلیم کو ترقی کا ذریعہ سمجھا جاتا تھا اور دینی تعلیم کو پسماندگی کی علامت۔

- **مدرسہ اور جدید اسکولوں کا امتزاج:** کئی ممالک میں، اسلامی تحریکوں نے ایسے اسکول قائم کیے ہیں جو معیاری عمومی تعلیم کے ساتھ اسلامی اقدار پر بھی توجہ مرکوز کرتے ہیں۔ یہ ادارے اکثر نجی نوعیت کے ہوتے ہیں اور متوسط و اعلیٰ طبقے کے مذہبی گھرانوں کی ضروریات پوری کرتے ہیں۔[49]

- **دینی اقدار کا تحفظ:** یہ ادارے نہ صرف مذہبی اور ثقافتی اقدار کو محفوظ رکھتے ہیں بلکہ طلباء کو منشیات، تشدد اور جنسی بے راہ روی جیسے مسائل سے بھی بچاتے ہیں۔

ان تحریکوں نے اپنے تعلیمی اداروں کے ذریعے اپنے اراکین اور حامیوں میں ایک مضبوط اجتماعی شناخت پیدا کی۔

مستقبل کے رجحانات اور نتائج

اسلامی معاشرے کے قیام کی جدوجہد 21ویں صدی میں بھی جاری ہے، لیکن اس کا راستہ اور حکمت عملی مسلسل

ارتقاء پذیر ہیں۔ عرب بہار اور اس کے بعد کے واقعات نے اس جدوجہد کے مستقبل کے بارے میں نئے سوالات پیدا کیے ہیں۔

عرب بہار کے بعد کا منظر نامہ

عرب بہار نے اسلامی تحریکوں کو انتخابی عمل میں شامل ہونے اور اقتدار حاصل کرنے کے نئے مواقع فراہم کیے۔ مصر میں اخوان المسلمون اور تیونس میں النہضہ پارٹی جیسی جماعتوں نے انتخابات میں کامیابی حاصل کی۔ تاہم، ان کی حکمرانی کا دور مختصر رہا اور انہیں فوجی بغاوتوں، انتخابی شکستوں، اور شدید جبر کا سامنا کرنا پڑا۔ اس کے باوجود، ان تحریکوں نے اپنی تنظیمی ساخت کو برقرار رکھنے میں غیر معمولی لچک کا مظاہرہ کیا ہے۔ وہ آمرانہ جبر کے باوجود سیاسی منظر نامے سے مکمل طور پر غائب نہیں ہوئیں بلکہ سیاسی شرکت سے "عارضی طور پر دستبردار" ہو کر سماجی اور فلاحی کاموں پر دوبارہ توجہ مرکوز کر رہی ہیں۔

جدوجہد کا مستقبل: ایک جاری عمل

اسلامی معاشرے کے قیام کی جدوجہد کسی ایک منزل کی طرف سیدھا مارچ نہیں ہے۔ یہ ایک مسلسل اور متحرک عمل ہے جس میں اس بات کی دوبارہ تشریح کی جاتی ہے کہ ریاست سے اسلام کے کیا مطالبات ہیں۔ عالمگیریت، سوشل میڈیا اور مستقل سیاسی و اقتصادی چیلنجز کی دنیا میں، یہ تحریکیں مسلسل ارتقاء پذیر ہیں اور ان کی حکمت عملی ان کے "حقیقت" کے عملی تجزیے سے طے ہوتی ہے۔

مستقبل میں، اس جدوجہد کے کئی ممکنہ رجحانات ہو سکتے ہیں:

- **سیاسی شمولیت:** کیا یہ تحریکیں جمہوری عمل میں دوبارہ شامل ہوں گی؟ تحقیق کے مطابق، ان کا مستقبل عرب دنیا میں جمہوریت کے مستقبل سے گہرا تعلق رکھتا ہے۔
- **عوامی بیانیہ:** کیا وہ عوامی حمایت حاصل کرنے کے لیے اپنے قدامت پسند نظریات کو اعتدال پسند بیانیے میں تبدیل کریں گے؟
- **نظریات کی نئی تشریح:** کیا وہ مطلق حاکمیت کے بجائے انسانیت کے اجتماعی اختیارات (Caliphate of Man) جیسے نظریات کی طرف مائل ہوں گے؟
- **ٹیکنالوجی کا استعمال:** سوشل میڈیا کا بڑھتا ہوا استعمال انتہا پسند اور اعتدال پسند دونوں گروہوں کو اپنے نظریات پھیلانے کا نیا پلیٹ فارم فراہم کر رہا ہے۔

نتیجہ:

آخر میں، یہ نتیجہ اخذ کیا جاسکتا ہے کہ اسلامی معاشرے کے قیام کی جدوجہد ایک ایسا عمل ہے جو مکمل طور پر اختتام

پذیر نہیں ہوگا۔ یہ ایک آفاقی اخلاقی وژن اور جدید سیاسی و معاشی زندگی کی پیچیدہ حقیقتوں کے درمیان ایک مسلسل کشمکش ہے۔ یہ جدوجہد ایک جاری مذاکرہ ہے جہاں مختلف فریقین مسلسل خود کو دوبارہ ترتیب دے رہے ہیں اور اس بات کی دوبارہ تشریح کر رہے ہیں کہ اسلام کا جدید ریاست اور معاشرے سے کیا تعلق ہونا چاہیے۔ اس کا مستقبل عالمی سیاسی تناظر، معاشرتی اور اقتصادی مسائل کے تسلسل، اور ان تحریکوں کے اپنے داخلی نظریاتی مباحث سے منسلک ہے۔ یہ مقالہ ایک ایسے موضوع کا جامع تجزیہ پیش کرتا ہے جس کی حقیقت اس کے آئیڈیل سے زیادہ پیچیدہ اور متحرک ہے۔

*****

References

---

1. Mehdi Mozaffari, *what is Islamism? History and Definition of a Concept, Totalitarian Movements and Political Religions*, Vol. 8, No: 1, (March 2007): 17–33.
2. Muhammad ibn Muhammad al-Murtada, al-Zabidi, *Taj al-‘Arus min Jawahir al-Qamus*, Vol. 10, (Beirut, Dar al-Fikr, 1414 AH), 215.

محمد ابن محمد مرتضٰی، الزبیدی، تاج العروس من جواہر القاموس، ج10، (بیروت، دارالفکر، 1414ھ)، 215۔

3. Muhammad ibn Mukarram Ibn Manzur, *Lisan al-‘Arab*, Vol. 4 (Beirut, Dar Ihya’ al-Turath al-‘Arabi, al-Matba‘ah al-Ula, 1996), 149.s

محمد ابن مکرم، ابن منظور، لسان العرب، ج4، (بیروت، دارالاحیاء التراث العربی، المطبعۃالاولیٰ، 1996ء)، 149۔

4. Mufti Muhammad Taqi Usmani, *Islam aur Siyasi Nazriyat* (Karachi, Maktabah Ma‘arif al-Qur’an, 2010), 80.

مفتی محمد تقی عثمانی، اسلام اور سیاسی نظریات، (کراچی، مکتبہ معارف القرآن، 2010ء)، 80۔

5. Syed Abul A‘la, Maududi, *Islami Riyasat*, (Lahore, Islamic Publications, nd.),480–481.

سید ابوالاعلیٰ، مودودیؒ، اسلامی ریاست، (لاہور، اسلامک پبلی کیشنز، سن ندارد)، 480-481۔

6. Richard A. Epstein, “*Direct Democracy: Government of the People, by The People, and for The People?*”, Harvard Journal of Law & Public Policy, Vol. 34, Issue 3. (2011): 819.
7. Samuel Johnson, *A Dictionary of the English Language*, (London, J. F. And C. Rivington, 1785), 565.
8. Muhammad Sarwar, *Ma‘arif-e Siyasiyat* (Lahore, Ilmi Kitab Khana, 2010), 194.

محمد سرور،معارف سیاسیات، (لاہور، علمی کتابخانہ، 2010ء)، 194۔

9. Aristotle, *The Politics*, (U.K, Suffolk University, 1967), 236-237.

10. Maududi, *Islami Riyasat*, 121.

مودودیؒ، اسلامی ریاست، 121۔

11. Syed Abul A'la, Maududi, *Islam ka Nazariya-e-Siyasi* (Lahore, Islamic Publications Pvt. Ltd, nd), 15.

سید ابوالاعلیٰ، مودودیؒ،اسلام کا نظریہ سیاسی، (لاہور، اسلامک پبلی کیشنز، سن ندارد)، 15۔

12. Maududi, *Islami Riyasat*, 37.

مودودیؒ،اسلامی ریاست، 37۔

13. Syed Abul A'la Maududi, *Islami Dastoor ki Tadween* (Lahore, Islamic Publications Pvt. Ltd, nd), 19.

سید ابوالاعلیٰ، مودودیؒ، اسلامی دستور کی تدوین، (لاہور، اسلامک پبلی کیشنز، سن ندارد)، 19۔

14. Maududi, *Islam ka Nazariya-e-Siyasi*, 15.

مودودیؒ، اسلام کا نظریہ سیاسی،15۔

15. Ibid.

یضاً۔

16. Ibid.

ایضاً۔

17. https://www.ijmra.us/project%20doc/2018/IJRSS_MAY2018/IJMRA- 13777.pdf

18. https://ghamidi.tv/articles/jamatiislami-obstacles-in-its-political-progress-1564

19. Muhammad Hamidullah Jameel, Syed Tanveer Bukhari, Hassan Ali, Pakistan mein Siyasi Jamaatain aur Pressure Groups, (Lahore, Ever New Book Place, nd.), 314.

محمد حمیداللہ جمیل، سید تنویر بخاری، حسن علی، پاکستان میں سیاسی جماعتیں اور پریشر گروپس، (لاہور، ایور نیو بک پلیس، سن ندارد)، 314۔

20. Professor Noor ul Jahan, *Khutbat-e Syed Maududi*, Vol. 3, (Lahore, Idarah Ma'arif-e Islami, nd.), 62; Syed Abul A'la Maududi, *Tehreek aur Karkun*, (Lahore, Idarah Ma'arif-e Islami, nd.), 27.

پروفیسر نور ورجان،خطبات سید مودودی، ج3، (لاہور، ادارہ معارف اسلامی، سن ندارد)، 62؛ سید ابوالاعلیٰ مودودیؒ، تحریک اور کارکن، (لاہور، ادارہ معارف اسلامی، سن ندارد)، 27۔

21 . Muhammad Mahmoudiyan, "*Jonbesh-e Ikhwan al-Muslimin va Ayandeh Siasat-e Khareji-ye Misr*", Faslnameh-ye Motaleat-e Rahbordi, Issue 1, (1391 S.H): 105.

محمد محمودیان، "جنبش اخوان المسلمین آ ینده سیاست خارجی مصر"، فصلنامہ مطالعات راهبردی، شمارہ اوّل، (1391ھ): 105۔

22. Nasir Hussain, Hafizi, *Ahd e Hazir Islam mein Siyasi Afkar*, (Karachi, Al-Mustafa International University, 2024), 20.

ناصر حسین حافظی، عہد حاضر اسلام میں سیاسی افکار، (کراچی، جامعۃ المصطفیٰ العالمیہ کراچی، 2024)، 20۔

23 . Inayatullah Yazdani, "*Baztab-e Enqelab-e Islami bar Jonbesh-e Ikhwan al-Muslimin-e Suriyah*", Faslnameh-ye Elmi-Pazhoheshi Motaleat-e Enqelab-e Islami, Issue 28, (1391 SH): 259.

عنایت اللہ، یزدانی، "بازتاب انقلاب اسلامی بر جنبش اخوان المسلمین سوریہ، "فصلنامہ علمی-پژوهشی مطالعات انقلاب اسلامی، شمارہ، 28، (1391ھ): 259۔

24. Ibid, 258.

ایضاً، 258۔

25. Muhammed Morsi, Shaeed, "*Ikhwan al- Muslimun aur Ham Asr Siyasi Challenge*", Monthly magazine Tarjuman Ul Quran, Vol…., Issue…., (2020): 106.

محمد مرسی، شہید، "اخوان المسلمون اور ہم عصر سیاسی چیلنج، "ماہنامہ عالمی ترجمان القرآن، جلد ندارد، شمارہ ندارد، (2020): 106۔

26. Ashhad Rafiq, "*Misr mein Ikhwan ki Aik Saal ki Hakoomat*", Monthly magazine Tarjuman Ul Quran, Vol…., Issue…., (2024):73.

اشہد رفیق، "مصر میں اخوان کی ایک سال کی حکومت، "ماہنامہ عالمی ترجمان القرآن، جلد ندارد، شمارہ ندارد، (2024): 73۔

27. Ibid.

ایضاً۔

28. Asad Mirza, "Nida-e-Haq: Arab Bahar par Khizan ka Saya",(2021); Cited from given below link: https://www.qaumiawaz.com/political/call-of-truth-the-shadow-of-autumn-on-arab-spring-asad-mirza

29. Ahmed Abou El Zalaf, "*The Special Apparatus (al-Niẓām al-Khāṣṣ)*: The Rise of Nationalist Militancy in the Ranks of the Egyptian Muslim Brotherhood", Religions, Vol. 13, Issue 1 (2022) :138.

30. Syed Qutb, *Ayandeh dar Qelamraw-e Islam*, Tarjamah: Syed Ali Khamenei (Tehran, Daftar-e Nashr-e Farhang-e Islami, 1369 SH), 30.
سید قطب،آ ئندہ در قلمرواسلام ،ترجمہ: سید علی،خامنہ ای، (تہران، دفتر نشر فرہنگ اسلامی، 1369ھ)،30۔
31. Hadi Sadeqi, Awal, "*Roykard-e Ikhwan al-Muslimin dar Qebal-e Farayand-e Democracy dar Misr*", Pazhoheshnameh-ye Iran Siasat-e Beyn al-Melal, Vol…., Issue 20, (1392 SH): 55.
ہادی صادقی، اول، "رویکرد اخوان المسلمین در قبال فرآیند دموکریسی در مصر"، پژوھش نامہ ایران سیاست بین الملل، جلد 1، شمارہ2، (1392):55۔
32. Ismail Kurun, "*Arab Nationalism from a Historical Perspective: A Gradual Demise?* ", Yalova Journal of Social Sciences, Vol. 7, Issue13, (2017): 11.
33. Ibid .
34. Islamic Revival, Wikipedia, accessed (2024), Cited from the given link below: https://en.wikipedia.org/wiki/Islamic_revival
35. Hadza Min Fadhli, Robby, "*Arab Nationalism: Past, Present, and Future"*, Journal of Integrative International Relations, Vol. 5, Issue1, (2020): 21.
36 . https://institute.global/insights/geopolitics-and-security/fundamentals-irans-islamic-revolution
37 . Jean-Paul Carvalho, *A Theory of The Islamic Revival*, (United Kingdom, University of Oxford, 2009), 12.
38. Ibid, 13.
39. Abdel Monem, Said Aly, *Understanding the Muslim Brothers in Egypt*, (United States, Brandeis University, 2007), 1.
40. Dr Roel Meijer, *THE PROBLEM OF THE POLITICAL ISLAMIST MOVEMENTS*, (New York, United States, Columbia University Press, 2012), 31.
41. Hoshing, Azeezi, Ali Asghar Kazemi, "*Ikhwan al-Muslimin-e Misr dar Qodrat va Dalayel-e Nakami-ye Siyasi*", Siasat-e Jahani, Vol. 7, Issue 1, (1397 SH.): 177.
ہوشنگ، عزیزی، علی اصغر، کاظمی، "اخوان المسلمین مصر در قدرت ودلایل ناکامی سیاسی"، سیاست جہانی دورہ ہفتم، جلد7، شمارہ1، (1397ھ):177۔
42. Shadi Hamid, "*Arab Islamist parties: losing on purpose?*", Journal of Democracy, Vol. 22, Issue 1, (2011): 73.
43. Roel Meijer, *THE PROBLEM OF THE POLITICAL IN ISLAMIST MOVEMENTS*, 31.

44 . Muhammad Raza, Dahshiri, "*Da'esh va Jahani Shodan*", Pazhoheshnameh-ye Iran Siasat-e Beyn al-Melal, Issue 1 (1396 SH.): 127.

محمد رضا، دھشیری، "*داعش وجھانی شدن*"،پژوھش نامہ ایران سیاست بین الملل، شمارہ1، (1396): 127۔

45. CHRISTINE SIXTA RINEHART, "*Volatile Breeding Grounds: The Radicalization of the Egyptian Muslim Brotherhood*", Studies in Conflict & Terrorism, Vol. 32, Issue 11,(2009): 964.

46. American Economic Association, Islamic Economics, (2024),Cited from the given link below: https://www.aeaweb.org/articles?id=10.1257/0895330042162421

47. Cambridge University Press, Devout Neoliberalism: Explaining Egypt's Muslim Brotherhood's Socioeconomic Perspective and Policies, Politics and Religion,(2020), Cited from the given link below: https://www.cambridge.org/core/journals/politics-and-religion/article/abs/devout-neoliberalism-explaining-egypts-muslim-brotherhoods-socioeconomic-perspective-and-policies/688C459D5BC8448C16B7BF7BF6D27C28

48 . Clingendael Institute, Whatever Happened to the Islamists?, (2012), Cited from the given link below: https://www.clingendael.org/sites/default/files/2016-02/20120000_meijer_whatever_happened_to_the_islamists.pdf

49 . Syed Farooq Shah, *Safdar Rehman Ghazi, Miraj-ud-Din, Saqib Shahzad, Irfan Ullah*, "Quality and Features of Education in the Muslim World", Horizon Research Publishing, Vol. 3, Issue 1, (2015): 244.

اسلامی نقطۂ نظر سے جدید اسلامی تمدن کے تحقق میں انسانی علوم کا کردار

The Role of Humanities in Realization of Modern Islamic Civilization from the Perspective of Islam

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

Syed Ali Rehber Jafri
B.S. Education, Faculty of social sciences and humanities, Al Mustafa International University, Qom, Iran.
E-mail: syedrehberjaffri@gmail.com

Abstract:
Humanities guide any society by shaping its social structure and deeply influencing the rise and fall of its culture and civilization. In fact, humanities form the foundation and soul of all other sciences and significantly contribute to the intellectual and civilizational development of society. These sciences do not emerge in a vacuum but are based on a specific worldview and a particular intellectual and epistemological understanding of humanity.

If humanities are founded on ideas like secularism or humanism, the society will reflect those ideologies. Conversely, if these sciences are developed based on the Islamic worldview and Islamic anthropology, they will pave the way for the establishment and advancement of Islamic civilization.

The paper examines the Islamic foundations of human sciences and their role in shaping a modern Islamic civilization. It focuses on identifying the intellectual and practical steps needed to reconstruct human sciences on Islamic principles and how these steps can guide the development of a contemporary Islamic civilization. According to this research, humanities derived from Islamic teachings play a key role in

the formation of modern Islamic civilization.

Keywords: Humanities, Islamic Teachings, Modern Islamic Civilization, Philosophical Foundations.

خلاصہ

انسانی علوم (Humanities) کسی بھی معاشرے میں رہنمائی کا فریضہ سرانجام دیتے ہیں، کیونکہ یہ علوم نہ صرف معاشرتی ڈھانچے کی سمت متعین کرتے ہیں بلکہ تہذیب و تمدن کے عروج و زوال پر بھی گہرے اثرات مرتب کرتے ہیں۔ حقیقت یہ ہے کہ انسانی علوم تمام دیگر علوم کی بنیاد اور روح کی حیثیت رکھتے ہیں، اور ان کا معاشرے کے فکری و تمدنی ارتقاء میں نمایاں کردار ہوتا ہے۔ یہ علوم کسی خلا میں جنم نہیں لیتے، بلکہ ان کی بنیاد ایک مخصوص تصورِ کائنات اور انسان کے بارے میں ایک خاص فکر اور تصور پر استوار ہوتی ہے۔

اگر انسانی علوم کی بنیاد سیکولرزم یا انسان پرستی (Humanism) جیسے نظریات پر رکھی جائے تو وہ معاشرہ انہی افکار کا عکاس ہو گا۔ اس کے برخلاف اگر ان علوم کی تشکیل اسلامی تصورِ کائنات اور اسلامی تصورِ انسان پر کی جائے تو اس کے نتیجے میں اسلامی تمدن کے قیام اور ارتقاء کی راہ ہموار ہو گی۔ زیر نظر مقالے میں انسانی علوم کے اسلامی مبادی کو واضح کرنے کی کوشش کی گئی ہے، نیز جدید اسلامی تمدن میں ان علوم کے کردار کا تجزیہ پیش کیا گیا ہے۔

اس مقالے میں انسانی علوم کی اسلامی بنیادوں اور جدید اسلامی تہذیب کی تشکیل میں ان کے کردار کا جائزہ لیا گیا ہے۔ مقالے کا محور یہ ہے کہ انسانی علوم کو اسلامی بنیادوں پر استوار کرنے کے لیے کون سے علمی اور عملی اقدامات ضروری ہیں نیز یہ اقدامات ہمیں کس طرح جدید اسلامی تمدن کی جانب لے جانے کا سبب بن سکتے ہیں۔ اس مقالہ کے مطابق، جدید اسلامی تمدن کی تشکیل میں اسلامی انسانی علوم ایک کلیدی کردار ادا کرتے ہیں۔

کلیدی الفاظ: انسانی علوم، اسلامی انسانی علوم، جدید اسلامی تمدن، فلسفی مبادی۔

مقدمہ

علم، کسی بھی معاشرے کی فکری بنیاد اور تہذیبی ارتقا کا بنیادی ستون ہے۔ یہی وہ عنصر ہے جو ایک قوم کے تشخص، ترقی اور سماجی استحکام میں کلیدی کردار ادا کرتا ہے۔ علم کے ذریعے ایسے انسان تیار ہوتے ہیں جو معاشرے کی سمت متعین کرتے اور تمدنی زندگی کے توازن کو برقرار رکھتے ہیں۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ علم اور تمدن کا باہمی تعلق نہایت گہرا ہے؛ معاشرتی اقدار، عدل کا قیام، اور فکری بیداری سب کچھ علم ہی کے ذریعے ممکن ہے۔

آج کی دنیا میں دو قسم کے متمدن معاشرے ہمارے سامنے ہیں:

ایک وہ مغربی معاشرہ جو خالص مادہ پرستی، الحاد اور سیکولر تصورِ انسان پر مبنی ہے، جہاں بظاہر ترقی تو نظر آتی ہے لیکن در حقیقت وہ اضطراب، بے سکونی اور روحانی خلا کا شکار ہے؛ خودکشیوں کی بڑھتی شرح اور داخلی ٹوٹ پھوٹ اس کی ناکامی کی علامت ہے۔

دوسری طرف ایک ایسی اسلامی سوچ ہے جو ایک صالح اور بامقصد تمدن کی تشکیل کی خواہاں ہے۔ ایسا تمدن جو نہ صرف اسلامی فکر سے ہم آہنگ ہو بلکہ انسانی فطرت کی عکاسی بھی کرے۔

تمدن کے اس فکری و عملی سفر میں انسانی علوم (Humanities) کو ایک خاص مقام حاصل ہے۔ یہی علوم کسی بھی معاشرے کے سماجی شعور کی آبیاری کرتے، اقدار کی تشکیل کرتے اور رہنمائی کے اصول فراہم کرتے ہیں۔

سوال یہ ہے کہ یہ انسانی علوم کیا ہیں، اور وہ اسلامی تمدن کے قیام میں کس طرح مؤثر کردار ادا کر سکتے ہیں؟

یقیناً، جب ہمارا ہدف اسلامی تمدن کا قیام ہو تو ہمیں ان ذرائع اور وسائل کا انتخاب بھی اسی مقصد کے مطابق کرنا ہوگا۔ اگر ہمارے وسائل خود مغربی یا غیر اسلامی فکر سے اخذ کیے گئے ہوں تو وہ ہمیں ہماری اصل منزل تک نہیں پہنچا سکتے۔ ایک اسلامی تمدن کے لیے، ایسے انسانی علوم درکار ہیں جو اسلامی تصورِ کائنات اور تصور انسان پر استوار ہوں تاکہ انسان اپنے مقصدِ تخلیق کی جانب رواں ہو سکے۔

سابقہ مطالعات

یہ موضوع بہت سے اسلامی مفکرین کے منظور نظر رہا ہے۔ تاہم اس موضوع پر اردو زبان میں کام نہ ہونے کے برابر ہے البتہ عربی، فارسی اور انگریزی زبان میں اس موضوع پر ایک اچھی تعداد میں کتابیں اور مجلات شائع ہوئے ہیں۔ جن کا سہارا لیتے ہوئے اس مقالہ کو تالیف کیا گیا۔ ان میں سے کچھ اہم کتابیں اور مقلات ذیل میں ہیں:

1. احمد حسین شریفی کی کتاب مبانی علوم انسانی اسلامی، کتاب انتہائی جامع ابحاث کی حامل ہے جو تقریبا۹ فصول پر مشتمل انسانی علوم کے اسلامی ہونے پر بات کرتی ہے۔
2. تمدن اسلامی جس کتاب کی گردآوری کرنے والے جناب محمد حسین علیجان زادہ ہیں۔ اس کتاب میں تمدن اسلامی کے موضوع پر حضرت اللہ خامنہ ای کے بیان کی جمع آوری کی ہے۔ کتاب ۵ حصوں پر مشتمل ہے اور نہایت ظرافت سے گردآوری کی گئی ہے۔
3. سید مہدی موسوی کی کتاب الگوھای کلان تولید علوم انسانی اسلامی در بستر انقلاب اسلای جو کلی مباحث کے ساتھ متفکرین اسلامی کی آراء کو بھی ضمن میں لئے ہوئے ہے۔
4. در آمدی بر علوم انسانی اسلامی در اندیشہ ی حضرت آیت اللہ العظمیٰ خامنہ ای، سید مہدی موسوی کی ایک شاندار کتاب جو انہون نے آیت للہ خامنہ ای کے بیانات کی روشی میں اسلامی انسانی علوم کو بیان کیا ہے جس میں ایک اہم بحث روش اجتہاد کو انسانی علوم کے اسلامی کرنے کی روش کے طور پر متعارف کروایا گیا ہے۔

5. محمد نبی زادہ کا مبانی فلسفی و جایگاہ علوم انسانی در تمدن نوین اسلامی نامی مقالہ جو مجلّہ اندیشہ تمدنی اسلام نے شائع کیا۔ جس میں مصنف محترم نے اسلامی تمدن تک رسائی کا واحد راستہ انسانی علوم کی اسلامیزیشن کو قرار دیا ہے۔
6. مہدی ابو طالبی کا مقالہ نقش علوم انسانی اسلامی در تمدن نوین اسلامی از نگاہ مقام معظم رہبری جو مجلّہ تمدن نوین اسلامی جلد ٦ میں شائع ہوا۔
7. بایستہ ھای تحقق علوم انسانی متناسب با تمدن نوین اسلامی عنوان مقالہ جو علی رضا شیر زاد اور علی الھامی کی تصنیف ہے مجلّہ فصلنامہ تاریخ فرھنگ و تمدن اسلامی دورہ ۱۲ شمارہ ۴۲ میں شائع ہوا۔

کلیات و مفہوم شناسی:

1. انسانی علوم (Humanities)

انسانی علوم کی تشکیل ایسے دور میں ہوئی جب فکری فضا پر سائنسی اور تجربی علوم کا غلبہ تھا۔ تجربیت پسند مفکرین، جیسے جان لاک، جارج برکلے اور ڈیوڈ ہیوم نے انسانی فکر پر گہرے اثرات مرتب کیے، جبکہ عقلیت پر مبنی افکار، مثلاً ڈیکارٹ، اسپینوزا اور کانٹ، اس ماحول میں نسبتاً محدود نظر آتے ہیں۔ بیسویں صدی کے اوائل میں تجربیت پسندی اس حد تک غالب آ چکی تھی کہ تجربہ ہی ہر علم اور حقیقت کا واحد معیار بن گیا تھا۔ چنانچہ ان ہی بنیادوں پر تشکیل پانے والے انسانی علوم بھی اسی مخصوص تصورِ کائنات، علمیات (Epistemology) اور تصور انسان سے متاثر تھے۔ تاہم، بیسویں صدی کے آغاز میں بعض مفکرین نے ان علوم کو خالص تجرباتی رجحان سے نکالنے کی کوشش کی، اور ان کے لیے ایک متوازن اور جامع روش متعارف کروائی۔ اس تحریک میں میکس ویبر، ہربرٹ مارکیوز، اور یورگن ہابرماس جیسے دانشوروں کا اہم کردار تھا۔ لیکن اس کے باوجود، بیسویں صدی کے اختتام تک انسانی علوم کی ساخت اور بنیاد پر وہی ذہنیت چھائی رہی جو سائنسی تجربیت سے عبارت تھی۔[1]

جہاں تک انسانی علوم کی جامع تعریف کا تعلق ہے، تو اب تک کوئی ایسی متفقہ تعریف سامنے نہیں آ سکی جس پر تمام مکاتبِ فکر کا اجماع ہو۔ بعض نے انسانی علوم کی تعریف کرتے ہوئے کہا: کہ انسانی علوم وہی علوم ہیں جو آج کل جامعات میں بعوان انسانی علوم پڑھائے جاتے ہیں جیسے نفسیات، معاشرتی علوم، تعلیمات، کلام، فلسفہ، اخلاق، فقہ اور حقوق۔[2] آیت اللہ مصباح یزدیؒ نے علوم کی تقسیم بندی کرتے ہوئے علوم کو ریاضیات کے علاوہ تین حصوں میں تقسیم کیا ہے:

1. **اجسامی علوم**: وہ علوم جن کا تعلق غیر جاندار مادہ سے ہوتا ہے، جیسے طبیعیات (فزکس)، کیمیا (کیمسٹری) وغیرہ۔

2. **حیاتیاتی علوم**: ایسے علوم جو جاندار مادہ، مثلاً پودوں، جانوروں یا انسانی جسم کے حیاتی پہلوؤں سے متعلق ہوتے ہیں، جیسے حیاتیات، نباتیات اور حیوانیات۔
3. **انسانی علوم**: وہ علوم جن کا موضوع انسان کا شعور، فکر، رویّہ اور اس کی سماجی زندگی ہوتی ہے، جیسے اقتصاد، سیاست، تاریخ، تعلیم، نفسیات اور سماجیات۔[3]

بعض مفکرین کے نزدیک انسانی علوم کی تعریف یوں کی جاتی ہے کہ یہ وہ علوم ہیں جو انسان کے اعمال کی توصیف (Description)، وضاحت (Explanation)، تشریح (Interpretation)، اور پیش گوئی (Prediction) کرتے ہیں۔ اس کے ساتھ ساتھ یہ علوم انسانی افعال کو منظّم (Organization) کرنے اور ان میں اصلاح یا بہتری (Reformation) لانے کا بھی فریضہ انجام دیتے ہیں۔[4] اسی طرح رہبر انقلاب اسلامی، آیت اللہ سید علی خامنہ ای کے بیانات میں انسانی علوم کی کوئی مخصوص اصطلاحی تعریف تو موجود نہیں، تاہم انہوں نے علوم کی ایک جامع اور کلی تقسیم پیش کی ہے، جس میں علوم کو دو بنیادی اقسام میں تقسیم کیا گیا ہے:

1. **انسانی علوم**
2. **مادی علوم**

اس تقسیم کے تحت **مادی علوم** کو مزید دو ذیلی اقسام میں تقسیم کیا گیا ہے:

1. **بنیادی یا نظریاتی علوم**: جیسے ریاضیات، طبیعیات، کیمیا وغیرہ۔
2. **اطلاقی علوم (Applied Sciences)**: وہ سائنسی شعبے جن میں بنیادی علوم کے نظریات کو عملی شکل دی جاتی ہے۔ مثلاً برقی مقناطیسیت جیسے بنیادی نظریے کی بنیاد پر موبائل فون جیسی ایجاد سامنے آئی، جو اطلاقی سائنس کا ایک مظہر ہے۔

البتہ آیت اللہ خامنہ ای کے بیانات سے یہ بات واضح ہوتی ہے کہ انسانی علوم محض توصیفی (Descriptive) یا تشریحی (Interpretive) بیانات کا مجموعہ نہیں ہیں، بلکہ ان میں تجویزی (Normative) اور تلقینی (Prescriptive) پہلو بھی شامل ہیں۔ یعنی یہ علوم معاشرتی اقدار و ضوابط کا تعین کرتے ہیں اور معاشرے کی ترقی و رہنمائی کے لیے نہایت مؤثر ثابت ہوتے ہیں۔ انسانی علوم کی ماہیت تجویزی اور معیاری نوعیت کی حامل ہے، جو معاشرتی اہداف کی وضاحت کرتے ہوئے نہ صرف دنیا کے واقعات و مظاہر کی تشریح کرتے ہیں بلکہ ان کے وجود اور معاشرتی تعمیر پر بھی گہرے اثرات مرتب کرتے ہیں۔[5]

2. اسلامی انسانی علوم

اسلامی دنیا میں انسانی علوم کے حوالے سے دو بنیادی نقطہ ہائے نظر پائے جاتے ہیں۔ ایک گروہ کا موقف ہے کہ علم ایک عالمگیر شے ہے جس میں اسلامی و غیر اسلامی یا مشرقی و مغربی کی کوئی تقسیم نہیں ہوتی۔ دوسرا گروہ اس سے اختلاف کرتے ہوئے موجودہ انسانی علوم کو تقلیدی اور غیر موثر قرار دیتا ہے، جس کے نتیجے میں معاشرتی مسائل پیدا ہو رہے ہیں۔ پس ہمیں چاہئے کہ ان علوم کو اپنے لئے موثر بنائیں۔ اس بنا پر ہمارے پاس چار قسم کے نظریات سامنے آتے ہیں۔[6]

پہلی نظر: انسانی علوم میں تبدیلی

یہ ایک مبہم تصور ہے، اور مختلف افراد اسے مختلف انداز میں سمجھتے ہیں۔ تاہم، اس نظریے کی خصوصیات ذیل میں ہیں:

- موجودہ انسانی علوم ہماری ضرورتوں کے مطابق فائدہ مند نہیں ہیں۔
- یہ علوم معاشرتی پسماندگی کا سبب ہیں۔
- تبدیلی کا کم از کم مطلب یہ ہے کہ ہمیں ان علوم میں نئی معلومات کا اضافہ کرنا چاہیے اور موجودہ نظریات سے آگاہی حاصل کرنی چاہیے۔

دوسری نظر: انسانی علوم کو اپنے نظامِ فکری کے مطابق ڈھالنا

اس نظریے کے مطابق:

- مغرب میں رائج انسانی علوم ہمارے معاشرے کے لیے کارآمد نہیں۔
- مغربی انسان کے اعمال ہمارے انسانوں سے مختلف ہیں، لہٰذا وہی انسانی علوم یہاں مؤثر نہیں ہو سکتے۔
- ہمیں اپنے ملک، قوم، اور معاشرے کی ضروریات کے مطابق انسانی علوم تخلیق (Develop) کرنے چاہیں۔

اس نظریے کی بنیاد یہ مفروضے ہیں:

1. رائج انسانی علوم کے مفاہیم عالمی سطح پر انسان کی فطرت کو مد نظر رکھتے ہوئے نہیں بنائے گئے۔
2. ہم صرف ان علوم کو نقد نہیں کر رہے، بلکہ سوال یہ ہے کہ ہمارے لیے غیر مفید علوم پر اتنی سرمایہ کاری کیوں ہو رہی ہے؟
3. ہمیں ایسے علوم پر خرچ کرنا چاہیے جو ہماری ترقی کا ذریعہ بنیں۔

تیسری نظر: انسانی علوم کو اسلامی بنانا

انسانی علوم کو اسلامی کرنا یا اسلامی سازی علوم انسانی ایک ایسی اصطلاح ہے جو مسلمان مفکرین جدید علوم کو سامنے رکھتے ہوئے بیان کرتے ہیں۔ یہ اصطلاح دو الگ معنی رکھتی ہے۔

1. معنی میں یہ دوسری نظر کے مساوی ہے۔ اس توجہ کے ساتھ کہ ہمارا معاشرہ ایک اسلامی معاشرہ ہے اور ہم مسلمان ہیں۔ اس بناپر یہ انسانی علوم اسلامی ہونے چاہئیں۔
2. ہمارا وظیفہ یہ ہے کہ ہم ان علوم کو اسلام کے سماجی اقدار کے مطابق تخلیق کریں (اس کی آگے بات کریں گے) اس اصطلاح میں انسانی علوم کا اسلامی ہونا اسلامی انسانی علوم کے مساوی ہے کہ ادبیات عرب میں اس کے لئے دو اصطلاح بیان ہوئی ہیں۔ الف) اسلمة للعلوم یا معرفت کو اسلامی کرنا۔ ب) التوجیه الاسلامی للعلوم یعنی اسلام کی نظر ان علوم کے حوالے سے کیا ہے، بیان کرنا۔

چوتھی نظر: اسلامی انسانی علوم

اسلامی انسانی علوم ایک مخصوص قسم کا (Epistemological Model) ہے۔ یہ نظر مدعی ہے کہ یہ دوسرے تمام نظریات سے بہتر، صحیح اور کارآمد نظر ہے۔[7] اس نظر سے مراد یہ ہے کہ انسانی علوم اس وقت اسلام کی صفت سے متصف ہو سکتے ہیں جب کہ یہ علوم، اسلام کے اصول و مبادی کے ساتھ سازگار ہوں۔ یعنی نفسیات، عمرانیات وغیرہ کو اس وقت اسلامی کہا جائے گا جب ان علوم کے مبادی ہستی شناسی (وجودیات، Ontology)، معرفت شناسی (علمیات، Epistemology)، انسان شناختی، ارزش شناختی (علم الاقدار، Axiology) اور روش شناسی (Methodology) تمام اسلام کے مورد قبول ہوں۔[8]

اسلامی انسانی علوم پر آیت اللہ خامنہ ای کی نظر: آیت اللہ خامنہ ای کے بیانات اور آثار کے مجموعے میں "اسلامی سازی علوم انسانی" یا "انسانی علوم کو اسلامی بنانا" جیسے جملے صراحت کے ساتھ استعمال نہیں ہوتے۔ بلکہ وہ اس موضوع کو ایک زیادہ دقیق اور درست تعبیر کے ساتھ بیان کرتے ہیں۔ ان کے مطابق "انسانی علوم کو اسلامی کرنے" کے بجائے "انسان اور انسانی علوم میں اسلامی تفکر کرنا" یعنی انسان سے متعلق مسائل اور انسانی علوم کے بارے میں اسلامی زاویۂ فکر سے غور و فکر کرنا زیادہ مناسب ہے۔[9]

ان کے اس مؤقف سے یہ واضح ہوتا ہے کہ انسانی علوم کو بغیر تنقید یا تحقیق کے صرف اخذ کرنا اور پھر ان پر کچھ اصلاحی نوٹس لگا دینا، کافی نہیں ہے۔ بلکہ ان کے مطابق انسانی علوم کی تدوین اسلامی بنیادوں پر ہونی چاہیے، یعنی ایسے بنیادی نظریات اور اصولوں پر جو مغربی افکار سے جدا اور اسلامی فکر و تصورِ کائنات سے ہم آہنگ ہوں۔

آیت اللہ خامنہ ای اپنے ایک بیان میں صراحت سے فرماتے ہیں:

"مغرب کے دیئے ہوئے انسانی علوم پر صرف حاشیہ لگانے سے کہ یہاں غلطی ہے، یہاں درستی ہے۔ اسلامی انسانی علوم تشکیل نہیں پاتے۔"[10]

نیز وہ تاکید کرتے ہیں کہ:

"ضروری ہے کہ پوری سنجیدگی کے ساتھ کوشش کی جائے کہ انسانی علوم کی بنیاد اسلامی فکر، اسلامی زاویۂ نگاہ اور اسلامی تصورِ کائنات پر رکھی جائے اور ان علوم کو اسی اساس پر نئے سرے سے مرتب کیا جائے۔"[11]

یہ موقف ظاہر کرتا ہے کہ اسلامی معاشرے کی تشکیل اور سعادت کی جانب پیش قدمی کے لیے موجودہ مغربی ماڈلز کی اصلاح کافی نہیں، بلکہ ایک مکمل متبادل نظامِ فکر کی ضرورت ہے، جو اسلامی تعلیمات پر مبنی ہو اور انسانی فلاح کا تصور وحی کے معیار کے مطابق پیش کرے۔

تمدن کیا ہے؟

الف) تمدن کا لغوی معنی : "تمدن" عربی زبان کا لفظ ہے جو باب **تفعل** کا مصدر ہے۔ لغوی اعتبار سے اس کا مادہ **مدن** ہے، جس کا معنی "کسی جگہ رہائش اختیار کرنا" ہے۔ اسی وجہ سے "مدینہ" کو شہر کہا جاتا ہے کیونکہ اس میں لوگ سکونت پذیر ہوتے ہیں۔ ابنُ مَدِينةٍ أَی العالم بأَمرها (ابن منظور)[12] یا ویقال للرجل العالم بالأمر (هو) وابن مَدِينَة أی العالم بأمرها.[13] (فراہیدی) یعنی ایک آدمی کو شہر کا بیٹا اس وقت کہا جاتا ہے جب اس کو اس شہر کے بارے میں علم ہو۔ جب "مدن" کا مادہ باب تفعل میں آتا ہے تو یہ اثر پذیری اور مطاوعت کے معنی دیتا ہے، یعنی شہر نشینی یا شہری اخلاق و کردار اپنانا، اور جہالت و سخت مزاجی سے نکل کر انس و معرفت کی حالت میں داخل ہونا۔ لغوی اعتبار سے، تمدن کے معنی ہیں:

- جہالت سے نجات پا کر انسانی آداب و رسوم اپنانا
- ترقی و ارتقاء کی راہ پر گامزن ہونا

یہ لفظ اپنے مجازی استعمال میں "تربیت" اور "ادب" کے معنوں میں بھی استعمال ہوتا ہے۔[14] لہٰذا اردو زبان میں تمدن کے معنی تہذیب، شائستگی، طرز معاشرت بیان کیے جاتے ہیں[15] جب کہ انگریزی میں اس کا ترجمہ Civilization کیا گیا ہے۔[16]

ب) تمدن کا اصطلاحی معنی : ول ڈیورانٹ کے مطابق تمدن ایک ایسا سماجی نظم ہے جو ثقافتی تخلیق کو فروغ دیتا ہے۔ اس کے چار بنیادی عناصر ہیں:

1. اقتصادی انتظام
2. سیاسی تنظیم
3. اخلاقی روایات
4. علم و فنون کی جستجو

تمدن کی ابتدا وہاں سے ہوتی ہے جہاں انتشار اور بے امنی ختم ہو جاتی ہے، کیونکہ جب خوف پر قابو پا لیا جاتا ہے تو انسان کی جستجو اور تخلیقی قوتیں آزاد ہو جاتی ہیں، اور وہ فطری طور پر زندگی کی سمجھ بوجھ اور اس کی خوبصورتی کے اظہار کی طرف بڑھنے لگتا ہے۔[17]

ہنری لوکاس کے مطابق تمدن ایک باہم گُندھی ہوئی حقیقت ہے جو تمام سماجی، اقتصادی، سیاسی، فکری اور ثقافتی مسائل کے ساتھ ساتھ فن وادب، تفریح، علم، ایجادات، فلسفہ اور مذہب جیسے پہلوؤں کو بھی اپنے دائرے میں شامل کرتا ہے۔[18] اس بنا پر، لوکاس کے نظریے کے مطابق تمدن ایک جامع سماجی نظام ہے جس کے اندر مختلف ذیلی نظام (sub-systems) موجود ہوتے ہیں، جیسے کہ سیاسی نظام، اقتصادی نظام، اور تعلیمی و تربیتی نظام وغیرہ۔ یہ تمام ذیلی نظام مل کر تمدن کی کلی ساخت تشکیل دیتے ہیں۔ آیت اللہ جوادی آملی (دامت توفیقاتہ) کے نزدیک تمدن کے دو معنی ہیں:

الف: تمدن سے مراد سماجی طور پر زندگی گزارنا ہے، کیونکہ خداوندِ متعال نے انسان کی ساخت اس طرح بنائی ہے کہ وہ اپنی ضروریات پوری کرنے کے لیے دوسروں کے ساتھ زندگی گزارنے پر مجبور ہے۔

ب: تمدن کا دوسرا معنی حق پر مبنی ہونا اور سماجی عدالت کا حامل ہونا ہے، جو انسان کی فطرت کا تقاضا ہے، نہ کہ صرف اس کی طبیعت کا۔

وہ اس کی وضاحت میں فرماتے ہیں: "انسان فطرتاً مہذب، خدا شناس، سماجی انصاف کا خواہاں، اور اپنے ہمنوعوں کی مدد کرنے والا ہے۔"[19]

رہبر معظم آیت اللہ خامنہ ای کے مطابق: تمدن ایک فضا کی مانند ہے کہ انسان اس فضا میں معنوی اور مادی لحاظ سے رشد کرتا ہے اور اپنے ہدف تک پہنچتا ہے کہ جس ہدف کے لئے خدا متعال نے اس کو خلق فرمایا ہے۔[20] اپنی ایک تقریر میں یوں بیان فرماتے ہیں: ایک متمدن معاشرہ، وہ ہے جس معاشرہ میں خدا کی حکومت ہو، اس معاشرے کے قوانین خدائی ہوں، حدود الٰہی اس معاشرے میں لاگو ہوں، کسی کا عزل یا نصب خدا کرے اور اس معاشرے میں سب کا حاکم فقط خدا ہو۔[21]

جدید اسلامی تمدن سے کیا مراد ہے

آیت اللہ خامنہ ای کے مطابق جدید اسلامی تمدن کا بنیادی تصور پیشرفت ہے۔ پیشرفت سے مراد ایسی مسلسل اور ہمہ گیر ترقی ہے جو کبھی رکے نہیں بلکہ آگے بڑھتی رہے اور جس میں ارتقاء کا عنصر موجود ہو، کیونکہ انسانی صلاحیتیں لامحدود ہیں۔ سوال یہ ہے کہ: یہ ترقی کس سمت ہو؟ اس کا جواب ہے کہ یہ ترقی زندگی کے تمام پہلوؤں میں ہو مادی، معنوی، اخلاقی اور علمی یعنی انسان کی مجموعی زندگی کا احاطہ کرے۔ یہ صرف ظاہری اور مادی شعبوں تک محدود نہ ہو جیسا کہ مغربی ترقی میں دیکھا جاتا ہے، بلکہ اس میں معاشرت، اخلاقیات اور

روحانیت کے تمام پہلو شامل ہوں۔ یہی ہمہ گیر اور متوازن ترقی جدید اسلامی تمدن کی اصل روح ہے۔ اس جدید اسلامی تمدن کے دو اہم حصے ہیں۔

1. آلہ جاتی (ابزاری) حصہ
2. حقیقی (بنیادی) حصہ

1. آلہ جاتی حصہ میں وہ تمام وسائل اور ذرائع شامل ہیں جو کسی قوم یا ملک کی ترقی کے لیے ضروری سمجھے جاتے ہیں، جیسے علم و دانش، سائنسی تحقیقات، صنعت، سیاست، معیشت اور بین الاقوامی تعلقات۔ یہ تمام عناصر بذاتِ خود مقصد نہیں بلکہ تمدن کے حقیقی حصے تک رسائی کا ذریعہ ہیں۔
2. حقیقی یا بنیادی حصہ وہ ہے جو زندگی کی اصل روح اور طرزِ زندگی کو تشکیل دیتا ہے۔ اس میں خاندانی نظام، شادی بیاہ کے طریقے، رہائش کے انداز، کھانے پینے کی عادات، تفریحات، زبان و رسم الخط، دوسروں کے ساتھ تعلقات، صفائی ستھرائی اور وہ تمام پہلو شامل ہیں جو روزمرہ زندگی کی پہچان بنتے ہیں۔ یہی حقیقی حصہ دراصل ایک تمدن کا قلب و جگر ہے، جس کے بغیر محض مادی ترقی ایک کھوکھلا ڈھانچہ بن جاتی ہے۔[22]

آیت اللہ خامنہ ای اس وضاحت کے لیے ایک بامعنی تشبیہ دیتے ہیں کہ آلہ جاتی حصہ کو تمدن کا "ہارڈ ویئر" اور حقیقی حصہ کو "سافٹ ویئر" کہا جاسکتا ہے۔[23]

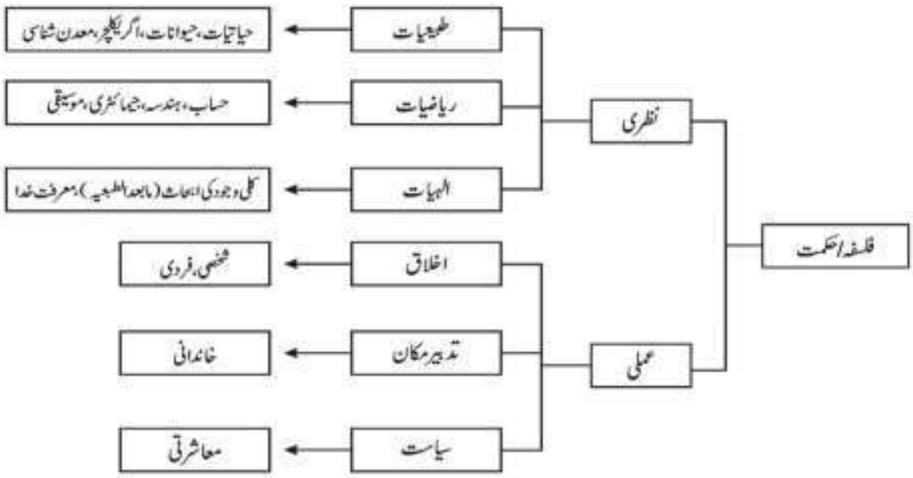
انسانی علوم اور تمدن کا تعلق

مسلم مفکرین نے انسانی علوم کے میدان میں نمایاں خدمات انجام دی ہیں، جو نہ صرف علمی تاریخ میں اہم مقام رکھتی ہیں بلکہ جدید انسانی علوم کی بنیاد بھی فراہم کرتی ہیں۔ انہوں نے اسلامی معارف اور غیر اسلامی علمی ذخائر (یونان، ایران، ہندوستان) کو یکجا کرکے اسلامی تناظر میں نئے علوم کی بنیاد رکھی۔

حکماء اسلام جیسے کندی اور فارابی نے "انسانی علوم" کو علوم کی درجہ بندی میں شامل کیا اور اسے اسلامی فلسفے اور علمیت کے مطابق نئی شکل دی۔ مسلم دانشور محض ترجمہ تک محدود نہ رہے بلکہ غیر اسلامی علوم کو اسلامی عقلیات اور نقلیات کی روشنی میں تنقیدی طور پر اصلاح کیا، یونانی فلسفے، ایرانی اخلاقیات اور ہندوستانی ریاضی کو اسلامی اصولوں کے مطابق ڈھالا۔ ان کی علمی خدمات آج بھی جدید انسانی علوم کی بنیاد ہیں۔[24]؛ جیسے فارابی کا "مدینہ فاضلہ" سیاسی فلسفے پر اثر رکھتا ہے اور ابن خلدون کی "عمرانیات" جدید سماجی علوم کی اساس ہیں۔

مسلم مفکرین کی یہ علمی روایت نہ صرف ماضی کا احاطہ کرتی ہے بلکہ موجودہ دور میں جب ہم جدید اسلامی تمدن کی تشکیل نو کی بات کرتے ہیں، تو انہی بنیادوں سے استفادہ کرنا وقت کی اہم ضرورت ہے۔ انسانی علوم کی اسلامی

تشکیل جدید در حقیقت اسی عظیم علمی ورثے کی معاصر شکلیں ہیں جو ہمیں ایک متوازن اور فطری معاشرتی نظام کی جانب رہنمائی فراہم کر سکتی ہیں۔ملاحظہ ہو ارسطو کے مطابق فلسفہ/حکمت کی تقسیم[25]:



البتہ یہ جاننا جائے کہ خاندان اور فرد دونوں معاشرے کا جز لاینفک ہے تو جو علوم معاشرے کے لئے ہیں ان کا تعلق فرد اور خاندان سے بھی ہوگا۔

انسانی علوم کی نوعیت اور دائرہ کار کو بہتر طور پر سمجھنے کے لیے بنیادی فلسفیانہ مباحث کا مطالعہ ناگزیر ہے۔ اسلامی فلسفہ کی رو سے فلسفۂ اولیٰ (الٰہیات) تمام علوم میں اعلیٰ مقام رکھتا ہے، جس کے مباحث میں وجودیات (ہستی شناسی)، تصورِ انسان اور علمیات شامل ہیں۔ یہی وہ بنیادی علمی ستون ہیں جن پر دیگر تمام علوم کی عمارت قائم کی جاتی ہے۔

جب فلسفہ اولیٰ میں انسان کی ہستی، اس کے مراتب وجودی یعنی آگاہی، ارادہ، اور مقصد کو ثابت کر دیا جاتا ہے، تو اس کے بعد "حکمت عملی" یا "انسانی علوم" کی تشکیل کا مرحلہ آتا ہے۔ بالکل اسی طرح جیسے انسانی جسم کی حقیقت واضح ہو جانے کے بعد علمِ طب کی ضرورت پیش آتی ہے۔

یہاں ایک اہم سوال جنم لیتا ہے کہ کیا علمِ طب کو بھی انسانی علوم میں شمار کیا جائے گا؟

اس کا جواب یہ ہے کہ انسانی علوم صرف انہی افعال سے متعلق ہوتے ہیں جو انسان کے ارادہ و اختیار کے تحت انجام پاتے ہیں، جبکہ طب کا تعلق ان افعال سے ہے جو غیر ارادی (involuntary) ہوتے ہیں۔[26] فارابی کے فلسفیانہ نظام میں انسانی علوم جنہیں وہ "علم مدنی" کہتے ہیں، کا مرکز انسان کے ارادی افعال اور ان افعال کے پیچھے کارفرما اخلاقی ملکات ہیں۔ ہر ارادی فعل کسی نہ کسی مقصد کے تحت انجام پاتا ہے، اور انسانی علوم انہی مقاصد اور

ان کے اثرات جو انفرادی، سماجی اور عالمی سطح پر مرتب ہوتے ہیں کا تجزیہ کرتے ہیں۔[27] حکیم ابو نصر فارابی ان علوم کے مباحث کو دو حصوں میں تقسیم کرتے ہیں:

یہ بات بخوبی واضح ہوتی ہے کہ فارابی اور دیگر مسلم مفکرین کی نظر میں انسانی علوم کا دائرہ محض موجودہ سماجی صورتحال کی توضیح یا تجزیہ تک محدود نہیں، بلکہ ان کا ایک اہم فریضہ یہ بھی ہے کہ وہ اس مثالی معاشرے کی خصوصیات پر روشنی ڈالیں جس کی انسان آرزو رکھتا ہے۔ مزید برآں، ان علوم کی ذمہ داری ہے کہ وہ ایسے عملی خطوط فراہم کریں جن کی بنیاد پر معاشرے میں مثبت تبدیلی، اصلاح اور انسانی سعادت کی جانب پیش رفت ممکن ہو۔[28]

البتہ یہ نکتہ قابلِ توجہ ہے کہ ان علوم کی تجویزات اور تشریحات، ہر معاشرے میں موجود تصور انسان اور تصورِ سعادت پر منحصر ہوتی ہیں۔ یعنی کوئی بھی معاشرہ انسان کی معرفت اور خوشبختی کے جو پیمانے مقرر کرتا ہے، وہی پیمانے انسانی علوم کے دائرہ کار اور اہداف کو متعین کرتے ہیں۔ لہٰذا اگر ہم ایک اسلامی معاشرے کی تشکیل کے خواہاں ہیں۔ ایک ایسا الٰہی معاشرہ جہاں سماجی عدل، معنویت اور روحانی ارتقاء کا غلبہ ہو تو لازم ہے کہ ہم ان علوم کا سہارا لیں جو ہمیں اس مقصد کی جانب رہنمائی فراہم کریں۔ وہ علوم جو ہمیں اسلامی تمدن کے حقیقی تصور تک پہنچا سکیں۔ دوسرے الفاظ میں، جب تک ہم انسانی علوم کو اسلامی تعلیمات، اصولوں اور مقاصد کے مطابق استوار نہیں کرتے، اُس مطلوبہ جدید اسلامی تمدن تک رسائی ممکن نہیں۔[29]

اب ہم دیکھتے ہیں کہ وہ کون سے فلسفی مبادی ہیں جن پر انسانی علوم کو استوار ہونا چاہیئے تاکہ وہ اسلام کے مطابق بن سکیں نیز ذیل میں ان مبادی پر مغربی اور اسلامی نظر کا جائزہ بھی شامل ہے۔

اسلامی انسانی علوم کی تدوین کے فلسفی مبادی

یہ بات مسلم ہے کہ انسانی علوم ہمیشہ اُن فکری اور فلسفی بنیادوں سے اثر لیتے ہیں جو کسی معاشرے میں غالب ہوں۔ قابلِ توجہ امر یہ ہے کہ کسی بھی علم کے بنیادی اصول صرف اس کے موضوع، طریقۂ کار یا مسائل ہی پر اثر انداز نہیں ہوتے، بلکہ اس کے مقصد اور غایت کی تعیین میں بھی کلیدی کردار ادا کرتے ہیں۔ کسی علم کے مبادی اس کی سمت اور رخ کو یکسر بدلنے کی صلاحیت رکھتے ہیں۔ اگر یہ مبادی دینی ہوں تو وہ علم بھی دینی شمار ہوگا، اور اگر

یہ غیر دینی یا سیکولر بنیادوں پر قائم ہوں تو وہ علم بھی اپنی ماہیت میں غیر دینی ہوگا۔
یہی نکتہ اس حقیقت کی بنیاد ہے کہ اگر ہم ایک جدید اسلامی تمدن قائم کرنا چاہتے ہیں تو ہمیں ایسے علوم کی ضرورت ہے جن کے فلسفی و فکری مبادی اسلامی اصولوں پر استوار ہوں، تاکہ وہ ہمارے لیے حقیقی رہنمائی فراہم کرسکیں۔ اب ہم اس امر کا جائزہ لیں گے کہ وہ کون سی علمیات (Epistemology)، ہستی شناسی (Ontology) اور تصوّرِ انسان (Anthropology) ہے جو اسلامی انسانی علوم کی فکری بنیاد فراہم کرسکتی ہیں اور جدید اسلامی تمدن کے قیام اور اس کے استحکام میں حقیقی طور پر کارآمد ثابت ہوں:

1. علمیات (Epistemology)

اسلامی انسانی علوم کی تشکیل میں ایک بنیادی مبدا، نظریۂ علم یا علمیات ہے، جو انسانوں کی آگاہی یعنی علم اور اس آگاہی کے صحیح یا غلط ہونے کے معیار سے بحث کرتا ہے۔[30] عصرِ حاضر میں ہمارے سامنے دو بڑے فکری رجحانات پائے جاتے ہیں:

1) دینی نقطۂ نظر
2) سیکولر نقطۂ نظر

ان دونوں رجحانات کے زیرِ اثر جو علم پیدا ہوتا ہے، اس کی سمت اور بنیاد بھی انہی کے مطابق طے پاتی ہے۔ سیکولر فکر میں علم کی تخلیق اور اس کی سمت متعین کرنے والا صرف انسان کو مانا جاتا ہے، اور علم کے ماخذ بھی وہی ہوتے ہیں جو انسان اپنی صوابدید سے طے کرے۔[31] مغربی فلسفے نے عقل کو فردی اور سماجی مسائل حل کرنے کا بنیادی وسیلہ مانا، لیکن رفتہ رفتہ علم کے دائرے کو مزید محدود کرتے ہوئے اسے صرف تجربے تک محصور کر دیا۔ اس کا نتیجہ یہ نکلا کہ جو چیز تجربے میں نہ آسکے، اسے حقیقت یا علم کا درجہ ہی نہ دیا جائے۔[32] اس نقطۂ نظر نے انسانی علوم کو حیاتیاتی اور طبیعی علوم کے مساوی سطح پر لا کھڑا کیا۔ معروف ماہرِ نفسیات ولیئم جیمز نے اپنی ایک کتاب میں یہاں تک کہا کہ نفسیات بھی محض ایک طبیعی علم ہے۔[33]
اس طرزِ فکر کا سب سے بڑا مسئلہ یہ ہے کہ اس میں وحی اور دیگر دینی معارف کو علم کے ذرائع سے یکسر خارج کر دیا گیا، کیونکہ یہ تجربہ گاہ میں پرکھے نہیں جا سکتے۔ البتہ اسلامی نقطۂ نظر یہ نہیں کہ تجرباتی طریقہ کو رد کر دیا جائے، بلکہ یہ اعتراض ہے کہ معرفت کے دائرے کو صرف اسی میں محدود نہ کیا جائے۔
اسلامی فکر کے مطابق معرفت حاصل کرنے کے چار بنیادی ذرائع ہیں:

1. وحی (Revelation)
2. عقل (Reason)

3. حس (Sense perception)[34]

4. شہود[35] (Intuition/Inner vision)

یہی چار ذرائع انسان کو دیگر حیوانات سے ممتاز کرتے ہیں۔ چنانچہ اسلامی انسانی علوم میں تجرباتی، عقلی اور نقلی تمام روشوں کو یکجا کرکے استعمال کیا جاسکتا ہے، تاکہ علم نہ صرف دنیاوی حقائق سے ہم آہنگ ہو بلکہ وحی اور الٰہی ہدایت سے بھی جڑا رہے۔

2. وجود شناسی (Ontology)

وجود شناسی ہستی کی حقیقت اور اس کی انواع کے بارے میں بحث کرتا ہے نیز کلی موجودات کے ایک دوسرے سے رابطہ کو بھی بیان کرتا ہے۔[36] مغربی معاشروں میں جب علم و معرفت کے ذرائع کو محض عقل اور پھر تجربے تک محدود کر دیا گیا، اور شناخت کا پیمانہ صرف تجرباتی آلات کو مانا گیا، تو وقت گزرنے کے ساتھ فلسفی اور دینی وجود شناسی کی جگہ تجربی وجود شناسی نے لے لی۔[37] اس محدود زاویۂ نگاہ کے باعث، وجود کے بہت سے بنیادی پہلو، جیسے تخلیق کا مقصد یا کائنات پر حاکم قوانین، ان کی نظر سے اوجھل ہو گئے۔ اس کے نتیجے میں انسانی علوم کی وہ بنیادیں تشکیل پائیں جو سراسر سیکولر تصورِ کائنات پر قائم تھیں۔ مکتبِ انسان پسندی (Humanism) اس کا نمایاں نمونہ ہے، جو ایک ایسی دنیا کا خواہاں ہے جہاں انسان ہر قسم کی قیود سے آزاد ہو اور اپنے مادی اہداف تک بآسانی پہنچ سکے۔ اس کے برعکس، دینی وجود شناسی میں کائنات کے قوانین اور اصول واضح اور مقرر ہیں، تاکہ انسان اپنی ضروریات کو معاشرتی دائرے میں رہ کر پورا کرے اور آخرکار بندگیِ الٰہی کے حتمی مقصد تک پہنچ سکے۔[38]

اسلامی فکر میں وجود شناسی کے اصول و مقاصد انتہائی اہمیت رکھتے ہیں۔ ان سے صرفِ نظر کرکے ایسے انسانی علوم تشکیل نہیں دیے جاسکتے جو جدید اسلامی تمدن کی بنیاد رکھ سکیں۔ مثال کے طور پر، اگر کسی انسان کا تصورِ کائنات یہ ہو کہ دنیا دکھ اور رنج سے بالکل خالی ہے، تو لازمی نتیجہ یہ نکلے گا کہ وہ زندگی کو محض خواہشات اور لذتوں کی تکمیل تک محدود سمجھے گا۔ اس کا نفسیاتی اثر یہ ہوگا کہ اپنے مقاصد تک پہنچنے کے لیے وہ ہر جائز و ناجائز طریقہ اختیار کرنا درست سمجھے گا۔ جوکہ اسلامی تعلیمات سے سراسر متصادم ہے۔

لہٰذا، انسانی علوم کی تشکیل میں اسلامی وجود شناسی کو بنیاد بنانا ضروری ہے، تاکہ وہ نہ صرف سچائی اور مقصدیت پر مبنی ہوں بلکہ جدید اسلامی تمدن کے قیام میں عملی کردار ادا کرسکیں۔

3. تصورِ انسان (Anthropology)

تصورِ انسان سے مراد انسان کی حقیقت، اوصاف اور تعریف کا مطالعہ ہے، جو انسانی علوم کی سمت اور مقصد طے کرتا ہے۔ مغربی تمدن میں یہ تصور سیکولر فکر اور انسان پسندی (Humanism) پر مبنی ہے، جو انسان کو اپنی خواہشات کا مالک اور اپنی تقدیر کا خالق سمجھتی ہے۔ یہ نظریہ خدا اور وحی کی رہنمائی کو رد کرتا ہے اور انسان کو دینی

حدود سے آزاد قرار دیتا ہے۔اس کے بر عکس، اسلامی تصورِ انسان انسان کو عبدِ خدا، خلیفۃُ اللہ، اور اخلاقی و روحانی کمال کا ذمہ دار مانتا ہے۔ یہی تصور اسلامی انسانی علوم اور اسلامی تمدن کی فکری بنیاد فراہم کرتا ہے۔[39] اسلام کی نگاہ میں انسان بے شک خلقت میں سب سے بلند ہے، مگر یہ برتری انسانوں کی دوسرے انسانوں سے روابط میں نہیں ہے بلکہ دوسری طرف ایک ایسی قدرت ہے جو انسانوں سے برتر اور اس سے اعلی ہے، موجود ہے۔ دوسرے الفاظ میں محور عالم اور خلقت انسان نہیں ہے بلکہ عالم کی محوریت ارادہ الٰہی کو حاصل ہے اور انسان کے لئے ضروری ہے کہ وہ اس کی اطاعت کرے۔[40]

امام خمینیؒ کے نزدیک انسان ایک کثیر البُعد مخلوق ہے، جو تین عوالم یا مراتب میں بیک وقت زندگی بسر کرتا ہے:

1. **عالم غیب و عقل** —جہاں انسان کی عقل و فکر حقائق کو سمجھنے اور کمال کی تلاش میں سرگرم رہتی ہے۔
2. **عالم برزخ و مقام خیال** —جو انسان کے قلب، احساسات اور باطنی کیفیتوں کا مرکز ہے اور تزکیہ و تربیت کا محتاج ہے۔
3. **عالم دنیا و مقام ملک** —جہاں انسان کا ظاہر، اعمال اور مادی زندگی سے متعلق پہلو نمایاں ہوتے ہیں۔

ان کے مطابق انسان کی عقل فطری طور پر کمال پسند اور کمال کی محتاج ہے، اس کا قلب تزکیہ و تربیت کا محتاج ہے، اور اس کا ظاہر عمل کا محتاج ہے۔ انبیاء و اولیاء کے دستورات کا مقصد یہی ہے کہ:

- عقل کو حقیقی کمال تک پہنچایا جائے،
- قلب کو پاکیزہ اور الٰہی صفات سے مزین کیا جائے،
- اور اعضا و جوارح کو صالح عمل میں مشغول کیا جائے۔[41]

اس طرح انسان اپنی تمام ترجہات میں متوازن ترقی کرتا ہے اور الٰہی ارادے کے مطابق اپنے مقامِ بندگی کو حاصل کرتا ہے۔

آیت اللہ خامنہ ای، حدیث « مَا عُبِدَ بِهِ اَلرَّحْمَنُ [42] » پر استناد کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ انسانی تربیت میں سب سے پہلا مرحلہ عقل ہے، اس کے بعد حلم (بردباری و تحمل) اور پھر علم آتا ہے۔ رسولِ اکرم ﷺ کے فرمان: فتتشعب من العقل الحلم و من الحلم العلم ..[43] کی روشنی میں وہ اس حقیقت پر زور دیتے ہیں کہ:

- سب سے پہلے عقل، حلم کو جنم دیتی ہے؛ یعنی انسان میں تحمل، برداشت اور بردباری کی کیفیت پیدا کرتی ہے۔
- جب حلم کی یہ صفت مضبوط ہو جاتی ہے تو یہ علم کے حصول کے لیے زمینہ فراہم کرتی ہے۔

پس آیت اللہ خامنہ ای کے مطابق علم کا مقام، حلم اور اخلاق کے بعد آتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ اسلامی تربیت میں علمی ترقی سے پہلے شخصی کردار، اخلاقی صفات اور ضبطِ نفس کی تربیت پر زور دیا جاتا ہے تاکہ علم، انسان کی کمال یافتہ

شخصیت کا حصہ بن سکے اور محض ایک مادی ہنر نہ رہ جائے۔[44]

اب اس تصور انسان کو مد نظر رکھتے ہوئے جو علوم تدوین ہوں گے وہ جدید اسلامی تمدن کے تحقق کے لئے ہماری مدد کر سکیں گے۔

انسانی اسلامی علوم اور جدید اسلامی تمدن

علم، ہر ترقی کا مقدمہ ہے۔اس حوالے سے آیت اللہ خامنہ ای فرماتے ہیں "ہمارے لئے ضروری ہے کہ ہم تمام علوم میں پیدائشِ علمی کو مد نظر رکھیں۔ممالک کے آپس کے علمی روابط برآمدی اور درآمدی ہونا چاہئے اور اس میں تعادل و توازن کو برقرار رکھنا چاہئے۔ علم کو حاصل کریں دوسروں سے لیں لیکن اس کے ساتھ ساتھ آپ بھی تخلیق کریں اور دوسروں کو بھی دیں"۔[45]

علمی رشد اور نظریہ سازی کا بنیادی تقاضا یہ ہے کہ انسانی علوم کو اپنی مخصوص ثقافت اور جغرافیہ کے مطابق ڈھالا جائے، خاص طور پر وہ علوم جیسے عمرانیات، نفسیات، اقتصاد، مدیریت اور سیاسیات۔ یہ تمام علوم مادی اور فکری ترقی کے لیے ناگزیر ہیں، کیونکہ کسی بھی معاشرے کی سیاسی، انتظامی، اقتصادی اور سماجی حرکات براہِ راست انسانی علوم کے ماہرین اور مفکرین کی نظریہ سازی پر منحصر ہوتی ہیں۔[46]

انسانی علوم ہی دیگر علم و دانش کی روح ہیں اور یہی علوم معاشرہ کی سمت طے کرتے ہیں جب انسانی علوم غلط اور غیر دینی بنیاد پر قائم ہوں گے تو اس کا لازمہ یہ ہوگا کہ ایک معاشرہ کی حرکت منحرف سمت کی جانب ہوگی۔[47]

اس میں کوئی شک نہیں کہ موجودہ انسانی علوم کا اسلامی ثقافت اور فکر سے کوئی حقیقی تعلق نہیں، بلکہ یہ مکمل طور پر مغربی انسان، اس کی تہذیب اور طرزِ فکر کے مظہر ہیں۔ان علوم کی ترویج اور تدریس سے جو بنیادی مسئلہ پیدا ہوتا ہے، اُسے حضرت آیت اللہ خامنہ ای نہایت واضح انداز میں بیان فرماتے ہیں:

یہ انسانی علوم اسلامی تصورِ کائنات کے منافی ہیں، کیونکہ ان کی بنیاد کسی غیر اسلامی تصورِ کائنات پر رکھی گئی ہے۔ جب ایسے علوم معاشرے میں رائج ہوں گے تو انہی کے مطابق افراد تربیت پائیں گے۔ یہی تربیت یافتہ افراد آگے چل کر جامعات کے رئیس، اقتصادی وزراء، سیاسی رہنما اور ملکی سلامتی کے ذمہ داران بنیں گے۔[48]

چنانچہ جب پورے نظام کی فکری بنیاد مغربی علوم پر قائم ہوگی، تو معاشرے کا نتیجہ اور سمت بھی لازماً غیر اسلامی اور مغربی ہوگی۔اور ان علوم کا اثر صرف تمدن کے آلہ جاتی پہلو (جیسے ادارے، نظام، ساختیں وغیرہ) تک محدود نہیں رہتا، بلکہ یہ تمدن کے حقیقی اور باطنی حصے یعنی طرزِ زندگی، سوچنے کے انداز، اقدار اور ترجیحات پر بھی گہرا اثر ڈالتے ہیں۔ چنانچہ جب انسانی علوم کی بنیاد غیر اسلامی تصورِ کائنات پر ہو، تو ان کے اثرات لازماً انسان کے طرزِ زندگی اور معاشرتی روح میں بھی سرایت کریں گے۔ لہٰذا حضرت کے بیان میں اس امر کو واضح کیا گیا ہے کہ تمدن اسلامی بھی دوسرے تمدنوں کی طرح دو عناصر سے خالی نہیں ہے: 1، تخلیق فکر؛ اور 2۔ پرورش انسان۔

ان کے مطابق، اس سلسلے میں سب سے اہم کردار ان شخصیات کا ہے جو اسلامی فکر کی تخلیق اور ہدایت کا کام انجام دیتی ہیں، اور وہ افراد جن کی ذمہ داری انسانوں میں ایمان کی روح کو پروان چڑھانا ہے، یعنی علماء۔[49] تمدن کے آلہ جاتی حصہ کی دوسری مباحث جیسے سیاست، اقتصاد وغیرہ بلاواسطہ انسانی علوم سے مربوط ہیں۔ تمدن کا ایک نہایت اہم جزو صنعت یا کارخانہ ہے، اور اس کا انسانی علوم سے گہرا اور براہِ راست تعلق ہے۔[50] اگر یہ علوم اسلام کے مبادی واصول پر استوار ہوں گے تو تمدنِ اسلامی کا حقیقی تحقق ممکن ہو پائے گا۔

طرزِ زندگی میں انسانی علوم کا کردار

انسانی علوم کا کردار تمدن کے اصلی اور حقیقی حصہ میں بہت اہم ہے کیونکہ یہ طرز زندگی کی تشکیل اور اصلاح کے ضامن ہیں۔ اسلامی طرز زندگی کو مستحکم کرنے کے لیے ضروری ہے کہ سماج کے مختلف شعبہ جات جیسے خاندان، تعلیمی ادارے، سیاسی ادارے، بینک، فوج، اور سیکورٹی ادارے، نیز افراد کی ذاتی زندگی کے مسائل مثلاً پہننا، کھانا پینا، پڑھنا لکھنا، انسانی رویے اپنے اہل و اعیال، ہمکاروں، ماتحتوں، دوستوں اور دشمنوں کے ساتھ، وغیرہ کی گہری تحلیل انسانی علوم کے ذریعے کی جائے۔ مطالعات سے ثابت ہوتا ہے کہ معاشرتی تربیت اور افراد کی صلاحیتوں کا فروغ، ان کی زندگی کے انتخاب میں درست رہنمائی فراہم کرتا ہے، جو کہ ایک متوازن اور اسلامی تمدن قائم کرنے میں کلیدی کردار ادا کرتا ہے۔[51] یاد رہے کہ یہ موضوع نہایت وسیع ہے کہ جس کو بیان کرنے کی یہاں گنجائش نہیں۔

جدید اسلامی تمدن کے تحقق میں اسلامی انسانی علوم کی عملی تاثیر

ارشاد پروردگار ہے: آیت قرآنی: إِنَّ اللّهَ لاَ يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُواْ مَا بِأَنْفُسِهِمْ (11:13) یعنی: "بے شک اللہ اس قوم کی حالت نہیں بدلتا جو خود اپنی حالت نہیں بدلتی۔" اس آیہ کریمہ کی روشنی میں کسی بھی تمدن کی بنیاد رکھنا اور اس تمدن کو برباد کرنے، خود لوگوں اور قوموں کے ہاتھ میں ہے۔ اگر ہم جدید اسلامی تمدن کی طرف بڑھنا چاہیں اس کے لئے ضروری ہے کہ ہم سب سے پہلے انسانی علوم کو اسلامی بنیادوں پر استوار کریں۔ اِس مہم کے چند بنیادی طریقہ کار ہیں جن میں سب سے اہم یہ ہے کہ ہم اس کام کی فکری بنیادیں فراہم کریں۔

دراصل، انسان اور معاشرہ ایک دوسرے پر اثرانداز ہوتے ہیں؛ انسان اپنی مادی و معنوی ضروریات معاشرے سے پورا کرتا ہے اور معاشرہ انسان کی تخلیق میں اہم کردار ادا کرتا ہے۔ ایک معاشرہ اسلامی تب ہوگا جب اس میں فکری طور پر اسلام غالب ہو اور مغربی نظام و تصورات سے آزاد ہو۔ انسانی علوم کی اسلامی حیثیت صرف جزوی تحقیق یا کتابوں و مقالات سے نہیں آتی، بلکہ ضروری ہے کہ معاشرتی فضا اور عمومی سوچ کو اسلامی رنگ دیا جائے۔ اس مقصد کے لیے لوگوں کو مغربی ثقافت کے منفی اثرات سے آگاہ کیا جائے اور انہیں اسلامی معاشرت و

تمدن سے روشناس کرایا جائے۔[52]

یہ کام کانفرنسز کے انعقاد، اشتہارات کے ذریعے عوامی آگاہی، چھوٹے بڑے مباحثوں کے انعقاد، معاشرے کے نخبگان اور تعلیم یافتہ افراد کے درمیان مسئلہ حل کرنے کے لیے مشاورت، تعلیمی اداروں میں مہمات چلانے، میڈیا کے ذریعے شعور بیدار کرنے، اور ہر فرد کی اپنی اپنی جگہ ان اقدامات کو عملی جامہ پہنانے سے ممکن ہو سکتا ہے۔ اگر معاشرتی فضایوں قائم ہو جائے تو پھر وہ معاشرہ علم کا پیاسا ہوگا، اور پھر اسلامی انسانی علوم کو رائج کرنا آسان ہوگا اور جدید اسلامی تمدن کا حصول ممکن ہو سکے گا۔ ان شاء اللہ۔

نتیجہ

اسلامی انسانی علوم کی بنیاد استوار کرنے کے لیے ضروری ہے کہ موجودہ مغربی تصورات اور ماڈلز سے مکمل طور پر کنارہ کشی اختیار کی جائے اور ان علوم کو اسلام کے فلسفیانہ اصولوں اور مبادی پر مستحکم کیا جائے، جس کے نتیجے میں ایک جامع اور پائیدار اسلامی تمدن کا قیام ممکن ہو سکے گا۔ معاشرتی فضا، خصوصاً غالب مغربی پراڈائم، انسانی علوم کی سمت اور مفہوم کی تعیین میں مرکزی کردار ادا کرتی ہے، اس لیے اس فضا کی تبدیلی اور اسلامی ثقافت کے فروغ پر بھرپور توجہ دی جانی چاہیے۔ اس کے ساتھ ساتھ، جدید اسلامی تمدن کی تشکیل میں مسلمانوں کے درمیان اتحاد و اتفاق نہایت اہم ہے، جیسا کہ اسلامی تاریخ کے بڑے مفکرین اور معاصر علماء نے اس بات پر زور دیا ہے؛ یہ فریضہ تمام مسالک اور فرقوں سے بالاتر ہو کر سماجی فکری اور عملی کوشش کا متقاضی ہے۔ آخر میں، آیت اللہ خامنہ ای کے نظریات کی روشنی میں تمدن کے دو بنیادی پہلو آلہ جاتی اور حقیقی میں انسانی علوم کا کلیدی کردار ہے، جنہیں جدید اسلامی تمدن کی تشکیل میں مؤثر طریقے سے بروئے کار لانا لازمی ہے تاکہ ایک متوازن، خوشحال اور معنویت سے بھرپور معاشرہ قائم کیا جا سکے۔

*****

References

1. Ahmad Hussain Sharifi, *Mabani Uloom E Insani Islami*, (Tehran, Antasharat Tuwsai Aftab, 1394 SH), 27-30.

احمد حسین شریفی، *مبانی علوم انسانی اسلامی*، (تہران، انتشارات آفتاب توسعہ،1394 ش)، 27-30۔

2. Hussani & Ali pur, Paradim Ejtehadi Danesh Dini (Paad), (Qom, Pozuhishgh Howza wa Danishgah, 1389SH), 55.

حسینی و علی پور، *پارادایم اجتہادی دانش دینی (پاد)*، (قم، پژوهشگاہ حوزہ و دانشگاہ، 1389 ش)، 55۔

3. Muhammad Taqi Misbah Yazdi, *Jaima Wa Tarikh Az Didegah E Quran*, (Tehran, Sazman Tablighat E Islami, 1372 SH), 16.

محمد تقی مصباح یزدی، *جامعہ وتاریخ از دیدگاہ قرآن* ، (تہران، سازمان تبلیغات اسلامی، 1372 ش)، 16۔

4. Ahmad Hussain Sharifi, *Mabani Uloom E Insani Islami*, 105.

احمد حسین شریفی، *مبانی علوم انسانی اسلامی*، 105 ۔

5. Syed Mehdi Mosavi, *Dar Amadi Bar Uloom E Insani Dar Andishai Hazrat Ayatollah al uzma Khamenei*, (Tehran, Antasharat Inqalab E Islami, 1403SH), 255-258.

سید مہدی موسوی ،*درآمدی بر علوم انسانی اسلامی در اندیشہ حضرت آیت اللہ العظمی خامنہ ای* ، (تہران ،انتشارات انقلاب اسلامی، 1403 ش)، 255-258۔

6. Ahmad Hussain Sharifi, *Mabani Uloom E Insani Islami*, 163 -169.

احمد حسین شریفی، *مبانی علوم انسانی اسلامی*، 163-169۔

7. Ibid, 169.

ایضاً، 169۔

8. Ibid.

ایضاً۔

9. Syed Mehdi Mosavi, *Dar Amadi Bar Uloom E Insani Dar Andishai Hazrat Ayatollah al uzma Khamenei*, 381.

سید مہدی موسوی ،*درآمدی بر علوم انسانی اسلامی در اندیشہ حضرت آیت اللہ العظمی خامنہ ای*، 381۔

10. https://noo.rs/Gg9UB دیدار با شورای بررسی کتب علوم انسانی

11. Syed Mehdi Mosavi, *Dar Amadi Bar Uloom E Insani Dar Andishai Hazrat Ayatollah al uzma Khamenei*, 380.

سید مہدی موسوی ،*درآمدی بر علوم انسانی اسلامی در اندیشہ حضرت آیت اللہ العظمی خامنہ ای*، 380 ۔

12. Abne Manzoor, Muhammad bin Mukarum, *Lisan ul Arab*, Vol. 13, (Beirut, Dar e Sadr, 1375 SH), 403.

ابن منظور، محمد بن مکرم، *لسان العرب* ، ج13، (بیروت، دار صادر، 1375 ش)، 403۔

13. Khalil bn Ahmad, Farahidi, *kitab-ul-Aan*, Vol. 8, (Beirut, Mussasa al-Aalami al-Mtbua, 1367SH), 53.

خلیل بن احمد، فراہیدی، *کتاب العین*، ج8، (بیروت، مؤسسۃ الأعلمی للمطبوعات (الطبعۃ الاولی)، 1327 ش)، 53۔

14 .https://dehkhoda.ut.ac.ir/fa/dictionary/%D8%AA%D9%85%D8%AF%D9%86%20

15. https://udb.gov.pk/result_details.php?word=63256_

16. https://dictionary.cambridge.org/dictionary/english-urdu/civilization

17. Will Durant, The Story of Civilization, (New York, Simon and Schuster,1954), part 1 Our Oriental Heritage 1.

18. Ali Akhber, Wilayati, Farhang wa Tamdan Islami, (Qom, Nashr e Maref, 1390SH), 20.

علی اکبر، ولایتی، فرھنگ وتمدن اسلامی، (قم، نشر معارف،1390 ش)،20۔

19. Kareem Safri , "*Mabani E Hasti Shanakhti Tamdun Noin Islami Dar Andisheh Maqam Moazzam Rahbari*", Journal of Humanities and Islamic Strategic Studies, Vol. 6 , Shumara: 70, (nd.): 137-167.

کریم صفری، "مبانی ای ہستی شناختی تمدن نوین اسلامی دار اندیشہ مقام معظم رہبری"، جرنل آف ہیومینٹیز اینڈ اسلامک اسٹریٹیجک اسٹڈیز، جلد6، شمارہ70، (سن ندارد): 137-167۔

20. https://farsi.khamenei.ir/speech-content?id=23810
Mehdi Abu Talibi, "*Nashq Uloom E Insani Islami Dar tamadon E Nawin Islami Az Nagah E Maqam Muzam Rehberi"*, Vol. 2, (Tehran, Antasharat Tuwsai Aftab, 1398 SH), 158.

مہدی ابو طالبی، "نقش علوم انسانی اسلامی در تمدن نوین اسلامی از نگاہ مقام معظم رہبری"، ج 6 (تہران، انتشارات آفتاب توسعہ، (1398ش)،158۔

21. Muhammad Hussain Ali Jan Zaday, *Tamadan Islami*, (Qom, Dafter Antesharat E Marif, 1402SH), 17.

محمد حسین علیجان زادہ،تمدن اسلامی، (قم، دفتر نشر معارف، 1401ش)، 17۔

22. Ibid, 104.

ایضاً،104۔

23. https://farsi.khamenei.ir/speech-content?id=21246

24. Syed Mehdi Mosavi, *Algo Haye Kolan Tolid Aloom Ensani Islami dar Baster Inqalaab Islami*, (Tehran, Aftab Towsia, 1394SH), 34.

سید مہدی موسوی،الگوھای کلان تولید علوم انسانی اسلامی در بستر انقلاب اسلامی، (تہران،آفتاب توسعہ، 1394ش)،34۔

25. Muhammad Taqi Misbah Yazdi, *Amozesh E Falsafa*, Vol. 1, (Tehran, Sazman Tablighat E Islami, 1401 SH), 30.

محمد تقی مصباح یزدی،آموزش فلسفہ، ج1، (تہران، سازمان تبلیغات اسلامی،1401 ش)،30 ۔

26. Hamid Parsania, *Jahnehan Hai Ejtemaei*, (Qom, Kitab E Farda, 1392SH), 30.

حمید پارسانیا،جھان ھای اجتماعی، (قم،کتاب فردا،1392ش)،30۔

27. Abu Nasr Muhammad, Alfarabi, *Ihsa' al Ulum*, Persian Trajmah: Hussain Khdujm, (Tehran, Intesharat Ilmi wa Farhangi, 1389SH), 106.

ابو نصر محمد، الفارابی، احصاء العلوم، فارسی ترجمہ: حسین خدیوجم، (تہران، انتشارات علمی وفرھنگی، 1389)، 106۔
28. Ibid, 109-110.

ایضاً، 109-110۔
29. Syed Mehdi Mosavi, Algo Haye Kolan Tolid Aloom Ensani Islami dar Baster Inqalaab Islami, 35-36.

سید مہدی موسوی، الگوھای کلان تولید علوم انسانی اسلامی در بستر انقلاب اسلامی، 35-36۔
30. Muhammad Taqi Misbah Yazdi, *Amozesh E Falsafa*, 145.

محمد تقی مصباح یزدی، آموزش فلسفہ، 145۔
31. Group of writters, *foundations of Islamic Human Sciences from the viewpoint of Ayatullah Misbah Yazdi*, (Musasa Amozesh Wa Parwarish Imam Khomeni, 1397 S.H), 17.
32 Muhammad Taqi Misbah Yazdi, *Amozesh E Falsafa*, 63.

محمد تقی مصباح یزدی، آموزش فلسفہ، 63۔
33. William, James, *Principles Of Psychology*, Vol. 1, (New York: Henry Holt and Company, 1918), 183.
34. Muhammad Raza, Khaki, *Tehlil Havit Elam Dini wa Elam Madran*, (Qom,Kitab E Farda 1391 SH), 315-316.

محمد رضا، خاکی، تحلیل ھویت علم دینی وعلم مدرن، (قم، کتاب فردا، 1391 ش)، 315-316۔
35. Ahmad Hussain Sharifi, *Mabani Uloom E Insani Islami*, 212.

احمد حسین شریفی، مبانی علوم انسانی اسلامی، 212۔
36. Muhammad Taqi Misbah Yazdi, *Amozesh E Falsafa*, 255.

محمد تقی مصباح یزدی، آموزش فلسفہ، 255۔
37. Ali Raza, Ali Alhami, *"Bayasti Hae Thaqeeq Uloom Insani mutanasib Ba Tamadon Nawin Islami"*, (Nasarya E Ilmi Tarikh Farhang Wa Tamadon Islami), Vol. 7, Shumara: 42, (1400 AH); 45.

علی رضا شیر زاد و علی الھامی، "بایستہ ھای تحقق علوم انسانی متناسب با تمدن نوین اسلامی"، نشریہ علمی تاریخ فرہنگ و تمدن اسلامی، جلد 7، شمارہ 42، (1400 ش)، 45۔
38. Khaki, *Tehlil Havit Elam Dini wa Elam Madran*, 317.

خاکی، تحلیل ھویت علم دینی وعلم مدرن، 317۔
39. Ali Raza, Ali Alhami, *"Bayasti Hae Thaqeeq Uloom Insani mutanasib Ba Tamadon Nawin Islami"*, 42 – 46.

علی رضا شیر زاد و علی الھامی، "بایستہ ھای تحقق علوم انسانی متناسب با تمدن نوین اسلامی"، نشریہ علمی تاریخ فرہنگ و تمدن اسلامی، 42 - 46۔

40. Muhammad Nabi Zaday, "*Mabani Falsafi Wa Jawy Gha Uloom E Insani Dar Tamadon Nawin Islami*", Andisha Tamadoni Islam, 1 Year Shumara. 2, (1395 SH): 14.

محمد نبی زادہ، "مبانی فلسفی و جایگاہ علوم انسانی در تمدن نوین اسلامی"، اندیشہ تمدنی اسلام، سال اول، شمارہ 2، (1395ش)، 14۔

41. Ruhollah, Khomeini, Sharah Chal Hadiths, (Tehran, Tanzeem Wa Nashr E Asar E Imam Khomeini, 1376 SH), 386.

روح اللہ، خمینی، شرح چہل حدیث، (تہران، موسسہ تنظیم و نشر آثار امام خمینی، 1376ش)، 386۔

42. Muhammad bin Ya'qub, al-Kulayni, *Al-kafi Kitab al-Aqal O Jahal*, Vol. 1, (Tehran, Dar Ul Kitab Al Islamia, 1363 SH), Hadith # 3, 11.

محمد بن یعقوب، کلینی، *الکافی کتاب العقل والجہل*، ج1، (تہران، دار الکتاب الاسلامیہ، 1363ش)، رقم الحدیث 3، 11۔

43. Abn E Shaba Hassan bin Ali Harani, *Tahf al Aqol an al- E Rasool* (PBUH), Vol. 1, (Qom, Jamia Mudarrasen, Dafter Antesharat E Islami, 1363 SH), 15.

ابن شعبہ حسن بن علی حرانی، *تحف العقول عن آل الرسول ﷺ*، ج1، (قم، جامعہ مدرسین حوزہ علمیہ، دفتر انتشارات اسلامی، 1363ش)، 15۔

44. https://farsi.khamenei.ir/speech-content?id=7435

45. https://farsi.khamenei.ir/speech-content?id=6917

46. Ahmad Hussain Sharifi, *Mabani Uloom E Insani Islami*, (Tehran, Antasharat Tuwsai Aftab, 1394 SH),53 – 54.

احمد حسین شریفی، *مبانی علوم انسانی اسلامی*، (تہران، انتشارات آفتاب توسعہ، 1394ش)، 53-54۔

47. https://farsi.khamenei.ir/speech-content?id=17466

48. https://farsi.khamenei.ir/speech-content?id=10357

49. Muhammad Hussain Ali Jan Zaday, *Tamadan Islami*, 74-75.

محمد حسین علیجان زادہ، *تمدن اسلامی*، 74-75۔

50. https://farsi.khamenei.ir/speech-content?id=30199

51. Mehdi Abu Talibi, "*Nashq Uloom E Insani Islami Dar tamadon E Nawin Islami Az Nagah E Maqam Muzam Rehberi*", 174.

مہدی ابو طالبی، "*نقش علوم انسانی اسلامی در تمدن نوین اسلامی از نگاہ مقام معظم رہبری*"، 174۔

52. Nabi Zaday, Andisha Tamadoni Islam, 109.

نبی زادہ، اندیشہ تمدنی اسلام، 109۔

دین کی سماجی تفسیر اور علامہ طباطبائی: ایک تحلیلی جائزہ

The Social Interpretation of Religion and Allama Tabataba'i: An Analytical Review

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

Karamat Ali
B.S. Islamic Philosophy & Mysticism; Al-Mustafa International University Qom, Iran.
E-mail:karamatali210@gmail.com

Abstract:
Some sociologists, as well as some intellectuals who study religion from a social perspective, believe that religion is a social behavior whose source is social factors. These people consider religion to be merely a social phenomenon. The present article consists of an explanation and commentary of the views of Allama Syed Muhammad Hussain Tabatabai (may Allah have mercy on him) in refuting the above-mentioned social interpretation of Islam. This article presents a comparative review of the views of Western sociologists and sociologists such as Marx, Durkheim and Weber and Allama Tabatabai.
This article makes it clear that those thinkers who consider religion to be merely a social phenomenon and human behavior are, in fact, incapable of understanding the true reality of religion. They have considered religion to be merely the result of human social needs or historical factors. However, according to Allama Tabatabai, the source of religion is a metaphysical reality and being, namely God Almighty. He considers religion to be a transcendental, divine and natural reality that is in harmony with human reason, nature and revelation. According to him, religion is a

complete and comprehensive system of life, which not only reforms man individually but also builds his collective life on the basis of order, justice, empathy and unity.
In the present paper, in order to prove the universality and immortality of religion, it has been made clear that the religion of Islam is not a guidance for any particular nation but for all humanity. Finally, it was concluded that a true understanding of religion is possible only when it is accepted as a divine, natural and social reality, as Allama Tabatabai has presented in his commentary and philosophical works.

Keywords: Islam, Social Interpretation, Allama Tabataba'i, Revelation, Fitrah, Metaphysical Reality, Sociology, Social Order.

خلاصہ

سماجیات کے بعض ماہرین، نیز دین کا سماجی نقطہ نظر سے مطالعہ کرنے والے بعض دانشوروں کا عقیدہ یہ ہے کہ دین ایک سماجی رویہ ہے جس کا سرچشمہ سماجی عوامل ہیں۔ یہ لوگ دین کو محض ایک سماجی مظہر قرار دیتے ہیں۔ پیش نظر مقالہ دین، بالخصوص اسلام کی مذکورہ بالا سماجی تفسیر کے ردّ میں علامہ سید محمد حسین طباطبائیؒ کے نظریات کی توضیح و تفسیر پر مشتمل ہے۔یہ مقالہ مغربی ماہرین عمرانیات اور مارکس، دورکیم اور ویبر جیسے سوشیالجسٹس اور علامہ طباطبائی کی آراء کا تقابلی جائزہ پیش کرتا ہے
اس مقالہ میں یہ واضح کیا گیا ہے کہ وہ مفکرین جو دین کو محض ایک سماجی مظہر اور انسانی رویہ قرار دیتے ہیں، دراصل، دین کی اصل حقیقت کو سمجھنے سے قاصر ہیں۔انہوں نے دین کو صرف انسانی معاشرتی ضرورتوں یا تاریخی عوامل کا نتیجہ قرار دیا ہے۔ حالانکہ علامہ طباطبائی کے نزدیک، دین کا سرچشمہ ایک مابعد الطبیعیاتی حقیقت اور ہستی، یعنی خداوند تعالی ہے۔ آپ دین کو ایک ماورائی، الٰہی اور فطری حقیقت سمجھتے ہیں جو انسانی عقل، فطرت اور وحی سے ہم آہنگ ہے۔ ان کے نزدیک دین ایک مکمل اور ہمہ جہت نظامِ حیات ہے، جو نہ صرف انسان کی انفرادی اصلاح کرتا ہے بلکہ اس کی اجتماعی زندگی کو نظم، عدل، ہمدلی اور اتحاد کی بنیاد پر استوار کرتا ہے۔
پیش نظر مقالہ میں دین کی عالمگیریت اور جاودانگی کو ثابت کرنے کے ضمن میں یہ واضح کیا گیا ہے کہ دین اسلام صرف کسی مخصوص قوم کے لیے نہیں بلکہ پوری انسانیت کے لیے ہدایت ہے۔آخر میں یہ نتیجہ اخذ کیا گیا کہ دین کی سچی تفہیم اسی وقت ممکن ہے جب اسے الٰہی، فطری اور سماجی حقیقت کے طور پر قبول کیا جائے، جیسا کہ علامہ طباطبائی

نے اپنی تفسیر اور فلسفیانہ آثار میں پیش کیا ہے۔

کلیدی الفاظ: اسلام، دین، سماجی تفسیر، علامہ طباطبائی، وحی، فطرت، ماورائی حقیقت، سوشیالوجی، معاشرتی نظم۔

موضوع کا تعارف

سماجیات ایک جدید علم ہے جو انسانی معاشرے کے مختلف پہلوؤں، مثلاً دین، ثقافت اور رویّوں کا سائنسی مطالعہ کرتا ہے۔ اس علم میں زیادہ تر زور اس بات پر دیا جاتا ہے کہ دین جیسے مظاہر کو تجرباتی طریقے سے سمجھا جائے۔ بعض اوقات یہی تجرباتی طریقہ محققین کو کسی دین کی تاریخ اور پس منظر کا بھی مطالعہ کرنے پر آمادہ کرتا ہے۔ حالیہ برسوں میں بہت سے سماجی ماہرین نے کسی ایک مخصوص دین پر توجہ مرکوز کرتے ہوئے اس کے مختلف پہلوؤں کا جائزہ لیا ہے، جس سے دینی سماجیات کے موضوع کو مزید تقویت ملی ہے۔

اگرچہ مختلف مذاہب تاریخ میں وجود میں آئے ہیں، لیکن اسلام ایک ایسا بڑا اور عالمی مذہب ہے جو انسانی زندگی کے کئی اہم پہلوؤں کو اپنے دائرے میں لاتا ہے۔ اسلامی تعلیمات میں بہت سے ایسے احکام موجود ہیں جو معاشرتی زندگی سے تعلق رکھتے ہیں۔ ان تعلیمات کو سمجھنا اور ان سے رہنمائی لینا مسلمان اہلِ علم کی اہم ذمہ داری ہے۔ یہی وجہ ہے کہ دینِ اسلام مغربی ماہرین سماجیات کی نظر میں ایک قابلِ تحقیق موضوع بن چکا ہے۔ "ماکس ویبر" کی اسلام میں دلچسپی کو بھی اسی تناظر میں دیکھا جا سکتا ہے۔ تاہم، بعض مغربی محققین کو اسلامی متون سے پوری واقفیت نہ ہونے کی وجہ سے ان کی آراء پر تنقید بھی کی جاتی ہے۔

دوسری طرف، کچھ اسلامی مفکرین نے خود بھی دین کے سماجی پہلوؤں پر بھرپور توجہ دی ہے، جن میں شہید مطہری اور ڈاکٹر علی شریعتی کے نام نمایاں ہیں۔ البتہ ان دونوں کی تحقیق کے انداز مختلف ہیں؛ مثلاً ڈاکٹر شریعتی نے اپنے مطالعے میں سماجی علوم کے طریقوں کو اپنایا ہے، جبکہ شہید مطہری نے اپنی تحقیق کی بنیاد دینی عقائد پر رکھی ہے۔ معاصر اسلامی مفکرین میں علامہ طباطبائیؒ کو خاص مقام حاصل ہے۔ انہوں نے اسلام کی مختلف جہتوں، خاص طور پر اس کے سماجی پہلوؤں کی وضاحت کی ہے۔

ان کی مشہور تفسیر المیزان ایک جامع کتاب ہے جس میں عقائد، اخلاقیات، سیاست اور سماج جیسے موضوعات پر بات کی گئی ہے۔ علامہ طباطبائیؒ نے اسلام کے سماجی پہلوؤں کو جس انداز سے بیان کیا ہے، اس کی وجہ سے المیزان کو اسلامی سماجی فکر کا ایک قیمتی ذریعہ سمجھا جاتا ہے۔ ان کی یہ خصوصیات نہ صرف اسلامی مفکرین کے نظریات کو سمجھنے میں مدد دیتی ہیں بلکہ یہ بھی ثابت کرتی ہیں کہ دینی متون میں سماجی تعلیمات موجود ہیں، جنہیں درست طریقے سے سمجھ کر دینی علم کی ترقی میں استعمال کیا جا سکتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ یہ مضمون علامہ

طباطبائیؒ کے سماجی نظریات، خاص طور پر دین کے سماجی پہلو پر، ایک نئی نظر ڈالنے کی کوشش ہے۔

سابقہ تحقیقات

دین کی سماجیات (Sociology of Religion) کی ابتدا کا سراغ انیسویں صدی میں علمِ سماجیات کے قیام سے لگایا جا سکتا ہے۔ بعض محققین کے نزدیک ماکس ویبر (Max Weber)، (1920–1846) وہ پہلے مفکر تھے جنھوں نے دین کے مطالعے کو ایک منظّم سائنسی زاویہ عطا کیا۔[1] چونکہ دین انسانی زندگی پر گہرا اثر رکھتا ہے، اس لیے یہ موضوع ابتدا ہی سے کلاسیکی سماجیات کے مفکرین کی توجہ کا مرکز رہا۔

سماجی علوم کے ماہرین کے نزدیک، دین انسانی معاشرے کے پانچ بنیادی اداروں میں سے ایک ہے، جو فرد اور معاشرت دونوں کی تشکیل میں فیصلہ کن کردار ادا کرتا ہے۔[2] انیسویں صدی کے فکری پس منظر میں عقل گرائی اور اثبات گرائی (Positivism)کے رجحانات نے دین کے مطالعے کو بطورِ سماجی مظہر (social phenomenon)نمایاں طور پر متاثر کیا۔ اس دور میں دینی عقائد کو وہم یا غیر عقلی تصورات سمجھا جاتا تھا اور مذہبی فکر کو انسانی عقل اور تجرباتی تبیینات کے مقابل کمزور اور زوال پذیر قرار دیا گیا۔ چنانچہ اہلِ دانش نے دین کو دیگر مظاہرِ انسانی کی طرح تجرباتی تجزیے کے قابل سمجھا اور اسے انسانی ارتقا کی تفہیم کے لیے ایک ناگزیر موضوع مانا۔[3]

اگرچہ جدید مغربی سماجیات میں یہ رجحان زیادہ نمایاں ہوا، تاہم اسلامی تہذیب میں اس نوع کے مطالعات کی جڑیں صدیوں پہلے موجود تھیں۔ مثلاً ابوریحان بیرونی نے اپنی معروف تصنیف تحقیق ماللهند میں مذاہب و عقائد کا تجزیاتی مطالعہ کیا اور ابن خلدون نے مقدمہ تاریخ العبر میں دینی و سیاسی اداروں، مذہبی شعائر اور عوامی اعتقادات کا گہرا سماجی و تاریخی تجزیہ پیش کیا۔ یہ آثار اس حقیقت کے گواہ ہیں کہ اسلامی دانشور، یورپی مفکرین سے قرنوں پہلے دین کو ایک سماجی مظہر کے طور پر سمجھنے کی کوشش کر چکے تھے۔[4]

مجموعی طور پر دین کی سماجیات ایک باقاعدہ علمی نظم کی صورت میں انیسویں صدی کے آغاز میں ابھری، جس پر طویل عرصے تک یہ نظریہ غالب رہا کہ دین اور جدیدیت ایک دوسرے سے متصادم ہیں۔ تاہم 1960 کے بعد یہ تصور رفتہ رفتہ ختم ہونے لگا اور سماجیات میں دین کے فعال و مثبت کردار پر نئے تحقیقی رجحانات سامنے آئے جنھوں نے اس علم کے دائرۂ بحث کو مزید وسعت دی۔[5]

دین کیا ہے؟

اس تحقیق کے بنیادی سوال کا تعلق دین کی حقیقت اور اس کے سماجی پہلوؤں کے مطالعے سے ہے، اور اس ضمن

میں ہم علامہ سید محمد حسین طباطبائیؒ کی گراں قدر تحریروں، بالخصوص ان کی تفسیر المیزان کو بنیاد بنا کر دین کی ماہیت اور اس کے معاشرتی اثرات کا تجزیہ کرنا چاہتے ہیں۔ تحقیق کا بنیادی سوال یوں ہے:

"علامہ طباطبائیؒ کی تحریروں، خاص طور پر تفسیر المیزان کی روشنی میں، دین سے متعلق سماجی پہلوؤں کے بارے میں کیا تصور ہے؟"

اس سوال کا جواب دینے کے لیے سب سے بنیادی اور اولین ضرورت یہ ہے کہ ہم یہ واضح کریں کہ خود دین کی حقیقت کیا ہے، کیونکہ جب تک دین کی اصل حقیقت اور اس کے بنیادی عناصر کو نہ سمجھا جائے، اس وقت تک اس کے سماجی یا عملی اثرات کو جانچنا ادھورا رہے گا۔

یہاں یہ نکتہ شروع میں واضح کرنا ضروری ہے کہ "دین" کا مفہوم مختلف علوم میں مختلف انداز سے بیان کیا جاتا ہے۔ سماجیات میں جب دین کا مطالعہ کیا جاتا ہے تو اس کا ہدف عام طور پر یہ جاننا ہوتا ہے کہ کسی مخصوص معاشرے میں دین کس طرح لوگوں کے رویّوں، اقدار، اداروں، اور اجتماعی ساخت پر اثر انداز ہوتا ہے۔ اس زاویے سے دین کی تعبیر کسی الہامی حقیقت کے بجائے ایک سماجی مظہر (Social Phenomenon) کے طور پر کی جاتی ہے، جیسا کہ شجاعی زند نے لکھا ہے:

"سماجی علوم میں دین کو اس کے عملی اور معاشرتی اثرات کی روشنی میں پرکھا جاتا ہے، اور یہ تعبیر اس کے حقیقی یا الٰہی جوہر سے مختلف ہو سکتی ہے۔"[6]

اسی بنا پر مختلف مکاتبِ فکر نے دین کی گوناگوں تعریفیں پیش کی ہیں۔ ان تمام تعریفوں کو عمومی طور پر دو بڑی اقسام میں تقسیم کیا جا سکتا ہے:

1 . باطنی تعریفیں

یہ وہ تعریفیں ہیں جو دین کی اصل، اس کے باطنی اور ماورائی جوہر کو بیان کرتی ہیں۔ ان میں دین کو ایک الٰہی ہدایت، عالم غیب سے تعلق، اور انسانی زندگی میں مقصد و معنویت دینے والے نظام کے طور پر دیکھا جاتا ہے۔ ان تعریفوں کی بنیاد الہامی متون، دینی فلسفہ، اور عرفان پر ہوتی ہے۔

2 . عملی اور سماجی تعریفیں

ان تعریفوں میں دین کو ایک سماجی مظہر، ایک نظامِ اقدار، اور افراد و گروہوں کے تعلقات و شناخت کا ذریعہ سمجھا جاتا ہے۔ ان تعریفوں میں دین کے خارجی اثرات، رسوم، عبادات، اور دینی اداروں کا مطالعہ کیا جاتا ہے۔[7] علامہ سید محمد حسین طباطبائیؒ دین کی ماہیت کو صرف ایک سماجی مظہر کے طور پر نہیں دیکھتے بلکہ ان کے نزدیک دین ایک الٰہی نظامِ ہدایت ہے جو وحی کے ذریعے انسانوں کی فطری ہدایت کو تکمیل تک پہنچاتا ہے۔ ان کے مطابق دین کی

بنیاد "توحید" پر ہے، اور یہ انسانی عقل و فطرت سے ہم آہنگ ہوتا ہے۔ تفسیر المیزان میں وہ لکھتے ہیں:

"الدین هو السنّة الإلهیة التی شرّعها اللّٰه لعباده لهدایتهم إلی سعادتهم فی الدنیا و الآخرة۔"[8]

ترجمہ: "دین وہ الٰہی سنت ہے جسے اللہ نے اپنے بندوں کے لیے مقرر فرمایا تاکہ وہ دنیا و آخرت کی سعادت تک پہنچ سکیں۔"

یہ تعریف دین کو ایک الٰہی منصوبہ (Divine Plan) کے طور پر بیان کرتی ہے، جس کا مقصد انسان کو اس کی فطری اور عقلی استعدادات کے مطابق اعلیٰ مقاصد تک پہنچانا ہے۔ اس میں دین نہ صرف عبادات و عقائد پر مشتمل ہے، بلکہ انسان کی انفرادی، اجتماعی، اخلاقی اور روحانی زندگی کو بھی شامل کرتا ہے۔

دین کا سرچشمہ

دین کے سرچشمہ (Origin) سے متعلق سوال، دینیات، فلسفۂ دین، اور سوشیالوجی میں بنیادی مباحث میں سے ہے۔ یہ سوال کہ دین کہاں سے آیا، کیا اس کی بنیاد انسان کی داخلی فطرت ہے یا کسی خارجی، فوق الطبیعی منبع سے مربوط ہے، صدیوں سے فلسفیوں، مفسرین اور مفکرین کے درمیان زیرِ بحث رہا ہے۔ تجربیت پسند مکاتب فکر اور جدید سوشیالوجی میں بالعموم اس سوال کو ایک تجربی و تاریخی مسئلے کے طور پر لیا جاتا ہے۔جدید مغربی فلسفہ، خصوصاً پوزیٹوسٹ (اثباتی) مکتبِ فکر، نے دینی مفاہیم کے تجزیے میں ایک ایسی روش اپنائی ہے جس کی بنیاد صرف حسی اور تجربی ادراک پر رکھی گئی ہے۔

اس زاویۂ فکر کے مطابق کوئی بھی حقیقت —جب تک وہ مشاہدے یا تجربے کی گرفت میں نہ آسکے— معتبر نہیں۔ نتیجتاً، ماورائے طبیعت (Metaphysical) امور جیسے وحی، ملائکہ، الہام، یا روحانی تجربات کو غیر سائنسی اور ناقابلِ اثبات قرار دیا گیا۔ اس رجحان کے حامل مفکرین میں آگست کومٹ، ایمل دورکیم، اور سیگمنڈ فرائڈ جیسے افراد شامل ہیں۔

دین کے ماخذ اور سرچشمہ کے بارے میں دینداروں اور بالخصوص توحیدی ادیان کے پیروکاروں کا موقف بالکل مختلف ہے۔ ان کے نزدیک دین کا سرچشمہ اُس متعالی اور مقدس ہستی کو قرار دیا جاتا ہے جسے "اللہ تعالیٰ" کے مقدس نام یا اس کے مشابہ دوسرے ناموں سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ علامہ طباطبائیؒ جیسے اسلامی مفکرین اس کو ایک مابعد الطبیعیاتی و فطری نکتۂ نظر سے دیکھتے ہیں۔ ان دونوں زاویہ ہائے نظر کا تقابل دین کی خاستگاہ کو سمجھنے میں کلیدی اہمیت رکھتا ہے۔

علامہ طباطبائیؒ کے مطابق دین کا آغاز اللہ تعالیٰ کے ارادے سے ہوتا ہے۔ ان کے نزدیک یہ ارادہ کوئی جبری قوت نہیں، بلکہ یہ اللہ کی حکمت، علم اور رحمت کا مظہر ہے۔ دین کی بنیاد دراصل اسی الٰہی ارادے پر ہے جو وحی، شریعت

اور احکام کی صورت میں انسانوں تک منتقل ہوتا ہے۔ یہ وہ نکتہ ہے جہاں سے دین کا مابعد الطبیعیاتی پہلو شروع ہوتا ہے۔ دراصل، مسلمان مفکرین کے مطابق، اللہ تعالی کا ارادہ کسی خارجی اثر کا تابع نہیں ہے۔ اس لیے دین بھی اپنی ماہیت میں کسی خارجی یا زمینی عنصر سے متاثر نہیں ہوتا۔ یہ نظریہ اُن تمام مادیاتی اور سوشیولوجیکل مکاتبِ فکر کی نفی کرتا ہے جو دین کو محض انسانی تخلیق یا تاریخ کا پیدا کردہ سمجھتے ہیں۔

دین کے منشاء و ماخذ کے حوالے سے علامہ طباطبائیؒ تجربیت پسند رجحانات کو علمی و وجودی لحاظ سے ناقص قرار دیتے ہیں۔ ان کے مطابق یہ مکاتب فکر دنیا کی تفسیر کو صرف مادی اصولوں کے تحت محدود کرتے ہیں، اور اس روش کے نتیجے میں عالمِ وجود کو صرف محسوسات و مادّیات کی سطح تک محدود کر دیا جاتا ہے۔ چنانچہ وہ لکھتے ہیں:

"یہ طرزِ فکر ہر غیر محسوس و غیر مادی حقیقت کا منکر ہو جاتا ہے، اور جب دین جیسے غیر مادی مظاہر سے روبرو ہوتا ہے تو اس کے پاس صرف مادی و نفسیاتی تعبیرات باقی رہ جاتی ہیں۔"[9]

اس نقطۂ نظر سے یہ بات عیاں ہو جاتی ہے کہ تجربی سوشیالوجی دین کی ماہیت کو نہ صرف ناقص طور پر بیان کرتی ہے، بلکہ اس کے ماخذ کو بھی مسخ کر دیتی ہے۔ لہٰذا علامہ طباطبائیؒ اس مکتبِ فکر کو محدود اور سطحی تصور قرار دیتے ہیں، کیونکہ یہ انسانی وجود کے اس پہلو کو نظر انداز کرتا ہے جو فطرتاً ماورائی و قدسی تجربے کا متقاضی ہے۔

دین کی پیدائش میں انسانی فطرت اور عقل کا کردار

علامہ طباطبائیؒ کے مطابق، دین کا ایک ماخذ اس معنی میں ضرور انسانی، سماجی ہے کہ انسان کو اللہ تعالی نے ایک مخصوص "فطرت" اور "عقل" کی طاقت سے نوازا ہے۔ لہٰذا علامہ کے مطابق، دین کا سرچشمہ، انسانی "فطرت" اور انسانی "عقل" ہے۔ لیکن اس کا یہ مطلب ہرگز نہیں ہے کہ آپ خداوند تعالی کی ہستی کو دین نازل کرنے والا نہ مانتے ہوں۔ نہیں ایسا نہیں ہے۔

لہٰذا آپ اس بات پر زور دینا چاہتے ہیں وہ یہ ہے کہ دین بنی نوع بشر پر اس کے وجود سے باہر کہیں سے کوئی مسلط کردہ نظام نہیں، بلکہ یہ انسان کی فطری طلبِ ہدایت کا الٰہی جواب ہے۔ دراصل، علامہ طباطبائی کے اس موقف کی دلیل خود قرآن مجید کی یہ آیت ہے جس میں ارشاد ہوا:

فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَتَ اللهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا (30:30)

ترجمہ: "پس آپ اپنا رخ اللہ کی اطاعت کے لئے کامل یک سُوئی کے ساتھ قائم رکھیں۔ اللہ کی (بنائی ہوئی) فطرت (اسلام) ہے جس پر اس نے لوگوں کو پیدا فرمایا ہے۔"

علامہ اس آیت کی تفسیر میں یہ بیان کرتے ہیں کہ دین کا منبع انسانی فطرت ہے، اور انسان فطری طور پر ایک ماورائی حقیقت کی جستجو کرتا ہے۔ لہٰذا ان کے نزدیک دین محض چند نظریاتی عقائد یا اخلاقی تعلیمات پر

مشتمل نہیں، بلکہ وہ ایک ایسا جامع نظامِ حیات ہے جو انسانی زندگی کے تمام پہلوؤں پر محیط ہوتا ہے۔ ان کے مطابق دین کی حقیقت علم، معرفت، اقدار، اخلاق، اور سماجی ضوابط کا ایک مربوط مجموعہ ہے۔ یعنی دین ایک زندہ، متحرک اور عملی حقیقت ہے جو انسان کے انفرادی شعور سے لے کر اجتماعی نظم تک اپنا اثر مرتب کرتا ہے۔ وہ فرماتے ہیں: "دین، انسانی فطرت کی گہرائیوں سے پھوٹنے والی وہ حقیقت ہے جو انسان کو نہ صرف اپنے خالق سے مربوط کرتی ہے بلکہ اس کی تمام تر انفرادی اور اجتماعی زندگی کو ایک الٰہی اصول کے تابع بناتی ہے۔"[10]

اس بنیاد پر علامہ طباطبائی دین کو صرف "بیانیہ حقیقت" نہیں مانتے، یعنی وہ محض ایک تصوراتی یا فلسفیانہ نظام نہیں، بلکہ وہ اسے ایک "وجودی حقیقت (Ontological Reality) "کے طور پر دیکھتے ہیں جو انسانی فطرت، عقل، اور الٰہی وحی کے باہمی تعامل سے ظہور پذیر ہوتی ہے۔

علامہ طباطبائیؒ کے مطابق، دین کا اصلی ماخذ انسانی فطرت ہے، لیکن یہ فطرت بذاتِ خود الٰہی ساخت کا مظہر ہے۔ دوسرے الفاظ میں، "خالص دین" وہ ہے جو انسان کی خداداد فطرت میں پیوست ہے، اور جسے وحی کی صورت میں مکمل وضاحت اور رہنمائی فراہم کی جاتی ہے۔ اس تصور کی رو سے دین نہ کسی تاریخی حادثے کا نتیجہ ہے، نہ سماجی ضرورتوں کی پیداوار؛ بلکہ یہ ایک وجودی حقیقت ہے جو انسان کی فطرت اور الٰہی ارادے کا جوڑ ہے۔

> "فطرتِ انسانی اگر بیدار اور سلیم ہو تو وہ دینِ خالص سے ہم آہنگ ہو جاتی ہے۔ وقت کے گزرنے یا حالات کے بدلنے سے فطرت میں کوئی تبدیلی نہیں آتی، البتہ اس کے ظہور اور شعور میں شدت یا ضعف واقع ہو سکتا ہے[11]"

وحی: دین کی عملی صورت

دین کے سرچشمہ کے بارے میں مخصوص موقف رکھنے کی وجہ سے مغربی مفکرین کے نزدیک "وحی" بھی درحقیقت کوئی ماورائی یا خارجی حقیقت نہیں، بلکہ وہ ایک نفسیاتی یا ذہنی کیفیت ہے جو ایک مخصوص حد تک نبوغ (Genius) رکھنے والے افراد، جیسے انبیاء، میں ظاہر ہوتی ہے۔ وہ انبیاء کی تعلیمات کو الٰہی نہیں بلکہ خالص انسانی شعور واحساس کی پیداوار سمجھتے ہیں۔

وحی کے بارے میں بھی مسلمان مفکرین، منجملہ علامہ طباطبائی کا موقف بالکل برعکس ہے۔ آپ کے مطابق، وحی، دین کا وہ مرکزی ستون ہے جس کے ذریعے الٰہی ارادہ انسانی سطح پر منتقل ہوتا ہے۔ علامہ طباطبائیؒ وحی کو ایک باطنی اور ماورائی شعور کی خاص قسم قرار دیتے ہیں۔ ان کے نزدیک وحی نہ تو عقلی استدلال پر مبنی ہے، نہ ہی حسی تجربہ، بلکہ یہ ایک مخصوص نوع کا دینی شعور ہے جس کا ادراک صرف نبی کے قلبی تجربے کے ذریعے

ممکن ہوتا ہے۔ جیسا کہ وہ تفسیر المیزان میں لکھتے ہیں:

"وحی ایک ایسی کیفیت ہے جو نبی کے باطن میں الٰہی منبع سے القاء ہوتی ہے، اور یہ کیفیت عقل یا حواس سے بالکل مختلف نوعیت کی ہوتی ہے۔"[12]

یہی وجہ ہے کہ وحی نہ صرف معارفِ الٰہیہ کی حامل ہوتی ہے بلکہ وہ طرزِ حیات کی تشکیل کا ذریعہ بھی بنتی ہے۔ انبیاء اس وحی کو مکمل امانت کے ساتھ انسانوں تک پہنچاتے ہیں، اور اس عمل میں ان کی معصومیت اور صداقت بنیادی کردار ادا کرتی ہے۔

دینی علامت

علامت سے مراد وہ نشانی یا چیز ہے جو کسی دوسرے مفہوم یا حقیقت کو ظاہر کرتی ہو۔ سماجی علوم میں علامت پر اس لیے گفتگو کی جاتی ہے کہ علامت میں یہ صلاحیت ہوتی ہے کہ وہ مشترکہ جذبات، خیالات، معلومات اور احساسات کو منتقل کرے۔ اسی وجہ سے علامت سماجی اتحاد اور معاشرتی عہد و پیماں میں مؤثر کردار ادا کرتی ہے۔[13]

علامہ طباطبائیؒ کے مطابق، دین کی اصل حقیقت جو کہ اللہ تعالیٰ کی ذات ہے، کائنات میں اپنی نشانیاں رکھتی ہے۔ ان نشانیوں کو دو اقسام میں تقسیم کیا جا سکتا ہے: ایک وہ جو اللہ کی تخلیقی مرضی سے پیدا ہوئی ہیں اور دوسری وہ جو اس کی شریعت سے متعلق مرضی کے مطابق ہیں۔

جو کچھ اللہ نے پیدا کیا ہے، چونکہ وہ اس کی تخلیق کی علامت ہے، وہ اللہ کی قدرت اور علم کی دلیل ہے۔ اس نظریے کے مطابق، ہر موجود چیز جو عدم سے وجود میں آئی، وہ اللہ کی نشانی ہے۔

علامہ طباطبائیؒ کے نظریے کے مطابق، اگر کوئی معاشرہ وجود رکھتا ہے، چاہے معمولی ہی کیوں نہ ہو، تو وہ بھی اللہ کی تخلیقی علامت ہے۔ البتہ دینی علامت کا دائرہ یہاں ختم نہیں ہوتا۔ اللہ نے اپنی مرضی کے مطابق کچھ چیزوں کو خاص طور پر نشانی اور علامت قرار دیا ہے، جیسے مقدس مقامات: صفا اور مروہ۔ علامہ کے مطابق، ان جگہوں کو اللہ کی علامت بننے کا سبب یہ ہے کہ یہ "اللہ کی عبادت کے مقام" ہیں۔ یقیناً اس موضوع کی اور بھی کئی جہتیں ہیں، جیسے یہ کہ دینی علامتیں توحید کے تصور کی سمت کیسے رہنمائی کرتی ہیں یا یہ کہ وہ سماجی اتحاد میں کیا کردار ادا کرتی ہیں، جن پر ایک الگ تحقیق میں تفصیل سے گفتگو کی جا سکتی ہے۔[14]

دین میں اختلاف

یہاں یہ سوال پیدا ہو سکتا ہے کہ اگر دین فطرت کے عین مطابق ہے تو ادیان میں اتنا اختلاف کیوں؟ علامہ طباطبائیؒ اس سوال کے جواب میں دین کے "تحریفاتی مرحلے" کو نمایاں کرتے ہیں۔ ان کے مطابق انبیاء کے بعد

بعض افراد، جو بظاہر دین کے حاملین بنے، انہوں نے دین کو اپنی نفسانی خواہشات اور سیاسی مقاصد کا آلہ بنا لیا۔ ان کی تحریفات اور بد نیتیوں کے نتیجے میں دین کی اصل روح کو مسخ کیا گیا اور طبقاتی امتیازات کو فروغ ملا۔

"انبیاء کے بعد بعض مبلغین نے دین کو اپنی خواہشات کے تابع کر کے اس کی اصل حقیقت سے انحراف کیا، اور دین کو اقتدار، دولت اور طبقاتی فرق کا ذریعہ بنا لیا۔"[15]

یہی وہ مرحلہ ہے جہاں دین اپنی فطری اور الٰہی خالص حالت سے ہٹ کر ایک "تاریخی" یا "سیاسی" پیکر اختیار کر لیتا ہے، جس کے اثرات آج تک مختلف فرقوں، مذاہب، اور مذہبی گروہوں کی صورت میں ظاہر ہوتے ہیں۔

دین اور سماج کا تعلق

علامہ طباطبائیؒ کی فکر میں ایک بنیادی نکتہ یہ بھی ہے کہ دین اور سماج ایک دوسرے سے جدا نہیں ہو سکتے۔ وہ دین کو محض فردی یا شخصی تجربے کا نام نہیں دیتے، بلکہ ان کے نزدیک دین کی فعلیت اور تکمیل سماجی سطح پر ہوتی ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ دین کی شریعتی، اخلاقی اور قانونی جہات اس وقت مکمل طور پر متحقق ہوتی ہیں جب وہ ایک منظّم انسانی معاشرے میں نافذ العمل ہوں۔ یہ تصور اُن جدید نظریات سے مختلف ہے جن کے مطابق دین ایک تاریخی اور سماجی ارتقاء کا نتیجہ ہے۔ جدید سوشیالوجی میں عموماً یہ رائے پائی جاتی ہے کہ دین ایک "سماجی مظہر" ہے جو انسانی معاشرتی ضرورتوں کے تحت پیدا ہوتا ہے۔ مگر علامہ طباطبائی اس نظریے سے اختلاف کرتے ہیں۔ ان کے مطابق "دین کا سرچشمہ، انسانی معاشرہ یا تاریخ نہیں بلکہ اللہ تعالیٰ کا ارادہ ہے، اور چونکہ یہ ارادہ ازلی، ابدی اور ناقابلِ تغیر ہے، اس لیے دین بھی اپنی اصل میں الٰہی اور ماورائے تاریخ حقیقت رکھتا ہے۔"[16]

دین کے سماج میں نفوذ کے حوالے سے علامہ طباطبائی کا موقف یہ ہے کہ دین، در حقیقت، معاشرہ ساز ہے۔ دراصل، جب وحی نبی کے ذریعے معاشرے میں منتقل ہوتی ہے تو سماج سازی کا ایک نیا مرحلہ شروع ہوتا ہے، جس میں انسانی فہم، تشریح، اور عمل دخل بھی شامل ہو جاتا ہے۔ یہاں دین ایک طرف تو اپنی اصل ماورائی حیثیت رکھتا ہے، اور دوسری طرف سماجی تعامل کا حصہ بھی بن جاتا ہے۔ علامہ طباطبائیؒ اس نکتے کو اس طرح واضح کرتے ہیں کہ دین اگرچہ اپنے مبداء میں خالص الٰہی حقیقت ہے، مگر جب یہ انسانی سطح پر نازل ہوتا ہے تو اس کی تفہیم، تعبیر اور اطلاق کا دائرہ انسانی ادراک سے جُڑا ہوتا ہے۔ یہی وہ مقام ہے جہاں دینی مطالعہ سماجی علوم کے ذریعے ممکن ہو جاتا ہے۔

دین کا دائرہ کار

جدید سوشیالوجی میں دین کا ایک اور اہم موضوع اس کی "کارکردگی (Function)" ہے۔ یعنی دین سماج میں کس حد تک نظم، اخلاقیات، اور اجتماعی ہم آہنگی کے قیام میں مدد دیتا ہے؟ سوشیالوجسٹ حضرات جیسے دورکیم یا گلدنر

نے دین کو ایک سماجی فنکشن کے طور پر دیکھا، اور اس کے اثرات کو معاشرتی ساختوں میں تلاش کیا۔ تاہم علامہ طباطبائیؒ اس رجحان پر تنقید کرتے ہوئے واضح کرتے ہیں کہ دین کی کارکردگی دین کی اصل حقیقت کا مظہر ضرور ہو سکتی ہے، لیکن اسے دین کی حقیقت کا معیار قرار دینا علمی خطا ہے۔ آپ کے مطابق ایمان، جو دین داری کی اصل بنیاد ہے، ایک باطنی کیفیت ہے، اور یہ کیفیت ہی وہ شئے ہے جو دین کی کارکردگیوں کو جنم دیتی ہے؛ للٰذا دین کی حقیقت کو صرف اس کی کارکردگیوں پر پرکھنا ایک سطحی تجزیہ ہوگا۔

اس کے باوجود، علامہ اس امر کے قائل ہیں کہ دین کے سماجی اثرات کو تجربی ذرائع سے جانچا جا سکتا ہے، بشرطیکہ ان اثرات کو دین کی اصل ماہیّت سے الگ رکھا جائے۔ اس فکری توازن کو اپنانا ہی دین کی سوشیالوجی اور فلسفۂ دین میں ایک علمی منصفانہ رویّہ قرار دیا جا سکتا ہے۔ لہٰذا علامہ طباطبائیؒ کے نزدیک دین کی ایک اہم کارکردگی انسان کی دنیوی و اُخروی زندگی کو منظّم کرنا ہے۔ ان کے مطابق صرف دینِ الٰہی ہی وہ عامل ہے جو انسانی معاشرتی زندگی کو ہر طرح کی خرابی اور فساد سے بچا کر منظّم بنا سکتا ہے۔[17] البتہ، یہ ثمرہ اس وقت حاصل ہو گا جب دین کو عملی طور پر سماجی زندگی میں نافذ کیا جائے۔ دوسرے لفظوں میں، انسان کی دنیوی اور اُخروی زندگی کی بہتری دین داری پر موقوف ہے۔

اگرچہ بعض مفکرین کا خیال ہے کہ دین کا ہدف صرف انسان کی دنیوی زندگی کو نظم دینا اور اس کی سمت متعین کرنا ہے۔[18] مگر علامہ طباطبائیؒ اس نظریے سے اختلاف رکھتے ہیں۔ ان کے مطابق دین صرف دنیوی زندگی تک محدود نہیں بلکہ اُخروی زندگی کو بھی منظّم کرتا ہے۔ اسی لیے دین کا دائرہ حیاتِ دنیا اور حیاتِ اُخروی دونوں پر محیط ہے۔

معاشرتی نظم و نسق میں دین کا کردار

سماجی نظم کے بارے میں تین مختلف تشریحات پیش کی گئی ہیں:

1. پہلی تشریح کے مطابق، نظم کا قیام اور اس کا برقرار رکھنا افراد کے فائدے کے لیے ہوتا ہے۔ اس نظریے کے مطابق پیچیدہ معاشروں میں نظم کی اہمیت سادہ معاشروں کے مقابلے میں زیادہ ہوتی ہے، کیونکہ ان میں افراد ایک دوسرے پر زیادہ انحصار کرتے ہیں، اور اگر نظم نہ ہو تو یہ نظام درہم برہم ہو سکتا ہے۔
2. دوسری تشریح کے مطابق، سماجی نظم کے قیام اور تسلسل میں ان اقدار اور اصولوں کا کردار ہوتا ہے جو افراد کے درمیان مشترک ہوتے ہیں۔
3. اور تیسری تشریح میں بعض مفکرین کے نزدیک سماجی نظم کی بنیاد طاقت اور اقتدار پر ہے۔[19]

علامہ طباطبائیؒ کے مطابق، دین کی ایک خصوصیت، یا زیادہ درست الفاظ میں کہیں تو دینداری کا ایک نتیجہ، سماجی

نظم کا قیام ہے۔ آپ کے نزدیک معاشرے میں قانون کا وجود اجتماعی زندگی کی ضمانت ہے، اور جو چیز افراد کو قانون کی پابندی پر آمادہ کرتی ہے وہ "اخلاق" ہے۔ اس لیے یہ نتیجہ نکالا جا سکتا ہے کہ دین اچھے اخلاق کو عام کر کے معاشرے میں اجتماعی زندگی کو جاری رکھنے میں مدد دیتا ہے۔[20]

اسی طرح جب دین سماجی زندگی کو منظّم کرتا ہے اور انحرافات کا مقابلہ کرتا ہے، تو اس کے نتیجے میں سماجی نظم قائم ہوتا ہے۔ تاہم اس بات کو سمجھنا ضروری ہے کہ یہ تصور کہ دین "سماجی حقیقت کے نازک ڈھانچوں کو برقرار رکھنے کی صلاحیت رکھتا ہے" صرف جزوی طور پر درست ہے اور دین کی تمام خصوصیات کو ظاہر نہیں کرتا، کیونکہ انبیا کا اصل مقصد انسان کو دائمی نجات کی طرف لے جانا ہے۔ اسی لیے ان کی ایک ذمہ داری ظالموں اور ستمگاروں کا مقابلہ کرنا بھی ہے۔

اس اعتبار سے، دین نہ صرف انسان کی اجتماعی زندگی کو منظّم کرنے کی صلاحیت رکھتا ہے بلکہ ظالمانہ نظام کو ختم کرنے اور اہل ایمان کو ظلم کے خلاف اٹھنے کی ترغیب دینے کے ذریعے انقلاب برپا کرنے کی طاقت بھی رکھتا ہے۔ دین کے دنیاوی اور سماجی کردار (Function) کے حوالے سے علامہ طباطبائی کے نزدیک دین کے درج ذیل بنیادی سماجی کردار Functions سامنے آتے ہیں:

1. اختلافات کی بنیاد اور "استخدام"

علامہ طباطبائیؒ دنیوی زندگی کے نظم کی بحث میں انسانوں کے درمیان اختلافات کی جڑوں کا تجزیہ بھی کرتے ہیں۔ ان کے مطابق، جب انسان کسی عمل کا ارادہ کرتا ہے تو اس کا نفس، جسم اور اس کے اعضا کو اپنے مقصد کے حصول کے لیے استعمال کرتا ہے۔[21] چونکہ انسان فطری طور پر اجتماعی زندگی کا خواہاں ہے، اس لیے وہ نہ صرف اپنے جسم، بلکہ دوسروں کی خدمات سے بھی فائدہ اٹھاتا ہے۔ اس عمل کو علامہ "استخدام" (حصول خدمت) کا نام دیتے ہیں۔ ان کے مطابق: یہ "استخدام" سماجی تعلقات کی بنیاد ہے، جو ابتدا میں محدود ہوتا ہے لیکن رفتہ رفتہ پیچیدہ شکل اختیار کر لیتا ہے اور خاندان، قبیلہ، حتیٰ کہ ریاست کی صورت اختیار کر لیتا ہے۔[22]

علامہ طباطبائیؒ کے مطابق، استخدام انسانی فطرت کے مطابق ہے، اور فطری حالت میں یہ طرفینی (دو طرفہ) ہوتا ہے؛ یعنی ہر انسان دوسرے سے فائدہ لینے کے ساتھ، اسے فائدہ بھی پہنچاتا ہے۔ مثلاً ایک عمارت ساز کو روٹی پکانا نہیں آتا، وہ نانوا سے اپنی خوراک حاصل کرتا ہے اور اس کے بدلے میں اسے رہائش فراہم کرتا ہے۔ یہ باہمی خدمات کا تبادلہ ہے۔

2. استبدادی استخدام اور دینی حل

لیکن جب کوئی فرد اپنی طاقت اور اقتدار کے بل پر دوسروں کو اپنے مقصد کے لیے استعمال کرے، اور بدلے میں

انہیں کوئی فائدہ نہ دے، تو یہ یک طرفہ استخدام ہوتا ہے، جسے علامہ استبداد (آمریت) کہتے ہیں۔ اس قسم کے استبدادی تعلقات کی بنیاد انسانوں کے درمیان تفاوت اور نابرابری پر ہوتی ہے۔
یہی وہ مقام ہے جہاں علامہ طباطبائیؒ دین کی ضرورت کو واضح کرتے ہیں۔ ان کے مطابق دین، انسانوں کے درمیان اختلافات کو ختم کرنے والا نہائی عامل ہے، جو تبشیر (خوشخبری) اور انذار (ڈراوا) کے ذریعے انسانوں کو ظلم سے روکتا اور عدل کی جانب راغب کرتا ہے۔[23] علامہ طباطبائیؒ اس بارے میں یہ رائے رکھتے ہیں کہ رسول اسلام کی قیادت کی بنیاد ہی طاغوتی حکومت کے خلاف قیام پر رکھی گئی تھی۔[24]

3. اتحاد اور سماجی ہم آہنگی

دین کی ایک اہم خصوصیت انسانوں کے درمیان اختلافات کو ختم کرنا ہے۔ جیسا کہ پہلے بیان ہوا، علامہ طباطبائیؒ اختلافات کے اسباب اور جڑوں کا تجزیہ کرتے ہیں اور یہ نتیجہ نکالتے ہیں کہ ان اختلافات کا واحد حل دینی قوانین کی پیروی میں ہے۔ اختلاف کے خاتمے کا پہلا فائدہ یہ ہوتا ہے کہ انسانی معاشرے کے افراد کے درمیان اتحاد اور ہم آہنگی پیدا ہوتی ہے۔ اس لیے کہا جا سکتا ہے کہ اختلاف کا خاتمہ خود بخود سماجی ہم آہنگی کے قیام کا سبب بنتا ہے۔
علامہ طباطبائیؒ کے مطابق، اللہ تعالیٰ نے وحی کے ذریعے یہ اعلان کیا ہے کہ انسانوں کے درمیان زندگی کے مختلف مسائل میں پیدا ہونے والے اختلافات کو سب سے پہلے دینی تعلیمات کے ذریعے ختم کیا جا سکتا ہے۔ اور اگر کچھ دوسرے قوانین بھی ان اختلافات کو ختم کرنے میں کامیاب ہوئے ہیں تو وہ بھی درحقیقت دینی تعلیمات کی نقل پر مبنی ہیں۔[25]

4. سماجی نگرانی

دین کی ایک اور اہم خصوصیت سماج پر نگرانی قائم کرنا ہے۔ سماجی نگرانی سے مراد وہ طریقہ ہے جس کے ذریعے بُرے اور نقصان دہ رویوں کو روکا جاتا ہے۔ علامہ طباطبائیؒ کی تحریروں، خاص طور پر تفسیر المیزان سے ظاہر ہوتا ہے کہ وہ یہ تسلیم کرتے ہیں کہ معاشرے میں بُرے رویے پیدا ہونے کا امکان ہوتا ہے، اور دین کی ایک بڑی خصوصیت یہی ہے کہ وہ ان بُرے رویوں کا مقابلہ کرتا ہے، جس کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ معاشرے میں نظم و ضبط قائم ہوتا ہے۔
علامہ طباطبائیؒ کے مطابق، اللہ کے پیغمبروں کی ایک بڑی ذمہ داری بُرے رویوں کا مقابلہ کرنا تھا۔ یہ ذمہ داری اتنی اہم تھی کہ اگر معاشرتی حالات اجازت دیتے، تو جب پیغمبر نرم طریقوں جیسے دعوت اور نصیحت سے مایوس ہو جاتے، تو پھر وہ بُرے لوگوں سے جنگ کے لیے تیار ہو جاتے۔[26]

علامہ طباطبائیؒ نے یہ بھی بتایا ہے کہ معاشرے میں بُرے رویے کیسے پیدا ہوتے ہیں۔ ان کے مطابق، بہت سے اخلاق، رسمیں اور روایات — چاہے اچھی ہوں یا بُری — انسانوں کے درمیان نسل در نسل منتقل ہوتی ہیں۔ لوگ اپنے بڑوں کی چال ڈھال کو اپناتے ہیں، چاہے وہ درست ہو یا غلط۔ اس لیے اگر دین ان بُری رسموں اور باتوں کا خاتمہ چاہتا ہے تو صرف یہ کہنا کافی نہیں کہ یہ چیزیں غلط ہیں۔ بلکہ اس کے ساتھ ساتھ، لوگوں کی اچھی تربیت اور مناسب قبولیت کے ذریعے ان غلط چیزوں کو ختم کرنا بھی ضروری ہے۔[27]

دین کی سماج پر برتری

سماجی علوم میں دین کے حوالے سے ایک اہم سوال یہ ہے کہ مختلف معاشروں میں دین کی وسعت اور دائرۂ اثر کس قدر ہے۔ دین اور دینداری کو محض ایک سماجی رویہ قرار دینے والوں کے مطابق، دین سماج محور ہے۔ لٰہذا جب ایک سماج، دوسرے سماج سے اپنی سماجیات میں بدلتا ہے تو دین بھی بدل جاتا ہے۔ اگر ہم ایمل دورکیم کے نظریاتی اصولوں کو مدنظر رکھیں تو معلوم ہوتا ہے کہ اس کے نزدیک دین کی وسعت ایک مخصوص معاشرے تک محدود ہے۔ ہر معاشرہ اپنی ایسی مخصوص خصوصیات رکھتا ہے جو اس کے دین اور ثقافت کو صرف اسی کے لیے مخصوص بنا دیتی ہیں۔ دورکیم کے بقول:

> "معاشرہ ایک خود پیدا شدہ حقیقت ہے اور اس کی اپنی مخصوص فطری خصوصیات ہیں جو بعینہٖ دیگر معاشروں میں نہیں ملتیں۔"[28]

اس کے برعکس، جب ہم علامہ طباطبائیؒ کے فکری اصولوں کو دیکھتے ہیں تو یہ سوال سامنے آتا ہے کہ آیا وہ بھی دین کو ہر معاشرے کے لیے مخصوص مانتے ہیں؟ اس کا جواب منفی ہے۔ علامہ طباطبائیؒ دین کو ایک فطری امر سمجھتے ہیں، لہٰذا ان کے نزدیک دین ایک ثقافت سے دوسری ثقافت میں منتقل ہو سکتا ہے۔ یہ نقطہ نظر دورکیم کے برخلاف ہے جو دین کو صرف اس معاشرے تک محدود سمجھتا ہے جس میں وہ پیدا ہوا ہو۔ قرآن مجید کی بعض آیات دین کے عالمی پہلو کی وضاحت کرتی ہیں، جیسے:

إِنَّ أَوَّلَ بَيْتٍ وُضِعَ لِلنَّاسِ لَلَّذِي بِبَكَّةَ مُبَارَكًا وَهُدًى لِّلْعَالَمِينَ (96:3)

ترجمہ: "یقیناً سب سے پہلا گھر جو لوگوں کے لیے مقرر کیا گیا وہی ہے جو مکہ میں ہے، بابرکت اور تمام جہانوں کے لیے ہدایت والا۔"

أُوْلَـٰئِكَ الَّذِينَ هَدَى اللّٰهُ فَبِهُدَاهُمُ اقْتَدِهْ قُل لَّآ أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ أَجْرًا إِنْ هُوَ إِلَّا ذِكْرَىٰ لِلْعَالَمِينَ

ترجمہ: "یہ وہ لوگ ہیں جنہیں اللہ نے ہدایت دی، پس تو ان کی ہدایت کی پیروی کر۔ کہہ دے کہ میں تم سے اس (ہدایت) پر کوئی اجر نہیں مانگتا، یہ تو تمام جہانوں کے لیے ایک نصیحت ہے۔" (90:6)

وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ

ترجمہ: "اور ہم نے آپ کو تمام جہانوں کے لیے رحمت بنا کر بھیجا ہے۔" (107:21)

یہ آیات اس بات کا واضح ثبوت ہیں کہ دین اسلام صرف کسی خاص قوم یا علاقے تک محدود نہیں بلکہ اس کا پیغام پوری انسانیت کے لیے ہے۔

نتیجہ

اب تک بیان کی گئی باتوں کی بنیاد پر ہم اس نتیجے پر پہنچتے ہیں کہ علامہ طباطبائی کے نزدیک دین کے بارے میں مروجہ سماجی نقطہ نظر سے تحقیقات بانجھ ہیں۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ ان تحقیقات میں دین کے مختلف مراحل کو ملحوظِ خاطر نہیں رکھا گیا۔ یہی وجہ ہے کہ دین کی سماجی تفسریں غلط نتائج پر منتج ہوئی ہیں۔ آپ کے نزدیک دین کے بارے میں سماجی تحقیق کا بنیادی قدم یہ ہے کہ دین کے مختلف مراحل میں فرق کو ملحوظ رکھا جائے —یعنی اس مرحلے سے جہاں دین، خدا کی ارادۂ تشریعی) یعنی قانون سازی کی ارادہ (سے صادر ہوتا ہے، لے کر اُس مرحلے تک جہاں دین انسانی زندگی اور معاشرتی میدان میں ظاہر ہوتا ہے۔ چونکہ خدا کی ارادۂ تشریعی نہ تو کسی بیرونی عامل کے زیرِ اثر ہوتی ہے اور نہ کسی دوسرے ارادے سے متاثر، لہٰذا اس ابتدائی مرحلے میں —جو دراصل "حقیقتِ دین" سے متعلق ہے —دین کی سماجیات یا اس پر ماحولیاتی عوامل کے اثر کی بات کرنا بے معنی ہے۔ لیکن دین اپنے بعد کے مراحل میں انسانی معاشرتی زندگی کے میدان میں قدم رکھتا ہے، اور اس مرحلے کو "مرحلۂ دینداری" کہا جاسکتا ہے۔

اس مرحلے میں دین کے مختلف سماجی کارکردار (functions) ہوتے ہیں، جیسے کہ :انسانی زندگی کے نظم و نسق کو قائم کرنا، انحرافات کا مقابلہ کرنا، اور معاشرتی یکجہتی (social solidarity) پیدا کرنا۔ مندرجۂ بالا تجزیوں کی بنیاد پر یہ نتیجہ اخذ کیا جاسکتا ہے کہ جب ہم جدید سماجیات کے مفکرین کے نظریات کا موازنہ اسلامی مفکرین کے نظریات سے کرتے ہیں، تو ہمیں اس بنیادی فرق پر خاص توجہ دینی چاہیے کہ دونوں کے نزدیک "دین" کی ماہیت کا مفہوم مختلف ہے۔ کیونکہ معاصر سماجیات میں دین پر جو بحث کی جاتی ہے، وہ صرف دین کے ظاہری اور خارجی پہلوؤں —یعنی بطورِ "مظہر — (phenomenon) " کو مدنظر رکھتی ہے؛ جبکہ اسلامی مفکرین، باوجود اس کے کہ وہ ان ظاہری پہلوؤں کو تسلیم کرتے ہیں، دین کی حقیقی اور باطنی حقیقت کو ایک ماورائی (transcendent) اور مابعدالطبیعی (metaphysical) دائرے میں تلاش کرتے ہیں۔ ان کے نزدیک دین کے سماجی کارکردار، حقیقتِ دین کے صرف ایک چھوٹے سے حصّے کی نمائندگی کرتے ہیں۔

*****

References

1. Joachim Wach, *Jame'a Shanasi-e-Deen*, Tarjuma: Jamshid Azadegan, Chap II, (Tehran, Samt, 1387 SH), 8.

یواخیم واخ، جامعہ شناسیِ دین، ترجمہ: جمشید آزادگان، چاپ دوم، (تہران، سمت، 1387)، 8۔

2. Manouchehr Mohseni, Muqaddamat-e-Jame'a Shanasi, (Tehran: Nashr-e-Doran, 1381), Chap Hejdahum, 164.

منوچہر محسنی، مقدماتِ جامعہ شناسی (تہران : نشر دوران ،) ۱۳۸۱ چاپ ہیجدھم، ص ۱۶۴۔

3. Malcolm Hamilton, *Jame'a Shanasi-e-Deen*, Tarjuma: Mohsen Selasi, Chap II, (Tehran, Moassasa-ye Farhangi Entesharati Tebyan, 1381 SH), 2.

ملکم ہمیلتن، جامعہ شناسیِ دین، ترجمہ: محسن ثلاثی، چاپ دوم، (تہران، مؤسسہ فرہنگی انتشاراتی تبیان، 1381)، 2۔

4. Ghulam Abbas Tavasoli, *Jame'a Shanasi-e-Deeni*, (Tehran, Nashr-e-Sokhan, 1380 SH), 19–20.

غلام عباس، توسلی، جامعہ شناسیِ دینی، (تہران، نشر سخن، 1380)، 19-20۔

5. Julie Scott wa Irene Hall, *Deen wa Jame'a Shanasi*, Tarjuma: Afsaneh Najarian, (Tehran, Nashr-e-Resesh, 1382 SH), 24.

جولی اسکات اور آیرین ہال، دین و جامعہ شناسی، ترجمہ: افسانہ نجاریان، (تہران، نشر رسش، 1382)، 24۔

6. Ali Raza, Shujai Zand, *Jamia Shanasi Deen*, (Tehran, Nasherni, 1387 SH), 7.

علی رضا، شجاعی زند، جامعہ شناسی دین، (تہران، نشرنی، 1387)، 7۔

7. Ibid, 192.

ایضاً، 192۔

8. Muhammad Hussain, Tababa'i, *Al-Mizan fi Tafsir al-Quran*, Vol. 2, (Qom, Munshorat Jamia tul Madarsin, fi al-Hawazat alalmiyat, 1393 SH), 40.

سید محمد حسین، طبابائی، المیزان فی تفسیر القرآن، ج2، (قم، منشورات جامعۃ المدرسین، فی الحوزۃ العلمیۃ، 1393ق)، 40۔

9. Ibid, Vol. 1, 87.

ایضاً، ج1، 87۔

10. Muhammad Hussain,Tabatabai, *Al-Mizan fi Tafsir al-Quran*, Vol. 2, (Qom, Munshorat Jamia tul Madarsin, fi al-Hawazat alalmiyat, 1393 SH), 134.

محمد حسین، طباطبائی، المیزان فی تفسیر القرآن، ج2، (قم، منشورات جامعۃ المدرسین، فی الحوزۃ العلمیۃ، 1393)، 134۔

11. Abdullah, Javadi Amli, *Fatrat Dar Quran*, (Qom, Markaz Antasharat Isra, 1378 SH), 24.

عبداللہ، جوادی آملی، فطرت در قرآن، (قم، مرکز انتشارات اسراء، 1378)، 24۔

12. Ibid, Vol. 18, 92

ایضاً، ج18، 92۔

13. Turner Brain, Nicholas Iber Crumby, Stephen Hill, *Farahng Jamia Shanasi*,Tarjamah: Hussain Poya, (Tehran, Chapkhash, 1367 SH), 385.

ٹرنر برائن، نیکلس ایبر کرامبی، اسٹیفن ھیل، فرھنگ جامعہ شناسی، ترجمہ: حسین پویا، (تہران، چاپخش، 1367)، 385۔

14. Tababa'i, *Al-Mizan fi Tafsir al-Quran*, Vol. 1, 385-386.

طباطبائی، المیزان فی تفسیر القرآن، ج1، 385-386۔

15. Tababa'i, *Al-Mizan fi Tafsir al-Quran*, 110.

طباطبائی، المیزان فی تفسیر القرآن، 110۔

16. Ibid.

ایضاً۔

17. Ibid, 112.

ایضاً، 112۔

18. Shujai Zand, *Jamia Shanasi Deen*, 247.

شجاعی زند، جامعہ شناسی دین، 247۔

19. Turner Brain, Nicholas Iber Crumby, Stephen Hill, *Farahng Jamia Shanasi*, 354.

ٹرنر برائن، نیکلس ایبر کرامبی، اسٹیفن ھیل، فرھنگ جامعہ شناسی، 354۔

20. Tababa'i, *Al-Mizan fi Tafsir al-Quran*, Vol. 4, 101.

طباطبائی، المیزان فی تفسیر القرآن، ج4، 101

21. Muhammad Hussain, Tababa'i, *Tafsir al-Bayan fi Mawafaqah bin al-Hadees wa al-Quran*, Neshariah Andisha Alama Tabatabaei, Vol. 2, Issue: 3, (2016): 39.

محمد حسین، طباطبائی، تفسیر البیان فی موافقۃ بین الحدیث والقرآن، نشریہ اندیشہ علامہ طباطبایی، ج2، شمارہ: 3، (2016): 39۔

22. Muhammad Hussain, Tababa'i, Ravabet Ijtemaei Dar Islam, (Qom, Bostan Kitab, 1389 SH), 51.

محمد حسین، طباطبائی، روابط اجتماعی در اسلام، (قم، بوستان کتاب، 1389)، 51۔

23. Tababa'i, *Al-Mizan fi Tafsir al-Quran*, 111.

طباطبائی، المیزان فی تفسیر القرآن، 111۔

24. Ibid, Vol. 3, 148.

ایضاً، ج3، 148۔

25. Ibid, 122.

ایضاً، 122۔

26. Ibid, 68.

ایضاً، 68۔

27. Ibid, Vol. 1, 417-418.

ایضاً، ج1، 417۔418۔

28. Durkheim, Emile, *Surat Banyani Hayat Deeni*, Tarjamah: Baqir Parham, (Tehran, Nasher Markaz, 1383 SH), 22.

دورکیم، امیل، *صورت بنیانی حیات دینی*، ترجمہ: باقر پرھام، (تہران، نشر مرکز، 1383)، 22۔

أثر المنهج اللغوى فى اثبات العقائد الدينيّة نموذجا - دراسة تحليلية تطبيقية

The Impact of the Linguistic Approach on Proving Religious Beliefs: An Analytical and Applied Case Study

Muzahir Ali
Ph.D. Scholar, Department of Philosophy, Al-mustafa International University, Qum, Iran.
E-mail: mazahir_a@yahoo.com

Syed Yasir Qatish
Faculty Member, Department of Philosophy, Al-mustafa International University, Qum, Iran.
E-mail: yasser.kt80@gmail.com

Muhammad Ali Muhiti Ardukan
Faculty Member, Department of Philosophy, Al-mustafa International University, Qum, Iran.
E-mail: mohiti@iki.ac.ir

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

Abstract:

The use of the linguistic methodology to establish matters of creed is not a new; rather, it is ancient and scattered throughout linguistic books on grammar, rhetoric, and the meanings of the Quran, books of exegesis (*Tafsir*), recitations (*Qira'at*), and others. So, early scholars adhered to it to support creeds, authoring numerous works in this field and frequently citing it for creedal issues.

Among Muslim theologians, *Imamiyyah* have given significant attention to the linguistic approach in proving their religious beliefs. Al-Sayyid al-Sharif al-Radi, is a famous example is this regard who wrote two independent books on metaphor in the Quran and Sunnah, namely Talkhis al-Bayan fi *Majazat al-Quran* and *al-Majazat al-Nabawiyyah*.

Imamiyyah methodology in this regard is of paramount importance due to its significant effects and consequences in

the realms of creed. Therefore, it is imperative to study them in detail, refining their concepts, applications, analysis, comparison, critique, the reasons for their differences, and monitoring their results.
One of the results of relying on the linguistic methodology among the *Imamiyyah* is their safety from falling into the problem of anthropomorphism (*tajsim*), likening God to creation (*tashbih*), defining His modality (*takyif*), and affirming a place, direction, or spatial limitation for Him, may He be exalted.
The present study undertakes and focuses on clarifying its concept, applications, analyzing it, and explaining its most important results in the domain of creed. According to this paper, *Imamiyyah* demonstrated *Sifat Khabariyyah* (descriptive attributes of God) applying this methodology. This Paper deals with the works of some famous *Imamiyyah* theologians like Al-Sayyid al-MurtaSda in *Ghurar al-Fawa'id wa Durar al-Qala'id,* Al-Shaykh al-Mufid in *Tas-hih I'tiqadat al-Imamiyyah*, Ibn al-Hasan al-Tabarsi*,* the author of the commentary Majma' al-Bayan, Fakhr al-Din al-Turayhi in *Majma' al-Bahrain*, and likewise, Al-Shaykh Ja'far al-Subhani, in his book *al-'Aqidah al-Islamiyyah* 'ala Daw' Madrasat Ahl al-Bayt, and others.

Keywords: Linguistic Methodology, Islamic Creed, Shia *Imamiyyah*, Linguistic Analysis, Creedal Studies.

الخلاصة

إن استخدام المنهج اللغوي في إثبات مسائل العقائد ليس جديدًا، بل هو قديم ومتفرق في كتب اللغة في النحو والبلاغة ومعاني القرآن، وكتب التفسير والقراءات وغيرها. لذا التزم به العلماء الأوائل لنصرة العقائد، فألفوا فيه مؤلفات عديدة، واستشهدوا به كثيرًا في المسائل العقدية. ومن بين علماء الكلام المسلمين، أولت الإمامية اهتمامًا كبيرًا بالمنهج اللغوي في إثبات عقائدهم. ومن أشهر الأمثلة في هذا الصدد السيد الشريف الراضي، الذي ألّف كتابين مستقلين في الاستعارة في القرآن والسنة، هما: تلخيص البيان في مجازات القرآن، والمجازات النبوية.

ومنهج الإمامية في هذا الشأن بالغ الأهمية لما له من آثار ونتائج جلية في العقائد. لذا، لا بد من دراستها دراسةً معمقةً، وتنقيح مفاهيمها وتطبيقاتها، وتحليلها ومقارنتها ونقدها، وبيان أسباب اختلافها، ورصد نتائجها. ومن نتائج الاعتماد على المنهج اللغوي عند الإمامية سلامتهم من الوقوع في مشكلة التجسيم، والتشبيه، وتكييف الله تعالى، وإثبات مكان أو جهة أو حدٍّ مكانيٍّ له تعالى.
تُعنى هذه الدراسة بتوضيح مفهومها وتطبيقاتها وتحليلها وبيان أهم نتائجها في مجال العقيدة. وقد أظهرت الإمامية، وفقًا لهذا البحث، صفة الخبرية بتطبيق هذا المنهج. يتناول هذا البحث مؤلفات بعض مشاهير متكلمي الامامية كالسيد المرتضى في غرر الفوائد ودرر القلائد، والشيخ المفيد في تصحيح الاعتقادات الامامية، وابن الحسن الطبرسي صاحب شرح مجمع البيان، وفخر الدين. الطريحي في مجمع البحرين، وكذا الشيخ جعفر السبحاني في كتابه العقيدة الإسلامية على دو مدرسة أهل البيت وغيرهم.

الكلمات المفتاحية: المنهج اللغوي، العقيدة الإسلامية، الشيعة الإمامية، التحليل اللغوي، الدراسات العقدية.

المقدمة

لاشک فی ان العقيدة الإسلامية تُمثل حجر الزاوية في بناء الحضارة الإسلامية، ومحور ارتكاز الهوية الإسلامية، إذ تُشكل منظومة القيم والمبادئ التي تُوجه سلوك الفرد والمجتمع. ومن هذا المنطلق، حظيت العقيدة الإسلامية باهتمام بالغ من قبل العلماء والمفكرين على مر العصور، سعياً إلى فهم أصولها ومقاصدها، وتأصيلها في النفوس معتمدين في ذلك على مناهج معينة.

وإن علم الكلام له دور أساسي في المنظومة المعرفية لأي دين، ومن الواضح بل من الطبيعي أن كل علم يعتمد على منهج خاص يتناسب مع موضوعه وينسجم مع مضمونه وغرضه، ويعدّ المنهج المدخل الأساس، وحجر الزاوية في عملية بناء المعرفة، والعلم الذي لا يعتمد على أي منهج يكون عرضة للعشوائية والتخبط ولا ضمان لإنتاجه أو بقائه تطوره. والذي يحدد المنهج للعلم هو طبيعة ذلك العلم الذي يراد إثبات مسائله، لا مزاج الباحث أو ما يتوافق عليه جماعة من الناس. والجدير بالذكر هو أنه قد يعتمد علم واحد على مناهج متعددة لإثبات مسائله كعلم الكلام، وذلك لأجل تعدد موضوعاته ومسائله؛ لذلك يعتمد على مناهج متعددة كالمنهج العقلي الذي يعتمد على البراهين العقلية والأقيسة المنطقية، والمنهج النقلي الذي يعتمد على النص كمرجع أساسي وغيرهما والمنهج اللغوي الذي يعتمد على أدوات اللغة وأساليبها.

وفي هذا السياق، يبرز المنهج اللغوي كأداة أساسية في فهم العقيدة الإسلامية، إذ يُعنى

بتحليل النصوص الشرعية (القرآن والسنة) وفقاً لقواعد اللغة العربية وأصولها، بهدف استنباط المعاني الصحيحة وتجنب التأويلات الخاطئة. فاللغة ليست مجرد وسيلة للتعبير، بل هي وعاء للفكر والثقافة، ومفتاح لفهم النصوص الدينية.

وتتعدد المذاهب الإسلامية التي تتبنى مناهج مختلفة في فهم العقيدة، ومن بينها مذهب الشيعة الإمامية، الذي يتميز بمنهجه الخاص في تفسير النصوص الشرعية، والذي يعتمد بشكل كبير على المنهج اللغوي، بالإضافة إلى الرجوع إلى أقوال أهل البيت (عليهم السلام) باعتبارهم المرجع الأصيل في فهم الدين.

أهمية الدراسة:

تأتي هذه الدراسة لتسليط الضوء على أهمية المنهج اللغوي في فهم العقيدة الإسلامية، وتحديداً في مذهب الشيعة الإمامية، وذلك من خلال تحليل تطبيقات هذا المنهج في فهم بعض القضايا العقائدية الأساسية. وتكمن أهمية هذه الدراسة في:

- **إبراز دور اللغة العربية:** التأكيد على أهمية اللغة العربية في فهم العقيدة الإسلامية، وبيان كيف يمكن للأدوات اللغوية أن تساهم في استنباط المعاني الصحيحة من النصوص الشرعية.
- **فهم المذهب الشيعي:** تقديم فهم أعمق لمنهج الشيعة الإمامية في فهم العقيدة، وكيف يعتمدون على المنهج اللغوي في تفسير النصوص الشرعية.
- **إثراء البحث العلمي:** إضافة لبنة جديدة إلى البحث العلمي في مجال الدراسات الإسلامية العقدية، وفتح آفاق جديدة للباحثين لدراسة العلاقة بين اللغة والعقيدة.

أهداف الدراسة:

تهدف هذه الدراسة إلى تحقيق الأهداف التالية:

1. تحديد مفهوم المنهج اللغوي وأهميته في فهم العقيدة الإسلامية.
2. استعراض أبرز ملامح المنهج اللغوي عند الشيعة الإمامية.
3. تحليل تطبيقات المنهج اللغوي في فهم بعض القضايا العقائدية الأساسية في مذهب الشيعة الإمامية (مع ذكر أمثلة محددة).
4. تقييم أثر المنهج اللغوي في تشكيل التصور العقدي عند الشيعة الإمامية.

الدراسات السابقة

تناول بعض الباحثين والكُتاب موضوع مناهج الاستدلال الكلامية بشكل عام كنظرات في مناهج الفرق الكلامية لمؤلفه عادل نصر حيث خص بحثه بنقد منهج الأشاعرة في ضوء الكتاب والسنة. ولم يتعرض لمناهج الفرق الكلامية الأخرى ونقدها. وكذلك أصول الاجتهاد

الكلامي (دراسة في المناهج) للشيخ أحمد حسين الخشن، تعرض فيه إلى المناهج الكلامية مبيناً ثغراته، مقدماً مقترحات جديدة ولكن لم يقدم دراسة مقارنة ونقدية لمناهج الاستدلال عند الفريقين.

وكذلك المنهج الكلامى ملامحه وآثاره على مناهج التعليم الديني المعاصر في العالم الإسلامي للدكتور سهل بن رفاع العتيبي، حيث درس فيه المنهج الكلامي وأثره في التعليم الديني فقط، بعيداً عن المقارنة وأسباب الاختلاف العقدي عند المتكلمين من الإمامية والأشاعرة وكما من النقد على المناهج الاستدلالية عند الفريقين.

وهناك من تعرض إلى مناهج الاستدلال في ضوء علم خاص كما فعل الشيخ على الرباني فإنه ألف كتاباً وسماه مناهج الاستدلال ولكنه خصه بالبحث عن الاستدلال والبرهنة في ضوء علم المنطق ولم يتطرق إلى المناهج الكلامية عند الفريقين.

وكذلك ألف الدكتور أيمن المصري كتابا تحت عنوان أصول المعرفة والمنهج العقلي، حيث تناول فيه مناهج الاستدلال بشكل عام والمنهج العقلي وحجيته وعلاقته بالمناهج الأخرى بشكل خاص، ولكنه لم يتعرض إلى مناهج الاستدلال الكلامي عند المذاهب الإسلامية ولاسيما عند الإمامية والأشاعرة كما نهدف دراسته في هذه الرسالة.

فالدراسات السابقة قبل علماء الإمامية والأشاعرة وباحثيهم تدور حول المناهج الكلامية وبيانها أو مناهج الاستدلال بشكل عام وبدون تحديد في علم خاص ولم تتعرض لما يهدف إليه عنواننا الحالي؛ فهو يتميز بدارسة المناهج الكلامية بين الشيعة الإمامية والأشاعرة بدراسة مقارنة وتطبيقية ونقدية، مبرزاً نقاط الاختلاف والاشتراك بينهما، مبيناً أسباب الاختلاف وتحليلها ونقدها؛ أي أنها تعتمد على بيان المناهج الكلامية عند الفريقين ثم تقدم الشواهد والتطبيقات من القرآن الكريم والسنة الشريفة وتقوم بتحليلها وتبين نتائجها وكذلك تنقد مناهج الأشاعرة فيما تخالف العقيدة الصحيحة وتؤدي إلى نتائج خطيرة كالتجسيم والتشبيه والإمكان والفقر، كما تتطرق إلى أسباب الاختلاف العقدي عند الفريقين وتحليلها ونقدها.

منهجية الدراسة:

تعتمد هذه الدراسة على المنهج التحليلي التطبيقي، حيث يتم تحليل النصوص الشرعية وأقوال العلماء والمفكرين في مذهب الشيعة الإمامية، وتطبيق الأدوات اللغوية عليها، بهدف استنباط المعاني الصحيحة وتحديد أثر المنهج اللغوي في فهم العقيدة ورصد نتائجه.

1. تعريف المنهج لغة واصطلاحا

أ- المنهج لغة

المناهج جمعٌ مفرده منهج، على وزن مَفعَل، وهو في اللغة مأخوذ من كلمة (نَهَجَ) ينهج نهجا

ونهوجا.[1] ويعني الطريق المستقيم الواضح البين وأنهج الطريق أي: استبان وصار نهجا واضحا بينا. والمنهج والنهج والمنهاج بمعنى واحد ومنه قوله تعالى[2] ﴿ لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا ﴾ (48:5)

ب- المنهج اصطلاحاً

والمنهج في الاصطلاح له عدة تعريفات منها أنه "الطريق في التعبير عن شيء أو في عمل شيء، أو في تعليم شيء، طبقا لمبادئ معنية، وبنظام معين، وبغية الوصول إلى غاية معينة.[3] و عرف أيضا بأنه "وسيلة محددة توصل إلى غاية معينة"[4]

و حاصل التعريفين أن الإنسان يحتاج إلى طرق و وسائل مختلفة للتعبير عن الأمور العلمية و غير العلمية ليصل إلى الغاية التي يريدها، وتكون هذه الوسائل للتعبير عن الأمور العلمية خاصة و وفقا لمبادئ معينة وليست اعتباطية، ولذلك يعتمد علماء كل علم على طرق وسائل خاصة لإثبات مسائل ذاك العلم و الوصول إلى نتائج والغايات، أو للدفاع عنها. ويسمون هذه الطرق والوسائل في اصطلاحهم "المناهج".

وعلم الكلام أيضا يعتمد على الطرق والوسائل المعينة لإثبات المسائل العقدية و تقريرها والدفاع عنها. يعبر عنها المتكلمون بمناهج الاستدلال الكلامي.

فالمنهج في أصله اللغوي يدور حول الطريق والسبيل الواضح والمستقيم، وفي الاصطلاح هو مجموعة من القواعد يعتمد عليها الإنسان بغية الوصول إلى حقائق أو عقائد معينة، و هذه القواعد قد تكون عقلية و قد تكون بشكل نص و قد تكون مكاشفة لعارف لاكتشاف الواقع...الخ.

ثانيا: تعريف المنهج اللغوي

و هو منهج منسوب إلى اللغة ويعتمد على الأدوات والأساليب اللغوية في إثبات المسائل العقدية كالأساليب البيانية من المجاز والتشبيه والاستعارة والكناية وغيرها.[5] وقد استفادت الشيعة الإمامية من هذا المنهج في الصفات الخبرية كثيرا، فاتخذت المجاز اللغوي وسيلة لها في ذلك، فبالاعتماد عليه سلمت من معضلة التجسيم والتشبيه والتكييف كما سيأتي نموذج من تطبيقاته.

لا شك أن اللغة توجد حيث يوجد البشر، وأنها الوسيلة الأولى للتواصل والتفاهم والتخاطب، وبث المشاعر والأحاسيس، وهي الركن الأول في عملية التفكير والمعرفة؛ وبها يمتاز البشر عن سائر الحيوانات، ولاسيما أن اللغة العربية لها ميزة خاصة؛ لأنها اختارها سبحانه وتعالى لكتابه العزيز، ولنبيه محمد صلى الله عليه وآله وسلم، والوحي، والشريعة الإسلامية، وعبر عنها بلسان مبين، وذلك لما لها من السعة والعمق والإعراب، وأساليب البيان من الفصاحة والبلاغة والإبداع وغير ذلك مما لا يوجد في سائر اللغات الأخرى على هذه الدرجة، فهي أفضل اللغات وأوسعها فلابد من الاهتمام بها قدر المستطاع في جميع العلوم الشرعية منها علم الكلام.

لذلك أدخل بعض علماء الإمامية المنهج اللغوي كمنهج مستقل في الاستدلال العقدي وذكره في مؤلفاته كما فعل ذلك العلامة عبد الهادي الفضلي حيث تميز بعض كتبه الكلامية بالاهتمام بهذا المنهج (أصول البحث) و(دروس في أصول فقه الإمامية) وقد صرح به بعض المعاصرين.[6]

وقد تمسك علماء الإمامية بالمنهج اللغوي في إثبات المسائل العقدية واستنباطها من القرآن والسنة ولا سيما في باب الصفات الخبرية حيث اختلفت المذاهب الإسلامية فيها اختلافا كبيرا أدى في بعض الأحيان إلى التكفير والتجسيم والتكييف، فمن ابتعد عن المنهج اللغوي وقع في هذه المعضلة ومن تمسك به نجا منها كالشيعة الإمامية. وأبرز الطرق اللغوية المتمسكة بها في الخروج عن هذ المشكلة هو الأسلوب البياني المتمثل في المجاز اللغوي. وهي تمسكت به وطبقت في العقائد بينما الأخرى كأهل الحديث والأشاعرة رفضته ومنعت من التمسك به.

وفيما يلي بعض نماذج تطبيقية للمنهج اللغوي ويتم التركيز على الصفات الخبرية لكونها مورد اختلاف كبير بين المذاهب الكلامية ولما لها نتائج مهمة سلبا وإيجابا عند القول بالمنهج اللغوي ورفضه.

2. العقيدة لغة واصطلاحا

أ- العقيدة لغة

العقيدة في اللغة مأخوذة من مادة "عقد"، ولها معاني متعددة في اللغة، منها: عقد السائل أي غلُظ وجمُد بالتبريد أو التسخين، وعقد الحبل ونحوه، أي جعل فيه عقدة، وعقد طرفي الحبل ونحوه أي وصل أحدهما بالآخر بعقدة تمسكها فأحكم وصلهما، ومنه "اعتقد الشيء" أي اشتد وصلُب"[7] والعقيدة: الحكم الذي لا يقبل الشك فيه لدى معتقده.

وجاء في مفردات الراغب: "عقَد: الجمع بين أطراف الشيء ويستعمل ذلك في الأجسام الصلبة كعقد الحبل وعقد البناء ثم يستعار ذلك للمعاني نحو عقد البيع والعهد ونحوهما فيقال: عاقدته وعقدته وتعاقدنا وعقدت يمينه.....ومنه قيل لفلان عقيدة....والعقد مصدر استعمل اسما فجمع نحو﴿ أَوْفُوا۟ بِٱلْعُقُودِ ﴾ (5 : 1) والعقدة اسم لما يعقد من نكاح أو يمين أو غيرهما...."[8] وفي المعجم الوجيز "اعتقد فلان الأمر: صدقه وعقد عليه قلبه وضميره".[9]

3ـ العقيدة اصطلاحاً

العقيدة في المصطلح الديني ما يقصد به الاعتقاد دون العمل؛ كعقيدة وجود الله وبعث الرسل، وعرفت العقيدة أيضا بأنها " الأمور التي يجب أن تصدق بها النفوس، وتطمئن إليها القلوب، وتكون يقينا عند أصحابها، ولا يمازجها ريب ولا يخالطها شك"[10]

فالعقيدة الإسلامية هي الإيمان الجازم بالله تعالى، وملائكته، وكتبه، ورسله، واليوم الآخر، وسائر

ما ثَبَتَ من أُمور الغيب، وأُصول الدين، والتسليم التام لله تعالى في الأمر، والحكم، والطاعة، والاتباع لرسوله صلى الله عليه وعلى آله وسلم والأئمة المعصومين من ذريته وغير ذلك من الأمور. ويطلق على العقيدة في المصطلح الديني كلمة "الإيمان" أيضا، وهي تعني الاعتقاد بما أمر الله تعالى به ورسوله وأوصياؤه صلوات الله عليهم، كما قال عز وجل في كتابه الكريم: ﴿آمَنَ الرَّسُولُ بِمَا أُنزِلَ إِلَيْهِ مِن رَّبِّهِ وَالْمُؤْمِنُونَ كُلٌّ آمَنَ بِاللّهِ وَمَلآئِكَتِهِ وَكُتُبِهِ وَرُسُلِهِ لاَ نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِّن رُّسُلِهِ وَقَالُواْ سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا غُفْرَانَكَ رَبَّنَا وَإِلَيْكَ الْمَصِيرُ﴾ (2 : 285)، وقال في مقام آخر: ﴿لَّيْسَ الْبِرَّ أَن تُوَلُّواْ وُجُوهَكُمْ قِبَلَ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ وَلَكِنَّ الْبِرَّ مَنْ آمَنَ بِاللّهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ وَالْمَلآئِكَةِ وَالْكِتَابِ وَالنَّبِيِّينَ وَآتَى الْمَالَ عَلَى حُبِّهِ ذَوِي الْقُرْبَى وَالْيَتَامَى وَالْمَسَاكِينَ وَابْنَ السَّبِيلِ وَالسَّآئِلِينَ وَفِي الرِّقَابِ وَأَقَامَ الصَّلاةَ وَآتَى الزَّكَاةَ وَالْمُوفُونَ بِعَهْدِهِمْ إِذَا عَاهَدُواْ وَالصَّابِرِينَ فِي الْبَأْسَاءِ وَالضَّرَّاءِ وَحِينَ الْبَأْسِ أُولَئِكَ الَّذِينَ صَدَقُوا وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُتَّقُونَ﴾ (2 : 177)

ويظهر من تتبع آيات القرآن الكريم، واستخدامه مصطلح الإيمان أن مصطلح العقيدة لم يستخدم في القرآن الكريم ولكن كلاهما يؤدي مفهوما واحدا في الشريعة الإسلامية، ومن المعلوم أن أمور الشريعة على نحوين، نحو يكفي فيه العلم والاعتقاد بالجزم بما أمره الله ورسوله وأوصياءه وأن يعقد المسلم قلبه وضميره عليه دون العمل، ونحو يتعلق بالتكليف، وهي التكاليف العملية من العبادات والمعاملات. والنحو الأول هو الذي يصطلح عليه بالعقيدة في الشريعة الإسلامية.

والحاصل أن العقيدة في اللغة مأخوذة من العقد وهو الربط، والإبرام، والإحكام، والتوثيق، والشد بقوة، والإثبات ومنه اليقين والجزم. والعقد نقيض الحل، ويقال: عقده يعقده عقداً، ومنه عقدة اليمين والنكاح. والعقيدة: الحكم الذي لا يقبل الشك فيه لدى معتقده، والعقيدة في الدين ما يقصد به الاعتقاد دون العمل كعقيدة وجود الله وبعث الرسل.[11]

4. تعريف موجز للشيعة الإمامية

عرف بعض الأعلام من الإمامية "بأن الشيعة هم فرقة علي بن أبي طالب المسمون شيعة علي في زمان النبي - صلى الله عليه وآله وسلم – وبعده معروفون بانقطاعهم إليه والقول بإمامته."[12]

وقد وصف الشهرستاني الشيعة وعقائدهم وفرقهم وصفا موجزا بقوله: "الشيعة هم: الذين شايعوا علياً رضي الله عنه على الخصوص، وقالوا بإمامته وخلافته: نصاً ووصية؛ إما جلياً وإما خفياً. واعتقدوا أن الإمامة لا تخرج من أولاده؛ وإن خرجت فبظلم يكون من غيره، أو بتقية من عنده. وقالوا: ليست الإمامة قضية مصلحة تناط باختيار العامة وينتصب الإمام بنصبهم؛ بل هي قضية أصولية، وهي ركن الدين؛ لا يجوز للرسل عليهم السلام إغفاله

وإهماله، ولا تفويضه إلى العامة وإرساله. ويجمعهم القول بوجوب التعيين والتنصيص، وثبوت عصمة الأنبياء والأئمة وجوباً عن الكبائر والصغائر، والقول بالتولي والتبري: قولاً، وفعلاً، وعقداً؛ إلا في حال التقية."[13]

ويطلق على الشيعة الإمامية الاثني عشرية أيضا المذهب الإمامي والمذهب الجعفري، وكلاهما يرجع إلى أئمة أهل البيت عليهم السلام، وأما تسميته بالمذهب الإمامي فلانتمائه في العقائد والأحكام والمعارف الإسلامية بشكل عام إلى أئمة أهل البيت عليهم السلام، ويسمى أتباعهم الإمامية، وأما المذهب الجعفري فنسبة إلى الإمام السادس من أئمة أهل البيت عليهم السلام وهو الإمام جعفر الصادق عليه السلام؛ وذلك لدوره البارز في نشر علوم أهل البيت؛ لأنه (عليه السلام) وجد الفرصة المناسبة لذلك ما لم يجدها الأئمة الآخرون في عصرهم للظروف الصعبة. ويطلق على هذا المذهب أيضا الشيعة الإمامية الاثنا عشرية في مقابل الزيدية والإسماعلية؛ لأنه يطلق عليهما أيضا الشيعة الإمامية لاعتقادهم بعدد معين من الأئمة عليهم السلام، فقيد (الاثنا عشرية) يميزه عن هذين المذهبين.[14]

فالشيعة الإمامية هم الذين يحبون ويوالون الإمام عليا وأولاده صلواة الله عليهم أجمعين باعتبارهم أهل بيت النبيّ (صلَّى الله عليه وآله وسلَّم)، الّذين فرض الله سبحانه مودتهم ومحبتهم، قال عزَّ وجلَّ: ﴿قُل لَّا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ أَجْرًا إِلَّا الْمَوَدَّةَ فِي الْقُرْبَىٰ﴾ (42 : 23)

وهم يعتقدون بإمامة الأئمة الاثني عشر بعد النبي؛ أولهم علي بن أبي طالب عليهما السلام وآخرهم محمد القائم المنتظر المهدي الموعود (عجل الله تعالى فرجه الشريف) من ذرية فاطمة بنت رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم، وهو الذي يملأ الأرض قسطا وعدلا كما ملئت ظلما وجورا، ويعتقدون بذلك لكونهم منصوصين من الله، متصفين بالعصمة والأعلمية. ويفضّلون عليّاً عليه السلام على الخلفاء عامّة لاستفاضة مناقبه وفضائله عن الرسول الأعظم، والّتي دوّنها أصحاب الحديث في صحاحهم ومسانيدهم. ويشايعونه وأولاده عليهم السلام باعتبار أنّهم خلفاء الرسول وأئمة الناس بعده، نَصَبَهم لهذا المقام بالنص الشرعي، وذكر أسماءهم وخصوصيَّاتهم، كما في الرواية التي تصدّى فيها النبي الأكرم (ص) لذكر أسماء الأئمة جميعا وألقابهم وهي المعروفة بحديث اللوح الذي أشار فيه النبيّ (ص) الى أسمائهم وألقابهم عليهم السلام مع بعض التوصيفات الخاصة.

والحديث منقول عن الإمام الصادق، عن آبائه عليهم السلام، عن النبي صلى الله عليه وآله قال: "لما أسري بي أوحى إلي ربي جل جلاله وساق الحديث إلى أن قال: فرفعت رأسي فإذا أنا بأنوار على، وفاطمة، والحسن، والحسين، وعلي ابن الحسين، ومحمد بن علي، وجعفر بن

محمد، وموسى بن جعفر، وعلي بن موسى ومحمد بن علي، وعلي بن محمد، والحسن بن علي، والحجة بن الحسن القائم في وسطهم كأنه كوكب دري. قلت: يا رب من هؤلاء؟ قال: هؤلاء الأئمة وهذا القائم الذي يحل حلالي ويحرم حرامي، وبه أنتقم من أعدائي وهو راحة لأوليائي وهو الذي يشفي قلوب شيعتك من الظالمين والجاحدين والكافرين، فيخرج اللات والعزى طريين فيحرقهما، فلفتنة الناس بهما يومئذ أشد من فتنة العجل والسامري."[15]

ونقل هذا الحديث كبار العلماء من الإمامية في كتبهم، كالشيخ الصدوق والخزاز القمي والشيخ الطوسي والعلامة المجلسي وغيرهم.

وإن القندوزي الحنفي عقد في كتابه ينابيع المودة باباً بعنوان «الباب السادس والسبعون في بيان الأئمّة الاثنى عشر بأسمائهم» وروى فيه ثلاث روايات فيها أسماء الأئمّة عليهم السلام على لسان رسول الله صلّى الله عليه وآله وسلّم ومن بين هذه الثلاثة: "عن ابن عبّاس: قال سمعت رسول الله (ص) يقول: "أنا وعلي والحسن والحسين وتسعة من ولد الحسين مطهرون معصومون. أيضا أخرجه الحمويني."[16]

فالشيعة الشيعة الإمامية بهذا المعنى (الاثنا عشرية) هو المبحوث عنه في المقام وإن كانت هناك فرق عديدة يطلق عليها الإمامية كالزيدية وغيرها. كما كانت لكل مذهب من المذاهب الإسلامية المعروفة فرق مختلفة، كفرق أهل السنة والجماعة (أهل الحديث) وفرق الأشاعرة وفرق المعتزلة.

5ـ دراسة وتحليل للمنهج اللغوي عند الشيعة الإمامية

إن استخدام المنهج اللغوي لتقرير المسائل العقدية ليس بأمر جديد، بل هو قديم ومتناثر في كتب اللغة من النحو، والبلاغة، ومعاني القرآن، وكتب التفسير، والقراءات وغيرها، وقد تمسك العلماء القدامى به لنصرة العقائد، فألفوا في هذا المجال مؤلفات عديدة وأكثروا فيها الاستشهاد به للمسائل العقدية ويقال بأن للمعتزلة حظا وافرا في استخدامه لتقرير العقائد، ثم تليها الأشاعرة، وأدل دليل على تراث المعتزلة في هذا المجال كتب أبي على الفارسي، والرماني، وابن جني، والزمخشري وغيرهم. ومن المعلوم أن هؤلاء العلماء كلهم من أفذاذ علوم اللغة وآدابها.[17]

وتقدم آنفا أن اللغة العربية لها ميزة خاصة وأهمية بالغة تمتاز بها عن سائر اللغات، وأن لها من السعة والعمق والإعراب وأسلوب البيان من الفصاحة والبلاغة والإبداع وغير ذلك من السنن حظا ليس لغيرها. وهي لغة القرآن الكريم، ولغة الدين المبين، والحديث الشريف. لذلك كان من الأهمية ضبط وجوه العربية، ومعرفة أصولها وقواعدها؛ لفهم الكتاب والسنة

على الوجه المطلوب شرعا؛ إذ يؤدي الجهل بها إلى تحريف دلالات ألفاظ الكتاب والسنة، وحمل معانيها على غير مراد الله تعالى، مما يؤدي إلى الاعتقاد الباطل والمهالك.[18]

وعلى أساس ذلك حرص العلماء على حفظها، وضبط قواعدها وأسسها، فاهتموا بها اهتماما بالغا في جميع العصور، ولاسيما في العصور المتقدمة، فإن العلماء القدامى بذلوا قصارى جهودهم في مجال اللغة من جميع الجهات؛[19] لما لها دور بارز وعلاقة وثيقة بجميع العلوم الإسلامية كعلم الحديث والعلوم القرآنية، وعلمي الفقه والأصول، وعلم الفلسفة، وعلم الكلام وغير ذلك من العلوم؛ لذلك اهتم بها العلماء من القدامى والمحدثين اهتماما بالغا، وكذلك لها أثر كبير في تقرير المسائل الفقهية والعقدية؛ لأنها من أهم الوسائل والأدوات التي تثبت وتقرر هذه المسائل. ودلالات الألفاظ تمثل دورا كبيرا في اختلاف المعاني والمفاهيم، لذلك قد يعطي لفظ واحد معنى في مقام ومعنى آخر مخالفا له في مقام آخر، فلأجل هذا تختلف الآراء والأقوال والمذاهب في مسألة واحدة كما نلاحظ ذلك في كلمتي "العرش" و"الكرسي" – مثلا كما تقدم-

قد وقع الاختلاف فيهما بين المتكلمين من حيث تحديد دلالتهما على المعنى بالنسبة إلى سبحانه تعالى، فأخذ أهل السنة والجماعة بما تفهمه العرب من لغاتها بالحمل على الظاهر، فقالوا أن العرش عبارة عن سرير المَلِك، والكرسي عبارة عن الشيء الذي يعتمد عليه، وقد ثبت ولزم بعضه بعضا، وهو موضع القدمين، وذهبت الفلاسفة وبعض المتكلمين إلى أن المراد من العرش هو الفلك التاسع المحيط بالعالم من جميع جوانبه، وهو فلك الأفلاك. وذهب غيرهم من الجهمية والمعتزلة والأشاعرة والإمامية إلى أن العرش كناية عن الملك واستيلائه تعالى عليه في الدنيا والآخرة وتدبيره من استعانة بأحد. والحال أن كل هذه المذاهب استشهدت لمواقفها بكلام العرب، واستعانت باللغة شعرا ونثرا لإثبات المعنى المراد من كلمة العرش بالنسبة إلى الله تعالى.

وهذا كله يدل على أثر اللغة ودورها في تقرير المسائل العقدية، ولذلك؛ الجهل باللغة العربية قد يؤدي إلى الانحراف كما قال الأصمعي: " تزندق هؤلاء القوم لجهلهم باللغة العربية، ولو كانوا مطلعين على خفايا اللغة لفهموا حقيقة القرآن والحديث، ولما اعتراهم الشك في الدين".[20]

فمن هنا تمسك متكلمو الشيعة الإمامية بالمنهج اللغوي في تقرير المسائل العقدية ولا سيما في باب الصفات الخبرية واعتمدوا على الأسلوب البلاغي المهم (المجاز اللغوي) في أخذ المعنى المتناسب بذاته تعالى حتى لا يقع المسلمون في معضلة التجسيم والتشبيه والتكييف وغيرها ولكن الذين تركوا ذاك الأسلوب وراء ظهورهم وقعوا في التجسيم والتشبيه.

ومن هؤلاء المتكلمين الشيعة -مثلا- السيد الشريف الرضي وهو من كبار الشيعة الإمامية،

الذي كتب كتابين مستقلين عن المجاز في القرآن والسنة، وهما "تلخيص البيان في مجازات القرآن" و"المجازات النبوية" وهما من أقدم المؤلفات في هذا المجال وتعرض فيهما إلى المسائل العقدية في آيات الصفات الخبرية. ومنهم السيد المرتضى في "غرر الفوائد ودرر القلائد"، ومنهم الشيخ المفيد في "تصحيح اعتقادات الإمامية" وابن الحسن الطبرسي صاحب تفسير "مجمع البيان". وفخر الدين الطريحي في "مجمع البحرين"، وكذلك حذا حذوهم الشيخ جعفر السبحاني من المعاصرين في كتابه "العقيدة الإسلامية على ضوء مدرسة آل البيت وغيرهم". وقد ذكرنا الإحالة لكتبهم ضمن النماذج التطبيقية ولا يتسع المجال لذكر الشواهد لجميع هؤلاء العلماء من مؤلفاتهم.

6ـ قيمة المنهج اللغوي

والآن نريد أن نذكر قيمة المنهج اللغوي على لسان كبار علماء اللغة في تقرير المسائل العقدية، والفضل للذكر من بينهم للعالم اللغوي أبي الفتح عثمان ابن جني، وذلك لمكانته وموقعه في علوم اللغة إضافة إلى تعرضه للمسائل العقدية ضمن المسائل اللغوية، فإليك الشاهد على ذلك:

لقد عقد ابن جني بابا مستقلا في كتابه " الخصائص" وسماه " باب ما يؤمنه علمُ العربية من الاعتقادات الدينية"، وقام فيه بتأويل الصفات الإلهية الخبرية، وحملها على المجاز، أو التشبيه، أو الاستعارة، وطعن فيمن أثبتها، ووصفهم بالجهل، وعيرهم بالتشبيه. وقد فصل القول في هذا السياق مبتدئا ببيان شرف هذا الباب وفضله، منتهيا إلى بيان عقيدته في الصفات الإلهية وأسمائه، ولنأخذ بعض القطعات من نصه دليلا وشاهدا على ما ذكرنا.

يقول ابن جني في فضل هذا الباب وشرفه وأصل اعتقاد التشبيه لله تعالى:" اعلم أن هذا الباب من أشرف أبواب هذا الكتاب، وأن الانتفاع به ليس إلى غاية، لا وراءه من نهاية؛ وذلك أن أكثر من ضل من أهل الشريعة عن القصد فيها، وحاد عن الطريقة المثلى إليها، فإنما استهواه (واستخف حلمه) ضعفه في اللغة الكريمة الشريفة، التي خوطب بالكافة بها، وعرضت عليها الجنة والنار من حواشيها وأحنائها"[21]

وهو يتعرض إلى آيات الصفات ويرى أن من وقع في مشكلة التشبيه والتجسيم إنما كان لأجل ضعفه في اللغة كما يقول عند بيان معنى آية الساق: "حتى ذهب بعض هؤلاء الجهال في قوله تعالى: ﴿يَوۡمَ يُكۡشَفُ عَن سَاقٖ﴾ (68 : 42) أنها ساق ربهم –نعوذ بالله من ضعفة النظر، فساد المعتبر- ولم يشكوا أن هذه أعضاء له، وإذا كانت أعضاء كان هو لا محالة جسما معضى؛ على ما يشاهدون من خلقه، عز وجهه، وعلا قدره، وانحطت سوامى (الأقدار) والأفكار دونه. ولو كان لهم أنس بهذه اللغة الشريفة أو تصرف فيها، أو مزاولة لها، لحمتهم

السعادة بها، ما أصارتهم الشقوة إليه، بالبعد"[22]

وبإمعان النظر في كلامه يفهم أنه ذكر الصفات الخبرية لله تعالى ضمن الآيات القرآنية والأحاديث الشريفة، مثل الجنب، والوجه، واليد، والعين، واليمين، والصورة، والساق، ورد على المشبه والمجسمة واصفا إياهم بالجهل باللغة العربية، وضعفة النظر، وفساد المعتبر، والبعد عن الاستخدامات اللغوية كالحقيقة والمجاز، وهذا هو أساس الوقوع في الشبهات العقائدية.

ويرى في صفة اليد في قوله تعالى ﴿مِّمَّا عَمِلَتْ أَيْدِينَا﴾ (71:36) أن معناها -بالنسبة إلى سبحانه تعالى- إلى أن نسبة اليد إليه تعالى إما لأجل الاستعمال العرفي حيث يجري أكثر الأعمال باليد، فيكون ذلك من باب الاستعارة، وإما أنها بمعنى القدرة والقوة؛ لأن الأفعال تنسب إليها، كما ينسب القطع إلى السيف. فالمراد من اليد ليس اليد الجارحة في قوله تعالى بل هي بمعنى القدرة والقوة. [23]

ومن قال في قوله: ﴿يَوْمَ يُكْشَفُ عَنْ سَاقٍ﴾ (68 : 42) بالساق كساق المخلوق، أي الجارحة وصفه بالجاهل والشقي، وقال في تأويل الساق هنا: "وإنما الساق هنا يراد بها شدة الأمر، كقولهم: قد قامت الحرب على ساق. ولسنا ندفع مع ذلك أن الساق إذا أريدت بها الشدة فإنما هي مشبهة بالساق هذه التي تعلق القدم، وأنه إنما قيل ذلك؛ لأن الساق هي الحاملة للجملة، والمنهضة لها، فذكرت هنا لذلك تشبيها وتشنيعا، فأما أن تكون للقديم-تعالى- جارحة: ساق أو غيرها، فنعوذ بالله من اعتقاده، أو الاجتياز بطواره..."[24]

ولا يختلف المذهب الإمامي فيما قدمه ابن جني حول أثر اللغة والمنهج اللغوي في تقرير المسائل العقائدية، لقد تمسك علماء الإمامية به في مجال العقيدة، وبالأخص فيما يتعلق بالصفات الخبرية حيث تفرقت الفرق الإسلامية، وتشعبت آراؤهم وأقوالهم، ومذاهبهم، وكل ذلك لأجل اختلاف مواقفهم في اللغة من حيث أخذها حقيقة ومجازا في صفات الله تعالى وقد سلمت عقيدة الشيعة الإمامية من التجسيم والتشبيه في الصفات الخبرية بالاعتماد على المنهج اللغوي المؤيد للقواعد العقلية في هذا الباب.

ولكن لم يكن هذا المنهج منهجا مستقلا في الاستدلال في أوساط المتكلمين القدامى مع التمسك به عمليا كما أشرنا إلى بعض النماذج ككتب السيد الرضي والسيد المرتضى، وقد أدخله بعض علماء الإمامية كمنهج مستقل في الاستدلال العقدي وذكره في مؤلفاته كما فعل ذلك العلامة عبد الهادي الفضلي والأمر يحتاج إلى دراسة مفصلة تشتمل على أهميته وأثره في المسائل العقدية ونماذج تطبيقية.

7ـ المنهج الخاص اللغوى عند الامامية: المجاز اللغوى

أشرنا إلى بعض الأساليب اللغوية البيانية كالمجاز والتشبيه والكناية وغيرها التي هي أبرز المصاديق المهمة للمنهج اللغوي في المسائل العقدية من الإثبات والاستنباط ونحن نأخذ من

بينها أسلوبا واحدا لتطبيق هذا المنهج في العقدية الإسلامية عند الشيعة الإمامية، وهو المجاز اللغوي من الأساليب البيانية.

وقد عرف علماء اللغة المجاز اللغوي بأنه "هو اللفظ المستعمل في غير ما وضع له لعلاقة مع قرينة دالة على عدم إرادة المعنى الأصلي".[25] وعُرِف أيضا بأنه " الكلمة المستعملة في غير ما وضعت له، في اصطلاح به التخاطب، على وجه يصح مع قرينة عدم إرادته".[26] ثم ينقسم المجاز اللغوي إلى تقسيمات عدة من جهات مختلفة منها المجاز المرسل أو الاستعارة ، والمجاز غير المرسل وأما المجاز غير المرسل فتكون فيه العلاقة بين المعنيين علاقة المشابهة كقوله تعالى: ﴿اللّهُ وَلِيُّ الَّذِينَ آمَنُواْ يُخْرِجُهُم مِّنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّوُرِ وَالَّذِينَ كَفَرُواْ أَوْلِيَآؤُهُمُ الطَّاغُوتُ يُخْرِجُونَهُم مِّنَ النُّورِ إِلَى الظُّلُمَاتِ أُوْلَـئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ﴾ (2: 257) حيث شبه "الهدى" بـ"النور"، و"الضلالة" بـ"الظلمات"، ثم حذف المشبه (الهدى والضلالة) وأبقى المشبه به (النور والظلمات) من طرفي التشبيه، واستعار معنى المشبه به لمعنى المشبه؛ لوضوح صورة المعنى المقصود، لكونه (المشبه به) محسوسا، والمشبه معقولا.[27]

وأما المجاز المرسل فتكون فيه العلاقة بين المعنيين علاقة غير المشابهة، كاليد إذا استعملت في النعمة، من حيث أنها تصدر من الجارحة، ومنها تصل إلى المقصود بها.[28]

8ـ تطبيقات المنهج اللغوي عند الشيعة الإمامية

من تطبيقاته في المسائل العقدية عند الشيعة الإمامية ما تمسكت به في الصفات الخبرية في الآيات الآتية:

ا- ﴿وَيَبْقَى وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ﴾ (55 : 27)

هنا تمسك القرآن الكريم بالمنهج اللغوي المتمثل في المجاز اللغوي حيث عبر عن الصفة السرمدية لله تعالى ببقاء الوجه، وهو يعني بقاء ذاته تعالى وحقيقته، وهذه استعارة؛ لأنه لا معنى لبقاء الوجه دون الذات والحقيقة، كما صرح به الشريف الرضي قائلا بأنه: "لو كان الكلام محمولا على ظاهره لكان فاسدا مستحيلا على قولنا وقول المخالفين؛ لأنه لا أحد يقول من المشبّهة والمجسّمة، الذين يثبتون للّه سبحانه أبعاضا مؤلفة، وأعضاء مصرّفة إنّ وجه اللّه سبحانه يبقى، وسائره يبطل ويفنى. تعالى اللّه عن ذلك علوا كبيرا. ومن الدليل على أن المراد بوجه اللّه هاهنا ذات اللّه قوله سبحانه : ﴿ذُو الْجَلالِ وَالْإِكْرامِ﴾ ألا ترى أنه سبحانه لما قال في خاتمة هذه السورة : ﴿تَبارَكَ اسْمُ رَبِّكَ﴾ قال: ﴿ذِي الْجَلالِ وَالْإِكْرامِ﴾ ولم يقل (ذو) لأن اسم اللّه غير اللّه، ووجه اللّه هو اللّه، وهذا واضح البيان."[29]

ب- ﴿ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ﴾ (10 : 3)

هذه الآية من الآيات التي كثر فيها الاختلاف بين المذاهب الإسلامية من حيث حملها على المعنى اللغوي الحقيقي فيثبت العرش الحقيقي ومن حيث حملها على المعنى المجازي فيكون له معنى آخر يتناسب مع ذاته تعالى، والثاني ذهب إليه الشيعة الإمامية دون الأول، فقالوا أن استواء الله تعالى على العرش استعارة؛ لأن حقيقة الاستواء إنما يوصف بها الأجسام التي تعلو البساط وتميل وتعتدل والله منزه عن هذه الأمور؛ لأنها يلزم منها التجسيم، فيكون المراد منه هاهنا: الاستيلاء بالقدرة والسلطان، لا بحلول القرار والمكان. وهذا ذهب إليه متكلمو الشيعة الإمامية والشريف الرضي فصل فيه الكلام لغويا بأنه يقال: "استوى فلان الملك على سرير ملكه، بمعنى استولى على تدبير الملك...وإن لم يكن له في الحقيقة سرير يقعد عليه، ولا مكان عال يشار إليه. وإنما المراد نفاذ أمره في مملكته، واستيلاء سلطانه على رعيته."[30]

ج- ﴿لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ﴾ (38 : 75)

أثبتت مجموعة من الفرق الكلامية اليد الجارحة لله تعالى بناء على هذه الآية حيث نسب سبحانه خلق المخلوق إلى يده فحملتها على المعنى اللغوي الحقيقي، بينما تمسكت الشيعة الإمامية بالمجاز اللغوي وخالفت القائلين بالمعنى الحقيقي. وذكر متكلمو الإمامية عدة وجوه في المقام لإثبات المعنى المجازي لليد ونفي عقيدة من ذهب إلى العضو الجارح له تعالى.ومنهم السيد المرتضى وذكر فيها عدة وجوه منها:

أوّلها: أن يكون قوله تعالى:﴿لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ﴾ جاريا مجرى قوله: (لما خلقت أنا)، وهذا مشهور في لغة العرب، كما يقولون: هذا ما كسبت يداك؛ وما جرّت عليك يداك؛ وإذا أرادوا نفي الفعل عن الفاعل استعملوا فيه هذا الضّرب من الكلام فيقولون: فلان لا تمشي قدمه، ولا ينطق لسانه، ولا تكتب يده؛ وكذلك في الإثبات، ولا يكون للفعل رجوع إلى الجوارح في الحقيقة؛ بل الفائدة فيه النفي عن الفاعل.

وثانيها: أن يكون معنى اليد هاهنا النعمة، ولا إشكال في أن أحد محتملات لفظة اليد النعمة.....

وثالثها: أن يكون معنى اليد هاهنا القدرة؛ وذلك أيضا من محتملات اللفظة؛ كما يقول القائل: ما لي بهذا الأمر يد ولا يدان، وما يجري مجرى ذلك؛ والمعنى: أنني لا أقدر عليه ولا أطيقه... فكأنه تعالى قال: ما منعك أن تسجد لما خلقت وأنا قادر على خلقه؛ فعبّر عن كونه قادرا بلفظ اليد الّذي هو عبارة عن القدرة؛ وكلّ ذلك واضح في تأويل الآية."[31]

ومحصل كلام السيد المرتضى أن اليد في الآية تحتمل وجوها ثلاثة، ليس من بينها وجه يحمل على معناها الحقيقي، أي الجارحة، وأيد كلامه بشواهد من كلام العرب. ويعني ذلك أي

السيد المرتضى أنكر أن يحمل لفظ اليد على المعنى اللغوي وحمله على المعنى المجازي حسب المقام والسياق.

وذكر الشيخ الطبرسي خمسة أوجه لمعنى اليد في اللغة عند تفسير قوله تعالى: ﴿بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ﴾ (5 : 64) وهي الجارحة والقوة والنعمة والملك وتحقيق إضافة الفعل، واستشهد لهذه الوجوه من الآيات القرآنية وكلام العرب شعرا ونثرا، ولكن لم يحمل اليد على الجارحة في أي موضع من المواضع التي ذكرها ذيل هذه الآية. ورأى أن هذه التثنية للمبالغة في نفي الاقتدار والقوة على الشيء واستمر في حديثه قائلا: "وقد تستعار اليد في مواضع كثيرة يطول ذكرها، ولما كان الجواد ينفق باليد والبخيل يمسك باليد عن الإنفاق أضافوا الجود والبخل إلى اليد فقالوا للجواد: مبسوط اليد وسبط البيان، فياض الكف، وللبخيل كز الأصابع، مقبوض الكف جعل الأنامل، في أشباهها في أشياء لهذا كثيرة معروفة في أشعارهم....."[32]

وذهب الطبرسي في وجه صيغة التثنية لليد في الآية، معتمدا على كلام علماء اللغة كأبي علي الفارسي، إلى أنهم قد استجازوا ثنية الجمع التي بني للكثرة فأن تجوز تثنية اسم الجنس أجدر؛ لأنه على لفظ الواحد، فالتثنية فيه أحسن، إذ هو أشبه بألفاظ الإفراد.[33]

د- ﴿وَاصْنَعِ الْفُلْكَ بِأَعْيُنِنا وَوَحْيِنا﴾ (11 : 37)

يتضح من كلام متكلمي الإمامية أنهم اعتمدوا على المجاز اللغوي في بيان معنى (العين)، ولم يحملوها على معناها اللغوي وهو العين الجارحة، بل حملوها على المعنى المجازي له، وهو الأمر، أي اصنع الفلك بأمرنا، ونحن نرعاك ونحفظك. وهذا استعارة، أي ليس هناك عين تلحظ، ولا لسان يلفظ. وذلك كما يقول القائل: أنا بعين اللّه. أي بمكان من حفظ اللّه. ومن كلامهم للظّاعن المشيّع والحميم المودّع: صحبتك عين اللّه. أي رعاية اللّه وحفظه.[34]

فلو أُخذ بالمعنى اللغوي الحقيقي لها دون المجازي لأدى ذلك إلى الوقوع في التجسيم والتشبيه. وذلك يستحيل على الله تعالى.

هـ. ﴿يَوْمَ يُكْشَفُ عَنْ سَاقٍ﴾ (68 : 42)

تمسك الشيخ المفيد في معنى (الساق) بالنسبة إلى الله تعالى بالمنهج اللغوي، وذهب إلى أن معناه هنا: وجه الأمر وشدته يوم القيامة، لا الساق الحقيقي من جوارح الإنسان، واستشهد لذلك بكلام العرب شعرا ونثرا، فقال بعد بيان المعنى: "ولذلك قالت العرب فيما عبرت به عن شدة الحرب وصعوبتها: قامت الحرب على ساق، وقامت الحرب بنا على ساق. وقال شاعرهم أيضا وهو سعد بن خالد:

كشفت لهم عن ساقها وبدا من الشر الصراح

وبدت عقاب الموت   يخفق تحتها الأجل المتاح"[35]

وشدة الأمر يوم القيامة تكون بظهور السرائر وانكشاف البواطن أمام الملأ، والثواب والعقاب على الحسنات والسيئات، ولا شك أن هذا أمر صعب وعظيم جدا؛ لأنه الفزع الأكبر يوم القيامة؛ لذلك هذا التفسير اللغوي يتناسب لمعنى الساق في الآية؛ لتنزيه البارئ عز وجل من التشبيه والتجسيم.

فهذه نماذج موجزة من تطبيقات المنهج اللغوي عند الشيعة الإمامية واتضح من خلالها موقفها من الصفات الخبرية بين الحقيقة والمجاز، وقد حملت جميع هذه النماذج على الاستعارة التي تندرج تحت أنواع المجاز اللغوي. وهكذا الحال في سائر الصفات التي تؤدي إلى التجسيم والتشبيه إذا حملت على المعنى الحقيقي. فتبنت مثل هذا الموقف في جميع النصوص الشرعية التي توهم التشبيه والتجسيم لله تعالى. وحملتها على المعاني المجازية.

النتيجة

1- اهتم متكلموا الإمامية بالمنهج اللغوي اهتمامًا بالغًا في الاستدلال على إثبات المسائل العقدية والدفاع عنها كما فعلوا في الصفات الخبرية. وأبرز هؤلاء المتكلمين الشيعة :

-**الشريف الرضي**، الذي يعتبر من أوائل من اهتموا بالدراسات اللغوية والبلاغية في القرآن والسنة، وكتاباه "تلخيص البيان في مجازات القرآن" و"المجازات النبوية" شاهدان على ذلك.

-**السيد المرتضى**، كان له دور كبير في تأسيس علم أصول الفقه، واعتمد على المنهج اللغوي في استنباط الأحكام الشرعية. كتابه "غرر الفوائد ودرر القلائد" يوضح منهجه اللغوي في الاستدلال.

-**الشيخ المفيد** (رضي الله عنه) :من كبار علماء الكلام في عصره، وله مساهمات كبيرة في الدفاع عن العقيدة الشيعية. كتابه "تصحيح اعتقادات الإمامية" يعكس اهتمامه بالمنهج اللغوي في فهم النصوص الدينية.

-**الطبرسي** صاحب تفسير "مجمع البيان"، وهو من أهم التفاسير الشيعية التي تعتمد على المنهج اللغوي في شرح معاني القرآن الكريم.

-**الطريحي** صاحب "مجمع البحرين"، وهو معجم لغوي يوضح معاني الكلمات والألفاظ المستخدمة في القرآن والسنة، ويعتبر مرجعًا هامًا للباحثين في الدراسات الإسلامية.

-**الشيخ جعفر السبحاني** من العلماء المعاصرين الذين اهتموا بالمنهج اللغوي في دراسة العقيدة الإسلامية، وكتابه "العقيدة الإسلامية على ضوء مدرسة أهل البيت" يوضح ذلك.

2- أن مفهوم المنهج اللغوي في اللغة والاصطلاح لا يختلف عند الإمامية هو المنهج المنسوب إلى اللغة ويعتمد على الأدوات والأساليب اللغوية في إثبات المسائل العقدية كالأساليب البيانية من الحقيقة والمجاز والتشبيه والاستعارة والكناية وغيرها. ولا توجد تفاصيل كثيرة حول هذا المنهج عند متكلمي الإمامية، ولكن تمسكوا به عمليا كمنهج استدلالي كلامي وأثبتوا من خلاله مجموعة من أهم المسائل العقدية.

3- أهم المسائل التي تمسك فيها الإمامية بالمنهج اللغوي هي الصفات الخبرية.

4- من أهم النتائج التي نتجت عن الاعتماد على المنهج اللغوي عند الإمامية هي سلامتها عن الوقوع في معضلة التجسيم والتشبيه والتكييف وإثبات المكان والجهة والتحيز له تعالى.

*****

References

1. Ibn Manzur, *Lisan al-'Arab*, Vol. 32 , Tahqiq: 'Abd Allah 'Ali al-Kabir, wa Muhammad Ahmad Hasab Allah, wa Hashim Muhammad al-Shadhili, (al-Qahira, al-Nashir: Dar al-Ma'arif, nd), 4555.

ابن منظور، *لسان العرب*، ج32، تحقيق: عبد الله على الكبير، ومحمد أحمد حسب الله، وهاشم محمد الشاذلي، (القاهرة، الناشر: دار المعارف، لا سنة)، 4555.

2. Al-Jawhari, *Al-Sahah fi Taj Al-Lugha wa-Sahih Al-Arabiyyah*, Tahqiq: Ahmad 'Abd al-Ghafur 'Attar, (Beirut, Dar al-'Ilm lil-Malayeen, 1376 SH),), 346; Jamil Saliba, *Al-Mu'jam Al-Faslifi*, Vol. 2, (Beirut, Dar al-Kitab al-Lubnani, 1982), 435.

الجوهري، *الصحاح في تاج اللغة وصحاح العربية*، تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار، (بيروت، دار العلم للملايين، 1376 ق)، 346؛ جميل صليبا، *المعجم الفلسفي*، ج2، (بيروت، دار الكتاب اللبناني، 1982م)، 435.

3. Murad Wahba, al-Muejam al-Falsafi, Al-Tab'ah 5, (al-Qahira, Dar Quba' al-Haditha, 2007 AD,), 628.

مراد وهبة، *المعجم الفلسفي*، ط5، (القاهرة، دار قباء الحديثة، 2007م)، 628.

4. Suhayl ibn Rafa, al-Otaibi, *al-Manhaj al-kalami Malamihuh wa Asaruh*, (al-Riyaz, Jami'at al-Malik Sa'ud, nd.), 3.

سهيل بن رفاع، العتيبي، *المنهج الكلامي ملامحه وآثاره*، (الرياض، جامعة ملك سعود، بلا تفاصيل النشر، لا سنة)، 3.

5. Abdul Hadi, Al-Fadhli, *khulasat eilm alkalami*, Al-Tab'ah 3, (Qom, Mu'assasat Da'irat al-Fiqh al-Islami Tibqan li-Madhhab Ahl al-Bayt 'Alayhim al-Salam, 1428 AH), 12.

عبد الهادي، الفضلي، *خلاصة علم الكلام*، ط3، (قم، مؤسسة دائرة الفقه الإسلامي طبقا لمذهب أهل البيت عليهم السلام، 1428 ق.)، 12

6. Ibid.

أيضًا.

7. Al-Khalil ibn Ahmad, Al-Farahidi, *Kitab al-Ayn*, Vol. 3, Tahqiq: Al-Duktur 'Abd al-Hamid Hindawi, (Beirut, Manshurat Muhammad 'Ali Baydun, Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2003), 196-197; Ibn Manzur, *Lisan al-'Arab*, 3030-3032; A select group of linguists, *Al-Mu'jam al-Wasit, Majma' al-Lughah al-'Arabiyah*, Al-Tab'ah 4, (Misr, Maktabat al-Shuruq al-Duwaliyah, 2004), 613-614.

الخليل بن أحمد، الفراهيدي، *كتاب العين*، ج3، تحقيق: الدكتور عبد الحميد هنداوي، (بيروت، منشورات محمد على بيضون، دار الكتب العلمية، 2003م)، 196-197؛ ابن منظور، *لسان العرب*، 3030-3032؛ نخبة من اللغويين بمجمع اللغة العربية بالقاهرة، *المعجم الوسيط*، (مصر، مكتبة الشروق الدولية، 2004م.)، 613-614.

8. Al-Hussain bin Muhammad, *Al-Raghib Al-Isfahani*, *Al-Mufradat fi Gharib Al-Qur'an*, Tahqiq: Al-Syed Muhammad Kilani, (Beirut, Dar Al-Ma'rifah, nd), 143.

الحسين بن محمد، الراغب الأصفهاني، *المفردات في غريب القرآن*، تحقيق: السيد محمد كيلاني، (بيروت، دار المعرفة، لا سنة)، 341.

9. A select group of linguists, *Al-Mu'jam al-Wasit*, *Majma' al-Lughah al-'Arabiyah*, 613-614.

نخبة من اللغويين، *المعجم الوسيط، مجمع اللغة العربية*، 613-614.

10. Ibid.

ايضاً.

11. A select group of linguists, *Majma' al-Lughah al-'Arabiyah, al-Mu'jam al-Wajiz*, (Misr, np., 1980), 427-426.

نخبة من اللغويين، *المعجم الوجيز، مجمع اللغة العربية*، (مصر، لا ناشر، 1980م)، 426-427.

12. Sa'd ibn 'Abd Allah, Al-Qami, *al-Maqalat wa al-Firaq*, Al-Tab'ah 2, (Tehran, Markaz-e Entesharat-e 'Ilmi va Farhangi, 1360 SH), 3, 154.

سعد بن عبد الله، القمي، *المقالات والفرق*، ط2، (تهران، مركز انتشارات علمي وفرهنگی، 1360 ش)،3، و 154.

13. Muhammad ibn Abi Bakr, al-Shahrastani, *al-Milal wa al-Nihal*, Tahqiq: 'Abd al-'Aziz Muhammad al-Wakil, Vol. 1, (al-Qahira, Mu'assasat al-Halabi wa Shurakah, 1968), 146.

محمد بن أبي بكر، الشهرستاني، *الملل والنحل*، تحقيق: عبد العزيز محمد الوكيل، ج1، (القاهرة، مؤسسة الحلبي وشركائه، 1968م)، 146.

14. Abd al-Hadi al-Fadli, *Madhhab al-Imamiyyah*, (nc., Markaz al-Ghadir lil-Dirasat al-Islamiyah. nd) 7.

عبد الهادي، الفضلي، *مذهب الإمامية*، (شهر ندارد، مركز الغدير للدراسات الإسلامية، لا سنة)، 7.

15. Al-Shaikh al-Saduq, '*Uyun Akhbar al-Raza*, Tahqiq: Al-Shaikh Hussain al-A'lami, Vol.2, (Beirut, Mu'assasat al-A'lami lil-Matbu'atLubnan, 1404 AH), 61; Al-Shaikh al-Saduq, *Kamal al-Din wa Itmam al-Ni'mah*, Tahqiq: 'Ali Akbar al-Ghaffari, (Qom, Mu'assasat al-Nashr al-Islami al-Tabi'ah li-Jama'at al-Mudarrisin bi-Qum al-Musharrafah, 1405 AH), 253; Al-Khazzaz al-Qummi, *Kifayat al-Athar*, Tahqiq: al-Syed 'Abd al-Latif al-Husaini al-Kuhkamari al-Khu'i, (Qom., Intisharat-e Bidar, 1401 AH), 153; Al-Shaikh al-Tusi, *Al-Ghaybah*, Tahqiq: 'Abad Allah al-Tahrani, wa 'Ali Ahmad Nasih, Al-Tab'ah 3, (Qom, Mu'assasat al-Ma'arif al-Islamiyyah, 1425 AH), 149; Al-'Allamah al-Majlisi, Bihar al-Anwar, Tahqiq: Muhammad al-Baqir al-Behbudi, Yahya al-'Abidi al-Zanjani, al-Sayyid Kazim al-Musawi al-Mayamawi, Vol. 36, Al-Tab'ah 8, (Beirut, Dar Ihya' al-Turath al-'Arabi, 1403 AH), 245.

الشيخ الصدوق، *عيون أخبار الرضا*، تحقيق: الشيخ حسين الأعلمي، ج2، (بيروت، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، 1404ق)، 61؛ الشيخ الصدوق، *كمال الدين وإتمام النعمة*، تحقيق: على أكبر الغفاري، (قم، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرفة، 1405ق)، 253; الخزاز القمي، *كفاية الأثر*، تحقيق: السيد عبد اللطيف الحسيني الكوهكمري الخوئي،(قم، انتشارات بيدار، 1401 ق)، 153; الشيخ الطوسي، *الغيبة*، تحقيق: عباد الله الطهراني، وعلي أحمد ناصح، ط3، (قم، مؤسسة المعارف الإسلامية، 1425 ق)، 149; العلامة المجلسي، *بحار الأنوار*، تحقيق: محمد الباقر البهبودي، يحيى العابدي الزنجاني، السيد كاظم الموسوي المياموي، ج36، ط8، (بيروت، دار إحياء التراث العربي ، 1403 ق)، 245.

16. Sulaiman ibn Ibrahim, al-Qunduzi, *Yanabi' al-Mawadda*, Tahqiq: Syed Ali Jamal Ashraf al-Husseini, Vol. 3, (nc., Dar al-Uswah, 1416 AH), 291.

سليمان بن إبراهيم، القندوزي، *ينابيع المودة*، تحقيق: سيد علي جمال أشرف الحسيني، ج3، (شهر ندارد، دار الأسوة، 1416)، 291.

17. Muhammad, 'Ulayyu, *Manahij al-Lughawiyyin fi Taqriri al-'Aqidah*, (al-Riyaz, Maktabat Dar al-Minhaj, nd.), 24-25.

محمد، عليو، *مناهج اللغويين في تقرير العقيدة*، (الرياض، مكتبة دار المنهاج، لا سنة)، 24-25.

18. Ibid.

أيضا.

19. Ibid.

أيضا.

20. Ibid.

أيضا.

21. Ibn Jinni, *Al-Khasa'is*, Tahqiq: 'Abd al-Hamid Hindawi, Vol. 3, al-Tab'ah. 3, (Beirut, Dar al-Kutub al-'Ilmiyya, 2008), 245-246.

ابن جني، *الخصائص*، تحقيق: عبد الحميد هنداوي، ج3، ط3 (بيروت، دار الكتب العلمية، 2008)،

22 -Ibid

أيضا

23 -Ibid

أيضا

24 -Ibid

أيضا.

25. Ahmad al-Hashimi, Jawahir al-Balaghah fi al-Ma'ani wal-Bayan wal-Badi', (Al-Maktabah al-'Asriyyah, Sayda, Beirut, 1999 AD), 251; 'Ali al-Jarim, al-Balaghah al-Wadihah, Jam' wa Tartib: 'Ali bin Nayef al-Shahud, (nc., np., 2007), 62; Abd al-'Aziz, Qalqilya, *al-Balaghah al-Istilahiyyah*, (nc., Dar al-Fikr al-'Arabi, al-Qahira, 1992), 60.

أحمد، الهاشمي، *جواهر البلاغة في المعاني والبيان والبديع*، (بيروت، المكتبة العصرية، صيدا، 1999م)، 251؛ علي، الجارم، *البلاغة الواضحة*، جمع وترتيب: علي بن نايف الشحود (شہر ندارد، ناشر ندارد، 2007م)، 62؛ عبد العزيز، قلقيلة، *البلاغة الاصطلاحية*، ط3، (شہر ندارد، دار الفكر العربي، ش 1992م)، 60.

26. Muhammad ibn Sa'd al-Din, al-Qazwini, *al-Idah fi 'Ulum al-Balaghah*, (Beirut, Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, nd.), 274.

محمد بن سعد الدين، القزويني، *الإيضاح في علوم البلاغة*، (بيروت، دار الكتب العلمية، بلا تفاصيل السنة) 274.

27 . Abd al-Hadi al-Fadli, *Tahdhib al-Balaghah*, Al-Tab'ah 3, (Qom, Mu'assasat Da'irat al-Fiqh al-Islami Tibqan li-Madhhab Ahl al-Bayt 'Alayhim al-Salam, 1428 AH), 119.

عبد الهادي، الفضلي، *تهذيب البلاغة*، ط3، (قم، مؤسسة دائرة الفقه الإسلامي طبقا لمذهب أهل البيت عليهم السلام، 1428 ق)، 119.

28. Abd al-'Aziz, Qalqilya, *al-Balaghah al-Istilahiyyah*, Al-Tab'ah 3, (al-Qahira, Dar al-Fikr al-'Arabi, 1992), 60.

عبد العزيز، قلقيلة، *البلاغة الاصطلاحية*، ط3 (القاهرة، دار الفكر العربي، 1992م،)، 60.

29. Al-Sharif al-Radi, Talkhis al-Bayan fi Majazat al-Qur'an, Vol. 2,(Dar al-Adwa', Beirut, nd.), 321-322.

الشريف الرضي، *تلخيص البيان في مجازات القرآن*، ج2، (بيروت، دار الأضواء، لا سنة)، 321-322.

30. Al-Sharif al-Radi, *Talkhis al-Bayan fi Majazat al-Qur'an*, Vol. 1, (Beirut, Dar al-Adwa', nd.), 153-154.

الشريف الرضي، *تلخيص البيان في مجازات القرآن*، ج1، (بيروت، دار الأضواء، لا سنة)، 153-154.

31. Ash-Sharif Al-Murtada, *Ghurar Al-Fawa'id wa Durar Al-Qala'id (Al-Ma'ruf bi Amali Al-Murtaza)*, Tahqiq: Muhammad Abu Al-Fadl Ibrahim, (Egypt, Dar Ihya' Al-Kutub Al-'Arabiyya, 1954), 565-566.

الشريف المرتضى، *غرر الفوائد ودرر القلائد (المعروف بآمالي المرتضى)*، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، ج1، (مصر، دار إحياء الكتب العربية، 1954م)، 565-566.

32. Ibn al-Hasan, al-Tabrisi, *Majma' al-Bayan fi Tafsir al-Quran*, Vol. 3, (Beirut, Dar Al-Murtada, 2006), 3070308.

ابن الحسن، الطبرسي، *مجمع البيان في تفسير القرآن*، ج3، (بيروت، دار المرتضى، 2006م)، 307-308.

33. Ibid.

أيضا.

34. Ash-Sharif Al-Murtada, *Ghurar Al-Fawa'id wa Durar Al-Qala'id (Al-Ma'ruf bi Amali Al-Murtada)*, 565-566.

الشريف المرتضى، *غرر الفوائد ودرر القلائد (المعروف بآمالي المرتضى)*، 565-566.

35. Ash-Sheikh Al-Mufid, Tashih I'tiqadat Al-Imamiyyah, Tahqiq: Hussein Darkahi, (Dar Al-Mufid, Beirut, Lebanon, 1993 AD, Tab'ah.2), 28-29,

الشيخ المفيد، *تصحيح اعتقادات الإمامية*، تحقيق: حسين دركاهي، ط2، (بيروت، دار المفيد، 1993م)، 28-29.

Challenges Faced in Implementation of Gilgit Baltistan Education Strategy 2015-2030: Teachers Perspective

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

Nazar Abbas
M.S. Education, P.h.D. Scholar; Faculty of Education, Philosophy of Education Department, Tarbiat Modares University, Tehran.

E-mail: abbasnazar527@gmail.com

Abstract:
No doubt, the success of national goals largely depends on an effective education system; as a country's economic, social, and political growth is closely related with its educational arrangements. Unfortunately, our nation is confronting many problems in the field of education; particularly in Gilgit-Baltistan region. To meet the educational challenges in this region, a viable educational strategy was developed in 2014 by the department of education in Gilgit Baltistan. But, this strategy is still facing many challenges in its implementation.
As teachers play a critical role in implementation of any educational policy or strategy, this research – using a mixed methods approach – finds out teachers' perspective, regarding the failure of 2015-2030 strategy in its implementation.
According to this paper, one of the basic reasons for the failure of 2015-2030 strategy in its implementation from teachers' perspective lies under the underestimation of regional needs of a unique geographical area.
Similarly, this study finds out the poor partnerships between the government and the education department as another root cause of the unsatisfactory implementation of this strategy.

Key words: Education Strategy, Modern Education, Evaluation, Teachers' Training, Teachers' Perspective.

1. Research Problem

Gilgit Baltistan has a long historical, cultural and educational history. There was a time when religious scholars (*Ulama*) helped people to learn (read & write) and there were no notable public or private arrangements to educate people; particularly at higher education levels. That is why the number of educated people was extremely limited. In 1893, Modern education began in this region when the first three primary schools were established in Gilgit, Astor, and Gupis. It was a turning point in 1946 for the education of GB when Aga Khan's Diamond Jubilee Schools were established and gradually expanded to the colleges. Major developments include the Aga Khan University's Professional Development Center (1999) for teacher training.

In the late 20th century, Teachers' professional development programs were started with the help of NGOs and Agha Khan University. In 2002 at the time during General Pervez Musharraf's presidency, Karakorum International University was established in 2003. Karakorum International University started offering PHD programs in April 2015 for a few departments. In 2017, the second university, University of Baltistan, was established[1].

It was a transformative shift in 2014 when the Gilgit Baltistan education strategy was introduced. With the help of the European Union and the Australian Government Education Department of GB developed this strategy. This document was developed under the framework of the National Educational Policy 2009 into different phases over a period of six years. The strategy was aimed at improvement of quality education, providing the vision and goals for GB education by 2030[2].

Unfortunately, Gilgit Baltistan education strategy 2015-2030 faced serious challenges and it couldn't be implemented in its true spirit till today. So, the core problem this paper deals with,

is to find out the nature and details of challenges faced in implementation of this strategy.

2. Research Objectives

The core objective of this research paper is to investigate the teachers' perceptions about:

1) The successness, fruitfulness and challenges of 2015-2030 Gilgat Baltistan Education Strategy in quality enhancement of secondary education.
2) The successness, fruitfulness and challenges of 2015-2030 Gilgat Baltistan Education Strategy in gender equity at the secondary education level.
3) The successness, fruitfulness and challenges of 2015-2030 Gilgat Baltistan Education Strategy in strengthening governance of the school education department.
4) To find out teachers' perceptions regarding the successness, fruitfulness and challenges of 2015-2030 Gilgat Baltistan Education Strategy for further development in school education in GB.

3. Research Methodology

Research Methodology adopted in this paper comprises research design, population, sampling techniques, data collection instruments, and analytical procedures employed in the study to ensure methodological rigor and transparency. Its details are given below:

3.1 Research design

This study utilized a **mixed-methods approach**. This design was selected to provide a comprehensive understanding of the research problem by combining the numerical trends of quantitative data with the in-depth, contextual insights of qualitative data. The concurrent collection and integration of both data types allowed for triangulation, strengthening the validity and depth of the findings.

3.2 Population of the study and sampling

The population of the study consisted of all 285 secondary school teachers from District Gilgit, Tehsil Danyore, including both male and female teachers working in 19 secondary schools. Total population of the study.

Total number of schools	19
Total number of male teachers	200
Total number of female teachers	85
Total number of teachers	285

A simple random sampling technique was employed to collect quantitative data. As it was not feasible for the researcher to reach all 285 teachers, simple random sampling was used to select participants for data collection. Both male and female teachers participated in the study. A total of 150 questionnaires were distributed among the selected teachers, achieving a 100% response rate. Among them, 100 male teachers and 50 female teachers were included in the sample.

Total number of secondary schools	19
Total numbers of male teachers	200
Total number of female teachers	85
Total number of teachers	285
Sample	150

A purposive sampling technique was employed for collecting qualitative data. Participants were selected based on their diverse positions and roles within different schools. A total of twenty interviews were conducted with members of the target population. Both male and female teachers participated in these interviews. Using the purposive sampling method, twelve male teachers and eight female teachers were selected for the qualitative phase of the study. [3]

Total population	285
Male participant	12

Female participant	8

3.3 Data Collection Instruments and Procedures

Data were collected using two primary instruments:

- **Questionnaire:** A structured questionnaire was used to gather quantitative data. The questionnaire likely included closed-ended questions (e.g., Liker scales, multiple-choice) to measure teachers' perceptions on strategy implementation, gender equity, governance, and quality enhancement.
- **Semi-structured interviews:** An interview guide was used to collect qualitative data. This format allowed for consistent questioning while providing flexibility to probe deeper into participants' responses and gather rich, detailed narratives. 150 questionnaires were distributed with a 90% return rate, and 12 Semi-structured interviews were conducted until data saturation was achieved.

3.4 Data Analysis

The data analysis process was tailored to the nature of the data:

- Quantitative Data Analysis: The data from the questionnaires were analysed using Statistical Package for the Social Sciences **(SPSS)**. Descriptive statistics (Mean, Frequency, and Percentage) were calculated to summarize the data. Additionally, Chi-Square tests were employed to explore relationships between variables.
- Qualitative Data Analysis: The interview transcripts were analysed using thematic analysis. This involved a systematic process of reading the data, generating initial codes, searching for themes, reviewing themes, and defining and naming them to identify patterns of meaning across the dataset.

The results of the qualitative and quantitative data were integrated using a convergent parallel design within a mixed-methods approach to achieve a more comprehensive understanding of the research problem.

3.5 Validity of Instrument

According to Gay (2012), validity is the degree to which a test

measures what it is supposed to measure, thus permitting appropriate interpretation of test scores. The validity of the instrument was ensured by research expertise. The instruments were completely assessed before use to ensure a satisfactory result.

3.6 Ethical Considerations

Research that involves human subjects or participants raises unique and complex ethical, legal, and social issues. The researcher was vigilant in this regard. Anonymity and information consent were ethical concerns of the research during the conduct of this study.

4. Literature Review

Until the late 20th century, this region remained isolated from the rest of the world. The high peripheral mountains made travel difficult, and in this situation, only religious teachers had access to education, which they then passed on to the people. The number of educated people was extremely limited, so few that they could be counted on one's fingers. However, with advancements in technology, the difficulties and challenges faced by the people of this region gradually decreased. With the support of the Chinese government, the Government of Pakistan initiated the construction of the Karakoram Highway. After 28 years of effort, the highway was finally completed in 1986. This connected the people of the region more easily with both Pakistan and China, enabling them to improve their standard of living and access to education[4].

Because of its regional and international significance, this area remained disputed between countries. The Government of Pakistan implemented irrational policies to control the region, which severely affected the education system. A shortage of schools and transport facilities in remote areas is a common issue in this region. Sectarianism, which reached its peak and was influenced by state policies, further complicated the situation. Appointments and transfers were often made based on

political and religious influence rather than merit, allowing unqualified individuals to occupy higher positions. The social status of teachers is lower compared to other professions. Improving the quality of teaching and learning requires proper teacher training, as without enhancing teachers' abilities, quality education cannot be achieved. Teachers are the key to national development. According to the GB Education Strategy, teachers should be academically qualified, adequately trained, and committed to their profession[5].

5. The Concept and Rationale of 2015-2030 Strategy

The concept of strategy has many varied meanings, yet it remains closely related to planning and planning models. Strategy is a word that was used in the field of education in the 1990s. In the context of education, strategy is a structured approach of decisions and activities aimed at fulfilling institutional goals according to Davies. Despite the conceptual ambiguity surrounding the term 'strategy', its significance and practical value cannot be denied.

So, the rationale of developing the Gilgit Baltistan 2015-2030 education strategy was to improve the quality of education in this region. The heart of this strategy is a long-term vision for education in the region by 2030. In this strategy, there was a focus on 3 principles:

1) Accessibility and fairness,
2) Standards and practicality,
3) Oversight and administration.

According to the constitution of Pakistan, Article 25 A, it is the responsibility of the state to provide free and compulsory education to all children between the ages of 5 to 16. The Constitution of Pakistan decreases gender discrimination. Collaboration and partnership are important between the public and private sectors for improving quality education that builds the strength of each partner.

So the focus upon gender accessibility for all, practicality and

educational administration are three basic principles that show the strength of 2015-2030 educational strategy.

5.1 Accessibility and fairness

Equity leads to equality. Gender equity means equal opportunities for men and women in Society regardless of gender, religion, race, etc. According to Article 25-A of the Constitution of Pakistan, education is a fundamental right of every child, irrespective of gender. While the Government of Pakistan has taken steps to promote gender equality in education, there remains a pressing need to extend these efforts towards ensuring gender equity in the employment sector as well. Despite government efforts, gender discrimination remains prevalent in many parts of the country. In several regions, girls are still denied the right to attend school, as societal perceptions often confine them to the role of housewives.

At the same time, some parents do not like male teachers to teach their daughters, so it is the responsibility of the government to appoint female teachers. In remote areas, there are only primary schools available. Students leave school after primary education. They can’t afford to go to big cities to pursue higher education. It is the responsibility of the government to provide distance learning opportunities for those students who cannot attend school. [6]

Deep-rooted cultural beliefs also perpetuate the notion that women are inferior to men, both mentally and physically, and their lives are frequently controlled by male authority figures. In many communities, the birth of a son is celebrated as a source of joy and pride, whereas the birth of a daughter is often regarded as a burden, associated with grief and despair[7] In such a situation, it is the responsibility of everyone to take action against this injustice and provide opportunities for women to work for the development of society and the country[8].

In 2000, the United Nations established eight goals known as the Millennium Development Goals. Among these, the third goal focused on promoting gender equality and empowering women. Similarly, in 2015, the United Nations introduced seventeen Sustainable Development Goals in which gender equality was placed as Goal 5, reflecting the continued global recognition of its importance. The Founder of Pakistan, Quaid-e-Azam Muhammad Ali Jinnah, also emphasized the significance of gender equality. He strongly encouraged women's active participation in all spheres of life, stressing that no nation can achieve its objectives without the involvement of women[9].

Gender difference affects the education system; millions of girls drop out the school every year globally. In GB, this strategy plays a vital role in improving gender equality in education. After 2014 female primary school enrolment rate was continuously increasing. According to Benz, the primary school enrolment ratio of girls in Gilgit Baltistan is 38 percent[10].

• Importance of Girls' Education

The education of women means the education of the whole generation because educated women coach children perfectly and also contribute to the income of the family if necessary. Gender discrimination is a barrier to national development, and it mostly exists in remote and poor educational backgrounds. Educated parents generally encourage their daughters to pursue education, whereas uneducated parents are often reluctant to send their daughters to school. In Pakistan, as well as in many other Muslim countries, women continue to face the challenge of gender discrimination. This inequality adversely affects national economies, as the role of women is vital for both cultural and economic development. In rural and remote areas of Pakistan, the lack of adequate facilities for girls' education further discourages parents from sending their daughters to school.

The culture and social values of Muslims are unique from those of others; however, the majority of Muslims and non-Muslims

do not understand the cultural and social values of Islam. Islam is the only religion that gives women equal opportunity of women for get knowledge. In Islam, there is only one label of prestige for males and females, which is piousness. If people are pious among males and females, they are valuable and highly esteemed in the eyes of Allah and Islam. Pakistan is an Islamic country where sovereignty over the whole universe belongs to Allah Almighty. The social and cultural values of Pakistan are Islamic, but we can't follow Islamic values. Islam gives equal opportunity for males and females, but in Pakistan, the gender difference and the majority of women are deprived of their rights, even the right of inheritance[11].

It is the responsibility of the government to provide facilities that meet the needs of society and the demands of the time in order to improve the quality of education and reduce gender discrimination in this sector. Although Muslim culture is often perceived as male-dominated, this does not imply that women are deprived of the right to make choices in their lives. In fact, Islam encourages every individual, regardless of gender, to pursue the right path for the betterment of both personal and social life. The limited representation of women in the National Assembly of Pakistan is evidence of existing gender inequality. Out of a total of 342 seats, only 60 are occupied by female members. Islam emphasizes that every Muslim male and female, without any gender difference, should get an education. The journey of learning will begin from the womb to death. Educated and uneducated people are not the same in the eyes of Allah[12].

5.2 Standards and practicality

Standards and practicality mean the mother tongue should be used for the first two or three classes, after this language should be adopted according to the needs and demands of the era. The medium of instruction plays an important role in education. Language barrier is a common issue for the students of developing and poor countries. Teachers should be updated,

and the generation gap between teachers and students must be decreased so that teachers can understand students' needs perfectly. Student-centered approach should be used and ICTs in class. National education policies and national curriculum do not meet the requirements of GB, which is why all these things should be revised according to the needs of GB[13].
Cooperation between Governance and Management is important for improving the quality of education. In Gilgit Baltistan, without collaboration between Governance and management, the output of education is impossible. Promotion of teachers should be based on performance, not on seniority. The relationship between the provincial government and the education department should be based on professionalism. Lack of teachers in remote areas is a common issue in this region. It is the ethical responsibility of the concerned authority to appoint Heads and teachers on merit (Muhammad, 2003). GB is already under direct federal government control, the GB assembly. Federal textbooks were imposed on GB, which do not represent Gilgit Baltistan’s cultural history and liberty in any form. Teachers of Gilgit Baltistan face many problems, because without teachers’ satisfaction education system can’t be improved. According to the Gilgit Baltistan Education Strategy 2015 to 2030, teachers face financial problems. It is important to improve the financial status of teachers. The most important thing that needs to be mentioned here is provincial government should provide scholarships for poor students. Providing scholarships to poor students is the best way to improve the primary and middle school enrolment rate[14].

5.3 Strengthen Governance of School Education

Quality education requires more than resources; it depends on strong leadership, effective management, and good governance to ensure successful policy implementation and better outcomes. Effective leadership and good governance in schools foster collaboration, community cooperation, and autonomy. Governance shapes education policy, resource use, and

development, while educational management coordinates efforts to achieve goals. Good governance enhances equity, reduces corruption, and improves education sector performance. Good governance promotes transparency and accountability; the appointment of teachers happens on a merit basis. Promotion of teachers linked with the performance of teachers, all these things are possible only when governance is strengthened. Unfortunately, in GB, governance is corrupt due to political instability and irrational federal policies. The education strategy of GB emphasizes strengthening governance of school education in the region. Strengthening governance is one of the important domains that was briefly described in this strategy. Through strengthened governance, we can improve gender equality in education. Good governance distributes resources equally and appoints teachers on a merit-based basis without any gender difference. Corruption should be controlled only through good governance; unfortunately, governance of GB is corrupt[15].

Effective leadership and governance are necessary to promote a more cohesive and collaborative culture and ethos in schools and to establish good cooperation with the wider community. Even in a more centralized school system, schools must have sufficient flexibility and autonomy. Governance is the process by which the government makes and implements policy decisions that influence the finance and delivery of education to citizens of a nation. It also implies the way and manner of how power is exercised through a country's economic, political, social, and civil society to use the country's resources for socio-economic development, which has an impact on each household, individual, or nation[16].

Corrupt governance in the education system leads to mismanagement of resources, diversion of funds, and poor infrastructure. It widens inequality by favoring a few while depriving many of quality education. Corruption weakens

accountability, lowers teaching standards, and results in unqualified staff appointments. Ultimately, it reduces trust in the system, hampers student performance, and undermines national development. Corrupt governance causes mismanagement of resources, leading to the collapse of the education system and society at large. It promotes gender discrimination and nepotism, depriving deserving individuals of their rights. As a result, parents lose trust in school administrations and hesitate to send their children to school. Ultimately, poor governance contributes to a declining literacy rate. Bad governance negatively affects the education system of the country. The education strategy of GB clearly mentions the role of the education department in the region for improving the quality of education. This strategy aims to achieve the UN Sustainable Development Goals, especially quality education and gender equality[17].

6. Challenges Faced by 2015-2030 Strategy

There are several challenges regarding 2015-2030 Gilgit Baltistan strategy. To ensure qualitative education in this region, it is necessary to overcome these challenges. This research addresses some important challenges, found out through teachers' perceptions. A few challenges are as under:

6.1. Untrained Teachers

Without competent teachers, the dream of education is meaningless. In developed countries, most talented people become teachers. Unfortunately, in our country, teaching is considered an unsuccessful and neglected profession. UNESCO and other NGOs define the teacher's role. It calls for improving their recruitment, training, working conditions, pay, and career development opportunities. According to them, teachers should be trained properly, and the generation gap between teachers and students should be less. In our country, teachers are unenergetic and unmotivated. They are not satisfied with their

profession. All these issues will be solved when the Government understands the importance of teachers.[18]

6.2. Curriculum

There are two types of curricula: teacher training curriculum and school education curriculum. In Pakistan, both curricula are criticized. It is a common concept in our society that the curriculum is designed just for rote learning. Students get a degree, but they do not know anything. Graduates are not ready to face real or practical life. The common perception of people about school curriculum is that it does not prepare students for the market, and students are not able to face the challenges of the modern and technological era. Students cram things just for papers or to get good marks. There is no concept of conceptual papers. Sometimes, teachers are not well aware of the curriculum and its goals. It is the responsibility of the government to give proper training for teachers[19].

6.3. Basic Facilities and GDP

Basic facilities include all the things which help get an education, for instance, a school building, electricity, and drinking water etc. Without a proper budget, facilities are not possible. In Pakistan, education is the most neglected sector when it comes to budget distribution. According to UNESCO, the budget of developing countries must be 5 %. Unfortunately, we have just a 2.5 budget according to 2021. Lack of budget means lack of facilities. Technology is rapidly developing; therefore, for demands and needs in education are increasing. If we do not provide needs of education according to the demands of the era, then we will be left behind[20].

6.4. Politics & Governance

Political instability is a major issue that disrupts the overall functioning of a country. Politics directly and indirectly affects all sectors, including health, education, and the economy. In the education sector, inconsistency in policies poses a serious

challenge, as every new government introduces fresh reforms rather than focusing on the implementation of existing ones. Due to instability, weak governance, corruption, nepotism, and unfair hiring practices are on the rise. Moreover, the absence of an effective monitoring system, especially in remote areas, allows teachers to neglect their responsibilities and attend according to their own convenience. While political stability is essential, it is not the sole solution. Broader reforms, including social change, are equally important to address these challenges[21].

7. Analytical Discussion

This study set out to investigate teachers' perceptions regarding the implementation of the Gilgit Baltistan Education Strategy 2015-2030. The analysis of both quantitative and qualitative data reveals a significant gap between the strategy's ambitious vision and its on-the-ground reality. The overarching theme that emerges is one of **systemic failure in implementation**, driven by political, administrative, and socio-cultural factors. This discussion analyzes the key findings against the study's objectives and the existing literature, which are as under:

a. The Chasm Between Policy and Practice

The most striking finding is the collective perception that the strategy has **effectively not been implemented**. This aligns with the literature on educational reform in Pakistan, which often cites political instability and inconsistent policies as major barriers (Farooq 2018). Respondents highlighted that every new government prefers to launch new initiatives rather than see through existing ones. This creates a cycle of "policy graveyards" where well-intentioned documents, like the GB Education Strategy, are drafted with international support but lack the sustained political will and budgetary allocation for execution. The strategy's principles of "oversight and administration" appear to be its greatest failure in practice.

7.2 Bad Governance

The data strongly indicates that The Core Implementation Crisis layes under the weak and corrupt governance. Teachers reported that appointments and transfers are based on political and religious influence rather than merit. This erodes the very foundation of a quality education system. When incompetent individuals are appointed to key positions, it leads to a cascade of failures: mismanagement of resources, lack of accountability, and the absence of a functional monitoring system. The analysis suggests that without first "strengthening governance," as per the study's third objective, the other goals of the strategy, quality enhancement and gender equity, are unattainable.

7.3 Persistent Barriers

Regarding the second objective on gender equity, there is acknowledgment that gender discrimination has decreased over previous decades, which can be partially attributed to the awareness and framework provided by the strategy. The reported increase in female primary school enrolment (as noted by Benz, 2017) is a positive sign. However, the data reveal that significant barriers remain, rooted in cultural norms and a lack of enabling facilities. The demand for female teachers, separate schools, and safe transportation reflects a need for the strategy to be adapted to the local cultural context, rather than just being a top-down directive. This connects directly to the strategy's principle of "accessibility and fairness," which remains only partially fulfilled.

7.4 A Strategy without Its Key Agents

The findings underscore that teachers feel marginalized, demotivated, and ill-equipped. The lack of confidence reported by 80% of teachers is a critical issue that the current strategy implementation has failed to address. The literature emphasizes that teachers are the "carotid artery" of the education system, and without their satisfaction and professional development, quality education is impossible (GB Education Department

2021). The analysis suggests that the strategy's focus on "standards and practicality" has not translated into meaningful actions for teachers. There is a clear disconnect between the policy's demand for modern, student-centered teaching and the reality of untrained, financially strained, and traditionally inclined teachers.

7.5 Resource Scarcity and Inflexible Curriculum

The analysis confirms that the chronic lack of resources from basic school infrastructure to a sufficient education budget severely hampers quality enhancement (Objective 1).

Furthermore, the imposition of a federal curriculum that ignores GB's local culture and history, as reported by respondents, creates disconnection between students' lives and their education. This finding aligns with Amir (2020), who argued that national policies often do not meet GB's specific requirements. The strategy's failure to address this curricular incongruity is a significant oversight.

In summary, the analytical discussion reveals that the non-implementation of the GB Education Strategy is not a single failure but a result of interlinked failures in governance, teacher empowerment, cultural contextualization, and political commitment. The teachers' perceptions paint a picture of a system that knows its destination (the 2030 vision) but lacks a functional vehicle and a reliable map to get there.

8. Conclusions

8. 1 Conclusions of Quantitative Data

Based on the findings, the following conclusions were drawn:

1. The provision of free books and financial support for students is important for improving the quality of education because every year, several students leave school because of financial problems.

2. Resources are important for improving quality education, and without resources, quality education is not possible. The majority of respondents agreed that without a resource

education system will not improve. Provide facilities for students and teachers because without facilities, policies and curriculum are not implemented.

3. Shortage of educational institutions is a big problem in GB; however, the majority of respondents agreed that the provision of enough educational institutions is important, especially in remote areas.

4. Dropout rate of girls from schools is increasing with the passage of time because in GB, there are no facilities for girls in schools. Shortage of female schools and lack of transport facilities are causes for the increasing dropout rate of female students. The majority of respondents agreed to provide facilities for female students according to the demands and needs of GB culture for improving female enrolment in schools. Without girls' education development of the economy is not possible.

5. Gender discrimination is a symbol of ignorance; however, through awareness, ignorance will be overcome. The majority of respondents agreed that awareness is important for encountering gender discrimination. Gender discrimination in education was too much before a couple of decades ago, but after the implementation of the education strategy of GB 2015 to 2030, gender discrimination has decreased. However, we have to work more on this issue because gender equity is important for national development.

6. Monitoring is important for improving our output and performance. Unfortunately, in GB, there was no concept of monitoring. The majority of respondents agreed that regularized monitoring should be in the education department.

7. Governance is unnatural and does things on bias; it destroys the foundations of the nation. Appointment and transfer of teachers are totally dependent on political and religious influence. Merit was ignored in the Education department. The majority of respondents agreed that the education department should be neutral and ensure merit during appointment.

8. The main purpose of education is to improve values among

students. People complete graduation, but they don't know about ethics and values; however, it is the job of the teacher to develop values among students.

9. The majority of respondents agreed that co-curricular activities are important for improving quality education; however, the education department should arrange sports and other competition programs between schools.

8.2 Conclusions of Qualitative Data

Based on findings, the following conclusion was drawn:

1. Education strategy is a pathway that guides the new generation about the ideology and national goals of the country; however, curriculum and education strategy are decided future of the nation. In Pakistan and especially GB, we are facing an implementation problem. Unstable policies of government are a big reason because every new government wants to make new polices rather than focusing on implementing existing policies.
2. Increase gender equity because it is important for national development. The majority of respondents agreed that gender inequity is a symbol of ignorance and that gender equity is key to success.
3. Gender equity was improved by creating awareness through social media and seminars because the majority of respondents agreed that without creating awareness, gender equity is not possible.
4. The education department plays an important role in school education; however, the education department should be neutral and appoint teachers on a merit-based basis. Give proper training to teachers to improve the quality of education.
5. The education budget should be increased according to the demands of the era because without a budget, teaching learning process is not possible.
6. Confidence is important for achieving academic and other success in life; however, in GB, 80% teachers face a lack of confidence problem. If teachers are not confident how it is possible they will improve the confidence level of students. The

majority of teachers agreed that they face problems in life because of lake confidence. To improve the quality of education, need to improve the confidence level of students so they can deal with their life matters.

8.3 Triangulation of Quantitative and Qualitative Data

Triangulation means combining both quantitative and qualitative results for a comprehensive picture of the phenomena under study. Almost half population of our country is below the list of poverty however majority of respondents agreed that the provision of free books, free uniforms, and transport facilities is important for improving children's enrolment in schools. Financial support to students is important for improving the literacy rate in GB. Usage of resources is important and ensures a monitoring system. The head of school should be competent because the performance of the school depends on the head teacher.

The majority of respondents agreed that the education strategy may be updated according to the demands of the era. With the passage of time, demands are changing; however, flexibility is important in policies and curriculum. The role of a teacher is important nowadays as compared to the past. Teachers should be the most competent, talented people in society should be teacher unfortunately, during the appointment of teacher’s merit was ignored. The government and the education department select incompetent people for teaching. Appointment of teachers is under political and religious influence. Appoint a competent DG and director for the education department. The first purpose of education is to improve values among students. Unfortunately, this purpose is ignored in schools. Students complete their education, but they do not know about values. lack of confidence is a common problem in GB; however, the majority of teachers agreed that they face problems in their lives because of a lack of confidence. The majority of teachers say that improving the confidence of students is a priority in

their teaching. Only a teacher cannot overcome the weakness of students without the proper support of the government and the education department. Gender discrimination is a challenge for national development; however, the government, the education department, and teachers play a role perfectly to overcome this challenge and create awareness through social media about the importance of girls' education.

It is important to improve gender equity and provide facilities for students in schools. For improving gender equity, create awareness through social media and arrange seminars. For providing facilities needed for the effective usage of resources. Shortage of educational institutions is a common problem in GB; however, according to respondents, the education budget should be increased and used properly for education. Through monitoring budget will be used properly for education. Quality education may increase through appointing competent teachers on a merit basis and giving them proper training. Bias and unnatural attitude of the education department are the key to all these issues; however, the majority of respondents agreed that the education department should be neutral.

9. Recommendations

Based on the conclusions of this study, the following actionable recommendations are proposed for policymakers, the Education Department of Gilgit Baltistan, and other stakeholders:

1. It is recommended that the Gilgit-Baltistan (GB) Education Strategy be urgently reviewed and updated to address the contemporary challenges and gaps identified in this study. Furthermore, greater administrative and curricular autonomy should be granted to the GB Education Department, enabling it to adapt national education policies and curricula in alignment with the region's unique cultural, linguistic, and geographical contexts.
2. It is recommended that the governance structure of the education system be comprehensively reformed to ensure

transparency, accountability, and meritocracy. A transparent, merit-based framework should be established for the appointment, transfer, and promotion of teachers and education officials, eliminating political and religious interference

3. It is recommended to implement a comprehensive and continuous teacher training program emphasizing modern pedagogical skills, student-centered approaches, and the integration of ICT in classrooms.
4. Prioritize the establishment of girls' schools and hostels in remote areas, ensure the recruitment of female teachers, and implement community awareness campaigns to emphasize the importance of girls' education.
5. Increase the education budget to meet UNESCO's 5% of GDP benchmark, ensure efficient allocation for basic school facilities and teaching materials, and expand financial support for students from disadvantaged backgrounds.

*****

References

1. GB Education Department, *Education Statistics Report 2021: District-Wise Census Report.* EMISE Directorate of Gilgit Region, Gilgit. https://www.google.com/search?q=GB+Education+Department%2C+Education+Statistics+Report+2021%3A+District-Wise+Census+Report.+EMISE+Directorate+of+Gilgit+Region%2C+Gilgit.&rlz=1C1WHAR_en-GBPK1175PK1175&oq=GB+Education+Department%2C++Education+Statistics+Report+2021%3A+District-Wise+Census+Report.+EMISE+Directorate+of+Gilgit+Region%2C+Gilgit.&gs_lcrp=EgZjaHJvbWUqBggAEEUYOzIGCAAQRRg7MgcIARAhGI8CMgcIAhAhGI8CMgcIAxAhGI8C0gEHMjQ1ajBqN6gCALACAA&sourceid=chrome&ie=UTF-8 Last Seen 13-10-2025

2. Ibid.

3 . http://www.gbdoe.edu.pk/

4. Benz, Andreas “Education and Development in the Karakorum: Educational Expansion and Its Impacts in Gilgit-Baltistan, Pakistan.” *Erdkunde* Vol. 67, Issue. 2, (2013): 123-136. https://doi.org/10.3112/erdkunde.2013.02.02.

5. Sk, Samiul, and Kausik Chatterjee, “Relationship between Principles of Modern Education and Islamic Education.” *International Journal of Innovative Science, Engineering & Technology*, Vol. 8, Issue. 11 (2021): 180–187. https://doi.org/10.17265/2161-6248/2016.11.003.

6. GB Education Department, *Education Statistics Report 2021: District-Wise Census Report.* EMISE Directorate of Gilgit Region, Gilgit. https://www.google.com/search?q=GB+Education+Department%2C+Education+Statistics+Report+2021%3A+District-Wise+Census+Report.+EMISE+Directorate+of+Gilgit+Region%2C+Gilgit.&rlz=1C1WHAR_en-GBPK1175PK1175&oq=GB+Education+Department%2C++Education+Statistics+Report+2021%3A+District-Wise+Census+Report.+EMISE+Directorate+of+Gilgit+Region%2C+Gilgit.&gs_lcrp=EgZjaHJvbWUqBggAEEUYOzIGCAAQRRg7MgcIARAhGI8CMgcIAhAhGI8CMgcIAxAhGI8C0gEHMjQ1ajBqN6gCALACAA&sourceid=chrome&ie=UTF-8 Last Seen 13-10-2025

7. Durlak, Joseph A., Celene E. Domitrovich, Roger P. Weissberg, and Thomas P. Gullotta. *Handbook of Social and Emotional Learning: Research and Practice*, (New York, Guilford Press, 2015). https://www.guilford.com/books/Handbook-of-Social-and-Emotional-Learning/Durlak-Domitrovich-Mahoney/9781462555611?srsltid=AfmBOorBu_9lqvZiQjOh-yLBg04-NzmfJsbW6ESdQip7dYmPw2KzAcap Last Seen 13-10-2025 https://psycnet.apa.org/record/2015-24776-000 (13-11-2025)

8. Masitoh, D., and F. A. Pramesti. 2020. “Gender Inequality in Pakistan Caused by Domestic Factors and Conflict Resolving Based on CEDAW.” *Nation State Journal of International Studies* Vol.3, Issue. 2 (2020): 240–257. https://doi.org/10.24076/nsjis.2020v3i2.241.

9. Ministry of Education, Government of Pakistan. 2009. *National Education Policy.* Islamabad: Government of Pakistan. http://unesco.org.pk/education/teachereducation/files/National%20Education%20Policy.pdf. (Accessed (2017)

10 . Farooq, Muhammad Shahid, "Millennium Development Goals (MDGs) and Quality Education Situation in Pakistan at Primary Level." *International Online Journal of Primary Education*, Vol. 7 Issue.1, (2018): 1–23.
11. Masitoh, D., and F. A. Pramesti, "Gender Inequality in Pakistan Caused by Domestic Factors and Conflict Resolving Based on CEDAW." *Nation State Journal of International Studies*, Vol. 3, Issue.2, (2020): 240–257. https://doi.org/10.24076/nsjis.2020v3i2.241.
12. Rayan, Sobhi, "Islamic Philosophy of Education." *International Journal of Humanities and Social Science* Vol. 2, Issue. 19 (Special Issue, 2012): 150–156.
13. Ashraf, M. A., and H. I. Ismat. "Education and Development of Pakistan: A Study of Current Situation of Education and Literacy in Pakistan." *Journal of Education and Human Development*, Vol.5, Issue. 1 (2016): 11-20.
14. Rabia, M., F. Tanveer, M. Gillani, H. Naeem, and S. Akbar, "Gender Inequality: A Case Study in Pakistan." *Journal of Social Sciences*, Vol. 7, Issue.3 (2019): 369–379. https://doi.org/10.4236/jss.2019.73031.
15. Ministry of Education, Government of Pakistan. 2009. *National Education Policy*. Islamabad: Government of Pakistan: http://unesco.org.pk/education/teachereducation/files/National%20Education%20Policy.pdf. (Accessed January Vol. 4, (2017).
16. Benz, Andreas, "Education and Development in the Karakorum: Educational Expansion and Its Impacts in Gilgit-Baltistan, Pakistan." *Erdkunde* 67, no. 2 (2013): 124. https://doi.org/10.3112/erdkunde.2013.02.02.
17. GB Education Department. 2021. *Education Statistics Report 2021: District-Wise Census Report.* EMISE Directorate of Gilgit Region, Gilgit. https://www.google.com/search?q=GB+Education+Department%2C+Education+Statistics+Report+2021%3A+District-Wise+Census+Report.+EMISE+Directorate+of+Gilgit+Region%2C+Gilgit.&rlz=1C1WHAR_en-GBPK1175PK1175&oq=GB+Education+Department%2C++Education+Statistics+Report+2021%3A+District-Wise+Census+Report.+EMISE+Directorate+of+Gilgit+Region%2C+Gi

lgit.&gs_lcrp=EgZjaHJvbWUqBggAEEUYOzIGCAAQRRg7MgcIARAhGI8CMgcIAhAhGI8CMgcIAxAhGI8C0gEHMjQ1ajBqN6gCALACAA&sourceid=chrome&ie=UTF-8 Last Seen 13-10-2025

18. Ministry of Education, Government of Pakistan. 2009. *National Education Policy*. Islamabad: Government of Pakistan: http://unesco.org.pk/education/teachereducation/files/National%20Education%20Policy.pdf (Accessed January 4, 2017).

19. Rayan, Sobhi. 2012. "Islamic Philosophy of Education." *International Journal of Humanities and Social Science*, Vol. 2, Issue. 19, (Special Issue, October): 150–156.

20. Farooq, Muhammad Shahid, "Millennium Development Goals (MDGs) and Quality Education Situation in Pakistan at Primary Level." *International Online Journal of Primary Education* Vol. 7 Issue.1, (2018): 1–23.

21. Ministry of Education, Government of Pakistan. 2009. *National Education Policy*. Islamabad: Government of Pakistan: http://unesco.org.pk/education/teachereducation/files/National%20Education%20Policy.pdf. (Accessed January 4, 2017).

Editorial

The 69th issue of the quarterly research journal “*Noor-e-Ma'rfat*” is here. The first two articles in this issue are related to an analytical and critical review of efforts to revive Islamic civilization in Muslim societies. The first article, entitled "The Contemporary Movement for the Establishment of an Islamic Society: An Analytical Review," argues that the contemporary movement for the establishment of an Islamic society, which has been dated to the 19th and 20th centuries, is, in fact, a political struggle and manifestation.

The author, first, examines the motivations of the contemporary movement for the establishment of an Islamic society. Then, he discusses some excellent examples of this movement, including *Abu al-Ala Maududi's* theory of divine sovereignty, *Hassan al-Banna*'s reformist call, *Syed Qutb'*s revolutionary concept of jihad, and the Islamic Revolution in Iran. He examines the positive and negative points of this movement in details. He also takes an account of some important challenges it faces. Here, the author has formed the opinion that the contemporary movement for the establishment of an Islamic society is a continuous struggle whose future is uncertain, but evolving, in the extremely complex politics of the contemporary world.

The second article is titled "The Role of Humanities in Realizing Modern Islamic Civilization from an Islamic Perspective." According to this paper, humanities not only determine the direction of movement of any society, but also leave indelible marks on the rise and fall of every civilization. On the other hand, these sciences themselves are based on specific philosophies and concepts about man and the universe. Against this background, basing the human sciences on the Islamic concept of the universe is a campaign that ultimately paves the way for the establishment and evolution of Islamic civilization. This article attempts to clarify the way to strengthen the Islamic foundations of the humanities.

The third article in the magazine “*Noor-e-Ma'rfat*” is titled, "The Social Interpretation of Religion and Allama Tabataba'i: An Analytical Review." This article critically examines the theories and thoughts of sociologists who consider religion and religiosity to be a social phenomenon. The present article consists of an explanation and commentary of the views of *Allama Syed Muhammad Hussain Tabatabai* in refuting the social interpretation of religion, especially Islam. According to this article, according to *Allama Tabatabai*, the source of religion is a metaphysical reality and being, namely God Almighty. According to the scholar, religion, before being a social behavior, is a natural, transcendental and divine reality that is completely compatible with human reason and consciousness. Therefore, the cause of the birth of religion is not society, but the divine nature of man; although the presence of society is also necessary for the manifestation of religion.

The fourth article in this issue is titled "The Effect of the Linguistic Method in Proving Religious Beliefs as a Model - An Analytical and Applied Study." In fact, this article examines how the rules of language and expression, especially the rules of Arabic grammar and eloquence, are effective and involved in the affirmation of religious, Islamic beliefs and their explanation and interpretations. This article claims that Shia Imami theological scholars took special care to ensure that the general rules of Arabic grammar were fully adhered to in the expression and affirmation of religious beliefs.

Among the *Imamiyyah* scholars of theology, Syed Sharif Razi authored two independent books titled "*Al-Bayan fi Mujahid al-Quran*" and "*Al-Mujazat al-Nubawiyya*". Similarly, Syed Murtaza, in his books such as "*Ghurar al-Fawa'id wa Durr al-Aqla'id*",, Sheikh Mufid, in his book "*Tashehih al-I'tikadat al-Imamiyah*", Ibn al-Hasan al-Tabarsi, in his book "*Majma' al-Bayan*", and among contemporary scholars, Sheikh Ja'far Subhani, in his book "*Al-Iqdat al-Islamiyah*", made every effort to adhere to this approach.

The result was that the *Imamiyyah* Shia remained free from personification, simile, and quiddity, etc., in the matter of divine monotheism, and they proved and explained the meanings of the attributes of God Almighty that, in addition to being in complete harmony with reason and tradition, prove that God Almighty is unparalleled in His essence and attributes.

The final article in this issue, titled "Challenges Faced in Implementation of Gilgit Baltistan Educational Strategy 2015-2030: Teachers' Perspective", examines educational reforms in Gilgit-Baltistan, a region of exceptional geopolitical importance in Pakistan. This paper examines the challenges and difficulties faced in implementing the 2015-2030 Strategy for the Promotion and Improvement of Education Quality in the region from the perspective of teachers in the region.

In this paper, the author examines those challenges and difficulties. There are also very useful and actionable suggestions to overcome these difficulties that have been hindering and hindering the effective implementation of this strategy.

I hope that the current issue of "*Noor-e-Ma'rfat*" will prove to be an excellent educational resource for the readers. Along with thanking God Almighty for this opportunity, I pray to Him to bestow the best reward and reward on the team of *Noor-e-Ma'rfat* for this good deed. Amen, O Lord of the Worlds!

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

Dr. Muhammad Hasnain.

NATIONAL ADVISORY BOARD

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

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

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

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

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

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

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

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

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

INTERNATIONAL ADVISORY BOARD

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

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

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

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

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

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

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

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

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

MANAGERIAL BOARD

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

EDITORIAL BOARD

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

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

Quarterly Research Journal

NOOR-E-MARFAT

Vol. 16 Issue: 3 Serial Issue: 69

July to September 2025 (Muharam to Rabi Awal 1447 AH)

Recognized in "Y" Category by

Higher Education Commission, Pakistan

Editor

Dr. Muhammad Hasnain

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

E-mail: noor.marfat@gmail.com

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

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

Registration Fee: Pakistan, India: PKR:1500; Middle East: $70; Europe, America, Canada: $150

Indexed in

www.australianislamiclibrary.org/

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

https://www.archive.org/

https://www.tehqeeqat.org/

EBSCOhost
https://www.ebsco.com/

Websites

https://www.nooremarfat.com

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

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

Composer & Designer: **Babar Abbas**

Quarterly Research Journal

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

NOOR-E-MARFAT

Recognized by HEC in "Y" Category

Vol. 16 Issue: 3 Serial Issue: 69 Jul. to Sep. 2025

- The Impact of the Linguistic Approach on Proving Religious Beliefs: An Analytical and Applied Case Study
- The Social Interpretation of Religion and Allama Tabataba'i: An Analytical Review
- Challenges Faced in Implementation of Gilgit Baltistan Eduction Strategy 2015 - 2030: Teachers Perspective
- Contemporary Movement for the Establishment of an Islamic Society- An Analytical Review
- The Role of Humanities in Realization of Modern Islamic Civilization from the Perspective of Islam

Editor

DR. MUHAMMAD HASNAIN

Publisher: Noor Research and Development (Private) Limited