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: 17 | شمارہ: 1 | مسلسل شمارہ: 71 | جنوری تا مارچ 2026

★ سماج میں ثقافتی تبدیلی کا قرآنی منہج
★ انسان مرکزِ آزادی: لبرل ازم کی فکری بنیادوں کا تنقیدی جائزہ
★ استاد مرتضیٰ مطہریؒ کے نقطۂ نظر سے معاشرتی انحرافات کی روک تھام کا ماڈل
★ پہلی صدی ہجری میں حدیثی ورثے کی تشکیل کے متعلق سمیع اللہ سعدی کی آراء کا تنقیدی مطالعہ
★ Towards an Integrated Model of Management: A Comparative Study of Foundational Principles in Modern and Islamic Paradigms

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: 17 شمارہ: 1 مسلسل شمارہ: 71

جنوری تا مارچ 2026ء بمطابق رجب المرجب تا رمضان المبارک 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 (لمیٹڈ)، بارہ کہو، اسلام آباد۔

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

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

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

مجلس نظامت

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

مجلس ادارت

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

قومی مجلس مشاورت

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

بین الاقوامی مجلس مشاورت

ڈاکٹر وارث متین مظاہری	شعبۂ علوم اسلامی، جامعہ ہمدرد، نیو دلی، انڈیا۔
ڈاکٹر سید زوار حسین شاہ	شعبۂ علوم قرآنی و حدیث، انجمن حسینی، اوسلو، ناروے۔
ڈاکٹر سید عمار یاسر ہمدانی	شعبۂ قرآن و قانون، المصطفیٰ انٹرنیشنل یونیورسٹی، ایران۔
ڈاکٹر غلام رضا جوادی	شعبۂ تاریخ، خاتم النبیینؐ یونیورسٹی، کابل، افغانستان۔
ڈاکٹر جابر حسین محمدی	شعبۂ قرآن اور تربیتی علوم، جامعۃ المصطفی العالمیہ، قم، ایران۔
ڈاکٹر غلام حسین میر	شعبۂ علوم تقابلی حدیث، جامعۃ المصطفی العالمیہ، قم، ایران۔
ڈاکٹر شہلا بختیاری	شعبۂ تاریخ اسلام، جامعہ الزہرا، تہران، ایران۔
ڈاکٹر فیضان جعفر علی	اردو و فارسی تنظیم، پورہ معروف، ایم۔اے۔یو۔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 ہٰذا 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	8
۲	سماج میں ثقافتی تبدیلی کاقرآنی منہج	ڈاکٹرغلام عباس	10
۳	استاد مرتضیٰ مطہری کے نقطۂ نظر سے معاشرتی انحرافات کی روک تھام کاماڈل	سیدمدثرامیر ترمذی	30
۴	پہلی صدی ہجری میں حدیثی ورثے کی تشکیل کے متعلق سمیع اللہ سعدی کی آراء کا تنقیدی مطالعہ	ڈاکٹر محمد فرقان گوہر	58
۵	انسان مرکزِآزادی: لبرل ازم کی فکری بنیادوں کا تنقیدی جائزہ	سید غیورالحسنین	87
۶	Towards an Integrated Model of Management: A Comparative Study of Foundational Principles in Modern and Islamic Paradigms	Syed Irtiza Hasan Rizvi	106
۷	Editorial	Editor	140

اداریہ

سہ ماہی تحقیقی مجلّہ نور معرفت کا 71 واں شمارہ پیش خدمت ہے۔اس شمارے کا پہلا مقالہ "سماج میں ثقافتی تبدیلی کا قرآنی منہج" کے عنوان سے مزین ہے۔ مقالہ نگار کے مطابق، سماجی ثقافتی میں ہر قسم کی تبدیلی، انفرادی عقائد، روّیوں، اخلاق اور علمی معیار کو براہِ راست متاثر کرتی ہے۔ لہٰذا وہ مدعی ہیں کہ موجودہ مسلم معاشروں کو غیر اسلامی ثقافت کے اثرات غیر شعوری اثرات سے بچانا ضروری ہے۔ لیکن اس کا اسلوب کیا ہو گا؟ اس مقالے میں معاصر سماجی چیلنجز کو سامنے رکھتے ہوئے معاشرتی اصلاح، اخلاقی بیداری اور علمی ثقافت کے فروغ کے لیے قرآن کے اسلوب کے خدوخال واضح کیے گئے ہیں۔ مقالہ کے مطابق، معاشرے میں حقیقی دینی ثقافت رائج کرنے کے لیے پختہ عزم کے ساتھ معاشرے میں عقل و شعور کی بالادستی قائم کرنا، عدل و انصاف کو فروغ دینا، تقویٰ کو معیارِ فضیلت قرار دینا، انسانیت کی تکریم کرنا اور علم کی ترویج کو عام کرنا بنیادی ستون کی حیثیت رکھتے ہیں۔ یہ مقالہ مسلمان معاشروں کو قرآن و سنت کے ساتھ جوڑ کر ایک اصولی اور جامع فریم ورک کے تحت ثقافتی تبدیلی کی رہنمائی فراہم کرتی ہے۔

اس شمارے کا دوسرا مقالہ جس کا عنوان "استاد مرتضیٰ مطہری کے نقطۂ نظر سے معاشرتی انحرافات کی روک تھام کا ماڈل" ہے، اس کے مطابق، انسانی سماج کو درپیش مسائل میں سے ایک اہم مسئلہ، "معاشرتی انحرافات" کا ہے۔ یہ مسئلہ 19 ویں صدی کے اواخر سے ماہرینِ عمرانیات کے درمیان زیرِ بحث ہے اور اس کے باوجود کہ اس مسئلے کے حل کے لئے مختلف تحقیقات اور نظریات پیش کیے گئے ہیں لیکن یہ بحران ابھی باقی ہے۔اس مقالے میں استاد شہید مرتضیٰ مطہری کے آثار کی روشنی میں معاشرتی انحرافات کے اسباب کی نشاندہی کے ساتھ ساتھ ان کی روک تھام کی ایک ایسی حکمت عملی بیان کی ہے جس پر مزید تحقیقات انجام دے کر اس بحران کے حل کا نسبتاً ایک جامع ماڈل پیش کرتا ہے۔

تیسرے مقالے کا عنوان: "پہلی صدی ہجری میں حدیثی ورثے کی تشکیل کے متعلق سمیع اللہ سعدی کی آراء کا تنقیدی مطالعہ" ہے۔ یہ مقالہ سمیع اللہ سعدی کے اس دعویٰ کا جائزہ لیتا ہے کہ تدوینِ حدیث سے قبل کے دور میں اہل سنت کی حدیثی سرگرمیاں — تحریری اور زبانی، دونوں اعتبار سے — شیعہ کی نسبت کہیں زیادہ وسیع، منظّم اور مستحکم تھیں۔ یہ مقالہ تاریخی۔ تحلیلی اسلوب کے تحت عہدِ صحابہ و تابعین کے سماجی و فکری حالات اور رجحانات کی روشنی میں سعدی صاحب کی رائے کو پرکھتا اور یہ نتیجہ دیتا ہے کہ سعدی کی یہ رائے کسی طور درست نہیں ہے اور اب کا دعویٰ متعدد تاریخی اشکالات سے دوچار ہے۔

اس شمارے کا چوتھا مقالہ "انسان مرکزِ آزادی: لبرل ازم کی فکری بنیادوں کا تنقیدی جائزہ" کے عنوان سے لبرل ازم کے فکری و فلسفیانہ نظام کا تنقیدی تجزیہ پیش کرتا ہے۔ یہ مقالہ لبرل ازم کے چار بنیادی اصولوں— انسانیّت پرستی، انفرادیت پرستی، لذت پرستی اور تجربہ پسندی—کی تشریح کے ضمن میں سماج پر ان کے فکری، اخلاقی اور معاشرتی اثرات پر روشنی ڈالتا ہے۔مقالہ کے مطابق، اگرچہ لبرل ازم نے انسانی حقوق اور سیاسی آزادیوں کے لیے اہم کردار ادا کرتا ہے، لیکن اس میں فرد کی مرکزیت اور مطلق انسان پرستی کی وجہ سے سماج میں اخلاقی انتشار پیدا ہوتا ہے جو سماجی روابط کو کمزور کرتا ہے۔ نیز لبرل ازم جن اصولوں پر استوار ہے، وہ انسانی زندگی سے معنویت، گہرائی اور روحانیت کا خاتمہ کر دیتے ہیں؛ حالانکہ انسان کی سعادت کے لئے اخلاقی اور روحانی اقدار کو ہر سیاسی اجتماعی نظام کا حصہ بنانا ناگزیر ہے۔

اس شمارے کا آخری مقالے کا عنوان ہے:

"Towards an Integrated Model of Management: A Comparative Study of Foundational Principles in Modern and Islamic Paradigms "

یہ مقالہ، دراصل، ایک معیاری تقابلی- تجزیاتی طریقہ کار کے تحت عصر جدید اور اور اسلامی انتظامی پیراڈائمز میں مدیریت اور نظم و نسق کے مختلف ماڈلز کا عمیق جائزہ لیتے ہوئے، مدیریت کا ایک ایسا مخلوط ماڈل پیش کرتا ہے جو اُن اداروں کو جو عالمی پیچیدگیوں میں رہتے ہوئے بھی ماورائی انسانی اقدار سے وابستہ رہنا چاہتے ہیں، بہترین مدیریت کا ایک مربوط ماڈل فراہم کرتا ہے۔ یہ تحقیق جدید مینجمنٹ کے سیکولر وجودی، معرفتی، اور اقداری تصورات کا اسلامی مدیریت کے انہی تصورات سے بنیادی اختلافات کو اجاگر کرنے کے ضمن میں مدیریت پر موجود لٹریچر میں موجود ایک اہم خلا کو پُر کرتی ہے اور ایک ایسا قابلِ عمل اور قابلِ اطلاق ماڈل پیش کرتی ہے جو جدید مینجمنٹ کے تجرباتی وسائل اور تجزیاتی سختی کو اسلامی اصولوں کے ماورائی اخلاقی تقاضوں کے ساتھ حکمت عملی کے طور پر یکجا کرتی ہے۔

مدیر مجلّہ،
ڈاکٹر محمد حسنین

سماج میں ثقافتی تبدیلی کا قرآنی منہج

The Quranic Methodology of Cultural Change in Society

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

Dr: Ghulam Abbas
Ph.D. Quran and Educational Sciences,
Al-Mustafa International University, Qom, Iran
E-mail: ghulamabbas.kash@gmail.com

Abstract:

Cultural transformation in society is a highly significant and sensitive process that directly influences human beliefs, behaviors, ethics, and intellectual standards. In contemporary Muslim societies, the influence of non-Islamic culture is gradually increasing—often unconsciously—and is affecting moral conduct and social values.

To safeguard against this infiltration, it is essential for society to consciously adopt a religious culture grounded in the principles of the Qur'an and Sunnah, making awareness, intellectual integrity, ethical conduct, and piety its central guiding framework.

The study demonstrates that genuine religious and cultural transformation requires a firm commitment to establishing the primacy of reason and awareness within society, promoting justice and fairness, recognizing piety as the true criterion of excellence, upholding human dignity, and encouraging the widespread dissemination of knowledge. These principles serve as fundamental pillars for the reform of both the individual and society, and they help protect against blind imitation, class or racial superiority, as well as intellectual and

moral decline. This study adopts a descriptive-analytical approach, examining the principles of cultural transformation in light of Qur’anic texts and evidence from the Prophetic biography (Seerah).

Keywords: Culture, Social Change, Qur’anic Methodology, Justice, Piety, Intellectual Culture, Social Reform.

خلاصہ

سماج میں ثقافتی تبدیلی ایک نہایت اہم اور حساس عمل ہے جو انسانی عقائد، رویوں، اخلاق اور علمی معیار کو براہِ راست متاثر کرتی ہے۔ موجودہ مسلم معاشروں میں غیر اسلامی ثقافت کے اثرات غیر شعوری طور پر بڑھ رہے ہیں اور اخلاقی رویوں اور سماجی اقدار پر اثرانداز ہو رہے ہیں۔ اس نفوذ سے بچاؤ کے لیے ضروری ہے کہ معاشرہ دینی ثقافت کو قرآن وسنت کے اصولوں کے مطابق شعوری بیداری، علمی معیار، اخلاق اور تقویٰ کو اپنا رہنما محور بنائے۔

تحقیق میں یہ واضح کیا گیا ہے کہ حقیقی دینی اور ثقافتی تبدیلی کے لیے پختہ عزم کے ساتھ معاشرے میں عقل و شعور کی بالادستی قائم کرنا، عدل وانصاف کو فروغ دینا، تقویٰ کو معیارِ فضیلت قرار دینا، انسانیت کی تکریم کرنا اور علم کی ترویج کو عام کرنا بنیادی ستون کی حیثیت رکھتے ہیں۔ یہ اصول فرد اور معاشرہ دونوں کی اصلاح کا باعث بنتے ہیں اور اندھی تقلید، طبقاتی یا نسلی تفاخر، اور علمی و اخلاقی زوال سے بچاؤ کو ممکن بناتے ہیں۔ قرآن کے منہج کو معاصر سماجی چیلنجز کے تناظر میں پیش کرتے ہوئے یہ تحقیق معاشرتی اصلاح، اخلاقی بیداری اور علمی ثقافت کے فروغ کے لیے عملی رہنمائی فراہم کرتی ہے اور نوجوان نسل اور محققین کے لیے بصیرت کا ذریعہ بنتی ہے۔ نتیجتاً یہ تحقیق مسلم معاشروں کو قرآن وسنت کے ساتھ جوڑ کر ایک اصولی اور جامع فریم ورک کے تحت ثقافتی تبدیلی کی رہنمائی فراہم کرتی ہے۔

یہ تحقیق توصیفی۔ تحلیلی (Descriptive-Analytical) منہج اختیار کرتے ہوئے قرآنی نصوص اور سیرتِ نبوی کے شواہد کی روشنی میں ثقافتی تبدیلی کے اصولوں کا جائزہ لے گی۔

کلیدی کلمات: ثقافت، سماجی تبدیلی، قرآنی منہج، عدل، تقویٰ، علمی ثقافت، معاشرتی اصلاح۔

مقدمہ

انسانی معاشرہ محض افراد کا مجموعہ نہیں بلکہ ایک زندہ ثقافتی نظام ہے۔ ثقافت وہ فکری و عملی فضا ہے جس میں انسان سوچتا، مانتا اور زندگی گزارتا ہے۔ انسانی افکار، عقائد، اقدار اور رویّوں کی تشکیل بڑی حد تک اسی ثقافتی ماحول کے

زیرِ اثر ہوتی ہے۔ اگر ثقافت مادّیت، عصبیت یا بے راہ روی سے آلودہ ہو تو یہی عناصر اجتماعی شعور کا حصہ بن جاتے ہیں، اور اگر وہ توحید، عدل اور اخلاقی پاکیزگی سے آراستہ ہو تو یہی اقدار نسلوں کی فکری بنیاد بن جاتی ہیں۔ اس اعتبار سے ثقافت محض عقائد کا مظہر نہیں بلکہ ان کی تشکیل اور تبدیلی کا ایک نہایت مؤثر ذریعہ بھی ہے۔
قرآنِ مجید نے اسی اصول کو سامنے رکھتے ہوئے اصلاحِ معاشرہ کا آغاز فکری و اعتقادی بنیادوں کی تبدیلی سے کیا اور تدریجاً ایک نئی تہذیبی و ثقافتی فضا قائم کی۔ بعثتِ نبوی کے بعد جو انقلاب برپا ہوا وہ صرف سیاسی تبدیلی نہیں تھا بلکہ ایک ہمہ گیر ثقافتی تشکیلِ نو تھی جس نے تصورِ خدا، تصورِ انسان اور اجتماعی اقدار کو از سرِ نو متعین کیا۔ قرآن پہلے فکر کو بدلتا ہے، پھر اخلاق کو سنوارتا ہے، اور آخرکار معاشرتی ڈھانچے کو نئی بنیادوں پر استوار کرتا ہے۔

بیان مسئلہ

انسانی معاشرہ ایک ثقافتی وجود ہے۔ فرد کی سوچ، عقیدہ، اقدار اور طرزِ عمل محض ذاتی انتخاب کا نتیجہ نہیں ہوتے بلکہ ایک مخصوص ثقافتی فضا میں تشکیل پاتے ہیں۔ ثقافت دراصل وہ اجتماعی شعور ہے جو نسل در نسل منتقل ہوتا ہے اور افراد کے افکار و عقائد کو خاموشی سے متعین کرتا رہتا ہے۔ اسی لیے کسی بھی پائیدار سماجی تبدیلی کے لیے ثقافتی بنیادوں کی اصلاح ناگزیر ہوتی ہے۔ ثقافت محض رسوم و روایات کا مجموعہ نہیں بلکہ عقائد، اقدار، طرزِ فکر اور اجتماعی رویّوں کی وہ ہمہ گیر فضا ہے جو فرد اور معاشرہ دونوں کو متاثر کرتی ہے۔
موجودہ دور میں ثقافتی تبدیلی کی رفتار غیر معمولی طور پر تیز ہو چکی ہے۔ غلط عقائد، برے اخلاق اور فحاشی بھی ثقافتی ذرائع کے ذریعے فروغ پاتی ہے۔ عالمگیریت، ذرائع ابلاغ، معاشی دباؤ اور فکری یلغار نے مسلم معاشروں کی تہذیبی ساخت کو گہرے چیلنج سے دوچار کر دیا ہے، جس کے نتیجے میں عقائد میں ابہام، اخلاقی معیارات میں نسبیت اور دینداری میں سطحیت پیدا ہو رہی ہے۔
یہ ثقافتی تبدیلی اکثر غیر شعوری، غیر منظّم اور بیرونی اثرات کے زیرِ اثر وقوع پذیر ہو رہی ہے، جبکہ قرآنِ مجید ایک جامع اور اصولی منہج پیش کرتا ہے جو ثقافت کو وحی، عقل، عدل اور تقویٰ کی بنیاد پر تشکیل دینے کی دعوت دیتا ہے۔ للٰہذا ضرورت اس امر کی ہے کہ معاشرے کو ایسے اصول فراہم کیے جائیں جن کی روشنی میں اسلامی ثقافت اپنی اصل روح کے ساتھ برقرار رہے اور بیرونی ثقافتی اثرات اسلامی معاشرے کے عقائد، اخلاق اور دینی شناخت کو متاثر نہ کر سکیں۔

ثقافت کی تعریف

ثقافت دراصل اُن روایات، اعتقادات، رسوم و آداب اور انفرادی یا خاندانی اخلاقی اقدار کا مجموعہ ہے جن کی

پابندی کسی قوم یا گروہ کے افراد کرتے ہیں اور انہی امور سے وابستگی اور التزام کے باعث وہ دیگر اقوام اور قبائل سے امتیاز اور تشخص حاصل کرتے ہیں۔

بالفاظِ دیگر، ثقافت کسی فرد یا مخصوص جماعت کے اعتقادی و فکری تصورات کا مجموعہ ہے۔ چونکہ اعتقادات اپنی ماہیت کے اعتبار سے ذہنی اور باطنی نوعیت رکھتے ہیں، اس لیے ثقافت کی کوئی مستقل اور مادی (عینی) صورت موجود نہیں ہوتی بلکہ وہ انسانی فکر و شعور کے دائرے میں وجود پذیر ہوتی ہے۔[1]

1۔ قرآن میں ثقافت کے دین پر اثرات کے نمونہ

ثقافت کسی قوم کے اعتقادات، اقدار اور طرزِ فکر کا باطنی و معنوی نظام ہے جو اس کی شناخت تشکیل دیتا ہے۔ تمدّن اُس قوم کی مادی ترقی، سماجی تنظیم اور عملی نظامِ حیات کا خارجی اظہار ہے۔ یہاں ہم اختصار کے پیش نظر فقط دو مورد کو بیان کریں گے۔

1-1۔ اندھی تقلید کی ثقافت

قرآن کے مطابق یہ ایک عام مگر اہم ثقافتی حقیقت ہے کہ لوگ عموماً وہی دین اختیار کرتے ہیں جو ان کے آباؤ و اجداد نے اپنایا ہوتا ہے۔ اگر آج بھی معاشرتی تجربہ کیا جائے تو یہی رجحان سامنے آتا ہے کہ بڑی تعداد میں افراد اپنے خاندانی مذہب اور روایتی عقائد پر قائم رہتے ہیں، انہی کے دلائل کو حق سمجھتے ہیں اور انہی کی ثقافت کو برقرار رکھتے ہیں، گویا یہ روایت ان کی فکری اور سماجی شناخت کا حصہ بن چکی ہوتی ہے۔

تاہم قرآن نے ایسی ثقافت کی سخت مذمت کی ہے جس کی بنیاد غیر معقول اور غیر شعوری تقلید پر ہو، کیونکہ اس صورت میں دین کا معیار عقل و فہم کے بجائے محض وراثت اور رسم و رواج بن جاتا ہے۔ اس کے برعکس، قرآن نے اس ثقافت کی تشکیل پر زور دیا ہے جو شعور، عقل اور ہدایت پر استوار ہو، تاکہ انسان اپنے عقائد کو فکری بصیرت اور شعوری ادراک کے ساتھ اختیار کرے اور اندھی تقلید کے دباؤ سے آزاد ہو۔

قرآنِ مجید نے تقلیدِ آباء کو محض ایک اعتقادی انحراف نہیں بلکہ ایک ثقافتی جمود کی علامت قرار دیا ہے، کیونکہ ہر معاشرے کی ثقافت اپنے عقائد، رسوم، اقدار اور اجتماعی حافظے سے تشکیل پاتی ہے۔ قرآنی تعلیمات کے مطابق جب لوگوں سے کہا جاتا تھا کہ وہ وحی الٰہی کی پیروی کریں تو وہ اکثر یہ جواب دیتے تھے کہ ہم تو اسی راستے پر چلیں گے جس پر ہم نے اپنے آباء واجداد کو پایا ہے۔ :وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ اتَّبِعُوا مَا أَنزَلَ اللهُ قَالُوا بَلْ نَتَّبِعُ مَا أَلْفَيْنَا عَلَيْهِ آبَاءَنَا (2:170) ترجمہ: "اور جب انہیں کہا جاتا ہے کہ اس کی پیروی کرو جو اللہ نے نازل کیا ہے تو کہتے ہیں بلکہ ہم تو اس کی پیروی کریں گے جس پر ہم نے اپنے باپ دادا کو پایا۔" تو دراصل وہ اپنے پورے ثقافتی نظام—قبائلی

روایات، موروثی عقائد اور سماجی اقدار ــــ کا دفاع کر رہے ہوتے تھے۔ یہ آیات اس بات کو واضح کرتی ہیں کہ اگر ان کے آباؤ واجداد شعور و ہدایت رکھنے والے لوگ ہوتے تو ان کی پیروی جائز اور مفید ہوتی، لیکن حقیقت یہ ہے کہ ان کے پیشرو خود نہ تو آگاہ و دانشمند تھے اور نہ ہی ہدایت یافتہ رہنما تھے۔ اسی لیے اندھی تقلید ان کی گمراہی اور تباہی کا سبب بنی، جس کی قرآن نے سخت مذمت کی ہے۔ یہ وہ تقلید ہے جو نادانی سے نادانی تک منتقل ہوتی رہتی ہے اور پورے معاشرے کو فکری جمود میں مبتلا رکھتی ہے۔

مزید یہ کہ قرآن اس کیفیت کو یوں بیان کرتا ہے کہ جب حق کی طرف دعوت دی جاتی ہے تو ایسے لوگ اسے سمجھنے اور قبول کرنے کے بجائے محض سطحی آواز اور شور کی طرح سنتے ہیں، گویا وہ ایسی قوم کی مانند ہیں جو پکارنے والے کی بات کو ادراک اور شعور کے ساتھ نہیں بلکہ غیر شعوری ردِ عمل کے طور پر سنتی ہے۔[2]

قرآن تعلیمات کے مطابق اندھی تقلید کی ثقافت کی جڑیں بہت پرانی ہیں، جیسا کہ ارشاد باری تعالیٰ ہوتا ہے۔
وَكَذٰلِكَ مَآ اَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ فِيْ قَرْيَةٍ مِّنْ نَّذِيْرٍ اِلَّا قَالَ مُتْرَفُوْهَآ اِنَّا وَجَدْنَآ اٰبَآءَنَا عَلٰٓى اُمَّةٍ وَّاِنَّا عَلٰٓى اٰثٰرِهِمْ مُّقْتَدُوْنَ (23:43) ترجمہ: "اور اسی طرح ہم نے آپ سے پہلے کسی گاؤں میں بھی کوئی ڈرانے والا بھیجا تو وہاں کے دولت مندوں نے (یہی) کہا کہ ہم نے اپنے باپ دادا کو ایک طریقہ پر پایا اور ہم انہیں کے پیرو ہیں۔"

در حقیقت ان کی خلاف ورزیوں اور بت پرستی کی ایک بڑی وجہ ایک اور طرح کی بت پرستی تھی، جسے آباؤ واجداد کے خرافاتی آداب و رسوم کے سامنے بلا شرط تسلیم کہا جا سکتا ہے۔ گویا وہ محض "آباؤ واجداد" کے نام کو ہی اپنے عقائد اور رسومات کی صحت و جواز کے لیے کافی دلیل سمجھ لیتے تھے۔[3]

اس آیت کے پیشِ نظر زمانے میں معاشرے میں موجود ثقافتی اور سماجی رویے عقائد کی بقا یا تبدیلی میں اہم کردار ادا کرتے ہیں۔ قرآن یہاں واضح کرتا ہے کہ انبیاء کی دعوت کے باوجود معاشرہ اکثر اپنے آباؤ واجداد کے دین و رسم و رواج پر قائم رہتا ہے۔ دولت مند یا معزز افراد، جن کی رائے اور اثر زیادہ ہوتا ہے، یہ دلیل پیش کرتے ہیں کہ وہ اپنے آباؤ واجداد کے طریقے پر عمل کر رہے ہیں اور انہی کے نقشِ قدم پر چل رہے ہیں۔ یہ رویہ دراصل اندھی تقلید کی ثقافت کی عکاسی کرتا ہے، جہاں لوگ بغیر تحقیق اور فہم کے روایت کی پیروی کرتے ہیں۔ نتیجتاً سماجی اور ثقافتی دباؤ اکثر افراد کو دلیل اور ہدایت کی روشنی میں فیصلہ کرنے سے روکتا ہے، اور اسی وجہ سے عقائد میں پائیدار تبدیلی صرف فکری اور شعوری اصلاح کے ذریعے ہی ممکن ہوتی ہے۔

قرآن نے بڑے صریح الفاظ میں باطل عقائد کی اصلی جڑ پر ہاتھ رکھا ہے اور یہ بتایا ہے کہ لوگ حق کو نہیں اپناتے بلکہ اندھی تقلید اور سماجی روایات کی وجہ سے اپنے آباؤ واجداد کے دین پر قائم رہتے ہیں۔ اس آیت کے مطابق باطل عقائد کی بقا کا سب سے بڑا سبب یہ ثقافتی یلغار ہے جو معاشرے میں رائج ہے ــــ یعنی ایک ایسا سماجی ماحول

جہاں روایت اور اندھی پیروی کو دلیل اور شعور پر فوقیت حاصل ہے۔ نتیجہ یہ ہے کہ اگر معاشرے میں عقائد کی درستگی اور فکری بیداری مطلوب ہو تو سب سے پہلے اس ثقافتی فضا کو تبدیل کرنا ضروری ہے، تاکہ افراد اندھی تقلید کے دباؤ سے آزاد ہو کر عقل، شعور اور ہدایت کی روشنی میں اپنا عقیدہ اختیار کریں۔ اس آیت کی تعلیمات اس بات کی وضاحت کرتی ہیں کہ حقیقی اصلاح کا آغاز صرف فکری اور اعتقادی سطح سے ہوتا ہے، کیونکہ جب عقائد شعوری اور استدلالی بنیادوں پر قائم ہوں گے تبھی معاشرتی ثقافت خود بخود اصلاح کی جانب بڑھتی ہے۔

1-2۔ دین میں تحریف کی ثقافت

قرآن مجید نے بنی اسرائیل کی بے دینی اور اخلاقی پستی کی سب سے وجہ بیان کی کہ وہ یہ عقیدہ رکھتے تھے کہ چند مخصوص افراد یا دنوں کے علاوہ انہیں جہنم کا خوف نہیں، جو ایک اندھی ثقافتی ذہنیت کی نشانی تھی۔ اللہ تعالیٰ نے پہلے ان کے اخلاقی جرائم کو ذکر کیا جیسا کہ اللہ نے فرمایا! فَوَيْلٌ لِّلَّذِينَ يَكْتُبُونَ الْكِتَابَ بِأَيْدِيهِمْ ثُمَّ يَقُولُونَ هَٰذَا مِنْ عِندِ اللَّهِ لِيَشْتَرُوا بِهِ ثَمَنًا قَلِيلًا ۖ فَوَيْلٌ لَّهُم مِّمَّا كَتَبَتْ أَيْدِيهِمْ وَوَيْلٌ لَّهُم مِّمَّا يَكْسِبُونَ (79:2)

ترجمہ: "سو افسوس ہے ان لوگوں پر جو اپنے ہاتھوں سے لکھتے ہیں پھر کہتے ہیں کہ یہ اللہ کی طرف سے ہے تاکہ اس سے کچھ روپیہ کمائیں، پھر افسوس ہے ان کے ہاتھوں کے لکھنے پر اور افسوس ہے ان کی کمائی پر۔"

قرآن مزید فرماتا ہے۔ يُحَرِّفُونَ الْكَلِمَ عَن مَّوَاضِعِهِ (4:46) ترجمہ: وہ (کلمات) کو ان کے اصل مقام سے ہٹا دیتے ہیں۔ دین میں تحریف ان کی ثقافت کا ایک نمایاں مظہر بن چکی تھی۔ اس کا ایک طریقہ الٰہی کلمات میں تبدیلی کرنا تھا۔ کلماتِ خداوندی کی تحریف اور انہیں ان کے اصل مقامات سے بدل دینا دراصل قساوتِ قلب کا نتیجہ ہے جس میں انسان ان کی حفاظت کی طرف کوئی توجہ نہیں دیتا اور ان کی ضبط و نگہداشت کا پابند نہیں رہتا۔ نتیجتاً وہ آسمانی کلمات کو اپنی خواہشات، میلانِ طبع یا فکری رجحانات کے مطابق تبدیل کر دیتا ہے یا ان کی من مانی تاویل پیش کرتا ہے۔ [4]

یہ بنی اسرائیل کی ثقافت کا حصہ بن چکا تھا کہ وہ معمولی دنیاوی فائدے کے لیے دین کو فروخت کر دیتے تھے۔ یہ عمل چند افراد تک محدود نہیں تھا بلکہ ایک قابلِ ذکر طبقہ اس میں ملوث تھا، اسی لیے اللہ تعالیٰ نے پوری قومِ بنی اسرائیل کو خطاب فرمایا۔ اسی فکری و عملی رجحان کو بعض حلقوں نے اسلام میں منتقل کرنے کی بھی کوشش کی، اور آج بھی اس نوعیت کی کوششیں مختلف صورتوں میں جاری ہیں۔ چنانچہ اسلامی علمی روایت میں ایک مستقل بحث "اسرائیلیات" کے عنوان سے معروف ہے، جس میں ان غیر مستند روایات کی تحقیق اور تنقید کی جاتی ہے جو یہودی و اسرائیلی مصادر سے منقول ہو کر تفسیر و حدیث کے ذخیرے میں داخل ہو گئی ہیں۔

1-3۔ ذاتی برتری کے عقیدے کی ثقافت

اللہ تعالیٰ نے جب بنی اسرائیل کی اس اخلاقی بیماری کو ذکر کیا تو ساتھ یہ بھی ذکر کیا کہ اس کی وجہ کیا ہے فرمایا! وَقَالُوْا لَنْ تَمَسَّنَا النَّارُ اِلَّآ اَيَّامًا مَّعْدُوْدَةً ۚ قُلْ اَتَّخَذْتُمْ عِنْدَ اللّٰهِ عَهْدًا فَلَنْ يُّخْلِفَ اللّٰهُ عَهْدَهٗٓ اَمْ تَقُوْلُوْنَ عَلَى اللّٰهِ مَا لَا تَعْلَمُوْنَ (2:80) ترجمہ: "اور کہتے ہیں ہمیں سوائے چند گنتی کے دنوں کے آگ نہیں چھوئے گی، کہہ دو کیا تم نے اللہ سے کوئی عہد لے لیا ہے کہ ہر گز اللہ اپنے عہد کا خلاف نہیں کرے گا، یا تم اللہ پر وہ باتیں کہتے ہو جو تم نہیں جانتے۔"

بنی اسرائیل کا یہ عقیدہ کہ انہیں آگ چند دنوں کے سوا نہیں چھوئے گی، ایک فکری و اخلاقی انحراف کا سبب بنا، جو نسل در نسل منتقل ہوتا رہا اور اس کے نتیجے میں معاشرے میں اخلاقی کمزوری اور دینی احساسِ ذمہ داری میں کمی پیدا ہوئی۔

1-4۔ ناپ تول میں کمی کی ثقافت

قرآنِ کریم میں قومِ شعیبؑ (اہلِ مدین) کے تذکرے کے ضمن میں واضح کیا گیا ہے کہ ناپ تول میں کمی کرنا ایک انفرادی بددیانتی نہیں بلکہ ایک رائج معاشرتی ثقافت بن چکا تھا، چنانچہ سورۂ الاعراف (7:85) اور سورۂ ہود (11:85-84) میں حضرت شعیبؑ اپنی قوم کو حکم دیتے ہیں کہ ناپ اور تول انصاف کے ساتھ پورا کریں اور لوگوں کی چیزیں کم نہ کریں، جبکہ سورۂ المطففین (83 :1-3) میں ناپ تول میں کمی کرنے والوں کے لیے ہلاکت کی وعید سنائی گئی ہے؛ حضرت شعیب ع نے فرمایا! وَاِلٰى مَدْيَنَ اَخَاهُمْ شُعَيْبًا ۚ قَالَ يَا قَوْمِ اعْبُدُوا اللّٰهَ مَا لَكُمْ مِّنْ اِلٰهٍ غَيْرُهٗ ۖ وَلَا تَنْقُصُوا الْمِكْيَالَ وَالْمِيْزَانَ ۚ اِنِّيْٓ اَرٰىكُمْ بِخَيْرٍ وَّاِنِّيْٓ اَخَافُ عَلَيْكُمْ عَذَابَ يَوْمٍ مُّحِيْطٍ * وَيَا قَوْمِ اَوْفُوا الْمِكْيَالَ وَالْمِيْزَانَ بِالْقِسْطِ ۖ وَلَا تَبْخَسُوا النَّاسَ اَشْيَآءَهُمْ وَلَا تَعْثَوْا فِي الْاَرْضِ مُفْسِدِيْنَ (11:85-84) ترجمہ: "اور مدین کی طرف ان کے بھائی شعیب کو بھیجا، کہا اے میری قوم! اللہ کی بندگی کرو اس کے سوا تمہارا کوئی معبود نہیں، اور ناپ اور تول کو نہ گھٹاؤ، میں تمہیں آسودہ حال دیکھتا ہوں اور تم پر ایک گھیر لینے والے دن کے عذاب سے ڈرتا ہوں۔ اور اے میری قوم! انصاف سے ناپ اور تول کو پورا کرو، اور لوگوں کو ان کی چیزیں گھٹا کر نہ دو اور زمین میں فساد نہ مچاؤ۔"

ان آیات سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ معاشی بے انصافی ان کے اجتماعی رویّے اور تجارتی نظام کا حصہ بن گئی تھی، جس کی اصلاح کے لیے قرآن نے عدل، تقویٰ اور جواب دہیِ آخرت کے تصور کو بنیاد بنا کر ایک ہمہ جہت اخلاقی و ثقافتی اصلاحی منہج پیش کیا۔

1-5۔ طبقاتی نظام کی ثقافت

دینی تعلیمات میں تمام انسان برابر ہیں۔ قرآن نے انسانوں کو ذاتوں میں تقسیم کرنے کی نفی کی ہے۔ قرآن میں فرعون کے بارے میں نقل ہوا ہے! اِنَّ فِرۡعَوۡنَ عَلَا فِی الۡاَرۡضِ وَجَعَلَ اَہۡلَہَا شِیَعًا یَّسۡتَضۡعِفُ طَآئِفَۃً مِّنۡہُمۡ یُذَبِّحُ اَبۡنَآءَہُمۡ وَیَسۡتَحۡیٖ نِسَآءَہُمۡ ؕ اِنَّہٗ کَانَ مِنَ الۡمُفۡسِدِیۡنَ (4:28) ترجمہ: "بے شک فرعون زمین پر سرکش ہو گیا تھا اور وہاں کے لوگوں کے کئی گروہ کر دیے تھے ان میں سے ایک گروہ کو کمزور کر رکھا تھا ان کے لڑکوں کو قتل کرتا تھا اور ان کی لڑکیوں کو زندہ رکھتا تھا، بے شک وہ مفسدوں میں سے تھا۔" إِنَّ پھر تفصیل سے بیان کیا کہ «إِنَّ فِرۡعَوۡنَ عَلا فِی الۡأَرۡضِ» فرعون نے زمین میں سرکشی اور برتری اختیار کی، حالانکہ وہ ایک کمزور بندہ تھا جو جہالت کے باعث خدائی کا دعویٰ کرنے لگا۔

اپنے اقتدار کو مضبوط کرنے کے لیے اس نے بڑے جرائم کیے؛ سب سے پہلے «وَ جَعَلَ أَهۡلَهَا شِيَعًا» اس نے لوگوں کو گروہوں میں تقسیم کیا تاکہ تفرقہ ڈال کر حکومت کرے، کیونکہ وہ اتحاد اور کلمۂ توحید سے خوفزدہ تھے۔ اس نے مصر کے لوگوں کو دو حصوں میں بانٹ دیا: ایک حکمران طبقہ اور دوسرا بنی اسرائیل جو غلام بنا دیے گئے۔ اس کا دوسرا جرم یہ تھا کہ «يَسۡتَضۡعِفُ طَائِفَةً مِنۡهُمۡ يُذَبِّحُ أَبۡنَاءَهُمۡ وَ يَسۡتَحۡيِي نِسَاءَهُمۡ» یعنی وہ ایک گروہ کو کمزور کرتا، ان کے بیٹوں کو قتل کرتا اور عورتوں کو زندہ رکھتا تاکہ ان کی قوتِ مزاحمت ختم ہو جائے۔[5] یعنی اس نے طبقاتی تقسیم کو ایک سیاسی و سماجی ثقافت میں بدل دیا۔ ان آیات سے واضح ہوتا ہے کہ قرآن معاشرتی انحراف کو ثقافتی ساخت سے جوڑ کر دیکھتا ہے؛ جب باطل عقائد، ظلم، معاشی بددیانتی یا طبقاتی غرور اجتماعی روایت بن جائیں تو وہ ثقافت کی صورت میں جڑ پکڑ لیتے ہیں، اور ان کی اصلاح کے لیے قرآن ایک نئی فکری و اخلاقی ثقافت — تقویٰ، عدل اور توحید پر مبنی — قائم کرنے کی دعوت دیتا ہے۔

طبقاتی نظام خواہ سیاسی نوعیت کا ہو یا اس میں انسانوں کو ذات و نسل کی بنیاد پر کم تر سمجھا جائے، ایسی ثقافت دراصل ظلم کے لیے زمین ہموار کرتی ہے۔ قرآن نے اس طرزِ فکر کی شدید مخالفت کی ہے اور اس کے مقابلے میں مساوات پر مبنی ثقافت کو فروغ دینے پر زور دیا ہے۔ اگر کسی معاشرے میں برتری کا معیار تقویٰ ہو تو لوگ تقویٰ کے حصول کی کوشش کرتے ہیں لیکن اگر تقویٰ معیار نہ رہے تو متقی افراد ہی تنقید اور نشانے پر آ جاتے ہیں۔ نتیجتاً ایسا معاشرہ وجود میں آتا ہے جس میں بے دینی کو فروغ ملتا ہے۔ اسی لیے قرآنی منہج یہ ہے کہ متقی افراد کو معاشرے میں عزت و وقار حاصل ہو۔

1-6۔ عورتوں کی تحقیر کی ثقافت

قبل از اسلام عرب معاشرے میں عورت کے بارے میں ایک مخصوص جاہلی ثقافت رائج تھی جو اجتماعی رویّوں اور رسم و رواج کی صورت اختیار کر چکی تھی۔ اس ثقافت کے تحت بیٹی کی پیدائش کو باعثِ شرمندگی سمجھا جاتا اور اس خوشخبری پر والد یا خاندان کے چہرے سیاہ ہو جاتے تھے، جیسا کہ قرآن فرماتا ہے۔ وَإِذَا بُشِّرَ أَحَدُهُم بِالْأُنثَىٰ ظَلَّ وَجْهُهُ مُسْوَدًّا وَهُوَ كَظِيمٌ (16 :58-59)، لڑکیوں کو، جنہیں وہ خدا کی بیٹیاں کہتے تھے، حاضر نہیں تھے انہیں اپنے لیے بھی قبول کریں، اور اصل میں لڑکی ان کے لیے عیب، ننگ، اور رسوائی و بدبختی کا سبب تصور کی جاتی تھی! "اور بیٹی کی بشارت پر ان کا چہرہ کالا ہو جاتا ہے" اور (وَ هُوَ كَظِيمٌ) "اور وہ اپنے غصے اور رنج کو اندر ہی دبائے رکھتا ہے"۔ کار یہاں ختم نہیں ہوتا۔ وہ اس ننگ و عار سے بچنے کے لیے، جو اس کی غلط سوچ کے مطابق اس پر چھایا ہوا ہے، اپنے قوم و قبیلے سے اس بری خوشخبری کی وجہ سے (يَتَوَارَىٰ مِنَ الْقَوْمِ مِن سُوءِ مَا بُشِّرَ بِهِ) "مخفی ہو جاتا ہے"۔ مزید برآں، موضوع ختم نہیں ہوتا، بلکہ وہ ہمیشہ اس سوچ میں ڈوبا رہتا ہے کہ: "کیا وہ اس ننگ کو قبول کرے اور لڑکی کو پالے، یا اسے زندہ دفن کر دے؟ [6]"اور بعض قبائل میں بچیوں کو زندہ دفن کرنے کی سفاک رسم رائج تھی۔ وَإِذَا الْمَوْءُودَةُ سُئِلَتْ بِأَيِّ ذَنبٍ قُتِلَتْ (81 :8-9)۔ ترجمہ: اور جب کسی مردہ بچی سے پوچھا جائے گا کہ اسے کس گناہ کی وجہ سے مارا گیا۔ بچیوں کو زندہ در گور کرنا ایک ثقافتی رویّہ بن چکا تھا، جیسا کہ بعض مفسرین نے ذکر کیا ہے۔ اگرچہ بعض اہلِ علم کے نزدیک یہ عمل تمام عرب قبائل میں عام نہیں تھا اور صرف بعض قبائل مثلاً "کندہ" یا چند دیگر قبائل میں پایا جاتا تھا، تاہم یہ یقیناً کوئی نادر واقعہ بھی نہیں تھا، ورنہ قرآن مجید اس پر اس قدر تاکید اور تکرار کے ساتھ گفتگو نہ کرتا۔ بہر حال یہ عمل اپنی نوعیت کے اعتبار سے انتہائی ہولناک تھا، حتیٰ کہ اس کے نسبتاً نادر نمونے بھی غور و تحقیق کے لائق ہیں۔

مفسرین کے مطابق دورِ جاہلیت میں بعض لوگ جب بچی کی ولادت کا وقت قریب آتا تو وہ زمین میں گڑھا کھود لیتے، پھر اگر پیدا ہونے والا بچہ لڑکی ہوتا تو اسے اس گڑھے میں پھینک دیا جاتا اور اگر لڑکا ہوتا تو اسے زندہ رکھا جاتا۔ [7] عورت کو وراثت میں حصہ دینے کی بجائے محروم رکھا جاتا، اور اسے مرد کے تابع یا مال کی طرح سمجھا جاتا، جبکہ قرآن نے اس رویّے کی اصلاح فرماتے ہوئے عورت کو قانونی حق دیا: لِّلنِّسَاءِ نَصِيبٌ مِّمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالْأَقْرَبُونَ (4:7)۔ اس جاہلی ثقافت نے عورت کو سماجی، معاشی اور قانونی طور پر کمزور کر دیا تھا، اور قرآن نے اسی اجتماعی رویّے کے خلاف واضح احکام اور اخلاقی اصول پیش کر کے عورت کو انسانی وقار، حقوق اور معاشرتی اہمیت عطا کی۔

مختصر یہ کہ عورتوں کو جائیداد میں حصہ نہیں دیا جاتا تھا۔ بلکہ بعض اوقات عورت خود بھی وراثت کا حصہ سمجھی

جاتی تھی اور مرد اس کو اپنے قبضے میں لے لیتے تھے۔ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا يَحِلُّ لَكُمْ أَن تَرِثُوا النِّسَاءَ كَرْهًا (4:4) ترجمہ: "اے ایمان والو! تمہارے لیے یہ جائز نہیں کہ تم زبردستی عورتوں کو وراثت میں لے لو۔" اس کے علاوہ عورت کو اپنی شادی کے فیصلے میں کوئی اختیار نہیں تھا۔ اس کا نکاح اکثر قبیلے یا خاندان کے مفاد کے مطابق طے کر دیا جاتا تھا۔ جب کوئی مرد فوت ہو جاتا تو اس کی بیوی کو اس کے بیٹوں یا قریبی رشتہ داروں کی ملکیت سمجھ لیا جاتا تھا۔ وہ چاہیں تو اس سے نکاح کر لیتے یا اسے کسی اور سے نکاح کرنے سے روک دیتے۔ مرد کو طلاق کا تقریباً غیر محدود اختیار حاصل تھا جبکہ عورت کے پاس عملاً اس کے خلاف کوئی مؤثر قانونی تحفظ موجود نہیں تھا۔ عورت کو معاشرے میں کم تر حیثیت دی جاتی تھی۔ وہ زیادہ تر مرد کی ملکیت یا خدمت گزار سمجھی جاتی تھی اور اس کی رائے کو فیصلہ سازی میں کوئی خاص اہمیت حاصل نہیں ہوتی تھی۔

2۔ ثقافت میں تبدیلی کے اصول

قرآن اور تربیت کی روشنی میں تبدیلی کے بنیادی اصول درج ذیل ہیں:

2-1۔ تبدیلی کا عزم

ثقافت کی تبدیلی ایک ہمہ جہت اور تدریجی عمل ہے جو انسان کے باطن سے شروع ہو کر معاشرے کی اجتماعی ساخت تک اثر انداز ہوتا ہے۔ جب تک فرد اور قوم اپنے افکار، اقدار اور عملی رویّوں کی اصلاح کا پختہ عزم نہ کریں، اس وقت تک کوئی بیرونی تدبیر پائیدار نتائج پیدا نہیں کر سکتی۔ اسی بنیادی اور آفاقی اصول کو قرآنِ مجید نے نہایت واضح انداز میں بیان فرمایا ہے:: إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُوا مَا بِأَنفُسِهِمْ (11:13)۔ ترجمہ: "بے شک اللہ کسی قوم کی حالت نہیں بدلتا جب تک وہ خود اپنی حالت کو نہ بدلیں۔" آیت میں دو پہلو بیان کیے گئے ہیں۔ اگر اللہ تعالیٰ نے کوئی نعمت عطا فرمائی ہو تو جب تک لوگ خود اس نعمت کی قدر کرتے رہیں گے، اللہ تعالیٰ اسے ان سے سلب نہیں فرماتا۔ اس اصول کی ایک مثال موجودہ دور میں بعض لوگ انقلابِ اسلامی ایران کے حوالے سے پیش کرتے ہیں، جسے وہ ایک بڑی نعمت قرار دیتے ہیں۔ ان کے مطابق یہ نعمت اس وقت تک باقی رہتی ہے جب تک معاشرہ اس کی قدر اور شکر گزاری کرتا رہے۔

اسی طرح بعض لوگ حجاب کو بھی ایک اجتماعی نعمت سمجھتے ہیں، اور ان کے نزدیک اگر معاشرہ اس کی ناقدری کرے، اسے کم تر سمجھے اور بے حجابی کو فروغ دے، تو اس کے سماجی اثرات تبدیل ہو سکتے ہیں۔

اس عمومی تصور کے تحت یہ بات واضح کی جاتی ہے کہ ثقافت کی سمت کا تعین خود معاشرہ کرتا ہے؛ بری ثقافت نسبتاً آسانی سے رائج ہو جاتی ہے، جبکہ اچھی اور مثبت ثقافت کو قائم رکھنے یا پروان چڑھانے کے لیے شعوری

فکر، منصوبہ بندی اور مسلسل کوشش درکار ہوتی ہے۔

الکافی میں علی بن ابراہیم اپنے والد سے،۔۔۔ سے روایت کرتے ہیں کہ ایک شخص نے امام جعفر صادقؑ سے اللہ عزّوجل کے اس فرمان فَقالُوا رَبَّنا باعِدْ بَيْنَ أَسْفارِنا وَ ظَلَمُوا أَنْفُسَهُمْ (19:34) کے بارے میں سوال کیا تو آپؑ نے فرمایا: یہ وہ لوگ تھے جن کی بستیاں باہم متصل تھیں، ایک دوسرے کو دیکھ سکتے تھے، نہریں جاری تھیں اور مال و دولت فراوان تھا، مگر انہوں نے اللہ کی نعمتوں کی ناشکری کی اور اپنی باطنی حالتِ عافیت کو بدل ڈالا تو اللہ نے بھی ان پر نازل نعمت کو بدل دیا، کیونکہ وَ إِنَّ اللهَ لا يُغَيِّرُ ما بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا ما بِأَنْفُسِهِمْ، پس اللہ نے ان پر سَيْلَ الْعَرِمِ (16:34) بھیج دیا جس نے ان کی بستیوں کو غرق اور گھروں کو ویران کر دیا، اموال تباہ کر دیے اور ان کے باغوں کے بدلے انہیں جَنَّتَيْنِ ذَواتَىْ أُكُلٍ خَمْطٍ وَ أَثْلٍ وَ شَيْءٍ مِنْ سِدْرٍ قَلِيلٍ (16:34) عطا کیے، پھر فرمایا«ذٰلِكَ جَزَيْناهُمْ بِما كَفَرُوا وَ هَلْ نُجازِي إِلَّا الْكَفُورَ (17:34)؛ اسی طرح قرب الاسناد میں امام علی بن موسیٰ الرضاؑ سے مروی ہے کہ آپؑ نے «إِنَّ اللهَ لا يُغَيِّرُ ما بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا ما بِأَنْفُسِهِمْ وَ إِذا أَرادَ اللهُ بِقَوْمٍ سُوءاً فَلا مَرَدَّ لَهُ» کی آیت کی تفسیر میں فرمایا کہ قدریہ اس کے پہلے حصے سے استدلال کرتے ہیں حالانکہ درست مفہوم یہ نہیں، کیونکہ خود اللہ فرماتا ہے۔وَ إِذا أَرادَ اللهُ بِقَوْمٍ سُوءاً فَلا مَرَدَّ لَهُ اور حضرت نوحؑ نے کہا! وَ لا يَنْفَعُكُمْ نُصْحِي إِنْ أَرَدْتُ أَنْ أَنْصَحَ لَكُمْ إِنْ كانَ اللهُ يُرِيدُ أَنْ يُغْوِيَكُمْ (34:11)، پس حقیقت میں امر اللہ کے ہاتھ میں ہے، وہ جسے چاہے ہدایت دیتا ہے۔[8]

یہ آیت اس حقیقت کو واضح کرتی ہے کہ تقدیر یا اجتماعی حالت کی تبدیلی کا آغاز دراصل اندرونی انقلاب سے ہوتا ہے؛ یعنی نیت کی اصلاح، فکر کی تطہیر اور عمل کی درستی وہ بنیادی عوامل ہیں جن پر کسی بھی نئی ثقافت کی تعمیر قائم ہوتی ہے۔ اسی مفہوم کو مزید وضاحت کے ساتھ ایک دوسرے مقام پر یوں بیان فرمایا گیا ہے: ذٰلِكَ بِأَنَّ اللهَ لَمْ يَكُ مُغَيِّرًا نِّعْمَةً أَنْعَمَهَا عَلٰى قَوْمٍ حَتّٰى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ (53:8)۔ ترجمہ: "یہ اس لیے کہ اللہ کسی قوم پر کی ہوئی اپنی نعمت کو نہیں بدلتا جب تک وہ خود اپنے اندر کی حالت کو نہ بدل دیں۔"

ان دونوں آیات سے یہ اصول مستحکم ہوتا ہے کہ زوال اور عروج دونوں کا مدار انسان کے داخلی رویّے پر ہے۔ کوئی قوم جس ثقافت کو قائم رکھنا چاہتی ہے یا جس سے نکلنا چاہتی ہے، اس کا فیصلہ اس کے باطنی ارادے اور اجتماعی شعور پر منحصر ہوتا ہے۔ معاشرے میں مثبت ثقافت کے فروغ کے لیے پہلے مرحلے میں یہ پختہ عزم ضروری ہے کہ اسے اختیار کیا جائے اور اس کی حفاظت کی جائے۔ اگر کوئی قوم اخلاقی انحراف کو اختیار کر لے تو اس کے نتیجے میں زوال اس کا لازمی انجام بن جاتا ہے۔ لہٰذا ثقافت میں حقیقی، مثبت اور پائیدار تبدیلی کے لیے سب سے پہلی

اور بنیادی شرط عزمِ راسخ اور باطنی اصلاح ہے؛ یہی وہ قرآنی منہج ہے جو فکر سے کردار اور فرد سے معاشرہ تک تبدیلی کی منظّم راہ ہموار کرتا ہے۔

2۔2۔ سماجی انصاف اور قرآنی ثقافتِ عدل

قرآنِ مجید نے متعدد مقامات پر یہ حقیقت واضح فرمائی ہے کہ معاشرتی انحرافات دراصل اُن باطل ثقافتی رویّوں کا نتیجہ ہوتے ہیں جو وقت کے ساتھ اجتماعی عادت اور فکری سانچے کی صورت اختیار کر لیتے ہیں۔ مثلاً قومِ شعیب کے ہاں معاشی بدعنوانی ایک سماجی روایت بن چکی تھی، چنانچہ انہیں تنبیہ کی گئی۔ أَوْفُوا الْكَيْلَ وَلَا تَكُونُوا مِنَ الْمُخْسِرِينَ (181:26) ترجمہ: پیمانہ پورا دو اور نقصان دینے والے نہ بنو۔ جو اس امر کی نشاندہی کرتی ہے کہ ناپ تول میں کمی ایک فردی نہیں بلکہ ثقافتی برائی بن چکی تھی۔ جیسا کہ سورہ ہود میں بیان ہوا کہ حضرت شعیب نے فرمایا: وَيَا قَوْمِ اَوْفُوا الْمِكْيَالَ وَالْمِيْزَانَ بِالْقِسْطِ وَلَا تَبْخَسُوا النَّاسَ اَشْيَآءَهُمْ وَلَا تَعْثَوْا فِي الْاَرْضِ مُفْسِدِيْنَ (85:11) ترجمہ: "اور اے میری قوم! انصاف سے ناپ اور تول کو پورا کرو، اور لوگوں کو ان کی چیزیں گھٹا کر نہ دو اور زمین میں فساد نہ مچاؤ۔" قوم نے جواب دیا: انہوں نے کہا اے شعیب کیا تیری نماز تجھے یہی حکم دیتی ہے کہ ہم ان چیزوں کو چھوڑ دیں جنہیں ہمارے باپ دادا پوجتے تھے یا اپنے مالوں میں اپنی مرضی کے مطابق تصرف نہ کریں بے شک تو بڑا بردبار اور نیک چلن ہے۔۔ (87:11)

پس معاشرتی انحرافات کو روکنے کے لیے سب سے بنیادی شرط معاشرے میں عدل و انصاف اور مساوات کا قیام ہے۔ ظلم و ناانصافی اس وقت جنم لیتی ہے جب عدل و انصاف کو پامال کر دیا جائے۔ جیسا کہ حضرت شعیب علیہ السلام کے زمانے میں ناپ تول میں کمی ایک عام سماجی رویّہ بن چکا تھا، اسی طرح موجودہ دور میں بھی جعلی اور دو نمبر اشیاء کی تجارت ایک ابھرتی ہوئی منفی ثقافت بنتی جا رہی ہے۔ اسے بروقت روکنا اور اس کے مقابلے میں سماجی عدل و انصاف کی ثقافت کو فروغ دینا ناگزیر ہے۔

3۔2۔ عقل، شعور کو معیار بنانا

قرآن نے جہاں اندھی تقلید کی شدید مذمت کی وہاں اس کا راہ حل بھی دیا۔ جب کفار اور مشرکین نے بقرہ 170 اور زخرف 23 کے پیش نظر، حق کو قبول نہ کرنے کی وجہ بتائی کہ وہ اپنے آباؤ واجداد کے دین کو نہیں چھوڑ سکتے۔ اس لیے وہ ایمان نہیں لائیں گے تو قرآن نے فوراً سوال اٹھایا: أَوَلَوْ كَانَ آبَاؤُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ شَيْئًا وَلَا يَهْتَدُونَ (170:2) ترجمہ: "کیا اگرچہ ان کے باپ دادا کچھ بھی نہ سمجھتے ہوں اور نہ سیدھی راہ پائی ہو؟ تب بھی وہی ثقافت زندہ رکھیں گئے۔" پس قرآن نے ایک اصول دیا کہ ایسی ثقافت قابل قبول نہیں جس کی بنیاد میں محض

جہالت ہو بلکہ اگر ایسی ثقافت ہو جس کی بنیاد معقول اور ہدایت کے ساتھ ہو تو ثقافت قابل قبول ہے۔
اس آیت کے پیشِ نظر ہدایت کا مفہوم محض راستہ پا لینے کا نام نہیں بلکہ شعوری بصیرت، عقلی بیداری اور حق کی معرفت کے ساتھ اس کی پیروی ہے۔ ہدایت وہ نورِ فکر ہے جو انسان کو روایت اور حقیقت میں فرق کرنا سکھاتا ہے اور اسے یہ جرات دیتا ہے کہ وہ محض آبائی ثقافت یا سماجی دباؤ کی بنیاد پر کسی رویّے کو قبول نہ کرے بلکہ عقل، وحی اور اخلاقی معیار پر اسے پرکھے۔ جب عقل معطل ہو جائے اور ہدایت کا چراغ بجھ جائے تو ثقافت جامد رسموں اور بے بنیاد تعصّبات کا مجموعہ بن جاتی ہے۔ لہٰذا قرآنی منہج اندھی تقلید کو توڑ کر شعوری ہدایت اور ذمہ دارانہ انتخاب کی دعوت دیتا ہے، اور یہی ثقافت کی پائیدار اصلاح کی بنیاد ہے۔

4۔2۔ برتری کا معیار تقویٰ کو قرار دینا

اخلاق اور دینداری کا معاشرتی اثر تبھی واضح ہوتا ہے جب یہ شعوری اور معرفتی بنیادوں پر قائم ہوں، کیونکہ اسی صورت میں وہ ثقافت کی تشکیل میں مؤثر کردار ادا کر سکتے ہیں۔ قرآنِ مجید نے اخلاقی انحراف اور بے دینی کی ایک بڑی وجہ اس ثقافتی یلغار کو قرار دیا ہے جس کی بنیاد خاندانی تفاخر اور نسلی برتری کے تصورات پر تھی۔ بعض اوقات لوگ یہ سمجھتے ہیں کہ خاندان، نسل یا آباؤ اجداد کی حیثیت ہی انسان کی قدر و منزلت کا معیار ہے، لیکن قرآن نے اس فکر کی سخت نفی کی ہے اور واضح کیا ہے کہ حقیقی شرف و فضیلت صرف تقویٰ اور اللہ کی اطاعت پر منحصر ہے، جیسا کہ فرمایا گیا ہے: يا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْناكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَ أُنْثى‏ وَ جَعَلْناكُمْ شُعُوباً وَ قَبائِلَ لِتَعارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللهِ أَتْقاكُمْ إِنَّ اللهَ عَليمٌ خَبيرٌ (13:49) ترجمہ: "اے لوگو! ہم نے تمہیں ایک مرد اور عورت سے پیدا کیا اور تمہیں قوموں اور قبائل میں تقسیم کیا تاکہ تم ایک دوسرے کو پہچانو، اور اللہ کے نزدیک تم میں سب سے زیادہ عزت والا وہ ہے جو سب سے زیادہ پرہیزگار (تقویٰ والا) ہے۔

"شعوب" کا لفظ "شعب" کی جمع ہے اور اس کا مطلب ایک بڑے قبیلے سے ہے جیسے قبیلہ ربیعہ یا مضر، جبکہ لفظ "قبائل" جمع ہے "قبیلہ" کا، جو شعب سے چھوٹا اجتماع اور اس کا حصہ یا تیرہ ہوتا ہے، جیسے تیم جو مضر کے ایک تیرہ ہے۔ بعض کے نزدیک یہ برعکس ہے اور چند چھوٹے شعب مل کر ایک قبیلہ بناتے ہیں، کیونکہ یہ ایک قبیلے سے منشعب ہوتے ہیں۔ راغب کے مطابق شعب وہ قبیلہ ہے جو کسی دوسرے قبیلے سے منشعب ہو، اور اس کا جمع شعوب ہے، جیسا قرآن میں آیا" : شُعُوباً وَ قَبائِلَ"۔ زمین کے لیے شعب چند وادیوں کے دامن یا حصے ہیں جو الگ نظر آتے ہیں یا آخر میں یکجا ہو جاتے ہیں، اسی لیے یہ لفظ کبھی اجتماع کے لیے استعمال ہوتا ہے، جیسے "شعبت "یعنی "میں جمع ہوا"، اور کبھی تفرقہ کے لیے، جیسے" شعبت "یعنی "میں الگ ہو گیا"۔[9] اس آیت کی

روشنی میں یہ واضح ہوتا ہے کہ خاندانی یا قبائلی فخر کو معاشرتی یا ثقافتی معیار نہیں بنایا جا سکتا، کیونکہ ثقافت صرف رسم و رواج یا نسب کی بنیاد پر تشکیل پانا نہیں چاہیے۔ حقیقی ثقافت وہ ہے جو تقویٰ اور اخلاقی معیار پر استوار ہو، جہاں عقائد، رویے اور سماجی اقدار سب اللہ کی ہدایت اور شعوری فہم کے مطابق ہوں، اور اندھی تقلید یا وراثتی غرور کے اثرات کو ختم کر کے معاشرہ اصلاح پذیر اور فکری طور پر مضبوط بنائے۔

ثقافت میں حقیقی اور پائیدار تبدیلی کا معیار صرف علم، طاقت یا نسب نہیں بلکہ تقویٰ ہے، جیسا کہ خدا فرماتا ہے۔ "بے شک تم میں سب سے زیادہ عزت والا اللہ کے نزدیک وہ ہے جو سب سے زیادہ پرہیزگار ہے۔" (13:49) نیز فرمایا: وَاتَّقُوا اللهَ وَيُعَلِّمُكُمُ اللهُ (282:2)—ترجمہ: "اللہ سے ڈرو، اور اللہ تمہیں سکھائے گا۔" یہ آیات واضح کرتی ہیں کہ سماجی، ثقافتی یا اخلاقی برتری کا حقیقی پیمانہ تقویٰ ہے، اور یہی وہ بنیاد ہے جس پر فرد اور معاشرہ اپنے افکار، رویّوں اور اقدار میں حقیقی اور پائیدار تبدیلی لا سکتے ہیں۔

5-2- انسانیت کو قدر کی نگاہ دینا

اسلامی ثقافت میں انسانی کرامت اور حقوق کی پاسداری بنیادی ستون ہے، اور یہ اصول نہ صرف مسلمانوں بلکہ غیر مسلموں کے لیے بھی برقرار ہے۔ اللہ تعالیٰ نے قرآن میں بڑے واضح الفاظ میں فرمایا! وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِّنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَىٰ كَثِيرٍ مِّمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا (17:70) ترجمہ": اور بے شک ہم نے بنی آدم کو عزت بخشی، اور انہیں خشکی اور سمندر میں سوار کیا، اور انہیں پاکیزہ رزق عطا کیا، اور اپنی بہت سی مخلوقات پر نمایاں فضیلت دی۔ یہ آیت انسانی کرامت اور احترامِ انسانیت کی بنیادی قرآنی دلیل ہے، جس سے واضح ہوتا ہے کہ اسلام میں انسان کو بحیثیت انسان عزت و شرف عطا کیا گیا ہے۔"

قرآنِ مجید نے انسانی جان و مال کی حرمت کو ہر حال میں لازمی قرار دیا ہے اور فرمایا: وَ لَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللهُ إِلَّا بِالْحَقِّ (33:17)—ترجمہ: اور جس جان کو اللہ نے حرام قرار دیا ہے اسے بغیر حق نہ مارو۔ میدان جنگ میں بھی بے گناہ بچوں، بوڑھوں اور عورتوں پر ظلم کرنے سے منع فرمایا گیا: رسول خدا ص کے بارے میں منقول ہے:

عَنْ أَبِي عَبْدِ اللهِ ع قَالَ: كَانَ رَسُولُ اللهِ ص إِذَا أَرَادَ أَنْ يَبْعَثَ سَرِيَّةً دَعَاهُمْ فَأَجْلَسَهُمْ بَيْنَ يَدَيْهِ ثُمَّ يَقُولُ سِيرُوا بِسْمِ اللهِ وَ بِاللهِ وَ فِي سَبِيلِ اللهِ وَ عَلَى مِلَّةِ رَسُولِ اللهِ لَا تَغُلُّوا وَ لَا تُمَثِّلُوا وَ لَا تَغْدِرُوا وَ لَا تَقْتُلُوا شَيْخاً فَانِياً وَ لَا صَبِيّاً وَ لَا امْرَأَةً وَ لَا تَقْطَعُوا شَجَراً إِلَّا أَنْ تُضْطَرُّوا إِلَيْهَا وَ أَيُّمَا رَجُلٍ مِنْ أَدْنَى الْمُسْلِمِينَ أَوْ أَفْضَلِهِمْ نَظَرَ إِلَى رَجُلٍ مِنَ الْمُشْرِكِينَ فَهُوَ جَارٌ حَتَّى يَسْمَعَ كَلَامَ اللهِ فَإِنْ تَبِعَكُمْ فَأَخُوكُمْ فِي الدِّينِ وَ إِنْ أَبَى فَأَبْلِغُوهُ مَأْمَنَهُ وَ اسْتَعِينُوا بِاللهِ عَلَيْهِ[10]

ترجمہ: "حضرت ابو عبد اللہ علیہ السلام سے روایت ہے کہ انہوں نے فرمایا: رسول اللہ ﷺ جب کسی لشکر یا دستے کو روانہ کرنے کا ارادہ فرماتے تو انہیں بلاتے، اپنے سامنے بٹھاتے، پھر فرماتے: اللہ کے نام سے روانہ ہو، اللہ پر بھروسا کرتے ہوئے، اللہ کی راہ میں اور رسول اللہ ﷺ کے دین پر چلتے ہوئے۔ خیانت نہ کرنا، مُردوں کی بے حرمتی نہ کرنا، عہد شکنی نہ کرنا، کسی بوڑھے فانی کو قتل نہ کرنا، نہ کسی بچے کو اور نہ کسی عورت کو۔ اور درخت نہ کاٹنا مگر یہ کہ تمہیں مجبوری ہو۔ اور مسلمانوں میں سے کوئی ادنیٰ ہو یا افضل، اگر وہ مشرکوں میں سے کسی شخص کو امان دے دے تو وہ امان میں رہے گا یہاں تک کہ وہ اللہ کا کلام سن لے۔ پھر اگر وہ تمہارا ساتھ قبول کر لے تو وہ دین میں تمہارا بھائی ہے، اور اگر انکار کرے تو اسے اس کی جائے امان تک پہنچا دو، اور اس معاملے میں اللہ سے مدد طلب کرو۔"

یہ روایت اسلامی تعلیمات میں جنگی اخلاقیات، انسانی حرمت، غیر مسلموں کے حقوق اور امان و عدل کے اعلیٰ اصولوں کو واضح کرتی ہے۔اسی طرح رسول اکرم ﷺ نے بھی انسانی مساوات اور احترام کی تعلیم دیتے ہوئے فرمایا: "مَن لَم يَرحمْ صغيرَنا ويُوَقِّرْ كَبِيرَنا فليس منا" [11] ترجمہ: "جو ہمارے چھوٹوں پر رحم نہ کرے اور بڑوں کی عزت نہ کرے، وہ ہم میں سے نہیں۔" اسی طرح اللہ تعالیٰ فرماتا ہے۔ کہ غیر مسلموں کے ساتھ بھی احسان کرو۔ ارشاد ربانی ہے۔ لا يَنْهاكُمُ اللهُ عَنِ الَّذينَ لَمْ يُقاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَ لَمْ يُخْرِجُوكُمْ مِنْ دِيارِكُمْ أَنْ تَبَرُّوهُمْ وَ تُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ إِنَّ اللهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِين (8:60) ترجمہ: "اللہ تمہیں ان لوگوں سے منع نہیں کرتا جو تم سے دین کے بارے میں نہیں لڑتے اور نہ انہوں نے تمہیں تمہارے گھروں سے نکالا ہے اس بات سے کہ تم ان سے بھلائی کرو اور ان کے حق میں انصاف کرو، بے شک اللہ انصاف کرنے والوں کو پسند کرتا ہے۔"

دینِ اسلام کی تعلیمات کا مطالعہ کیا جائے تو یہ حقیقت روزِ روشن کی طرح عیاں ہو جاتی ہے کہ یہ مذہب محض عقائد و عبادات کا مجموعہ نہیں بلکہ انسانیت کے وقار کا ایک ہمہ گیر ضابطۂ حیات ہے۔ غیر مسلموں کے ساتھ عہد کی پاسداری کا حکم قرآن مجید کی سورۂ توبہ میں اس صراحت کے ساتھ دیا گیا: "إِلَّا الَّذِينَ عَاهَدتُّم مِّنَ الْمُشْرِكِينَ ثُمَّ لَمْ يَنقُصُوكُمْ شَيْئًا ... فَأَتِمُّوا إِلَيْهِمْ عَهْدَهُمْ إِلَىٰ مُدَّتِهِمْ" (4:9) کہ جب تک وہ عہد پر قائم رہیں، تم بھی اپنے پیمان کو پورا کرو۔ اسی طرح عدل و انصاف کو آفاقی قدر قرار دیتے ہوئے فرمایا: "اعْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰ" (8:5) ترجمہ: "انصاف کرو کہ یہی بات تقویٰ کے زیادہ نزدیک ہے۔" اور اگر وہ فیصلہ کے لیے آئیں تو ان کے ساتھ بھی عدل کرو "وَإِنْ حَكَمْتَ فَاحْكُمْ بَيْنَهُم بِالْقِسْطِ" (42:5) ترجمہ: "اور اگر تو فیصلہ کرے تو ان میں انصاف سے فیصلہ کر۔"

یہ وہ تعلیم ہے جو مذہبی اختلاف کو ظلم کا جواز نہیں بننے دیتی بلکہ عدالت کو ایمان کا تقاضا قرار دیتی ہے۔ امانت داری، وعدہ کی تکمیل، جان و مال کا تحفظ، اور اپنے عقیدے کے مطابق زندگی گزارنے کی آزادی ـــــ یہ سب اس وسیع تر قرآنی منہج کا حصہ ہیں جس کی رو سے انسان پہلے انسان ہے، پھر کسی مذہب یا قوم کا فرد۔ یوں اسلام کا قانونی اور اخلاقی نظام اس بات کا روشن ثبوت ہے کہ وہ انسانیت کو تفریق کے خانوں میں تقسیم نہیں کرتا بلکہ عدل، رحمت اور احترام کے آفاقی اصولوں کے ذریعے ایک مہذب اور باوقار انسانی ثقافت کی بنیاد رکھتا ہے۔ اسی حدیث نبوی ص میں ہے، اَلْخَلْقُ عِيَالُ اللهِ فَأَحَبُّ الْخَلْقِ إِلَى اللهِ مَنْ أَحْسَنَ إِلَى عِيَالِهِ [12] ترجمہ: "مخلوق اللہ کی عیال (زیر کفالت) ہے، اور مخلوق میں سے وہ شخص اللہ کو زیادہ پسند ہے جو اس کی عیال سے اچھا سلوک کرتا ہے۔"

6-2۔ خواتین کے حقوق کا تحفظ

اسلام نے خواتین کو حقوق اور وقار عطا کرکے ایک جدید اور انسانی ثقافت قائم کی، جو جاہلی معاشرت کے برعکس ہے۔ قرآنِ کریم نے عورت کو وراثت میں حصہ دیا: "لِلنِّسَاءِ نَصِيبٌ مِّمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالْأَقْرَبُونَ" (7:4) اور نکاح میں اس کی رضامندی کو لازمی قرار دیا: "وَلَا تُنكِحُوا الْمُكْرَهِينَ" (19:4)۔ اسلام نے عورت کو نفقہ اور مالی تحفظ فراہم کیا، تعلیم اور شعور حاصل کرنے کا حق دیا، اور اسے معاشرتی اور اخلاقی سطح پر عزت و وقار عطا کیا۔

اسلام نے عورتوں کے لیے حقوق کا خیال رکھا۔ وَلَهُنَّ مِثْلُ الَّذِي عَلَيْهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ (2:2) ترجمہ: "اور عورتوں کے لیے بھی معروف طریقے کے مطابق ویسے ہی حقوق ہیں جیسے ان پر ذمہ داریاں ہیں۔" نبی اکرم ﷺ نے بیٹیوں کو عزت دی۔ جیسا کہ حضرت فاطمہؑ جب حضور ﷺ کے پاس آتیں تو آپ کھڑے ہو جاتے تھے، جو احترام اور مقام کا عملی مظاہرہ ہے۔ خواتین کو ازدواجی، معاشرتی اور قانونی حقوق دینے سے نہ صرف انفرادی بلکہ اجتماعی ثقافت میں عدل، اخلاقیات اور توحیدی احترام قائم ہوا۔ آج بھی اس ثقافت کو زندہ رکھنا ضروری ہے تاکہ عورت کے حقوق محفوظ ہوں اور معاشرہ انسانی وقار کی بنیاد پر ترقی کرے۔ یہ روایت عربی متن میں یوں ہے:

عَنْ أُمِّ الْمُؤْمِنِينَ عَائِشَةَ رَضِيَ اللهُ عَنْهَا أَنَّهَا قَالَتْ مَا رَأَيْتُ أَحَدًا كَانَ أَشْبَهَ سَمْتًا وَهَدْيًا وَدَلًّا بِرَسُولِ اللهِ ﷺ مِنْ فَاطِمَةَ كَرَّمَ اللهُ وَجْهَهَا، كَانَتْ إِذَا دَخَلَتْ عَلَيْهِ قَامَ إِلَيْهَا فَأَخَذَ بِيَدِهَا وَقَبَّلَهَا وَأَجْلَسَهَا فِي مَجْلِسِهِ، وَكَانَ إِذَا دَخَلَ عَلَيْهَا رَسُولُ اللهِ ﷺ قَامَتْ إِلَيْهِ فَأَخَذَتْ بِيَدِهِ فَقَبَّلَتْهُ وَأَجْلَسَتْهُ فِي مَجْلِسِهَا۔ [13] ترجمہ: "حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے روایت ہے کہ انہوں نے فرمایا: میں نے کسی کو رسول اللہ ﷺ جیسا اخلاق، حسنِ سلوک اور آداب والا نہیں دیکھا جس طرح حضرت فاطمہ رضی اللہ عنہا کے ساتھ تھے۔ جب وہ حضور ﷺ کے پاس داخل ہوتیں تو آپ ﷺ ان کے لیے کھڑے ہو جاتے، ان کا ہاتھ پکڑتے، انہیں بوسہ دیتے اور اپنی جگہ پر

بٹھاتے۔ اور جب رسول اللہ ﷺ ان کے ہاں داخل ہوتے تو وہ بھی ان کے لیے کھڑی ہوتیں، ان کا ہاتھ پکڑتی، انہیں بوسہ دیتیں اور اپنی جگہ پر بٹھاتیں۔"

7-2۔ ترویجِ ثقافتِ علم

ثقافتی تبدیلی کا حقیقی اور پائیدار راستہ علم و شعور کو معیار بنانے سے ہموار ہوتا ہے۔ جب معاشرہ جذبات، تقلیدِ جامد اور نسلی تفاخر کے بجائے علمِ نافع اور بیدار شعور کو اپنی اقدار کا محور بناتا ہے تو اس کی تہذیبی سمت درست ہو جاتی ہے۔ قرآن مجید نے سب سے پہلے انسانی ارتقا کا دروازہ ہی علم سے کھولا: اِقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِی خَلَقَ (96:1) ترجمہ: "اپنے رب کے نام سے پڑھیے جس نے سب کو پیدا کیا۔ یہ حکم دراصل اعلان ہے کہ کسی بھی تبدیلی کی بنیاد فکری بیداری اور معرفتِ رب ہے۔" اسی طرح قرآن علم اور جہالت کے فرق کو یوں نمایاں کرتا ہے: قُلْ هَلْ يَسْتَوِی الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ (39:9) ترجمہ: "کہہ دو کیا علم والے اور بے علم برابر ہو سکتے ہیں۔" یہ استفہامِ انکاری اس حقیقت کو اجاگر کرتا ہے کہ علم رکھنے والے ہی صحیح معیارِ فکر و عمل قائم کر سکتے ہیں۔ جب تک شعور کی روشنی نہ ہو، ثقافت رسموں کا ہجوم اور رویّوں کا جمود بن جاتی ہے۔ قرآن کی بہت سی آیات میں علم اور اہل علم کو فوقیت دی گئی گویا ایک ایسی ثقافت کو زندہ کرنی کی کوشش کی گئی جہاں علم اور شعور کی قیادت ہو۔ يَرْفَعِ اللهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنكُمْ وَالَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ دَرَجَاتٍ (58:11) ترجمہ: اللہ تم میں سے ایمان والوں کو اور جنہیں علم عطا کیا گیا ہے، بلند درجات عطا فرماتا ہے۔

احادیثِ نبویہ میں بھی علم کو تہذیبی اصلاح کا سرچشمہ قرار دیا گیا ہے۔ رسول اکرم ﷺ کا ارشاد ہے: طَلَبُ الْعِلْمِ فَرِيضَةٌ عَلَىٰ كُلِّ مُسْلِمٍ [14] ترجمہ: "علم حاصل کرنا ہر مسلمان پر فرض ہے۔" اور ایک اور مقام پر فرمایا: مَنْ يُرِدِ اللهُ بِهِ خَيْرًا يُفَقِّهْهُ فِی الدِّينِ [15] ترجمہ: "جس کے ساتھ اللہ بھلائی کا ارادہ فرماتا ہے، اسے دین کی گہری سمجھ عطا کر دیتا ہے۔" یہ تعلیمات واضح کرتی ہیں کہ خیر و فلاح کا دروازہ فہمِ دین اور شعورِ حقیقت سے کھلتا ہے۔ پس اسلامی ثقافت زندہ کرنی ہو تو علم اور اہل علم کو فوقیت دینی چاہیے، جب علم معیار بنے اور شعور رہبر، تو ثقافت محض وراثت نہیں رہتی بلکہ شعوری انتخاب بن جاتی ہے؛ اقدار رسم سے اٹھ کر دلیل پر قائم ہوتی ہیں، اور معاشرہ اندھی پیروی سے نکل کر بصیرت کی راہ اختیار کرتا ہے۔ یہی وہ انقلاب ہے جو دلوں میں شروع ہو کر تاریخ کا رخ بدل دیتا ہے۔

نتیجہ

سماج میں ثقافتی تبدیلی ایک پیچیدہ اور ہمہ جہتی عمل ہے جو فرد اور معاشرے کے عقائد، اخلاق، رویّوں اور علمی

معیار کو متاثر کرتا ہے۔ تحقیق سے یہ واضح ہوتا ہے کہ حقیقی اور پائیدار تبدیلی کے لیے ایک اصولی اور فکری فریم ورک ضروری ہے، جسے قرآنِ مجید نے واضح طور پر پیش کیا ہے۔ قرآن ہمیں سکھاتا ہے کہ ثقافت کو دین کے تابع کرنا، عدل وانصاف، عقل وشعور، تقویٰ، انسانیت کی تکریم اور علم کی ترویج کے اصولوں پر استوار کرنا ہی معاشرتی اصلاح کا حقیقی ذریعہ ہے۔

جب مسلمان معاشرے انہی قرآنی اصولوں کو اپنا معیار بنائیں اور انہیں عملی زندگی میں نافذ کریں تو نہ صرف اخلاقی زوال اور فکری انتشار کی روک تھام ممکن ہے بلکہ ایک متوازن، عادلانہ اور علمی ثقافت قائم ہو سکتی ہے۔ یوں قرآنی منہج سماجی زندگی میں اصلاح و تجدید کے ساتھ ساتھ انسانی فلاح، سماجی ہم آہنگی اور تہذیبی ارتقا کی مضبوط بنیاد فراہم کرتا ہے۔ اس کا نتیجہ یہ ہوگا کہ اسلامی معاشرے میں تمام انسانوں کی جان، مال اور عزت محفوظ رہیں گے۔ اس کے ساتھ معاشرے سے دھوکہ، فریب اور جعلی اشیاء کی پیداوار جیسے منفی رویّے بھی ختم ہو جائیں گے، اور ایک ایسا معاشرہ وجود میں آئے گا جس کی طرف انسانی فطرت خود رہنمائی کرتی ہے۔

*****

References

---

1. Dr. Ali Akbar, Velayati, *Farahng wa Tamdan Islami*, (Tehran, Daftar Nashar Mahraf, 1384 SH), 19.

دکتر علی اکبر، ولایتی، *فرہنگ وتمدن اسلامی*، (تہران، دفتر نشر معارف، 1384ھ۔ش)، 19۔

2. Ahmad Ali, Babai, *Bargazida Tafsir Namona*, Vol. 1, (Tehran, Dar al-Kutub al-Islamiya 1382 SH), 151.

احمد علی، بابائی، *برگزیدہ تفسیر نمونہ*، ج1، (تہران، دار الکتب الاسلامیہ، 1382ش)، 151۔

3. Shirazi, Nasir Makarim, *Tafsir Mustoun*, Vol. 5 (Tehran, Dar al-Kutub al-Islamiyya, 1374), 105.

شیرازی، ناصر مکارم، *تفسیر نمونہ*، ج5 (تہران، دار الکتب الإسلامیۃ، 1374ش)، 105۔

4. Mustafa Hasan, Tafsir Roshan, vol. 7 (Tehran, Markaz Nashar Kitab, 1380SH), 4.

مصطفوی حسن، *تفسیر روشن*، ج7 (تہران، مرکز نشر کتاب، 1380ش)، 4۔

5. Ahmad Ali, Babai, *Bargazida Tafsir Namona*, Vol. 3, (Tehran, Dar al-Kutub al-Islamiya 1382 SH), 446.

احمد علی، بابایی، برگزیدہ *تفسیر نمونہ*، ج3، (تہران، دار الکتب الاسلامیہ، 1382 ش)، 446۔

6. Shirazi, Nasir Makarim, *Tafsir Namona*, Vol. 10 (Tehran, Dar al-Kutub al-Islamiyya, 1374 SH), 268.

شیرازی، ناصر مکارم، *تفسیر نمونہ*، ج10 (تہران، دار الکتب الاِسلامیۃ، 1374 ش)، 268۔

7. Ibib, Vol. 26, 177.

ایضاً، ج26، 177۔

8. Abd al-Ali bin Juma'ah, Arusi Hawizi, *Tafsir Nur al-Saqlayn*, Vol. 2 (Qum, Antarhat Ismailiyan, 1415 AH), 488.

عبد علی بن جمعہ، عروسی حویزی، *تفسیر نور الثقلین*، ج2، (قم، انتشارات اسماعیلیان، 1415ق)، 488۔

9. Syed Muhammad Baqir, Mousavi Hamadani, *Tarjma: Tafsir al-Mizan*, Vol. 18, (Qum, Daftar Antarhat-e-Islami Jamia e Madraseen Hoz-e-Illamiah, 1374 SH), 487.

سید محمد باقر، موسوی ہمدانی، ترجمہ *تفسیر المیزان*، ج18، (قم، دفتر انتشارات اسلامی جامعہ ی مدرسین حوزہ علمیہ، 1374 ش)، 487۔

10. Abu Jafar Muhammad bin Yaqub bin Ishaq, Al-Qalini al-Razi, *Al-Kafi*, Vol. 9, (Qum, Dar al-Hadith, 1429 AH), 408 & 409, Hadees #: 8229.

ابو جعفر محمد بن یعقوب بن إسحاق، الکلینی الرازی، *الکافی*، ج9، (قم، دار الحدیث، 1429ھ)، 408و409، ح8229۔

11. Imam Muhammad bin Ismail Al-Bukhari, *Sahih Al-Bukhari*, Kitab al-Adab (Book of Morals), Chapter: Al-Mana' fi Laan al-Mu'min and Kufr, (Riyadh, Dar al-Salaam, Tab'a al-Dar al-Salaam, 1422 AH/2001) Hadith #: 6047; Allama Muhammad Baqir bin Muhammad Taqi Majlisi, *Bihar al-Anwar*, Vol. 71, Edition: II, (Beirut, Dar Ihya al-Turahat al-Arabi, 1403 AH/1983), 227.

بإمام محمد بن إسماعیل البخاری، *صحیح البخاری*، کتاب الأدب (کتابِ اخلاق)، باب: المانع فی لعان المؤمن وکفرہ، (ریاض، دار السلام، الطبعۃ الدار السلام، 1422ھ/2001ء)، رقم الحدیث: 6047؛ علامہ محمد باقر بن محمد تقی مجلسی، *بحار الانوار*، ج71، چاپ دوم، (بیروت، دار احیاء التراث العربی، 1403ھ/1983ء)، 227۔

12. Imam Wali al-Din Abu Abd Allah Muhammad bin Abd Allah al-Tabarizi, Mishkaat al-Masabih, Kitab al-Adaab, Research: Hafiz Zubair Ali Zai, (Beirut, Dar Ihya Al-Tarath al-Arabi, 1403 AH / 1983), Hadith # :4998.

الامام ولی الدین ابو عبد اللہ محمد بن عبد اللہ الطبریزی، مِشْکَاۃُ الْمَصَابِیح ، کتاب الآداب، تحقیق: حافظ زبیر علی زئی، (بیروت، دار إحیاء التراث العربی، 1403ھ/ 1983م)، رقم الحدیث: 4998۔

13. Abu Dawud Sulaiman ibn al-Asha'ath al-Sajistani, *Sunan-i Abi Dawud*, Vol. 2, (approximate), Chap. Abwaab al-Salam, (Beirut, Jam'iyat al-Maknaz al-Islami,), Hadith :# 5217. (Accessed March, 16, 2026)

https://islamicurdubooks.com/hadith/hadith-.php?bookid=3&hadith_number=5217

ابو داؤد سلیمان بن الاشعث السجستانی، سننِ ابی داؤد، ج 2، (تقریباً)، باب: إبواب السلام، (بیروت، جامعہ مکناز الاسلام)، ح 5217۔

14. Kulaini, Abu Ja'far, Muhammad bin Ya'qub, *Al-Kafi (T-Islami)*, Vol. 8, (Tehran, Dar al-Kutub al-Islamia, 1407 AH), 31.

کلینی، ابو جعفر، محمد بن یعقوب، الکافی (ط-الاِسلامیۃ)، ج8، (تہران، دار الکتب الاِسلامیۃ، 1407ق)، 31

15. Al-Majlisi, Muhammad Baqir, *Bihar al-Anwar al-Jamaa Ladarar Akhbar al-Imath al-Athar*, Vol. 1, (Beirut, Al-Wafa Foundation, 1404 AH), 220.

محمد باقر، مجلسی، بحار الانوار الجامعۃ لدرر اِخبار الائمۃ الاطہار، ج1، (بیروت، مؤسسۃ الوفاء، 1404ھ)، 220۔

استاد مرتضیٰ مطہری کے نقطہ نظر سے معاشرتی انحرافات کی روک تھام کا ماڈل

A Model for Prevention of Social Deviations from the Perspective of Professor Murtaza Mutahhari

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

Syed Mudassir Amir Tirmazi
Ph.D. Researcher scholar, Almustafa International University, Qum, Iran.
E-mail:smastg84@gmail.com
Dr. Dawood Raheemi Sajasi
Assistant Professor; Shahid University, Tehran, Iran.
E-mail:d.rahimi@shahed.ac.ir
Orchid ID: 0000-0001-7428-3005

Abstract:
One of the significant problems facing human society is the issue of 'social deviations,' which has been a topic of discussion among sociologists since the late 19th century. Despite various studies and theories being presented to identify the causes of this issue and propose solutions, this crisis still persists. Among the intellectuals who have paid attention to this issue and devised ways to address it, Professor Murtaza Mutahhari is a notable figure. He not only identified the causes of social deviations but also outlined a strategy for their prevention, which, through further research, could provide a relatively comprehensive model for solving this crisis.
In fact, Martyr Mutahhari emphasizes the importance and necessity of moral education and training, as well as providing a suitable cultural and social environment, to prevent social deviations. According to him, this ensures that deviations do not arise in society in the first place. However, if such deviations do occur, Martyr Mutahhari also stresses the need to establish effective social and judicial institutions capable of

controlling and addressing these deviations.
This article, using a research-based descriptive and analytical methodology, presents strategies for the prevention and control of social deviations from the perspective of Martyr Mutahhari. In the course of this research, the author has concluded that according to Martyr Mutahhari, the fundamental model for preventing and controlling social deviations is the training of human soul.

Keywords: Social Deviations, Prevention, Control, Martyr Mutahhari, Divine Nature, Soul, Training, Upbringing, Moderation.

خلاصہ

انسانی سماج کو درپیش مسائل میں سے ایک اہم مسئلہ، "معاشرتی انحرافات" کا مسئلہ ہے جو 19 ویں صدی کے اواخر سے ماہرینِ عمرانیات کے درمیان زیرِ بحث ہے اور اس کے باوجود کہ اس مسئلے کی وجوہات تلاش کرنے اور اس کے راہِ حل پیش کرنے کے حوالے سے مختلف تحقیقات اور نظریات پیش کیے گئے ہیں لیکن یہ بحران ابھی تک جوں کا توں باقی ہے۔
جن دانشوروں نے اس مسئلہ پر توجہ دی ہے اور اسے حل کرنے کا چارۂ کار سوچا ہے، ان میں سے ایک اہم شخصیت، استاد مرتضٰی مطہری ہیں۔ آپ نے معاشرتی انحرافات کے اسباب کی نشاندہی کے ساتھ ساتھ ان کی روک تھام کی ایک ایسی حکمت عملی بیان کی ہے جس پر مزید تحقیقات انجام دے کر اس بحران کے حل کا نسبتا ایک جامع ماڈل پیش کیا جاسکتا ہے۔
دراصل، شہید مطہری سماجی انحرافات کی روک تھام کے لئے اخلاقی تعلیم و تربیت اور مناسب ثقافتی و سماجی ماحول فراہم کرنے کی اہمیت اور ضرورت پر زور دیتے ہیں۔ ان کے مطابق، یہ امر موجب بنتا ہے کہ سماج میں انحرافات جنم ہی نہ لیں۔ لیکن اگر بوجودہ یہ انحرافات جنم لیتے ہیں تو بھی ان کے کنٹرول کے لئے شہید مطہری ایسے مؤثر سماجی اور عدالتی اداروں کے قیام کی ضرورت پر زور دیتے ہیں جو ان انحرافات کا سدّباب کر سکیں۔
یہ مقالہ، ایک تحقیقی توصیفی اور تجزیاتی طریقۂ کار استعمال کرتے ہوئے شہید مطہری کے نقطۂ نظر سے معاشرتی انحرافات کی روک تھام اور کنٹرول کی حکمتِ عملی کی وضاحت پیش کرتا ہے۔ اس تحقیق کے ضمن میں مقالہ نگار

اِس نتیجے پر پہنچے ہیں کہ شہید مطہری کے مطابق، معاشرتی انحرافات کی روک تھام اور کنٹرول کا بنیادی ماڈل، "تربیتِ نفس" کا ماڈل ہے۔

کلیدی الفاظ: معاشرتی انحرافات، روک تھام، کنٹرول، شہید مطہری، فطرتِ الٰہی، تربیتِ نفس، اعتدال۔

1. موضوعِ بحث کی وضاحت اور حدّ بندی

انسان کے بارے میں یہ مقولہ رائج ہو چکا ہے کہ وہ ایک "سماجی جانور" ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ معاشرہ، بنی نوع انسان کے ایک ایسے اجتماع سے عبارت ہے جس میں ہر فرد، اپنے ہمنوع دیگر افراد کے ساتھ کچھ اس طرح سے جڑا ہوا ہوتا ہے کہ ایک شخص کا تکامل، دوسرے کے تکامل و ترقی پر اور بر عکس، ایک شخص کا زوال، دیگر افراد کے زوال کا موجب بنتا ہے۔ دراصل، انسان نے جس قدر ترقی و کمال پایا ہے، یا جس قدر وہ ترقی و کمال کی منزلیں طے کرنے میں ناکام رہا ہے، اس میں اس کے سماج اور معاشرے کا ایک بنیادی کردار ہے۔ بنابرایں، انسان کی معاشرتی کجرِیوں اور انحرافات پر نظر رکھنا اور ان کی اصلاح، ماہرینِ سماجیات کا ایک بنیادی کام رہا ہے۔ افراد پر معاشرہ کی اسی تاثیر کے پیشِ نظر، اس مقالہ میں "معاشرتی انحرافات" کو موضوعِ تحقیق قرار دیا گیا ہے۔

"انحرافات"، "انحراف" کی جمع ہے۔ عربی زبان میں، "انحراف" کا لفظ راستے سے ہٹنے یا سمت تبدیل کرنے کے معنی میں استعمال ہوتا ہے اور یہ جسمانی (جیسے سڑک سے انحراف) یا معنوی اور سماجی (جیسے اخلاقی اقدار سے انحراف) معنی میں استعمال ہو سکتا ہے۔[1] اصطلاحی طور پر انحرافات Deviances سے مراد ایسے روّیے اور اعمال لیے جاتے ہیں جو قبول شدہ سماجی اصولوں کے خلاف ہوں۔ دراصل، سماجی مباحث میں بعض اوقات انحراف کو دو اقسام میں تقسیم کیا جاتا ہے: مثبت انحراف اور منفی انحراف۔ مثبت انحراف میں وہ رویے شامل ہوتے ہیں جو رائج معاشرتی اصولوں سے ہٹ کر تو ہوں، لیکن یہ معاشرے کی ترقی کا موجب بنیں؛ جیسے سائنسی و غیر سائنسی علوم میں روایت سے ہٹ کر ایسی ڈگر پر چلنا جو روایتی اصولوں کو چیلنج کرتی ہو۔

بنابرایں، زیرِ نظر مقالہ میں معاشرتی انحرافات سے مراد، ایسے روّیے ہیں جو انسان کو اس کے تکامل و ترقی کے راستے میں چلنے سے روکتے ہیں؛ یعنی وہ اعمال جنہیں عام طور پر "منفی انحرافات" کا نام دیا جاتا ہے۔ دراصل، منفی انحراف میں وہ رویے ہوتے ہیں جو سماجی اقدار سے متصادم ہوں اور عام طور پر ان کی مذمت کی جائے یا ان روّیوں کے حامل افراد کو سزا دی جائے؛ جیسے نشہ یا غیر اخلاقی روّیے۔[2]

یہاں اس نکتے کی طرف توجہ بھی ضروری ہے کہ بعض معاشروں میں مثبت اور منفی انحرافات کے معیارات مختلف ہیں۔ مثال کے طور پر، بعض مغربی ممالک میں بعض انسانی اعمال کو منفی انحراف شمار نہیں کیا جاتا؛ کیونکہ یہ

معاشرے بعض رویوں کو اقدار کے برخلاف نہیں سمجھتے۔[3] مثال کے طور پر شراب نوشی مغربی دنیا میں معاشرتی انحراف شمار نہیں ہوتی؛ لیکن شراب پینے میں افراط یا اس شراب خوری کے نتیجے میں ہونے والے نقصانات کو انحراف سمجھا جاتا ہے۔ بہر صورت، جب عرفی محاورات میں انحراف کا لفظ بولا جاتا ہے تو اس سے مراد، منفی انحراف ہی لیا جاتا ہے؛ جیسا کہ پیش نظر مقالہ میں اس کا یہی منفی معنی مراد لیا گیا ہے۔

2. تحقیق کی روش

یہ مقالہ توصیفی۔ تحلیلی طریقہ کار استعمال کرتے ہوئے، شہید مرتضی مطہری کے نقطہ نظر سے معاشرتی انحرافات کے موجبات تلاش کرنے کے ضمن میں ان انحرافات کی روک تھام کی حکمت عملی پیش کرتا ہے۔ بطور کلی، اس مقالہ میں آغاز میں موضوع بحث سے مربوط کلیات اور تصورات کی وضاحت پیش کی گئی ہے اور پھر شہید مطہری کے نقطۂ نظر سے معاشرتی انحرافات کے عوامل کا کھوج لگانے کی کوشش کی گئی ہے اور اگلے مرحلے میں شہید مطہری کے نقطہ نظر سے معاشرتی انحرافات سے روک تھام کی حکمت عملی کا جائزہ لیا گیا ہے۔

3. سابقہ تحقیقات کا جائزہ

اگرچہ معاشرتی انحرافات اور ان کے سدّ باب کے موضوع پر مشرقی و مغربی مفکرین کی کافی تحقیقات انجام دی ہیں لیکن یہ تحقیقات اور نظریات، بنیادی اسلامی اقدار کو نظر انداز کرتے ہیں۔ ان تحقیقات کی یہ کمی، دراصل، معاشرتی انحرافات کے سدِّ باب کے لئے اسلامی ثقافت پر مبنی ماڈل کی ڈیزائن کی ضرورت کو نمایاں کرتی ہے۔[4] جہاں تک شہید مرتضی مطہری کے ہاں اس موضوع پر تحقیق کا تعلق ہے تو واقعیت یہ ہے کہ اس موضوع پر آپ نے مستقل طور پر کام نہیں کیا۔ بلکہ اس حوالے سے آپ کی تحقیقات پراکندہ ہیں۔ معاشرتی انحرافات کے موضوع پر آپ نے قلم ضرور اٹھایا ہے لیکن آپ کا کام پراکندہ ہے اور آپ کی کسی خاص کتاب میں اس مقولے پر بحث مرکوز نہیں ہے۔ جہاں تک اس موضوع پر اردو زبان میں کام کا تعلق ہے تو اس حوالے سے بہت کم تحقیقات انجام پائی ہیں۔ اسی طرح استاد مطہری کے آثار کے اردو تراجم میں بھی یہ موضوع تشنہ بحث نظر آتا ہے۔ اس حوالے سے اگر آپ کے فلسفہ اخلاق پر لکھی گئی کتاب "اسلام اور اخلاقی اقدار"[5] کے سولہویں باب میں "عصر حاضر کا اخلاقی بحران اور اس کا راہ حل" کے عنوان کے تحت چند انتہائی اہم مطالب کی وضاحت پیش کی گئی ہے تاہم شہید مطہری کے نقطۂ نظر سے اس موضوع کے تمام پہلوؤں کا احاطہ کرنے کی ضرورت باقی ہے۔

4. معاشرتی انحرافات کے مظاہر

شہید مرتضی مطہری نے عصر حاضر کے جن عمدہ اخلاقی اور معاشرتی انحرافات اور بحرانوں پر توجہ دی ہے، خود کشیاں، اوباش گری، نفسیاتی امراض، ناسالم سرگرمیاں، تند خوئی اور اکھڑ مزاجی، طلاقیں، بھوک افلاس اور ماحولیاتی آلودگیاں ان کے عمدہ مظاہر ہیں۔ ان کے مطابق، آج کے ترقی یافتہ ممالک میں جدید صنعتوں، کارخانوں اور ٹیکنالوجی کے آنے سے لوگوں کے پاس دولت کی فراوانی اور اوقاتِ کار میں کمی واقع ہوئی ہے جس کے نتیجے میں یہ سوال سامنے آیا ہے کہ لوگ اپنا فارغ وقت اور پیسہ کہاں خرچ کریں؟ اس سوال کو درست جواب نہ ملنے کی وجہ سے انسانی معاشرے میں فضول خرچی، غلط تفریحات، عیاشی اور شہوت رانی جیسے نامقبول رویّوں نے جنم لیا ہے۔ ان رویّوں میں سے ایک رویّہ منشیات کی لت ہے۔ شہید مطہری کے مطابق Addiction تباہ کن ترین انحرافات میں سے ایک ہے۔ آپ اِسے "نفس کی غلامی" قرار دیتے ہیں۔[6]

معاشرتی انحرافات کے مظاہر میں سے ایک مظہر، اوباشی ہے۔ بعض نوجوان نیا لباس نہیں پہنتے، تہہ خانوں میں رہتے اور منشیات استعمال کرتے ہیں۔ اس کے برعکس، بعض نوجوان ہر نئے دن لباس، بالوں اور اپنی ظاہری وضع و قطع کا ایک نیا اسٹائل اپناتے ہیں۔ خلاصہ یہ کہ اوباشی کا رواج، ایک اور معاشرتی، اخلاقی بحران ہے۔[7]

نفسیاتی امراض اور اعصابی مشکلات میں اضافہ، عصر حاضر کا ایک اور عمدہ معاشرتی بحران ہیں۔ استاد مطہری کے بقول: "یہ وہ بیماریاں ہیں جن کا نام خود اہل یورپ نے بھی "تمدن کی بیماریاں" رکھا ہے۔ آج کی دنیا میں بہت سی ایسی پریشانیاں اور نفسیاتی مشکلات ہیں جو معدے اور انتڑیوں کے زخموں کی صورت میں ظاہر ہو رہی ہیں۔ اور اسی اعصابی کھینچاؤ (Tension) کے سبب بلڈ پریشر اور دل کے امراض بہت تیزی سے بڑھ رہے ہیں۔"[8]

انسان کے معاشرتی بحرانون کا ایک اور مظہر، احساسات و عواطف کی نابودی ہے۔ انسانوں کی زندگی، مشینی زندگی بن چکی ہے۔ اور اس مشینی زندگی میں کہیں احساسات و عواطف اور انسانی ہمدردی کا سراغ نہیں ملتا۔ آج والدین کے پاس وقت نہیں ہے کہ اپنے بچوں کے ساتھ چند لمحے گذار سکیں۔ وہ اپنی اولاد سے کٹے ہوئے ہیں اور انہیں اپنی محبت کا احساس نہیں دلا سکتے اور نہ ہی ان کی تربیت کر سکتے ہیں۔ ازدواجی زندگی میں میاں بیوی ہر ایک اپنے اپنے کام میں مصروف اور اپنی دنیا میں زندگی گذار رہا ہے۔ ہمسائے کو ہمسائے کی خبر نہیں۔ انسان، انسان سے بیگانہ ہے۔ بیٹا، باپ کا نہیں ہے اور باپ، بیٹے کا نہیں۔ گھریلو زندگیاں احساسات و عواطف کے اسی بحران کی زد میں ہیں اور آئے دن طلاق کی شرح بھی بڑھتی جا رہی ہے۔ خلاصہ یہ کہ جدید دنیا نے انسان کو انسان سے کاٹ کر دن رات چلنے والا ایک پرزہ بنا کے رکھ دیا ہے۔ علامہ اقبالؒ نے کیا خوب کہا ہے:

ہے دل کے لیے موت مشینوں کی حکومت　　　احساس مروت کو کچل دیتے ہیں آلات!

آج کی ترقی یافتہ دنیا کا ایک اور معاشرتی بحران، افلاس اور بھوک ہے۔ ان بحرانات نے بذاتِ خود چند مزید بحران کھڑے کر دیے ہیں جن میں ایک بہت بڑا بحران، "خودکشی" کا بحران ہے۔ کوئی بھوک و افلاس کی وجہ سے تو کوئی عزیزوں کی سرد مہری کی وجہ سے، کوئی زندگی کے بے معنی بن جانے کی وجہ سے، تو کوئی پریشانیوں سے تنگ آ کر اپنی زندگی کا خاتمہ کر رہا ہے۔ مزید برایں، ماحولیاتی آلودگیوں نے بنی نوع انسانی کی زندگی اجیرن بنا دی ہے۔

5. معاشرتی انحرافات کے اثرات

معاشرتی انحرافات براہ راست یا بالواسطہ طور پر معاشرے پر اثر انداز ہو سکتے ہیں۔ یہ انحرافات سطحی رویوں سے لے کر مؤثر رویوں اور عقائد کے بڑے نمونوں تک شامل ہو سکتے ہیں جو سماجی تعلقات کو تباہ کرنے، اعتماد کو کم کرنے، عدمِ مساوات کو فروغ دینے، جرائم میں اضافہ کرنے یا معاشرے میں معیارِ زندگی کو کم کرنے کا سبب بن سکتے ہیں۔ دراصل، معاشرتی انحرافات، محض سماجی رویّوں تک بھی محدود نہیں رہتے، بلکہ یہ سماجی ڈھانچوں Social Set ups، اقتصادی عدم مساوات، قانون شکنی اور ثقافتی کمزوریوں کا موجب بن جاتے ہیں۔

6. معاشرتی انحرافات کے عوامل

بعض لوگ بعض مادی مشکلات و مسائل کو معاشرتی انحرافات کا عامل قرار دیتے ہیں۔ معروف ماہرِ سماجیات، رابرٹ مرٹن کا خیال ہے کہ معاشرتی انحرافات اس وقت جنم لیتے ہیں جب لوگ متوقع اہداف (جیسے مالی کامیابی) تک رسائی نہ پا سکیں۔ کیونکہ ایسی صورت میں لوگ اپنے اہداف تک پہنچنے کے لیے غیر قانونی طریقوں کا سہارا لیں گے۔[9] تاہم استاد شہید مرتضی مطہری، ایک جامع، فلسفیانہ اور اسلامی نقطہ نظر کے ساتھ، معاشرتی انحرافات کی جڑیں انسان کی اپنی الٰہی فطرت سے دوری، فہم و شعور کی کمزوری، خاندان چلانے میں خلل اور مغربی مادی گرائی کی ثقافت کے تسلط میں گڑھی دیکھتے ہیں۔

مثال کے طور پر، ممکن ہے بعض لوگ مادی فقر و فاقے کو خودکشی کا ایک عمدہ عامل قرار دیں۔ لیکن استاد مطہری کے مطابق یہ درست نہیں ہے؛ کیونکہ بذاتِ خود فقر و فاقہ کا سبب، اقتصادی نہیں، بلکہ اخلاقی اور معنوی ہے۔ بہت سے ترقی یافتہ ممالک اپنی اضافی گندم سمندر میں پھینک دیتے ہیں۔ آج اگر اسلحہ پر خرچ ہونے والے عالمی بجٹ کا پانچواں حصہ بھی کاشتکاری اور زراعت پر خرچ کیا جائے تو پوری دنیا سے بھوک کا خاتمہ ہو سکتا ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ انسانی سماج میں غلے اور اناج کا بحران نہیں ہے، بلکہ انسانی ہمدردی اور اخلاقیات کا بحران ہے جو ایسے معاشرتی انحرافات کا اصل موجب ہے۔

اسی طرح سرمایہ داروں اور کارخانے داروں نے اپنے مفادات کے حصول کے لئے مارکیٹنگ اور شیطانی پروپیگنڈہ

کے زور پر انسان کے سامنے سینکڑوں جھوٹی ضروریات رکھ دی ہیں؛ جبکہ اسے سینکڑوں حقیقی ضروریات سے محروم اور غافل بنا دیا گیا ہے۔ جدید ٹیکنالوجی کی اس یلغار نے عصر حاضر کے انسان کو صرف اور صرف کمانے اور خرچ کرنے والی فیکٹری میں تبدیل کرتے ہوئے ایک بہت بڑا معنوی بحران ایجاد کر دیا ہے۔ بنابراں، بہت سے معاشرتی انحرافات اور بحرانوں کا موجب مادی نہیں، معنوی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ فقط فقیر خاندانوں کے لوگ خودکشی نہیں کرتے؛ بلکہ کئی امیر بھی خودکشی کر لیتے ہیں۔ بہر صورت، مجموعی طور پر شہید مطہری کی نظر میں معاشرتی انحرافات کے عوامل کو دو قسموں میں تقسیم کیا جا سکتا ہے: ا۔ فکری عوامل؛ ۲۔ عملی رویّے۔

6-1۔ فکری عوامل

6-1-1۔ مادی تصوّرِ کائنات (Materialistic Worldview)

استاد مطہری کے مطابق، مادی تصوّرِ کائنات، معاشرتی انحرافات اور اخلاقی بحرانوں کا ایک بنیادی ترین عامل ہے۔ دراصل، مادی تصوّرِ کائنات میں زندگانی دنیا کا کوئی خاص ہدف اور مقصد نہیں ہے۔ اس تصوّر کے مطابق، انسان عناصر کائنات کے ایک بڑے مجموعے کے درمیان، ایک بیہودہ اور بے مقصد موجود ہے جو ہلاکت اور تباہی کی طرف گامزن رہتا ہے: " اس کے پاس کوئی محرک نہیں ہے اور اس کا انجام مایوسی اور تاریکی ہے کیونکہ اس کے پاس کوئی پناہ گاہ اور امید نہیں ہے لہٰذا وہ بس ایک تاریک اور خوفناک دنیا میں رہتا ہے۔"[10] مادی تصوّرِ کائنات کا حامل انسان کسی کے سامنے جوابدہ نہیں ہے؛ کیونکہ اس کی نظر میں: "کوئی ایسی باخبر اور برتر ہستی جو انسان کے اچھے اور بُرے رویے کو سمجھے اور پہچانے، سزا دے یا جزا بخشے۔ مختصر یہ کہ انسان کے اعمال کا جائزہ لینے والا اور اس کے اچھے اور بُرے کردار کی جانچ پڑتال کرنے والا کوئی نہیں ہے۔ یہ نظریہ حیات، اخلاقی انحرافات کو ہوا دیتا ہے، کیونکہ الٰہی جوابدہی کے بغیر فرد، لذت پرستی میں مشغول ہو جاتا ہے۔ شہید مطہری "علل گرایش بہ مادیگری" (مادیت پرستی کے رجحان کے اسباب) میں، اسے معاشرتی فساد کی جڑ قرار دیتے ہیں۔"[11]

6-1-2۔ افراطی انفرادیت (Extreme Individualism)

انفرادیت ایک تصور ہے جو روایتی معاشرے کی اجتماعیت کے مقابلے میں آتا ہے۔ انفرادیت پسند معاشرہ گروہ کے ساتھ عدم مطابقت کو ایک قدر سمجھتا ہے اور فرد کی نشو ونما اور سماجی روایات و اقدار میں نظر ثانی پر زور دیتا ہے۔ نیز، جیسا کہ عام طور پر عمرانیات میں سماجی یکجہتی کے تصور سے مستفاد ہوتا ہے، یہ تصور کسی معاشرے کے انضمام کی ڈگری یا قسم اور درحقیقت، ان رشتوں اور تعلقات کی طرف اشارہ کرتا ہے جو کسی معاشرے یا گروہ کے اراکین کو ایک دوسرے سے جوڑتے ہیں۔[12] افراطی انفرادیت کی درج

ذیل خصوصیات بیان ہوئی ہیں:

11-دوسروں پر انحصار اکثر ناپسندیدہ ہوتا ہے۔ 2-اقدار اور معیاروں کی بنیاد انفرادی ہوتی ہے۔
3-فردی اقدار کو دیگر اقدار پر فوقیت حاصل ہوتی ہے۔ 4-لوگ اکثر اپنی انفرادیت پر زور دیتے ہیں۔
5-انفرادی لذت کا حصول اولین ترجیح ہوتا ہے۔ 6-انفرادیت پسندانہ قوانین اور اقدار زیادہ مقبول ہوتے ہیں۔

یہ انتہا پسندی، خود غرضی کو جنم دیتی ہے اور سماجی تعلقات کو کمزور کرتی ہے۔ مطہری "جامعہ و تاریخ" (معاشرہ اور تاریخ) میں، فرد اور جماعت کے درمیان توازن کو ضروری سمجھتے ہیں اور انتہا پسندی کو انحراف کا عامل شمار کرتے ہیں۔

6-1-3۔افراطی اجتماعیت(Extreme Collectivism)

شہید مطہری نے کتاب "جامعہ و تاریخ" میں فرد کے اصول اور جماعت کے اصول کے درمیان ایک متوازن نظریہ پیش کیا ہے جو "اصالت الفرد والجمع" (فرد اور جماعت دونوں کی اصالت) ہے۔ انہوں نے یہ نظریہ اپنے محترم استاد علامہ طباطبائی کی آراء اور اسلام کے حقیقی منابع، قرآن اور روایاتِ اہل بیت علیہم السلام سے اخذ کیا ہے۔ جس میں فرد اور اجتماع دونوں کی حیثیت محفوظ ہے۔ لیکن اس کے ساتھ ساتھ "اصالت الفرد المحض" (خالص انفرادیت) کی افراط اور "اصالت الاجتماع" (اجتماعیت) کی انتہا پسندی جیسے نظریات بھی موجود ہیں جن کے معاشرتی انحرافات میں بہت منفی اثرات مرتب ہوتے ہیں۔[13]

افراطی اجتماعیت، اس حالت کی طرف اشارہ کرتی ہے جس میں فردیت اور فرد کے مفادات کو گروہ یا معاشرے کے مفادات کے مقابلے میں مکمل طور پر نظر انداز کر دیا جاتا ہے۔ اس حالت میں، جماعت کی اقدار، اہداف اور خواہشات کو فرد اور اس کی ذاتی خواہشات پر فوقیت دی جاتی ہے۔ اس قسم کی اجتماعیت انفرادی آزادیوں کے مکمل خاتمے، تخلیقی صلاحیتوں اور جدّت کو دبانے، معاشرے کی فلاح و بہبود اور ترقی میں کمی، تعصب اور امتیازی رویّوں، نیز آمریت کے فروغ کا موجب بنتی ہے جو بذاتِ خود معاشرتی انحرافات کے عمدہ مظاہر ہیں۔

6-1-4۔افراطی سائنس پرستی(Extreme Scientism)

معاشرتی انحرافات اور اخلاقی بحرانوں کے فکری اور اعتقادی عوامل میں سے ایک اہم عامل، افراطی سائنس پرستی (Scientism) ہے جس کی جڑیں یونانی فلسفہ (اپیکورین)، برطانوی حسیت پسندی (لاک، ہیوم) اور اثباتیت پسندی (Positivism) میں پائی جاتی ہیں۔[14] یہ وہ فلسفہ ہے جس کی بنیاد پر، علم و معرفت اور شناخت کے حصول کا واحد راستہ اور منبع، احساس (Sensation) ہے۔ دراصل، یہ نقطہ نظر لذت جوئی اور نفس پرستی کی حد سے زیادہ پیروی کو بنیادی مقصد قرار دیتا ہے اور مانتا ہے کہ احساس، اچھائی اور برائی کی تشخیص کا واحد معیار ہے۔[15]

دراصل، افراطی سائنس پرستی، ماورائے الطبیعت کے مسائل کو مسترد کرتی ہے اور انہیں بے معنی اور بے قدر

سمجھتی ہے۔ یہ عقل، وجدان اور وحی کو نظر انداز کرتی ہے اور مادی لذت کو واحد معیار ماننے کی وجہ سے اخلاقی اور سماجی افراتفری اور انحرافات کا باعث بنتی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ استاد مطہری "اصولِ فلسفہ وروشِ ریالیسم" میں اس پر تنقید کرتے ہیں اور اسے فکری انحراف کا عامل قرار دیتے ہیں۔[16]

6-1-5۔آباؤاجداد کی اندھی تقلید

تحقیق کے بغیر تقلید، عقائد، رویوں یا ثقافتی و فکری نمونوں کو بغیر عقلی جانچ پڑتال کے قبول کرنا ہے۔ یہ تصور شہید مطہری کی فکر میں، خاص طور پر فکری اور معاشرتی انحرافات کی بحث میں، فطرتِ الٰہی اور دینی اقدار سے انحراف کے عوامل میں سے ایک کے طور پر پیش کیا جاتا ہے۔ شہید مطہری بیان کرتے ہیں کہ تحقیق کے بغیر تقلید، آگاہی کے فقدان اور عقل کے عدم استعمال کی وجہ سے، انسان کو حقیقت کے راستے سے دور کر سکتی ہے۔ مثال کے طور پر، مغربی مادہ پرستی جیسی غیر ملکی ثقافتوں یا نقصان دہ فیشن کو، ان کی دینی اور فطری اقدار سے مطابقت کی جانچ پڑتال کیے بغیر، بے چون وچرا قبول کرنا، تحقیق کے بغیر تقلید کی مثال ہے۔اس قسم کی تقلید دینی اور ثقافتی شناخت کو کمزور کرنے، اخلاقی نسبیت پسندی، اور بالآخر معاشرتی انحرافات کے ظہور کا باعث بن سکتی ہے۔ اسلامی معاشروں میں، مغرب کی تقلید نے طلاق اور عریانیت میں اضافہ کیا ہے۔[17]

6-2۔ عملی رویّے

6-2-1۔جدید جنسی اخلاقیات

استاد مطہری کے مطابق، عصرِ حاضر کے معاشرتی انحرافات کے عملی موجبات میں سے ایک اہم موجب، جدید جنسی اخلاقیات اور رویّے ہیں۔ عصر حاضر میں جنسی بے راہ روئی جس میں عریانی اور ستر پوشی کی ممانعت کا خاتمہ، سیکسی تصاویر و مناظر کی بلاروک اشاعت،ان ایام میں مرد وزن کی مقاربت کی ممانعت کا خاتمہ جن میں طبّی اور شرعی طور پر یہ مقاربت ممنوع ہے اور نامحرموں سے ارتباط کی آزادی اور زنا کی قباحت اور ممانعت کا خاتمہ وغیرہ جیسے عملی رویّے، بیسیوں معاشرتی انحرافات اور بحرانوں کا موجب ہیں۔ جدید جنسی اخلاقیات میں اگرچہ یہ کہا جاتا ہے کہ جنسی غرائز کی تسکین میں واحد ممنوع چیز، وہ عمل ہے جو خود فرد یا دوسروں کو جسمانی نقصان پہنچائے، لیکن عملی طور پر ہم جنس پرستی، مساحقت اور جنسی غریزے کی تسکین کے غیر انسانی اور غیر اخلاقی طور طریقوں کا رواج، ایسے انسانی رویّے شمار ہوتے ہیں جو ایڈزز جیسی مہلک جسمانی بیماریوں اور معاشرتی انحرافات کا موجب بنتے ہیں۔ استاد مطہری کے مطابق، جدید جنسی اخلاقیات کا یہ ضابطہ، انسان کو وحشی گری اور حیوانی دنیا کی طرف لے جاتا ہے۔ جو نہ صرف بربریت کی طرف واپسی ہے بلکہ اس سے بھی بڑھ کر حیوانیت کی طرف واپسی ہے؛ یہاں

تک کہ حیوانات بھی اس حد تک نہیں جاتے۔[18]

6-2-2۔ طلاق

اگرچہ جدید جنسی اخلاقیات کا ایک لازمی نتیجہ، طلاق کی صورت میں سامنے آتا ہے، تاہم طلاق، بذاتِ خود کئی معاشرتی انحرافات اور اخلاقی بحرانوں کا موجب ہے۔ درحقیقت، اکثر ایک جوڑے کی طلاق، نہ صرف ایک خاندان، بلکہ چند خاندانوں کی بنیادیں ہلا کر رکھ دیتی ہے جس کے نتیجے میں معاشرتی بحران جنم لیتے ہیں۔ طلاق، معاشرتی انحرافات کی ایک مثال کے طور پر، نہ صرف خاندان کی بنیاد کو متزلزل کرتی ہے، بلکہ معاشرے کی سماجی اور اخلاقی ساخت پر بھی وسیع اثرات مرتب کرتی ہے۔طلاق کے حوالے سے ایک تحقیق یہ کہتی ہے کہ:

"اگرچہ امریکی عورت طلاق کے بعد خود کو "آزاد سے بھی آزاد" محسوس کرتی ہے، لیکن امریکی طلاق یافتہ خواتین، چاہے جوان ہوں یا ادھیڑ عمر، خوش نہیں ہیں، اور اس ناخوشی کو نفسیاتی معالج اور ماہرِ نفسیات کے پاس جانے والی خواتین کی بڑھتی ہوئی تعداد، یا ان کے شراب میں پناہ لینے، یا ان کے درمیان خودکشی کی بڑھتی ہوئی سطح سے محسوس کیا جا سکتا ہے۔ ہر 4 طلاق یافتہ خواتین میں سے ایک شرابی بن جاتی ہے اور ان کے درمیان خودکشی کی شرح شادی شدہ خواتین کے مقابلے میں تین گنا زیادہ ہے۔ مختصراً یہ کہ امریکی عورت جیسے ہی طلاق کے مقدمے سے کامیابی کے ساتھ باہر آتی ہے، اسے احساس ہوتا ہے کہ طلاق کے بعد کی زندگی ویسی جنت نہیں ہے جیسا وہ سوچتی تھی۔"[19]

6-2-3۔ بے روزگاری

بے روزگاری، اقتصادی اور سماجی انحراف کا ایک اہم عامل ہے۔ دراصل، صنعتی ترقی اور انفارمیشن ٹیکنالوجی میں انقلاب نے لوگوں کی ایک بہت بڑی اکثریت کو بے روزگار بنا دیا ہے۔ دراصل، جدید دور میں کام کرنے کے ہنر اور آلات سے ناآشنائی نے ملازم طبقہ کی ایک کثیر تعداد کو بے روزگار بنا دیا ہے جس کی وجہ سے یہ طبقہ کئی سماجی انحرافات کا شکار ہو جاتا ہے۔ لیکن یہاں اصل عامل سود پرست صاحبانِ صنعت و بازار اور اربابِ اقتدار ہیں۔ وہ انسان کو محض لیبر کی نظر سے دیکھتے ہیں اور جب تک ایک انسان ان کی منفعت طلبی کی راہ میں ایک پرزے کی حیثیت سے کام کر سکتا ہے وہ اس کا استحصال کرتے ہیں لیکن جب وہ اسے اپنے مفادات کے حصول کی راہ میں رکاوٹ سمجھتے ہیں تو اسے دور پھینک دیتے ہیں۔ جس کے نتیجے میں ایک فرد جب اپنے آپ کو ایک فردِ معطل کے طور پر دیکھتا ہے تو کئی معاشرتی انحرافات کا شکار ہو جاتا ہے۔ اربابِ صنعت و اقتدار کا یہ عملی رویّہ، دراصل ان سماجی بحرانوں اور معاشرتی انحرافات کا موجب ہے۔

6-2-4۔ خودکشی

اگرچہ ایک منظر سے خودکشی ایک معاشرتی انحراف ہے جس کے منجملہ موجبات میں سے ایک موجب جنسی بے راہ روی، بعض طلاقیں اور بے روزگاری جیسے عوامل اور عملی رویّے ہیں، لیکن خودکشی بذاتِ خود معاشرتی انحرافات کا موجب ہے۔ چہ بسا ایک شخص کی خودکشی اس کے متعلقین میں عزلت و تنہائی، نفسیاتی امراض اور مایوسی جیسے انحرافات کا موجب بنتی ہے۔

6-2-5۔ گلوبلائزیشن

گلوبلائزیشن اور مغربی ثقافت کے اثرات نے آج اُن معاشروں کو بھی ثقافتی چیلنجز اور معاشرتی انحرافات اور بحرانوں سے دوچار کر دیا ہے جن کے ہاں اس قسم کے انحرافات اور بحران، نہ ہونے کے مساوی ہوا کرتے تھے۔ انٹرنیٹ کی دستیابی جہاں انسان پیشرفت کا موجب ہے وہاں اس کی وجہ سے ہزاروں غیر اخلاقی مفاسد اور رویّے جنم لے رہے ہیں۔استاد مطہری کے مطابق، لوگ بند کمرے میں بیٹھ کر جرم وجنایت کا ارتکاب کر رہے ہیں۔ لہٰذا افزودہ وقت، دولت اور ذرائع ابلاغ تک ہر فرد کے عام رسائی نے انسانی نوع کے لئے ایک بہت بڑا اخلاقی، معاشرتی بحران ایجاد کر دیا ہے۔[20]

7. معاشرتی انحرافات کے سدِّباب کا چارۂ کار

7-1۔ جامع منصوبہ بندی

اگر ہم معاشرتی انحرافات کے ان عوامل اور اسباب پر توجہ کریں جن پر اوپر نسبتاً تفصیل کے ساتھ روشنی ڈالی گئی ہے، اجمالی طور پر اِن انحرافات کے سدِّباب کا چارہ کار بھی سامنے آجاتا ہے۔اجمالی طور پر استاد مرتضی مطہری کے مطابق، معاشرتی انحرافات کی روک تھام کا جامع اور بنیادی ترین نسخہ، دین اور معنویت کا احیاء ہے۔ آپ کے مطابق، آج کی دنیا ایک اہم معنوی اور روحانی بحران کا شکار ہے۔ دراصل، جدید دَور کی علمی پیشرفت اور ٹیکنالوجی نے انسان کی بعض اہم ضروریات پوری نہیں کیں۔ یہ ضروریات، انسان کی روحی اور معنوی ضروریات ہیں۔ حقیقت یہ ہے کہ ان ضروریات کا پورا نہ ہونا، معاشرتی انحرافات اور اخلاقی بحران کا اصل سبب ہے۔

بنابرایں، تقلیل گرایانہ نظریات کے برعکس، شہید مطہری کے فکری نظام میں معاشرتی انحرافات کے عوامل صرف اقتصادی دباؤ یا انتظامی کمزوریاں نہیں، بلکہ معرفتی، نفسیاتی، تربیتی اور معاشرتی پیچیدگیاں ہیں۔ معاشرتی انحراف کی وجوہات سے متعلق شہید مطہری کا تجزیہ "حقیقت سے انقطاع" اور "فطرت کی تحریف" پر مبنی ہے۔ یعنی جب انسان یا معاشرہ الٰہی فطرت اور اصیل دینی اقدار سے دور ہو جائے تو انحراف کا میدان تیار ہو جاتا ہے۔ مطہری

معاشرتی انحرافات کو الٰہی فطرت سے انحراف، شعور اور اختیار کی کمزوری، اور نظامِ ہستی کی ہدفمندی کی خلاف ورزی کا نتیجہ سمجھتے ہیں۔ الٰہی فطرت، شعور اور انسان کا اختیار، نظامِ ہستی کی ہدفمندی، عالمِ طبیعت اور ماورائے طبیعت کا قریبی رابطہ، اور معاد پر اعتقاد ان اصولوں میں سے ہیں جن کے ذریعے انحرافات پر قابو پایا جا سکتا ہے۔[21]

شہید مطہری، معاشرتی انحرافات کے سدِّ باب کا ایک تین سطحی منصوبہ اور ماڈل پیش کرتے ہیں۔ آپ کے مطابق، انفرادی سطح پر لوگوں کے ایمان کی تقویت، خاندانی سطح پر، الفت و پیار، صلہ رحمی اور خاندانی باہم پیوستگی اور معاشرتی اور حکومتی سطح پر سماجی نظارت اور فلاحی انتظامات کے ذریعے معاشرتی انحرافات کا سدِّ باب کیا جا سکتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ استاد مرتضٰی مطہری زور دیتے ہیں کہ انحرافات کی روک تھام کے لیے، ان تینوں سطوح پر توجہ دی جائے اور جامع حل مہیا کیے جائیں۔[22]

آپ ایک انسان کی انفرادی زندگی میں جہاد بالنفس پر زور دیتے ہیں۔ ان کے مطابق، جہاد بالنفس کے ذریعے ایک انسان ان تمام عوامل و موجبات اور چیلنجز کا باآسانی سامنا کر سکتا ہے[23] جو معاشرتی انحرافات کا موجب بنتے ہیں۔

جیسا کہ آپ منشیات کی لت کو "نفس کی غلامی" قرار دیتے ہیں اور اس کا حل "جہاد بالنفس" بتاتے ہیں۔[24]

جب معاشرتی انحرافات کے سدِّ باب کے حوالے سے یہ سوال اٹھتا ہے کہ کیا معاشرتی انحرافات صرف سزا کے ذریعے سے کنٹرول کیے جا سکتے ہیں[25] یا افراد کی تربیت اور شعور بڑھانے پر مبنی حفظ ماتقدم کی ضرورت ہوتی ہے[26] تو یہاں بھی شہید مطہری کے مطابق الٰہی فطرت اور دینی اقدار کی تقویت کے ذریعے حفظ ماتقدم کرنا انحراف کے وقوع کے بعد کنٹرول کرنے سے زیادہ بہتر اور مؤثر ہے۔ ان کے نقطہ نظر سے، تعلیم، تربیت اور ثقافت سازی کے ذریعے انحرافات کی روک تھام، جرم کے وقوع پذیر ہونے کے بعد سزا اور مقابلے سے کہیں زیادہ مؤثر ہے۔ عالمی اعداد و شمار سے پتہ چلتا ہے کہ ایسے معاشرے جہاں مذہبی تربیت ناپید ہو ان کے مقابلے میں ان روایتی اسلامی معاشروں میں انحراف کی شرح بہت کم ہے۔

شہید مطہری کے آثار میں انحراف کا مفہوم ہمہ جہت ہے۔ وہ انحراف کو نہ صرف سماجی اصولوں کی خلاف ورزی کے طور پر، بلکہ فطرت اور انسانی اعلیٰ اہداف سے خروج کے طور پر تعریف کرتے ہیں۔ یہ تعریف روایتی اسلامی نقطہ نظر سے مطابقت رکھتی ہے جو قرآن کریم اور احادیث میں بیان کی گئی۔ مثال کے طور پر، قرآن کریم میں، حق کے راستے سے انحراف کو گمراہی (ضلالت) کے طور پر بیان کیا گیا ہے اور لوگوں کو الٰہی راستے کی طرف واپسی کی دعوت دی گئی ہے۔ شہید مطہری اس نظریہ پر تکیہ کرتے ہوئے، انحراف کو دینی اور عقلی ذمہ داریوں سے غفلت کا نتیجہ سمجھتے ہیں اور شعور اور تربیت کی ضرورت پر زور دیتے ہیں۔

استاد مطہری، معاشرتی انحرافات کے سدِّ باب میں سماجی اصلاح کی ضرورت پر بھی تاکید فرماتے ہیں۔

دراصل، آپ کے نقطۂ نظر سے، معاشرہ انسان کی نشو و نما یا زوال کا میدان ہے۔ اگر معاشرہ انحرافات سے آلودہ ہو تو انسانوں کو روحانی اور فکری نشو و نما کے مواقع میسر نہیں آتے۔ کتاب "تعلیم و تربیت در اسلام" میں، وہ زور دیتے ہیں کہ انحرافات کی روک تھام پر توجہ دیے بغیر سماجی تربیت نامکمل ہے۔[27] ان کے مطابق، معاشرے میں فساد اور انحرافات کا مقابلہ کرنا ایک دینی ذمہ داری ہے۔ کیونکہ دینِ اسلام نے مسلمانوں کو فساد، ظلم، ناانصافی اور انحراف کا مقابلہ کرنے کا ذمہ دار ٹھہرایا ہے: "وَ لْتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ"(3:104) ترجمہ: "اور تم میں سے ایک جماعت ایسی ہونی چاہئے جو نیکی کی طرف بلائے۔" پر مبنی ہے۔ اس حوالے سے آپ کی رائے میں علماء، مفکرین اور محققین اس بات کے ذمہ دار ہیں کہ وہ گلوبائیزیشن کی وجہ سے ایجاد شدہ نئے معاشرتی انحرافات کے سدِّ باب کا چارہ کار سوچیں اور معاشرے کو لاحق نقصانات کی نشاندہی کریں اور ان کا حل پیش کریں۔[28]

مجموعی طور پر، استاد مرتضی مطہری، معاشرتی انحرافات کی روک تھام کے لئے ایک جامع منصوبہ بندی اور ایک کامل ماڈل پیش کرنے کی غرض سے انفرادی، خاندانی، اور معاشرتی جہات سے کام کرنے کی ضرورت پر زور دیتے ہیں۔ آپ فطرت، عقل و شعور اور انصاف پر مبنی معاشرہ کے قیام پر زور دیتے ہوئے، معاشرتی اصلاح کا ایک جامع منصوبہ پیش کرتے ہیں جو اسلامی معاشروں میں ثقافتی اور سماجی پالیسی سازی کے لیے استعمال کیا جا سکتا ہے۔[29]

2-7۔ الٰہی فطرت کا احیاء

شہید مطہری کے نقطہ نظر سے معاشرتی انحرافات کی روک تھام میں الٰہی انسانی فطرت کا احیاء ایک بنیادی ترین نظریاتی کام ہے۔ ان کے مطابق اللہ نے انسان کو پاک اور الٰہی فطرت کے ساتھ پیدا کیا ہے جو حقیقت، انصاف، محبت اور معنویت کی طرف ذاتی تمایل اور رجحان پر مشتمل ہے۔ یہ فطرت، ایک اندرونی قوت کے طور پر، انسان کو خیر اور کمال کی طرف رہنمائی کرتی ہے۔ معاشرتی انحرافات اس وقت ایجاد ہوتے ہیں جب انسان اس فطرت سے دور ہو جاتا ہے اور بیرونی عوامل جیسے معاشرتی ماحول، ثقافت، یا غلط تربیت کے اثر میں آ جاتا ہے۔ مطہری اپنی کتاب فطرت میں زور دیتے ہیں کہ الٰہی فطرت، ایک قطب نما کی طرح، زندگی کے صحیح راستے کو دکھاتی ہے مگر اس راستے سے غفلت یا انحراف، ناجائز رویوں اور معاشرتی انحرافات کا سبب بنتا ہے۔ مثال کے طور پر، مطہری کے نزدیک، انصاف طلبی انسان کی فطری خصوصیات میں سے ایک ہے۔ ان معاشروں میں جہاں معاشرتی اور اقتصادی ناانصاف عام ہے، یہ فطری گرایش دب جاتی ہے اور لوگ انحرافی رویوں جیسے چوری یا فساد کی طرف مائل ہو سکتے ہیں۔

دینی تعلیم، اخلاقی تربیت، اور مناسب معاشرتی بنیادوں کی تخلیق کے ذریعے فطرت کی تقویت انحرافات کی روک تھام کی جا سکتی ہے۔ مثال کے طور پر، بچپن میں ایمانداری اور امانت داری جیسی اقدار کی تعلیم انسان کو انحرافی وسوسوں سے محفوظ رکھ سکتی ہے۔ یہ نقطہ نظر جدید سماجیات کے نظریات، جیسے رابرٹ مرٹن کا ساختاری دباؤ کا نظریہ، سے مطابقت رکھتا ہے، لیکن الٰہی فطرت پر زور دیتے ہوئے، ایک مقامی اور اسلامی نقطہ نظر پیش کرتا ہے۔ الٰہی فطرت انسان کو خداپرستی اور معنویت کی طرف مائل کرتی ہے معاشرتی جبکہ انحرافات، خاص طور پر جدید معاشروں میں زیادہ ہیں جہاں مادی گرائی بڑھ گئی ہے جو اس فطرت سے دوری کا نتیجہ ہے۔ وہ اپنے آثار میں مغربی مادی گرا ثقافت کے اثر کا ذکر کرتے ہیں جو لذت جوئی اور مصرف گرائی کو فروغ دے کر انسان کو معنوی اقدار سے دور کرتی ہے اور اخلاقی اور معاشرتی انحرافات کا سبب بنتی ہے۔ مثال کے طور پر، وہ مغربی معاشروں میں جنسی انحرافات کی توسیع کو فطرت اور اخلاق سے غفلت کا نتیجہ قرار دیتے ہیں اور ان انحرافات کی روک تھام کے لیے دینی اقدار کی طرف واپسی کی ضرورت پر زور دیتے ہیں۔[30]

استاد مطہری کے فطریات کی خود بخود حرکت پر یقین کا ایک اور ثبوت یہ ہے کہ وہ انسان کی شخصیت کی تعمیر میں تین عوامل (فطرت، طبیعت اور معاشرہ) کو مؤثر سمجھتے ہیں، اور فطرت کے عامل کی نشوونما کو خود بخود اور بتدریج سمجھتے ہیں: "فطرت کا عامل جو خود بخود اس میں بتدریج نشوونما پاتا ہے، دوسرے لفظوں میں، داخلی عامل فطرت، بیرونی عامل طبیعت اور بیرونی عامل معاشرہ"۔[31]

یہاں یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ آیا فطرت اپنے اصل راستے سے منحرف ہو سکتی ہے؟ استاد مطہری کا جواب دو سطحوں پر پیش کیا گیا ہے۔ جب استاد اخلاقی نقطہ نظر سے اور نسبتاً عام افراد سے مخاطب ہوتے ہیں تو وہ تمثیلات کا استعمال کرتے ہیں۔ جیسے کہ فطرت بھی دیگر موجودات کی طرح بیمار ہو سکتی ہے اور ٹھیک کام نہیں کرتی، فطرت کے انحراف کی طرف اشارہ کرتے ہیں: "انسانی وجدان بھی ہر دوسری چیز کی طرح، صحت کی حالت میں اچھا کام کرتا ہے اور انحراف کی حالت میں، غلط۔ وجدان بھی انسان کی روحانی اور جسمانی قوتوں کی طرح، صحت کی حالت رکھتا ہے اور انحراف کی حالت۔ انحراف کی حالت میں وہ ٹھیک کام نہیں کرتا؛ غلط کام کرتا ہے۔"

تاہم، ان مواقع پر جہاں استاد نے فلسفیانہ اور تخصصی نقطہ نظر سے فطرت پر بحث کی ہے، انہوں نے کہا ہے کہ فطرت منحرف نہیں ہوتی؛ بلکہ انسان فطرت سے منحرف ہوتا ہے۔ انسان جب داخلی عوامل جیسے نفسِ امارہ اور بیرونی عوامل جیسے ماحولیاتی اور معاشرتی حالات سے متاثر ہوتا ہے تو وہ اپنی ابتدائی فطرت سے منحرف ہو جاتا

ہے۔ یہ انحراف، بہت سی سماجی مشکلات کی جڑ ہے اور استاد مطہری "فطرت" کے احیاء کا راستہ، عبادت اور تربیت کو قرار دیتے ہیں۔[32]

3-7۔ عقل و شعور اور انسانی اختیار

استاد مرتضی مطہری انسان کو ایک مختار مخلوق سمجھتے ہیں جو اپنے ارادے اور شعور سے زندگی کا راستہ منتخب کرتا ہے۔ یہ اختیار انسان کو اپنے رویّوں اور اعمال کا ذمہ دار بناتا ہے اور معاشرتی انحرافات کو غلط انتخاب کا نتیجہ قرار دیتا ہے۔ کتاب "انسان اور سرنوشت" میں مطہری زور دیتے ہیں کہ شعور بخشی اور صحیح تعلیم انسان کو منحرف انتخاب سے روک سکتی ہے۔ ان کے مطابق اگر لوگ ناجائز رویوں کے نتائج سے آگاہ ہوں تو انحراف کی طرف گرایش کا امکان کم ہو جاتا ہے۔ انسان کا اختیار شہید مطہری کے نقطہ نظر میں کلیدی کردار ادا کرتا ہے۔ انسان اپنے آزاد ارادے سے انحرافی وسوسوں کے سامنے مزاحمت کر سکتا ہے، بشرطیکہ صحیح تربیت حاصل کی ہو۔ یہ تربیت بچپن سے شروع ہونی چاہیے اور دینی، اخلاقی، اور معاشرتی اقدار کی تعلیم پر مشتمل ہو۔ مثال کے طور پر، مطہری خاندان میں عفت اور تقویٰ جیسی اقدار کی طرف اشارہ کرتے ہیں جو جنسی انحرافات کی روک تھام کر سکتی ہیں۔ وہ دینی تعلیم کی اہمیت پر بھی زور دیتے ہیں جو انسان کو خود پر قابو پانے اور معاشرے کے سامنے ذمہ دار شہری بننے کی ترغیب دیتی ہے۔[33]

استاد مطہری اس امر پر زور دیتے ہیں کہ اسلامی تعلیمات کے مطابق، انسان، ایک باخبر مخلوق کے طور پر، اچھے اور برے میں تمیز کرنے کی صلاحیت رکھتا ہے۔ تعلیم اور آگاہی انسان کو صحیح راستے سے بھٹکنے سے بچانے میں مدد دیتی ہے۔ مطہری "عقل و ایمان" میں، آگاہی کو عقل کا اوزار سمجھتے ہیں۔ آگاہی بخش میڈیا پروگرام معاشرے کے افراد کی آگاہی کے لیے کلیدی حیثیت رکھتے ہیں۔ انسان کا خود مختار ہونا انتخاب کی آزادی کا مفہوم رکھتا ہے، جو صحیح تربیت کے ذریعے، خیر کی طرف ہدایت پاتی ہے۔ مطہری آزادی کو ذمہ داری کی شرط قرار دیتے ہیں اور انحراف کو غلط انتخاب۔ شہید مطہری طبیعت اور ماورائے طبیعت کے رشتے پر زور دیتے ہیں اور مانتے ہیں کہ ماورائے مادہ کا انکار انحراف کا باعث بنتا ہے۔ "اصولِ فلسفہ" میں، وہ توحید کو ان دونوں کا جوڑ قرار دیتے ہیں۔ معاد پر اعتقاد، انسان کی ذمہ داری کے احساس کو بڑھاتا ہے اور انحرافات کو روکتا ہے۔ مطہری "معاد" میں، معاد کو اخلاقی محرک شمار کرتے ہیں لہٰذا بچپن سے ہی معاد کی تعلیم انحرافات سے بچنے میں مؤثر ہے۔ یہ اجزاء، روک تھام کرنے والے نظریہ حیات کی بنیاد ہیں۔ انہیں مضبوط کرنے سے، فکری انحراف کم ہوتا ہے۔

خلاصہ یہ کہ استاد مطہری کے مطابق، نوجوان نسل کے بیشتر اخلاقی اور دینی انحرافات کی جڑیں فکری بے ترتیبی اور ان کی اعتقادی بنیادوں کی کمزوری میں پوشیدہ ہیں۔ یہ نسل مذہبی مسائل کے شعبے میں مناسب اور منظّم طریقے

سے رہنمائی حاصل نہیں کر سکی اور اس وجہ سے عمیق فکری اور روحانی خلاء کا سامنا کر رہی ہے۔ اصل مسئلہ نوجوانوں کی فکری زبان اور منطق سے ناآشنائی اور ان کے ساتھ مؤثر طریقے سے بات چیت کرنے میں ناکامی ہے۔ اگر ان کی اپنی منطق سے ان سے بات کی جائے اور ان کی اپنی زبان میں ان کے ساتھ گفتگو کی جائے، تو یہ واضح ہو جاتا ہے کہ عام تصورات کے برعکس، یہ نسل ضدی اور ہٹ دھرم نہیں ہے بلکہ حقائق اور دینی تعلیمات کو قبول کرنے کے لیے اعلیٰ آمادگی رکھتی ہے۔[34] یہی وجہ ہے کہ استاد مطہری علما اور خواص کی شعور بخشی اور معاشرے کی رہنمائی میں کردار پر بھی زور دیتے ہیں۔[35] ان کے مطابق، نوجوانوں کے اندر پائے جانے والی فطری جمالیاتی حس (Aesthetics) کی پرورش جمالیاتی انحرافات کو روکتی ہے۔

4-7۔ محنت اور حسنِ تدبیر

استاد مرتضی مطہری کے مطابق، اسلامی نقطہ نظر سے "حُسنِ تدبیر" ایک اعلیٰ انفرادی اور سماجی خصلت ہے۔ دینی تعلیمات میں تدبیر سے بہرہ مند ہونا، نہ صرف فرد اور معاشرے کی عقلیت اور فکری پختگی کی علامت سمجھا جاتا ہے، بلکہ سماجی ترقی اور بلندی میں بھی ایک بنیادی عامل سمجھا جاتا ہے۔ پیغمبر اسلام (ص) نے ایک واضح بیان میں فرمایا: انّی لا اخافُ عَلی امَّتِیَ الْفَقْرَ وَ لکِنْ اخافُ عَلَیْہِمْ سوءَ التَّدْبیرِ[36] یعنی: "میں اپنی امت پر اقتصادی فقر سے نہیں ڈرتا، بلکہ مجھے ان کے درمیان تدبیر کے فقدان (سوء التَّدْبیر) کا خوف ہے۔" پیغمبر اکرم ﷺ کا یہ فرمان اِس بات کا عکاس ہے کہ کسی معاشرے کا اصل چیلنج صرف مادی وسائل کا فقدان نہیں، بلکہ منصوبہ بندی، دور اندیشی اور سوچے سمجھے فیصلوں میں ناکامی ہے۔

بنابرایں، محنت اور فردی اور سماجی امور میں حسن تدبیر اور بہترین پلاننگ کے ذریعے معاشرتی انحرافات اور اخلاقی بحرانوں پر قابو پایا جاسکتا ہے۔ اسلام محنت اور کام کو عبادت قرار دیتا ہے: «الكادّ لعياله كالمجاهد في سبيل الله»[37] (اپنے گھر والوں کی ضروریات پوری کرنے کی کوشش کرنے والا مجاہد فی سبیل اللہ ہے) اور بے روزگاری کو سرمایہ دارانہ نظام کا نتیجہ۔[38]

5-7۔ عفّت و پاکدامنی

دراصل، عریانی اور بے عفتی کے مہلک آثار کی طرف مغرب کی کچھ نمایاں اور مشہور ثقافتی شخصیات بھی متوجہ ہیں اور وہ عریانیت کے تباہ کن نتائج پر بات کر رہے ہیں۔ چارلی چپلن، بیسویں صدی کے عظیم فنکار نے اپنی بیٹی

کو لکھے گئے ایک خط میں لکھا کہ صرف ایک گہرے اور فنکارانہ مفہوم کی ترسیل کی صورت میں ہی برہنہ اسٹیج پر ظاہر ہوا جا سکتا ہے:

"عریانیت ہمارے زمانے کی بیماری ہے۔ میں ایک بوڑھا آدمی ہوں اور شاید میری باتیں مضحکہ خیز لگیں، لیکن میری نظر میں تمہارا عریاں جسم اس کا ہونا چاہیئے جس کی عریاں روح سے تم محبت کرتی ہو۔ کوئی حرج نہیں اگر اس بارے میں تمہارا نقطہ نظر دس سال پرانا ہو، پردہ پوشی کے دور کا۔ ڈرومت، یہ نظریہ تمہیں بوڑھا نہیں کرے گا۔ امید ہے تم 'برہنہ لوگوں کے جزیرے' کی شہری بننے والی آخری فرد ہوگی۔"

یہ باتیں، نہ کسی مذہبی مبلغ یا ثقافتی نقاد کی زبان سے، بلکہ خود مغرب کے دھارے کے دل سے اور عالمی سینما کے مقبول ترین چہروں میں سے ایک کی زبان سے بیان ہوئی ہیں؛ وہ شخص جس نے سالوں تک لوگوں کے لبوں پر مسکراہٹ بکھیری، لیکن اختتام پر، اپنے مخاطب کو فکر اور آگاہی سے بھری آواز میں خبردار کرتا ہے۔[39]

لہٰذا استاد مرتضی مطہری کے فکری نظام میں حیا ایک بنیادی قدر ہے جو سماجی اور اخلاقی تعلقات کو منظّم کرنے میں بنیادی کردار ادا کرتی ہے۔ دینی نقطہ نظر سے، حیا کا زوال معاشرے کے اخلاقی نظام کے خاتمے کی علامت سمجھا جاتا ہے۔ جب افراد، خاص طور پر نوجوان نسل، والدین، سماجی اقدار سے لاتعلق ہو جاتے ہیں اور ناپسندیدہ رویوں پر شرمندگی کا احساس کھو دیتے ہیں، تو معاشرہ اخلاقی بحران کا شکار ہو جاتا ہے۔ جدید دور کے ڈرامے، فلمیں اور اب سوشل میڈیا جو متبادل اقدار کا نظام فراہم کیے بغیر، نوجوانوں کو خاندان کے خلاف بغاوت اور بے عزتی پر اکساتا ہے، عملی طور پر معاشرے کے اخلاقی سرمائے کو ختم کرنے میں کردار ادا کرتا ہے۔ لہٰذا، حیا کی قدر کو نظر انداز کرنا اور اسے پرانی اور منسوخ چیز سمجھنا، ثقافتی زوال کی نشانیوں میں سے ہے۔

آزاد منشی، یعنی ضمیر کی حریت ہر انسان کا بنیادی حق ہے۔ دورِ جدید کی غلطی یہ ہے کہ وہ سماجی آزادیاں فراہم کرنے کی کوشش کرتا ہے، لیکن انسانی روح کو غلامی میں رکھتا ہے۔ ایسا انسان جو بغیر کسی اخلاقی اور انسانی ارادے کے مفاد پرست، ہوا پرست اور نفس کا غلام ہو۔ انبیاء کی کامیابی کا راز یہ تھا کہ وہ پہلے روحانی آزادی کے لیے کوشش کرتے تھے؛ انسان کو شہوات، خرافات، تعصّبات، پست وابستگیوں اور حیوانی خواہشات کی قید سے آزاد کراتے تھے اور پھر اسے معاشرتی آزادی کا اہل سمجھتے تھے۔ جو انسان روز بروز فساد میں غرق ہو رہا ہو، وہ کبھی حقیقی سماجی آزادی تک نہیں پہنچ پائے گا۔[40]

آپ کے مطابق، حیا اور عفاف، خاندان کے مرکز کی بقا کے لیے خلقت کی تدبیر کا حصہ ہیں، اور خاندان معاشرے کی بنیاد ہے، لیکن ہم دوڑتے ہوئے اس راستے پر جا رہے ہیں جس نے یورپی خاندانوں کو بکھیر دیا ہے۔ عورت مرد کا سہارا بننا چاہتی ہے اور مرد عورت کو اپنی حمایت میں رکھنا چاہتا ہے۔ یہ رجحان تاریخی یا سماجی عوامل میں جڑیں نہیں

رکھتا، بلکہ فطری اور طبعی ہے۔ مرد جسمانی طور پر مضبوط کیوں ہے اور عورت نازک اور کمزور؟ کچھ لوگ تاریخی وجوہات کو تلاش میں لگ جاتے ہیں۔ تو پھر دیگر مخلوقات میں بھی ایسا کیوں ہے؟ مرغ اور مرغی، نر شیر اور مادہ، یا نر گھوڑا اور مادہ اس طرح کیوں ہیں؟ یہ خلقت کی تدابیر ہیں۔ عریانیت نہ صرف حیا کو ختم کرتی ہے، بلکہ جنسی انحرافات کو ہوا دیتی ہے اور مغربی اعداد و شمار عریاں معاشروں میں ڈپریشن میں اضافہ ظاہر کرتے ہیں۔[41]

شہید مطہری نظامِ ہستی کو ہدفمند اور الٰہی حکمت پر مبنی سمجھتے ہیں۔ ان کے نزدیک، معاشرتی انحرافات اس ہدفمندی کی خلاف ورزی اور اعلیٰ انسانی اہداف سے دوری کا نتیجہ ہیں۔ کتاب جامعہ و تاریخ میں، وہ وضاحت کرتے ہیں کہ انسانی معاشرے کو کمال اور سعادت کی طرف حرکت کرنا چاہیے، اور معاشرتی انحرافات اس راستے میں رکاوٹ ہیں۔ ان کی نظر میں انسان کی تخلیق کا ہدف معنوی اور اخلاقی کمال تک پہنچنا ہے، اور اس ہدف سے کوئی بھی انحراف سماجی نظام میں خلل کا سبب بنتا ہے۔

مثال کے طور پر، شہید مطہری مادی گرائی کے معاشرتی انحرافات پر اثر کا ذکر کرتے ہیں۔ ان کے مطابق مادی اہداف جیسے دولت جمع کرنے اور لذت جوئی پر زیادہ زور انسان کو الٰہی اعلیٰ اہداف سے دور کرتا ہے اور انحرافی رویوں جیسے مالی فساد یا اخلاقی انحراف کا سبب بنتا ہے۔ وہ تجویز کرتے ہیں کہ معاشرے میں معنوی اور دینی اقدار کو فروغ دے کر انسانوں کو اعلیٰ اہداف کی طرف رہنمائی کرنی چاہیے۔ یہ نقطہ نظر ایمائل دورکیم کے نقطہ نظر، سے مشابہت رکھتا ہے جو انحراف کو معاشرتی انسجام کی کمی کا نتیجہ سمجھتے ہیں، لیکن شہید مطہری الٰہی ہدفمندی پر زور دیتے ہوئے، ایک متمایز نقطہ نظر پیش کرتے ہیں۔ مطہری کے مطابق سماجی ادارے، جیسے خاندان، اسکول، اور مساجد، ہستی کے نظام کی ہدفمندی کے مطابق عمل کریں۔ مثال کے طور پر، وہ خاندان کو چلانے میں افراد کی تربیت میں الٰہی اور انسانی اہداف کی وابستگی پر زور دیتے ہیں۔ یہ ادارے دینی اور اخلاقی اقدار کی تقویت سے معاشرتی انحرافات کی روک تھام کر سکتے ہیں۔[42]

عالم طبیعت اور ماوراء طبیعت کا تنگاتنگ رابطہ شہید مطہری کے نقطہ نظر میں ایک کلیدی اصول عالم طبیعت اور ماورائے طبیعت کا پیوند ہے۔ وہ خیال کرتے ہیں کہ انسان دو جہتی مخلوق ہے جو مادی اور معنوی ضروریات رکھتا ہے۔ معاشرتی انحرافات اس وقت وجود میں آتے ہیں جب ان دو جہتوں میں توازن مختل ہو جاتا ہے۔ کتاب علل گرایش بہ مادی گرایی میں مرتضٰی مطہری وضاحت کرتے ہیں کہ جدید معاشروں میں مادی گرائی کی افراطی گرایش انسان کو اس کی معنوی جہت سے دور کرتی ہے اور معاشرتی انحرافات کا سبب بنتی ہے۔ شہید مطہری کا یہ نقطہ نظر سماجی نفسیات کے نظریات، جیسے مزلو کی ضروریات کی سلسلہ مراتب کے نظریے سے مطابقت رکھتا ہے مگر اسلامی معنویت پر توجہ دے کر، شہید کا یہ نظریہ ایک متمایز نقطہ نظر پیش کرتا ہے۔ ان کے مطابق مادی ضروریات کی فراہمی معنوی ضروریات کو

نظرانداز کرکے سماجی ناپائیداری اور انحرافات کے اضافے کا سبب بنتی ہے۔[43]
خلاصہ یہ کہ استاد مرتضی مطہری کے مطابق، جدید ذرائع ابلاغیات کے دور میں جہاں دینی مسائل کو صحیح طریقے سے بیان نہیں کیا جاتا اور جنسی بے راہ روی کو عام کرنے کی راہ ہموار کی جاتی ہے؛ عورت اور حجاب سے مربوط مسائل کو غلط بیان کیا جاتا ہے اور وہاں عالمانہ گفتگو اور مؤثر تبلیغ کے ذریعے نوجوان نسل کی فکری تعمیرِ نو کی کوشش، معاشرتی انحرافات کے سدِّ باب میں قابلِ ذکر کامیابیاں حاصل کرسکتی ہے۔

6-7۔خاندانی استحکام

استاد مرتضی مطہری کے مطابق، معاشرتی انحرافات کا ایک اہم موجب خاندانی بندھن اور استحکام کا ٹوٹ جانا ہے۔ لہٰذا آپ خاندانی استحکام اور اس حوالے سے صلہ رحم جیسے قرآنی احکامات کی پابندی کو ان انحرافات کے سدِّ باب کا اہم عامل قرار دیتے ہیں۔ دراصل عصرِ حاضر میں سماجی زندگی کا ڈھانچہ اس طرح سے بدل گیا ہے کہ علیحدگی، تفرقہ، اور خاندانی رشتوں کے ٹوٹنے کے مواقع پہلے سے کہیں زیادہ فراہم ہوگئے ہیں۔ اسی لیے دانشوروں اور خیر خواہوں کی کوششیں اب تک مطلوبہ نتائج نہیں لاسکیں اور بدقسمتی سے مستقبل کا منظر بھی زیادہ خطرناک نظر آتا ہے۔ آج بھی امریکی دانشور طلاق کی بڑھتی ہوئی شرح سے اسی طرح خوفزدہ ہیں اور اس کی اصل وجہ اس کے بہت آسان ہونے کو مانتے ہیں۔[44]
اسلام کے نقطہ نظر سے، طلاق کو مبغوض ترین (ناپسندیدہ ترین) امور میں شمار کیا گیا ہے۔ اسلام عورت کو زبردستی مرد کے ساتھ رہنے پر مجبور کرنے کے خلاف ہے اور "نیکی کے ساتھ روکنا یا احسان کے ساتھ چھوڑ دینا" (امساک بمعروف او تسریح باحسان) کا اصول بتاتا ہے۔ یہ نقطہ نظر شادی کے احترام کو برقرار رکھنے اور بحرانی حالات میں رہائی کا امکان فراہم کرنے کے درمیان توازن کو ظاہر کرتا ہے۔ سوال یہ پیدا ہوتا ہے: کیا شادی کے تقدس کے لیے، طلاق کا راستہ مکمل طور پر بند ہونا چاہیئے؟ جواب یہ ہے کہ نہیں؛ اسلام نے طلاق کے لیے رکاوٹیں کھڑی کرکے خاندان کی بنیاد کو محفوظ رکھنے کی کوشش کی ہے، لیکن اسے مکمل طور پر ممنوع قرار نہیں دیا ہے۔ اسلامی ثقافت میں، مرد کو کوہسار اور عورت کو چشمہ قرار دیا گیا ہے، اور بچے پھولوں اور کلیوں کی مانند ہیں۔ یہ تصویر خاندانی زندگی میں ہم آہنگی اور محبت کی اہمیت کو ظاہر کرتی ہے۔ مرد میں محبت کا شعلہ بجھ جانا، خاندانی زندگی کو ختم کردیتا ہے اور عورت میں اس کا بجھنا، زندگی کو نیم جان بنا دیتا ہے۔ لہٰذا، میاں بیوی کے درمیان صلح اور سمجھوتہ "مسلح امن" کی نوعیت کا نہیں ہو سکتا، بلکہ اسے محبت اور افہام و تفہیم پر مبنی ہونا چاہیئے۔
طلاق کے حق کے بارے میں، قدرتی حق اور معاہداتی حق کے درمیان فرق کیا جانا چاہیئے۔ طلاق قدرتی حق کے

طور پر مرد کو حاصل ہے، لیکن عورت بھی معاہدے (نکاح نامے میں شرط) کے ذریعے اس حق سے مستفید ہو سکتی ہے۔ نیز، طلاق کا حق فسخ (منسوخی) کے حق سے مختلف ہے۔ قرآن کے مطابق، خاندانی عدالت اختلافات کو حل کرنے میں اہم کردار ادا کرتی ہے۔

استاد مطہری کے آثار، جیسے "نظام حقوق زن در اسلام" (اسلام میں عورت کے حقوق کا نظام) میں، بیان کرتے ہیں کہ خاندان جذبات اور محبت کی بنیاد پر قائم ہوتا ہے اور خالصتاً قانونی حل رشتوں کے جذبات کا متبادل نہیں ہو سکتا۔ استاد مطہری کے نقطہ نظر سے، معاشرتی انحرافات، بشمول خاندانی اور اخلاقی بحران، دینی اقدار سے دوری اور غیر ملکی ثقافتوں، خاص طور پر مغربی مادہ پرستانہ ثقافت، سے متاثر ہونے کا نتیجہ ہیں۔ "نظام حقوق زن در اسلام" میں، تعددِ ازواج کو نہ صرف ایک انفرادی معاملہ، بلکہ بحرانوں کو حل کرنے کا ایک سماجی حل سمجھتے ہیں۔ مغربی معاشروں میں، جہاں سرکاری اعداد و شمار ناجائز بچوں کی بلند شرح (یورپ میں 40 فیصد اور امریکہ میں 50 فیصد) دکھاتے ہیں، مؤثر سماجی حلوں کے فقدان نے اخلاقی پستی اور خاندان کے خاتمے کو جنم دیا ہے۔[45]

اس موضوع کی اہمیت مشرق اور مغرب کے ثقافتی تصادم میں بھی نمایاں ہوتی ہے۔ مغرب کے سامنے ثقافتی شکست خوردگی، اس بات کا باعث بنی ہے کہ مقامی اور اسلامی حل، جیسے تعددِ ازواج، کو نظرانداز کیا گیا ہے۔ جبکہ اگر یہ حل مغرب کی طرف سے پیش کیا جاتا، تو شاید اس کا وسیع پیمانے پر خیر مقدم کیا جاتا۔ مغرب، مشرق سے کینہ رکھنے کی وجہ سے، سماجی، اقتصادی اور سیاسی شعبوں میں مشرق کے حل کو قبول کرنے کو تیار نہیں ہے اور مشرق کی شخصیت کو ہر لحاظ سے حقیر دکھانے کی کوشش کرتا ہے۔ مغرب کی اسلام سے ناقابلِ مصالحت دشمنی بھی اسی نقطہ نظر سے پیدا ہوتی ہے کیونکہ اسلام مشرق کا واحد آزاد فلسفہ زندگی ہے جو مغربی فلسفوں کے خلاف مزاحمت کرتا ہے۔

دوسری طرف، چونکہ تعددِ ازواج ایک سماجی مسئلہ ہے نہ کہ انفرادی، اس لیے ضروری ہے کہ صالح معاشرہ اور حکومت اس پر نگرانی رکھیں۔ تمام افراد قرآن کی طرف سے مقرر کردہ شرائط، جیسے انتظام کی صلاحیت، مالی فراہمی، جنسی تسکین اور انصاف کی فراہمی، نہیں رکھتے۔ صرف ان افراد کو اجازت دی جانی چاہئے جو ان شرائط پر پورا اترتے ہوں۔ پہلی بیوی کی رضامندی شرط نہیں ہے کیونکہ تعددِ ازواج مرد کے لیے حق بھی ہے اور معاشرے، خاص طور پر بے سہارا خواتین، کے سہارے کے لیے ایک سماجی فریضہ بھی ہے۔ اس فریضے سے پہلی بیوی کا انکار، اس فوجی کے انکار کے مترادف ہے جو گولی لگنے کے خطرے کے بہانے میدانِ جنگ میں جانے سے انکار کردے۔[46]

7-7۔ اعتدال پسندی

افراط و تفریط کے انحرافات، جیسے انفرادیت میں افراط یا سماجی ذمہ داری میں تفریط معاشرے کو غیر مستحکم کرتے

ہیں۔ مطہری اعتدال کو اصول سمجھتے ہیں اور انتہا پسندی کو انحراف کا عامل۔[47]

8. نتیجہ

شہید مطہری کے نقطہ نظر سے معاشرتی انحرافات کی روک تھام اور کنٹرول کا ماڈل، ان کے فلسفیانہ اور دینی افکار کی بنیاد پر، انحرافات کو روکنے کے لیے ہمہ جہتی ماڈل پیش کرتا ہے۔ اس تحقیق کا پیش کردہ ماڈل، "تربیتِ نفس" کے اصول پر مبنی ہے۔ یہ ماڈل، قرآن وسنت کی تعلیمات پر مبنی ایک ایسا ماڈل ہے جو محض نظریاتی تھیوری میں محدود نہیں، بلکہ عملی پروگرام ہے۔ یہ ماڈل نفس کی پاکیزگی پر زور دیتے ہوئے، ایمان، تقویٰ، اور عفت ورزی کے ذریعے انحرافات کو کم کرنے اور معاشرتی سلامتی کو بڑھانے کی کوشش کرتا ہے۔ تحقیق کا نتیجہ یہ ہے کہ شہید مطہری کے اس اخلاقی۔معرفتی ماڈل کی روشنی میں اسلامی معاشروں میں انحرافات کو جنم لینے سے روکنے کے لئے جو امور مؤثر ہیں ان میں ایمان کی مضبوطی، تعلیم، تربیت، انصاف، سماجی نظم و ضبط، اور سماجی اور ثقافتی پالیسی سازی بنیادی عوامل ہیں۔ اسی طرح اگر کسی معاشرے میں معاشرتی انحرافات ایجاد ہو جائیں تو اس کے کنٹرول کے لئے درج ذیل چند اہم اصولوں کو مدِّ نظر رکھنا ضروری ہے:

- اعتدال اور میانہ روی کا اصول: تمام امور میں اعتدال، انتہا پسندی کو روکتا ہے۔
- حکمت اور جامعیت کا اصول: حکمت جوئی، فیصلوں کو عاقلانہ بناتی ہے اور جامعیت، تمام پہلوؤں کا احاطہ کرتی ہے۔
- انسان دوستی کا اصول: انسان دوستی، کنٹرول کو انسانی بناتی ہے۔ سزا کا مقصد اصلاح ہو، نہ کہ انتقام۔
- عشق و عفت کا اصول: عشق اور عفت، جنسی انحرافات کے کنٹرول کی بنیاد ہیں۔
- سماجی اصلاح کا اصول: انحرافات کا براہ راست سامنا کرنا مؤثر ہے۔ خاموشی، انحراف کو پھیلاتی ہے۔
- ضروریات کی فراہمی کا اصول: حقیقی ضروریات کی فراہمی، انحراف کو روکتی ہے۔ غربت، ایک بڑا عامل ہے۔
- دینِ اسلام کی خاتمیت کا اصول: اسلام کی خاتمیت، مکمل رہنمائی فراہم کرتی ہے۔
- ہدایت خواہی کا اصول: ہدایت کی خواہش، افراد کو خیر کی طرف لے جاتی ہے۔

- انسانی اختیار و ارادے کا اصول: ارادہ، کنٹرول کا اوزار ہے۔ جہاد بالنفس، ارادے کو مضبوط کرتا ہے۔
- علم و عقل کے تلازم کا اصول: علم اور عقل، کنٹرول کی بنیاد ہیں۔
- تربیت کے معنویت سے پیوند کا اصول: روحانی تربیت، کنٹرول کو مضبوط کرتی ہے۔

*****

References

1. DehKhua Ali Akbar, Dictionary, Word: "*Inheraf*".

دہخدا، علی اکبر، لغت نامہ، "انحراف" کے کلمہ کے ذیل میں۔

2 . Saleemi Ali, Muhammad Dawar, *Jamia Shanasi Kajre*, (Qom, *Entesharat-e Pajuheshgah-e Hozeh va Daneshgah*, 1380 SH), 234.

سلیمی، دکتر علی اور داوری، دکتر محمد، جامعہ شناسی کجروی،1380 (قم، انتشارات پژوھشگاہ حوزہ ودانشگاہ،1380ھ ش)،234۔

3. Bruce Cohen, *Daramadi bar Jamia Shenasi*, (Tehran, *Entesharat-e Tutiya*, 1402 SH), 74.

بروس کوئن، درآمدی بہ جامعہ شناسی، مترجم: محسن ثلاثی، (تہران، انتشارات توتیا،1402ھ ش)،74۔

4. Sotodha, Jamal-ul-deen, *Enherafat Ejtemaei*, (Tehran, *Entesharat-e Avaye Noor*, 1403 SH), 52.

ستودہ، ھدایت اللہ، آسیب شناسی اجتماعی (جامع شناسی انحرافات)، (تہران، انتشارات آوای نور، ۱۴۰۳ھ ش)، 52۔

5. Dr. Sheikh Muhammad Hasnain, *Islam aur Akhalaqi Aqdaar*, (Lahore, Hadi Foundation, 2010), 190.

ڈاکٹر شیخ محمد حسنین، اسلام اور اخلاقی اقدار، (لاہور، ہادی فاؤنڈیشن،2010)،190۔

6. Murtaza Mutahari, *Taleem we Tarbiat dar Islam*, (Tehran, *Entesharat Sadra*, 1381 SH), 149.

مرتضٰی مطہری، تعلیم وتربیت دراسلام، (تہران، صدرا، 1381)،149۔

7. Dr. Sheikh Muhammad Hasnain, *Islam aur Akhalaqi Aqdaar*, 192.

ڈاکٹر شیخ محمد حسنین، اسلام اور اخلاقی اقدار،192 ۔

8. Ibid.

ایضاً۔

9. Robert K. Merton Merton, Social Structure and Anomie, *American Sociological Review*, Vol. 3., (U.S., SAGE Publications, 1930s), 672-682.

10. Shaheed Murtaza, Mutahari, Shesh MoqalahL: *Jahan Bini Elahi Wa Jahan Bini Madi*, Vol. 1 (Qom, *Daftar-e Entesharat-e Islami*, 1363 SH),189.

شہید مرتضٰی، مطہری، شش مقالہ: جہان بني الهی و جہان بني مادی، ج 1، (قم، دفتر انتشارات اسلامی، 1363ھ ش)،189۔

11. Shaheed Murtaza, Mutahari, *Alal Gerayesh Bah Madigari*, Chap. 42, (Qom, *Entesharat Sadra*, 1397 SH), 126.

مرتضی، مطہری، علل گرایش بہ مادیگری، چاپ 42، (قم، انتشارات صدرا، 1397)،126۔

12. Mohya Shoaibi, *Moqhalah Tabien Rabeteh Farde Garayi Afrati ba Hambastegi Ejtemaei dar Sheharvandan Tehrani*, Faslnameh Taghirat Ejtemaei-Fareangi, Vol. 18, Issue: 3, (Khalkhal, *Daneshgah-e Azad-e Islami*, 1400 SH), 2.

محیا شعیبی، تبیین رابطہ فرد گرایي افراطی با ہمبستگی اجتماعی در شہروندان تہرانی، فصلنامہ تغییرات اجتماعی-فرہنگی، جلد: 18، شمارہ: 3، (خلخال، دانشگاہ آزاد اسلامی، 1400ھ ش): 2۔

13. Shaheed Murtaza, Mutahari, *Jamia wa Tarikh*, (Tehran, *Entesharat Sadra*, 1385 SH), 25.

شہید مرتضٰی، مطہری، جامعہ وتاریخ، (تہران، صدرا، 1385)،25۔

14. Muhammad Taqi, Misbah Yazdi, *Amuzesh Felsefeh*, Vol. 1, (Qom, Moassese-ye Amuzeshi va Pajuheshi-ye Emam Khomeini, 1389 SH), 202.

محمد تقی، مصباح یزدی، آموزش فلسفہ، ج1، (قم، موسسہ آموزشی وپژوہشی امام خمینی، 1389ھ ش)، 202۔

15. Syed Abedin Bozorgy, *Barresi Piamodehaye Hes Gerayi az Didegah Quran*, Ma'arif al-Aqlī, Spring and Summer, Issue: 1, 42, (1400 AH): 2.

سید عابدین بزرگی، بررسی پیامدہای حس گرایي از دیدگاہ قرآن، معارف عقلی سال شانزدہم بہار و تابستان شمارہ 1 (پیاپي 42) (1400): 2۔

16. Allama Syed Muhammad Hussain, Tabataba'i, *Osol Felsefeh wa Rosh Realism*, Vol. 5, (Qom, *Entesharat Sadra*, 1396 SH), 203.

علامہ سید محمد حسین، طباطبائی، اصول فلسفہ وروش رئالیسم، ج5، (قم، انتشارات صدرا، 1396)، 203۔

17 . Murtaza, Mutahari, *Majmowa Asaar Ustad Shahid Muahari*, (Hekmotehya wa Andarzema (1 , 2) , Vol. 22, (Qum., *Entesharat Sadra*, 1379 SH.),384.

مرتضی، مطہری، مجموعہ آثار استاد شہید مطہری، (حکمتہا واندرزہا(1و2) ، ج22، (قم، انتشارات صدرا، 1379)، 384۔

18. Murteza Muthari, *Majmowa Asaar* (Akhlagh Jensi), Vol. 19, (Qum, *Entesharat Sadra*, 1395 SH), 85.

مرتضٰی، مطہری، مجموعہ آثار (اخلاق جنسی) ، ج19 ، (قم، انتشارات صدرا، 1395ھ ش)، 85۔

19. Felicia Sabartinelli, *My Divorce Fills Me with Feelings of Shame and Failure*, Woman’s Day, July 31, 2017:

https://www.womansday.com/relationships/dating%E2%80%91marriage/a55479/divorce%E2%80%91failure/
20. Dr. Sheikh Muhammad Hasnain, *Islam aur Akhalaqi Aqdaar*, 191.

ڈاکٹر شیخ محمد حسنین، اسلام اور اخلاقی اقدار، 191۔

21. Murtaza Mutahari, *Majmowa Asaar Ustad Shahid Muahari*, Vol. 2, 204.

مرتضی، مطہری، مجموعہ آثار استاد شہید مطہری، ج2، 204۔

22. 22. Murtaza Mutahari, *Taleem we Tarbiat dar Islam*, 67.

مرتضٰی، مطہری، تعلیم و تربیت در اسلام، 67۔

23. Murtaza, Mutahari, *Felsefeh Akhlaq*, (Tehran, *Entesharat Sadra*, 1364 SH), 33.

مرتضٰی، مطہری، فلسفہ اخلاق، (تہران، صدرا، 1364)،33۔

24. Murtaza Mutahari, *Taleem we Tarbiat dar Islam*, 149.

مطہری، تعلیم و تربیت در اسلام، 149۔

25. Alan Biro, *Farḥnag Aloom Ejtemaei*, Translated by: Baqir Sarookhani, (Tehran, *Sherkat-e Entesharat-e Keyhan*, 1380 SH), 98.

آلن بیرو، فرہنگ علوم اجتماعی، مترجم: ساروخانی، (تہران، شرکت انتشارات کیہان، 1380ھ ش)، 98۔

26. Bruce Cohen, *Daramadi bar Jamia Shenasi*, 149.

بروس کوئن، درآمدی بر جامعہ شناسی، ص149۔

27. Murtaza, Mutahari, *Majmowa Asaar*, Vol. 1,Chap. II, 553-554.

مرتضی، مطہری، مجموعہ آثار، ج1، چاپ دوم، 553 -554۔

28. Fatemi Rad, Muhammad Hassan wa Hamkaran, *Amuzesh Mosael Jensi Koodkan*, (Tehran, Mataf, 2015), 107.

فاطمی راد، محمد حسن و ہمکاران، آموزش مسائل جنسی کودکان، (تہران، مطاف، 1394)، 107۔

29. Murtaza Mutahari, *Majmowa Asaar Ustad Shahid Muahari*, Vol. 5, 386.

مرتضی، مطہری، مجموعہ آثار استاد شہید مطہری، ج5، 386۔

30. Murtaza Mutahari, *Fitrat*, (Tehran, *Entesharat Sadra*, 1362 SH), 38.

مرتضی، مطہری، فطرت، (تہران، انتشارات صدرا، 1362)، 38۔

31. Bruce Cohen, *Daramadi bar Jamia Shenasi*, 149.

بروس کوئن، درآمدی بر جامعہ شناسی، 149۔

32. Mutahari, *Fitrat*, 114.

مطہری، فطرت، 114۔

33. Mutahari, *Insaan wa Sarnowashat*, (Tehran, *Entesharat Sadra*, 1380 SH), 87.

مطہری،انسان وسرنوشت، (تہران، صدرا،1380)،87۔

34. Murtaza Mutahari, *Majmowa Asaar Ustad Shahid Muahari, (Maska Hjaab)*, Vol. 19, 378.

مطہری، مجموعہ آثار استاد شہید مطہری (مسائلہ حجاب)، ج19، 378۔

35. Ibid.

ایضاً۔

36. Muhammad Ahsaie, *Awali al-Layali al-Aziziya fi al-Ahadith al-Diniya*, Vol. 4, (Beirut: *Dar Ihya al-Turath al-Arabi*, 2009), 39.

محمد احسائی، ابن ابی جمہور، عوالی اللئالی العزیزیۃ فی الأحادیث الدینیۃ، ج4، (بیروت، داراحیاء التراث العربی،2009)،39۔

37. Al-Hurr al-Amilī, Sheikh Muhammad ibn al-Hasan, *Wasīl al-Shīʿah*, Vol. 12, (Qom, Mosasah Ahl al-Bayt (a.s.) Laahya Altaras, 1414 AH), 43.

الحر العاملی الشیخ محمد بن الحسن، وسائل الشیعۃ، ج12، (قم، مؤسسہ آل بیت علیہم السلام لاحیاء التراث، 1414ہجری)، 43۔

38. Mutahari, *Majmowa Asaar Ustad Shahid Muahari*, (Wai wa Nabuat), Vol. 2, 245.

مطہری، مجموعہ آثار استاد شہید مطہری (وحی و نبوت)، ج2، 245۔

39. Ibid, (Maska Ejaab), 386.

ایضاً، مسائلہ حجاب، 386۔

40. Murtaza, Mutahari, *Nizam Hoquq Zan dar Islam*, Chap. 21, (Tehran, *Entesharat Sadra*, 1374 SH), 123-125.

مرتضیٰ، مطہری، نظام حقوق زن دراسلام، چاپ بیست ویکم، (تہران، صدرا، 1374)،123-125۔

41. Marwati, Sohrab wa Hamkarn, *Alal Wa Awamel Enheraf Jansi az Didegah Quran wa Ravayat*, Bi-Annual: *Pajooshenameh Islami Zanan wa Khanavadeh,* (1393 SH).

مروتی، سہراب و ہمکاران، علل و عوامل انحراف جنسی از دیدگاہ قرآن و روایات، پژوہشنامہ اسلامی زنان و خانوادہ، (1393)۔

42. Murtaza, Mutahari, *Jamia wa Tarikh*, (Tehran, Sadra, 1385 SH), 35.

مرتضیٰ، مطہری، جامعہ وتاریخ، (تہران، صدرا، 1385)،35۔

43. Murtaza, Mutahari, *Alal Gerayesh bah Madigari*, Chap 42, (Qum., *Entesharat Sadra*, 1397), 89.

مرتضیٰ، مطہری، علل گرایش بہ مادیگری، چاپ 42، (قم، انتشارات صدرا، 1397)،89۔

44. William Berry, Divorce is Easier, Psychology today, 2012.

45. Ibid, 246,

ایضاً، 246۔

46. Motahhari, Morteza. *Yaddasht-ha-ye Ostad Motahhari* [Notes of Professor Motahhari]; Vol. 5, (Qum, *Entesharat Sadra*, 1378/1999), p. 120.

مرتضیٰ، مطہری، *یادداشتہای استاد مطہری*، ج5، (قم، *انتشارات صدرا*، 1378ھ ش)، 120۔

47. Murtaza Mutahari, *Majmowa Asaar Ustad Shahid Muahari*, (*Qavanin-e Eslam dar Moqayeseh ba Towse'eh va Tahavvol-e Donya-ye Jadid-Panzdah Goftar)*, Vol. 21, 482.

مرتضی مطہری، *مجموعہ آثار استاد شہید مطہری* (قوانین اسلام در مقایسہ با توسعہ و تحول دنیای جدید (پانزدہ گفتار))، ج21، 482۔

پہلی صدی ہجری میں حدیثی ورثے کی تشکیل کے متعلق سمیع اللہ سعدی کی آراء کا تنقیدی مطالعہ

A Critical Study of Samiullah Saadi's Views on the Formation of Hadith Heritage in the First Century Hijri

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

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

Abstract:

In his series of articles, Samīʿullāh Saʿdī presents a comparative study of the hadith heritage of the Shiʿa and Ahl al-Sunnah. In his initial paper, he advances a significant claim that, prior to the period of hadith codification, the hadith-related activities of Ahl al-Sunnah—both written and oral—were far more extensive, organized, and robust than those of the Shiʿa. The present study undertakes a critical examination of this primary claim, specifically concerning the formation of the written hadith heritage of Ahl al-Sunnah in the first century Hijri.

The methodology adopted in this study is historical-analytical. It seeks to analyze the socio-intellectual conditions of that period and the tendencies of prominent figures in light of available evidence and indicators, in order to understand the internal dynamics of hadith thought that developed during this era. Within this framework, Saʿdī's position is critically evaluated. The findings of the research demonstrate that it is methodologically unsound to equate "the writing of hadith" (kitābat al-ḥadīth) directly with "fully compiled and independent hadith collections." In the first century, the

of Sunnah was also broader than in later periods, encompassing not only Prophetic traditions but also the statements of the Companions and practical precedents. Therefore, the codification of Sunnah cannot be reduced merely to the formal compilation of Prophetic hadith.

Furthermore, the jurists among the Tābiʿūn, like the Companions before them, would present their juristic opinions alongside hadith material. The term "knowledge" (ʿilm) was likewise applied to multiple disciplines. Consequently, the limited written materials from that period were not confined to hadith alone; rather, they also included jurisprudence (fiqh), exegesis (tafsīr), genealogy (ansāb), and accounts of military campaigns (maghāzī), among other subjects. It is also important to note that early Arab society was fundamentally characterized by an oral culture, in which writing was regarded as contrary to the prevailing norm and thus an exceptional practice. The reported act of several prominent Companions destroying their written materials—out of concern that Muslims might fall into deviation similar to that of the People of the Book (Jews), who relied on the Mishnah (Mathnāh)—played a crucial role in sustaining an oral culture of knowledge for nearly a century. In this context, the encouragement of hadith writing by ʿUmar b. ʿAbd al-ʿAzīz, as well as the fear of hadith being lost or effaced, becomes historically intelligible. In light of these considerations, it is more accurate to regard the writing of hadith in the first century not as a dominant or majority trend, but rather as a minority tendency. Thus, Saʿdī's claim appears to be confronted with multiple historical challenges.

Keywords: Writing of Hadith; Writing of Knowledge; Hadith Heritage of Ahl al-Sunnah; First Hijri Century; Era of the Companions; Era of the Tābiʿūn; Mishnah/Mathnāh.

خلاصہ

سمیع اللہ سعدی نے اپنے سلسلہ وار مضمون میں شیعہ اور اہل سنت کے حدیثی ورثے کا تقابلی مطالعہ پیش کرتے ہوئے اپنے ابتدائی مقالے میں ایک اہم دعویٰ کیا ہے کہ تدوینِ حدیث سے قبل کے دور میں اہل سنت کی حدیثی سرگرمیاں ـــ تحریری اور زبانی، دونوں اعتبار سے ـــ شیعہ کی نسبت کہیں زیادہ وسیع، منظّم اور مستحکم تھیں۔ زیرِ نظر تحقیق میں ان کے اسی اولین دعوے، یعنی پہلی صدی ہجری میں اہل سنت کے تحریری حدیثی ورثے کی تشکیل، کا تنقیدی جائزہ لیا گیا ہے۔ اس مطالعے کا اسلوب تاریخی۔ تحلیلی ہے؛ یعنی عہدِ صحابہ و تابعین کے سماجی و فکری حالات اور نمایاں شخصیات کے رجحانات کا دستیاب شواہد و قرائن کی روشنی میں تجزیاتی مطالعہ کرکے، اس میں پنپنے والی حدیثی فکر کے داخلی تحرکات کو سمجھنے کی کوشش کی گئی ہے، اور اسی تناظر میں سعدی صاحب کی رائے کو پرکھا گیا ہے۔

نتائجِ تحقیق سے واضح ہوتا ہے کہ "کتابتِ حدیث" کو براہِ راست "مدوّن اور مستقل حدیثی مجموعوں" کے مساوی قرار دینا درست نہیں ہے۔ پہلی صدی میں "سنت" کا مفہوم بھی بعد کے ادوار کی نسبت زیادہ وسیع تھا اور اس میں اقوالِ صحابہ اور عملی آثار بھی شامل سمجھے جاتے تھے۔ لہٰذا سنت کی تدوین کو محض احادیثِ نبویؐ کی باقاعدہ تدوین قرار نہیں دیا جا سکتا۔ علاوہ ازیں، تابعین کے فقہاء بھی صحابہ کی طرح اپنی فقہی آراء کو حدیث کے ساتھ بیان کرتے تھے، اور علم کا اطلاق بھی متعدد علوم پر ہوتا تھا۔ نتیجتاً اس دور کی چند گنی چنی تحریریں صرف احادیث پر مشتمل نہ تھیں، بلکہ ان میں فقہ، تفسیر، انساب، مغازی وغیرہ بھی شامل تھے۔

مزید یہ کہ ابتدائی عرب معاشرہ بنیادی طور پر زبانی ابلاغ کی ثقافت کا حامل تھا اور کتابت کو عمومی مزاج کے برخلاف اور استثنائی امر سمجھا جاتا تھا۔ اس اندیشے کے تحت کہ کہیں مسلمان بھی اہلِ کتاب (یہود) کی طرح مشنا (مِثناۃ) کے باعث انحراف کا شکار نہ ہو جائیں، متعدد نامور صحابہ کا اپنے مکتوبات کو تلف کر دینے کے عمل نے علم کے متعلق شفاہی ثقافت کو ایک صدی تک پائیدار رکھنے میں کلیدی کردار ادا کیا۔ چنانچہ عمر بن عبدالعزیز کی جانب سے کتابتِ حدیث کی ترغیب اور احادیث کے اندراس [مٹ جانے] کا خطرہ بھی اسی پس منظر میں قابل فہم ہے۔ اس بنا پر کتابتِ حدیث کو پہلی صدی میں ایک غالب اکثریتی رجحان کے بجائے صرف اقلیتی سوچ قرار دینا واقعیت کے زیادہ قریب ہے۔ یوں سعدی کا دعویٰ متعدد تاریخی اشکالات سے دوچار دکھائی دیتا ہے۔

کلیدی الفاظ: کتابتِ حدیث، کتابتِ علم، اہل سنت کا حدیثی ورثہ، پہلی صدی ہجری، عہد صحابہ، عہد تابعین۔ مِثناۃ اہل الکتاب (مشنا)۔

1۔ مقدمہ

سمیع اللہ سعدی ایک پاکستانی مصنف ہیں جو دینی، سیاسی اور سماجی موضوعات پر قلم اٹھاتے رہے ہیں۔ ان کی باقاعدہ علمی اسناد کے بارے میں زیادہ معلومات دستیاب نہیں، تاہم ان کے قلمی رشحات سے اس بات کا اندازہ لگانا دشوار نہیں ہے کہ وہ مضبوط طرزِ تحریر اور اچھے تتبع کے حامل ہیں۔ سعدی نے شیعہ اور اہل سنت کے حدیثی ورثے کے تقابل کے موضوع پر ایک سلسلہ وار مضمون تحریر کیا ہے، جو کہ جون 2019 سے جولائی 2020 تک بارہ مقالات کی شکل میں مجلّہ «الشریعۃ» میں شائع ہوا۔ ان کی مباحث کا ایک اہم محور، تدوین حدیث سے قبل یعنی عصر صحابہ و تابعین اور اس کے اتباع پر مشتمل ہے، جس میں وہ شیعہ کے برعکس، اہل سنت کو حدیث کے معاملے میں انتہائی سرگرم پیش کرتے ہیں۔ البتہ اس بارے میں سعدی نے کوئی مستقل تحقیق پیش نہیں کی بلکہ صرف ایک دعویٰ کرکے اس کا سارا بوجھ ڈاکٹر اعظمی کی تحقیق پر ڈال دیا ہے۔ سمیع اللہ کا دعویٰ یہ ہے کہ اہل سنت کا حدیثی سرمایہ آغازِ اسلام ہی سے تحریری صورت میں موجود تھا؛ وہ اس طرح کہ صحابہ کے درمیان 52 صحیفے، کبار تابعین میں 53 صحیفے، صغار تابعین میں 99 حدیثی مجموعے تحریر کیے گئے، اور اتباعِ تابعین کے دور میں یہ تعداد 252 تک پہنچ گئی۔ اس کے بعد ابتدائی جوامع کی باری آتی ہے۔ علاوہ ازیں، وہ یہ بھی کہتے ہیں کہ پورے عالمِ اسلام میں اہل سنت کے ہاں حدیث کے دروس و مباحث کا سلسلہ جاری تھا۔

سعدی نے شیعہ اور اہل سنت کے حدیثی ورثے کے تقابل کے موضوع پر ایک سلسلہ وار مضمون تحریر کیا ہے، جو کہ جون 2019 سے جولائی 2020 تک بارہ مقالات کی شکل میں مجلّہ «الشریعۃ» میں شائع ہوا۔ ان کی مباحث کا ایک اہم محور، تدوین حدیث سے قبل یعنی عصر صحابہ و تابعین اور اس کے اتباع پر مشتمل ہے، جس میں وہ شیعہ کے برعکس، اہل سنت کو حدیث کے معاملے میں انتہائی سرگرم پیش کرتے ہیں۔ البتہ اس بارے میں سعدی نے کوئی مستقل تحقیق پیش نہیں کی بلکہ صرف ایک دعویٰ کرکے اس کا سارا بوجھ ڈاکٹر اعظمی کی تحقیق پر ڈال دیا ہے۔ سمیع اللہ کا دعویٰ یہ ہے کہ اہل سنت کا حدیثی سرمایہ آغازِ اسلام ہی سے تحریری صورت میں موجود تھا؛ وہ اس طرح کہ صحابہ کے درمیان 52 صحیفے، کبار تابعین میں 53 صحیفے، صغار تابعین میں 99 حدیثی مجموعے تحریر کیے گئے، اور اتباعِ تابعین کے دور میں یہ تعداد 252 تک پہنچ گئی۔ اس کے بعد ابتدائی جوامع کی باری آتی ہے۔ علاوہ ازیں، وہ یہ بھی کہتے ہیں کہ پورے عالمِ اسلام میں اہل سنت کے ہاں حدیث کے دروس و مباحث کا سلسلہ جاری تھا۔

اس کے برعکس، اس کے بقول شیعہ کے ہاں تدوینِ حدیث کا زمانہ تیسری صدی ہجری کے اواخر سے مربوط ہے، اور «بصائر» اور «کافی» جیسی کتابیں اسی دور میں لکھی گئیں۔ جبکہ ابتدائی تین صدیوں میں شدید تقیہ کے باعث شیعہ مکتبہ فکر، حدیثی مباحث کو اعلانیہ اور علمی طور پر آگے نہیں بڑھا سکا۔[1]

شیعہ حدیثی ورثے کے بارے میں سعدی کے موقف کو اگلے مقالے میں زیر بحث لایا جائے گا۔ زیرِ نظر مقالہ اہل سنت کے حدیثی ورثے کی ابتدائی تشکیل کا جائزہ لیتا ہے۔ یہ دور پہلی ڈیڑھ صدی ہجری پر محیط ہے، یہ انتہائی اہم دور ہے جو ریڑھ کی ہڈی کی حیثیت رکھتا ہے، کیونکہ احادیث کی بنیاد یہاں سے تشکیل پائی ہے۔ سوال یہ ہے کہ صحابہ اور تابعین اور ان کے اتباع کی علمی و فکری سرگرمیاں کس طرز پر واقع ہوئیں؟ وہ شفاہی ثقافت رکھتے تھے یا مکتوبات میں دلچسپی لیتے تھے؟ ان کے مکتوبات کی تعداد کے متعلق سعدی کا مذکورہ دعویٰ کس حد تک واقعی ہے؟ سب سے پہلے مصنف کے دعوے کو، جو پہلی صدی ہجری میں اہل سنت کی حدیثی سرگرمیوں سے متعلق ہے، نقل کیا جائے گا، پھر اس کا علمی بنیادوں پر تنقیدی جائزہ پیش کیا جائے گا۔

2۔ مقالہ نگار کا دعویٰ

اہل سنت کے حدیثی ذخیرہ کی تشکیل کے متعلق، سمیع اللہ سعدی کا دعویٰ، ڈاکٹر اعظمی کی تحقیق پر قائم ہے۔ اس سلسلے میں نہ تو انہوں نے کوئی مستقل تحقیق پیش کی ہے اور نہ ہی کسی اور ماخذ یا مستند دلیل پر اعتماد کیا ہے۔ چنانچہ وہ لکھتے ہیں: "صحابہ، تابعین اور تبع تابعین نے اپنے ذاتی نسخے ترتیب دیے اور اپنے شیوخ (اساتذہ) سے احادیث سن کر ان میں جمع کیں۔ پھر ڈاکٹر مصطفیٰ اعظمی کے حوالے سے لکھتے ہیں کہ انہوں نے اپنی قابل قدر کتاب «**دراسات فی الحدیث النبوی و تاریخ تدوینه**» میں حدیثی مجموعات کی ایک فہرست پیش کی ہے جس میں صحابہ کے 52 صحیفے اور مجموعات، کبار تابعین کے 53 مجموعات حدیث، صغار تابعین کے 99 مجموعات اور 252 مجموعے تبع تابعین کے ہیں۔ یوں حدیث کے اولین تصنیفات اور ابتدائی تحریری حدیثی ذخیرہ 456 مجموعات پر مشتمل تھا جو اہلِ علم کے حلقوں میں رائج تھے۔"[2] سمیع اللہ سعدی کے اس بیان میں دو اہم دعوے پائے جاتے ہیں:
اول یہ کہ صحابہ، تابعین اور تبع تابعین نے حدیث کے مستقل اور جداگانہ صحائف تحریر کیے؛ اور دوم یہ کہ یہ صحائف اور مجموعات علمی مجالس اور حلقوں میں رائج تھے۔

3۔ تنقیدی جائزہ

سعدی کے دعویٰ کی تہہ تک پہنچنے کے لیے اور اسے ڈاکٹر اعظمی کے مدعا کے ساتھ تطبیق دینے کے لیے، ناگزیر ہے کہ ڈاکٹر اعظمی کی تحریر کا مختلف پہلوؤں سے جائزہ لیا جائے۔

3-1۔ ڈاکٹر اعظمی اور سمیع اللہ سعدی میں طرز بحث کا فرق

پہلا نکتہ یہ ہے کہ سمیع اللہ سعدی نے دراصل، ڈاکٹر اعظمی کی تحقیق سے غلط استفادہ کیا ہے۔ کیونکہ ڈاکٹر اعظمی کا اپنی کتاب میں اصل ہدف، دو معروف مستشرقین، جوزف شاخت Joseph Schacht (1902-1969)

اور آگناز گلدزیہر (1850-1921) Ignaz Goldziher کے ان اعتراضات کا جواب دینا چاہتے تھے جو سرے سے اسلامی احادیث کے وجود ہی کے منکر تھے۔[3] حدیث کے بارے میں گلدزیہر کا نقطۂ نظریہ تھا کہ حدیث کا بڑا حصہ پیغمبر اسلام ﷺ کے زمانے کا نہیں، بلکہ بعد کے ادوار (خاص طور پر اموی و عباسی دور) میں تشکیل پایا ہے اور بہت سی احادیث دراصل، سیاسی، فقہی یا مذہبی اختلافات کو جواز دینے کے لیے گھڑی گئی ہیں۔ اس کے نزدیک حدیث، ابتدائی اسلامی معاشرے کی فکری کشمکش کا عکس ہے۔ اسی طرح جوزف شاخت نے اس سے بھی زیادہ سخت موقف اختیار کیا۔ اس کے مطابق حدیث کا بڑا حصہ دوسری اور تیسری صدی ہجری میں فقہاء نے اپنے نظریات کو نبی ﷺ کی طرف منسوب کرکے وضع کیا۔ اس نے "Projecting back" کا نظریہ پیش کیا، یعنی بعد کے فقہی آراء کو پیچھے کی طرف منسوب کردیا گیا اور گویا فقہ پہلے تدوین پائی اور حدیث بعد میں اس کی تائید کے لیے گھڑی گئی۔

ڈاکٹر اعظمی اپنی کتاب میں جس کا حوالہ سمیع اللہ سعدی دیتے ہیں، درحقیقت، ان مستشرقین کے مدعا کو باطل ثابت کرنے کے لئے بس صدر اسلام میں حدیث کے تحریری وجود پر ثبوت لانے کے درپے ہیں؛ نہ یہ کہ شیعہ حدیثی ورثہ پر سنی حدیثی ورثہ کو ترجیح دینے کے درپے۔ اسی طرح وہ یہ بھی ثابت نہیں کرنا چاہتے کہ پہلی صدی ہجری میں اہلِ سنت کے ہاں حدیثی سرگرمیاں وسیع پیمانے پر موجود تھیں؛ جیسا کہ سمیع اللہ سعدی یہ دعویٰ کرتے ہیں۔ ان کے مطابق اس زمانے میں باقاعدہ کتب اور صحائفِ حدیث موجود تھے، نہ کہ محض حدیث کو کہیں کہیں لکھ لینے کا عمل۔

اس حوالے سے دوسرا قابلِ توجہ نکتہ یہ ہے کہ اپنی کتاب «**دراسات فی الحدیث النبوی و تاریخ تدوینه**» میں ڈاکٹر اعظمی کی روش، بذاتِ خود استدلالی سے زیادہ ترجلیہے اور قابل مواخذہ ہے۔ دراصل، ان کی تحریر میں ایک طرح کی اسلوبی دوگانگی نظر آتی ہے۔ ایک طرف جو روایات ان کے دعوے کے خلاف جاتی تھیں ان پر تو انہوں نے سندی تنقید کی ہے۔ مثلاً پہلے اور دوسرے خلیفہ، ابن مسعود اور بعض دیگر شخصیات کی جانب سے حدیث لکھنے کی مخالفت کے واقعات پر سندی تنقید کی ہے؛[4] لیکن دوسری طرف انہوں اپنے مدعا سے مطابقت رکھنے والے شواہد کو تنقیدی عمل سے گزارے بغیر ہی قبول کرلیا ہے۔ اس طریقے سے انہوں نے یہ تاثر دینے کی کوشش کی کہ سب حدیث کی کتابت کے حامی تھے۔ حالانکہ جو شخص خطیب بغدادی کی کتاب "**تقیید العلم** "اور ابن عبدالبر کی کتاب "**جامع بیان العلم**" کا مطالعہ کرے، وہ اس امر سے بخوبی واقف ہو جاتا ہے کہ علم کی کتابت کے بارے میں صحابہ اور تابعین کے اقوال و روایات میں یکسانیت نہیں ہے، بلکہ ایک مؤثر طبقہ اس کا مخالف تھا۔ اس لیے بہت سی روایات کتابتِ علم کی ممانعت پر دلالت کرتی ہیں۔ چنانچہ خود بغدادی نے اپنی کتاب کے مقدمے میں تصریح کی

ہے کہ سلف میں ایک جماعت علم کو لکھنے کی مخالف تھی، جبکہ دوسرا گروہ ـــ جس میں وہ خود بھی شامل ہیں ـــ کتابتِ علم کا قائل اور حامی ہے۔[5]

3-2۔کتابت حدیث کے متعلق بعض مؤثر صحابہ وتابعین میں منفی رجحانات

اپنے مدعا کی وضاحت کے لیے چند شواہد کی طرف اشارہ مناسب معلوم ہوتا ہے۔ یہ شواہد کیونکہ روائی حیثیت رکھتے ہیں، اتقان کی خاطر ہم نے جامع بیان العلم کے محقق کی تخریج اور سند کے بارے میں رائے کو بھی شامل تحقیق کیا ہے؛ اگرچہ تاریخی مباحث میں سندی تخریج سے زیادہ، زمان و مکان کی فضاء اور شخصیت شناسی کو بنیادی حیثیت حاصل ہوتی ہے۔ چنانچہ اس سلسلے میں دوسرے خلیفہ حضرت عمر، حضرت عبداللہ بن مسعود، ابو موسی اشعری، ابن عباس، حضرت ابو سعید خدری اور زید بن ثابت رضی اللہ عنہم جیسی شخصیات کے حوالے سے شواہد موجود ہیں کہ وہ کتابت حدیث کے بارے میں منفی رائے رکھتے تھے۔ خطیب بغدادی نے اس موضوع پر متعدد اسناد کے ساتھ روایات نقل کی ہیں جن کی ترتیب کچھ یوں ہے:

ابو موسیٰ اشعری سے پانچ اسناد، جناب عبداللہ بن مسعود سے تین، ابو سعید خدری سے مرفوع روایات گیارہ اسناد کے ساتھ اور موقوف روایات نو اسناد کے ساتھ، ابو ہریرہ سے مرفوع تین اور موقوف چار روایات مختلف اسناد و مضامین کے ساتھ، زید بن ثابت سے مرفوع تین روایات، جبکہ عبداللہ بن عباس سے چار موقوف اسناد منقول ہیں۔ علاوہ ازیں، حضرت عمر بن خطاب کی طرف سے کتابتِ سنن کی کراہت اور بعض تحریروں کو جلا دینے سے متعلق آٹھ اسناد وارد ہوئی ہیں جو سرانجام تین رواویوں پر منتہی ہوتی ہیں اور دو اسناد کے ساتھ ان کے بیٹے عبداللہ ابن عمر میں اسی فکر کا تسلسل نقل ہوا ہے۔[6]

ان میں سے اکثر شخصیات انتہائی مؤثر اور تاریخ ساز ہیں۔ عبداللہ بن مسعود کوفہ میں دائر فکری و علمی مکاتب کے بانی اور استاد الاساتذہ مانے جاتے تھے۔ اور خلیفہ دوم نے تو اہل سنت کے نزدیک بہت ہی مقام پایا ہے۔ اور ان کی اس رائے کا اثر کما بیش تابعین تک موجود رہا ہے۔ چنانچہ ابن قیم لکھتے ہیں کہ: "امت میں علم، دین اور فقہ کا بڑا حصہ چار صحابہ اور ان کے شاگردوں کے ذریعے پھیلا: عبداللہ بن مسعود، زید بن ثابت، عبداللہ بن عمر اور عبداللہ بن عباس"[7] سب سے پہلے حضرت عمر کے حوالے سے بعض شواہد کا جائزہ لیتے ہیں: پہلی روایت: عن الزهري، عن عروة أن عمر بن الخطاب - رضي اللّه عنه -، أراد أن يكتب السنن، فاستفتى أصحاب النبي صلى اللّه عليه و آله و سلم في ذلك، فأشاروا عليه أن يكتبها، فطفق عمر يستخير اللّه فيها شهرا ثم أصبح يوما و قد عزم اللّه له فقال: إني كنت أريد أن أكتب السنة، و إني ذكرت قوما كانوا قبلكم كتبوا كتبا فأكبوا عليها و تركوا كتاب اللّه، و إني و اللّه لا أشوب كتاب اللّه بشيء أبدا.[8]

زہری نے عروہ سے روایت کی ہے کہ: حضرت عمر بن خطابؓ نے ارادہ کیا کہ **سنن** کو لکھیں۔ اس بارے میں انہوں نے نبی اکرم ﷺ کے صحابہ سے مشورہ کیا تو انہوں نے انہیں لکھنے کا مشورہ دیا۔ پھر حضرت عمرؓ ایک ماہ تک اس معاملے میں اللہ تعالیٰ سے استخارہ کرتے رہے۔ اس کے بعد ایک دن انہوں نے پختہ ارادہ کرتے ہوئے فرمایا: "میں سنّت کو لکھنا چاہتا تھا، لیکن مجھے وہ لوگ یاد آ گئے جو تم سے پہلے گزرے ہیں؛ انہوں نے کتابیں لکھیں، پھر انہی میں مشغول ہو گئے اور اللہ کی کتاب کو چھوڑ دیا۔ اور اللہ کی قسم! میں اللہ کی کتاب کے ساتھ کسی چیز کو ہرگز مخلوط نہیں کروں گا۔"

محقق نے اس روایت کی تخریج میں لکھا ہے کہ یہ روایت صحیح ہے۔ اسے عبدالرزاق اور خطیب بغدادی نے اپنی کتاب تقیید العلم میں معمر کے طریق سے روایت کیا ہے۔ پھر محقق کہتے ہیں: اگرچہ یہ سند منقطع ہونے کی وجہ سے ضعیف ہے، کیونکہ عروہ اور عمرؓ کے درمیان اتصال نہیں ہے۔ تاہم عبدالرزاق کی اس روایت میں سفیان ثوری نے اسے معمر ← زہری ← عروہ ← ابن عمر ← عمرؓ کے طریق سے روایت کیا ہے۔ جسے خطیب بغدادی نے تقیید العلم میں نقل کیا ہے، اور اس کی سند صحیح اور متصل ہے۔ اسی کے ذریعے یہ خبر صحیح ثابت ہو جاتی ہے۔[9]

دوسری روایت یحییٰ بن جعدہ سے ہے کہ «أن عمر بن الخطاب - رضي اللّه عنه - أراد أن يكتب السنّة، ثم بدا له أن لا يكتبها، ثم كتب في الأمصار: (من كان عنده شيء فليمحه)»[10]
حضرت عمر بن خطابؓ نے ارادہ کیا کہ سنّت کو لکھیں، پھر ان کے دل میں یہ بات آئی کہ اسے نہ لکھا جائے۔ اس کے بعد انہوں نے مختلف شہروں میں یہ تحریری حکم بھیج دیا: "جس کے پاس (اس بارے میں) کوئی چیز لکھی ہوئی ہو، وہ اسے مٹا دے۔"

اس روایت کے مطابق حضرت عمر نے ایک حکم نامہ جاری کیا ہے۔ جس کے تحت حدیث کی کتابت کو باقاعدہ قانونی طور پر منع کیا گیا تھا، نہ صرف یہی بلکہ لکھی گئی احادیث کو مٹانے کا بھی حکم تھا۔ محقق نے اس کی تخریج میں لکھا ہے: یہ روایت صحیح ہے۔ اسے ابو خیثمہ زہیر بن حرب نے اپنی کتاب کتاب العلم میں روایت کیا ہے، اور اسی طریق سے خطیب بغدادی نے تقیید العلم میں اسے نقل کیا ہے۔ البتہ اس کی سند ضعیف ہے، کیونکہ یحییٰ بن جعدہ اور حضرت عمرؓ کے درمیان انقطاع ہے۔ تاہم اس اثر کی صحت پہلے مذکور روایت نمبر کی بنا پر ثابت ہو جاتی ہے۔[11]

خلیفہ دوم کا موقف امام مالک کی زبانی اس طرح نقل کیا گیا ہے: سمعت مالكا يحدث أن عمر بن الخطاب رضي اللّه عنه - أراد أن يكتب هذه الأحاديث أو كتبها ثم قال (لا كتاب مع كتاب اللّه).[12] ابن وہب نے کہا: میں نے امام مالک کو یہ بیان کرتے ہوئے سنا کہ حضرت عمر بن خطابؓ نے ارادہ کیا کہ ان احادیث کو لکھیں، یا انہوں نے انہیں لکھ بھی لیا تھا، پھر فرمایا: "اللہ کی کتاب کے ساتھ کوئی اور کتاب (جمع) نہیں کی جائے گی۔"

ضمنی طور پر اس بات کا تذکر بھی بجا معلوم ہوتا ہے کہ ان تینوں روایات میں سے پہلی میں سنن اور السنہ کا لفظ استعمال ہوا ہے، جبکہ امام مالک کی زبانی احادیث کا لفظ استعمال ہوا ہے اور حضرت عمر کو کتابت احادیث کا مخالف بتایا گیا ہے، اس سے اندازہ ہوتا ہے کہ متقدمین کے ہاں حدیث اور سنت میں دقیق فرق کا کوئی وجود نہیں ہے۔ وہ فرق جسے جاوید احمد غامدی سلف کی طرف نسبت دیتے ہیں اور کہتے ہیں کہ صحابہ کرام اور تابعین و تبع تابعین سنت اور حدیث میں فرق کرتے تھے، جبکہ ان تعبیرات میں حضرت عمر کا رویہ یکساں بتلایا گیا ہے۔ یعنی دونوں ہی کے لکھنے کو منفی نظر سے دیکھتے تھے۔

فکری رجحانات کو سمجھنے کے لیے تاریخی قرائن میں سے ایک اہم قرینہ، کسی فکر کا تسلسل ہوتا ہے۔ چنانچہ اگلی نسل میں اس کے تسلسل پر ہمارے پاس شواہد موجود ہیں؛ جیسا کہ معروف محدث و رجال شناس ابن عون کہتا ہے: «فَكَانَ مُحَمَّدٌ و القاسم و أصحابنا لَا يَكْتُبُونَ».[13] محمد بن سیرین اور قاسم بن محمد اور ہمارے (بظاہر عراق کے) علماء نہیں لکھا کرتے تھے۔ قاسم بن محمد بن ابی بکر مدینہ کے سات بڑے تابعی فقہاء میں شمار ہوتے تھے، وہ حضرت عمر کی اس فکر کے زیر اثر احادیث لکھنے سے منع کرتے تھے، چنانچہ عبد اللہ بن العلاء نے بیان کیا:

"میں نے قاسم سے درخواست کی کہ وہ مجھے احادیث املا کروائیں (یعنی میں لکھ لوں) تو انہوں نے کہا:

"حضرت عمر بن خطابؓ کے زمانے میں احادیث کی کثرت ہو گئی تھی۔ چنانچہ انہوں نے لوگوں کو قسم دے کر کہا کہ جو کچھ ان کے پاس احادیث لکھی ہوئی ہیں وہ سب میرے پاس لے آئیں۔ جب لوگ وہ تحریریں لے آئے تو انہوں نے ان کو جلانے کا حکم دیا۔ اور کہا: مثناة كمثناة أهل الكتاب« یعنی: "یہ بھی اہلِ کتاب کی مِثناۃ کی طرح ایک مثناۃ بن جائے گی۔" راوی کہتے ہیں: "اسی وجہ سے اس دن قاسم نے مجھے حدیث لکھنے سے منع کر دیا۔[14]"

مثناۃ یا مشنا وہی تلمود ہی کا ایک حصہ ہے جو احبار اور یہودی علماء نے توریت کے بعد لکھی تھی۔ یہ فلسطین میں صدیوں پر محیط یہودی مذہبی اور ثقافتی سرگرمیوں کا ذخیرہ ہے، جس کا آغاز کسی غیر متعین زمانے میں ہوا (ممکنہ طور پر دوسری صدی قبل مسیح کے ابتدائی نصف میں) اور جو دوسری صدی عیسوی کے اختتام تک جاری رہیں۔[15]

ابن عباس کے حوالے سے بھی اسی طرز فکر کا حامل ہونے کے شواہد موجود ہیں، منجملہ: ابن عباسؓ سے روایت ہے کہ انہوں نے فرمایا إنا لا نكتب العلم و لا نكتبه[16]: "ہم علم کو نہ لکھتے ہیں اور نہ اسے لکھواتے ہیں۔" کتاب کے محقق نے اس روایت کو بھی سندی معیارات پر تولتے ہوئے صحیح قرار دیا اور کہا کہ اسے عبدالرزاق نے اور خطیب بغدادی نے تقیید العلم میں روایت کیا ہے۔[17] ابن عباس اور خلیفہ دوم کے درمیان فکری قرابت کے شواہد ملتے ہیں، چنانچہ دوسری روایت میں ہے کہ وہ بھی خلیفہ دوم کی طرح استدلال کرتے تھے۔ چنانچہ سعید بن

جبیر کے مطابق حضرت ابن عباسؓ علم کو لکھنے سے منع کیا کرتے تھے اور فرماتے تھے:إنما ضل من كان قبلكم بالكتب۔[18] تم سے پہلے لوگ دراصل کتابوں کی وجہ سے ہی گمراہ ہوئے۔

ابن مسعود بھی حضرت عمر کے انتہائی قریب تھے، چنانچہ جب انہیں کوفہ کے لیے روانہ کیا تو اہل کوفہ کو لکھا کہ میں ایثار اور فداکاری کرکے ابن مسعود کو تمہاری طرف روانہ کیا ہے۔ لہٰذا ابن مسعود بھی علم کی کتابت کے مخالف تھے۔ چنانچہ سلیم بن اسود المحاربی بیان کرتے ہیں کہ: "كان ابن مسعود - رضي الله عنه" - يكره كتابة العلم.[19]" حضرت عبداللہ بن مسعودؓ علم کو قلمبند کرنے کو ناپسند فرمایا کرتے تھے۔اس ناپسندیدگی کی وہی وجہ بیان ہوئی ہے جو خلیفہ دوم اور ابن عباس کے کلام میں منقول ہے، چنانچہ اسود بن ہلال کہتے ہیں: حضرت عبداللہ (بن مسعودؓ) کے پاس ایک صحیفہ لایا گیا جس میں حدیث لکھی ہوئی تھی۔ انہوں نے پانی منگوایا اور اسے مٹا دیا، پھر اسے دھو ڈالا، پھر حکم دیا کہ اسے باہر نکال دیا جائے۔ اس کے بعد فرمایا:

"میں اللہ کی قسم دے کر کہتا ہوں کہ اگر کسی کے پاس اس کا علم ہو تو مجھے ضرور بتائے۔ اللہ کی قسم! اگر مجھے معلوم ہو جائے کہ یہ (تحریر) دیرِ ہند میں بھی ہے تو میں وہاں تک پہنچ جاؤں گا (اور اسے ختم کر دوں گا)۔اس کے بعد اپنے اس رویّے اور برہمی کے اظہار پر استدلال پیش کیا: بهذا هلك أهل الكتاب قبلكم حين نبذوا كتاب الله وراء ظهورهم كأنهم لا يعلمون.[20] تم سے پہلے اہلِ کتاب اسی وجہ سے ہلاک ہوئے کہ انہوں نے اللہ کی کتاب کو اپنے پیچھے ڈال دیا، گویا وہ کچھ جانتے ہی نہ تھے۔ ابن قرہ شام سے ایک کتاب لے کر آئے، تو عبد اللہ بن مسعود نے اسے مٹا دیا (یا محو کر دیا) اور فرمایا: " پچھلی امتوں کی ہلاکت کا سبب یہ تھا کہ وہ دوسری کتابوں میں مشغول ہو گئیں اور اپنی (اصل) کتاب کو چھوڑ بیٹھیں۔[21] دوسری روایت کے مطابق ابن مسعود فرماتے ہیں: انسانوں کے دل برتنوں کی مانند ہیں، انہیں قرآن سے بھر دو اور کسی اور چیز میں مشغول نہ کرو۔[22]

کوفہ ہی پر حکمرانی کرنے والے ایک اور صحابی جناب ابو موسیٰ اشعری نے بھی کتابت کے متعلق اسی قسم کا طرز عمل اختیار کیا تھا، چنانچہ ان کے فرزند ابو بردہ کہتے ہیں کہ "میں نے اپنے والد سے (سن کر) ایک بڑی کتاب لکھ لی تھی۔ انہوں نے مجھ سے کہا: اپنی کتابیں میرے پاس لاؤ۔ جب میں انہیں لے کر آیا تو انہوں نے انہیں دھو ڈالا (یعنی مٹا دیا)۔"[23] ابو سیرین جو بظاہر محمد بن سیرین تابعی ہیں، ان کے کلام سے عراق کے اندر اگلی نسل میں اسی فکر کا تسلسل دیکھنے کو ملتا ہے، چنانچہ وہ کہتے ہیں: إنما ضلت بنو إسرائيل بكتب ورثوها عن آبائهم[24] "بنی اسرائیل دراصل ان کتابوں کی وجہ سے گمراہ ہوئے جو انہوں نے اپنے آباء واجداد سے وراثت میں پائی تھیں۔"

انصار مدینہ میں حکومتی حلقوں سے قریب سمجھے جانے والے دو اہم کردار یعنی ابو سعید خدری اور زید بن ثابت کے بھی حدیث نویسی کے متعلق منفی تاثرات ملتے ہیں۔ اگرچہ غور کرنے پر معلوم ہوتا ہے کہ ان کے احتراز اور پرہیزی رویہ کی وجہ زیادہ تر احتیاط اور رسول اللہ سے منسوب ایک روایت تھی کہ انہوں نے قرآن کے علاوہ باقی چیزوں کو

لکھنے سے منع کیا تھا۔ چنانچہ حضرت ابوسعید خدری کے حوالے سے بھی کافی مقدار میں شواہد پائے جاتے ہیں کہ وہ قرآن کی کتابت کے علاوہ، رسول اللہ ﷺ سے کسی چیز کو لکھنے سے متعلق منفی رائے رکھتے تھے۔ منجملہ:
عن أبي سعيد الخدري أن رسول اللّه صلى اللّه عليه و آله و سلم قال»:لا تكتبوا عني شيئا سوى القرآن، فمن كتب عني شيئا سوى القرآن فليمحه[25] حضرت ابو سعید خدریؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "مجھ سے قرآن کے علاوہ کوئی اور چیز نہ لکھو، اور جس شخص نے قرآن کے علاوہ مجھ سے کوئی اور بات لکھ لی ہو، اسے چاہیے کہ وہ اسے مٹا دے۔ اس روایت کی تخریج بیان کرتے ہوئے محقق نے لکھا ہے: یہ روایت صحیح ہے۔ اسے امام مسلم نے، امام نسائی نے فضائل القرآن میں، امام احمد نے اپنی مسند میں متعدد مقامات پر، امام دارمی نے اور امام ابن حبان نے موارد الظمآن میں روایت کیا ہے، نیز دیگر محدثین نے بھی اسے ہمام بن یحییٰ کے طریق سے نقل کیا ہے۔[26]
دوسری روایت میں پہلی والی صراحت نہیں پائی جاتی، بلکہ رسول اللہ کی عملی سیرت سے استناد دیکھنے کو ملتا ہے، چنانچہ ابو سعید خدریؓ سے کہا گیا: "اگر ہم حدیث کو لکھ لیا کریں (تو کیسا رہے گا)؟" انہوں نے جواب دیا: "(لا نكتبكم، خذوا عنا كما أخذنا عن نبينا صلى اللّه عليه و آله و سلم).[27] "ہم تمہیں اس بات کی اجازت نہیں دیں گے؛ تم ہم سے اسی طرح (سن کر) حاصل کرو جیسے ہم نے اپنے نبی ﷺ سے حاصل کیا تھا۔" کتاب کے محقق نے روایت کی تخریج میں لکھا ہے: یہ روایت صحیح ہے۔ اسے ابو بکر بن ابی شیبہ نے روایت کیا ہے۔[28] اس روایت کے مطابق رسول اللہ ﷺ نے کوئی ممانعت نہیں کی تھی، بلکہ عملی سیرت پر چلتے ہوئے احتیاط برتنے کو ترجیح دی جا رہی ہے۔
ایک اور روایت میں بھی ابوسعید خدری نے اسی سیرت سے استناد کیا ہے: عن أبي نضرة قال: قلت لأبي سعيد الخدري: أ لا نكتب ما نسمع منك؟ قال: (أ تريدون أن تجعلوها مصاحف؟ إن نبيّكم صلى اللّه عليه و آله و سلم كان يحدثنا فنحفظ، فاحفظوا كما كنا نحفظ).[29] ابو نضرہ بیان کرتے ہیں کہ میں نے حضرت ابو سعید خدریؓ سے کہا: "کیا ہم وہ باتیں نہ لکھ لیا کریں جو ہم آپ سے سنتے ہیں؟" انہوں نے جواب دیا: "کیا تم چاہتے ہو کہ ان (باتوں) کو بھی مصاحف بنا دو؟ بے شک تمہارے نبی ﷺ ہمیں حدیث بیان فرمایا کرتے تھے اور ہم انہیں یاد کر لیا کرتے تھے؛ لہٰذا تم بھی اسی طرح یاد کرو جس طرح ہم یاد کیا کرتے تھے۔ اس روایت کی سند کو محقق کتاب نے صحیح قرار دیتے ہوئے لکھا ہے: یہ روایت صحیح ہے۔ اسے ابو خیثمہ زہیر بن حرب نے اپنی کتاب العلم میں، اور امام دارمی اور خطیب بغدادی نے ابو نضرہ کے طریق سے روایت کیا ہے۔[30]

ابو سعید خدری کے ساتھ ساتھ انصار مدینہ کی ایک اور شخصیت زید بن ثابت کے حوالے سے بھی اسی طرز فکر کا حامل ہونے کے شواہد ملتے ہیں، زید بن ثابت خزرجی، طائفہ بنی نجار سے تعلق رکھتے تھے، جو رسول اللہ ﷺ کے ننھیالی رشتہ دار شمار ہوتے ہیں۔ جب محمد ﷺ مدینہ تشریف لائے تو ان کی عمر تقریباً گیارہ سال تھی۔ وہ رسول اللہ ﷺ کی خدمت میں کتابت (وحی اور خطوط کی تحریر) اور مکتوبات کی قراءت کے امور میں معاونت کرتے تھے۔ یہاں تک کہ بعض روایات سے یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ انہوں نے سریانی اور عبرانی زبانیں بھی سیکھ لی تھیں۔ زید بن ثابت کا مصحف ابتدائی اسلامی دور کے اہم اور موردِ توجہ مصاحف میں شمار ہوتا تھا۔ وہ خلفائے راشدین کے زمانے میں بھی ایک نمایاں شخصیت کے طور پر جانے جاتے تھے اور انہیں غیر معمولی احترام حاصل تھا۔[31]

بعض روایات کے مطابق زید بن ثابت بھی کتابت حدیث کی ممنوعیت کے قائل تھے۔ ان کا استدلال ابو سعید خدری کے استدلال سے کافی حد تک مماثلت رکھتا ہے۔ چنانچہ روایت میں آیا ہے کہ جناب زید بن ثابتؓ معاویہ کے پاس گئے۔ معاویہ نے ان سے ایک حدیث کے بارے میں سوال کیا اور ساتھ ایک شخص کو حکم بھی دیا کہ وہ اسے لکھ لے۔ اس پر زید بن ثابتؓ نے فرمایا: إن رسول اللّه صلى اللّه عليه و آله و سلم أمرنا أن لا نكتب شيئا من حديثه) فمحاه[32]. : "رسول اللہ ﷺ نے ہمیں حکم دیا ہے کہ ہم آپ کی حدیث میں سے کوئی چیز نہ لکھیں۔" چنانچہ اس نے اسے مٹا دیا۔ اگرچہ اس کی سند علم الرجال کے اعتبار سے کمزور ہے، تاہم تاریخی تجزیئے میں اسناد کی حیثیت ثانوی ہوتی ہے، ہر ضعیف یا جزئی طور پر منقطع سند کا مطلب جعلی ہونا نہیں ہوتا۔ لہٰذا روایات کو فکری تسلسل اور دیگر قرائن کی روشنی میں پرکھا جائے تو اس رویئے کی موجودگی کا اطمئنان ہو جاتا ہے۔

ایک روایت یہ بھی بتاتی ہے کہ تابعین کے درمیان احادیث کی کثرت کے حوالے سے بے چینی پائی جاتی تھی، چنانچہ ضحاک بن مزاحم ہلالی (وفات۔105ق) سے روایت ہے کہ انہوں نے کہا: "لوگوں پر ایک ایسا زمانہ آئے گا جب احادیث بہت زیادہ ہو جائیں گی، یہاں تک کہ قرآن کا مصحف گرد و غبار میں پڑا رہے گا اور اس کی طرف دیکھا بھی نہیں جائے گا۔"[33]

قرائن سے بھی اس چیز کا اندازہ ہوتا ہے کہ وہ اجماع جس کا دعوا مصطفیٰ اعظمی نے کیا تھا، اس کا وجود مشکوک ہے، چنانچہ ابوامامہ باہلی کے بارے میں ہے کہ وہ ایسے صحابی تھے جو کتابت حدیث کے متعلق مثبت رائے رکھتے تھے۔ چنانچہ ان سے پوچھا گیا کہ کتابت حدیث کرنی چاہیے (فلم یر بہ بأسا).[34] وہ اس چیز کو بلامانع خیال کرتے تھے۔ ابو امامہ کے بارے میں خصوصی طور پر اس چیز کا اظہار یہ بتاتا ہے کہ صحابہ کرام کا موقف اس سے مختلف تھا۔

مذکورہ بالا شواہد سے یہ نتیجہ اخذ کیا جا سکتا ہے کہ قرآن کے سوا کسی بھی مذہبی متن کی باقاعدہ کتابت کو صحابہ کا یہ گروہ دینداری کے لیے باقاعدہ خطرہ خیال کرتا تھا، اور یہ ایک باقاعدہ مضبوط سوچ تھی جس کا تسلسل تابعین کے

ادوار میں بھی دیکھا جاسکتا ہے۔

3-3۔"علم" کی "حدیث" پر تطبیق-ایک فاحش غلطی

صدر اسلام کی علمی روایت میں لفظ "علم" کی دلالت کا مسئلہ بنیادی اہمیت رکھتا ہے۔ کیونکہ ڈاکٹر اعظمی متعدد روایات میں موجود "کتابتِ علم" کی تعبیر کو "کتابتِ حدیث" پر محمول کرتے ہیں۔ مثال کے طور پر وہ ابو امامہ باہلی کے بارے میں لکھتے ہیں: كان يذهب إلى كتابة العلم [35]"وہ علم کو لکھنے کے قائل تھے۔" حالانکہ نہ تو ان کے خود لکھنے کا کوئی واضح ثبوت موجود ہے، اور نہ ہی اس بات کی صراحت کہ وہ حدیث لکھتے تھے۔[36] ہاں اسے بلامانع سمجھنے کی بابت شواہد موجود ہیں، چنانچہ اس کا ذکر گزر چکا ہے۔ محض اس بنیاد پر کہ وہ "کتابتِ علم" یا "تقییدِ علم" کے مخالف نہ تھے، ڈاکٹر اعظمی نے انہیں "کاتبانِ حدیث" میں شمار کر لیا ہے۔ حالانکہ یہ غلط ہے۔ اسی طرح سمیع اللہ سعدی نے بھی اسی استدلال کی بنیاد پر یہ دعویٰ قطعی طور پر قبول کر لیا کہ صحابہ میں 52 افراد کے پاس حدیثی مکتوبات موجود تھے۔ حالانکہ یہ بھی غلط ہے؛ کیونکہ لفظ کے اعتبار سے "العلم" وسیع مفہوم رکھتا ہے، اور اصولِ منطق کے مطابق: العام لا يدل على الخاص "عام کا اثبات، خاص کے اثبات کی دلیل نہیں ہوتا۔" لہٰذا "کتابتِ علم" کا اثبات، "کتابتِ حدیث" کے اثبات کے لیے کافی نہیں۔

ڈاکٹر اعظمی کی طرف سے حدیثی سرگرمیوں کو بکثرت دکھانے کے لیے اس دور میں "علم" کا مصداق صرف حدیث تک محدود رکھنے کا عنصر نہایت واضح دکھائی دیتا ہے، جبکہ یہ دعویٰ بھی ثابت شدہ نہیں ہے۔ کیونکہ ہمارے پاس ایسی روایات موجود ہیں جو بتاتی ہیں کہ "علم" میں مغازی، انساب اور حتیٰ کہ اشعار بھی شامل تھے۔ مثلاً ابن عباس کے بارے میں ہے کہ " : وہ علمی مجالس منعقد کرتے تھے اور اپنے ایام کو تقسیم کر رکھا تھا، ہر علم کے لیے ایک خاص دن مقرر تھا۔" ان کے شاگرد عبید اللہ بن عبد اللہ ان کی مجلس کی تصویریوں بیان کرتے ہیں" : ہم ان کے پاس حاضر ہوتے، وہ ایک پوری شام مغازی پر گفتگو کرتے، ایک شام انساب پر، اور ایک شام شعر پر گفتگو فرماتے۔[37]

یہ روایت اس بات کی طرف اشارہ کرتی ہے کہ ابن عباس کی تدریسی فعالیت میں مختلف علوم شامل تھے۔ اس بنا پر یہ کہنا مشکل ہے کہ حدیث ہی ان کا مرکزی یا واحد موضوع تھا۔ نسب کے حوالے سے امام مالک رحمہ اللہ نے فرمایا: ابن شہاب زہری کے پاس کوئی کتاب نہیں تھی، سوائے ایک کتاب کے جس میں ان کی قوم کا نسب (شجرۂ نسب) درج تھا۔[38] یہ روایت مسلمانوں کے اندر علم الانساب اور اس کی کتابت کے رجحان پر دلالت کرتی ہے۔

اگرچہ اس بات سے انکار نہیں کہ "علم" کے مصادیق میں احادیثِ نبوی بھی شامل تھیں، جیسا کہ بعض روایات سے ظاہر ہوتا ہے۔ چنانچہ معمر کہتے ہیں: "میں یحییٰ بن ابی کثیر کے پاس احادیث لے کر گیا۔ انہوں نے کہا: فلاں فلاں چیز لکھ لو۔ میں نے کہا: اے ابو نصر! کیا علم کو لکھنا مکروہ نہیں؟ انہوں نے جواب دیا: میرے لیے لکھ لو، اگر

تم نہ لکھتے تو یہ علم ضائع ہو جاتا۔"[39] اس روایت میں اگرچہ "علم" سے مراد "حدیث" ہی ہے، تاہم یہ ہرگز اس بات پر دلالت نہیں کرتی کہ لفظ "علم" کو صرف حدیث تک محدود کر دیا جائے۔

مزید یہ کہ بہت سے صحابہ و تابعین تفسیرِ قرآن میں مشغول تھے، لیکن بعض حدیثی حلقوں نے ان کو بھی حدیث کے حق میں تعبیر کرنے کی کوشش کی ہے۔ مثلاً ابو الدرداء سے منقول ہے: "اگر قرآن کی کسی آیت کا مفہوم میرے لیے مشکل ہو جائے، اور مجھے معلوم ہو کہ کوئی شخص دور دراز علاقے میں اس کی وضاحت کر سکتا ہے، تو میں اس کی طرف ضرور سفر کروں گا۔" حدیث کے بعض علماء نے اسے "حدیث کے لیے سفر" پر محمول کیا،[40] جبکہ درحقیقت یہ روایت اس بات کو ظاہر کرتی ہے کہ تفسیرِ قرآن صحابہ کے نزدیک ایک اہم علمی شعبہ تھا۔ پس "علم" ایک وسیع اور ہمہ گیر اصطلاح ہے جس میں حدیث کے علاوہ دیگر علوم بھی شامل تھے۔ لہٰذا "کتابتِ علم" کو بلا دلیل "کتابتِ حدیث" قرار دینا اور علمی فعالیت کو حدیثی سرگرمیوں کے مساوی سمجھنا درست نہیں ہے۔

3-4۔ عہدِ صحابہ میں فقہ اور فتویٰ

اس مسئلے کو بہتر طور پر سمجھنے کے لیے کہ علمی فعالیت اور "کتابتِ علم" کے زمرے میں کون سے علوم شامل ہو سکتے ہیں، ضروری ہے کہ ہم اس دور میں علمِ فقہ کا جائزہ لیں۔ فقہ ان علوم میں سے ایک تھا جو اسلامی معاشرے میں بہت تیزی سے رائج ہوئے۔ علمِ فقہ اسلامی معاشرے میں سب سے زیادہ عملی اور اطلاقی علم تھا، جو دینی مصادر کی بنیاد پر افرادِ معاشرہ کے فرائض و ذمہ داریوں کا تعین کرتا تھا۔ اس علم کی بنیادیں اسی زمانے میں پڑ گئیں جب حضرت محمد ﷺ مدینہ میں موجود تھے اور تشریع کا عمل جاری تھا۔ اسی وجہ سے مدرسۂ مدینہ کو عالمِ اسلام کا قدیم ترین فقہی مکتب شمار کیا جاتا ہے۔ قرآن کریم کی وہ بڑی تعداد میں آیات جو احکامِ عملی سے متعلق ہیں، اسی مقام پر نازل ہوئیں۔ اسی طرح رسولِ اسلام ﷺ نے قرآنی تعلیمات کی توضیح و تبیین کے ذریعے وہیں تشریعی رہنمائی فراہم کی، جسے بعد میں سنتِ قولی کے عنوان سے پہچانا گیا۔

اہلِ سنت کے مصادر میں درج ذیل شخصیات کو مدرسۂ فقہِ مدینہ کے بانیوں میں شمار کیا گیا ہے: عمر بن الخطاب، زید بن ثابت (وفات: 45ھ)، عبداللہ بن عمر اور حضرت عائشہ[41] جبکہ رسول اللہ ﷺ کے زمانے کے مفتیان میں دیگر اہم نام بھی ملتے ہیں، جیسے: حضرت علی بن ابی طالب (ع)، عثمان بن عفان، معاذ بن جبل اور عبدالرحمان بن عوف۔[42] اور یہی حضرات پہلے اور دوسرے خلیفہ کے دور میں عدالتی و مشاورتی امور میں بھی شامل رہے۔[43] علاوہ ازیں،، مالک بن انس (وفات: 179ھ)، جو مدینہ کے ایک ممتاز فقیہ اور چار موجودہ مذاہب میں سے ایک کے بانی ہیں، زید بن ثابت کو اہلِ مدینہ کے نزدیک حضرت عمر کے بعد سب سے زیادہ صاحبِ علم قرار دیتے ہیں، اور اس کے بعد عبداللہ بن عمر کو "امام الناس" (لوگوں کے امام) کہتے ہیں۔ اسی طرح معروف تابعی فقیہ سعید بن المسیب (وفات: 94ھ) کے اکثر فتاویٰ دراصل زید بن ثابت سے منقول تھے۔ وہ کہا

کرتے تھے: "زید اپنے پیش رووں کی نسبت قضائی امور میں زیادہ دانا ہیں، اور جن مسائل میں کوئی حدیث وارد نہیں ہوئی، ان میں وہ زیادہ بصیرت رکھتے ہیں۔"[44]

مدرسۂ فقہِ مدینہ پر، بالخصوص سعید بن المسیب کے ذریعے، زید بن ثابت کے اثرات نہایت نمایاں ہیں۔ چنانچہ ابن قیم الجوزیۃ کے مطابق مدینہ کے علمی سرمایہ کا بڑا حصہ زید اور ابن عمر کے شاگردوں کے ذریعے منتقل ہوا۔[45] البتہ بعض دیگر روایات میں سعید بن المسیب کو حضرت عمرؓ کے افکار و آراء کے ناقل کے طور پر بھی متعارف کرایا گیا ہے۔[46] ایک اور روایت میں مذکور ہے کہ: "حضرت عمر اور حضرت عثمان کسی کو بھی زید بن ثابت پر فیصلے دینے، فتویٰ، میراث کی تقسیم اور قراءتِ قرآن میں مقدم نہیں کرتے تھے۔"[47]

یہ تمام روایات اور تاریخی شواہد، عہدِ صحابہ کی علمی فعالیت کے حوالے سے اس بات کو واضح کرتے ہیں کہ اس زمانے میں "علم فقہ" کا مقام عملی ضرورت کے تحت حدیث سے کہیں زیادہ تھا، جہاں صحابہ قرآن و سنت سے حاصل ہونے والے فہم کی بنیاد پر اجتماعی و سیاسی معاملات نمٹاتے تھے۔

3-5۔ عہدِ تابعین میں علم الفقہ کی حیثیت

مدینہ کے تابعی فقہاء کے نزدیک، قرآن و حدیث کے ساتھ ساتھ، خلفاء کے فیصلے بھی نہایت اہم علمی ماخذ شمار ہوتے تھے۔ چنانچہ سعید بن المسیب کی اپنے ہم عصر فقہاء پر برتری کے اسباب میں سے ایک یہ بھی بیان کیا گیا ہے کہ وہ ان قضایا سے سب سے زیادہ واقف تھے۔[48] اسی دور میں صحابہ کے اختلاف کو امت کے لیے "رحمت" قرار دیا گیا۔[49] تابعین کے اس زمانے میں سات افراد بطور ممتاز فقہاء شہرت رکھتے تھے۔

ان میں سرِفہرست سعید بن المسیب مخزومی (م 94ھ) ہیں، جو مدرسۂ مدینہ کے امام اور فقہائے سبعہ کے رئیس شمار ہوتے ہیں۔ انہیں "*فقیہ الفقہاء*" اور "*عالم العلماء*" کہا جاتا تھا۔[50] خلیفہ دوم جناب عمر بن الخطاب کے اثرات ان پر اس قدر گہرے تھے کہ وہ "راویۃ عمر" یعنی حضرت عمر سے کثرت سے روایت کرنے والے کے لقب سے مشہور ہوئے۔[51] لیث بن سعد کے بقول اس کی وجہ یہ تھی کہ سعید بن المسیب، خلیفہ ثانی کے فیصلوں اور احکام کو سب سے زیادہ یاد رکھنے والے تھے۔[52]

دوسرے فقیہ قاسم بن محمد بن ابی بکر (م 108ھ) ہیں، جو اپنی رائے استعمال کرتے تھے، لیکن اس کے قطعی درست ہونے پر اصرار نہیں کرتے تھے۔[53] عبداللہ بن العلاء بیان کرتے ہیں کہ انہوں نے قاسم بن محمد سے درخواست کی کہ وہ ان کے لیے احادیث املا کروائیں تاکہ وہ انہیں لکھ لیں، تو انہوں نے کہا: "عمر بن خطاب کے زمانے میں احادیث کثرت سے ہو گئیں۔ انہوں نے لوگوں کو قسم دی کہ اپنی لکھی ہوئی احادیث ان کے پاس

لائیں۔ جب وہ لے آئے تو انہوں نے حکم دیا کہ سب کو جلا دیا جائے! اور فرمایا: *مثناة كمثناة أهل الكتاب*۔ "ابن العلاء کہتے ہیں: اس کے بعد قاسم نے بھی مجھے اس دن حدیث لکھنے سے روک دیا۔[54]

اس دور کے تیسرے فقیہ عروہ بن زبیر (م 94ھ) ہیں۔ ان کے بیٹے ہشام بن عروہ کے مطابق وہ طلاق، خلع، حج اور قربانی جیسے مختلف فقہی ابواب میں تعلیم دیا کرتے تھے۔[55] چوتھے فقیہ عبیداللہ بن عبداللہ بن عتبہ (م 98ھ) ہیں، جو عبداللہ بن مسعود کے بھتیجے، ابن عباس کے شاگرد اور محمد بن شہاب الزہری کے استاد تھے۔[56] ان کا شمار بھی بڑے فقہاء میں ہوتا ہے۔ زہری کہتے ہیں کہ میں نے بہت علم حاصل کیا اور سمجھا کہ کافی ہے، یہاں تک کہ جب عبیداللہ سے ملا تو انہیں علم کا سمندر پایا۔[57] انہیں عبدالملک بن مروان کی طرف سے کوفہ کا منصبِ قضاء بھی دیا گیا تھا۔[58] پانچویں فقیہ سلیمان بن یسار (م 107ھ) ہیں، جو اپنی دقیق فہم کے لیے مشہور تھے۔ حسن بن محمد بن حنفیہؒ نے انہیں سعید بن المسیب سے بھی زیادہ فہیم قرار دیا ہے۔[59] بلکہ بعض اوقات خود سعید بن المسیب بھی سائلین کو ان کی طرف رجوع کرنے کا کہتے تھے۔[60]

چھٹے فقیہ خارجہ بن زید بن ثابت (م 100ھ) ہیں، جو فقہ کے حوالے سے خاص شہرت رکھتے تھے۔ امام ذہبی نے انہیں بڑے فقہاء میں شمار کرتے ہوئے "قلیل الحدیث" کہا ہے،[61] جبکہ ابن سعد نے انہیں "کثیر الحدیث" کہا، مگر ان کی فقاہت کا ذکر نہیں کیا بلکہ صرف ثقہ ہونے کی بات کی ہے۔[62] انہوں نے اپنے والد زید بن ثابت، اسامہ بن زید اور ام العلاء سے روایت کی ہے۔ اپنے والد کی طرح وہ بھی تقسیمِ میراث میں مرجعِ عام تھے۔ چنانچہ مصعب کہتے ہیں: "خارجہ بن زید اور طلحہ بن عبیداللہ بن عوف اپنے زمانے میں فتویٰ دیتے تھے، لوگ ان کی رائے پر عمل کرتے تھے، اور وہ دونوں لوگوں کے درمیان گھروں، کھجور کے درختوں اور دیگر اموال کی میراث تقسیم کرتے تھے، اور دستاویزات (وثائق) تحریر کرتے تھے۔"[63] ساتویں فقیہ ابوبکر بن عبدالرحمٰن بن حارث مخزومی (م 94ھ) ہیں، جنہیں بعض روایات کے مطابق اہلِ مکہ میں سب سے زیادہ عالم قرار دیا گیا ہے۔[64]

یہ مجموعی صورتِ حال عہد صحابہ و تابعین کی علمی مشاغل کو واضح کرتی ہے۔ پھر یہ کہ عہد تابعین میں صرف حدیث ہی نہیں بلکہ صحابہ کی فقہی بصیرت بھی "علم" بلکہ "سنت" کے طور پر تسلیم کی جاتی تھی۔ چنانچہ ایک روایت کے مطابق محمد بن شہاب الزہری—جو حدیث کی تدوین میں نہایت فعال تھے—احادیث کے ساتھ صحابہ کے اقوال بھی لکھتے تھے اور انہیں بھی سنت قرار دیتے تھے۔«قال الزهري: نكتب ما جاء عن أصحابه فإنه سنة»۔ اسی روایت میں ہے کہ صالح بن کیسان کہتے ہیں: پس زہری نے انہیں لکھ لیا اور میں نے نہیں لکھا—نتیجتاً وہ کامیاب ہوگئے اور میں محروم رہ گیا۔[65] اس سے اندازہ ہوتا ہے کہ عہد تابعین اور ان کے تابع نسل میں سنت کا مفہوم، صرف سنت رسول کے لیے خاص نہ تھا۔ زہری وہ شخصیت ہیں جنہوں نے اپنے شاگردوں میں کتابت کا رجحان عام کیا۔ چنانچہ ان کے بہت سے شاگردوں کے پاس ان کی تحریریں موجود تھیں،

حتیٰ کہ ایک اموی خلیفہ بھی ان کے اقوال کو قلمبند کرتا تھا۔ معمر بن راشد کہتے ہیں: "ہم سمجھتے تھے کہ ہم نے زہری سے بہت علم حاصل کر لیا ہے، یہاں تک کہ جب ولید بن یزید کا انتقال ہوا تو اس کے بہت سے دفاتر، جو زہری کے علم سے ماخوذ تھے، چوپایوں پر لاد کر باہر نکالے گئے۔"[66]

ان شواہد سے واضح ہوتا ہے کہ عہدِ تابعین میں فقہ اور اجتہاد کو محض نقلِ حدیث پر فوقیت حاصل تھی، اور "علم" کا مفہوم حدیث سے کہیں زیادہ وسیع تھا۔ لہٰذا "کتابتِ سنت" کی اصطلاح سے بھی ہم لازماً "کتابتِ حدیث" مراد نہیں لے سکتے، چہ جائیکہ لفظ "علم" سے یہ مفہوم اخذ کیا جائے۔

3-6۔ شفاہی ثقافت اور عدمِ کتابت کا رجحان

علم کی کتابت اور عدمِ کتابت کے مسئلے میں ایک اہم نکتہ یہ ہے کہ عرب معاشرہ تعلیمی اعتبار سے اپنی بدوی ساخت، مناسب سٹیشنری اور لکھائی کے وسائل کی کمی، رسم الخط کی مشکلات - جیسے نقطوں کا نہ ہونا - اور اسی نوعیت کے دیگر عوامل کے باعث ایک شفاہی (oral) ثقافت کا حامل تھا، جس کے باعث، مکتوبات کی بجائے زبانی کلام زیادہ قابل اعتماد شمار ہوتا تھا اور بنیادی طور پر یہ کتابت پر غالب رجحان تھا۔ چنانچہ سفیان ثوری کا یہ قول درست اسناد کے ساتھ نقل ہوا ہے کہ «بِئْسَ المُسْتَوْدَعُ العِلْمُ القَرَاطِيسُ»[67] کاغذ کتنے برے ظرف ہیں علم کے لیے۔ یعنی علم کا اصل ظرف حافظہ ہے نہ کہ کاغذ۔

اس شفاہی ثقافت میں اصل اعتماد انسانی حافظے پر ہوتا تھا، جبکہ نوشتہ جات کو علم کے لیے ایک ثانوی اور معاون وسیلہ سمجھا جاتا تھا۔ چنانچہ خطیب بغدادی لکھتے ہیں کہ کتابت پر بھروسہ نقصان دہ تھا، کیونکہ اس سے حافظے پر برا اثر پڑتا ہے۔[68] اس بات کے متعدد شواہد موجود ہیں کہ صدر اسلام کے لوگ کسی حدیث یا قول کو حفظ کرنے کے بعد اس کے مکتوب کو مٹا دیا کرتے تھے: منجملہ : -"امام مالک کہتے ہیں: و لم يكن القوم يكتبون، إنما كانوا يحفظون، فمن كتب منهم الشيء، فإنما كان يكتبه ليحفظ، فإذا حفظ محاه۔[69] اس زمانے کے لوگ (علم کو) لکھتے نہیں تھے بلکہ اسے ازبر کرتے تھے۔ ان میں سے جو کوئی کچھ لکھ لیتا تھا تو وہ محض یاد کرنے کی غرض سے لکھتا تھا، اور جب اسے یاد ہو جاتا تو وہ اسے مٹا دیتا تھا۔ اسی طرح عاصم بن ضمرہ (سلولی کوفی تابعی) کہتے ہیں کہ: أَنَّهُ كَانَ يَسْمَعُ الْحَدِيثَ وَيَكْتُبُهُ فَإِذَا حِفْظَهُ دَعَا بِمِقْرَاضٍ فَقَرَضَهُ»[70] وہ حدیث کو سنتے اور اسے لکھ لیتے، لیکن جب اسے یاد کر لیتے تو قینچی منگوا کر اسے کاٹ دیتے (یعنی مٹا دیتے)۔ اسی طرح محمد (یعنی ابن سیرین) سے روایت ہے کہ « أَنَّهُ لَمْ يَرَ بَأْسًا إِذَا سَمِعَ الرَّجُلُ الْحَدِيثَ، أَنْ يَكْتُبَهُ، فَإِذَا حَفِظَهُ مَحَاهُ»[71] وہ اس میں کوئی حرج نہیں سمجھتے تھے کہ آدمی حدیث کو سنے اور لکھ لے، پھر جب اسے یاد کر لے تو اسے مٹا دے۔

عبیدہ سلمانی، جو عبداللہ بن مسعود کے ممتاز شاگرد[72] اور امام علیؑ کے معتمد افراد میں سے تھے، کچھ عرصہ حضرت علیؑ کی طرف سے قاضیِ کوفہ (کوفہ کے جج) بھی مقرر رہے تھے[73] انہوں نے بھی اپنی زندگی کے آخری ایام میں اپنے تمام مکتوبات کو مٹا دیا اور کہا": مجھے اندیشہ ہے کہ کوئی شخص ان میں سے ایسی بات لے لے جو میری مراد نہ تھی۔"[74]

خطیب بغدادی ایک حدیث کے ذیل میں، جو عروہ بن زبیر سے منقول ہے کہ وہ اپنی جوانی میں احادیث کو لکھنے کے بعد مٹا دیا کرتے تھے اور بعد میں اس پر نادم ہوئے، لکھتے ہیں کہ اس طرزِ عمل کی وجہ دراصل تحریر پر زیادہ اعتماد کو ناپسند سمجھنا تھا۔[75] اسی طرح ابن شہاب زہری کا واقعہ — کہ ان کے ہم عصر لوگ ان کا مذاق اڑاتے تھے کہ وہ اپنے ساتھ تختیاں اور صحیفے رکھتے ہیں — اس بات کی نشاندہی کرتا ہے کہ اس زمانے میں لکھنا ایک غیر معمولی عمل تھا۔ زہری اس کی وضاحت میں کہتے ہیں: "اگر مشرق (یعنی عراق) سے احادیث ہم پر سیلاب کی طرح نہ آتیں جنہیں ہم نہیں پہچانتے اور انہیں منکر شمار کرتے ہیں، تو میں انہیں ہر گز نہ لکھتا۔"[76] سوال یہ ہے کہ اگر لکھنا ایک رائج عمل ہوتا تو زہری کو اس قسم کی وضاحت کیوں دینی پڑتی؟۔ علاوہ ازیں،، شفاہی ثقافت کا ایک لازمی نتیجہ یہ بھی تھا کہ خود لکھنے کا ہنر عام نہیں تھا۔ جیسا کہ ابن حجر عسقلانی لکھتے ہیں« ولأن أكثرهم كانوا لا يعرفون الكتابة»[77] یہ کہ ان (صحابہ و تابعین) میں سے اکثر لکھنا نہیں جانتے تھے۔

حقیقت یہ ہے کہ پہلی صدی کے اواخر تک علمی سرگرمیاں — خواہ حدیث سے متعلق ہوں یا دیگر علوم (سوائے قرآنی مصاحف کے) — زیادہ تر شفاہی صورت میں جاری تھیں، اور ان کے سامنے ثقافتی و فکری رکاوٹیں موجود تھیں۔ یہی وجہ ہے کہ زہری جیسے فعال ترین محدثین کی سرگرمیوں میں مدون کتاب صرف نسب کے حوالے سے نظر آتی ہے۔ اسی پس منظر میں عمر بن عبدالعزیز (حکومت: 99-101ھ) کی طرف سے باضابطہ حکم جاری کرنے کی ضرورت محسوس ہوئی۔ انہوں نے قاضیِ مدینہ ابوبکر بن حزم کو لکھا: انظر ما كان من حديث رسول الله صلى الله عليه و سلم، و حديث عمرة بنت عبد الرحمن فاكتبه، فإني قد خفت دروس العلم، و ذهاب أهله.[78] "تم غور کرو اور تلاش کرو کہ رسول اللہ ﷺ کی احادیث میں سے جو کچھ موجود ہے، اور عمرۃ بنت عبد الرحمٰن کی روایات میں سے جو کچھ ہے، اسے تحریر میں لے آؤ (یعنی جمع و تدوین کرو)، کیونکہ مجھے اندیشہ ہے کہ علم مٹ جائے گا اور اس کے اہل (علماء) دنیا سے رخصت ہو جائیں گے۔" عمرہ انصاریہ تابعی خاتون جو مدینہ میں مقام فتوا پر فائز تھیں اور حضرت عائشہ کی روایات اسے یاد تھیں۔[79]

البتہ شواہد اس بات کی نشاندہی کرتے ہیں عمر بن عبدالعزیز کی طرف سے صرف حدیث نہیں بلکہ سنن و احکام لکھنے پر زور دیا گیا تھا، چنانچہ دوسری روایت میں سنت ماضیہ کا لفظ بھی حدیث کے ساتھ استعمال ہوا ہے:« انظر ما كان من حديث رسول الله. ص. أو سنة ماضية ...!»[80] یعنی "تم رسول اللہ ﷺ کی احادیث، یا

سابقہ جاری سنت میں سے جو کچھ ملے، اس کا تتبع کرو اور اسے لکھ لو۔" اور سنت ماضیہ سے مراد ابن شہاب زہری کے کلام کی روشنی میں خلفاء کے فیصلے اور ان کے استنباطات بھی سنت کا حصہ شمار ہوتے تھے۔

اسی کی وضاحت مالک بن اِنس کے کلام میں بھی ملتی ہے، چنانچہ وہ کہتے ہیں: "عمر بن عبد العزیز مختلف شہروں (امصار) کی طرف خطوط لکھا کرتے تھے، جن میں وہ لوگوں کو سنت اور فقہ کی تعلیم دیتے تھے۔ اور اہلِ مدینہ کو لکھتے، ان سے گزشتہ (سنتوں اور اعمال) کے بارے میں دریافت کرتے، اور وہ لوگ اپنے پاس موجود علم کے مطابق عمل کرتے تھے۔ اور وہ اِبو بکر بن حزم کو لکھا کرتے تھے کہ وہ ان کے لیے سنن (احادیث وآثار) کو جمع کریں اور انہیں لکھ کر بھیجیں۔ پس (اس دوران) عمر بن عبد العزیز کا انتقال ہو گیا، جبکہ ابنِ حزم کئی تحریری مجموعے تیار کر چکے تھے، مگر ابھی انہیں بھیج نہ پائے تھے۔"[81]

اس سے اندازہ ہوتا ہے کہ مسلمانوں کی عملی ضرورت اور اپنے طرز حکومت کی اصلاح کے لیے سنن واحکام کا علم عمر بن عبدالعزیز لکھوانا چاہتے تھے۔ لہٰذا عمر بن عبد العزیز کا اصل کردار مسلمانوں بالخصوص اہل حجاز میں حدیث ہی نہیں بلکہ فقہ اور عملی دانش کو مکتوب شکل میں ڈھالنے اور شفاہی ثقافت سے مکتوبات کی طرف منتقل کرنے کا کردار ہے۔ اس سے قبل حدیث سمیت کوئی بھی علم کتابت سے عاری تھا۔ لہٰذا ابن حجر عسقلانی اور دیگر اہل سنت کی باتیں واقعیت کے زیادہ قریب ہیں جنہوں نے اولین علمی تصنیفات کو زہری اور اس جیسی دیگر شخصیات سے منسوب کیا ہے۔ سمیع اللہ سعدی کے حدسیات ان تاریخی حقائق کی روشنی میں بے اعتبار ہوتے دکھائی دیتے ہیں۔ کیونکہ یہ حکم واضح طور پر اس بات کی نشاندہی کرتا ہے کہ اس وقت غالب ثقافت شفاہی تھی، جس میں افراد کے جانے کے ساتھ علم بھی ختم ہو جانے کا خطرہ تھا، اور تحریری ثقافت کی ترغیب اسی وقت معنی رکھتی ہے جب وہ پہلے سے رائج نہ ہو۔

3-7۔ انفرادی نوشتہ جات

ڈاکٹر اعظمی نے Ignaz Goldziher اور Joseph Schacht کے اعتراضات کا جواب دینے کے لیے — جو ان کے نزدیک سنت کے وجود کے منکر تھے — ہر قسم کی کتابتِ علم کو کتابتِ حدیث کے زمرے میں شمار کرنے کے ساتھ ساتھ، بعض انفرادی نوشتہ جات اور مخصوص تحریروں، یعنی خطوط اور ان میں درج احادیث کو بھی بطورِ دلیل پیش کیا۔ ممکن ہے کہ ان شواہد سے ڈاکٹر اعظمی کا مدعا، یعنی اصلِ کتابتِ حدیث کا اثبات، کسی حد تک ثابت ہو جائے، کیونکہ ان کی اصل توجہ اسی پہلو پر مرکوز تھی؛ لیکن اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ مستقل اور باقاعدہ حدیثی مجموعے (مکتوب صورت میں) اس طرح موجود تھے جیسا کہ سمیع اللہ سعدی نے دعویٰ کیا ہے، چہ جائیکہ اس کے علمی حلقوں میں رواج کو بھی ثابت کیا جائے۔

مثال کے طور پر، ڈاکٹر اعظمی خلیفۂ اول ابوبکر صدیق کے بارے میں کہتے ہیں: انه كتب كتابا لانس بن مالك و كان عامله علي البحرين «هذه فريضه الصدقة التي فرض رسول الله۔[82] یہ خط انس بن مالک کو لکھا گیا تھا، جو بحرین کے عامل (گورنر) تھے۔ چونکہ انہیں سنتِ نبوی ﷺ کے مطابق زکوۃ وصول کرنی تھی، اس لیے زکوۃ کے طریقۂ کار اور مقدار کی وضاحت کے لیے یہ خط تحریر کیا گیا۔

لیکن یہاں سوال یہ ہے کہ ایک یا دو خطوط کی بنیاد پر یہ کیسے کہا جا سکتا ہے کہ خلیفۂ اول کے پاس کوئی مستقل صحیفۂ حدیث یا کتابِ حدیث موجود تھی؟ خصوصاً جبکہ ہمیں معلوم ہے کہ انہوں نے بعض احادیث کو، جو علیحدہ صحیفے کی صورت میں لکھی گئی تھیں، اپنے مخصوص اسباب کی بنا پر خود ہی ضائع کر دیا تھا۔[83] اسی طرح یہ بھی کہا جاتا ہے: ارسل خطابا الي عمرو بن العاص و ذكر فيه الاحاديث النبوية[84] یعنی انہوں نے عمرو بن العاص کو ایک خط بھیجا جس میں چند نبوی احادیث کا ذکر تھا۔ اب غور کیجیے کہ ایک خط میں چند محدود احادیث کا ذکر کرنا کس حد تک اس بات کی دلیل بن سکتا ہے کہ کسی شخصیت کی طرف ایک باقاعدہ حدیثی مجموعہ منسوب کیا جائے؟

اسی نوعیت کی مثال ابوبکر ثقفی کی بھی ہے، جنہوں نے اپنے بیٹے — جو قاضی تھے — کو ایک خط لکھا اور اس میں فیصلوں کے متعلق چند احادیث درج کیں۔[85] اسی طرح ابو موسیٰ اشعری نے عبد اللہ بن عباس کو سیرتِ رسول ﷺ کے بارے میں ایک خط لکھا۔ چنانچہ سنن بیہقی میں آتا ہے کہ جب ابن عباس بصرہ آئے تو دیکھا کہ ایک شخص ابو موسی اشعری سے روایت نقل کر رہا تھا۔ اس روایت کی تصدیق کے لیے انہوں نے ابو موسیٰ دریافت کیا، تو انہوں نے جواب میں ایک روایت خط کے ذریعے تحریر کرکے بھیجی۔[86] اب سوال یہ ہے کہ کیا کسی خاص ضرورت کے تحت ایک خط میں لکھی گئی روایت کو "حدیثی مجموعہ" قرار دیا جا سکتا ہے؟ حالانکہ ابو موسی اشعری عمومی حالات میں قرآن کے سوا کسی بھی مکتوب کے رواج کے مخالف تھے۔

اسی مضمون کی دیگر روایات بھی وارد ہوئی ہیں، جو اس بات کی طرف اشارہ کرتی ہیں کہ یہ حضرات اگرچہ بوقتِ ضرورت احادیث لکھ لیا کرتے تھے، لیکن وہ اس بات کے قائل نہ تھے کہ احادیث کو ایک مستقل کتابی مجموعے کی صورت میں جمع کیا جائے جسے باقاعدہ مطالعہ اور مرجع بنایا جائے — سوائے قرآن کے۔

لہٰذا ڈاکٹر اعظمی کا یہ کہنا کہ «قلیل مقدار میں لکھنا جائز اور کثیر مقدار میں لکھنا ناجائز قرار دینا غیر معقول ہے»!، محلِ نظر ہے۔ اس کی معقول توجیہ یہی ہے کہ ابن مسعود، خلیفۂ اول اور دوم وغیرہ کے نزدیک قرآن ہی مسلمانوں کا اصل مرجع تھا، جبکہ حدیث بعض مواقع پر اس کی تفسیر و توضیح کے لیے استعمال ہوتی تھی، نہ کہ ایک مستقل مکتوب متن کی صورت میں جسے باقاعدہ لکھا جائے، اس سے استناد کیا جائے، یا پھر اسے جمع و تدوین کیا جائے۔

علاوہ ازیں،، ڈاکٹر اعظمی نے تعزیتی خطوط کو بھی — جو عموماً مختصر اور موردی نوعیت کے ہوتے تھے — مکتوباتِ حدیث میں شامل کر لیا ہے۔ مثلاً زید بن ارقم کا وہ خط جو انہوں نے واقعۂ حرہ کے بعد انس بن مالک کو تعزیت کے طور پر لکھا،[87] جس میں انہوں نے انصار کے بعض فضائل کا ذکر کیا۔ کیا ایسے خط کو بھی "کتابِ حدیث" قرار دیا جا سکتا ہے؟ خصوصاً اس قول کی روشنی میں جو عبد اللہ بن عباس سے منقول ہے کہ: ہمارا معمول یہ ہے کہ ہم قرآن اور خطوط کے علاوہ کچھ نہیں لکھتے۔[88]

اس لیے اہل سنت میں علم الحدیث کے انتہائی ماہر شخصیت ابن حجر عسقلانی لکھتے ہیں: اعلم أن آثار النبي صلى الله عليه وسلم لم تكن في عصر أصحابه وكبار تبعهم مدونة في الجوامع ولا مرتبة لأمرين أحدهما إنهم كانوا في ابتداء الحال قد نهوا عن ذلك كما ثبت في صحيح مسلم خشية أن يختلط بعض ذلك بالقرآن العظيم وثانيهما لسعة حفظهم وسيلان أذهانهم ولأن أكثرهم كانوا لا يعرفون الكتابة[89] جان لو کہ رسول اللہ ﷺ کے آثار صحابہ اور بڑے تابعین کے زمانے میں نہ تو مجموعوں کی صورت میں مدون تھے اور نہ ہی منظّم انداز میں مرتب؛ اس کی دو وجوہ تھیں: ایک یہ کہ ابتدا میں اس سے منع کیا گیا تھا، جیسا کہ صحیح مسلم میں آیا ہے، تاکہ قرآن کے ساتھ خلط نہ ہو؛ دوسری یہ کہ ان کا حافظہ قوی اور ذہانت تیز تھی، اور تیسری یہ کہ ان میں سے اکثر لکھنا نہیں جانتے تھے۔

یہ تین بنیادی وجوہات تھیں جن کی بنیاد پر صرف تدوین اور تبویب ہی نہیں بلکہ اصل کتابت کا وجود زیر سوال چلا جاتا ہے۔ کیونکہ جب اکثر لوگ لکھنا نہ جانتے ہوں، جب انہیں منع کیا گیا ہو اور جب شفاہی ثقافت حکم فرما ہو تو کوئی کیسے لکھ سکتا ہے۔ اس لیے ابن حجر یہاں بڑی تیزی سے عبور کر کے اگلے مرحلے یعنی دوسری صدی کے اواسط میں تبویب ابواب کی طرف اشارہ کرتے ہیں۔ چنانچہ ابن حجر لکھتے ہیں: تابعین کے آخری دور میں آثار (یعنی صحابہ و تابعین کے اقوال و روایات) کی تدوین اور اخبار (روایات) کی تبویب (ابواب بندی) کا عمل شروع ہوا۔ اس کام کا آغاز سب سے پہلے الربیع بن صبیح (وفات 160ق)، سعید بن ابی عروبۃ (وفات 156ق) اور ان جیسے دیگر اہلِ علم نے کیا۔ یہ حضرات ہر موضوع کو الگ الگ ابواب میں مرتب کرتے تھے۔ یہاں تک کہ دوسری صدی ہجری کے وسط میں طبقۂ ثالثہ کے اکابر علماء نے اس میدان میں باقاعدہ قدم رکھا اور احکام (فقہی مسائل) کو مدوّن کیا۔ چنانچہ امام مالک (وفات 179) نے موطأ تصنیف کی۔ اسی طرح ابن جریج نے مکہ میں، اوزاعی نے شام میں، سفیان الثوری نے کوفہ میں، حماد بن سلمۃ نے بصرہ میں، ہشیم بن بشیر نے واسط میں، معمر بن راشد نے یمن میں، عبد اللہ بن المبارک نے خراسان میں، اور جریر بن عبد الحمید نے رے میں تصانیف مرتب کیں۔

غور کیا جائے تو ابن حجر نے عصر صحابہ و تابعین میں مجموعے گنوانے کی کوشش ہی نہیں کی، جبکہ اتباع تابعین کے زمانے میں کوشش کے باوجود، وہ چند ایک نام ہی گنوا پائے ہیں۔ صحابہ کے زمانے میں عبد اللہ بن عمرو عاص کے

توسط سے حدیث کے باقاعدہ لکھے جانے کے بارے میں مثبت روایات بھی ملتی ہیں اور ان کے صحیفہ صادقہ کہلانے کا حوالہ بھی تاریخ کا حصہ ہے، (تُسمی الصَّادقة)[90] اسی طرح حضرت علی (ع) کی ایک کتاب کے بارے میں بھی شواہد موجود ہیں جو رسول اللہ نے املاء کروائی تھی۔ تاہم اس جیسے مستقل صحیفہ جات ہمیں صحابہ سے دکھائی نہیں دیتے۔ ان تمام شواہد کی روشنی میں اس دعوے کی حقیقت عیاں ہو جاتی ہے جو سمیع اللہ سعدی نے کیا تھا کہ اتباعِ تابعین کے زمانے تک 452 حدیثی مکتوبات اور صحائف علمی حلقوں میں رائج تھے۔ واضح سی بات ہے کہ یہ انتہائی غیر واقعی اور بلا دلیل دعویٰ ہے۔

4۔ نتیجہ بحث

پیش کردہ شواہد کی روشنی میں یہ نتیجہ اخذ کیا جا سکتا ہے کہ سمیع اللہ سعدی کے تصور کے برخلاف، اہلِ سنت کے ہاں پہلی صدی ہجری میں کتابتِ حدیث نہ تو وسعت رکھتی تھی اور نہ ہی اس میں کوئی قابلِ ذکر تنوع پایا جاتا تھا؛ بلکہ اس کے برعکس، علم کی کتابت بالعموم —اور بالخصوص احادیث کی تدوین— کے حوالے سے غالب رجحان عدم کتابت ہی تھا۔ بالخصوص دو اہم شخصیات یعنی دوسرے خلیفہ اور حضرت عبد اللہ بن مسعود کی طرف سے کتابت علم کو باعث گمراہی قرار دیا جانا اس رویئے کو برقرار رکھنے میں مؤثر ثابت ہوا۔ حضرت عمر نے حجاز پر جبکہ عبداللہ بن مسعود نے عراق پر گہرے اثرات چھوڑے۔ چنانچہ صحابہ کے ہاں کتابتِ حدیث زیادہ تر معدود چند حوالوں سے اور وقتی نوعیت کی تھی۔ صرف چند محدود شخصیات —مثلاً عبد اللہ بن عمرو بن العاص اور حضرت علی بن ابی طالب (ع)— ہی کی طرف مستقل حدیثی مکتوبات کی نسبت دی جا سکتی ہے۔

عدمِ کتابت کا یہ غالب رجحان تابعین میں بھی منتقل ہوا۔ جیسا کہ قاسم بن محمد بن اِبی بکر، ابن سیرین و دیگر علماء بھی حدیث کی کتابت سے منع کرتے نظر آتے ہیں۔ علاوہ ازیں،، تیسری نسل میں فقہی ضرورت کے تحت صاحب رائے صحابہ کے اقوال وآراء کے باقاعدہ فروغ اور انہیں سنت کے ہم پلہ سمجھنے کے باعث، سنتِ نبوی اور اقوالِ صحابہ کے درمیان امتیاز واضح نہ رہ سکا۔ نتیجتاً ابتدائی تالیفات اور مصنفات تعداد میں کم ہونے کے ساتھ ساتھ ایک امتزاجی (composite) صورت رکھتی تھیں، جنہیں بعد میں "آثار" کا نام دیا گیا۔ اس بنا پر یہ دعویٰ کیا جا سکتا ہے کہ پہلی صدی ہجری میں صحابہ و تابعین کی سرگرمیاں شاذ و نادر ہی خالصتا حدیثی سرگرمیاں تھیں اور ان کے معدودِ چند مکتوبات ہی باقاعدہ حدیثی مکتوب کہلانے کے لائق تھے۔ یہ دراصل "آثار" کے زمرے میں آتے تھے۔ اور اگر کسی خاص موقعہ و محل کی مناسبت سے عارضی نوعیت کے نوشتہ جات (خطوط وغیرہ) کو الگ کر دیا جائے، تو حدیثی مکتوبات کی تعداد نہایت قلیل رہ جاتی ہے ۔

*****

References

1. Samiullah, Saadi, *The Hadith Collection of Sunnis and Shiites, A Comparative Study (1)*, Monthly Al-Shariah, June, (2019): 12.

سمیع اللہ، سعدی، اہل سنت اور اہل تشیع کا حدیثی ذخیرہ، ایک تقابلی مطالعہ (1)، ماہنامہ الشریعہ، جون، (2019): 12۔

2. Ibid.

ایضاً۔

3. Muhammad Mustafa, Azmi, *Darasat fi Hadith al-Nabawi wa Tarikh Tadwinah*, (Beirut, Al-Mahab Al-Islami, 1992), Muqadma, Y.M.

محمد مصطفیٰ، اعظمی، دراسات فی الحدیث النبوی وتاریخ تدوینہ، (بیروت، المکتب الاسلامی، 1992ء)، مقدمہ، ی۔م۔

4. Ibid, Vol. 1, 131, 126 & 92.

ایضاً، ج1، 131، 126و92۔

5. Abubaker Aḥmad Bin Ali, Al-Khaṭīb al-Baghdādī, *Taqyīd al-ʿIlm*, (Beirut, Iḥyāʾ al-Sunnah al-Nabawiyyah, nd), 28.

ابو بکر احمد بن علی خطیب بغدادی، تقیید العلم، (بیروت، إحیاء السنۃ النبویۃ، سن ندارد)، 28۔

6. Ibid, 28-53.

ایضاً، 28-53۔

7. Muḥammad Ibn al-Qayyim, al-Jawziyyah, *Iʿlām al-Muwaqqiʿīn ʿan Rabb al-ʿĀlamīn*, Tehqeeq: Muḥammad ʿAbd al-Salām Ibrāhīm, Vol. 1, (Beirut, Dār al-Kutub al-ʿIlmiyyah, 1411), 17.

محمد ابن قیم، الجوزیہ، إعلام الموقعین عن رب العالمین، تحقیق: محمد عبد السلام ابراہیم، ج1، (بیروت، دار الکتب العلمیۃ، 1411ھ)، 17۔

8. Ibn ʿAbd al-Barr, Abu Umer Yūsuf bin ʿAbd Allāh, Al-Qartabi, *Jāmia Bayān al-ʿIlm wa Faḍlih*, (Beirut, Dār al-Kutub al-ʿIlmiyyah, 1421 AH), 90.

ابن عبد البر، ابو عمر یوسف بن عبد اللہ القرطبی، جامع بیان العلم وفضلہ، (بیروت، دار الکتب العلمیۃ، 1421ھ.ق)، 90۔

9. Ibid, pawarti.

ایضاً، پاورقی۔

10. Ibid, 91.

ایضاً، 91۔

11. Ibid.

ایضاً۔

12. Ibid, 90.

ایضاً،90۔

13. Al-Khaṭīb al-Baghdādī, *Taqyīd al-ʿIlm*, 46.

خطیب بغدادی، *تقیید العلم*، 46۔

14. Abu ʿAbd Allāh Muḥammad bin Saʿd, Ibn Saʿd, *Al-Ṭabaqāt al-Kubrā*, Tehqeeq: Muḥammad ʿAbd al-Qādir ʿAṭā, Vol. 5, (Beirut, Dār al-Kutub al-ʿIlmiyyah, 1410 AH/1990), 144.

ابو عبد اللہ محمد بن سعد، ابن سعد، *الطبقات الکبری*، تحقیق: محمد عبد القادر عطا، ج5، (بیروت، دار الکتب العلمیۃ،1410ھ/1990ء)،144۔

15- Pages: 1–2 https://doi.org/10.1163/9789004509009_006, Chapter One The Traditional Study of the Mishnah , Joel H. Zaiman.

16. Ibn ʿAbd al-Barr, Al-Qartabi, *Jāmia Bayān al-ʿIlm wa Faḍlih*, 90.

ابن عبد البر القرطبی، *جامع بیان العلم وفضلہ*،90

17. Ibid, pawarti.

ایضاً، پاورقی۔

18. Ibid, 92.

ایضاً،92۔

19. Ibid, 91.

ایضاً،91۔

20. Ibid, 92.

ایضاً،92۔

21. Al-Khaṭīb al-Baghdādī, *Taqyīd al-ʿIlm*, 53.

خطیب بغدادی، *تقیید العلم*، 53۔

22. Ibid, 54.

ایضاً، 54۔

23. Ibn ʿAbd al-Barr, Al-Qartabi, *Jāmia Bayān al-ʿIlm wa Faḍlih*, 90.

ابن عبد البر القرطبی، *جامع بیان العلم وفضلہ*، 91۔

24.

ایضاً،91۔

25. Ibid, 88.

ایضاً،88۔

26. Ibid.

ایضاً۔

27. Ibid.

ایضاً۔

28. Ibid.

ایضاً۔

29. Ibid, 89.

ایضاً،89۔

30. Ibid.

ایضاً۔

31. Ibn Saʿd, *Al-Ṭabaqāt al-Kubrā*, Vol. 2, 273; Ibn Qutaybah al-Dīnawarī. *Al-Maʿārif*, Tehqeeq: Sarwat ʿUkāshah, Edtion II, (Cairo, Dār al-Maʿārif, 1969), 260.

ابن سعد، *الطبقات الکبری*، ج2، 273؛ ابن قتیبہ دینوری، *المعارف*، تحقیق: ثروت عکاشہ، ایڈیشن2، (قاہرہ، دار المعارف،1969ء)،260۔

32. Ibid, 89.

ایضاً،89۔

33. Ibid, 92.

ایضاً،92۔

34. Shamas al-Deen Muḥammad Bin Aḥmad, Zhahabī, *Tārīkh al-Islām wa Wafayāt al-Mashāhīr wa al-Aʿlām*, Tehqeeq: Abd al-Salām Tadmurī, Vol. 6, Edition: II, (Beirut, Dār al-Kutub al-ʿArabī, 1413 AH /1993), 229.

شمس الدین محمد بن احمد، ذہبی، *تاریخ الاسلام ووفیات المشاہیر والأعلام*، تحقیق: عبد السلام تدمری، ج6، ایڈیشن دوم، (بیروت، دار الکتب العربی، 1993/1413)،229۔

35. Azmi, *Darasat fi Hadith al-Nabawi wa Tarikh Tadwinah*, 92.

اعظمی، *دراسات فی الحدیث النبوی وتاریخ تدوینہ*، 92۔

36. Zhahabī, Tārīkh *al-Islām wa Wafayāt al-Mashāhīr wa al-Aʿlām*, 227-229.

ذہبی، *تاریخ الاسلام ووفیات المشاہیر والأعلام*، تحقیق: عبد السلام تدمری، 227-229۔

37. Ibn Saad Muhammad Ibn Saad, *Tabaqat al-Kubri*, Vol. 2, (nc., Dar al-Kitab al-Ilmiya, 1410 AH), 281.

ابن سعد محمد بن سعد، *الطبقات الکبری*، ج2، (شہر ندارد، دار الکتب العلمیۃ، 1410)،281۔

38. Ibn ʿAbd al-Barr, Al-Qartabi, *Jāmia Bayān al-ʿIlm wa Faḍlih*, 90.

ابن عبدالبر القرطبیؒ، جامع بیان العلم وفضلہ، 90۔

39. Zhahabī, Tārīkh *al-Islām wa Wafayāt al-Mashāhīr wa al-Aʿlām*, Vol. 9, 629.

ذہبی، تاریخ الاسلام ووفیات المشاہیر والأعلام، ج9، 629۔

40 . Ibrahim Saleh, Subhi, *Ulūm al-Ḥadīth wa Muṣṭalaḥuh*, 15th Edition: 15th, (Beirut, Dar al-Ilm Lalmalain, 1984), 53.

ابراہیم صالح، صبحی، علوم الحدیث ومصطلحہ، ایڈیشن: پندرہواں، (بیروت، دارالعلم للملایین، 1984)، 53۔

41. Al-Jawziyyah, *Iʿlām al-Muwaqqiʿīn ʿan Rabb al-ʿĀlamīn*, 17.

الجوزیہ، إعلام الموقعین عن رب العالمین، 17۔

42. Ibn Saʿd, *Al-Ṭabaqāt al-Kubrā*, 726.

ابن سعد، الطبقات الکبری، 726۔

43. Ibid.

ایضاً۔

44. Aḥmad Bin Yaḥyā Bin Jabir, Balādhurī, *Ansāb al-Ashrāf*, Tehqeeq: Suhayl Zakkār & Riyāḍ Zarkalī, Vol. 10, (Beirut, Dār al-Fikr, 1417), 241; Ibn Saʿd, *Al-Ṭabaqāt al-Kubrā*, 275.

احمد بن یحیٰی بن جابر، بلاذری، انساب الاشراف، تحقیق: سہیل زکار و ریاض زرکلی، ج10، (بیروت، دار الفکر، 1417ھ)، 241؛ ابن سعد، الطبقات الکبری، 275۔

45 . al-Jawziyyah, *Iʿlām al-Muwaqqiʿīn ʿan Rabb al-ʿĀlamīn*, 17.

الجوزیہ، إعلام الموقعین عن رب العالمین، 17۔

46. Ibn Saʿd, *Al-Ṭabaqāt al-Kubrā*, 291.

ابن سعد، الطبقات الکبری، 291۔

47. Ibid, 274-275.

ایضاً، 274-275۔

48. Ibid, Vol. 5, 90-91.

ایضاً، ج5، 90-91۔

49. Ibid, 144.

ایضاً، 144۔

50. Ibid, Vol. 2, 289.

ایضاً، ج2، 289۔

51. Ibid, 291.

ایضاً، 291۔

52. Ibid, Vol. 5, 91.

ایضاً، ج5، 91۔

53. Ibid, 143.

ایضاً، 143۔

54. Ibid.

ایضاً۔

55. Ibn ʿAbd al-Barr, Al-Qartabi, *Jāmia Bayān al-ʿIlm wa Faḍlih*, 117.

ابن عبد البر القرطبی، جامع بیان العلم وفضلہ، 117۔

56. Izz al-Dīn Abū al-Ḥasan Alī bin Abī al-Karam, Ibn al-Athīr, Asad *al-Ghābah fī Maʿrifat al-Ṣaḥābah*, Vol. 3, (Beirut, Dār al-Fikr, 1409 AH/1989), 202.

عزالدین ابوالحسن علی بن ابی الکرم، ابن اثیر، اسد الغابۃ فی معرفۃ الصحابۃ، ج3، (بیروت، دارالفکر، 1409ھ/1989ء)، 202۔

57. Abu al-Hassan Alī ibn al-Ḥussain, Masʿūdī, Murūj *al-Dhahab wa Maʿādin al-Jawhar*, Tehqeeq: Asʿad Dāghir, Vol. 3, Edition: 2, (Qom, Dār al-Hijrah, 1409 AH), 163.

ابوالحسن علی بن الحسین، مسعودی، مروج الذہب ومعادن الجوہر، تحقیق: اسعد داغر، ج3، ایڈیشن 2، (قم، دار الہجرۃ، 1409ھ)، 163۔

58. Abu Jaffar Muḥammad ibn Jarīr, Al-Ṭabarī, Tārīkh *al-Umam wa al-Mulūk (Tarikh Tabari)*, Tehqeeq: Muḥammad Abū al-Fazal Ibrāhīm. Vol. 6, Edition: II, (Beirut, Dār al-Turāth, 1387 SH/1967), 178.

ابو جعفر محمد بن جریر، طبری، تاریخ الامم والملوک (تاریخ طبری)، تحقیق: محمد ابو الفضل ابراہیم، ج6، ایڈیشن: 2، (بیروت، دارالتراث، 1387/1967)، 178۔

59. Aḥmad Bin Yaḥyā Bin Jabir, Balādhurī, *peyshine*, Vol. 10, (nd., np., nd.), 232; Ibn Saʿd, *Al-Ṭabaqāt al-Kubrā*, Vol. 2, 293.

احمد بن یحییٰ بن جابر بلاذری، پیشین، ج10 ص232؛ ابن سعد، الطبقات الکبری، ج2، 293۔

60. Ibid.

ایضاً۔

61. Zhahabī, *Tazkirat Al-Hafaaz*, Vol. 1, (Beirut, Dar al-Kitab Al-Elamiya, 1428 AH), 71.

ذہبی، تذکرۃ الحفاظ، ج1، (بیروت، دار الکتب العلمیۃ، 1428ق)، 71۔

62. Ibn Saʿd, *Al-Ṭabaqāt al-Kubrā*, Vol. 5, 202.

ابن سعد، الطبقات الکبری، ج5، 202۔

63. Zhahabī, *Tadhkirat al-Ḥuffāẓ*, 85.

ذہبی محمد بن احمد، ذہبی، سیر اعلام النبلاء، ج4، (شہر ندارد، مؤسسۃ الرسالۃ، 1414)، 439۔

64. Ibn Saʿd, *Al-Ṭabaqāt al-Kubrā,* Vol. 2, 293.

ابن سعد،الطبقات الکبری، ج2، 293۔

65. Ibn Saʿd, *Al-Ṭabaqāt al-Kubrā,* Vol. 5, 352; Balādhurī, *Ansāb al-Ashrāf,* 49.

ابن سعد،الطبقات الکبری، ج5، 352؛ بلاذری،انساب الاشراف، 49۔

66. Ibid, 353; Ibid, 48.

ایضاً،353؛ایضاً،48۔

67. Al-Khaṭīb al-Baghdādī, *Taqyīd al-ʿIlm,* 62.

خطیب بغدادی،تقیید العلم، 62۔

68. Ibid.

ایضاً۔

69. Ibn ʿAbd al-Barr, Al-Qartabi, *Jāmia Bayān al-ʿIlm wa Faḍlih,* 90.

ابن عبدالبر القرطبی، جامع بیان العلم وفضلہ، 90۔

70. Al-Khaṭīb al-Baghdādī, *Taqyīd al-ʿIlm,* 59.

خطیب بغدادی،تقیید العلم، 59۔

71. Ibid.

ایضاً۔

72. Ibn Saʿd, *Al-Ṭabaqāt al-Kubrā,* Vol. 6, 153.

ابن سعد،الطبقات الکبری، ج6، 153۔

73. Ibid, 153; NA, Ikhbaar al-Qazaat, (nc., np., nd.), 471.

ایضاً،152؛ مصنف ندارد،اخبار القضاۃ،(شہر ندارد، ناشر ندارد، سن ندارد)،471۔

74. Ibn Saʿd, *Al-Ṭabaqāt al-Kubrā,* Vol. 6, 153.

ابن سعد،الطبقات الکبری، ج6،153۔

75. Al-Khaṭīb al-Baghdādī, *Taqyīd al-ʿIlm,* 60.

خطیب بغدادی،تقیید العلم، 60۔

76. Ibn Saʿd, *Al-Ṭabaqāt al-Kubrā,* Vol. 5, 352.

ابن سعد،الطبقات الکبری، ج5، 352۔

77. Ahmad Ibn Ḥajar al-Asqalānī, *Fatḥ al-Bārī Sharḥ Ṣaḥīḥ al-Bukhārī,* Vol. 1 (Beirut, Dār al-Maʿrifah, 1379 SH), 6.

احمد ابن حجر، عسقلانی، فتح الباری شرح صحیح البخاری، ج1، (بیروت، دار المعرفۃ،1379ھ)،6۔

78. Balādhurī, *Ansāb al-Ashrāf,* Vol. 8, 202.

بلاذری،انساب الاشراف، ج8، 202۔

79. Ibn Saʿd, *Al-Ṭabaqāt al-Kubrā,* Vol. 2, 295.

ابن سعد، الطبقات الکبری، ج2، 295۔

80. Ibid.

ایضاً۔

81. …, *Al-Marafa wa al-Tarikh*, Vol. 1, (nc., np., nd.), 443.

مصنف ندارد، المعرفۃ والتاریخ، ج1، (شہر ندارد، ناشر ندارد، سن ندارد)،443۔

82. Azmi, *Darasat fi Hadith al-Nabawi wa Tarikh Tadwinah*, 94.

اعظمی، دراسات فی الحدیث النبوی وتاریخ تدوینہ، 94۔

83. Zhahabī, *Tadhkirat al-Ḥuffāẓ*, 10-11.

ذہبی، تذکرۃ الحفاظ، 10-11۔

84. Azmi, *Darasat fi Hadith al-Nabawi wa Tarikh Tadwinah*, 94.

اعظمی، دراسات فی الحدیث النبوی وتاریخ تدوینہ، 94۔

85. Ibid.

ایضاً۔

86. Tayyalsi Sulaiman Bin Dawud, *Musnad al-Tyyalsi*, Vol. 1, (Cairo, Madrasa al-Imam al-Mahdi (A.S), 1419 AH), 419.

طیالسی سلیمان بن داود. مسند الطیالسی، ج1، (مصر، مدرسۃ الامام المہدی (علیہ السلام)، 1419)، 419۔

87. Azmi, *Darasat fi Hadith al-Nabawi wa Tarikh Tadwinah*, 107; Abū Baker Aḥmad Bin al-Ḥussain, Bayhaqī, *Dalāʾil al-Nubuwwah wa Maʿrifat Aḥwāl Ṣāḥib al-Sharīʿah*, Tehqeeq: Abd al-Muʿṭī Qalʿajī, Vol. 4, (Beirut, Dār al-Kutub al-ʿIlmiyyah, 1405 AH/1985), 57.

اعظمی، دراسات فی الحدیث النبوی وتاریخ تدوینہ، 107؛ ابو بکر احمد بن الحسین، بیہقی، دلائل النبوۃ ومعرفۃ احوال صاحب الشریعۃ، تحقیق: عبد المعطی قلعجی، ج4، (بیروت، دار الکتب العلمیۃ، 1405)، 57۔

88. Al-Khaṭīb al-Baghdādī, *Taqyīd al-ʿIlm*, 43.

خطیب بغدادی، تقیید العلم، 43۔

89. Al-Asqalānī, *Fatḥ al-Bārī Sharḥ Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, 8.

عسقلانی، فتح الباری شرح صحیح البخاری، 8۔

90. Ibn Hanbal Ahmad Bin Muhammad, *Musnad Ahmed bin Hanbal* (Pavarghi Mahgh), Tehqeeq: Shoaib Arnout, Vol. 11, (Beirut, Mowsest Al-Risalahat, 1416 AH), 7.

ابن حنبل احمد بن محمد، مسند احمد بن حنبل (محقق کاوضاحتی نوٹ)، تحقیق: شعیب ارنوط، ج11، (بیروت، مؤسسۃ الرسالۃ، 1416)، 7۔

انسان مرکزِ آزادی: لبرل ازم کی فکری بنیادوں کا تنقیدی جائزہ

Human as the Center of Freedom:

A Critical Review of the Intellectual Foundations of Liberalism

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

Dr. . Syed Ghayyur ul-Hasnain
Ph.D. Islamic Philosophy, AMustafa International University, Qum, Iran.
E-mail: ghayyurabbas146@gmail.com

Abstract:

This research presents a critical analysis of the intellectual and philosophical system of liberalism, which is a major pillar of modern Western civilization. Liberalism is fundamentally based on the ideology of human freedom, the centrality of the individual, and the reduction of state intervention in society. The purpose of this paper is to interpret the four basic principles of liberalism—humanism, individualism, hedonism, and empiricism—and to shed light on their intellectual, moral, and social implications. This research, after explaining these principles, critically examines them.

The author's discovery in this study is that liberalism has played an important role in human rights and political freedoms. But serious questions can be raised about its intellectual foundations. Because one of its important intellectual foundations is the centrality of the individual and humanism, in which man has been declared the absolute standard, but this creates moral chaos and extreme individualism weakens social ties.

Furthermore, making hedonism the moral end and considering only sensory experience as the sole source of knowledge eliminates eliminates meaning, depth, and spiritual aspects from human life. The paper concludes

that the materialist perspective of liberalism, its separation from religion and morality, can hinder the establishment of stable values in human society. This research also explains that for human nature and social stability, it is not enough to focus only on individual freedom and material benefits; in this sense, it is also essential to make moral and spiritual values a part of the ideological system.

Keywords: Liberalism, individualism, humanism, hedonism, empiricism, critical appraisal.

خلاصہ

یہ تحقیق لبرل ازم (Liberalism) کے فکری و فلسفیانہ نظام کا تنقیدی تجزیہ پیش کرتی ہے، جو جدید مغربی تہذیب کا اہم ستون ہے۔ لبرل ازم بنیادی طور پر انسانی آزادی، فرد کی مرکزیت اور ریاست کی سماجی مداخلات کو کم کرنے کے نظریے پر استوار ہے۔ اس مقالے کا مقصد لبرل ازم کے چار بنیادی اصول—انسانیّت پرستی، انفرادیت پرستی، لذت پرستی اور تجربہ پسندی—کی تشریح کرنا اور ان کے فکری، اخلاقی اور معاشرتی اثرات پر روشنی ڈالنا ہے۔یہ تحقیق ان اصول کی تشریح بیان کرنے کے بعد ان کا تنقیدی جائزہ لیتی ہے۔ اس تحقیق میں مصنف کی دریافت یہ ہے کہ لبرل ازم نے انسانی حقوق اور سیاسی آزادیوں کے لیے اہم کردار ادا کیا ہے۔لیکن اس کی فکری بنیادوں پر سنگین سوالات اٹھائے جا سکتے ہیں۔ کیونکہ اس کی ایک اہم فکری بنیادی، فرد کی مرکزیت اور انسانیّت پرستی ہے جس میں انسان کو مطلق معیار قرار دیا گیاہے لیکن اس سے اخلاقی انتشار پیدا ہوتا ہےاور افراطی انفرادیت، سماجی روابط کو کمزور کرتی ہے۔
اس کے علاوہ، لذت پرستی کو اخلاقی غایت بنانے اور صرف حسی تجربے کو علم کا واحد ذریعہ سمجھنے سے انسانی زندگی سے معنویت، گہرائی اور روحانی پہلوؤں کا خاتمہ ہو جاتا ہے۔ مقالہ کا نتیجہ یہ ہے کہ لبرل ازم کا مادی نقطہ نظر، مذہب اور اخلاق سے علیحدگی، انسانی معاشرے میں مستحکم اقدار کے قیام میں رکاوٹ بن سکتا ہے۔ یہ تحقیق اس بات کی وضاحت بھی کرتی ہے کہ انسانی فطرت اور معاشرتی استحکام کے لیے صرف انفرادی آزادی اور مادی فوائد پر توجہ دینا کافی نہیں؛ بلکہ اس لحاظ سے اخلاقی اور روحانی اقدار کو بھی نظریاتی نظام کا حصہ بنانا ناگزیر ہے۔

کلیدی الفاظ: لبرل ازم، انفرادیت پرستی، انسانیّت پرستی، لذت پرستی، تجربہ پسندی، تنقیدی جائزہ۔

1. بنیادی سوالات

اگرچہ عمومی طور پر لبرل ازم ایک سیاسی نظریہ کے طور پر متعارف ہے لیکن حقیقت میں یہ ایک وسیع فکری اور فلسفی مکتب ہے جو انسان کو معاشرے کی بنیادی اور مرکزی اکائی قرار دیتا ہے اور سماج کے مقابلے میں فرد کی مرکزیت، انسانی آزادی اور مادی ترقی جیسے بنیادی اصولوں پر استوار ہے۔ اسی طرح لبرل ازم نے جمہوریت، قانون کی حکمرانی اور نجی ملکیت جیسے اصولوں کو اپنایا ہے اور یہ مذہب کو سیاسی و سماجی زندگی سے جدا کرنے یا دوسرے الفاظ میں "سیکولرازم" کی وکالت کرتا ہے۔

بنابراین، فرد کا مرکزیت، انسانی آزادی، مادی ترقی، جمہوریت، قانون کی حکمرانی، نجی ملکیت اور سیاست کی دین سے جدائی، لبرل ازم کی وہ فکری بنیادیں اور وہ بنیادی ڈھانچہ (Underlying Structure) ہیں جن پر اس کی عمارت استوار ہے۔ لیکن لبرل ازم کی ان فکری بنیادوں کے حوالے سے کئی سوالات اٹھتے ہیں۔ منجملہ یہ کہ کیا انسان کو بطور مطلق اور بغیر کسی محدودیت کے آزاد اور خود مختار سمجھنا، انسانی فطرت کے مطابق ہے؟ کیا مادی ترقی اور لذّت اندوزی ہی انسانی زندگی کا آخری مقصد ہے؟ اور آیا مذہب اور اخلاقی اقدار کو انسانی کی سیاسی و سماجی زندگی سے جدا کرنا، انسانی معاشرے کے لیے مفید ہے یا اس کے بھیانک نتائج بھی سامنے آ سکتے ہیں؟

اس تحقیق میں جہاں ہم لبرل ازم کی فکری، فلسفی بنیادوں اور اصول کی تفصیلی تشریح بیان کی گئی ہے، وہاں مذکورہ بالا سوالات کا منطقی اور فلسفی طرز تفکر کے تحت جائزہ لینے اور جواب پیش کرنے کی کوشش کی گئی ہے۔ اس تحقیق کا عمدہ ہدف یہ ہے کہ لبرل ازم کے حوالے سے ایک متوازن اور جامع تصور حاصل ہو سکے۔

2. لبرل ازم کا تعارف

لبرل ازم، انگریزی لفظ Liberty سے اخذ شدہ ہے جس کا معنی "آزادی" ہے۔ یوں یہ کہا جا سکتا ہے کہ Liberalism کا معنی "آزادی پرستی" یا "آزادی طلبی" ہے۔ بعض لغت نویسوں کے مطابق، اس کا ایک اور اشتقاق لاطینی لفظ Liberalis ہے، جس کا معنی ہے "سخی، شریف یا آزاد شخص" ہے۔ یہی وہ بنیادی معنی ہے جس پر جدید لبرل ازم استوار ہے۔ بلکہ آج کل عام طور پر Liberal کا عنوان ایسے لوگوں کے لئے استعمال ہوتا ہے جو "فکری طور پر آزاد" سمجھے جاتے ہوں۔[1]

دراصل، انسانی تاریخ کا سفر فکر و نظر کے ارتقاء، تہذیب و تمدن کی تشکیل اور معاشرتی نظاموں کے قیام کی داستان ہے۔ انسانی ذہن نے ہر دور میں اپنی ضروریات، مسائل اور چیلنجز کے حل کے لیے نئے نظریاتی اور فلسفیانہ فریم ورکس تلاش کیے ہیں۔ جدید دور میں، خاص طور پر مغربی تہذیب کے ارتقاء کے ساتھ، جو نظریاتی نظام سب سے زیادہ اثر انداز ہوا اور جس نے سیاسی، سماجی اور معاشی شعبوں میں گہرا اثر ڈالا، وہ "لبرل ازم" (Liberalism)

ہے۔ انسان کے تاریخی سفر میں یہ نظریہ دراصل، یورپ کی نشاۃ ثانیہ کے دور میں مذہبی اور روایتی پابندیوں سے نجات پانے اور انسانی عقل و تجربے کو مرکزیت دینے کی خاطر انجام دی جانے والی فکری کاوشوں سے نمودار ہوا اور بتدریج ایک فلسفیانہ مکتب فکر بن گیا جس نے مغرب کی سیاسی و سماجی زندگی پر گہرا اثر ڈالا۔
انسانی فکر کے ارتقاء میں اس بڑی فکری تبدیلی کو نظرانداز نہیں کیا جا سکتا۔ ہر فکری تحریک جب عملی شکل اختیار کرتی ہے تو اس کے پیچھے کچھ خاص مقدمات کارفرما ہوتے ہیں جنہیں آسانی سے "اسباب" کہا جا سکتا ہے، لیکن درحقیقت، یہ فکری کوششوں اور انسانی ضروریات کا نتیجہ ہوتا ہے جو آہستہ آہستہ ایک ایسے فکری نظام کو تشکیل دیتا ہے جو دنیا بھر کے انسانوں کے مسائل کا حل پیش کر سکتا ہے۔
بنابریں، لبرل ازم ایک ایسا فلسفہ ہے جو فرد کی آزادی پر مرکوز ہے اور ریاست کے افراد کی زندگی میں مداخلت کو کم کرکے ان کے ذاتی اختیارات کو بڑھانے کی کوشش کرتا ہے، خواہ وہ معیشت، مذہب یا سماجی زندگی کے شعبے ہوں۔ یہ جمہوریت، قانون کی حکمرانی جیسے بنیادی اصولوں پر زور دیتا ہے۔ اس کا بنیادی مقصد آزادیِ فکر، اظہار، نجی ملکیت اور فرد کی ذاتی آزادی وغیرہ ہے۔ لبرل ازم حکومتی اختیارات پر پابندیاں لگاتا ہے، اس کے کردار کو محدود کرتا ہے، اور شہری آزادیوں کو وسیع کرتا ہے۔[2] اس کے ساتھ ساتھ، یہ مذہب کی سیاست اور سماج سے بے دخلی کا بھی قائل ہے۔ اس کے مطابق، سماج کا نظم و نسق چلانے میں مذہب کی دخالت کی کوئی گنجائش نہیں ہے؛ بلکہ قانون کو رائے اور عقیدے کی آزادی کی مکمل ضمانت دینی چاہیے۔[3]

3. لبرل ازم اور انسانیت پرستی (Humanism)

لبرل ازم جن بنیادی اصولوں پر قائم ہے، ان میں سے ایک اصول انسانیت پرستی Humanism ہے۔ یورپ میں انسان پرستی کا خیال نشاۃِ ثانیہ (Renaissance) کے دور میں سامنے آیا اور مطلق مذہبی اختیار سے ہٹ کر انسان کی صلاحیتوں اور امکانات پر مرکوز رہا۔ اراسمس (Erasmus) اور تھامس مور (Thomas More) جیسے مفکرین نے انسانی اقدار کی طرف واپسی اور دنیا میں انسان کے کردار کے ازسرنو جائزے کی دعوت دی۔ انسان کو دنیا کا محور قرار دیا گیا جو اپنے مقدر کا خود مالک ہے اور اپنی عقل و تجربے سے ترقی کر سکتا ہے۔[4] لبرل ازم نے بھی یہی تصور اپنایا اور انسان کو انصاف، قانون اور اخلاقیات کا معیار قرار دیا۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ انسان کو اپنی زندگی کے راستے کا تعین کرنے کی مکمل آزادی حاصل ہے۔ ضروری نہیں کہ یہ آزادی سخت سماجی روایات یا بیرونی دباؤوں سے محدود ہو جو انسان کے انتخاب پر اثرانداز ہوتے ہیں۔[5]
لبرل فکر کی انسانیت پرستی آگے چل کر انفرادیت پرستی (Individualism) میں تبدیل ہو جاتی ہے۔ لبرل فکر میں انفرادیت پرستی اس حد تک افراطی ہے کہ اس کے مطابق، ایک فرد، سماج کے مفاد کو نظرانداز کر سکتا ہے

اور صرف اپنی ذات اور اپنی مرضی کو معیار بنا سکتا ہے۔ کسی بھی ادارے کو یہ حق حاصل نہیں کہ وہ کسی فرد کو اپنے فیصلے کے مطابق کام کرنے پر مجبور کرے۔ دوسرے لفظوں میں، لبرل ازم، انفرادیت پرستی پر زور دیتا ہے، یعنی تمام معاملات اور واقعات میں فرد کا بنیادی اور مرکزی کردار ہوتا ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ فرد کو معاشرے پر فوقیت حاصل ہے۔ لہٰذا، معاشرہ اور دنیا صرف ان حالات کے طور پر دیکھے جاتے ہیں جن میں انسانی فرد کی ترقی ممکن ہو۔ لبرل ازم میں سب سے پہلے فرد کی انفرادی خصوصیات پر توجہ دی جاتی ہے، اس کے بعد ہی دوسروں کے ساتھ اس کے مشترکہ پہلوؤں پر غور کیا جاتا ہے۔ گویا انسانیّت ہر فرد میں ایک منفرد شکل اختیار کرتی ہے، یعنی ہر انسان کو ایک الگ اور ممتاز وجود سمجھا جاتا ہے جو نہ صرف فطری دنیا سے بلکہ دوسرے افراد سے بھی مختلف ہے۔ہر انسان اپنی ذاتی زندگی کا مالک ہے۔[6]

4. انسانیّت پرستی کا تنقیدی جائزہ

1) لبرل ازم کی مطلق Absolute انسانیت پرستی Humanism انسان کو ہر قانون و ضابطے اور حتی کہ علم و اخلاق کا بنیادی اور منحصر منبع قرار دیتی ہے۔ لیکن یہ دعویٰ کسی عقلی و فلسفی دلیل سے ثابت نہیں کیا جا سکتا۔ حتی کہ لبرل ازم کی وہ تجربہ پرستی، جس کی یہ دعویدار ہے، وہ بھی اِس کی افراطی انسان پرستی کی تائید نہیں کرتی۔ کیونکہ سائنسی نقطہ نظر سے علم صرف انسانی ذہن و فکر کی پیداوار نہیں، بلکہ یہ انسان اور کائنات کے دوطرفہ تعامل سے ایجاد ہوتا ہے۔ مظاہر ہستی انسان کے ادراکی نظام پر اگر اثرانداز نہ ہوں تو کئی علوم وجود میں ہی نہ آئیں۔ یہی وجہ ہے کہ سائنسی حقائق محض انسان کی رائے پر منحصر نہیں ہوتے، بلکہ یہ فطرت و کائنات کے قوانین پر مبنی ہوتے ہیں۔

2) نیز لبرل ازم کا انسان کا بطور مطلق اخلاقیات کا محور قرار دینا بھی نادرست ہے۔ کیونکہ اگر انسان ہی اخلاقیات کا حتمی معیار ہے تو کونسا انسان اخلاقیات کا تعین کون کرے گا؟ آیا ہر فرد، اخلاقی اقدار کا سرچشمہ ہوگا یا انسانوں کی اکثریت؟ آیا حکمران طبقہ یا فلسفی جماعت؟ اگر ہر فرد اخلاقی اصول و اقدار کا سرچشمہ قرار پائے تو کبھی اجتماعی اخلاقی ضابطے طے نہ ہو سکیں گے اور اگر اکثریت کو اخلاقیات کا سرچشمہ قرر دے دیا جائے تو یہ بذاتِ خود ایک غیر اخلاقی امر اور اکثریتی استبداد ہوگا۔

3) اسی طرح انسانیّت پرستی، بذاتِ خود انسان کی محدودیتوں اور کمزوریوں کو تسلیم کرنے میں ناکام ہے، جس کی وجہ سے یہ کائنات کے تناظر میں انسان کی حقیقی حیثیت کو سمجھنے سے قاصر ہے۔ انسان ایک محدود وجود ہے جو حیاتیاتی، نفسیاتی اور سماجی عوامل سے متاثر ہوتا ہے۔ ان حدود کو نظر انداز کرنے سے انسان کی صلاحیتوں کے بارے میں مبالغہ آمیز تصورات جنم لیتے ہیں۔ سائنسی ترقی

کے باوجود انسان آفات، بیماریوں، بڑھاپے اور موت جیسے حقائق کے سامنے بے بس ہے۔ جو فلسفے صرف انسان کی طاقت پر زور دیتے ہیں وہ ان حقائق کو نظر انداز کرتے ہیں۔

5. لبرل ازم اور انفرادیت پرستی (Individualism)

لبرل ازم نہ تنہا انسانیت پرستی Humanism کو اپنا بنیادی اصول قرار دیتی ہے؛ بلکہ یہ افراطی انسانیت پرستی میں انفرادیت پرستی تک چلی جاتی ہے۔ انفرادیت پرستی کے دو مختلف مفاہیم سامنے آئے ہیں:

پہلا مفہوم: انفرادیت سے مراد خود غرضی اور نفس پرستی ہے۔ یہ وہ تصور ہے جو نشاۃ ثانیہ سے لے کر بیسویں صدی تک مغربی فکر میں رائج رہا اور لبرل ادب کی روایتی سوچ کا حصہ تھا۔

دوسرا مفہوم: اس سے مراد فرد کی خودمختاری، مسلسل محنت اور خود انحصاری ہے۔ یہ تصور جدید لبرل رجحانات اور عملیت پسندی (Pragmatism) میں نمایاں ہوا۔[7]

جدید مغربی معاشروں میں رجحان دوسرے تصور کی طرف مائل ہے، جہاں انفرادیت پرستی کو آزادی، محنت اور خود انحصاری کی صورت میں فروغ دیا جاتا ہے جو سرمایہ دارانہ اقدار اور عملیت پسندی کے مطابق ہے۔ تاہم، انفرادیت پرستی کے کچھ پہلو جیسے خود غرضی اور انا پرستی اب بھی موجود ہیں۔

لبرل ازم فرد کو مرکزیت دیتا ہے اور اسے اس حد تک بلند مقام دیتا ہے کہ وہ خود حقیقت بن جاتا ہے۔ اس کا استدلال ہے کہ افراد ہی معاشرہ تشکیل دیتے ہیں، اور فرد کی خوشحالی ہی معاشرے کی خوشحالی ہے۔ فرد سماجی زندگی کا محور ہے، اس لیے ریاست کی ذمہ داری ہے کہ وہ فرد کے مفادات اور شخصیت کی نشوونما کے لیے کام کرے۔ ہربرٹ سپینسر (Herbert Spencer) کے مطابق ہر فرد کو اپنی مرضی کے مطابق عمل کرنے کی آزادی حاصل ہے، بشرطیکہ وہ دوسروں کی مساوی آزادی میں مداخلت نہ کرے: Every man has freedom to do all that he wills, provided he infringes not the equal freedom of any other man.[8] لہٰذا سپینسر کے بقول ریاست کا بنیادی فریضہ صرف یہ ہے کہ وہ افراد کو جبر (force) اور دھوکہ (fraud) سے محفوظ رکھے اور ان کے حقوق کے تحفظ کو یقینی بنائے:

The function of the State is to protect the individual against aggression.[9]

اسی طرح ہمبولٹ (Humboldt) کہتا ہے: "ریاست کا ہدف یہ ہونا چاہیے کہ وہ تمام شہریوں کی انفرادی حیثیت میں ان کی صلاحیتوں کی نشوونما پر مبنی ہو، یہاں تک کہ ریاست کو کسی اور مقصد کے حصول کی کوشش نہیں کرنی چاہیے، سوائے اُن کاموں کے جو افراد خود انجام نہیں دے سکتے، مثلاً، صحت وسلامتی۔ ریاست کا فرد کی آزادی میں مداخلت کرنا، اُس کے خود کسی کام کو شروع کرنے کی ہمت کو برباد کر دیتا ہے، اور اُس کے اپنے آپ پر انحصار کرنے کے جذبے کو کمزور کر دیتا ہے، جو

اُس کے احساسِ ذمہ داری کو مضمحل کرتا ہے، اُس کی سرگرمیوں کو جذب کر لیتا ہے، اور اُس کی شخصیت کو مفلوج کر دیتا ہے۔"[10]

جان لاک (John Locke) کا بھی ہر انسانی فرد کی آزادی کا قائل ہے۔ البتہ اس کے مطابق، ایک فرد کے حقوق متعدد ہیں، لیکن یہ سب ایک بنیادی حق کے تحت آتے ہیں، اور وہ ہے ملکیت کا حق — ملکیت کے عمومی مفہوم میں: یعنی انسان کا اپنی ذات پر، اور اس سے متعلق تمام چیزوں پر، جیسے کہ زندگی، آزادی، اور افعال پر ملکیت کا حق۔ اسی بنا پر، فرد کو یہ حق حاصل ہے کہ وہ ان امور کو جو اس کی ملکیت میں آتے ہیں آزادی سے استعمال کرے؛ قدرتی قانون کی حدود میں رہتے ہوئے، بغیر اس کے کہ کسی سے اجازت لے یا کسی انسان کی مرضی کا پابند ہو۔[11]

جان لاک کے مطابق، آزادی کا یہ حق، دوسرے تمام حقوق سے لطف اندوز ہونے کے لیے ایک بنیادی شرط ہے۔ وہ آزادی کی تعریف یوں بیان کرتا ہے: " انسان کی فطری آزادی اس کے ہر زمینی بالاتر اختیار سے آزاد ہونے اور کسی انسان کی مرضی کے تابع نہ ہونے میں ہے؛ سوائے اس کے کہ وہ فطری قانون کے تابع ہو۔"[12] بنابریں، آزادی ایک حق ہے، جس پر زندگی کا حق قائم ہے، کیونکہ زندگی کا کوئی معنی نہیں، جب تک انسان اپنی ذات اور افعال، جیسے کہ قول و عمل، کا خود مختار مالک نہ ہو۔ اور یہی چیز ذاتی ملکیت کو جواز فراہم کرتی ہے، کیونکہ یہ فرد کی ذاتی محنت کا نتیجہ ہوتی ہے۔ اس لحاظ سے، ذاتی ملکیت انسان کی اپنی ذات پر ملکیت کا تسلسل ہے۔

جان لاک نے زور دے کر کہا کہ "فطری آزادی" کا مطلب یہ ہے کہ انسان کسی بھی انسانی اختیار کے تابع نہیں ہوتا، بلکہ صرف فطری قانون کے پابند ہوتا ہے۔ اُن کا خیال تھا کہ نجی ملکیت جائز ہے کیونکہ یہ فرد کی محنت کا نتیجہ ہوتی ہے، اور اس طرح یہ درحقیقت فرد کی اپنی ذات پر ملکیت کا ہی توسیعی روپ ہے۔ اس کا یہ بھی عقیدہ ہے کہ قانون آزادی کی حدود متعین کرتا ہے، لیکن قانون کا مقصد آزادی کو روکنا یا محدود کرنا نہیں، بلکہ اس کی حفاظت کرنا اور اس کا دائرہ وسیع کرنا ہے، کیونکہ آزادی کا مطلب دوسروں کی غلامی سے نجات ہے۔ جان لاک کے مطابق قانون کی تین اقسام ہیں: 1- الٰہی قانون؛ 2- شہری قانون؛ اور 3- عقیدے یا عرف کا قانون۔[13]

1- الٰہی قانون: اللہ تعالیٰ کا قانون ہے، جو اس بات کا فیصلہ کرتا ہے کہ انسانوں کے اعمال برے ہیں یا نیک ۔ جان لاک کا ماننا ہے کہ انسانیت میں کوئی ایسی بنیاد نہیں جو اس قانون کے انکار کو جائز قرار دے، لیکن اس کے نزدیک الٰہی قانون کا دائرہ صرف فرد کی ذاتی اخلاقیات تک محدود ہے، اور اس کا تعلق قانون، سیاست یا معیشت کے دیگر انفرادی یا اجتماعی پہلوؤں سے نہیں ہے۔

2- شہری قانون: یہ ریاست کی طرف سے وضع کیا جاتا ہے تاکہ یہ فیصلہ کیا جا سکے کہ شہریوں کے اعمال درست ہیں یا خلاف قانون۔ شہری قانون افراد کی جان، آزادی اور اموال کی حفاظت کا ذمہ دار ہوتا ہے۔

3- عقیدے یا عرف کا قانون: یہ قانون لوگوں کے اعمال کو صحیح یا غلط قرار دینے میں کام آتا ہے، اور کسی عمل کو نیکی یا برائی سمجھنے کا معیار لوگوں کی تعریف یا مذمت پر منحصر ہوتا ہے، جو مختلف اقوام، معاشروں اور قوموں میں مختلف ہوتا ہے۔ یہ معیار عموماً خاموش رضامندی یا معاشرتی سکوت سے پیدا ہوتا ہے۔

جان لاک کا مذکورہ بالا تین قوانین کا نظریہ، دراصل مذہب کو سیاست سے الگ کرنے کی کوشش ہے۔ کیونکہ اس کے مطابق الٰہی قانون صرف انفرادی اخلاقیات سے متعلق ہے۔ مدنی قانون سماجی زندگی کو منظّم کرتا ہے۔ عرف/عقیدے کا قانون معاشرے کی قبولیت یا ردِّعمل کی بنیاد پر اعمال کا جائزہ لیتا ہے۔ یوں مذہب مکمل طور پر سیاست سے جدا ہو جاتا ہے جس کا تعلق صرف فرد کی انفرادی زندگی سے ہے۔ دراصل، جان لاک نے یہ تصور سیکولرازم (Secularism) سے اخذ کیا ہے اور اسے اپنی نظریہ سازی کی بنیاد بنایا۔[14]

بہرحال، جان لاک کا عقیدہ ہے کہ اگر انسان کے اعمال کسی قانون کے تابع نہ ہوں تو وہ افراتفری اور بے توجہی کا شکار ہوں گے، اور یہ ممکن نہیں کہ انسانوں کو ان کی مرضی پر چھوڑ دیا جائے۔ کیونکہ یہ حالت نہ تو آزادی ہے اور نہ ہی اخلاق یا حق سے ہم آہنگ، بلکہ یہ سراسر ہرج ومرج ہے، اور ہرج ومرج کی حالت انسانوں کو آزادی سے جینے کا موقع نہیں دیتی۔[15]

6. انفرادیت پرستی کا تنقیدی مطالعہ

1) انفرادیت پرستی کے نظریہ پرداز، ہمبولڈٹ (Humboldt) کا خیال تھا کہ فرد فرد کی آزادی، انسان میں ذمہ داری کا احساس اور سرگرمی پیدا کرتی ہے؛ جبکہ انسان کو روکنا اس کی ناکامی کا باعث بنتا ہے۔ لیکن یہ دعویٰ درست نہیں ہے۔ کیونکہ یہ بات اگرچہ درست ہے کہ جب لوگ اپنے مقاصد حاصل کرنے اور فیصلے کرنے میں خودمختار ہوں تو ان کی ذاتی ذمہ داری کو فروغ ملتا ہے اور ان کی تخلیقی صلاحیتوں میں اضافہ ہوتا ہے؛ تاہم، افراطی انفرادیت، سماجی تنہائی اور افراد کے درمیان تعاون میں کمی کا باعث بنتی ہے، جس سے معاشرتی روابط کمزور ہوتے ہیں۔ اسی طرح اگر ہر فرد کو مکمل آزادی حاصل ہو تو اس سے فردی آزادی اور سماجی مفادات کے درمیان توازن قائم رکھنا دشوار ہو جاتا ہے۔ لہٰذا ایسے قوانین کی پابندی ضروری ہے جو ایک فرد کی آزادی کے مقابلے میں دوسرے افراد کے بنیادی حقوق کا تحفظ کریں۔

2) جہاں تک لاک (Locke) کے اس دعویٰ کا تعلق ہے کہ ایک فرد کے تمام حقوق، دراصل اس کے حقِ ملکیت کے تحت اکٹھے ہوتے ہیں تو یہ قابل خدشہ ہے۔ کیونکہ سیاسی اور سماجی حقوق، کو صرف فردی ملکیت میں

محدود نہیں کیا جا سکتا۔ نیز، فرد کے حقوق خلا میں تشکیل نہیں پاتے، بلکہ وہ ایک سماجی اور قانونی تناظر میں تحقق پاتے ہیں جہاں حقوق اور فرائض کے درمیان توازن ضروری ہوتا ہے۔ لہٰذا یہ کہنا کہ فرد اپنی ملکیت کو استعمال کرنے میں آزاد ہے، دراصل، دوسروں کے حقوق کی خلاف ورزی کا باعث بن سکتا ہے۔

3) جہاں تک جان لاک کے فرد کی فطری آزادی اور نجی ملکیت پر تاکید کا تعلق ہے اس کا ایک اہم اشکال یہ ہے کہ فرد کی آزادی کو کسی صورت بطور مطلق قبول نہیں کیا جا سکتا؛ کیونکہ یہ دوسروں کے وجود اور حقوق کے تحفظ سے مشروط ہوتی ہے۔ لہٰذا انسان صرف فطری قانون کے تابع قرار دینے سے سماج میں افراتفری کو پھیلنے سے نہیں روکا جا سکتا اور وضعی قوانین کا وجود بھی ضروری ہے جو باہمی بقا کو منظّم اور افراد کے باہمی متقابل حقوق کا تحفظ کریں۔

4) اسی طرح اگر فردی آزادی کے عنوان کے تحت لوگوں کے انفرادی میلانات کی محوریت تسلیم کر لی جائے تو کچھ اہم امور، جیسے کہ حسن و قبح، سچ اور جھوٹ، حق و باطل، خیر و شر، جائز و ناجائز، عدل و ظلم، اور اخلاقی و انسانی فضائل، ان میلانات کے ہاتھوں ذبح ہو جائیں گے اور ان کے خون سے لبرل آزادی کی جڑوں کو سیراب کیا جائے گا۔ [16]

5) اسی طرح یہ دعویٰ کہ فرد، صرف فطری قانون کا پابند ہے، قابل خدشہ ہے۔ کیونکہ اگر یہ بات تسلیم کر بھی لی جائے تو یہ سوال اٹھتا ہے کہ فطری قانون کی تشریح اور نفاذ کون کرے گا؟ خاص طور پر جب کہ بعض سیاسی فلسفوں کے مطابق، وضعی قوانین بذاتِ خود فطری قانون کی توسیع اور تطبیق شمار ہوتے ہیں۔

6) انفرادیت پرستی کا یہ اصول کہ 'ہر قسم کی ملکیت محنت کا نتیجہ ہوتی ہے' بھی قابلِ قبول نہیں ہے۔ کیونکہ کچھ ملکیتیں وراثت میں ملتی ہیں یا مشترکہ وسائل کے استحصال سے حاصل ہوتی ہیں، اس لیے انہیں فرد کی آزادی کا تسلسل قرار دینا غلط ہے۔

7) جان لاک کا الٰہی قانون یا دوسرے الفاظ میں مذہب کو صرف انفرادی اخلاق تک محدود کرنا بھی نادرست ہے کیونکہ تاریخی طور پر، مذاہب صرف فردی اخلاقی نظام نہیں رہے، بلکہ سماجی انصاف، عدل و مساوات اور غریبوں کے حقوق کے تحفظ کا سرچشمہ رہے ہیں اور مذہب کے اس سماجی کردار کا انکار، مسلمات کا انکار ہے اور الٰہی قانون کو صرف انفرادی سطح پر محدود کرنا ایک فاحش غلطی ہے۔

8) لاک کے مطابق، عرف/عقیدے کا قانون معاشرے کی رضامندی پر منحصر ہے، جو نسبی اور متغیر ہوتا ہے۔ اس سے یہ سوال اٹھتا ہے: کیا معاشرے کی قبولیت ہی کسی عمل یا قانون کو درست ثابت کرنے کے لیے کافی ہے؟ مثال کے طور پر، اگر کوئی معاشرہ کسی خاص گروہ کے خلاف امتیازی

قوانین تصویب کر لے تو کیا صرف عرف کی مقبولیت کی بنا پر ان قوانین کو جائز قوانین قرار دیا جا سکتا ہے؟ یقینا نہیں۔ کیونکہ جب تک عرفی قوانین کے وضع اور تصویب کا ایک اعلیٰ اخلاقی یا قانونی معیار قائم نہ ہو، محض عرف یا معاشرے کی رضامندی سے خطرناک نتائج برآمد ہو سکتے ہیں۔

اسی طرح لاک کا یہ دعویٰ کہ لوگوں کے اعمال کی "درستی" یا "نادرستی" کا معیار عرف کا قانون ہے؛ قابل قبول دعویٰ نہیں ہے؛ کیونکہ اگر اسے قبول کر لیا جائے تو بمشکل کوئی عالمگیر قانون تصویب ہو سکے گا۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ مختلف معاشروں میں درست و نادرست کے معیارات مختلف ہوتے ہیں؛ جس کا لازمی نتیجہ عرفی قوانین کی پراکندگی کی صورت میں نکلے گا۔

9) جان لاک کی انفرادیت پرستی میں اندرونی انسجام بھی برقرار نہیں رہتا۔ کیونکہ ایک طرف وہ مدعی ہے کہ ہر فرد مطلق آزادی کا مالک ہے۔ لیکن دوسری طرف وہ یہ کہتا ہے کہ اگر انسان کسی قانون کے تابع نہ ہو تو اس سے افراتفری ہرج مرج پھیل جاتی ہے۔ بیک وقت یہ دونوں باتیں قابل عمل نہیں ہو سکتیں۔ کیونکہ قانون کے تابع ہونے کا مطلب یہ ہے کہ انسان مطلق آزادی کا مالک نہیں ہے۔ جان لاک یہ فرض کرتا ہے کہ صرف قانون ہی افراد کے رویے کو کنٹرول کر سکتا ہے، جبکہ بعض اخلاقی اور سماجی اقدار بھی لوگوں کے رویّوں کو منظّم کرنے کے لیے کافی ہو سکتے ہیں۔ نیز جان لاک کے نزدیک افراتفری اور ہرج مرج کے مفاہیم بھی واضح نہیں ہیں۔[17]

7. لذت پرستی

انسانی تفکر کی تاریخ میں کئی فلسفیوں نے لذت کے مفہوم پر بحث کی ہے اور لذت پرستی کے مختلف پہلوؤں—حسی لذت، عقلی لذت، قلبی سکون، یا خودشناسی—کو قبول کیا ہے۔ اس موضوع پر اہم تحقیقات قدیم یونانی فلاسفہ جیسے افلاطون، ارسطو، اور اریسٹیپس کے آثار میں ملتی ہیں، نیز جدید فلاسفہ جیسے جان لاک، تھامس ہابز، ڈیوڈ ہیوم، جیریمی بنتھم، جان اسٹورٹ مل، جارج ایڈورڈ مور، ایڈم سمتھ، اور برٹرینڈ رسل کی کتابوں میں بھی اس پر بحث کی گئی ہے۔ تاہم، بعض مغربی فلاسفہ، خاص طور پر لبرل فکر کے حاملین جیسے جان لاک اور ایڈم سمتھ، نے لذت کو اخلاقی افعال میں قدر کا منبع قرار دیا ہے۔ دراصل، لبرل ازم کے بانیوں کے مطابق، آخرت کا عالم اور اس کے لیے عمل کرنا ایک وہمی اور خیالی بات ہے جس کی کوئی حقیقت نہیں، بلکہ اس دنیاوی زندگی پر توجہ دینا ضروری ہے، کیونکہ انسان مادی وجود کا اظہار ہے اور اس کا کوئی تعلق عالم آخرت سے نہیں۔[18] لہٰذا انسانی طبیعت لذت پرستی کی طرف متمایل ہے اور تمام اخلاقی اعمال کی اساس لذت پرستی ہے۔

بنابریں، لبرل ازم کا ایک اہم اصول "لذت پرستی" (Hedonism) ہے جس کے مطابق، فرد کی شخصی خوشی کو زندگی اور معاشرے کا بنیادی مقصد بیان کیا جاتا ہے۔ لبرل ازم کے نزدیک لذت انسانی حرکات و سکنات کا بنیادی عنصر ہے، لہٰذا ہر وہ فعل جو لذت کے تحت سرزد ہو، اچھا ہے۔ اس طرح لذت اخلاقی فعل کا معیار بن جاتی ہے۔ لہٰذا، خیر و شر کے اقداری احکام محض انسان کے جذبات اور خواہشات کا اظہار ہیں۔ لبرل نقطہ نظر میں یہ ہر کمال اور خوشی کا بنیادی عنصر لذّت ہے۔ یہ ہر اخلاقی فعل کا محرک اور حتمی غایت ہے۔

لبرل مفکرین لذت کو منفعت پرستی (Utilitarianism) یا آزاد خیالی (Libertarianism) کے تناظر میں دیکھتے ہیں، جہاں لذت اور خوشی کو جائز اہداف قرار دیا جاتا ہے جن کی طرف افراد آزادانہ طور پر کوشش کر سکتے ہیں، بشرطیکہ یہ دوسروں کی آزادیوں کے منافی نہ ہو۔ لبرل مکتب فکر کا ماننا ہے کہ خواہشات انسانی فطرت پر حاوی ہیں، اور اخلاقیات و سیاست کا فرض ہے کہ وہ ان خواہشات کے تابع ہو کر ان کے مطابق ڈھل جائیں۔ یہ نظریہ فرد کی خواہشات کو اُسی حد تک جائز قرار دیتا ہے جہاں تک دوسرے فرد کی خواہشات کی حد ہو۔ سیاست اور اخلاق کی ذمہ داری ہے کہ وہ انسانی خواہشات اور فردی رجحانات کی تسکین کے لیے مناسب ماحول اور قوانین فراہم کریں۔[19]

8. لذت پرستی کا تنقیدی جائزہ

1) لذت عارضی ہوتی ہے، اور اسے ایک دائمی مقصد کے طور پر اپنانا معیار نہیں؛ جیسے ہی کوئی فرد کسی لذت کو حاصل کرتا ہے، وہ فوراً کسی نئی لذت کی تلاش میں لگ جاتا ہے، جو مسلسل بے اطمینانی کا احساس پیدا کرتی ہے۔ لذت کے پیچھے مسلسل دوڑ، اگر فرد اسے حاصل کرنے یا برقرار رکھنے میں ناکام ہو جائے، تو مایوسی، اور ناکامی جیسے احساسات پیدا ہوتے ہیں۔

2) لذت پرستی فرد کی ذاتی تسکین پر زور دیتی ہے، جس کے نتیجے میں دوسروں کے مفادات کو نظرانداز کیا جاتا ہے یا صرف اپنی خوشی حاصل کرنے کے لیے ان کو نقصان پہنچایا جاتا ہے۔ اور اگر لذت کو ہی واحد اخلاقی معیار مانا جائے، تو ایسے اعمال کو بھی جائز قرار دیا جا سکتا ہے جو غیر اخلاقی یا تباہ کن ہوں، جیسے دھوکہ دہی، فریب، یا حتیٰ کہ جرم، اگر وہ فرد کے لیے لذت کا سبب بنیں۔

3) لبرل ازم کے ناخداوں کا دعوی ہے کہ: "لذت ہر اخلاقی فعل کا فاعلی اور غائی سبب ہے، کیونکہ یہ دنیا کے قوانین اور قدرتی قوتوں پر قابو پانے پر مرکوز ہے۔" لیکن یہ بات درست نہیں۔ کیونکہ "لذت" ایک نفسیاتی تصور ہے اور اس کا "قوانین اور قدرتی قوتوں پر قابو پانا" جو کہ ایک سائنسی یا ماورائی (metaphysical) امور ہیں، ناممکن دکھائی دیتا ہے۔ بلکہ برعکس، یہ عین ممکن ہے کہ قدرتی قوانین یہ

طے کریں کہ لذت کب پیدا ہو۔ایسے میں لذت کو اخلاقیات کا معیار قرار دینے کی بجائے انہی قوانین کو اخلاقیات کا سرچشمہ قرار دینا ہوگا۔

9. تجربہ پسندی

مغرب کے مفکرین معرفت کے ذرائع کے بارے میں دو گروہوں میں منقسم ہیں: عقل پسند اور تجربہ پسند۔ عقل پسند فلسفیوں میں نمایاں نام ڈیکارٹ (René Descartes)، اسپینوزا (Baruch Spinoza)، اور لائبنز (Gottfried Wilhelm Leibniz) کے ہیں؛ جبکہ تجربہ پسند مکتب فکر کے اہم مفکرین فرانسس بیکن (Francis Bacon)، تھامس ہابز (Thomas Hobbes)، جان لاک (John Locke)، اور ڈیوڈ ہیوم (David Hume) ہیں۔ تجربہ پسندوں نے مغرب میں اپنی اہمیت کو آج تک برقرار رکھا ہے اور ان کے افکار، خاص طور پر سیاسی فلسفے، کو اب بھی نمایاں توجہ اور اثر حاصل ہے، جبکہ عقل پسندوں کی فکر وقت کے ساتھ کم ہوئی ہے۔[20]

تجربہ پسندوں کا کہنا ہے کہ علم حاصل کرنے کا حواس ہی سب سے اہم ذریعہ ہیں، جبکہ عقل پسندوں نے عقل کو، خاص طور پر ریاضیاتی عقل یا جسے فلسفی اور صوفی ادب میں "عقل حسی" یا "آلاتی عقل" کہا جاتا ہے (اس کے مقابل "کلی عقل" اور "قدسی عقل") اصل ماخذ قرار دیا۔[21] تجربہ پسندوں کا اصرار ہے کہ انسانی علم کا انحصار بنیادی طور پر حسی تجربہ پر ہوتا ہے اور اس پر کوئی بیرونی اصول یا معیار مسلط نہیں کیے جا سکتے ۔ یعنی حس ہی علم اور فہم کا پہلا اور بنیادی ذریعہ ہے۔ تجربہ پسند فلسفہ، جو کہ جان لاک اور ڈیوڈ ہیوم جیسے فلسفیوں سے منسوب ہے، اس بات پر زور دیتا ہے کہ تمام خیالات اور علم، حسی تجربے سے جنم لیتے ہیں۔[22]

تجربہ پسندی (Empiricism) کے مطابق، انسان بغیر حواس پر انحصار کیے علم و معرفت حاصل نہیں کر سکتا اور عقل تو ایک خالی صفحہ ہے جس پر انسان کسی پیشگی خیال کے بغیر پیدا ہوتا ہے، اور یہ خالی صفحہ حسی تجربات سے بھر جاتا ہے۔ تجربیت اس بات کی تردید کرتی ہے کہ انسان میں کوئی پیدائشی تصورات یا اصول موجود ہوں، بلکہ اس کا ماننا ہے کہ ہر چیز ہمارے حسی تعامل سے آتی ہے۔[23]

لبرل ازم کی بنیاد تجربہ پسندی اور آلاتی عقل Instrumental Rationality پر استوار ہے جو عقلِ محض Pure Reasoning سے متفاوت ہے۔ عقلِ محض کے برعکس، آلاتی عقل، عملی اور تجرباتی بنیادوں پر تصورات اور مفروضات کی جانچ پڑتال کرتی ہے؛ نہ کہ محض نظری قیاس آرائیوں اور غیر تجربہ شدہ مفروضات پر۔ یہ تجربہ شدہ طریقوں سے مسائل کے عملی حل پیش کرنے کی کوشش کرتی ہے۔ یہ ایسی معلومات کو قبول

کرنے سے انکار کرتی ہے جن کے پیچھے کوئی ثبوت نہ ہو، اور ان دعووں پر شک کرتی ہے جو تجرباتی طور پر ثابت نہ ہوں۔[24] سائنسی طریقۂ کار میں "آلاتی عقل" یا "تجربی و استقرائی عقل" کو استعمال میں لایا جاتا ہے۔ اور اس میں جو چیز تجربی عقل سے ثابت نہ ہو سکے، اس پر اعتماد نہیں کیا جا سکتا اور نہ ہی اسے علمی حیثیت دی جا سکتی ہے۔[25] خلاصہ یہ کہ آلاتی عقل جسے حسی عقل بھی قرار دیا جاتا ہے، اس کی عمدہ خصوصیات یہ ہیں:

1. عملی فائدہ(Pragmatism) پر توجہ مرکوز کرنا، جو زیادہ سے زیادہ فائدہ حاصل کرنے کے لیے منصوبہ بندی اور پروگرامنگ کرتا ہے، اور کسی مسئلے کی صداقت یا کذب کا معیار اس کے عملی نتائج کو بناتا ہے۔
2. ذرائع اور آلات کو مقاصد اور اہداف کی جگہ پر رکھنا۔
3. اس بات پر زور دینا کہ مقصد وسیلہ کو جائز بناتا ہے۔
4. انسانیت پرستی اور انسان کی خواہشات، رجحانات اور شہوات کو محور بنانا۔
5. نسبیت (Relativism) اور دیگر خصوصیات۔[26]

ان خصوصیات کی روشنی میں آلاتی عقل، اہداف، مقاصد اور مادی ضروریات کو حاصل کرنے کے لیے منصوبہ بندی اور ترتیب سازی کرتی ہے۔ یہ عقل اہداف کو جلد از جلد اور آسان ترین طریقے سے حاصل کرنے کے لیے دقیق اور جزوی حساب کتاب کرتی ہے۔ آلاتی یا حسی عقل ایک ایسا تصور ہے جو اس بات سے متعلق ہے کہ انسان اپنی عقل کو کس طرح استعمال کرتا ہے تاکہ حسی تجربات اور مشاہدات کے ذریعے حقیقت کو سمجھے اور اس کا تجزیہ کرے۔ اس تناظر میں، آلاتی عقل فرد کی یہ صلاحیت ہے کہ وہ حواس (جیسے بصارت، سماعت، لمس) کے ذریعے حاصل شدہ معلومات کو عملی اور مؤثر طریقے سے استعمال کرے تاکہ اپنے رویے کی رہنمائی کرے اور فیصلے کرے۔

لبرل ازم کے مطابق، آلاتی عقل خود اپنے وجود پر قائم ہے، اور وہ اپنے معاملات کو بغیر کسی مذہب یا وحی کے سنبھالنے کی صلاحیت رکھتی ہے۔ یہ اُن امور کو پہچان سکتی ہے جو اس دنیا میں خوشی حاصل کرنے اور ایک مثالی ریاست کے قیام کا ذریعہ بن سکتے ہیں جو اخلاق اور عدل پر مبنی ہو۔ اس بنیاد پر انسان مذہب اور وحی کی بالادستی سے نجات حاصل کر سکتا ہے۔ نتیجہ کے طور پر، لبرل ازم میں انسانی احساسات اور مادی تجربات کو علم اور اخلاق کا معیار قرار دیا جاتا ہے اور اس کے ہاں فرد کا ذاتی احساس یا براہ راست حسی تجربہ انسانی روّیوں کے اخلاقی یا غیر اخلاقی ہونے کا فیصلہ کرنے کا بنیادی حوالہ شمار ہوتا ہے۔

6. تجربہ پسندی کا تنقیدی جائزہ

1) تجربہ پسندی مکمل طور پر حسی ادراک پر انحصار کرتی ہے، اور تجریدی سوچ و عقل کی اہمیت کو نظرانداز کرتی ہے، جو کہ حسی معلومات کو پروسیس کرنے اور عدل و آزادی جیسے کلی تصورات تشکیل دینے کے لیے ضروری آلات ہیں۔ انسانی حواس دنیا کو سمجھنے کی صلاحیت میں محدود ہیں۔ کچھ چیزیں ایسی ہیں جو براہ راست حسی ادراک سے ماورا ہیں، جیسے Microorganisms یا پیچیدہ طبعی قوانین، جنہیں صرف سائنسی آلات یا عقلی سوچ کے ذریعے ہی سمجھا جا سکتا ہے۔ مزید برآں، حواس دھوکے (جیسے بصری یا سمعی فریب) کا شکار ہو سکتے ہیں، اس لیے صرف ان پر انحصار کرنا حقیقت کی درست تصویر فراہم کرنے میں غیر قابلِ اعتماد ہے۔

2) تجربہ پسندی، مابعدالطبیعیاتی (Metaphysical) پہلوؤں جیسے روح، عقل، فرشتے، یا اخلاقی اقدار کے وجود کو رد یا نظرانداز کرتی ہے، جو کہ حسی طور پر محسوس نہیں کی جا سکتے، جس کی وجہ سے یہ ایک خالص مادّی فلسفہ بن جاتا ہے جس میں گہرائی کا فقدان ہوتا ہے۔ عقلی فلسفے ایسے غیر حسی تصورات کے وجود پر زور دیتے ہیں، جیسے اعداد، ریاضیات اور عمومی اصول۔ نیز، لبرل ازم اس بات کی وضاحت میں دشواری کا شکار ہے کہ اگر یہ تصورات براہِ راست حواس سے جُڑے نہیں، تو ہم ان کے بارے میں سوچنے کے قابل کیسے ہیں۔

3) جدید سائنس ثابت کرتی ہے کہ عقل حسی معلومات کو پروسیس اور تجزیہ کر کے نئ معلومات پیدا کرتی ہے۔ علم صرف احساسات کا عکس نہیں ہوتا، بلکہ یہ ایک پیچیدہ عمل ہوتا ہے جس میں یادداشت، تجربہ اور ادراک شامل ہوتے ہیں۔ سائنسی دریافتوں میں سے کئ نظریاتی سوچ کے ذریعے سامنے آئیں، جیسے کششِ ثقل کا نظریہ یا کوانٹم تھیوری، جو اس بات کا ثبوت ہیں کہ علم کا واحد ماخذ احساسات نہیں ہیں۔

4) لبرل ازم میں " تجربہ پسندی " کے نظریے کے تحت عقل کو محض ایک ایسا آلہ یا ذریعہ سمجھا جاتا ہے جو عملی یا مادی اہداف کو حاصل کرنے کے لیے وسائل اور طریقوں پر مرکوز ہوتا ہے، جبکہ مقاصد اور اخلاقی اقدار کو نظر انداز کر دیا جاتا ہے۔ اگرچہ "آلاتی عقل" نے ٹیکنالوجیکل ترقی اور سماجی تنظیم میں اہم کردار ادا کیا ہے، تاہم فرد اور معاشرے پر اس کے منفی اثرات کی وجہ سے شدید تنقید بھی کی گئ ہے۔[27] اس تنقید کے چند عمدہ نکات درج ذیل ہیں:

- آلاتی عقل، انسان کے وجود سے معنی اور قدر کا احساس چھین لیتی ہے، کیونکہ انسان کے وجود کو محض مادی مقاصد کے حصول تک محدود کر دیا جاتا ہے، جس کے نتیجے میں انسان، انسانیت

سے اجنبی ہو جاتا ہے اور اپنے آپ کو ایک پست موجود شمار کرنے لگتا ہے۔ اس کے علاوہ، کارکردگی اور حصولِ کامیابی پر حد سے زیادہ زور انسان پر مستقل نفسیاتی دباؤ ڈال دیتا ہے، جو اضطراب اور بے چینی کا باعث بنتا ہے۔

- آلاتی عقل، وسائل اور اہداف کے حصول کے طریقوں پر توجہ دیتی ہے، لیکن وہ اُن آخری مقاصد اور اخلاقی اقدار پر غور نہیں کرتی جن کی بنیاد پر ان اہداف کو طے کیا جانا چاہیے۔ یہ اس سوال کو جنم دیتا ہے کہ اگر ترقی انسانیت کی قیمت پر ہو، تو اس کی افادیت کیا ہے؟ آلاتی عقل انسانی فکر کو اس کی فکری اور فلسفیانہ جہات سے خالی کر دیتی ہے، جس کے نتیجے میں انسان گہرائی سے معنی اور اقدار پر غور کرنے کی صلاحیت کھو بیٹھتا ہے۔
- عقل کو محض ایک آلہ یا ذریعہ سمجھنا، جو منصوبہ بندی اور پروگرام سازی کے لیے استعمال ہو، دراصل عقل کی اہمیت اور اعلیٰ مقام کو گھٹا دینا ہے۔ کیونکہ میں آلاتی عقل، وہ عقل ہے جو خواہشاتِ نفس، حیوانی رجحانات اور نفسیاتی رذائل جیسے حرص اور لالچ کے تابع ہو کر استعمال ہوتی ہے۔[28]

7. نتیجہ

لبرل ازم (Liberalism) ایک ایسا فکری و فلسفیانہ نظام ہے جو بنیادی طور پر انسانی آزادی، انفرادیت پرستی اور مادی ترقی پر مرکوز ہے، تاہم اس کے نظریاتی اور عملی اصول پر فکری و فلسفی تنقید کی جا سکتی ہے۔ ذیل میں اس تحقیق کے اہم نتائج کا خلاصہ پیش کیا جا رہا ہے:

1) لبرل ازم انسان کو زندگی کا محور اور مرکز قرار دیتا ہے اور اس کی بنیادی سوچ یہ ہے کہ انسان کو مذہبی، سماجی یا روایتی پابندیوں کے بغیر اپنی زندگی، معیشت اور عقیدے کے معاملات میں مکمل آزادی حاصل ہونی چاہیے۔ یہ نظریہ ریاست کے کردار کو کم سے کم کرنے اور نجی ملکیت اور فرد کے اختیارات کو بڑھانے پر زور دیتا ہے۔

2) لبرل فکر میں "انفرادیت پرستی" کو انتہائی اہمیت دی جاتی ہے، جہاں فرد کو معاشرے پر فوقیت حاصل ہے۔ تاہم، افراطی انفرادیت سماجی روابط کو کمزور کرتی ہے اور انسان کو دوسروں سے کٹا ہوا اور الگ تھلگ بنا دیتی ہے۔ اس سے اخلاقی اقدار جیسے حسن و قبح، خیر و شر نسبی ہو جاتے ہیں اور معاشرے میں اخلاقی بحران پیدا ہوتا ہے۔

3) لبرل ازم "لذت پرستی" (Hedonism) کو اخلاقی افعال کا معیار بناتا ہے، جس کا نتیجہ یہ بنتا ہے کہ انسانی زندگی کا مقصد صرف مادی لذتیں اور دنیاوی خوشی حاصل کرنا ہے۔ اس نقطہ نظر کو مسترد کرتے ہوئے کہا گیا ہے کہ لذت عارضی ہوتی ہے اور اسے حتمی غایت بنانے سے انسانی وجود میں بے چینی اور اضطراب پیدا ہوتا ہے۔ اس نظریے میں مابعدالطبیعیاتی (مثلاً روح، آخرت) اور اخلاقی پہلوؤں کو نظر انداز کر دیا جاتا ہے۔

4) لبرل ازم علم اور معرفت کا واحد ذریعہ "حسی تجربہ" اور "آلاتی عقل" کو مانتا ہے، جو صرف مادی اور عملی فوائد پر توجہ دیتے ہیں۔ یہ نقطہ نظر انسانی عقل کی صلاحیتوں کو محدود کرتا ہے اور عقلی، تجریدی اور اخلاقی تصورات (جیسے انصاف، کلی حقائق) کو نظر انداز کر دیتا ہے۔ اس سے انسانی زندگی سے معنی اور گہرائی چھن جاتی ہے اور انسان محض ایک مشین یا آلہ کی حیثیت اختیار کر لیتا ہے۔

5) لبرل ازم مذہب کو ذاتی اخلاقیات تک محدود کر دیتا ہے اور اسے سیاسی، معاشی یا سماجی نظام سے جدا کرتا ہے۔ اس کے نقادوں کا ماننا ہے کہ مذہب اور اخلاق کو الگ کرنے سے معاشرے میں اخلاقی انتشار آتا ہے اور انسانی حقوق اور اقدار کو مستحکم بنیاد نہیں مل پاتی، کیونکہ انسانی رائے اور عرف متغیر ہوتے ہیں اور وہ مستقل اقدار کا ضامن نہیں ہو سکتے۔

*****

References

1. Al-Tayeb Bouazza, Nakhad al-Lbaralia, Edi: I, (Cairo, Tanveer Lalnashar wa lạalahlam, 2013), 24.

الطیب بوعزہ، *نقد اللبرالیہ*، ایڈیشن اوّل، (قاہرہ، تنویر للنشر والاِعلام، 2013ء)، 24۔

2. Matar, Amira Helmi, *Alfalsafat Alsiyasiat min 'Aflatun Iilaa Marx*, Edition V, (Cairo, Dar al-Maarif, 1995), 76-77.

مطر، امیرہ حلمی، *الفلسفۃ السیاسیۃ من اِفلاطون إلی مارکس*، ایڈیشن پنجم، (قاہرہ، دار المعارف، 1995ء)، 76-77۔

3. Dr. Jamil, Saliba, *Al-Mu'jam Al-Falsafi*, Vol. 1, (Beirut, Al-Sharqa Al-Alamiyah Al-Kitab, 1994), 465.

ڈاکٹر جمیل، صلیبا، *المعجم الفلسفی*، ج1، (بیروت، الشرکہ العالیہ للکتاب، 1994ء)، 465۔

4. The Encyclopedia Americana, Vol.14, 487.

5. Randall, Herman, *Seer Takamil Akhal Navin*, Trans: Abul Qasim Payenda, (Tehran, Sharkat Entasharat Elmi wa Farhangi, 1367 SH), 70.

رنڈال، ہرمن، سیر تکامل عقل نوین، ترجمہ: ابو القاسم پاینده، (تہران، شرکت انتشارات علمی و فرہنگی، 1367ش)، 70۔

6. Mujamua Moulifin, Alhaquq wa al-Hariyat Alaamah, Edition: I (Beirut, Markaz Al-Hazarah Litanamia al-Fakar al-Isalami, 2010), 26-27.

مجموعہ مؤلفین، *الحقوق والحرّیات العامہ*، پہلا ایڈیشن، (بیروت، مرکز الحضارہ لتنمیہ الفکر الاِسلامی، 2010ء)، 26۔27۔

7. Talal Hamid, Khalil, *al-Martakzat al-Fakaria Lalibralia*, Darasah Naqadia, Dafter al-Siyasah walQaanon, Issue:15, (2016): 129.

طلال حامد، خلیل، *المرتکزات الفکریہ للیبرالیہ*، دراسہ نقدیہ، دفاتر السیاسہ والقانون، شمارہ 15، (جون 2016ء): 129۔

8. Herbert Spencer, *Social Statics* (London: John Chapman, 1851), 95.

9. Herbert Spencer, *The Man versus the State* (London: Williams and Norgate, 1884), 19.

10. Ibid, 228.

ایضاً، 228۔

11. Locke, John, *fi al-Hakam al-Madani*, Tarif: Majid Fakhari, Alljana Aldolia Ltarjamah Alrawai, Second Maqalah, Paragraph 4, (1959): 139.

لاک، جان، *فی الحکم المدنی*، تعریب: ماجد فخری، اللجنہ الدولیہ لترجمہ الروائع، دوسرامقالہ، پیراگراف4، (1959ء): 139۔

12. Ibid, Paragraph 21-22, 150-151.

ایضاً، پیراگراف 21-22، ص 150-151۔

13. Syed Ali, Mehmoodi, *Nazriya al-Hariyyah fi al-Falsafah al-Saysayya Min Manzoor Hobbs wa Locke*, , (Beirut, Dār al-Hādī li-ṭ-Ṭibāʿah wa al-Nashr wa al-Tawzīʿ, 2004), 109.

سید علی، محمودی، *نظریہ الحرّیہ فی الفلسفہ السیاسیہ من منظور ہوبز ولوک*، (بیروت، دار الہادی للطابعۃ و النشر والتوزیع، 2004ء)، 109۔

14. Dryzek, John S. Bonnie. Honig, *The Oxford handbook of political theory*, (Oxford University Press, 2009), 636.

15. Ibid, 110.

ایضاً، 110۔

16. Syed Majeed, Zahiri, *Daramadi bar Mobani Marfat Shenakhti Azadi dar Islam wa Libralism*, Alom Ejtemaei, Nesharia Pajoosh hei Ejtemaei Islami, Bacpehman wa Esfand, Issue 2, (1378 SH): 27-44.

سید مجید، ظہیری، *درآمدی بر مبانی معرفت شناختی آزادی در اسلام و لیبرالیسم*، علوم اجتماعی، نشریہ پژوہش ہای اجتماعی اسلامی، بہمن و اسفند، شمارہ 2، (1378): 27-44۔

17. Wahidi Manish, Hamza Ali, *Moghaysḥ Mobani Mardam Salary̱ Deeni wad Mkrasy̱ Leybarali*, (Qom, Entesharat Mw̉sesḥ Amuzeshi Pajooshi Imam khomeini, 1384 SH), 137-141.
وحیدی منش، حمزہ علی، مقایسہ مبانی مردم سالاری دینی ودمکراسی لیبرالی، (قم، انتشارات مؤسسہ آموزشی پژوہشی امام خمینی، 1384ش)، 137۔141۔

18. Maryam, SanaPour, Naqadi bar Marfat Shanasi Omanist, (Tehran, Kanon Andeshah Jawan, 1389 SH), 28.
مریم، صانع پور، نقدی بر معرفت شناسی اومانیست، (تہران، کانون اندیشہ جوان، 1389ش)، 28۔

19. Dr. Muhammad, Al-Ghilani, *Al-Mujabat al-Madani*, (Beirut, Dār al-Hādī li-ṭ-Ṭibāʿah wa al-Nashr wa al-Tawzīʿ, 2004), 76.
ڈاکٹر محمد، الغیلانی، المجتمع المدنی: حجیہ، مفارقاتہ ومصائرہ ، (بیروت، دار الہادی للطباعۃ والنشر والتوزیع، 2004ء)، 76۔

20. Usman, Nawiya, al-Mufkron mn Saqrat ela Sartar, (Cairo, Maktabah al-Anajalo al-Masria, 1970), 17.
عثمان، نویہ، المفکّرون من سقراط الی سارتر، (قاہرہ، مکتبہ الانجلو المصریہ، 1970ء)، 17۔

21. Hameed, Parsania, *Hadith Peymanḥ*, Mobani wa Mosheklat Marfati Gharb, Tehqeeq dar Engalaab Islami, Edition IV, (Qum, Ma'arif, 1379 SH), 114-115.
حمید، پارسانیا، حدیث پیمانہ، مبانی و مشکلات معرفتی غرب، تحقیق در انقلاب اسلامی، ایڈیشن چہارم، (قم، معارف، 1379ش)، 114۔115۔

22. Dr. Muhammad, Al-Kamali, Mahazirat fi al-Filsafah al-Asalamia, (Beirut, al-Mausesah al-Jamaia Ladrasat wal-Nashar wal-Tozi, 1993), 152; Shahryar, Zarshinas, al-Libralia, Tarns: Hassan al-Sarraf, (Karbala, al-Markaz al-Asalamy Ladrasat al-Astaratijia, 2017), 56-59.
محاضرات فی الفلسفہ الاسلامیہ، (بیروت، المؤسسہ الجامعیہ للدراسات والنشر والتوزیع، 1993ء)، الکمالی، ڈاکٹر محمد، 152؛ شہریار، زرشناس، اللیبرالیہ، ترجمہ: حسن الصراف، (کربلا، المرکز الاسلامی للدراسات الاستراتیجیہ، 2017ء)، 56۔59۔

23. Locke, John, *fi al-Hakam al-Madani*, Al-Muqadmah, Juz D.
لاک، جان، فی الحکم المدنی، تعریب: المقدمہ، د۔

24. Kant, Immanuel, Tamaheedat, Tans: Ghulam Raza Haddad Adeel, (Tehran, Markaz Nashar Danishi, 1370 SH), 18.
کانٹ، ایمانوئل، تمہیدات، ترجمہ: غلام رضا حداد عادل، (تہران، مرکز نشر دانشگاہی، 1370ش)، 18۔

25. Talal Hamid, Khalil, *al-Martakzat al-Fakaria Lalibralia*, 169.
طلال حامد، خلیل، المرتکزات الفکریہ للیبرالیہ، 169۔

26. Stanford Encyclopedia of Philosophy, entery: Instrumental Rationality.
27. Wahidi Manish, Hamza Ali, *Moghaysḥ Mobani Mardam Salary̱ Deeni wad Mkrasy̱ Leybarali*, 98-100.

وحیدی منش، حمزہ علی، مقایسہ مبانی مردم سالاری دینی ودمکراسی لیبرالی، 98-100۔

28. Dr. Mustafa, Azizi, *Alảsas al-Fakariya Lalmaniya*, Arz wa Naqad (Iraq, Moassusah Aldalil Ladrasat walbahus Alaqadiya Altabaa Latabah al-Husainia al-Maqhadhusah, 2020), 46.

ڈاکٹر مصطفیٰ، عزیزی، الأسس الفکریّہ للعلمانیّہ، عرض ونقد، (العراق، موسّسہ الدلیل للدراسات والبحوث العقدیّہ التابعہ للعتبہ الحسینیّہ المقدّسہ، 2020ء)، 46۔

Towards an Integrated Model of Management: A Comparative Study of Foundational Principles in Modern and Islamic Paradigms

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

Syed Irtiza Hasan Rizvi
Ph.D. Scholar; Education Leadership and Management, Al-Mustafa International University, Higher Education Complex of Islamic–Human Sciences, Qom, Iran.
E-mail: abbasnazar527@gmail.com

Dr. Abbas Shafiei
Associate Professor, Department of Management, Islamic Seminary and University Research Centre, Qom, Iran.
E-mail: abbasnazar527@gmail.com

Abstract:
This study presents a deep comparative analysis of the philosophical foundations underpinning modern and Islamic management paradigms. Employing a qualitative comparative-analytical methodology, it systematically contrasts the secular, efficiency-driven ontology of modern management with the value-centric, revelation-based framework of Islamic management. The analysis reveals fundamental divergences in ontological, epistemological, and axiological assumptions. However, it identifies a critical convergence in practical organizational goals, which provides a viable foundation for principled integration.

The research addresses a significant gap in the literature by moving beyond descriptive comparison to propose a novel, operationalizable integrated model, supported by four testable propositions. This model strategically synthesizes the empirical tools and analytical rigor of modern management with the transcendent ethical imperatives of Islamic principles, creating a clear hierarchy where spirituality defines the ends and science informs the means. The key components—Wisdom-Centric Leadership, Hybrid Decision-Making, Justice-Centered

Efficiency, and a Hybrid Control System—are designed to work synergistically. The ultimate aim is to foster ethical organizational practice, drive sustainable performance, and cultivate a self-correcting organizational culture rooted in accountability and moral supervision. This framework offers a coherent pathway for organizations seeking to navigate global complexity while remaining committed to transcendent humanistic values.

Key words: Modern Management, Islamic Management, Ethical Leadership, Integrated Model, Organizational Justice, Paradigm Synthesis.

Introduction

In an era defined by globalization and escalating organizational complexity, scholarly inquiry must extend beyond superficial management techniques to examine the foundational paradigms that underpin them. While modern management is celebrated for its empirical methods and rationalist pursuit of efficiency[1], and Islamic management is distinguished by its value-based framework grounded in revelation and divine ethics[2], a critical gap persists. Existing research often contrasts their practical applications but seldom engages in a deep, structured comparison of their core philosophical principles—the very bedrock upon which their respective models of leadership, decision-making, and motivation are built.

This study adopts a comparative-analytical approach to interrogate these foundational principles. It posits that modern management, anchored in instrumental rationality and secular materialism [3], operates on ontological and axiological assumptions fundamentally different from those of Islamic management, which is rooted in Tawhid (divine unity), human stewardship (*Khilafah*), and transcendental accountability (57:25). The central research problem, therefore, is not merely to list differences but to systematically analyze how these

divergent first principles manifest in and shape each paradigm's logic and objectives.
The necessity of this principled comparison is twofold. First, it addresses a theoretical deficit by moving the discourse from eclecticism to systematic integration, answering calls for indigenous management theories in Islamic societies.[4] Second, it responds to a practical imperative: contemporary organizations face crises of ethics and meaning that purely instrumental models cannot resolve.[5] By analyzing the foundational interplay between secular efficiency and sacred value, this research seeks to construct a viable pathway for a principled integrated model. Such a model aims to synthesize empirical rigor with ethical imperatives, offering a framework for organizational performance that is both sustainably effective and authentically humanistic.

What is New?

This study moves beyond a descriptive contrast to propose a novel, principled integration model. Its primary contribution lies in systematically deriving integration from a deep-level comparison of ontological, epistemological, and axiological foundations, rather than from superficial synthesis. Furthermore, the proposed model explicitly differentiates itself from prior integrative frameworks by introducing specific, actionable propositions and a hybrid control mechanism that marries performance metrics with the internalized ethical principle of Muraqabah (divine accountability and self-auditing). This addresses a key gap in the literature regarding the operationalization of religious-scientific models.

Statement of the Problem:

In the contemporary era, organizations and institutions, when confronted with increasingly complex managerial challenges, are constantly seeking optimal models for administering their affairs. On the one hand, modern management, relying on

scientific and empirical findings, promotes a rational and technology-oriented approach. [6] On the other hand, Islamic management, drawing upon religious sources, proposes a value-based and divine model. [7] This theoretical confrontation constitutes the core problem of the present study.

Studies indicate that modern management, with its emphasis on indicators such as profitability, competition, and productivity[8], sometimes neglects the human and ethical dimensions of organizations. In contrast, Islamic management, centered on concepts such as justice (57:25), trustworthiness [9], and social responsibility [10], offers a more holistic and comprehensive approach.

Main and Subsidiary Research Questions:

The central issue of this study is to examine whether, through the integration of the findings of modern management and the principles of Islamic management, it is possible to arrive at a model that is both scientifically efficient and compatible with religious values. In other words, how can a balance be established between the worldly requirements of modern organizations and the otherworldly commitments inherent in Islamic management?

Empirical evidence indicates that successful contemporary organizations have gradually come to recognize the importance of integrating ethical principles with managerial practices. [11] Using a comparative–analytical approach, this research seeks to address the following key questions:

Main Research Question:

Is it possible to develop a comprehensive model by integrating the findings of modern management with the principles of Islamic management?

Subsidiary Research Questions:

1. In which components do modern management and Islamic management share commonalities?

2. In which components do modern management and Islamic management differ?
3. What could be the optimal model for integrating these two approaches?
4. Significance and Necessity of the Research:

Significance and Necessity of the Research:

This subject is rendered imperative by the existing knowledge gap between Western and Islamic management paradigms, as evidenced by Abbas J. Ali, who highlights the ethical and epistemological distinctions between the two traditions [12] the pressing need to develop indigenous management frameworks within Islamic societies, [13] and the necessity of redefining managerial concepts in light of religious teachings (38:26).

The research addresses a triad of critical field-based concerns: the growing ethical challenges in modern organizations, [14] the relative inefficiency of Western management models in Islamic cultural contexts, [15] and the consequent need for hybrid managerial models in Islamic organizations. [16]

Three pivotal outcomes highlight the applied importance of this research: the potential to enhance organizational performance through integrating the strengths of both models[17], effectively addressing the unique needs of Islamic societies in the era of globalization[18], and establishing a sustainable balance between productivity and human values.[19]

***The study's strategic importance is anchored in three forward-looking contributions*:** The strategic importance of this study lies in three forward-looking contributions grounded in contemporary Islamic management discourse. First, it contributes to the ongoing development of indigenous management theories within the Islamic intellectual tradition, which seek to reconstruct managerial knowledge from within the epistemological and ethical framework of Islam rather than relying exclusively on Western paradigms.[20] Second, it offers

alternative conceptual models aimed at addressing the systemic limitations and recurring crises observed in dominant contemporary management theories, particularly their excessive instrumental rationality and value-neutral assumptions.[21] Third, it advances the practical realization of organizational objectives by embedding them within a robust Islamic value framework that integrates efficiency, ethical accountability, and human-centered development.[22]

Theoretical Foundations:

Some of the key concepts and theories of modern and Islamic management are presented here as the theoretical foundations of the study. It should be noted that, due to the length limitations of the article, these foundations are not discussed in detail.

Theoretical Foundations of Modern Management: Modern management has evolved on the basis of classical, neoclassical, and contemporary organizational system theories. Its most important principles include the following:

Classical Management Theories (Fayol, Taylor, and Weber): Taylor's scientific management emphasizes efficiency, the scientific study of work, and a systematic division of labor, with planning responsibilities assigned to management and execution to workers.[23] Henri Fayol does present 14 principles of management: Division of Work, Authority and Responsibility, Discipline, Unity of Command, Unity of Direction, Subordination of Individual Interest to General Interest, Remuneration, Centralization, Scalar Chain (Hierarchy), Order, Equity, Stability of Tenure of Personnel, Initiative and Esprit de Corps.[24] In the same way Max Weber developed the theory of rational-legal authority and he presented the concept of rational bureaucracy.[25]

Neoclassical Theories (Hawthorne Studies, McGregor): Within the neoclassical approach to management, the Hawthorne Studies established the centrality of human relations, whereas McGregor's Theory X and Theory Y provided a theoretical foundation for participative leadership and managerial assumptions about human behavior.[26]

Contemporary Approaches (Systems, Contingency, and Organizational Development): Contemporary management approaches, including systems theory, contingency theory, and organizational development, focus on process-oriented management and the analysis of organizations as dynamic systems, while extending their scope to include stakeholder theory and corporate social responsibility.[27]

Theoretical Foundations of Islamic Management:

Islamic management is grounded in the teachings of the Qur'an, the Sunnah, and the conduct of the Infallible Imams (peace be upon them), and it promotes principles such as justice, trustworthiness, and ethical conduct.

Qur'anic Foundations: Examples of Qur'anic foundations include justice (90:16) الْبَقَرَةِ إِنَّ اللهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ consultation وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ——(159:3), and accountability [28] كُلُّكُمْ رَاعٍ وَكُلُّكُمْ مَسْئُولٌ عَنْ رَعِيَّتِهِ.

Philosophical and Jurisprudential Foundations: Examples include the theory of *Wilāyt al-Faqīh* in governmental management, Islamic work ethics,[29] and management based on trustworthiness.[30]

Comparative Foundations: Chapra argues that economic activity in Islam must be guided by moral and divine values rather than remaining value-neutral, thereby integrating rational economic behavior with an ethical framework.[31] Naqvi also argues that economic behavior in Islam is grounded in an ethical framework derived from divine sources, thereby rejecting value-neutral economics.[32]

The Religious–Scientific Model of Management:

Some Islamic management scholars have attempted to present an integrative model that draws upon both modern management knowledge and Islamic principles.

The Integrated Model of Islamic Management: This model combines efficiency (modern management) with justice

(Islamic management) and servant leadership, in harmony with the conduct of the Prophet (peace be upon him). We can find such an approach in works of Robert K. Greenleaf as he develops a concept of servant leadership emphasizes ethical responsibility and service to others, which has been interpreted by later scholars as being compatible with Islamic principles of leadership.[33]

The Wisdom-Oriented Model: This model emphasizes the use of scientific data guided by value-based orientation and ethical decision-making in strategic management. In fact, Islamic management thought emphasizes that rational analysis and empirical information must be guided by ethical and value-based considerations rooted in divine guidance, reflecting what Chapra describes as the integration of efficiency with moral purpose, and what Beekun frames as value-driven managerial decision-making.[34]

Component	Modern Management	Islamic Management	Integrative Model
Foundation	Instrumental rationality	Revelation (4:163), (19:11), (41:12), (21:73). and sound reason(26: 75-77,89)	Integration of reason and revelation[35]
Objective	Profit and productivity[36]	Divine proximity (50:16), (57:3-4), (02:115); and sustainable02:29, 172), (7:24), (04:58). development	Balance between material and spiritual goals(28:77), (62:10)[37],

Leadership Style	Transformational leadership[38]	Servant leadership [39]	Ethical and value-centered leadership (3:159, 4:58, 2:247)[40]
Decision-Making	Data-driven[41]	Consultative–divine (consultation (3:159), (42:38), (2:232), (39:17-18) and reliance on Allah (3:173), (4:81), (6:102), (8:61), (9:129), (10:71), (11:12,56,88), (12:66-67), (13:30), (26:217), (28:28), (42:3,48))	Scientific analysis combined with value orientation

Theoretical Synthesis

Research Review:

The research background consists of a comparative analysis of modern management versus Islamic management, as well as religious and scientific models, as detailed below.

Western studies in modern management have primarily focused on three main schools. The Classical School includes foundational work by Taylor[42] in his book "The Principles of Scientific Management," which emphasized optimizing work processes, and Fayol, who established the theoretical foundations of modern management by presenting 14 principles of management.[43] The Neoclassical School features the work of Elton Mayo, whose Hawthorne Studies demonstrated the impact of psychosocial factors on productivity[44], and Herzberg,

who proposed the two-factor motivation-hygiene theory[45]. The Systems School includes contributions from Drucker[46], who developed the concept of Management by Objectives (MBO), and Porter, [47] who introduced environmental analysis into strategic management with his Five Forces model.

Studies in Islamic management expanded significantly from the 1980s onward. Foundational studies include Chapra's[48] work in "Islam and Economic Development," which explained Islamic economic and management principles, and Al-Buraey's [49] presentation of a comprehensive framework for Islamic management. Comparative studies were conducted by researchers such as Beekun and Badawi, [50] who compared Islamic leadership with Western theories, and Ali [51], who analyzed value differences between Western and Islamic management. Integrative studies include Hassan's[52] proposal of a model for integrating modern management principles with Islamic values, and Khan's examination of the feasibility of implementing Total Quality Management in Islamic organizations.

Islamic studies in the Islamic Republic of Iran in this field have also yielded valuable research. Theoretical studies include Motahhari's[53] explanation of the philosophical foundations of Islamic management[54], and Mahdavi Kani's[55] investigation into management principles in Islam. Empirical studies feature research by Riazzian[56] on adapting leadership styles in Iranian organizations, and Moghimī's [57] study on the feasibility of implementing Islamic management in the public sector. Integrative studies include Alvani's [58] research on integrating knowledge management and Islamic management, and Danaee Fard's[59] work on modeling an Islamic-scientific management framework.

Research Gaps:

Despite the conducted research, the following gaps are observed:

1. Lack of an operational model for integrating the two paradigms: While studies like those by Hassan and Alvani[60] propose integrative frameworks, there remains a significant gap in providing a detailed, step-by-step operational model that organizations can implement to practically synthesize modern management techniques with Islamic principles.

2. Shortage of field studies in diverse organizations: Much of the existing research, including the comparative work of Beekun and Badawi[61] and Ali[62], and the feasibility studies by Khan[63] and Moghimī,[64] is theoretical or limited in scope. There is a pressing need for extensive, empirical field research across various organizational types (e.g., private, public, non-profit) and cultural contexts to test and validate proposed models.

3. Need to develop indigenous indicators for assessing the effectiveness of hybrid models: Current performance metrics are largely derived from Western management paradigms. Research, such as that by Danaee Fard[65] on modeling, highlights the necessity but does not fully address the creation and validation of localized, culturally-sensitive indicators that can accurately measure the success of integrated religious-scientific management models.

4. Lack of investigation into the implementation challenges of religious-scientific models: Although studies touch on feasibility, there is insufficient focused research on the practical, day-to-day obstacles—such as resistance to change, training requirements, or reconciling conflicting operational logics—that arise during the implementation of these hybrid models, as hinted at but not fully explored in applied studies like Riazzian's.[66]

Research Methodology:

This study employs a qualitative, comparative-analytical research design. This methodology was selected for its strong alignment with the study's exploratory and conceptual nature, which aims to deconstruct and compare complex paradigms

rather than test quantitative hypotheses. For data collection, a library research approach utilizing databases, search engines, and comparative matrices has been adopted.

Comparative Research Method: The comparative method involves the systematic examination of differences and similarities between two or more phenomena in different contexts. This method is essential for this study as it allows for a structured, side-by-side examination of the two management paradigms across defined philosophical dimensions (ontological, epistemological, etc.), moving beyond isolated analysis to reveal contrasts and potential compatibilities.[67]

Analytical Research Method: This method is based on the in-depth analysis of data or concepts to uncover underlying patterns, relationships, and structures. It is crucial for moving past mere description to critically interpret the implications of each paradigm's foundational assumptions, thereby enabling the construction of a logically coherent integrated model.[68]

Criterion	**Comparative Method**	**Analytical Method**
Objective	Inter-system comparison	Intra-system examination
Data	Data from at least two comparison units	In-depth data from a single domain or case
Type of Analysis	Identification and assessment of differences/similarities	Identification of underlying patterns, relationships, and structures

Integration of the Two Methods (Mixed-Methods Approach): Contemporary research in Islamic management frequently utilizes a combination of these two methods to achieve results that are simultaneously in-depth and comparative.[69] The integration here is sequential and purposeful: the comparative method first maps the terrain of differences and similarities, while the analytical method then digs deeper to explain why these differences exist based on first principles, and how they can be constructively reconciled. This two-stage process is the

engine for generating the novel integrative propositions and model presented in this study.

Comparison Criteria between Comparative and Analytical Methods

This table clarifies the distinctions between the two primary research methods employed in this study. The framework for this comparison is informed by established methodological literature and applied examples from the field of management studies.

Data Analysis:

To conduct a comparative analysis of modern management and Islamic management, it is first necessary to specify the components of comparison. Based on the research background and methodological framework, the following components appear to be the most appropriate and comprehensive criteria for this comparison. These components align with the analytical objective of identifying fundamental differences and relationships, and facilitate both inter-system comparison and deep intra-system examination.

The proposed comparative components are:

The analysis is structured around three core components: Philosophical Foundations, contrasting secular evolution with theocentric stewardship; Organizational Objective, comparing profit-centric goals with Maqasid al-Shari'ah; and Management Principles, juxtaposing efficiency rules with divinely-inspired virtues. This framework enables both surface-level comparison and deep exploration of how foundational beliefs shape operational practices, directly serving the goal of principled integration.

Philosophical Foundations: This component involves analyzing the underlying worldview, assumptions about human nature, and sources of legitimacy for each management paradigm. For modern management, this would trace its

evolution from the mechanistic views of the Classical school[70] to the more complex humanistic and systemic perspectives.[71] For Islamic management, this entails examining its theocentric foundations, concepts of stewardship (Khilafah), and accountability to divine law, as elaborated in foundational texts.[72]

Organizational Objective: This component compares the ultimate purpose or end goal of an organization within each paradigm. Modern management objectives are often analyzed through frameworks like profitability, market share, shareholder value, and strategic goals.[73] In contrast, Islamic management defines organizational objectives within the framework of Maqasid al-Shari'ah (the higher objectives of Islamic law), emphasizing social justice ('Adl), human welfare (Maslahah), and the pleasure of Allah (Ridwan Allah), as discussed by scholars like Chapra and Al-Buraey.

Management Principles: This component involves a detailed comparison of the core guiding tenets and operational rules. Modern management principles can be drawn from various schools, such as Fayol's 14 principles, Herzberg's motivation-hygiene theory.

Islamic management principles are derived from primary sources (Quran and Sunnah) and include concepts such as consultation (Shura), justice ('Adl), trust (Amanah), and benevolence (Ihsan), which have been systematically outlined in management literature.[74]

This three-component framework allows for a structured comparative analysis (identifying contrasts in goals and principles) and a deeper analytical inquiry (exploring how differing philosophical foundations give rise to these operational differences), thereby addressing the integrative aim of studies like those by Hassan[75] and Danaee Fard. [76]

Comparative Analysis of the Philosophical Foundations of Modern and Islamic Management:

This analysis compares the core philosophical underpinnings of

Modern (Western) Management and Islamic Management across five key dimensions, synthesizing insights from the established literature.

A: Ontological Foundations (Nature of Reality)

Origin of Existence: A fundamental ontological distinction exists between the two paradigms regarding the ultimate source and nature of reality. Modern (Western) Management is predominantly rooted in a worldview of Materialism, viewing the universe—and by extension, organizations—through either a mechanistic lens, as seen in classical theories, or a dialectical one. This stands in direct contrast to Islamic Management, which is built upon a Tawhid-Centric foundation, recognizing Allah as the sole Creator and Sustainer of all existence. Consequently, modern management frequently adopts a reductionist perspective, analyzing organizations as complicated but ultimately material systems to be dissected and optimized. Islamic management, conversely, presents a holistic worldview where every aspect of creation, including social and organizational structures, is intrinsically interconnected and purposefully designed within a divine framework. This subordinates organizational logic and objectives to a higher, transcendental will, as elaborated in the works of Chapra and Al-Buraey.

B: Epistemological Foundations (Theory of Knowledge)

<u>Source of Knowledge and Method of Discovering Truth</u>: There is a profound epistemological divide between the two management paradigms concerning how valid knowledge is acquired and verified. Modern Management prioritizes knowledge derived from Instrumental Reason and Empiricism, relying on observable, measurable phenomena and often adhering to a positivist framework[77]. Its primary method for discovering operational truths is through Positivist Scientific Methods,[78] which emphasize hypothesis testing and empirical

verification. In contrast, Islamic Management is founded upon an integrated epistemology that considers multiple, complementary sources of knowledge. It synthesizes Revelation (Wahy), Innate Intellect ('Aql), and practical Experience, aiming for a unity of divine wisdom ("Hikmah") and human science ("'Ilm") as discussed by Motahhari.[79] Accordingly, its methodology for deriving guidance is Textual-Rational Reasoning, based on the structured principles of Islamic Jurisprudence (Usul al-Fiqh). This approach allows it to address metaphysical, ethical, and normative questions—areas where pure positivism is acknowledged to have limitations—by systematically interpreting divine sources to formulate principles for human and organizational conduct.

C: Anthropological Foundations (View of Human Nature)

View of Human and Motivation: A central anthropological divergence concerns the fundamental nature and drivers of the human being within the organizational context. Modern Management often operates on an implicit model of the human as an Economic Being (Homo Economicus), a rational actor primarily motivated by self-interest and utility maximization. This perspective is complemented by motivational theories like Maslow's Hierarchy of Needs[80], which posits a sequential progression from basic to higher-order needs. In contrast, Islamic Management presents a transcendent and holistic view, defining the human as a Divine Vicegerent (Khalifah) with inherent dignity (2:30; 17:70), entrusted with stewardship on Earth. Consequently, modern theories can be critiqued for reducing humans to one-dimensional, profit-driven agents, whereas Islam offers a comprehensive view that encompasses humans as integrated spiritual, intellectual, social, and moral beings.[81], [82] This comprehensive anthropology directly informs its concept of motivation, which is not a linear hierarchy but a pursuit of Material-Spiritual Equilibrium. Islamic psychology

emphasizes the simultaneous and balanced fulfillment of multidimensional needs—physical, social, intellectual, and spiritual—as essential for achieving sustained and authentic motivation, moving beyond a purely materialistic or staged model of human drive.

D: Axiological Foundations (Theory of Values)

Basis of Values: The paradigms are distinguished by their fundamental axiological foundations—the core principles that define what is considered valuable and good. Modern Management typically grounds its value system in utilitarian and pragmatic outcomes, with Profitability and Efficiency serving as the primary metrics for success and decision-making. In contrast, Islamic Management derives its value orientation from a transcendent moral framework, prioritizing Justice ('Adl), Piety (Taqwa), and Trustworthiness (Amanah) as non-negotiable ethical anchors. This represents a key philosophical divergence: value in modern management is predominantly instrumental and measured by tangible, often financial, outputs. Islamic management, however, embeds intrinsic ethicality into its very core; actions and organizational conduct are judged first and foremost by their conformity to divine moral principles. In this view, ethical practice is not merely a strategic tool to enhance reputation or long-term profit but is an end in itself, constituting the essential purpose of managerial and organizational life, as emphasized by scholars such as Al-Buraey and Chapra.

E: Comparative Managerial Principles

Decision-Making, Organizational Control, and Leadership: The application of core managerial principles reveals both contrasts and potential points of synthesis between the two paradigms. The modern concept of bounded rationality acknowledges cognitive and informational limits in decision-making while retaining a systematic analytical framework for understanding human choice. This concept is contrasted with the Islamic

principle of Consultation (Shura) and Seeking Counsel, which embeds collective deliberation and ethical consideration into the process.[83]
A proposed integrative model, as suggested by Hassan[84], would combine the rigor of modern data analytics with the participatory and value-based framework of Shura. Regarding Organizational Control, where modern management relies on Hierarchical Supervision and external audits, Islamic management emphasizes Divine Accountability and Self-Control (Muraqabah). A synergistic hybrid control system could effectively merge modern performance metrics with this internalized ethical mechanism, fostering both compliance and conscience. Finally, in Leadership, the modern ideal of Transformational Leadership[85], focused on vision and change, meets the Islamic concepts of Guided Leadership (Imamah/Wilayah) and Emulation of Exemplars. Research points toward an ethical-transformational model that synthesizes inspirational change management with the moral integrity, servant-leadership, and role-modeling central to the Islamic tradition[86], [87], addressing a key gap in developing morally-grounded leadership frameworks.
This comparative analysis reveals a fundamental paradigmatic contrast. Modern Management is largely rooted in secular, materialist, and often reductionist philosophies, prioritizing empirical efficiency. Islamic Management is derived from a theocentric, holistic worldview that integrates spiritual and material dimensions, prioritizing ethical and moral principles as foundational. The "Suggested Integration" column points toward the research gap identified earlier: the need for operational models that practically synthesize the analytical strengths of modern management with the value-based, holistic framework of Islamic principles.[88]

Strengths and Weaknesses of Modern and Islamic Management:

Modern management excels in analytical tools, adaptive

efficiency, and empirical rigor but is weakened by short-term materialism, ethical neglect, and a reductionist view of human motivation. Conversely, Islamic management provides a strong ethical foundation, holistic motivation, and a mandate for sustainable justice, yet lacks operational models, empirical validation, and cross-cultural adaptability. Their optimal integration merges modern analytical and transformational tools with Islamic ethical principles and spiritual objectives, creating a balanced, effective, and morally-grounded leadership and decision-making framework.

Strengths of Modern Management: Modern management possesses several key advantages, primarily rooted in its scientific and empirical approach. First, it benefits from the development of advanced analytical and quantitative techniques and tools (such as SWOT analysis, Porter's Five Forces model[89] and value chain analysis), which enable tructured, evidence-based decision-making. Second, its flexibility and high capacity for adapting to rapid market and technological changes facilitate organizational survival in dynamic environments. Third, its unparalleled emphasis on operational efficiency through methods like Taylor's scientific management, lean production, and Six Sigma leads to process optimization and waste reduction. Fourth, its rich empirical foundation and capacity for hypothesis testing and measuring results with quantitative data are distinguishing features that allow for continuous correction and improvement.

Associated Challenges and Weaknesses: However, these strengths come with inherent challenges. The most significant challenge is its excessive focus on short-term profitability and financial goals, which can come at the expense of long-term social and ethical objectives. Another fundamental weakness is its neglect of the spiritual, ethical, and transcendental dimensions of human motivation. Theories such as Maslow's hierarchy[90] or Herzberg's two-factor theory, while creating advancements, have often failed to fully explain the intrinsic

motivation derived from meaning, ethical commitment, and idealism. This reductionist view of humans (as Homo Economicus) can lead to workforce burnout and organizational aimlessness.

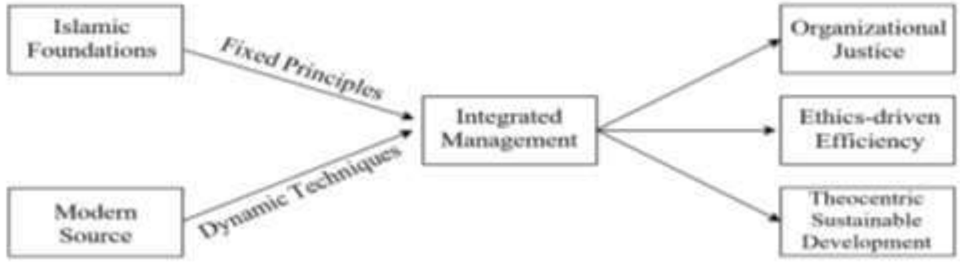
Weaknesses of Modern Management: Modern management faces several fundamental limitations rooted in its philosophical underpinnings. First, its inherent materialism reduces humans to mere "economic agents" (Homo Economicus), a view directly challenged by the Islamic emphasis on innate human dignity (Karāmah) (17:70). Second, extreme individualism can erode collective spirit and social responsibility, contrasting with the Islamic principle of cooperation (Taʿāwun). (5:2)

Third, it often exhibits instrumental ethics, where moral considerations are subordinated to profitability, as famously argued by Friedman.[91] This stands in opposition to the intrinsic ethics of Islam, where morality is an end in itself. Fourth, its prevalent short-termism frequently ignores long-term social and environmental consequences, a perspective countered by the Islamic other-worldly view (al-nazrah al-ukhrāwiyyah), (2:103, 189) that emphasizes ultimate accountability.

Strengths of Islamic Management: Islamic management offers distinct strengths derived from its value-based foundation. It provides a strong axiological basis that inherently integrates efficiency with immutable ethics like justice (‘Adl), (16:90), trustworthiness (Amānah), (4:58), and compassion. It promotes multidimensional motivation, harmonizing material and spiritual incentives through concepts of self-purification (Tazkiyah) (2:129, 151) and piety (Taqwā). (2:197) (49:13). Its model of servant leadership, based on the concepts of exemplary guidance (Imāmah/Usawah), (21:73), (33:21), (16:90) fosters deep loyalty and ethical followership. Furthermore, it inherently advocates for sustainable development by mandating a balance between individual and societal benefits, including environmental stewardship and distributive justice.

Weaknesses of Islamic Management: Despite its strengths, Islamic management has practical limitations. A primary weakness is the scarcity of operationalized models and practical implementation guidelines for complex modern organizations, suggesting a need to integrate proven project management and operational techniques. There is also a dearth of empirical research and insufficient field studies validating the effectiveness of its models, highlighting the necessity for expanded quantitative and evidence-based research. Finally, it faces localization challenges in applying certain concepts within non-Islamic cultural contexts[92], a hurdle that could be addressed by studying adaptation models from countries like Malaysia,Turkey[93] or Islamic Republic of Iran[94].
Optimal Integration: A synergistic integration framework can leverage the strengths of both paradigms while mitigating their weaknesses. In leadership, the modern transformational approach can be fused with the Islamic concepts of exemplary and guided leadership (Imāmah/Usawah) to create an ethics-driven, innovative leadership model. For motivation, Maslow's hierarchy can be enriched by the Islamic drivers of self-purification (Tazkiyah) and piety (Taqwā), resulting in a holistic system of combined material-spiritual rewards. In decision-making, the modern principle of bounded rationality and data analysis should be systematically combined with the Islamic consultative process of Shūrā (3:159; 42:38; 2:233; 39:17), and consideration of divine commands (al-amr al-wilā'ī), (4:59), leading to a robust method of data-informed, ethically-guided consultation.

Proposed Model for a Religious-Scientific Integration:



Conceptual Framework of the Model:

The proposed model is built upon an integrated philosophical and foundational base that synthesizes Qur'anic rational principles (emphasizing preparation and prudent planning as in Surah Al-Anfal (8:60) with the instrumental rationality foundational to modern management theory. This hybrid foundation aims to reconcile divine guidance with pragmatic efficacy.

The organizational objectives are defined as a tripartite goal: the realization of justice ('Adl), the promotion of human transcendence (as emphasized in Islamic humanism), and the maximization of legitimate profit, with the critical stipulation that this profit causes no harm to individuals or society—aligning with the Islamic principle of preventing harm (dar' al-mafasid) and the modern concept of corporate social responsibility.

The core managerial principles are derived from and expand upon the five pillars identified by Mahdavi Kani[95] (2006/1385 SH), forming an actionable value-system for leadership: Tawhid-centricity (operating with Allah -consciousness), the pursuit of justice ('Adl) in all dealings, openness to consultation (Shura), unwavering trustworthiness (Amanah), and a dual-layered individual and social responsibility.

Key Components of the Model:

The proposed model fuses wisdom-centered leadership with hybrid decision-making that integrates data, consultation, and spiritual alignment. It redefines success through ethics-driven efficiency and a hybrid control system merging self-auditing, organizational oversight, and collective moral supervision. Ultimately, it cultivates a self-correcting culture aimed at holistic and sustainable organizational development.

1.Wisdom-Centric Leadership: This component synthesizes the visionary and motivational aspects of Transformational Leadership, with the ethical, just, and servant-leadership model

exemplified by Imam Ali's leadership (as documented in Nahj al-Balagha[96], creating a paradigm of leadership grounded in both inspiration and moral wisdom (Hikmah).

2. Hybrid Decision-Making: This process integrates modern data analytics and evidence-based decision frameworks with the Islamic consultative practice of Shura and concludes with reliance on Allah (Tawakkul)—which may include seeking divine guidance (Istikhara) for major decisions where data and counsel are inconclusive, ensuring choices are both analytically sound and spiritually aligned.

3. Individual and Organizational Justice: This is operationalized as ethics-driven efficiency, where performance metrics are evaluated not only by output but also by their adherence to ethical norms. The ultimate aim is Theocentric Sustainable Development, a form of growth that balances material progress with spiritual and social welfare, ensuring long-term viability in both worldly and transcendental terms.

4. Control and Supervision: The model advocates for a hybrid control system. It combines internal control mechanisms based on individual accountability, responsibility (Mas'uliyyah), and self-auditing (Muhasabah al-Nafs) with structured organizational oversight. This is further strengthened by the institutionalized Islamic principle of enjoining good and forbidding wrong (al-Amr bi al-Ma'ruf wa al-Nahy 'an al-Munkar) as a form of peer-to-peer and collective ethical supervision, fostering a self-correcting organizational culture.

Distinction from Previous Models:

This model differs significantly from prior integrative attempts by Beekun & Badawi (2005), Hassan (2015) and Khan (2019) in three key aspects:

1) Principled Subordination: It does not place Islamic and modern principles on an equal plane. Instead, it explicitly positions Islamic axiology (Tawhid, 'Adl, Amanah) as the constitutive ends, and modern techniques as contingent, adaptable means, ensuring the model's Islamic integrity.

2) Operational Specificity: It moves beyond listing shared values to specify operational mechanisms (e.g., how Shura interfaces with data analytics, how Muhasabah al-Nafs complements formal control).
3) Testability: It is coupled with explicit propositions (P1-P4) that allow for empirical validation and refinement, addressing a major gap in the literature.

Conclusion:

This comparative study of foundational principles reveals a fundamental paradigmatic divergence. Islamic management is architecturally grounded in the integration of intellect and divine revelation ('Aql and Wahy), pursuing objectives of transcendental justice and human development (57:25). Modern management, in contrast, is erected upon the pillars of instrumental rationality and secular utility, prioritizing empirical efficiency and profit maximization by Weber (1922) and Porter (1985). These distinct ontological and axiological foundations give rise to irreconcilable core tenets, contrasting, for instance, the God-conscious responsibility (Taqwa) of Islamic management with the mechanistic division of labor in classical modern theory.
However, this very analysis of first principles illuminates the pathway for a constructive, non-eclectic integration. The identified divergence does not preclude synthesis but precisely defines its terms. The proposed integrated model emerges not from blending superficial practices but from a principled reconciliation at the strategic level. It posits that the empirical tools and systematic rigor of modern management must be consciously subsumed within the overarching ethical framework (Maqasid) and value-based axioms of Islamic management. In this model, data-driven consultation (Shura) informs decisions that are ethically validated; transformational leadership is directed by servant-leadership (Imamah) imperatives; and efficiency metrics are recalibrated to measure justice ('Adl) and social benefit.

Therefore, the study concludes that the convergence between these paradigms is not merely operational but foundational. The integrated model signifies a shift from a management philosophy centered solely on material output to one that orchestrates material and spiritual objectives in equilibrium. It offers a coherent framework for organizations navigating the complexities of global modernity while committed to transcendent values, ultimately proposing that authentic sustainability arises from this principled synthesis.

*****

References

1 . Daft, Richard L. *Organization Theory and Design*. 13th ed. Boston: Cengage Learning, 2021.

2 . Al-Buraey, Muhammad A. "Management Principles Derived from the Sources of Islam." In *Quality Standard from the Islamic Perspectives*, edited by Mazilan Musa and S. S. S. M. Salleh. Kuala Lumpur: IKIM, 2005.

3 . Max Weber, *Economy and Society: An Outline of Interpretive Sociology*, ed. Guenther Roth and Claus Wittich (Berkeley: University of California Press, 1978), originally published 1922; PP. 24–26, 85–86; Peter F. Drucker, *Management: Tasks, Responsibilities, Practices*, rev. ed. (New York: HarperCollins, 2008); 13–15, 20–22.

4 . Ali, Abbas J. *Islamic Perspectives on Management and Organization*. (Cheltenham, UK: Edward Elgar, 2005); 3–8, 21–25.

5 . Domènec Melé, Understanding Humanistic Management (Cambridge: Cambridge University Press, 2016), 5–9, 23–28.

6. Michael A. Hitt, Jean-Luc Arregle, and R. Michael Holmes, "*Strategic Management Theory in a Post-Pandemic and Non-Ergodic World*," *Journal of Management Studies* 58, Issue: 1 (January 2020): 259–64, https://doi.org/10.1111/joms.12646.

7. Munmun De Choudhury, "*Network Diversity and Mental Well-Being: A Case Study of Twitter*," in *Proceedings of the 18th ACM Conference on Computer Supported Cooperative Work & Social Computing* (New York: ACM, 2014), 474–85.

8. Michael E. Porter, **Competitive Advantage: Creating and Sustaining Superior Performance** (New York: Free Press, 1985), 3–5, 33–43.
9. Sharif al-Razi, *Risalah al-Imam Ali's Elaa Malik al-Ashtar*," *Nahj al-Balaghah*, Islam Site, Tarikh Dastursi, (December 28, 2025): Nama 53.
شریف الرضی، رسالۃ الإمام علی (ع) إلی مالک الأشتر"، نہج البلاغہ، سایت الإسلام، تاریخ دسترسی (28 دسمبر، 2025)، نامہ 53۔
https://al-islam.org/richest-treasure-imam-ali/imam-alis-letter-malik-al-ashtar-richest-treasure.
10. Ibn Khaldun, *al-Muqaddimah*, ed. Dar al-Fikr (Beirut, 2004), 191.
ابن خلدون، المقدمہ، (بیروت، دار الفکر، 2004)، 191۔
11. Domenec Melé, "*Understanding Humanistic Management*," Humanistic Management Journal, Issue: 1 (2016): 33–55.
12. Abbas J. Ali, "Islamic Perspectives on Management and Organization," *Journal of Business Ethics* 61, no. 1 (Berlin, Springer Nature, 2005): 1–8.
13. Abuznaid, Samer. "Islamic Management: What It Is and How It Works." *Journal of Management Development* 25, no. 8 (UK, Emerald Publishing Limited, 2006): 747–764.
14. Andrew Crane and Dirk Matten, *Business Ethics: Managing Corporate Citizenship and Sustainability in the Age of Globalization*, 4th ed. (Oxford: Oxford University Press, 2016), chaps. 1–2; Michael Blowfield and Alan Murray, *Corporate Responsibility* (Oxford: Oxford University Press, 2019), chap. 3.
15. Abbas J. Ali, "Islamic Perspectives on Management and Organization," *Journal of Business Ethics* 20, no. 2 (1999): 95–108; Syed, Jawad, and Alkahtani, "Western Management Models and Islamic Contexts: A Critical Review," *International Journal of Cross Cultural Management* 14, no. 3 (2014): 1–20.
16. Syed Nawab Haider Naqvi, *Islam, Economics and Society* (London: Kegan Paul International, 1994); Abbas J. Ali, *Islamic Perspectives on Management and Organization* (Cheltenham: Edward Elgar Publishing, 2005); M. Uddin and A. R. G. Siddiqui, "The Role of Islamic Work Ethics in the Transformation of Organizational Practices," *Journal of Management Development* 24, no. 10 (2005): 102–112.
17. Abbas J. Ali, *Islamic Perspectives on Management and Organization* (Cheltenham: Edward Elgar, 2005), 45–48; M. Kazmi and S. Ahmad,

"Islamic Management: A Review of Contemporary Literature," *International Journal of Islamic and Middle Eastern Finance and Management* 9, no. 1 (2016): 5–20.

18. Syed Nawab Haider Naqvi, *Islam, Economics and Society* (London: Kegan Paul International, 1994), 112–115; Abbas J. Ali, "Globalization and Islamic Management Thought," *in Handbook of Islamic Management*, ed. Rafik Issa Beekun (New York: Palgrave Macmillan, 2012), 67–72.
19. Rafik Issa Beekun, *Islamic Business Ethics* (Herndon, VA: International Institute of Islamic Thought, 1997), 33–36; Jawad Syed and Edwina Pio, "Islamic Work Ethics and Organizational Sustainability," *Journal of Management Development* 28, no. 9 (2009): 823–834; Abbas J. Ali, *Islamic Perspectives on Management and Organization*, 2nd ed. (Cheltenham: Edward Elgar, 2014), 120–123.
20. Abbas J. Ali, *Islamic Perspectives on Management and Organization* (Cheltenham: Edward Elgar, 2005), 1–6.
Syed Nawab Haider Naqvi, *Islam, Economics and Society* (London: Kegan Paul International, 1994), 85–90.
21. Henry Mintzberg, *Managers Not MBAs* (San Francisco: Berrett-Koehler, 2004), 25–31; Michael C. Jensen, "Value Maximization, Stakeholder Theory, and the Corporate Objective Function," *Business Ethics Quarterly* 12, no. 2 (2002): 235–256; Abbas J. Ali, "Globalization and Islamic Management Thought," in *Handbook of Islamic Management*, ed. Rafik Issa Beekun (New York: Palgrave Macmillan, 2012), 60–66.
22. M. Umer Chapra, *Islam and the Economic Challenge* (Leicester: Islamic Foundation, 1992), 210–215; Rafik Issa Beekun and Jamal Badawi, *Leadership: An Islamic Perspective* (Herndon, VA: IIIT, 1999), 40–44; Jawad Syed and Edwina Pio, "Islamic Work Ethics and Organizational Sustainability," *Journal of Management Development* 28, no. 9 (2009): 823–834.
23. Frederick Winslow Taylor, *The Principles of Scientific Management* (New York: Harper & Brothers, 1911), 36–41.
24. Henri Fayol, *General and Industrial Management,* trans. Constance Storrs (London: Pitman Publishing, 1949), 19-42.
25. Max Weber, *Economy and Society: An Outline of Interpretive Sociology*, ed. Guenther Roth and Claus Wittich (Berkeley: University of California Press, 1978), 956-1005.

26. Elton Mayo, The Human Problems of an Industrial Civilization (New York: Macmillan, 1933), 60–85; Douglas McGregor, The Human Side of Enterprise (New York: McGraw-Hill, 1960), 33–58.
27 . Ludwig von Bertalanffy, General System Theory*: Foundations, Development, Applications* (New York: George Braziller, 1968), 37–56; Archie B. Carroll, "A Three-Dimensional Conceptual Model of Corporate Performance," *Academy of Management Review* 4, no. 4 (1979): 497–505.
28 . Muḥammad ibn Ismāʿīl al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī,* Kitāb al-Aḥkām, bāb "al-imām rāʿin wa-masʾūl ʿan raʿiyyatihi," ḥadīth no. 7138; Muslim ibn al-Ḥajjāj, Ṣaḥīḥ Muslim, Kitāb al-Imārah, ḥadīth no. 1829.

محمد بن اسماعیل البخاری، *صحیح البخاری*، کتاب الاحکام، باب: "امام نگہبان ہے اور اپنی رعیت کے بارے میں جواب دہ ہے"، حدیث نمبر7138؛ مسلم بن حجاج، *صحیح مسلم*، کتاب الامارہ، حدیث نمبر1829۔

29. Abbas J. Ali, "Islamic Work Ethics in Arabia," *Journal of Business Ethics* 7, no. 7 (1988): 575–583 (esp. 577).
30 . Imam Ali's (AS) Letter to Malik al-Ashtar," Islam Site, *Nahj al-Balaghah*, Nama 53.
31 . Muhammad Umer Chapra, Islam and the Economic Challenge (Leicester, UK: The Islamic Foundation; Herndon, VA: The International Institute of Islamic Thought, 1992), 6–9, 207–210.
32 . Syed Nawab Haider Naqvi, *Ethics and Economics: An Islamic Synthesis* (Leicester, UK: The Islamic Foundation, 1981), 20–25.
33 . Robert K. Greenleaf, *The Servant as Leader* (Indianapolis: The Robert K. Greenleaf Center, 1970); Rafik Issa Beekun and Jamal Badawi, *Leadership: An Islamic Perspective* (Beltsville, MD: Amana Publications, 1999), 15–20.
34 . Muhammad Umer Chapra, *Islam and the Economic Challenge* (Leicester: Islamic Foundation, 1992), 6–9; Rafik Issa Beekun, *Islamic Business Ethics* (Herndon, VA: IIIT, 1997), 1–10.
35. Weber, *Economy and Society*.
36. Porter, *Competitive Advantage*.
37. Michael E. Porter and Mark R. Kramer, "*Creating Shared Value*," Harvard Business Review 89, Issue: 1/2 (January–February 2011): 62–77.
38 Bernard M. Bass, *Leadership and Performance beyond Expectations* (New York, Free Press, 1985), 3–32.
39. Sharif al-Razi Al-Razi, *Nahj al-Balaghah*, Sermon 53, 216, 37.

شریف الرضی، نہج البلاغۃ، خطبہ 53، 216، 37۔

40. Ibid, Sermon 216, 37; Muhammad Abd al-Qadir, al-Bari, *Al-Tawhid al-Tawhid: Manzoor Islami*, Tabiat Munaqaha, (London, Routledge, 2005), 78–120; Habib Khan, *al-Manzurat al'Islamiat lil'Idarat Waltanzim*, (al-Mamlakat al-Mutahidati, 'Idward 'Ilghar lil-Nashr, 2019), 88-125; Rafiq Issa Bacon wa Jamal Badawi, "*Muazanat al-Maswuwliat al'Akhlaqiat Bayn Ashab al-Maslahat al-Tanzimiiyn al-Mutaeadidina: al-Manzur al'Islamii*", Majalah 'Akhlaqiaat al'Aemal 60, Issue:2, Aylul 2005), 45-131, link: https://doi.org/10.1007/s10551-004-8204-5.

ایضاً، خطبہ 216، 37؛ محمد عبدالقادر، البرعی، *التنمیۃ الإداریۃ: منظور إسلامی*، طبعۃ منقحۃ (لندن، روتلیدج، 2005)، 78–120؛ حبیب خان، *المنظورات الإسلامیۃ للإدارۃ والتنظیم* (تشیلتنہام، (المملکۃ المتحدۃ، إدوارد إلغار للنشر، 2019)، 88–125؛ رفیق عیسی بیکون وجمال، بدوی، "*موازنۃ المسؤولیۃ الأخلاقیۃ بین إصحاب المصلحۃ التنظیمیین المتعددین: المنظور الإسلامی*، "مجلۃ إخلاقیات الأعمال 60، ع2، (إیلول 2005): 45-131۔

41. Peter F. Drucker, *Management: Tasks, Responsibilities*, Practices, rev. ed. 23-45.
42. Frederick Winslow Taylor, *The Principles of Scientific Management*, (New York, Harper & Brothers, 1911), chaps. 1–3.
43. Henri Fayol, *General and Industrial Management*, trans. 19-42.
44. Elton Mayo, *The Human Problems of an Industrial Civilization*, (New York, Macmillan, 1933), 60–85.
45. Frederick Herzberg, Bernard Mausner and Barbara Bloch Snyderman, *The Motivation to Work*, 2nd ed. (New York, John Wiley & Sons, 1959).
46. Peter F. Drucker, *Management: Tasks, Responsibilities, Practices*.
47. Michael E. Porter, *Competitive Advantage: Creating and Sustaining Superior Performance.*
48, M. Umer Chapra, *Islam and Economic Development*, (Herndon, VA: International Institute of Islamic Thought, 1992).
49. Muhammad Al-Buraey, *Administrative Development: An Islamic Perspective*, (London, Routledge, 2005).
50. Rafik Issa Beekun & Jamal A. Badawi, "*Balancing Ethical Responsibility among Multiple Organizational Stakeholders: The Islamic Perspective*," Journal of Business *Ethics* 60, Issue: 2 (September 2005): 131–45 https://doi.org/10.1007/s10551-004-8204-5.

51. Abbas J. Ali, “*The Islamic Paradigm of Management: Recentering Management Philosophy*,” Journal of Management Development 27, Issue: 2, (2008): 175–89. https://doi.org/10.1108/02621710810849339.
52. M. Kabir Hassan, "*Integrating Modern Management with Islamic Values*," in Islamic Management Practices, ed. Abdul Rahim Malik (London, Palgrave Macmillan, 2015), 45-62.
53. Muhammad Muazzam Khan, “*Feasibility of Implementing Total Quality Management in Islamic Organizations: A Conceptual Framework*,” International Journal of Islamic and Middle Eastern Finance and Management 11, Issue: 3, (2018): 454–70; https://doi.org/10.1108/IMEFM-02-2017-0043.
54. Morteza Motahhari, *Philosophical Foundations of Islamic Management*, 1st Ed. (Tehran, Sadra Publications, 1992), (Originally published in 1370 AH/1991 CE).
55. Mohammad Reza Mahdavi Kani, Principles of Management in Islam (Tehran, Imam Sadegh University Press, 2006), (Originally published in 1385 AH/2006 CE).
56. Ali Rezaeian, "*A Comparative Study of Leadership Styles in Iranian Organizations*" (PhD diss., University of Tehran, 2011), (Originally published in 1390 AH/2011 CE).
57. Syed Muhammad Moghimi, *Islamic Management in Public Organizations: Challenges and Solutions*, (Tehran, Mir Publications, 2016), (Originally published in 1395 AH/2016 CE).
58. Syed Mehdi Alvani, *Knowledge Management in Light of Islamic Teachings*, (Tehran, SAMT Publications, 2019), (Originally published in 1398 AH/2019 CE).
59. Hassan Danaee Fard, *Islamic Management: From Theory to Modeling*, (Tehran, Tarbiat Modares University Press, 2021), (Originally published in 1400 AH/2021 CE).
60. Syed Mehdi Alvani, *Knowledge Management in Light of Islamic Teachings*.
61. Rafik Issa Beekun & Jamal A. Badawi, "*Balancing Ethical Responsibility among Multiple Organizational Stakeholders: The Islamic Perspective*," Journal of Business Ethics 60, Issue: 2 (September 2005): 131-45; https://doi.org/10.1007/s10551-004-8204-5.

62. Abbas J. Ali & Abdullah Al-Owaihan, "*Islamic Work Ethics: A Critical Review*," Cross Cultural Management: An International Journal 15, Issue: 1, (2008): 5-19; https://doi.org/10.1108/13527600810848791.
63. Habib Khan, "*The Wisdom-Oriented Model: A New Paradigm for Management in the Islamic Tradition*," International Journal of Islamic Thought 13, Issue: 1 (June 2018): 24-38.
64. Syed Muhammad Moqimi, "*Madirit Islami dar Sazmannpehei Amomi: Chaleshesa wa Ranpanhaleya*, (Tehran, Nashar Meer, 1395 SH).

سید محمد مقیمی، مدیریت اسلامی درسازمان ہای عمومی: چالش ہاوراہ حل ہا، (تہران، نشر میر، 1395)۔

65. Hassan Danaeifard, *Madirit Islami: az Nazarieh ta Madelsazi*, (Tehran, Entesharat Daneshgah Tarbit Madres, 1400 AH).

حسن دانائی فرد، مدیریت اسلامی: از نظریہ تامدل سازی ، (تہران، انتشارات دانشگاہ تربیت مدرس، 1400)۔

66. Ali Razaian, "*Motaleh Tatbighi Sabkiacpehei Rehbri dar Sazmannpehei Irani*", Unpublished Ph.D. Thesis, (Tehran, University of Tehran, 1390 SH).

علی رضائیان، "مطالعہ تطبیقی سبک ہای رہبری در سازمان ہای ایرانی"،رسالہ دکتری منتشر نشدہ، (تہران، دانشگاہ تہران، (1390)۔

67. (e.g., as demonstrated in the works of Beekun & Badawi, 2005, and Ali, 2008).
68. Foundational approach seen in theoretical works such as those by Motahhari, 1991, and Al-Buraey, 2005.
69. Hassan, (2015); Danaee Fard, (2021).
70. Frederick Winslow Taylor, *The Principles of Scientific Management*, (New York, Harper & Brothers, 1911).
71. Elton Mayo, *The Human Problems of an Industrial Civilization*; Peter F. Drucker, *Management: Tasks, Responsibilities, Practices*.
72. Murtaza Mutahari, *Mobani Felsefi Madirit Islami*, Chap I, (Tehran, Entesharat Sadra, 1370 SH); Muhammad A. Al-Buraey, *Administrative Development: An Islamic Perspective*, rev. ed. (London, Routledge, 2005); M. Umer Chapra, *Islam and the Economic Challenge*, (Leicester, UK: The Islamic Foundation, 1992).

مرتضی مطہری، مبانی فلسفی مدیریت اسلامی، چاپ اول، (تہران، انتشارات صدرا، 1370)۔

73. Michael E. Porter, *Competitive Advantage: Creating and Sustaining Superior Performance;* Peter F. Drucker, *Management: Tasks, Responsibilities, Practices*.

74 . Rafik Issa Beekun and Jamal A. Badawi, "*Balancing Ethical Responsibility among Multiple Organizational Stakeholders: The Islamic Perspective*," Journal of Business Ethics 60, Issue: 2 (September 2005): 131–45; Abbas J. Ali and Abdullah Al-Owaihan, "*Islamic Work Ethics: A Critical Review*," Cross Cultural Management: An International Journal 15, Issue: 1 (2008): 5–19; Muhammad Raza Mahdavi Kani, *Mobani Mudirit dar Islam*, (Tehran, Entesharat Daneshgah Imam Sadeq (a.s), 1385 SH). https://doi.org/10.1108/13527600810848791. https://doi.org/10.1007/s10551-004-8204-5.

75 . M. Kabir Hassan, "*An Integrated Poverty Alleviation Model Combining Zakat, Awqaf and Micro-finance*," in Seventh International Conference on Islamic Economics and Finance (Jeddah, Islamic Development Bank, 2015).

76 . Hassan Danaeifard, *Mudirit Islami: az Nazarieh ta Madel Sazi*, (Tehran, Entesharat Daneshgah Tarbit Madres, 1400 AH).

حسن دانائی فرد، مدیریت اسلامی: از نظریہ تا مدل سازی، (تہران، انتشارات دانشگاہ تربیت مدرس، 1400)۔

77 . Max Weber, *Economy and Society: An Outline of Interpretive Sociology*, ed. Guenther Roth and Claus Wittich (Berkeley: University of California Press, 1978), 956–1005. → Discusses rationalization, calculability, and formalized control in bureaucratic systems; Frederick Winslow Taylor, *The Principles of Scientific Management* (New York: Harper & Brothers, 1911), 5–9, 36–40. → Emphasizes measurement, observation, and efficiency as the basis of management knowledge; Auguste Comte, *The Positive Philosophy of Auguste Comte*, trans. Harriet Martineau (New York: D. Appleton, 1855), 21–26; → Foundational articulation of positivism: knowledge based on observable phenomena; Jürgen Habermas, *Knowledge and Human Interests*, trans. Jeremy J. Shapiro (Boston: Beacon Press, 1971), 301–317; → Critiques the dominance of instrumental (technical) reason in modern knowledge systems; Peter F. Drucker, *The Practice of Management* (New York: Harper & Row, 1954), 37–41, 121–126.

78. Karl R. Popper, *The Logic of Scientific Discovery*, (New York, Basic Books, 1959).

79. Murtaza Mutahari, Mobani Felsefi Mudirit Islami.

مرتضی مطہری، مبانی فلسفی مدیریت اسلامی۔

80. Abraham H. Maslow, "*A Theory of Human Motivation*," Psychological Review 50, Issue: 4 (July 1943): 370–96; https://doi.org/10.1037/h0054346.

81 . Rafik Issa Beekun and Jamal A. Badawi, "Balancing Ethical Responsibility among Multiple Organizational Stakeholders: The Islamic Perspective," Journal of Business Ethics 60, Issue: 2 (September 2005): 131–45; https://doi.org/10.1007/s10551-004-8204-5.

82. Abbas J. Ali and Abdullah Al-Owaihan, "*Islamic Work Ethic: A Critical Review*," Cross Cultural Management: An International Journal 15, Issue: 1 (2008): 5–19; https://doi.org/10.1108/13527600810848791.

83. Herbert A. Simon, *Administrative Behavior: A Study of Decision-Making Processes in Administrative Organization*, (New York, Macmillan, 1997), xxiv–xxv, 118–122.

84 . M. Kabir Hassan, "*An Integrated Poverty Alleviation Model Combining Zakat, Awqaf and Micro-finance*".

85. James MacGregor Burns, *Leadership*, (New York, Harper & Row, 1978).

86 . Rafik Issa Beekun and Jamal A. Badawi, “*Balancing Ethical Responsibility among Multiple Organizational Stakeholders: The Islamic Perspective*,” Journal of Business Ethics 60, Issue: 2 (September 2005): 131–45; https://doi.org/10.1007/s10551-004-8204-5.

87 . Ali Razaian, "*Motaleh Tatbighi Sabkiacpehei Rehbri dar Sazmannpehei Irani*".

علی رضائیان، «مطالعہ تطبیقی سبک ہای رہبری در سازمان ہای ایرانی» رسالہ دکتری، (تہران، دانشگاہ تہران، 1390)۔

88. Hassan Danaeifard, *Mudirit Islami: az Nazarieh ta Madel Sazi;* Syed Mehdi Alavian, Mudirit *Danesh dar Porto Amuzemantacpehei Islami*, (Tehran, Entesharat Samat, 1398 SH).

حسن دانائی فرد، مدیریت اسلامی: از نظریہ تا مدل سازی؛ سید مہدی علویان، مدیریت دانش در پرتو آموزہ ہای اسلامی، (تہران، انتشارات سمت، 1398)۔

89 Michael E. Porter, *Competitive Advantage: Creating and Sustaining Superior Performance*.

90 . Abraham H. Maslow, "A Theory of Human Motivation," Psychological Review 50, Issue: 4 (July 1943): 370-96,

https://doi.org/10.1037/h0054346.

91. Milton Friedman, "*The Social Responsibility of Business Is to Increase Its Profits*," The New York Times Magazine, (September 13, 1970).

92 . Rodney Wilson, "*Islam and Business*," Thunderbird International Business Review 48, no. 1 (January–February 2006): 109–23; https://doi.org/10.1002/tie.20088.

93. Mustafa Özcan and Emre Ergun, "*Islamic Ethics and Organizational Performance: A Study of Turkish Corporations*," Journal of Islamic Accounting and Business Research 9, Issue: 3 (2018): 345–62.

94. Mehdi Safari, Abdullah Khanzadi, «*Tahlil Ejraye Mudirit Islami dar Sazmannpehei Amomi Iran*», Majleh Irani Motaleat Madirit 10, Issue 4,(manpar 1396 SH): 891–917.

مہدی صفری و عبداللہ خانزادی، «تحلیل اجرای مدیریت اسلامی در سازمان‌های عمومی ایران، مجلّہ ایرانی مطالعات مدیریت 10، شمارہ 4، (1396): 891–917۔

95. Muhammad Raza Mahdvi kony, mobani madirit dar eslam (taharan: entesharat daneshgah emam sadegh (e), 1385).

محمدرضا مہدوی کنی، مبانی مدیریت دراسلام، (تہران، انتشارات دانشگاہ امام صادق (ع، 1385)۔

96. Sharif al-Razi Al-Razi, *Nahj al-Balaghah*, Sermon 53, 216, 37.

شریف الرضی، نہج البلاغۃ، خطبہ 53، 216، 37۔

Editorial

The 71st issue of the quarterly research journal *Noor-e-Ma'rifat* is hereby presented. The first article of this issue, titled *"The Qur'anic Methodology of Cultural Change in Society,"* argues that any form of cultural transformation within society directly influences individual beliefs, attitudes, moral values, and intellectual standards. Therefore, the author maintains that contemporary Muslim societies must be protected from the unconscious influence of non-Islamic cultures.

The study further explores how, in light of contemporary social challenges, the Qur'anic approach can be outlined as a framework for social reform, moral awakening, and the promotion of an intellectual culture. According to the article, the establishment of an authentic religious culture requires a firm commitment to the supremacy of reason and consciousness in society, the promotion of justice and equity, the recognition of piety as the standard of excellence, the preservation of human dignity, and the widespread dissemination of knowledge as foundational pillars. The study ultimately links Muslim societies to the Qur'an and Sunnah, offering a principled and comprehensive framework for cultural transformation.

The second article, titled *"A Model for the Prevention of Social Deviance from the Perspective of Ustad Murtaza Mutahhari,"* addresses one of the major problems faced by human societies—social deviance. This issue has been under discussion among sociologists since the late nineteenth century. Despite numerous studies and theoretical approaches aimed at addressing it, the crisis remains unresolved. Drawing upon the works of the martyred scholar Ustad Murtaza Mutahhari, this article identifies the causes of social deviance and proposes a preventive strategy. It further suggests that, through continued research, this approach may contribute toward the development

of a relatively comprehensive model for resolving this persistent social problem.

The third article, titled *“A Critical Study of Samiullah Saadi's Views on the Formation of Hadith Heritage in the First Century Hijri”* examines Saadi’s claim that, prior to the formal compilation of Hadith, the Hadith-related activities of Ahl al-Sunnah—both written and oral—were significantly more extensive, systematic, and well-established than those of the Shi‘a tradition. Employing a historical-analytical approach, the article evaluates this claim in the light of the social and intellectual conditions of the era of the Companions and the Successors. It concludes that Saadi’s position is not valid and that his claim suffers from multiple historical inconsistencies.

The fourth article, titled *“The Intellectual Foundations of Liberalism: A Critical Review,”* presents a critical analysis of the philosophical system of liberalism. It examines its four foundational principles—humanism, individualism, hedonism, and empiricism—and highlights their intellectual, moral, and social implications.

According to the study, although liberalism has played an important role in promoting human rights and political freedoms, its emphasis on the centrality of the individual and absolute humanism leads to moral fragmentation in society and weakens social bonds. Moreover, the foundational assumptions of liberalism tend to strip human life of meaning, depth, and spirituality. The article argues that moral and spiritual values are indispensable for human flourishing and must form an integral part of any socio-political system.

The final article of this issue, titled *“Towards an Integrated Model of Management: A Comparative Study of Foundational Principles in Modern and Islamic Paradigms,”* presents an in-depth comparative-analytical study of different models of management in modern and Islamic paradigms. The study proposes a hybrid management model for institutions seeking to remain committed to transcendent human values while

operating within global complexities. It highlights fundamental differences between the secular ontological, epistemological, and axiological assumptions of modern management and those of Islamic management, thereby filling an important gap in the existing literature on management.

Ultimately, the study offers a practical and applicable model that strategically integrates the empirical tools and analytical rigor of modern management with the transcendent ethical requirements of Islamic principles.

Certainly, this issue of the journal "*Noor-e-Ma'rfat*" will also bring the gift of knowledge and insight to those eager for learning and understanding.

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

Dr. Muhammad Hasnain.

NATIONAL ADVISORY BOARD

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

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

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

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

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

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

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

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

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

INTERNATIONAL ADVISORY BOARD

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

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

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

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

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

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

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

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

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

MANAGERIAL BOARD

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

EDITORIAL BOARD

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

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

Quarterly Research Journal

NOOR-E-MARFAT

Vol. 17 Issue: 1 Serial Issue: 71

January to March 2026 (Rajab to Ramzan 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/

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. 17 Issue: 1 Serial Issue: 71 Jan. to Mar. 2026

- The Quranic Methodology of Cultural Change in Society
- A Critical Study of Samiullah Saadi's Views on the Formation of Hadith Heritage in the First Century Hijri
- Human as the Center of Freedom:A Critical Review of the Intellectual Foundations of Liberalism
- A Model for Prevention of Social Deviations from the Perspective of Professor Murtaza Mutahhari
- Towards an Integrated Model of Management: A Comparative Study of Foundational Principles in Modern and Islamic Paradigms

Editor

DR. MUHAMMAD HASNAIN

Publisher: Noor Research and Development (Private) Limited