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

سہ ماہی تحقیقی مجلّہ

نورِ معرفت

جلد: 17 شمارہ: 2 مسلسل شمارہ: 72 اپریل تا جون 2026

★ قرآن کریم میں مثبت تنقید کی روشیں
★ حسد کی ہلاکت خیزی اور تدارکات: قرآنی آیات کا ایک جامعہ تجزیہ
★ ملا صدرا اور علامہ طباطبائی کے نزدیک معادِ جسمانی: ایک تقابلی مطالعہ
★ شیعہ حدیثی فعّالیت اور تقیہ: سمیع اللہ سعدی کے نظریے کا تنقیدی جائزہ
★ انسانِ کامل کے معرفتی مبانی اور وجودی تجلیات (سورہ رحمٰن کے تناظر میں ایک تحقیقی مطالعہ)

مدیر
ڈاکٹر محمد حسنین

ناشر: نور تحقیق و ترقی پرائیویٹ لمیٹڈ

Indexed in

https://www.australianislamiclibrary.org/

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

https://archive.org/

https://tehqeeqat.org/

EBSCOhost

https://www.ebsco.com/

Websites

https://www.nooremarfat.com/

https://nmt.org.pk/

https://orcid.org/

کمپوزر اینڈ ڈیزائنر: بابر عباس

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

سہ ماہی تحقیقی مجلہ

نورِ معرفت

جلد: 17 شمارہ: 2 مسلسل شمارہ: 72

اپریل تا جون 2026ء بمطابق شوال تا ذی الحجہ 1447ھ

مدیر: ڈاکٹر محمد حسنین

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

E-mail: noor.marfat@gmail.com

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

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

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

مدیر اعلیٰ و ناشر: **سید حسنین عباس گردیزی** ایم۔اے اسلامیات وادبیات عرب؛ پرنسپل جامعۃ 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، یو۔ پی، انڈیا۔

مقالات ارسال فرمائیں

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

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

https://nrd.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 کا مقالات کے تمام مندرجات سے متفق ہونا ضروری نہیں ہے۔

فہرست

نمبر شمار	موضوع	مقالہ نگار	صفحہ
۱	اداریہ	مدیر	6
۲	قرآن کریم میں مثبت تنقید کی روشیں	ڈاکٹر غلام عباس	8
۳	شیعہ حدیثی فعّالیّت اور تقیہ: سمیع اللہ سعدی کے نظریے کا تنقیدی جائزہ	ڈاکٹر محمد فرقان گوہر	27
۴	حسد کی ہلاکت خیزی اور تدارکات: قرآنی آیات کا ایک جامع تجزیہ	ڈاکٹر رجب علی مصطفوی	50
۵	ملا صدرا اور علامہ طباطبائی کے نزدیک معادِ جسمانی: ایک تقابلی مطالعہ	ساجد علی گوندل	66
۶	انسان کامل کے معرفتی مبانی اور وجودی تجلیات (سورۂ رحمٰن کے تناظر میں ایک تحقیقی مطالعہ)	سید گوہر مہدی نقوی	98
۷	Editorial	Editor	122

اداریہ

الحمد للہ! مجلّہ نور معرفت کا ۷۲واں شمارہ منظرِ عام پر آ گیا ہے۔ دراصل، یہ شمارہ معرکۃ الآراء مقالات پر مشتمل ہے جس میں قرآن وحدیث، اخلاق، فلسفہ اور عرفانِ اسلامی کے بنیادی موضوعات پر محققین کے دقیق اور بصیرت افروز مقالات کو شاملِ اشاعت کیا گیا ہے۔ اس شمارے کا پہلا مقالہ "قرآن کریم میں مثبت تنقید کی روشیں" کے عنوان سے مزین ہے جو تنقید کا ایک متوازن اور اخلاقی ماڈل پیش کرتا ہے۔ اس تحقیق کا ہدف قرآنِ مجید میں موجود مثبت تنقیدی روشوں کو واضح کرنا اور انہیں ایک جامع علمی و عملی فریم ورک کے طور پر پیش کرنا ہے تاکہ ناقدین اِن روشوں سے آشنا ہو سکیں اور موقع کی مناسبت سے ان سے استفادہ کر سکیں اور یوں موجودہ عصر میں رائج تنقید کے منفی اور تخریبی رویّوں کی اصلاح کی جا سکے۔ یہ مقالہ اس موضوع پر ایک جامع رہنمائی پیش کرتا ہے۔

اس شمارے کا دوسرا مقالہ "شیعہ حدیثی فعّالیّت اور تقیہّ: سمیعُ اللہ سعدی کے نظریے کا تنقیدی جائزہ" کے عنوان کے تحت، دراصل، اس مدعا کو تولتا ہے کہ تقیہ کی وجہ سے اسلام کی پہلی تین صدیوں میں شیعہ حدیثی میراث بجاطور پر تدوین نہ پا سکی۔ فاضل مقالہ نگار نے جناب سمیعُ اللہ سعدی صاحب کے اس مدعا کا تنقیدی جائزہ لیتے ہوئے یہ ثابت کیا ہے کہ تقیہ کے عامل کے باوجود، شیعہ حدیثی میراث، اپنی تدوین و تشکیل میں دیگر مسلمان مسالک کے ہاں تدوین شدہ حدیثی میراث سے زیادہ غنی ہے۔ یہ تحقیق واضح کرتی ہے کہ ماقبلِ تدوین دور میں تقیہ کے اثرات انتہائی جزوی تھے اور ائمہ اہل البیت علیہم السلام اور ان کے برجستہ اصحاب نے حدیث کی تدوین، حفاظت اور اس میراث کو انتہائی پختگی کے ساتھ آنے والی نسلوں تک منتقل کرنے میں کلیدی کردار ادا کیا۔

تیسرے مقالے کا موضوع "حسد کی ہلاکت خیزی اور تدارکات: قرآنی آیات کا ایک جامع تجزیہ" ہے۔ اس مقالے میں حسد کی مفہوم شناسی کے ضمن میں اس کا "غبطہ" اور "منافسہ" سے تقابل پیش کرتے ہوئے قرآنی قصص و آیات کے تناظر میں حسد کے انفرادی و اجتماعی مفاسد کا احاطہ کیا گیا ہے اور قرآن کی روشنی میں تزکیہ، استعاذہ اور رضائے الٰہی کو اس کا حقیقی علاج قرار دیا گیا ہے۔ اس مقالے کی خاص خصوصیت یہ ہے کہ یہ اخلاقیات کی مرّوجہ کتب میں حسد کے موضوع پر پیش کی گئی مباحث کی نسبت، ایک جامع تحلیل پیش کرتا ہے۔

چوتھے مقالے میں "ملاصدرا اور علامہ طباطبائی کے نزدیک معادِ جسمانی: ایک تقابلی مطالعہ" کے عنوان کے تحت، دو اہم مسلمان فلاسفر یعنی ملاصدرا اور علامہ طباطبائی کے استدلالات کی روشنی میں معادِ جسمانی کے بنیادی اسلامی عقیدہ کے اثبات میں درپیش مشکلات کا مداوا پیش کیا گیا ہے۔ نیز، اس مقالہ میں معادِ جسمانی کے مسئلہ پر ان دونوں محققین کے مشترک اور اختلافی نظریات کو بھی اجاگر کیا گیا ہے۔ مقالہ نگار کے مطابق، معادِ جسمانی کے اثبات

میں ملاصدرا کا بیان، زیادہ فلسفیانہ ہے؛ جبکہ علامہ طباطبائی کا طرزِ استدلال عقلی تاملات کے ہمراہ تفسیرِ قرآن بالقرآن کے اسلوب پر استوار ہے۔ مقالہ نگار کی دریافت یہ ہے کہ ان دونوں محققین کے مطابق، عالمِ آخرت میں، انسانی نفس کے ہمراہ جسم کا ہونا حتمی ہے؛ لیکن آیا یہ جسم بعینہٖ یہی دنیوی عنصری بدن ہوگا یا نہیں، یہ امر وضاحت طلب ہے جو حتی المقدور اس مقالے میں پیش کردی گئی ہے۔

اس شمارے کا آخری مقالہ "انسانِ کامل کے معرفتی مبانی اور وجودی تجلیات (سورۂ الرحمٰن کے تناظر میں)" کے عنوان کے تحت اسلامی تصوف و عرفانِ اسلامی کے ایک دقیق ترین موضوع کا احاطہ کرتا ہے۔ مقالہ نگار نے سورۂ الرحمٰن کی روشنی میں اسمِ اعظم "الرحمٰن" کی تجلی کو انسانِ کامل کی ذات میں ثابت کیا ہے، جو تعلیمِ قرآن، نظامِ کائنات کی تسخیر اور میزانِ عدل کے قیام کا حقیقی مظہر ہے۔

ادارہ امید رکھتا ہے کہ قرآنی تعلیمات، حدیثی تحقیقات، اخلاقیات، فلسفہ اور عرفان کے ان گرانقدر مقالات پر مشتمل یہ شمارہ اربابِ علم، محققین اور طلبہ کے لیے فکری راہنمائی اور مزید تحقیقات کا پیش خیمہ ثابت ہوگا۔ ہم تمام فاضل مقالہ نگاروں کے شکر گزار ہیں اور قارئینِ کرام کی گرانقدر آراء و تجاویز کا خیر مقدم کرتے ہیں۔

مدیر مجلّہ،

ڈاکٹر محمد حسنین نادرؔ

قرآن کریم میں مثبت تنقید کی روشیں

Methods of Positive Criticism in the Holy Qur'an

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

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

Abstract:

Positive criticism plays a fundamental role in intellectual development and social reform. However, in the contemporary era, it has often assumed an unprincipled and negative form, resulting in intellectual and moral imbalance. The reformative dimension of current critical approaches has weakened, whereas the Qur'an presents a balanced and ethical model of criticism that merits careful study and elucidation. This research aims to identify and explain the positive methods of criticism found in the Holy Qur'an and to present them as a comprehensive theoretical and practical framework, enabling critics to become familiar with these methods and apply them appropriately according to different contexts and circumstances. The study adopts a descriptive-analytical methodology, examining relevant Qur'anic verses through analytical investigation. The findings indicate that the Qur'an does not employ criticism merely as a means of rejection or refutation; rather, it transforms it into a constructive process aimed at intellectual reform, moral cultivation, and social betterment.

Keywords: criticism, Methods of Criticism, Positive Criticism, Practical Experience, Indirect Criticism, Critics.

خلاصہ

مثبت تنقید علمی ترقی اور معاشرتی اصلاح میں بنیادی کردار ادا کرتی ہے، لیکن عصرِ حاضر میں یہ اکثر غیر اصولی اور منفی انداز اختیار کر چکی ہے جس سے فکری و اخلاقی عدم توازن پیدا ہو رہا ہے۔ موجودہ تنقیدی رویوں میں اصلاحی پہلو کمزور پڑ گیا ہے جبکہ قرآن ایک متوازن اور اخلاقی تنقیدی ماڈل پیش کرتا ہے جس کی وضاحت ضروری ہے۔ اس تحقیق کا ہدف قرآنِ مجید میں موجود مثبت تنقیدی روشوں کو واضح کرنا اور انہیں ایک جامع علمی و عملی فریم ورک کے طور پر پیش کرنا ہے تاکہ ناقدین اِن روشوں سے آشنا ہو سکیں اور موقع کی مناسبت سے ان سے استفادہ کر سکیں۔

اس مقالہ کی تدوین میں ہماری تحقیقی روش، توصیفی- تحلیلی (Descriptive-Analytical) ہے جس میں تنقید کے موضوع سے مربوط قرآنی آیات کا تجزیاتی مطالعہ کیا گیا ہے۔ تحقیق کے نتائج یہ ظاہر کرتے ہیں کہ قرآن تنقید کو محض ایک ردّ و انکار کا عمل نہیں، بلکہ اسے اصلاحِ فکر، اخلاقی تربیت اور معاشرتی بہتری کے تعمیری عمل میں تبدیل کرتا ہے۔

کلیدی کلمات: تنقید، مثبت تنقید، تنقید کی روشیں، عملی تجربہ، غیر مستقیم تنقید، ناقد، اصلاح۔

1۔ مقدمہ

قرآن کریم نے مسلمانوں کو تنقید کے آداب سکھلائے ہیں۔ لیکن ہماری بد قسمتی کہ ہمارا تعلیم یافتہ طبقہ بھی اکثر ان آداب سے ناآشنا ہوتا ہے۔ بنابرایں، اس امر کی ضرورت محسوس کی گئی کہ ایک علمی، تحقیقی مقالے میں تنقید کے مفہوم، اس کی اقسام اور مثبت تنقیدی روشوں کا تجزیہ پیش کیا جائے گا؛ تاکہ نقّادوں کے لئے مثبت تنقید کا روش کو واضح کیا جاسکے۔ یقیناً، مثبت تنقید کی کئی روشیں موجود ہیں۔ لہٰذا ہم یہاں ان روشوں کا تفصیلی جائزہ لیں گے تاکہ ناقدین ان سے بخوبی آشنا ہو سکیں اور ہر روش کو اپنے موقع و محل کے مطابق استعمال کر سکیں۔ اس مقالہ میں تنقید کے منفی روّیوں پر اس لیے بحث نہیں کی جائے گی کیونکہ اس سے مقالہ بہت طویل ہو جائے گا۔ اسی طرح یہاں تنقید کی ایسی روشوں پر بھی بحث نہیں ہو گی جو بذاتِ خود، مثبت تنقید ہیں، لیکن موقع اور محل درست نہ ہونے کی وجہ سے منفی تنقید کا حصہ بن جاتی ہیں۔ مثال کے طور پر حضرت موسیٰ علیہ السلام کی حضرت خضر علیہ السلام پر تنقید روش کے لحاظ سے بالکل درست تھی لیکن موقع و محل کے اعتبار سے خطا تھی اس لیے اسے مثبت تنقید کے زمرے میں شمار نہیں کیا جائے گا۔

2۔ تحقیق کی علمی افادیت

علم و تحقیق کا کاروان، ہمیشہ تنقید کے سہارے آگے بڑھتا ہے۔ لیکن اگر تنقید کا عمل، بذاتِ خود کجروی کا شکار ہو

جائے تو یہ نہ فقط علمی، تحقیقی پیشرفت میں کوئی معاونت نہیں کرتا، بلکہ اس راہ میں ایک حائل بن جاتا ہے۔ پیشِ نظر تحقیقی مقالہ کی افادیت یہ ہے کہ یہ تحقیق، قرآنِ مجید میں موجود تنقید کی مختلف روشوں کو بیان کرتی ہے جو محض دینی مباحث تک محدود نہیں بلکہ انسانی زندگی کے تمام شعبہ جات پر محیط ہے۔ اس تحقیق کے ذریعے یہ واضح ہوتا ہے کہ قرآنی مثبت تنقید کا منہج علمی پیشرفت، فکری بالیدگی اور تحقیقی معیار کو بہتر بنانے میں بنیادی کردار ادا کرتا ہے، کیونکہ یہ دلائل، حکمت اور اصلاح پر مبنی ہے۔ اسی طرح یہ اسلوب معاشرتی تعمیر و ترقی کے لیے بھی ایک مؤثر بنیاد فراہم کرتا ہے، کیونکہ یہ فرد اور معاشرے دونوں کی اصلاح کو ہدف بناتا ہے۔ ابلاغیات، تعلیم، قانون، سماجی علوم اور اخلاقی تربیت جیسے تمام شعبوں میں یہ منہج رہنمائی فراہم کرتا ہے تاکہ اختلافِ رائے اور تنقید کو تعمیری، مہذب اور نتیجہ خیز بنایا جاسکے۔ اس طرح قرآنی تنقیدی روش نہ صرف علمی معیار کو بلند کرتی ہے بلکہ ایک متوازن، پرامن اور صالح معاشرے کی تشکیل میں بھی کلیدی کردار ادا کرتی ہے۔

3۔ تنقید کا مفہوم

لفظ "نقد" عربی زبان کا لفظ ہے جو فارسی میں داخل ہو کر وہاں کی زبان اور ثقافت کا حصہ بن چکا ہے۔ عربی میں اس کے متعدد معانی بیان کیے گئے ہیں، جن میں درہم و دینار (کرنسی) کی جانچ، پڑتال، کسی چیز کو مسلسل اور پوشیدہ انداز میں دیکھتے رہنا، درہم و دینار کا لین دین، کھوٹے سکوں کو اچھے سکوں سے الگ کرنا، ادھار کے مقابلے میں نقد اور کسی چیز کو انگلی سے ٹھونکنا، بجانا شامل ہیں۔ بعض ماہرینِ لغت کے بیانات سے معلوم ہوتا ہے کہ جب لفظ نقد انسان کے بارے میں استعمال کیا جائے، مثلاً کہا جائے کہ "میں نے فلاں شخص پر نقد کیا"، تو اس کا مفہوم یہ ہوتا ہے کہ اس کی گفتار و کردار کا جائزہ لیا گیا، اس کا تجزیہ اور وزن سنجی کی گئی اور اس کے بارے میں بحث و مناقشہ کیا گیا۔[1]

اصطلاح میں تنقید سے مراد کسی تحریر، گفتار یا رویّے کا باریک بینی سے جائزہ اور تجزیہ کرنا ہے تاکہ اس کے حسن و قبح، خوبیوں اور خامیوں، ضروری اور غیر ضروری پہلوؤں، موجود اور مفقود عناصر، نیز اس کی صحت و عدمِ صحت کو پہچانا اور دوسروں کے لیے واضح کیا جاسکے۔[2] شہید مطہری نقد و انتقاد کی تعریف کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ تنقید کا مطلب محض عیب جوئی نہیں ہے، بلکہ کسی چیز کو کسوٹی پر پرکھنا اور اس کے ذریعے صحیح و غلط، سالم و ناسالم کے درمیان امتیاز قائم کرنا ہے۔ اس بناء پر تنقید کا مقصد صرف خامیوں کی نشاندہی نہیں، بلکہ حقیقت کی شناخت اور درست تشخیص ہے۔ تنقید اور انتقاد کسی خاص طبقے، علم یا میدان تک محدود نہیں، بلکہ اس کا دائرہ انسانی زندگی کے تمام انفرادی اور اجتماعی پہلوؤں اور مختلف علوم و فنون تک پھیلا ہوا ہے۔ اسی وجہ سے ہر شعبۂ علم کے ماہرین نے اپنے اپنے میدان کے مطابق تنقید کی تعریف کی ہے۔ تاہم ان تمام تعریفوں کی بنیاد، نقد کا لغوی مفہوم ہی ہے؛

یعنی صحیح اور غلط، یا کھرے اور کھوٹے کو ایک دوسرے سے الگ کرنا۔[3]

دراصل، تنقید کرتے وقت، ایک ناقد کا بنیادی مقصد وہی ہوتا ہے جو ایک معالج کا مریض کے معائنہ کے وقت ہوتا ہے؛ یعنی خرابیوں اور کمزوریوں کی تشخیص کر کے اصلاح اور بہتری کی راہ ہموار کرنا۔ خلاصہ یہ کہ تنقید کا مطلب کسی چیز کو واضح طور پر سامنے لانا اور اس کی خوبیوں و خامیوں کی پہچان کرنا ہے تاکہ حقیقت مکمل واضح ہو جائے۔ اصطلاح میں یہ تحریر، گفتار یا عمل کا ایسا جائزہ ہے جس کا مقصد اصلاح اور رہنمائی ہوتا ہے، نہ کہ صرف عیب جوئی۔ ناقد کا کردار بھی معالج کی طرح ہوتا ہے جو بیماری کی تشخیص کر کے علاج کی طرف رہنمائی کرتا ہے۔

4۔ تنقید کی اقسام

تنقید کے موضوع کو ہم مختلف طریقے سے دیکھ سکتے ہیں، بطور کلی ہم اسے دو بنیادی حصوں میں تقسیم کر سکتے ہیں۔ منفی تنقید اور مثبت تنقید۔

4-1 منفی تنقید

یہ وہی تنقید ہے جسے عیب جوئی وغیرہ سے تعبیر کیا جا سکتا ہے۔ اس میں اور تنقید میں بنیادی فرق ہدف پر ہے۔ حضرت علیؑ کے کلام کے مطابق جو شخص صرف دوسروں کے عیوب پر نظر رکھتا ہے وہ خود فکری اور عملی اندھیروں میں بھٹک جاتا ہے اور شیطان اس کے اعمال کو اس کی نظر میں خوبصورت بنا دیتا ہے۔[4] اس کے باوجود عیب جوئی اور نقد میں بنیادی فرق یہ ہے کہ عیب جوئی کا سرچشمہ حسد، انتقام اور نفس کی خباثت ہوتا ہے جبکہ تنقید کا محرک خیر خواہی، انسانی ہمدردی اور دینی ذمہ داری ہے۔ اسی طرح عیب جوئی کا مقصد دوسروں کو اذیت دینا اور شخصیت کو مجروح کرنا ہوتا ہے، جبکہ تنقید کا مقصد اصلاح، خامیوں کا ازالہ اور فرد کو کمال کی طرف لے جانا ہوتا ہے۔

4-2۔ مثبت تنقید

تنقید انسانی فکر اور عمل کی اصلاح کا ایک مؤثر ذریعہ ہے۔ یہ افراد اور اداروں کی غلطیوں، کمزوریوں اور نقائص کی نشاندہی کر کے ان کی بہتری میں مدد دیتی ہے۔ تعمیری تنقید انسان کو اپنی کارکردگی کا جائزہ لینے اور اسے بہتر بنانے کا موقع فراہم کرتی ہے، جس کے نتیجے میں علمی، فکری اور عملی ترقی ممکن ہوتی ہے۔ اسی لیے صحت مند تنقید کو معاشرتی اور علمی ارتقا کا اہم عامل سمجھا جاتا ہے۔

5۔ مثبت تنقید اور منفی تنقید کا فرق

مثبت اور منفی تنقید کا معیار کچھ خاص اصولوں پر مبنی ہے۔ اگر تنقید ان اصولوں کے مطابق ہو تو مثبت تنقید کہلائے گی اور اگر تنقید ان اصولوں کے مطابق نہ ہو تو منفی تنقید کہلائے گی۔ البتہ توجہ رہے کہ یہ فرق ناقد کے تنقید کے

ہدف تک محدود نہیں ہے۔ لہٰذا مثبت تنقید کے لئے ناقد کا تنقید سے ہدف اچھا ہونا کافی نہیں ہے۔ جیسا کہ قرآن کریم نے ایسے ناقدین کی تنقید کو جنھوں نے کہا: قالوا نحن مصلحون مثبت تنقید شمار نہیں کیا۔ اسی طرح اکیلے میں دوسرے اصول بھی ایک تنقید کو جب تک کہ تمام دیگر اصولوں کے ہمراہ۔ جنہیں آئندہ مقالہ میں بیان کیا جائے گا۔ نہ ہوں، مثبت تنقید نہیں بناتے۔ مثال کے طور پر حضرت موسیؑ کی حضرت خضرؑ پر تنقید، یقیناً اچھے ہدف کے تحت تھی، لیکن دوسرے اصولوں کے ہمراہ نہ تھی۔

6۔ تنقید کے فوائد

تنقید کے فوائد بھی ہیں اور نقصانات بھی ہیں۔ تنقید اگر علم، انصاف اور خیر خواہی پر مبنی ہو تو فرد اور معاشرے دونوں کے لیے بے شمار فوائد رکھتی ہے۔

6-1۔ تنقید کے سماجی و تمدنی فوائد

1) فکری، عقیدتی اور معاشرتی انحرافات کی اصلاح
2) عدل، انصاف، احتساب اور اجتماعی ذمہ داری کا استحکام
3) مکالمے، سماجی شعور اور مثبت تنقیدی ثقافت کا فروغ
4) امر بالمعروف و نہی عن المنکر کے مقاصد کا تحقق
5) بدعنوانی، ناانصافی اور غلط رسوم کی روک تھام
6) اداروں اور نظاموں کی کارکردگی میں بہتری
7) اجتماعی ترقی، حکمت اور معاشرتی استحکام کا فروغ
8) ایک باشعور، صالح اور ترقی یافتہ معاشرے کی تشکیل

6-2۔ تحصیلِ علم میں تنقید کے فوائد

1) حقیقت اور درست علم تک رسائی۔
2) تنقیدی اور تجزیاتی فکر کی نشوونما؛ طالب علم دلائل کا جائزہ لینے اور منطقی نتائج اخذ کرنے کے قابل ہوتا ہے۔
3) تحقیق اور جستجو کا فروغ؛ تنقید دراصل، سوال، تحقیق اور مزید مطالعے کی رغبت پیدا ہوتی ہے۔
4) علمی غلطیوں کی اصلاح؛ تنقید سے نظریات، معلومات اور تحقیقات میں موجود خامیوں کی نشاندہی ممکن ہوتی ہے۔

5) فکری جمود اور اندھی تقلید کا خاتمہ؛ تنقید کی برکت سے طالب علم ہر بات کو دلیل کی کسوٹی پر پرکھنے کا عادی بنتا ہے۔
6) استدلال اور استنباط کی صلاحیت میں اضافہ؛ تنقید کی بدولت طلباء میں دلائل سے نتائج اخذ کرنے اور مسائل کا تجزیہ کرنے کی مہارت پیدا ہوتی ہے۔
7) تخلیقی اور اختراعی صلاحیتوں کی ترقی؛ تنقید کی وجہ سے نئے خیالات، نظریات اور حل تلاش کرنے کا رجحان بڑھتا ہے۔
8) علمی مکالمے اور تبادلۂ افکار کا فروغ: تنقید کے ذریعے مختلف آراء کو سمجھنے اور ان پر علمی گفتگو کرنے کی صلاحیت پیدا ہوتی ہے۔
9) خود احتسابی اور علمی فروتنی کی تربیت: تنقید کے طفیل انسان میں اپنی آراء کا از سرِ نو جائزہ لینے اور غلطی تسلیم کرنے کا حوصلہ پیدا کرتا ہے۔
10) علمی ارتقاء اور ترقی کا ذریعہ: تنقید کے ذریعے علوم میں اصلاح، تجدید اور پیش رفت کے امکانات پیدا ہوتے ہیں۔
11) وسعتِ نظر اور اختلافِ رائے کو سمجھنے کی صلاحیت۔

7۔ غیر علمی اور غیر اصولی تنقید کے علمی، اخلاقی اور سماجی نقصانات

1) **علمی نقصانات**: حقائق سے دوری، علمی ترقی میں رکاوٹ، حق شناسی میں دشواری۔
2) **اخلاقی نقصانات**: کردار کشی، بدگمانی اور تہمت، تعصب کا فروغ۔
3) **سماجی نقصانات**: معاشرتی انتشار، باہمی اعتماد کا خاتمہ، گروہی اختلافات میں اضافہ۔
4) **دینی نقصانات**: غیر علمی گفتگو، ظلم اور ناانصافی، الٰہی مواخذے کا استحقاق۔

8۔ قرآن اور احادیث میں مثبت تنقید کی تشویق

قرآن میں مثبت تنقید کی تشویق کی گئی ہے۔ قرآن کی بہت سے آیات میں اندھی تقلید پر شدید تنقید کی گئی۔ جیسے کہا گیا: وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ اتَّبِعُوا مَا أَنْزَلَ اللَّهُ قَالُوا بَلْ نَتَّبِعُ مَا أَلْفَيْنَا عَلَيْهِ آبَاءَنَا (2:170) ترجمہ: "اور جب ان سے کہا جاتا ہے کہ اللہ کی نازل کردہ چیز کی پیروی کرو تو کہتے ہیں: ہم تو اسی کی پیروی کریں گے جس پر ہم نے اپنے آباء و اجداد کو پایا۔" اسی طرح اپنے بڑوں اور سرداروں کی اندھی تقلید کی مذمت کی گئی: وَقَالُوا رَبَّنَا إِنَّا أَطَعْنَا سَادَتَنَا وَكُبَرَاءَنَا فَأَضَلُّونَا السَّبِيلَا (33:67) ترجمہ: "اور وہ کہیں گے: اے ہمارے رب! ہم نے اپنے سرداروں اور اپنے

بڑوں کی اطاعت کی تو انہوں نے ہمیں سیدھے راستے سے بھٹکا دیا۔" وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لَن نُّؤْمِنَ بِهَٰذَا الْقُرْآنِ... (33-34:31) (مفہوم) کافر اپنے سرداروں کی پیروی میں ایمان سے انکار کرتے ہیں اور آخرت میں ایک دوسرے کو ملامت کریں گے کہ بڑے لوگوں نے ہمیں گمراہ کیا۔ خلاصہ یہ کہ جہاں قرآن کریم میں والدین کی مطلق اطاعت کا حکم دیا گیا ہے، وہاں یہ حکم بھی دیا گیا کہ والدین کی دی ہوئی تعلیم پر تعقل اور تدبر حاکم ہونا چاہیے اور ان کے پڑھائے ہوئے عقائد و تعلیمات کو آنکھیں بند کرکے قبول نہیں کرنے چاہیے۔ اسی طرح سرداروں اور اشرافیہ کی بھی اندھی تقلید نہیں کرنی چاہیے؛ کیونکہ ممکن ہے کہ وہ غلط ہوں اور ان کی اصلاح کی ضرورت ہو۔

احادیث میں بڑے واضح الفاظ میں تنقید کی تشویق کی گئی ہے۔ امام سجادؑ ایک حدیث میں تعمیری تنقید سے غفلت کے نقصانات کو اس طرح بیان کرتے ہیں: "بہت سے لوگ ایسے ہوتے ہیں جن کی اتنی زیادہ تعریف کی جاتی ہے اور ان کی مدح کی جاتی ہے کہ وہ دھوکے میں آکر بگڑ جاتے ہیں، اور بہت سے لوگ ایسے بھی ہوتے ہیں جن کے عیوب پر پردہ ڈال دیا جاتا ہے (اور ان پر تنقید نہیں کی جاتی)، جس کی وجہ سے وہ مغرور ہو جاتے ہیں۔[5] اسی طرح امام صادق علیہ السلام بہترین دوستوں کے بارے میں فرماتے ہیں: "میرے نزدیک بہترین دوست وہ ہیں جو میرے عیوب اور خامیوں کو مجھے تحفہ کے طور پر پیش کریں۔"[6]

اگرچہ امامؑ مقامِ عصمت پر فائز ہیں اور ان کے وجود، گفتار اور کردار میں کسی قسم کا نقص یا عیب نہیں پایا جاتا، لیکن وہ بہترین دوست اسے قرار دیتے ہیں جو اگر امام کے بارے میں کوئی عیب یا نقص محسوس کرے تو بلا جھجک اسے آگاہ کرے۔ اس عمل کا کم از کم فائدہ یہ ہے کہ یوں ناقد کے ذہن میں پیدا ہونے والی غلط فہمی کو تعمیری ماحول میں دور کیا جا سکتا ہے۔

امام علیؑ فرماتے ہیں: "جو شخص تمہارے عیوب اور کمزوریوں کو تم سے چھپائے اور اصلاح کی غرض سے تمہیں ان کی طرف متوجہ نہ کرے، وہ تمہارا دشمن ہے۔"[7] امام موسیٰ بن جعفرؑ مؤمنین کی زندگی کی منصوبہ بندی اور تنقید و تنقید پذیری کے بارے میں فرماتے ہیں: "... اور اپنے وقت کا ایک حصہ ایسے قابلِ اعتماد دینی بھائیوں کے ساتھ میل جول کے لیے مخصوص کرو جو تمہارے عیوب سے آگاہ ہوں اور بغیر کسی دھوکے اور فریب کے تمہیں ان کی طرف متوجہ کریں۔"[8]

9۔ قرآن میں مثبت تنقید کی چند روشیں

جیسا کہ اس سے پہلے اشارہ کیا جا چکا ہے مثبت اور منفی تنقید کا معیار، صرف ناقد کا ہدف نہیں؛ بلکہ تنقیدی عمل میں کارفرما کچھ بنیادی اصول ہیں جو یہ واضح کرتے ہیں کہ آیا یہ تنقید مثبت ہے یا منفی؟ جہاں تک مثبت تنقید کا تعلق ہے تو قرآنِ مجید کے مطابق، تنقید ایک تعمیری، حکیمانہ اور اصلاحی عمل ہے جس کا مقصد فکر و عمل کی درستگی

اور معاشرتی اصلاح ہے۔ قرآنی تنقید ہمیشہ حکمت، موقع و محل کی رعایت اور اخلاقی اسلوب کے ساتھ کی جاتی ہے تاکہ اس کا اثر زیادہ مؤثر اور دیرپا ہو۔ مزید یہ کہ قرآن دلیل، نرمی اور تدریج کو بنیادی اصول بناتا ہے جن کی روشنی میں تنقید کی مثبت روشوں کو بہتر طور پر سمجھا جا سکتا ہے۔ ذیل میں مثبت تنقید کی چند روشیں تفصیل کے ساتھ بیان کی گئی ہیں:

9-1۔ مثبت تنقید میں سوال کی روش

قرآنِ کریم میں تنقید کی ایک نہایت مہذب اور علمی روش، سوال کے ذریعہ تنقید کرنا ہے۔ اس روش میں بعض اوقات، مقصد کسی حکم یا واقعے کی مخالفت نہیں، بلکہ اس کی حکمت کو سمجھنا اور فہم میں وسعت پیدا کرنا ہوتا ہے۔ اس اسلوب کی نمایاں مثال فرشتوں کا وہ مکالمہ ہے جس میں انہوں نے اللہ تعالیٰ کے اس ارشاد پر کہ وہ زمین میں خلیفہ بنانے والا ہے، ادب کے ساتھ استفسار کیا: أَتَجْعَلُ فِيهَا مَن يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ (2:30) یعنی "کیا تو زمین میں ایسے شخص کو مقرر کرے گا جو فساد پھیلائے گا اور خون بہائے گا؟" یہ سوال کسی انکار یا اعتراض پر مبنی نہیں تھا، بلکہ مخلوق کے محدود علم کے مطابق ایک فکری استفسار تھا جس کا مقصد حکمتِ الٰہی کو سمجھنا تھا۔ اللہ تعالیٰ نے اس سوال کو رد کرنے کی بجائے فرشتوں کے ایک حقیقت سے غافل ہونے اور اپنے علم کی طرف رہنمائی فرمائی: إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ (2:30) یعنی "میں وہ جانتا ہوں جو تم نہیں جانتے۔" اس سے واضح ہوتا ہے کہ سوال اور استفسار، اسلامی فکر میں ایک مثبت تنقیدی رویہ ہے جو تحقیق، غور و فکر اور فہمِ حقیقت کو فروغ دیتا ہے۔

اس کے برعکس، ابلیس نے جو تنقید کی اس میں کہیں استفسار نہیں پایا گیا کہ اس نے خدا سے پوچھا ہو کہ آدم کو خلیفہ کیوں بنا رہے ہو؟ وغیرہ۔ بلکہ ابلیس کی گفتگو محض ایک خبری جملہ تھا جو اپنی رائے کو منوانے کی غرض سے بیان ہوا: قَالَ أَنَا خَيْرٌ مِنْهُ خَلَقْتَنِي مِنْ نَارٍ وَخَلَقْتَهُ مِن طِينٍ (7:12) یعنی "اس نے کہا: میں اس سے بہتر ہوں، تو نے مجھے آگ سے پیدا کیا ہے اور اسے مٹی سے۔" اس کے ساتھ ساتھ، ابلیس نے خداوند تعالی کے حکم کو قبول کرنے سے انکار کیا: أَبَىٰ وَاسْتَكْبَرَ وَكَانَ مِنَ الْكَافِرِينَ (2:34) یعنی "اس نے انکار کیا، تکبر کیا اور کافروں میں شامل ہو گیا۔"

یوں فرشتوں کا مکالمہ تنقید کی ایک مثبت، علمی اور اصلاحی جہت کو ظاہر کرتا ہے جس کا مقصد حقیقت کی تلاش اور حکمت کو سمجھنا ہے، جبکہ ابلیس کی "تنقید" دراصل، تکبر، خود پسندی اور بغاوت پر مبنی منفی ردِّ عمل ہے جو علم کی بجائے انا پرستی اور قیاس پر قائم تھا۔ چونکہ ابلیس کی تنقید کہیں پر بھی سوالیہ انداز میں نہیں تھی اس لیے خدا نے بھی کہیں پر اس کا جواب نہیں دیا کہ آگ، مٹی سے افضل نہیں۔

سوال کے ذریعے مثبت تنقید کی ایک روش یہ بھی ہے کہ آپ سوال سیکھنے کے لیے نہیں، بلکہ سکھانے کے لیے کرتے

ہیں۔ سوال اس انداز میں پوچھا جائے کہ اس کا جواب خود آپ کو ہی دینا ہو لیکن اس وقت جواب دیں جب مخاطب آپ کو سننے کے لیے تیار ہو۔ مثال کے طور پر حضرت ابراہیمؑ نے نہایت حکیمانہ انداز میں غیر اللہ کی پرستش پر تنقید کرتے ہوئے فرمایا: إِذْ قَالَ لِأَبِيهِ وَقَوْمِهِ مَا تَعْبُدُونَ قَالُوا نَعْبُدُ أَصْنَامًا فَنَظَلُّ لَهَا عَاكِفِينَ قَالَ هَلْ يَسْمَعُونَكُمْ إِذْ تَدْعُونَ أَوْ يَنْفَعُونَكُمْ أَوْ يَضُرُّونَ (26:70-73) ترجمہ: "جب انہوں نے اپنے باپ (چاچا) اور قوم سے کہا: تم کس کی عبادت کرتے ہو؟ انہوں نے کہا: ہم بتوں کی عبادت کرتے ہیں اور انہی کے سامنے جمے رہتے ہیں۔ ابراہیمؑ نے فرمایا: کیا وہ تمہاری پکار سنتے ہیں جب تم انہیں پکارتے ہو؟ یا تمہیں کوئی نفع یا نقصان پہنچا سکتے ہیں؟" ان آیات سے واضح ہوتا ہے کہ اس وقت کی مشرک قوم کا یہ عقیدہ نہیں تھا کہ یہ بت جن کی وہ عبادت کرتے ہیں، وہ ان کی فریاد سنتے ہیں۔ اس لیے جب حضرت ابراہیمؑ نے یہ سوال کیا کہ کیا یہ بت سنتے ہیں جنہیں تم پکارتے ہو؟ یا تمہیں کوئی نفع یا نقصان دے سکتے ہیں؟ تو انہوں نے جواب میں کہا: قَالُوا بَلْ وَجَدْنَا آبَاءَنَا كَذَٰلِكَ يَفْعَلُونَ انہوں نے کہا: (نہیں، ہمارے پاس اس کی کوئی دلیل نہیں) بلکہ ہم نے اپنے باپ، دادا کو اسی طرح کرتے ہوئے پایا ہے۔" (26:74)۔ یعنی انہوں نے ایک طرح سے اعتراف کیا کہ یہ بت نہ سنتے ہیں اور نہ انہیں کوئی نفع یا نقصان دے سکتے ہیں۔ خصوصاً اس صورت میں جب بعد میں آنے والوں کے تجربات اور معلومات عموماً پہلے لوگوں سے زیادہ ہوتے ہیں۔ لہٰذا محض اس بنیاد پر کہ آباء و اجداد کسی عمل کو انجام دیتے تھے، ان کی بے سوچے سمجھے پیروی کرنے کے لیے کوئی معقول دلیل موجود نہیں ہوتی۔[9]

یہاں بت پرست جب حضرت ابراہیمؑ کے سوال کا کوئی منطقی جواب نہ دے سکے تو حضرت ابراہیمؑ نے پھر سوالیہ انداز میں بتوں کے اوصاف بیان کیے۔ یہ حضرت ابراہیمؑ کی بات سمجھانے کی ایک روش روش تھی۔ اسی طرح سوالیہ انداز میں مختلف مقامات پر تنقید کی جیسے فرمایا: مَا هَٰذِهِ التَّمَاثِيلُ الَّتِي أَنْتُمْ لَهَا عَاكِفُونَ (21:52) "یہ مورتیاں کیا ہیں جن کے سامنے تم بیٹھے رہتے ہو؟"

خلاصہ یہ کہ قرآنِ مجید میں سوالیہ اسلوب بھی مثبت تنقید کی ایک نہایت بلیغ اور حکیمانہ روش ہے۔ سوال کبھی محض سیکھنے کے لیے ہوتا ہے اور کبھی سکھانے اور حقیقت کو مخاطب کے ذہن میں ابھارنے کے لیے استعمال کیا جاتا ہے۔ فرشتوں کا حضرت آدمؑ کے بارے میں سوال، اسی نوعیت کا ایک تعمیری تنقیدی اسلوب ہے، نہ کہ اعتراض۔ اس کے برعکس، ابلیس کا رویہ سوالیہ اسلوب پر مبنی نہیں، بلکہ محض تخریبی تنقید تھی، جس کا ہدف صرف اپنی رائے کو نافذ کرنا تھا۔ یہ منفی تنقید کی ایک روش ہے۔

اگر ابلیس بھی طالبِ حق کے انداز میں سوال کرتا کہ مثال کے طور پر، "آیا میں افضل ہوں یا آدم؟" یا "آیا جو آگ سے پیدا ہوا ہے وہ افضل ہوتا ہے یا مٹی سے بنا ہوا؟" اور اس کا مقصد حقیقت کو قبول کرنا ہوتا تو اس کے لیے

بھی ہدایت کا دروازہ کھل سکتا تھا۔ اسی طرح حضرت ابراہیمؑ کے اسلوب میں سوال ایک تعلیمی اور سکھانے والا انداز اختیار کرتا ہے۔ اس طرح کے سوالات مخاطب کے ذہن کو خود نتیجے کی طرف متوجہ کرتے ہیں۔ اس سے یہ اصول واضح ہوتا ہے کہ اگر مخاطب بلند مقام اور سنجیدہ فکر کا حامل ہو تو تنقید کو سوالیہ اور مؤدبانہ انداز میں پیش کرنا زیادہ مؤثر اور اخلاقی تقاضوں کے مطابق ہے۔

2-9۔ اوصاف کے ذریعے تنقید

تنقید کی ایک مؤثر اور حکیمانہ روش یہ ہے کہ زیرِ تنقید بات یا عقیدے کے حقیقی اوصاف بیان کر دیے جائیں، تاکہ اس کے مثبت و منفی پہلو خود بخود نمایاں ہو کر سامنے آ جائیں اور مخاطب غور و فکر پر آمادہ ہو جائے۔ قرآن براہِ راست اعتراض کے بجائے اوصاف کے ذریعے حقیقت کو آشکار کرتا ہے۔ چنانچہ مشرک جنہیں خداوند تعالی کا شریک ٹھہراتے تھے، خداوند تعالی ان کی بے بسی بیان کرتے ہوئے فرماتا ہے کہ وہ نہ سن سکتے ہیں، نہ دیکھ سکتے ہیں اور نہ ہی کسی نفع و نقصان کے مالک ہیں: إِنَّ الَّذِينَ تَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللهِ عِبادٌ أَمْثالُكُمْ فَادْعُوهُمْ فَلْيَسْتَجِيبُوا لَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ صادِقِين (7:192) ترجمہ: "بے شک جنہیں تم اللہ کے سوا پکارتے ہو وہ تمہاری ہی طرح بندے ہیں، پس انہیں پکار کر دیکھ لو، اگر تم اپنے دعوے میں سچے ہو تو انہیں چاہیے کہ تمہاری پکار کا جواب دیں۔
اس آیت میں قرآن مجید سابقہ آیات کے مضمون کی تائید میں یہ دلیل پیش کرتا ہے کہ جن بتوں کو تم اللہ کے سوا پکارتے ہو وہ تمہاری طرح مخلوق اور عاجز ہیں، ان کے پاس نہ کوئی علم ہے اور نہ قدرت، اسی لیے اگر تم انہیں پکارو تو وہ تمہاری دعا کا کوئی جواب نہیں دے سکتے۔ اگر وہ واقعی علم اور قدرت رکھتے تو تمہاری پکار سنتے اور تمہاری مدد کرتے، حالانکہ وہ نہ دیکھ سکتے ہیں، نہ سن سکتے ہیں اور نہ ہی کسی قسم کی حرکت یا اختیار رکھتے ہیں۔[10]

اسی طرح فرمایا: اِنَّ الَّذِيْنَ تَدْعُوْنَ مِنْ دُوْنِ اللهِ لَنْ يَّخْلُقُوْا ذُبَابًا وَّ لَوِ اجْتَمَعُوْا لَهٗ (22:73)، جن معبودانِ باطل کو مشرکین پکارتے ہیں وہ اس قدر عاجز ہیں کہ ایک مکھی تک پیدا نہیں کر سکتے، بلکہ اگر مکھی ان سے کوئی چیز چھین لے تو وہ اسے واپس بھی نہیں لے سکتے۔ اس طرح ان کی انتہائی کمزوری اور بے بسی ثابت ہو جاتی ہے، جس کے بعد یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ ایسی عاجز اور بے اختیار چیزیں عبادت کے لائق کیسے ہو سکتی ہیں۔[11] نیز یہ کہ وہ نفع و ضرر کا کوئی اختیار نہیں رکھتے: وَيَعْبُدُونَ مِن دُونِ اللهِ مَا لَا يَضُرُّهُمْ وَلَا يَنفَعُهُمْ، هؤُلاءِ شُفَعاؤُنا عِنْدَ اللهِ (10:18) اسی طرح مکڑی کے گھر کی کمزوری کو بطور مثال بیان کرکے باطل سہاروں کی حقیقت واضح کی گئ: إِنَّ أَوْهَنَ الْبُيُوتِ لَبَيْتُ الْعَنكَبُوتِ، (29:41)؛ ان تمام مقامات پر قرآن نے اوصاف (صفاتِ عجز و کمزوری) بیان کرکے غیر محسوس انداز میں یہ تنقید واضح کی ہے کہ جو ہستیاں بنیادی صفاتِ قدرت و اختیار سے محروم ہوں وہ عبادت یا اتباع کے لائق نہیں ہو سکتیں۔

9-3۔ حضرت ابراہیمؑ کی تنقید عملی تجربے اور مشاہدے کے ذریعہ

حضرت ابراہیمؑ نے عملی تجربے اور مشاہدے کے ذریعے اپنی قوم کے راسخ شرک، اندھی تقلید اور فکری جمود کو چیلنج کیا اور انہیں توحید کی طرف متوجہ کیا۔۔اسی فکری و عملی استدلال کے پس منظر میں قرآنِ کریم نے اس واقعے کو تفصیل کے ساتھ نقل فرمایا ہے: قالُوا سَمِعْنا فَتًى يَذْكُرُهُمْ يُقالُ لَهُ إِبْراهِيمُ قالُوا فَأْتُوا بِهِ عَلى أَعْيُنِ النَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَشْهَدُونَ قالُوا أَ أَنْتَ فَعَلْتَ هذا بِآلِهَتِنا يا إِبْراهِيمُ قالَ بَلْ فَعَلَهُ كَبِيرُهُمْ۔۔۔(21:60 -67) ترجمہ: "لوگوں نے کہا: ہم نے ایک نوجوان کو ان بتوں کا ذکر کرتے ہوئے سنا ہے جسے ابراہیم کہا جاتا ہے۔ انہوں نے کہا: اسے لوگوں کے سامنے لے آؤ تاکہ وہ گواہ بن جائیں۔ انہوں نے پوچھا: اے ابراہیم! کیا تم نے ہمارے معبودوں کے ساتھ یہ سلوک کیا ہے؟ ابراہیم نے کہا: بلکہ یہ کام ان کے اس بڑے بت نے کیا ہے، پس اگر یہ بولتے ہیں تو انہی سے پوچھ لو۔ اس پر وہ اپنے دلوں کی طرف متوجہ ہوئے اور کہنے لگے: حقیقت یہ ہے کہ تم ہی ظالم ہو۔ پھر انہوں نے ضد اور ہٹ دھرمی سے سر جھکا لیے اور کہا: تم خوب جانتے ہو کہ یہ بولتے نہیں ہیں۔ ابراہیم نے فرمایا: کیا تم اللہ کو چھوڑ کر ایسی چیزوں کی عبادت کرتے ہو جو نہ تمہیں کوئی فائدہ پہنچا سکتی ہیں اور نہ نقصان؟ تم پر اور ان معبودوں پر افسوس ہے جنہیں تم اللہ کے سوا پوجتے ہو، کیا تم عقل سے کام نہیں لیتے؟

یہ واقعہ ایک عید کے دن جب بت پرست اپنے معمول کے مطابق خوشی اور مذہبی رسوم کے لیے شہر سے باہر گئے تو حضرت ابراہیمؑ نے موقع سے فائدہ اٹھاتے ہوئے بتوں کو توڑ دیا، جس کے بعد لوگ واپس آکر بت خانے کی حالت دیکھ کر سخت حیران و پریشان ہوئے۔ اس پر بعض لوگوں نے بتایا کہ انہوں نے ایک نوجوان ابراہیمؑ کو بتوں کے خلاف گفتگو کرتے اور ان کی مخالفت کرتے سنا تھا، جب ان سے پوچھا گیا کہ کیا تم نے ہمارے معبودوں کے ساتھ یہ کام کیا ہے تو حضرت ابراہیمؑ نے حکمت کے ساتھ جواب دیا کہ یہ کام ان کے بڑے بت نے کیا ہے اگر یہ بول سکتے ہیں تو انہی سے پوچھ لو۔اس جواب نے قوم کو فکری بحران میں ڈال دیا۔ اس عمل کے ذریعے آپؑ نے صرف نظری گفتگو نہیں کی، بلکہ ایک عملی تجربہ پیش کیا جس نے بتوں کی بے بسی اور بے اختیاری کو عملاً واضح کر دیا۔اس طرح حضرت ابراہیمؑ نے عملی مشاہدے اور تجربے کے ذریعے قوم کے باطل عقیدے کی بنیادیں ہلا دیں اور واضح کیا کہ جو چیز خود اپنی حفاظت سے عاجز ہو وہ عبادت کی مستحق نہیں ہو سکتی۔[12]

9-4۔ مناظرے کے ذریعے تنقید

حضرت ابراہیمؑ کی تنقید کا ایک اہم نمونہ نمرود کے ساتھ ان کا مناظرہ ہے، جو فکری و اعتقادی انحرافات کی اصلاح کے لیے اختیار کی جانے والی تنقیدی روشوں میں سے ایک نمایاں روش شمار ہوتا ہے۔قرآنِ کریم کے مطابق جب حضرت ابراہیمؑ نے فرمایا: رَبِّيَ الَّذِي يُحْيِي وَيُمِيتُ (2:258) "میرا رب وہ ہے جو زندگی دیتا ہے اور موت

دیتا ہے"، تو نمرود نے مغالطہ آمیز استدلال کرتے ہوئے دعویٰ کیا کہ وہ بھی زندگی دیتا اور موت دیتا ہے۔ حضرت ابراہیمؑ نے اس مغالطے کو بے نقاب کرنے کے لیے بحث کا رخ ایک ایسے مسئلے کی طرف موڑ دیا جس میں تاویل یا دھوکے کی کوئی گنجائش نہ تھی۔ چنانچہ فرمایا: فَإِنَّ اللهَ يَأْتِي بِالشَّمْسِ مِنَ الْمَشْرِقِ فَأْتِ بِهَا مِنَ الْمَغْرِبِ (2:258) "بے شک اللہ سورج کو مشرق سے نکالتا ہے، پس تم اسے مغرب سے نکال کر دکھاؤ۔" اس قطعی دلیل کے سامنے نمرود مبہوت اور لاجواب ہو گیا: فَبُهِتَ الَّذِي كَفَرَ "پس کافر حیران و ششدر رہ گیا۔" اس مناظرے سے واضح ہوتا ہے کہ حضرت ابراہیمؑ نے تنقید کو محض اعتراض یا رد تک محدود نہیں رکھا؛ بلکہ منطقی مکالمے اور استدلالی مناظرے کے ذریعے باطل عقائد کی کمزوری کو نمایاں کیا۔

اس واقعے سے یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ دینی عقائد بعض اوقات اتنے واضح نہیں ہوتے کہ کسی دلیل کے محتاج نہ ہوں؛ بلکہ اُن کے اثبات کے لیے دلیل واستدلال کی ضرورت ہوتی ہے۔ نیز اندھی تقلید مذموم اور تحقیق و برہان کا راستہ مطلوب ہے۔ مزید یہ کہ انسان، خدا کو اس کی نشانیوں اور ان افعال کے ذریعے پہچانتا ہے جو اس کے سوا کسی اور کے بس میں نہیں ہوتے۔[13]

9-5۔ تنقید میں غیر مستقیم تنبیہ کا اسلوب

تنبیہ کا مفہوم یہی ہے کہ کسی فرد یا جماعت کو پیش آنے والے خطرے، غلطی یا نامناسب نتیجے سے پہلے ہی متوجہ کر دیا جائے تاکہ وہ احتیاط اختیار کر سکے۔ قرآن کریم میں تنقید کا یہ اسلوب ہمیں سورہ النمل کی اس آیت میں ملتا ہے جہاں خداوند تعالیٰ ایک چیونٹی سے یہ نقل قول کرتا ہے: قَالَتْ نَمْلَةٌ يَا أَيُّهَا النَّمْلُ ادْخُلُوا مَسَاكِنَكُمْ لَا يَحْطِمَنَّكُمْ سُلَيْمَانُ وَجُنُودُهُ وَهُمْ لَا يَشْعُرُونَ (18:91) یعنی: "چیونٹی نے کہا: اے چیونٹیوں اپنے بلوں میں گھس جاو، ایسا نہ ہو تمہیں سلیمان اور ان کا لشکرون ان جانے میں روند ڈالے۔" مفسرین کے مطابق اس آیت میں چیونٹی کا کلام حقیقت یا تمثیل دونوں صورتوں میں ممکن ہے۔ بعض کے نزدیک اللہ تعالیٰ نے چیونٹی کو واقعی عقل و نطق عطا فرمایا اور بعض کے مطابق چیونٹی کا یہ مکالمہ، محض فہم وادراک کی علامتی نسبت ہے۔ بہر صورت، یہاں چیونٹی کا یہ کہنا کہ سلیمانؑ اور ان کا لشکر تمہیں بے خبری میں روند نہ ڈالے، اگرچہ حضرت سلیمانؑ کے لشکر پر تنقید تھی لیکن دراصل، یہ ایک تنبیہ تھی کہ بڑے لشکر کی آمد پر کمزور مخلوق کو محتاط رہنا چاہیے۔ مبادا لاشعوری اور غیر ارادی طور پر انہیں نقصان پڑے۔

روایت میں امام صادقؑ سے نقل ہوا ہے کہ حضرت سلیمانؑ نے چیونٹی کی آواز سن کر اسے بلایا اور اس سے گفتگو فرمائی۔ چیونٹی نے ان کے عدل و انصاف کی تصدیق کی اور یہ حکیمانہ باتیں کہیں کہ دنیاوی طاقتیں وقتی اور فانی ہیں، بادشاہی اور اقتدار کو پائیداری نہیں، اور انسان کو غرور سے بچنا چاہیے۔ اس مکالمے کا مقصد یہ واضح کرنا تھا کہ اللہ اپنے خاص بندوں کو ایسی چھوٹی مخلوقات کے ذریعے بھی نصیحت دلواتا ہے تاکہ وہ تکبر

اور خود پسندی سے محفوظ رہیں۔[14]

اس واقعے میں چیونٹی نے حضرت سلیمانؑ کے لشکر پر تنقید کرتے ہوئے اپنی قوم کو تنبیہ کی کہ: "اپنے بلوں میں گھس جاو، کہیں ایسا نہ ہو سلیمانؑ اور ان کا لشکر تمہیں بے خبری میں روند ڈالے۔" بظاہر ایک سادہ آگاہی ہے، لیکن درحقیقت یہ اپنی قوم کے لیے غیر مستقیم تنبیہ ہے، جس میں چیونٹی نے حضرت سلیمانؑ یا ان کے لشکر پر قصداً ظلم کا الزام نہیں لگایا، بلکہ " وَهُمْ لَا يَشْعُرُونَ " (بے خبری میں) کی تعبیر اختیار کرکے نہایت حکمت کے ساتھ اپنی قوم کو احتیاط کی تلقین کی۔ حضرت سلیمانؑ کا اس پیغام کو سمجھ کر مسکرانا بھی اس بات کی دلیل ہے کہ حکیمانہ قیادت غیر مستقیم تنبیہ کو قبول کرتی اور اسے اصلاح کا ذریعہ بناتی ہے۔

9-6۔ گفتگو میں نرمی

قرآنِ کریم میں اصلاح و مثبت تنقید کی ایک اہم اور مؤثر روش یہ بھی ہے کہ گفتگو کا انداز ہمیشہ نرم رکھیں جس میں مخاطب کی تحقیر یا مذمت کے بجائے مکالمے، خیر خواہی اور عقلی استدلال کے ذریعے اس کی فکری اصلاح کی جاتی ہے۔ اس اسلوب کا بنیادی مقصد اختلاف کو تصادم میں تبدیل کرنے کے بجائے، افہام و تفہیم کے ذریعے حقیقت کو واضح کرنا ہوتا ہے۔ حضرت ابراہیمؑ کی اپنے چچا، آذر کے ساتھ گفتگو اس روش کی بہترین مثال ہے۔ آپؑ نے نہایت ادب اور شفقت کے ساتھ فرمایا: يَا أَبَتِ لِمَ تَعْبُدُ مَا لَا يَسْمَعُ وَلَا يُبْصِرُ وَلَا يُغْنِي عَنْكَ شَيْئًا (19:42) یعنی "اے چچا جان! آپ ایسی چیز کی پوجا کیوں کرتے ہیں جو نہ سنتی ہے، نہ دیکھتی ہے اور نہ آپ کے کسی کام آ سکتی ہے؟" قابلِ توجہ بات یہ ہے کہ حضرت ابراہیمؑ نے اپنے چچا کے عقیدے پر تنقید کرتے ہوئے بھی احترام کا دامن ہاتھ سے نہیں چھوڑا اور بار بار "يَا أَبَتِ" (اے چچا) کہہ کر مخاطب کیا۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ قرآنی تنقید کا مطلوب اسلوب وہ ہے جو نرمی، ادب، دلیل اور خیر خواہی پر مبنی ہو، کیونکہ مؤثر اصلاح عموماً مکالمے کے ذریعے ہی ممکن ہوتی ہے؛ نہ کہ سختی، تحقیر یا تصادم کے ذریعے۔

9-7۔ معین نمونے کے ذریعے تنقید

قرآنِ کریم کی ایک مؤثر اصلاحی روش ہے، جس میں کسی عمومی برائی کی نشاندہی کرنے کے بجائے، بعض دفعہ اس کی ایک واضح مثال اور معین نمونے کو ہدف بنایا جاتا ہے؛ تاکہ برائی زیادہ نمایاں ہو جائے اور اصلاح کے امکانات بڑھ جائیں۔ اس اسلوب کی اہم خصوصیت یہ ہے کہ ناقد جس مسئلے یا خرابی کی نشاندہی کرنا چاہتا ہے اسے واضح، متعین اور غیر مبہم انداز میں بیان کرتا ہے، تاکہ مخاطب تنقید کے موضوع کو درست طور پر سمجھ سکے اور اس کے ازالے کی طرف متوجہ ہو۔ حضرت شعیبؑ کی دعوت میں یہ روش نمایاں طور پر نظر آتی ہے۔ آپؑ نے اپنی قوم کی

معاشی بدعنوانی، ناپ تول میں کمی اور لوگوں کے حقوق غصب کرنے کے رویے کو تنقید کا موضوع بنایا اور فرمایا: أَوْفُوا الْكَيْلَ وَالْمِيزَانَ وَلَا تَبْخَسُوا النَّاسَ أَشْيَاءَهُمْ (11:85) یعنی "ناپ تول پورا کرو اور لوگوں کو ان کی چیزوں میں کمی نہ دو۔" اس آیت میں اصلاح کے مطلوب پہلو کو نہایت صراحت کے ساتھ بیان کیا گیا ہے اور کسی مبہم یا غیر واضح تعبیر سے اجتناب کرتے ہوئے آپؑ نے اپنی قوم کے اس منفی رویّے کا معین نتیجہ بھی ان الفاظ میں بیان کر دیا ہے کہ: وَ لا تَعْثَوْا فِي الْأَرْضِ مُفْسِدِينَ، یعنی زمین میں فساد نہ پھیلاؤ۔ یہاں تنقید کے ضمن میں ایک معین مصداق یعنی "زمین میں فساد" کی نشاندہی کی گئی ہے۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ قرآنی تنقید میں مؤثر اصلاح کے لیے ضروری ہے کہ خرابی کے مصداق کو اجاگر کیا جائے اور مطلوب رویے کو بھی صریح انداز میں بیان کیا جائے، کیونکہ مبہم تنقید اکثر اصلاح کے بجائے ابہام اور غلط فہمی کا سبب بنتی ہے، جبکہ واضح اور معین تنقید مخاطب کو اپنی کمزوریوں کی طرف متوجہ اور ان کی اصلاح کی طرف رہنمائی فراہم کرتی ہے۔

9-8۔ تنقید میں موقع و محل دیکھنا

حضرت موسیٰؑ اور حضرت خضرؑ کا واقعہ تنقید کے آداب، حدود اور علمی نظم و ضبط کو واضح کرنے والی ایک اہم قرآنی مثال ہے۔ جب حضرت موسیٰؑ نے حضرت خضرؑ سے علم حاصل کرنے کی خواہش ظاہر کی تو حضرت خضرؑ نے پہلے ہی یہ شرط عائد کر دی: فَإِنِ اتَّبَعْتَنِي فَلَا تَسْأَلْنِي عَنْ شَيْءٍ حَتَّىٰ أُحْدِثَ لَكَ مِنْهُ ذِكْرًا (18:70) یعنی "اگر تم میرے ساتھ رہنا چاہتے ہو تو کسی چیز کے بارے میں مجھ سے سوال نہ کرنا؛ یہاں تک کہ میں خود اس کے متعلق تمہیں بتاؤں۔" تاہم جب حضرت خضرؑ نے کشتی میں سوراخ کیا تو حضرت موسیٰؑ نے اعتراض کیا کہ: أَخَرَقْتَهَا لِتُغْرِقَ أَهْلَهَا لَقَدْ جِئْتَ شَيْئًا إِمْرًا (18:71) یعنی "کیا آپ نے اسے اس لیے پھاڑ دیا کہ اس کے سواروں کو غرق کر دیں؟ یقیناً آپ نے ایک بڑا عجیب کام کیا ہے۔" اسی طرح ایک لڑکے کے قتل پر انہوں نے کہا: أَقَتَلْتَ نَفْسًا زَكِيَّةً بِغَيْرِ نَفْسٍ لَقَدْ جِئْتَ شَيْئًا نُكْرًا (18:74) یعنی "کیا آپ نے ایک بے گناہ جان کو قتل کر دیا؟ یقیناً آپ نے بہت سنگین کام کیا ہے۔" یہ سوالات اعتراض برائے اعتراض نہیں تھے بلکہ ظاہری حالات کے مطابق ان اعمال کی حکمت جاننے کے لیے تھے، لیکن چونکہ حضرت خضرؑ نے پہلے ہی صبر اور عدمِ استفسار کی شرط لگا دی تھی، اس لیے بار بار سوال کرنا اس شرط کے خلاف شمار ہوا۔ چنانچہ آخر کار حضرت خضرؑ نے فرمایا: هَٰذَا فِرَاقُ بَيْنِي وَبَيْنِكَ (18:78) یعنی "یہ میرے اور تمہارے درمیان جدائی کا وقت ہے۔"

اس واقعے سے معلوم ہوتا ہے کہ تنقید اور سوال اگرچہ علم و فہم کے حصول کا اہم ذریعہ ہیں، لیکن ان کی قبولیت کے لیے آداب، حدود، موقع و محل اور باہمی معاہدات کا خیال رکھنا ضروری ہے۔ اگر تنقید ان حدود سے تجاوز کر جائے تو وہ اپنے مثبت نتائج کھو سکتی ہے۔ لہٰذا قرآن کی رو سے مؤثر اور مثبت تنقید وہی ہے جو علم، ادب، صبر اور

مناسب مواقع کی رعایت کے ساتھ کی جائے۔ لہٰذا حضرت موسیٰؑ اور حضرت خضرؑ کے واقعے سے معلوم ہوتا ہے کہ تنقید اور استفسار میں صرف نیت اور دلیل ہی نہیں بلکہ موقع و محل کا خیال رکھنا بھی ضروری ہے۔ اگرچہ حضرت موسیٰؑ کے سوالات اصولی طور پر درست تھے، لیکن وہ حضرت خضرؑ کی طے کردہ شرط کے مطابق مقررہ وقت سے پہلے کیے گئے، جس سے واضح ہوتا ہے کہ مسئلہ صرف سوال کی صحت کا نہیں، بلکہ اس کے مناسب وقت کا بھی تھا۔ اس واقعے سے یہ اصول سامنے آتا ہے کہ مثبت تنقید اسی وقت مؤثر ہوتی ہے جب وہ درست موقع، حالات اور اصولوں کی پابندی کے ساتھ کی جائے۔

9-9۔ تدریجی اور تربیتی تنقید

یہ قرآنِ کریم کی ایک نہایت حکیمانہ اصلاحی روش ہے جس میں معاشرتی یا اخلاقی خرابی کو یکدم سخت حکم کے ذریعے ختم کرنے کے بجائے مرحلہ وار اور تربیتی انداز اختیار کیا جاتا ہے تاکہ مخاطب ذہنی، فکری اور عملی طور پر اصلاح کے لیے آمادہ ہو سکے۔ اس اسلوب کی نمایاں مثال شراب کی حرمت کا تدریجی بیان ہے، جہاں پہلے اس کے نقصان اور فائدے کا ذکر کیا گیا: يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ قُلْ فِيهِمَا إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنَافِعُ لِلنَّاسِ (2:219) یعنی "وہ آپ سے شراب اور جوئے کے بارے میں پوچھتے ہیں، کہہ دیجیے ان دونوں میں بڑا گناہ ہے اور لوگوں کے لیے کچھ فائدے بھی ہیں۔" پھر نماز کے وقت نشے کی حالت میں آنے سے روکا گیا: لَا تَقْرَبُوا الصَّلَاةَ وَأَنْتُمْ سُكَارَىٰ (4:43) یعنی "نماز کے قریب نہ جاؤ جب تم نشے کی حالت میں ہو۔" اور آخرکار اسے مکمل طور پر حرام قرار دے دیا گیا: إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ رِجْسٌ... (5:90) یعنی "بے شک شراب اور جوا ناپاک ہیں..." اس سے معلوم ہوتا ہے کہ قرآن کا اصلاحی اسلوب تدریج، حکمت اور نفسیاتی تیاری پر مبنی ہے، جو انسانی فطرت کو مدنظر رکھتے ہوئے تبدیلی کو پائیدار اور مؤثر بناتا ہے۔

9-10۔ تقابلی تنقید

مثبت تنقید کی ایک روش یہ ہے کہ آپ دو باتوں یا عقیدوں کا موازنہ کریں اور اس کے ضمن میں باطل عقیدے کی نشاندہی کریں اور اسے اختیار کرنے والوں کی اصلاح کریں۔ یہ روش قرآنِ کریم کا ایک نہایت بلیغ اور مؤثر اسلوب ہے جس میں حق و باطل، ایمان و کفر، علم و جہل اور ہدایت و ضلالت کو ایک دوسرے کے مقابل رکھ کر انسانی فکر کو بیدار کیا جاتا ہے تاکہ مخاطب خود عقل و شعور کی بنیاد پر نتیجہ اخذ کرے۔

اس اسلوب کی ایک مثال یہ ہے: أَفَمَن يَهْدِي إِلَى الْحَقِّ أَحَقُّ أَن يُتَّبَعَ أَمَّن لَّا يَهِدِّي إِلَّا أَن يُهْدَىٰ (10:35) یعنی: "کیا وہ جو حق کی طرف رہنمائی کرتا ہے، زیادہ حق دار ہے کہ اس کی پیروی کی جائے یا وہ جو خود ہدایت نہیں پاتا؛ مگر یہ کہ کوئی اس کی رہنمائی کر دے؟" اسی طرح مؤمن اور فاسق کا فرق واضح کیا گیا:

أَفَمَن كَانَ مُؤْمِنًا كَمَن كَانَ فَاسِقًا لَّا يَسْتَوُونَ (32:18) یعنی "کیا مومن اور فاسق برابر ہو سکتے ہیں؟ نہیں یہ برابر نہیں ہو سکتے۔" نیز، بینا اور نابینا کا تقابل: أَفَمَن يَعْلَمُ أَنَّمَا أُنزِلَ إِلَيْكَ مِن رَّبِّكَ الْحَقُّ كَمَنْ هُوَ أَعْمَى (13:19) یعنی "کیا یہ جاننے والا کہ جو کچھ آپ پر آپ کے پروردگار کی طرف سے نازل کیا گیا ہے، وہ حق ہے، وہ اور اندھا برابر ہو سکتے ہیں؟"

اسی طرح زندہ و مردہ کا فرق: وَمَا يَسْتَوِي الْأَحْيَاءُ وَلَا الْأَمْوَاتُ (35:22) یعنی "زندہ اور مردہ برابر نہیں ہو سکتے" اور جنت و جہنم کے انجام کا تقابل: أَصْحَابُ الْجَنَّةِ يَوْمَئِذٍ خَيْرٌ مُّسْتَقَرًّا وَأَحْسَنُ مَقِيلًا (25:24) یعنی "جنت والے بہترین ٹھکانے والے ہوں گے"؛ ان تمام مثالوں سے واضح ہوتا ہے کہ قرآن کا تقابلی اسلوب تنقید کو جذباتی یا جارحانہ انداز کی بجائے ایک علمی، عقلی اور تربیتی مکالمے میں تبدیل کر دیتا ہے جس کا مقصد انسان کو اپنی فکری اصلاح کی طرف متوجہ کرنا ہے۔

9-11۔ نتائج و عواقب کی بنیاد پر تنقید

تنقید کی ایک اور مثبت روش، نتائج و عواقب کو بیان کرنا ہے۔ یہ قرآنِ کریم کا ایک جامع اور نہایت موثر اسلوب ہے جس میں کسی عقیدے، فکر یا عمل کی حقیقت کو اس کے عملی انجام اور تاریخی نتائج کے ذریعے واضح کیا جاتا ہے تاکہ انسان براہِ راست حکم یا تردید کی بجائے انجامِ کار پر غور کر کے خود اپنی اصلاح کی طرف متوجہ ہو۔ اس اسلوب کی پہلی نمایاں مثال فرعون ہے جس نے ظلم، استکبار اور انکارِ حق کو اپنا طرزِ عمل بنایا؛ مگر آخرکار اپنی فوج سمیت غرق کر دیا گیا: فَأَغْرَقْنَاهُ وَمَن مَّعَهُ جَمِيعًا (17:103) یعنی "ہم نے اسے اور اس کے تمام ساتھیوں کو غرق کر دیا۔" اسی طرح قارون نے مال و دولت کو اپنی طاقت سمجھا اور تکبر کیا لیکن انجام کار زمین میں دھنسا دیا گیا: فَخَسَفْنَا بِهِ وَبِدَارِهِ الْأَرْضَ (28:81) یعنی "ہم نے اسے اور اس کے گھر کو زمین میں دھنسا دیا۔" قومِ عاد نے جسمانی قوت اور تعمیراتی عظمت پر فخر کیا اور ہودؑ کی دعوت کو جھٹلایا، لیکن وہ ایک تند و تیز آندھی کے ذریعے ہلاک کر دیے گئے: بِرِيحٍ صَرْصَرٍ عَاتِيَةٍ (69:6) یعنی "ایک سخت اور تیز آندھی کے ذریعے۔"

قومِ ثمود نے پہاڑوں کو تراش کر مضبوط مکانات بنائے اور صالحؑ کی اونٹنی کو ناحق قتل کیا، مگر ایک شدید چیخ (صاعقہ) نے انہیں تباہ کر دیا: فَأَخَذَتْهُمْ الصَّاعِقَةُ بِالْعَذَابِ الْهُونِ (41:17) یعنی "انہیں ذلت کے عذاب والی کڑک نے پکڑ لیا۔" قومِ نوح نے طویل عرصے تک انکار کیا اور آخرکار طوفانِ عظیم میں غرق ہو گئے: فَأُغْرِقُوا فَأُدْخِلُوا نَارًا (71:25) یعنی "انہیں غرق کیا گیا پھر آگ میں داخل کیا گیا۔" اسی طرح قومِ شعیبؑ (اہلِ مدین) نے ناپ تول میں کمی اور معاشی ظلم اختیار کیا تو انہیں سخت عذاب نے آ لیا: فَأَخَذَتْهُمُ الرَّجْفَةُ (7:91) یعنی "انہیں زلزلے نے پکڑ لیا۔" قومِ لوطؑ نے اخلاقی انحراف اختیار کیا تو ان پر بھی تباہ کن عذاب نازل ہوا: فَجَعَلْنَا

عَالِيَهَا سَافِلَهَا (11:82) یعنی "ہم نے اس بستی کو الٹ پلٹ کر دیا۔"

ان تمام مثالوں سے واضح ہوتا ہے کہ قرآن کا یہ تنقیدی اسلوب براہِ راست تردید کے بجائے تاریخی انجام، اجتماعی تجربے اور عواقبِ عمل کے ذریعے انسان کو یہ شعور دیتا ہے کہ حق سے انحراف، ظلم اور فساد کا انجام ہمیشہ تباہی اور خسارے کی صورت میں نکلتا ہے۔ یوں یہ اسلوب فکر کو جذبات کی بجائے نتائج کی بنیاد پر درست سمت عطا کرتا ہے۔

9-12۔ عقلی استدلال کے ذریعہ تنقید

مثبت تنقید کی ایک اہم روش، عقلی استدلال پیش کرنا ہے۔ قرآنِ کریم کا ایک بنیادی اور نہایت مضبوط اسلوب ہے جس میں کسی باطل عقیدے یا فکر کی تردید براہِ راست جذباتی انداز کے بجائے عقل، دلیل اور منطقی مقدمات کے ذریعے کی جاتی ہے تاکہ مخاطب خود اپنے موقف کے تضاد کو سمجھ سکے۔ اس اسلوب کی سب سے روشن مثال حضرت ابراہیمؑ کے مناظرات اور استدلالات ہیں، جن میں انہوں نے بت پرستی اور شرک کی بنیادوں کو عقلی طور پر چیلنج کیا۔ جب انہوں نے اپنی قوم سے سوال کیا: هَلْ يَسْمَعُونَكُمْ إِذْ تَدْعُونَ أَوْ يَنْفَعُونَكُمْ أَوْ يَضُرُّونَ (72-26:73) یعنی "کیا یہ تمہیں سنتے ہیں جب تم انہیں پکارتے ہو؟ یا یہ تمہیں نفع یا نقصان پہنچا سکتے ہیں؟" تو اس سوال کے ذریعے انہوں نے بتوں کی بے بسی کو عقلی طور پر واضح کیا۔ اسی طرح سورج، چاند اور ستاروں کے نظام پر غور کرکے انہوں نے قوم کو یہ منطقی نتیجہ دیا کہ جو چیز خود غروب ہو جائے وہ معبود نہیں ہو سکتی: لَا أُحِبُّ الْآفِلِينَ (6:76) یعنی "میں غروب ہونے والوں سے محبت نہیں رکھتا۔"

نمرود کے ساتھ مناظرہ میں انہوں نے ایک قطعی عقلی دلیل پیش کی: فَإِنَّ اللهَ يَأْتِي بِالشَّمْسِ مِنَ الْمَشْرِقِ فَأْتِ بِهَا مِنَ الْمَغْرِبِ (2:258) یعنی "اللہ سورج کو مشرق سے لاتا ہے، تم اسے مغرب سے لے آؤ۔" اس دلیل نے مخالف کو مکمل طور پر لاجواب کر دیا: فَبُهِتَ الَّذِي كَفَرَ یعنی "پس کافر حیران و عاجز رہ گیا۔" اسی طرح حضرت ابراہیمؑ نے بتوں کی حقیقت کو منطقی تضاد کے ذریعے بے نقاب کیا اور کلہاڑا بڑے بت کے کاندھے پر رکھ کر قوم کو یہ سوچنے پر مجبور کیا کہ جو خود اپنی حفاظت نہیں کر سکتے، وہ معبود کیسے ہو سکتے ہیں۔ ان تمام مثالوں سے واضح ہوتا ہے کہ قرآن میں عقلی استدلال پر مبنی تنقید کا مقصد صرف مخالفت نہیں بلکہ فکر کو بیدار کرنا، تضادات کو واضح کرنا اور انسان کو اس کی فطری عقل کی طرف واپس لانا ہے تاکہ وہ خود حق کو قبول کرے۔

9-13۔ نقضی جوابات کے ذریعہ تنقید

قرآن میں کچھ جگھوں پر نقضی جواب کے طور پر تنقید کی گئی ہے جو نسبتاً زیادہ اثر انداز ہوتی ہے۔ اس کی مثال عیسائیوں کا ایک بڑا مغالطہ یہ تھا کہ چونکہ حضرت عیسیٰ علیہ السلام بغیر باپ کے پیدا ہوئے ہیں، اس لیے وہ معمولی انسان نہیں، بلکہ خدا کے بیٹے ہیں۔ قرآن نے سیدنا آدم علیہ السلام کی تخلیق کو سامنے رکھ کر ان کے اس پورے

استدلال کو نقض کر دیا: إِنَّ مَثَلَ عِيسَىٰ عِندَ اللَّهِ كَمَثَلِ آدَمَ ۖ خَلَقَهُ مِن تُرَابٍ ثُمَّ قَالَ لَهُ كُن فَيَكُونُ (3:59) "بے شک اللہ کے نزدیک عیسیٰ کی مثال آدم کی سی ہے، اسے مٹی سے پیدا کیا پھر اسے فرمایا 'ہو جا' تو وہ ہو گیا۔"

نقضی نکتہ: عیسائیوں کا قاعدہ یہ تھا کہ "بغیر باپ کے ہونا = ابنِ خدا ہونا۔" قرآن نے نقض قائم کیا کہ اگر بغیر باپ کے پیدا ہونے سے کوئی خدا کا بیٹا بن جاتا ہے، تو آدمؑ تو ماں اور باپ دونوں کے بغیر پیدا ہوئے، وہ تو اس منطق سے وہ الٰہ بننے کے زیادہ حقدار تھے۔ پس جب تم آدمؑ کو انسان مانتے ہو، تو عیسیٰؑ کو خدا کا بیٹا کیوں؟

نتیجہ

اس تحقیق سے یہ واضح ہوتا ہے کہ قرآنِ مجید میں تنقید کو محض منفی ردّ عمل کے طور پر نہیں، بلکہ ایک منظّم، حکیمانہ اور اصلاحی عمل کے طور پر پیش کیا گیا ہے۔ قرآن کے تنقیدی اسالیب اس حقیقت کو نمایاں کرتے ہیں کہ تنقید کا مقصد فرد اور معاشرے کی فکری، اخلاقی اور عملی اصلاح ہے۔ قرآن نے مختلف روشیں اختیار کر کے یہ اصول واضح کیا ہے کہ مؤثر تنقید وہی ہوتی ہے جو دلیل، نرمی، تدریج، استفسار اور حکمت پر مبنی ہو۔ اس مطالعے سے یہ نتیجہ اخذ ہوتا ہے کہ قرآنی تنقیدی منہج ایک جامع اور قابلِ عمل فکری ماڈل فراہم کرتا ہے جو نہ صرف دینی علوم، بلکہ سماجی و اخلاقی تربیت کے ہر شعبے میں رہنمائی فراہم کرتا ہے۔

*****

References

1.Muhammad Shabanpour, Farishta Kouni, "Principles and Methods of Criticism from the Perspective of the Quran and Nahj al-Balagha", *Siraj al-Munir*, Vol. 5, Issue 15, (July 2014): 133-156.

محمد شعبان پور، فرشتہ کوئینی، اصول و روشہای نقد از دیدگاہ قرآن و نہج البلاغہ، *سراج المنیر*، دورۂ 5، شمارہ 15، تیر (1393ش): 133-156۔

2. Ahmad Hossein Sharifi, *Ayin-e Zendegi*, 23rd Ed. (Qom, Ma'arif Publications, 1385 S.H), 82–84.

احمد حسین شریفی، *آیین زندگی*، چاپ بیست و سوم، (قم، معارف، تابستان 1385ش)، 82-84۔

3. Shabanpour wa Queenie, "Principles and Methods of Criticism", 145.

شعبان پور و کوئینی، "اصول و روشہای نقد"، 145۔

4. Muhammad bin al-Hussain, Al-Sharif al-Razi, *Nahj al-Balagha*, Compiled by Sayed al-Razi, (Qom, Dar al-Hijrah (or Islamic Publications House), n.d.), Sermon 157.

محمد بن حسین، الشریف الرضی، *نہج البلاغہ*، جمع و ترتیب: سید رضی، (قم، دار الہجرۃ، (یا دار الکتب الاسلامیۃ/متن متداول)، بدون سال)، خطبہ 157۔

5. Muhammad Baqir Majlisi, *Bihar al-Anwar*, 2nd ed., Vol. 75, (Beirut, Mu'assasat al-Wafa, 1403 AH), 139.

محمد باقر مجلسی، *بحارالانوار*، چاپ دوم، ج75، (بیروت، مؤسسۃ الوفاء، 1403ھ ق)، 139۔

6. Muhammad bin Hassan al-Hurr al-Amili, *Wasa'il al-Shi'a*, Vol. 8, 5th ed., (Tehran, Maktabat al-Islamiyyah, 1401 AH), 413.

محمد بن حسن حر عاملی، *وسائل الشیعہ*، چاپ پنجم، ج8، (تہران، مکتبۃ الاسلامیہ، 1401ھ ق)، 413۔

7. Abd al-Wahid ibn Muhammad al-Tamimi al-Amidi, *Ghurar al-Hikam wa Durar al-Kalim*, Sharah: Jamal al-Din Muhammad Khwansari, Vol. 5, 3rd ed, Esfand (Tehran, Danishgaha Tehran, 1360 S.H.), 253.

عبدالواحد بن محمد تمیمی آمدی، *غرر الحکم و درر الکلم*، شرح: جمال الدین محمد خوانساری، چاپ سوم، ج 5، (تہران، دانشگاہ تہران، اسفند 1360ش)، 253۔

8. Abu Muhammad al-Harrani, *Tuhaf al-'Uqul*, Tehqeeq: Sadiq Hassan Zadeh, 11th ed. (Qom, Aal-e Ali Publications; 1388 S.H), 748.

ابو محمد حرانی، *تحف العقول*، تحقیق: صادق حسن زادہ، چاپ یازدہم، (قم، آل علی، 1388ش)، 748۔

9 . Naser, Makarem Shirazi, *Tafsir-e NamunAh*, Vol. 15, Translated by Syed Abbas Hashimi, (Tehran, Dar al-Kutub al-Islamiyyah, 1374 S.H), 255.

ناصر، مکارم شیرازی، *تفسیر نمونہ*، ج15، مترجم: سید عباس ہاشمی، (تہران، دار الکتب الاِسلامیہ، 1374ش)، 255۔

10. Muhammad Hussain, Tabatabai, *Tarjmah Tafsir al-Mizan*, Mutrajam: Syed Muhammad Baqir Musawi Hamedani, Chaap V, Vol. 8, (Qom, Dafter Antasharaat Islami Jamia Muderseen Hoza Elmia, 1374 S.H), 492.

محمد حسین طباطبائی، *ترجمہ تفسیر المیزان*، مترجم: سید محمد باقر موسوی ہمدانی، چاپ پنجم، ج8، (قم، دفتر انتشارات اسلامی جامعہ مدرسین حوزہ علمیہ قم، 1374ھ ش)، 492۔

11. Ibid, Vol. 14, 578.

ایضاً، ج14، 578-

12. Makarem Shirazi, *Tafsir-e NamunAh*, Vol. 13, 436-442.

مکارم شیرازی، *تفسیر نمونہ*، ج13، 436-442۔

13. Fazal bin Hassan, Tabrasi, *Majma al-Bayan fi Tafsir al-Qur'an (Urdu Translation)*, Vol. 3, Mutrajam: Syed Muhammad Baqir Moosavi Hamedani, (Tehran, Antasharaat Farahani, 1372 S.H.), 122-123.

فضل بن حسن، طبرسی، *ترجمہ مجمع البیان فی تفسیر القرآن*، ج3، مترجم: سید محمد باقر موسوی ہمدانی، (تہران، انتشارات فراہانی، 1372ش)، 122-123۔

14. Syed Hussain Najafi, *Tafsir Ithna Ashari*, Vol. 10, (Tehran, Dar al-Kutub al-Islamiyyah, 1363 S.H.), 27.

سید حسین نجفی، *تفسیر اثنا عشری*، ج10، (تہران، دار الکتب الاسلامیہ، ۱۳۶۳ش)، 27۔

شیعہ حدیثی فعّالیّت اور تقیہ: سمیعُ اللہ سعدی کے نظریے کا تنقیدی جائزہ

Shia Hadith Activity and Taqiyya: A Critical Review of Samiullah Saadi's Perspective

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

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

Abstract:

The main issue of the research at hand is about the effect of *Taqiyya* on Shia hadith activities. *Samiullah Saadi*, in his comparative study of Shia and Sunni hadith collections, raised the objection regarding Shia hadith heritage that in the first three centuries of Islamic history, due to intense *Taqiyya*, Shia scholars could not advance hadith discussions in a proper academic manner. According to him, the Shias were in an era of *Taqiyya*, and the companions of the Imams could not openly propagate hadiths. Saadi inferred from a narration in *Al-Kafi*, *Taqiyya* was intense, so they concealed their books,' that during this period Shia hadith activities suffered interruptions, and through this, the impression was suggested that this documented heritage was lacking in firmness and maturity.

The present article takes a scholarly look at the author's objections and concludes, based on evidence, that in the pre-compilation period, the impact of *Taqiyya* on the Shia school's intellectual activities was very limited and temporary. The Ahl al-Bayt Imams (peace be upon them) played a fundamental role in keeping the Prophet's traditions alive and interpreting them correctly. The companions of the Imams were actively engaged in hadith activities and left a notable legacy. The

jurists among the companions of the Imams were also critics of that legacy. Moreover, the transmitted knowledge of *Rijal* is also clear evidence of Shia hadith activity.

Keywords: Hadith, Hadith compilation, Hadith activity, Shia Hadith heritage, *Taqiyya*, Imams of Ahl al-Bayt, Companions of the Imams, Hadith criticism, Transmitted, *Ilm ul-Rijal*.

خلاصہ

پیش نظر تحقیق کا بنیادی مسئلہ شیعہ حدیثی سر گرمیوں پر تقیہ کے اثر انداز ہونے کے متعلق ہے۔ سَمیعُ اللہ سعدی نے شیعہ اور اہلِ سنت کے ذخیرہ حدیث کے تقابلی مطالعہ میں شیعہ حدیثی میراث پر یہ اعتراض اٹھایا ہے کہ اسلامی تاریخ کی ابتدائی تین صدیوں میں شدید تقیہ کے باعث شیعہ علماء، حدیثی مباحث کو باقاعدہ مدرّسی (اکیڈمک) انداز میں آگے نہیں بڑھا سکے۔ ان کے بقول شیعہ، تقیہ کے دور میں تھے اور ائمہؑ کے اصحاب، احادیث کو اعلانیہ نشر نہیں کر سکتے تھے۔ سعدی نے *الکافی* کی ایک روایت "کانت التقیۃ شدیدۃ فکتموا کتبھم" سے استدلال کرتے ہوئے یہ نتیجہ اخذ کیا ہے کہ مذکورہ دور میں شیعہ حدیثی سر گرمیاں تعطل کا شکار رہیں اور اس ذریعہ یہ تاثر دینے کی کوشش کی گئی کہ یہ مکتوب میراث علمی، پختگی سے خالی ہے۔

زیرِ نظر مقالہ، مصنف کے ان اعتراضات کا تحقیقی جائزہ لیتا اور شواہد کی روشنی میں اس نتیجے پر پہنچتا ہے کہ دورِ ما قبلِ تدوین میں شیعہ مکتب کی علمی سر گرمیوں میں، تقیہ کا اثر انتہائی جزوی اور وقتی تھا۔ ائمہ اہل البیت علیہم السلام نے سنت رسول اللہؐ کو زندہ رکھنے اور اس کی درست تفسیر کرنے میں بنیادی کردار ادا کیا ہے۔ اصحاب ائمہ معصومینؑ برجستہ طور پر حدیثی سر گرمیوں میں متحرک رہے اور ایک قابل توجہ میراث چھوڑ گئے۔ فقہائے اصحاب ائمہ معصومینؑ ناقد میراث بھی رہے۔ مزید بر آن، ماثور علم رجال بھی شیعہ حدیثی فعالیت پر واضح دلیل ہے۔

کلیدی کلمات: حدیث، تدوِین حدیث، حدیثی فعالیت، شیعہ حدیثی ورثہ، تقیہ، ائمہ اہل البیتؑ، اصحاب ائمہؑ، نقدِ حدیث، ماثور، علم الرجال۔

1: مقدمہ

سَمیعُ اللہ سعدی نے اپنے سلسلہ وار مقالات میں، جو شیعہ اور اہلِ سنت کے حدیثی ورثے کے تقابلی مطالعے پر مشتمل ہیں، شیعہ حدیثی میراث کو ضعیف ثابت کرنے کی کوشش کی ہے۔ ان کا عمومی منہج یہ ہے کہ پہلے وہ اہلِ

سنت کے حدیثی ورثے کی خصوصیات اور امتیازات کو نمایاں دکھانے کی کوشش کرتے ہیں، پھر شیعہ حدیثی ورثے کی خامیوں اور نقائص کو بڑھاچڑھا کر پیش کرتے ہیں۔ گذشتہ مقالے[1] میں اُن کے اس دعوے کا جائزہ لیا گیاکہ اہلِ سنت کے ہاں اتباعِ تابعین کے دور تک 452 حدیثی مکتوبات تحریر ہو چکے تھے، متعدد دلائل و شواہد کی روشنی میں یہ ثابت کیا گیاکہ یہ دعویٰ نہایت خوش بینانہ اور تاریخی شواہد سے عاری ہے اور باقاعدہ حدیثی مکتوبات کی تعداد اس مقدار سے بہت کم ہے۔

اس مقالے کے بعد جب جناب سعدی سے استفسار کیا گیا، تو انہوں نے اعتراف کیاکہ میرا اصل نظریہ شیعہ حدیثی میراث کے متعلق ہے اور اہل سنت کے متعلق میرا یہ دعویٰ کسی تحقیقی بنیاد پر نہیں ہے۔ اس لیے پیش کردہ مقالہ پر انہوں نے مزید کسی تبصرے سے معذرت کی اور کہاکہ ان کا نظریہ دراصل، میراث تشیع کے متعلق ہی ہے جس پر ابھی تک وہ قائم ہیں۔ جبکہ دلچسپ امر یہ ہے کہ سعدی نے اپنی تحریر میں متعدد مقامات پر اسی غیر تحقیقی دعوے کو دہرایا ہے۔ بلکہ ان کا دورہ تدوین سے قبل اہل سنت کے حدیثی ورثے کے متعلق نظریہ مکمل اسی مفروضے کی بنیاد پر ہی استوار ہے جو انہوں نے اعظمی کی تاریخ "تدوین السنہ النبویہ" نامی کتاب سے حاصل کیا ہے۔

بہر حال، سعدی، شیعہ کی حدیثی میراث کی نسبت دورہ تدوین سے قبل دو اہم اعتراضات اٹھاتے ہیں۔ ایک تقیہ کے متعلق، جبکہ دوسرا مکتوبات حدیثی کے متعلق ہے۔ ان کا تقیہ کے متعلق اعتراض بنیادی طور پر اس مفروضے پر قائم ہے کہ شیعہ کا ذخیرہ حدیث کمزور علمی روایت سے تشکیل پایا ہے۔ یوں اس میں مدرسی اور فنی طور پر وہ جان نہیں ہے، جو اہل سنت کے ذخیرہ حدیثی میں پائی جاتی ہے۔

راقم السطور نے گذشتہ مقالہ میں اس حقیقت کی نشاندہی کی ہے کہ حدیثی ورثہ کی تشکیل کے وقت تقریباً پہلے سو سال تک مدرسی طرز پر حدیث کو باقاعدہ علم کے طور پر پڑھنے اور پڑھانے کا رواج بشدت کم تھا۔ احادیث لکھنے کے حوالے سے تو اہل سنت کی مقبول شخصیات جیسے خلیفہ اول و دوم، زید بن ثابت اور ابن مسعود وغیرہ میں منفی رجحانات بکثرت موجود تھے۔ اس کے برعکس، ائمہ اہل بیت (ع) میں اس قسم کے رجحانات کا سرے سے کوئی وجود ہی نہ تھا؛ بلکہ وہ ابتدا ہی سے حدیث لکھنے پر زور دیا کرتے تھے۔ خود امام علیؑ کے مکتوبات اور عہد نامے اور الجامعہ نامی کتاب (جسے کتاب علیؑ بھی کہا جاتا ہے) جو احادیث رسول اللہؐ پر مشتمل تھی، اس بات کی واضح دلیل ہیں۔[2]
اہل سنت اور شیعہ دونوں مآخذ میں کوئی ایک حدیث بھی نہیں ہے جس سے یہ ثابت ہو سکے کہ حضرت علی علیہ السلام نے کتابت علم یا کتابت حدیث کی نسبت منفی رویہ ظاہر کیا ہو۔ اس کے علاوہ، ان کے شاگرد بھی احادیث لکھا کرتے تھے اور ان کے سامنے مکتوبات تشکیل پا رہے تھے۔ تاہم مکتوب میراث اس مقالے کا موضوع نہیں ہے۔ اس بابت تفصیلی شواہد اگلے حصے میں شامل کیے جائیں گے۔

مکتوبات کے علاوہ، شفاہی تعلیم و تعلم کا سلسلہ بھی پوری اسلامی دنیا میں دراصل علم فقہ اور قضاوت سے مربوط تھا،

یعنی مناسک و احکام اور فیصلے جن کے لیے قرآن و سنت کو ایک بنیادی منبع کے طور پر پڑھایا جا رہا تھا۔ اس لیے مدینہ میں صحابہ کے بعد فقہائے سبعہ کا زمانہ آیا جو خود حدیث کی کتابت کی نسبت سے فعال نہیں تھے، بلکہ احکام و فتاوا میں مہارت رکھتے تھے۔ یہ وہ زمانہ ہے جہاں مدینہ میں فقہائے سبعہ کی اصطلاح رائج ہے، یہی زیادہ تر حدیث میں بھی کردار ادا کر رہے تھے۔ لہٰذا مدرسی سطح کی حدیثی فعالیت کا وجود اہل سنت میں بھی عصر تشکیل میراث یعنی پہلی صدی اور دوسری آدھی صدی ہجری تک دکھائی نہیں دیتا۔ باقاعدہ عصر محدثین بعد کی پیداوار ہے۔ چنانچہ مصطفیٰ اعظمی کی تحقیق کا بغور جائزہ لینے سے آپ اس نتیجہ پر پہنچ سکتے ہیں۔ مدرسی حدیثی سرگرمی سے مراد، حدیث کے متعلق وہ منظّم تدریسی اور تعلیمی عمل ہے جس میں روایت حدیث کو موضوعیت حاصل ہو؛ یعنی کتابت حدیث اور سماع و قراءت حدیث کے حلقات ایک باقاعدہ علمی نظم کے تحت انجام پاتے ہوں۔

پیش نظر مقالہ سعدی کی جانب سے شیعہ حدیثی سرگرمیوں پر اٹھائے گئے اس نکتے کا جائزہ لیتا ہے کہ تقیہ کس حد تک امامیہ کی حدیثی سرگرمیوں پر اثر انداز ہوا ہے۔ اس تحریر کا مقصد سعدی کے شواہد کا تنقیدی جائزہ لینے کے ساتھ ساتھ شیعہ میراث میں تقیہ کے کردار کا جائزہ لینا ہے تاکہ اس حوالے سے تاریخی واقعیت کا درست انکشاف کیا جاسکے۔

2: تحقیقاتی پس منظر

یہ ایک حقیقت ہے کہ ائمہ طاہرینؑ کے حضور کے دوران، "تقیہ کے تناظر میں حدیثی سرگرمیوں" کے موضوع پر بہت کم بحث کی گئی ہے۔ تاہم ائمہ معصومینؑ کے زمانے میں شیعہ حدیثی سرگرمیوں کے متعلق بہت ساری تحقیقات، مقالات اور کتب کی شکل میں سامنے آ چکی ہیں۔ ان کتب میں ایک کتاب، مدرسی طباطبائی کی کتاب "میراث مکتوب شیعه از سه قرن نخستین" ہے۔ یہ کتاب جو دراصل انگلش میں چھپی اور اس کا فارسی ترجمہ رسول جعفریان اور ان کے معاونین کے توسط سے انجام پایا۔ یہ ائمہ معصومینؑ اور ان کے برجستہ اصحاب کی علمی مکتوب سرگرمیوں کی سرگذشت پر ایک انتہائی مفصل اور جامع تحقیق ہے۔ اسے ایک لحاظ سے مصطفیٰ اعظمی کی اہل سنت کے حدیثی ذخیرہ کے متعلق کی گئی کاوش (دراسات فی السنة النبویه و تاریخ تدوینها) کے مشابہہ قرار دیا جاسکتا ہے۔ تاہم اس میں محقق کا تتبع اور جانچ پڑتال، حوالہ جات کی کثرت اور وسعت، شواہد کا بے طرفی سے جائزہ اور تین صدیوں پر محیط شیعہ کی علمی کاوشوں کا احاطہ اسے مشابہہ کاوشوں سے ممتاز مقام عطا کرتا ہے۔

مدرسی طباطبائی ہی کی ایک اور کتاب امام جعفر صادق علیہ السلام اور ان کی مکتوب فقہی میراث کا احاطہ کرتی ہے۔ اس تحقیق میں آپ کے شاگردوں اور فقہی نظریات کا احاطہ کیا گیا ہے۔[3]

اس کے علاوہ مہدی مہریزی نے بھی مکتوبات حدیثی اصحاب ائمہؑ کے عنوان سے اس حوالے سے قابل قدر مطالعات انجام دیے ہیں۔ خاکسار نے اصحاب ائمہ معصومینؑ کی نقادانہ فعالیت حدیث کے 100 سالہ دور کا تجزیہ

کیا ہے جو اصحاب امام صادق علیہ السلام سے آغاز ہوتا ہے اور اصحاب امام ہادی علیہ السلام پر منتہی ہوتا ہے۔ یہ 150 ہجری سے 250 ہجری تک کا زمانہ ہے۔ اس مقالے میں ہشام بن حکم، یونس بن عبدالرحمان اور فضل بن شاذان اور حسن بن علی بن فضال جیسے فقہائے اصحاب ائمہ معصومینؑ کا جائزہ لیا گیا ہے جن کے فکری کلامی زاویے نے انہیں حدیث کا تنقیدی جائزہ لینے پر اکسایا۔ مذکورہ تحقیق اس نتیجہ پر پہنچی کہ اس دورانیے میں اصحاب ائمہ معصومینؑ نے حدیث کی سند اور متن، دونوں کا تنقیدی جائزہ لینے میں فعال کردار ادا کیا۔[4]

3: شفاہی حدیثی سرگرمیوں پر اعتراض کی وضاحت

سَمیعُ اللہ سعدی کا موقف ہے کہ شیعہ علمی حلقوں میں ابتدائی تین صدیوں کے دوران حدیثی درس وتدریس کا منظّم سلسلہ رائج نہیں تھا جس کی بنیادی وجہ تقیہ تھا۔ چنانچہ وہ لکھتے ہیں کہ: "شیعہ کے ہاں اہلِ سنت کی طرح وسیع پیمانے پر درسی مجالس رائج نہیں تھیں، کیونکہ وہ ان تین صدیوں میں تقیہ کی حالت میں تھے۔ یہ تین صدیاں تشیع کے نزدیک دور تقیہ میں آتی ہیں۔ اور شیعہ علانیہ حدیث کی نشر واشاعت نہیں کر سکتے تھے۔" اپنے اس دعوے کے اثبات کے لیے وہ دو دلائل بطور سند پیش کرتے ہیں:

3۔1: دلیلِ اوّل

مرحوم آیۃ اللہ سید ابوالقاسم خوئی کا درج ذیل کلام:

"أن أصحاب الأئمةؑ و إن بذلوا غاية جهدهم و اهتمامهم في أمر الحديث و حفظه من الضياع و الاندراس حسبما أمرهم به الأئمةؑ، إلا أنهم عاشوا في دور التقية، و لم يتمكنوا من نشر الأحاديث علنا"[5] ترجمہ: "ائمہؑ کے اصحاب نے اگرچہ حدیث کے امر میں، اسے ضائع ہونے اور مٹ جانے سے محفوظ رکھنے کے لیے، ائمہؑ کی ہدایات کے مطابق اپنی پوری کوشش اور توجہ صرف کی، لیکن وہ تقیہ کے دور میں زندگی گزار رہے تھے، اور وہ احادیث کو اعلانیہ نشر کرنے کے قابل نہ تھے۔"

3۔2: دلیلِ دوم

امام محمد تقی الجواد علیہ السلام سے منقول ایک روایت ہے جس کا متن یوں ہے:

"قُلْتُ لِأَبِي جَعْفَرٍ الثَّانِيَ جُعِلْتُ فِدَاكَ إِنَّ مَشَايِخَنَا رَوَوْا عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ وَ أَبِي عَبْدِ اللَّهِؑ وَ كَانَتِ التَّقِيَّةُ شَدِيدَةً فَكَتَمُوا كُتُبَهُمْ وَ لَمْ تُرْوَ عَنْهُمْ فَلَمَّا مَاتُوا صَارَتِ الْكُتُبُ إِلَيْنَا فَقَالَ حَدِّثُوا بِهَا فَإِنَّهَا حَقٌّ"[6] ترجمہ: "میں نے امام ابو جعفر ثانیؑ (امام جوادؑ) سے عرض کیا: میں آپ پر قربان جاؤں! ہمارے مشائخ نے امام باقرؑ اور امام صادقؑ سے روایات نقل کیں، اور چونکہ تقیہ بہت شدید تھا، اس لیے انہوں نے اپنی کتابوں کو چھپا لیا اور ان سے (سماعی طور پر) روایت نہیں کی گئی۔ جب وہ وفات پا گئے تو وہ کتابیں ہم تک پہنچ گئیں۔

توامامؑ نے فرمایا: ان سے روایت کرو، کیونکہ وہ حق ہیں۔"

سَمیعُ اللہ سعدی مذکورہ بالا شواہد سے یہ نتیجہ اخذ کرتے ہیں کہ شیعہ نے تقیہ کے بسبب حدیثی میدان میں کوئی خاص سرگرمی انجام نہیں دی، جس کے نتیجہ میں، پہلی تین صدیوں کے دوران شیعہ حدیثی میراث تدریس، تعلیم اور حدیثی مجالس سے محروم رہی؛ سعدی کے الفاظ یہ ہیں:

> لہٰذا دورِ تدوین سے قبل، اہل تشیّع کا حدیثی ذخیرہ اہل سنت کے حدیثی ذخیرے کی طرح کھلم کھلا تدریس، تعلیم، مجالس حدیث اور درسگاہوں کی بھٹی سے نہیں گزرا۔[7]

اس کے بعد وہ مکتوب فعالیت کا سرسری سا جائزہ لے کر نتیجہ اخذ کرتے ہیں کہ پھر یہ کیسے ممکن ہوا کہ چوتھی اور پانچویں صدی ہجری میں "کافی"، "تہذیب"، "استبصار" اور "من لا یحضرہ الفقیہ" جیسے بڑے مجموعے وجود میں آگئے جن میں چالیس ہزار کے لگ بھگ احادیث تھیں؟[8] خاکسار کے خیال میں درحقیقت ان کی اس مقدمہ چینی کا اصل مقصد یہی نتیجہ لینا تھا کہ شیعہ حدیثی ورثے کی اصالت اور وثاقت کو مشکوک قرار دیا جائے اور اسے اہل سنت کے حدیثی ورثے کے مقابلے میں کمزور ظاہر کیا جائے۔

4: مذکورہ دلائل کا تنقیدی جائزہ

سعدی کے دعویٰ کی منطقی شکل کچھ یوں ہے:

مقدمہ اول: عصر قبل از تدوین میں تقیہ شدید تھا۔

مقدمہ دوم: شدید تقیہ حدیثی مجالس کے قیام میں مانع تھا۔

نتیجہ: للذا شیعہ حدیثی ذخیرہ اہل سنت کی طرح تدریسی وحدیثی مراحل سے نہیں گزرا (اور قابل اعتبار نہیں ہے)۔

سب سے پہلے تو اس نکتے کی طرف توجہ ضروری ہے کہ سمیع اللہ سعدی، منہجی طور پر ایک بنیادی غلطی کا شکار ہے کہ اس نے تاریخی حقائق کو متعلقہ شواہد کی روشنی میں سمجھنے کے بجائے صرف ایک آدھ قول یا روایت کی بنیاد پر بہت بڑا دعویٰ کر دیا ہے۔ جبکہ علمی اسلوب کا تقاضا یہ تھا کہ وہ واقعی اتنے بڑے دعوے کی دلیل بھی اسی کے تناسب سے دیتے جبکہ ایسا نہیں کیا گیا۔ ایک ایسے دعویٰ کے اثبات کی خاطر تو انہیں چاہیے تھا وہ مطالعہ کرتے کہ شیعہ میں ائمہ معصومینؑ کے اصحاب کتنے تھے اور وہ کیا کچھ سرگرمیاں انجام دے رہے تھے۔ نیز پہلی تین صدیوں میں شیعہ کی حدیثی فعالیت کو رجال و حدیث کی کتب سے باقاعدہ استخراج کرتے اور پھر اگر انہیں ان سرگرمیوں میں کمی، کاستی نظر آتی تو وہ اس پر سوال اٹھاتے۔ تاہم انہوں نے آسان راستہ منتخب کیا اور تقیہ کے متعلق ایک آدھ قول نقل کر کے اور اس کی صرف اپنی من مانی تفسیر کر کے بزعم خویش مدعا کو مسند اثبات پر بٹھا دیا۔ حالانکہ چاہیے یہ تھا کہ وہ عصر رسول کے بعد سے عصر تدوین تک کے زمانے میں مختلف شیعہ حدیثی سرگرمیوں کا

جائزہ لیتے اور تب کوئی نتیجہ نکالتے۔

اس منہجی غلطی سے قطع نظر، غور کرنے پر معلوم ہوتا ہے کہ سعدی کے دونوں دلائل متعدد جہات سے محلِّ اشکال ہیں:

4-1: دلائل اور مدعا میں عدم مطابقت

تقیہ کے متعلق سوال یہ ہے کہ کیا تقیہ صرف پہلی تین صدیوں تک محدود تھا؟ کیا اس کے بعد شیعہ میں تقیہ نہیں تھا؟ تاریخ اٹھا کر دیکھیں تو معدود چند حکومتیں ہی شیعہ کے حق میں قائم ہوئیں، جبکہ اکثر ادوار میں شیعہ ایک اقلیت کے طور پر زندگی گزارتے رہے۔ پھر یہ تمام میراث جو آج تک وجود میں آئی، اس میں تقیہ کیوں مانع نہ بنا؟ پس اگر تقیہ بعد کے اَدوار میں شیعہ کی حدیثی میراث کی تدوین میں مانع نہیں بنا تو پہلی تین صدیوں میں بھی اسے مانع نہیں ہونا چاہیے۔

اس نکتے سے قطع نظر، جہاں تک امام جوادؑ کی روایت کا تعلق ہے تو یہ سعدی کے مدعا کے ہی خلاف ہے۔ کیونکہ یہ خود ضمنی طور پر اُن امور کو ثابت کر رہی ہے، جس کی سعدی نفی کرنا چاہ رہا ہے۔ چنانچہ اس روایت میں ہے کہ ہمارے مشایخ یعنی اصحاب ائمہؑ، امام باقرؑ اور امام جعفر صادقؑ سے روایت نقل کرنے کا اہتمام کیا کرتے تھے۔ إِنَّ مَشَايِخَنَا رَوَوْا عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ وَ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ یہ جملہ اس امر پر دلالت کرتا ہے کہ امام باقرؑ اور امام صادقؑ کے زمانے میں مشائخ یعنی بزرگ شخصیات روایت نقل کر رہے تھے۔ جبکہ سعدی کا مدعا یہ ہے کہ تقیہ کی وجہ سے اس پورے عصر میں روایت حدیث کا امکان موجود نہ تھا۔ نہ صرف یہی، بلکہ وہ ان روایات کو تحریری شکل بھی دے رہے تھے۔ چنانچہ فَكَتَمُوا كُتُبَهُمْ یعنی انہوں نے اپنی کتابیں چھپالیں۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ وہ اِسی دوران حدیث کی کتابیں لکھ بھی رہے تھے۔ کیونکہ اگر انہوں نے یہ کتابیں لکھی نہ ہوتیں تو وہ ان کتابوں کو چھپاتے کیسے؟

پس یہی روایت بذاتِ خود ثابت کرتی ہے کہ مشائخ حدیث، امام باقر اور امام جعفر صادق علیہم السلام سے روایات لے رہے تھے۔ پھر ان روایات کو کتابی شکل بھی دے رہے تھے۔ کتابیں محفوظ تھیں۔ بعد والوں تک منتقل بھی ہوئیں۔ اگر یہ روایت سعدی کا مبنا ہو تو اس کے لیے یہ چیزیں قابل قبول ہونی چاہییں، جبکہ کتابت کے باب میں خود مصنف اس امر کے انکار کی کوشش کرتے ہیں۔

4-2: کلامِ سید خوئی کا سیاق اور اس کی صحیح تفہیم

مرحوم سید ابوالقاسم خوئی کے مذکورہ کلام کا بھی پہلا حصہ بڑا واضح ہے کہ اصحاب ائمہ معصومینؑ نے اپنی پوری توانائی خرچ کر کے حدیثی ورثہ کی حفاظت کا عہد نبھایا: "بذلوا غاية جهدهم" کا مطلب یہ ہے کہ انہوں نے پوری

جدوجہد کی، جتنا ان کے بس میں تھا، انہوں نے احادیث کی حفاظت کا بندوبست کیا۔ ظاہر ہے کہ اس سے مراد یہ ہے کہ انہوں نے تمام تر وسائل بروئے کار لائے ہیں جن کے ذریعے حدیث کی حفاظت کا بندوبست ہو سکے اور اسے اگلی نسل تک پہنچانا مقدور ہو۔ پس یہ صدر کلام تو مکمل سعدی کے مدعا کے برخلاف ہے۔ کیونکہ اس سے یہ ثابت نہیں ہوتا کہ اصحاب ائمہ معصومینؑ حدیث کی تدوین نہیں کر رہے تھے یا ان کے لئے تقیہ کی وجہ سے حدیث کی تدوین بالکل مقدور ہی نہ تھی۔

دوسری بات یہ ہے کہ سید خوئی کا یہ کلام دراصل روایات کے تواتر یا قطعی الصدور ہونے کی تردید میں ہے، یعنی درحقیقت وہ اخباری طرز فکر کی تردید کر رہے تھے، چنانچہ مکمل عبارت یوں ہے:

أنهم عاشوا في دور التقية، و لم يتمكنوا من نشر الأحاديث علنا، فكيف بلغت هذه الأحاديث حد التواتر أو قريبا منه! و هذا ابن أبي عمير حبس أيام الرشيد، و طلب منه أن يدل على مواضع الشيعة و أصحاب موسى بن جعفر ع، و أن أخته دفنت كتبه عند ما كان في الحبس فهلكت، أو تركها في غرفته، فسال عليها المطر فهلكت[9]

یعنی: "ائمہؑ کے پیروکار، تقیہ کے دور میں زندگی گزار رہے تھے اور انہیں احادیث کو اعلانیہ نشر کرنے کا موقع حاصل نہ تھا، تو پھر یہ احادیث تواتر یا اس کے قریب درجے تک کیسے پہنچ گئیں؟ بطور مثال ابنِ ابی عُمیر ہی کو لیجیے کہ انہیں ہارون الرشید کے زمانے میں قید کیا گیا۔ ان سے مطالبہ کیا گیا کہ وہ شیعوں اور امام موسیٰ بن جعفرؑ کے اصحاب کے ٹھکانوں کی نشاندہی کرے۔ اسی دوران ان کی بہن نے ان کی کتابوں کو، جب وہ قید میں تھے، زمین میں دفن کر دیا، جس کے نتیجے میں وہ ضائع ہو گئیں۔ یا ایک روایت کے مطابق انہوں نے کتابیں اپنے کمرے میں چھوڑ دی تھیں، پھر بارش کا پانی ان پر پڑا اور وہ تلف ہو گئیں۔"

لہٰذا اس کلام کا تعلق بنیادی طور پر نقلِ حدیث کے طریقۂ کار کی وضاحت سے نہیں ہے کہ وہ کس طرح انجام پاتا تھا۔ بلکہ موانع سے ہے جو رکاوٹ بنتے تھے کہ یہ احادیث قطع و یقین کے درجے تک نہ پہنچیں۔ علاوہ ازیں، اگر سیاق سے صرفِ نظر بھی کیا جائے، تو یہ کلام صرف "اعلانیہ فعالیت (public activity) " کی نفی کرتا ہے، نہ کہ سرے سے حدیثی فعالیت کی۔ اور ظاہر ہے کہ اعلانیہ فعالیت کی نفی کا لازمہ، مطلق فعالیت کی نفی نہیں ہے۔ دوسرے لفظوں میں مرحوم خوئی کے اس مدعا سے کہ اصحاب ائمہ معصومینؑ اعلانیہ احادیث نشر نہیں کر سکتے تھے، سعدی نے یہ نتیجہ لیا کہ حدیثی سرگرمیاں موجود ہی نہیں تھیں۔ حالانکہ یہ نتیجہ گیری غلط ہے اور کسی معاملے میں اعلانیہ سرگرمی نہ ہونے سے منطقی طور پر یہ نتیجہ نہیں نکلتا کہ بالکل کوئی سرگرمی ہوئی ہی نہیں ہے۔

اور تاریخی طور پر بھی کئی ایک زیر زمین تحریکیں، اور خفیہ علمی نیٹ ورکس، علم کی تاریخ میں موجود رہے ہیں۔ جیسے اخوان الصفا کی تحریک جو چوتھی صدی میں پنپنے والی خالصتا علمی و فلسفی تحریک تھی۔ انہوں نے رسائل اخوان الصفا

کی شکل میں اپنی میراث پیش کی۔[10] البتہ شیعہ امامیہ کی حدیثی سرگرمیاں ان سے کافی مختلف ہیں، چنانچہ آگے چل کر اشارہ کریں گے کہ شیعہ حدیث مشترکہ میراث ہے ان تمام اہل اسلام کی جو اہل بیت (ع) سے محبت کرتے تھے اور شیعہ اماموں کو رسول اللہؐ کے علم کا وارث سمجھ کر ان سے احادیث اخذ کرتے تھے۔ لہٰذا اس میراث میں تقیہ کا اثر محض خاص شخصیات، اور مخصوص حالات تک محدود تھا۔ معمولی صورتحال اس سے مختلف تھی۔

3-4: تدریسی حلقے

تحقیقی اور تاریخی نکتہ نظر سے یہ دیکھنا ضروری ہے کہ پوری مسلم دنیا میں باقاعدہ تدریسی حلقے (تعلیمی مجالس) کب سے قائم ہوئے؟ ہمیں دورِ صحابہ میں وسیع پیمانے پر تدریسی حلقوں کا کوئی واضح ثبوت نہیں ملتا، بلکہ صرف چند محدود حلقوں کی خبر ملتی ہے، جیسے: ابی بن کعب،[11] جابر بن عبداللہ انصاری،[12] ابوہریرہ[13] براء بن عازب انصاری[14] اور عبداللہ بن عباس۔[15] باقی صحابہ کے حلقے کہاں ہیں؟ مسند خلافت پر تشریف فرما خلیفہ اول، خلیفہ دوم اور سوم کسی کا حلقہ حدیث نہ تھا۔ زید بن ثابت کا کوئی حلقہ حدیث ذکر نہیں ہوا۔ حضرت عائشہ، جو مکثرین حدیث میں سے ہیں، ان کے بھی باقاعدہ حدیثی حلقے نقل نہیں ہوئے۔ ہاں خاص موارد میں املاء حدیث کا تذکرہ ہے۔[16] اس کے علاوہ، جن صحابہ کے حدیثی حلقے نقل ہوئے ہیں، ان کے مستندات بھی قابل اتکا نہیں ہیں۔ چنانچہ چند محدود درسی حلقے قائم تھے، ان کا بھی قطعی طور پر حدیث سے مخصوص ہونا ثابت نہیں۔ بلکہ ان میں دیگر علوم بھی زیرِ بحث آتے تھے۔ جیسا کہ پہلے ذکر ہو چکا ہے کہ عبداللہ بن عباس کے حلقۂ درس میں شعر، نسب اور مغازی جیسے موضوعات شامل تھے —یعنی حدیث کو چھوڑ کر دیگر علوم ہی زیر بحث تھے۔[17] اس کے باوجود علم الحدیث کی تاریخ لکھنے والوں نے ابن عباس کو حدیثی حلقے قائم کرنے والے صحابہ میں شمار کیا ہے۔

نتیجہ یہ کہ اگر تدریسی حلقوں کا نہ ہونا، حدیثی فعالیت کے نہ ہونے کی دلیل قرار دیا جائے، تو اس کا لازمی نتیجہ یہ ہوگا کہ خود صحابہؓ بھی حدیثی سرگرمیوں سے محروم تھے —جو ایک واضح طور پر باطل نتیجہ ہے۔ کیونکہ ہر زمانے کے تقاضوں کے مطابق فعالیت ہوتی رہی۔ حدیثی سرگرمیوں کی رسمی شکل جو دوسری صدی میں باقاعدہ علمی حلقوں کی شکل میں رائج ہوئی، یہ پہلی صدی سے انتہائی مختلف تھی۔ لہٰذا پہلی صدی ہجری میں احادیث کو سیاسی فیصلوں، تعزیتی خطوط، قضاوت، میراث کی تقسیم، حج کی تعلیم اور اس جیسے دیگر عملی میدانوں میں دیکھا جا سکتا ہے۔ چنانچہ اعظمی کی کتاب کا جائزہ گذشتہ مقالے میں لیا جا چکا ہے اور اس سے یہی ظاہر ہوتا ہے کہ اعظمی نے صحابہ و تابعین کی حدیثی فعالیت کو مذکورہ سرگرمیوں کے ضمن میں ہی ثابت کرنے کی کوشش کی ہے اور الگ سے تدریسی حلقوں کے اثبات کی کوشش نہیں کی۔ کیونکہ یہ وہ دور نہیں ہے جہاں حدیث کو باقاعدہ ایک الگ علم کے طور پر پڑھایا اور سکھایا جا رہا ہو، بلکہ جس کے پاس سنت رسول ﷺ کا جو کچھ علم تھا، وہ زندگی کے مختلف گوشوں میں اسے بطور سند پیش کرتا تھا۔

دلچسپ بات یہ ہے کہ سعدی نے اپنے مقالے میں کہیں بھی یہ زحمت گوارا نہیں کی کہ پہلی صدی ہجری میں یا دورہ تدوین سے قبل کی فعالیت کو از خود ثابت کرنے کی کوشش کریں، بلکہ یہاں وہ صرف اعظمی کی تحقیقات کو بنیاد بنا کر، متعدد مقامات پر اسی کا سہارا لے کر اہل سنت کی حدیثی فعالیت کو ثابت کرتا رہا ہے۔ جبکہ ہم نے گذشتہ مقالہ میں اس کی حقیقت واضح کر دی ہے۔

4۔4: حدیث کی صحت و وثاقت کا معیار

سعدی مدعی ہے کہ: " شیعہ ذخیرہ حدیث کھلم کھلا تدریس اور درسگاہوں کی بھٹی سے نہیں گزرا۔" سوال یہ ہے کہ اس سے کیا نتیجہ اخذ ہوتا ہے؟ اگر یہ کہ شیعہ احادیث اس لئے کمزور ہیں کیونکہ شیعوں کے ہاں حدیث پر اعلانیہ فعالیت موجود نہیں رہی؛ تو بالفرض اگر یہ بات تسلیم بھی کر لی جائے کہ شیعوں کے ہاں آغاز میں اعلانیہ مجالس برپا نہ تھیں، تب بھی یہ امر صحتِ حدیث کے لیے شرط نہیں ہے۔ کیونکہ علمِ حدیث میں کسی بھی رجال شناس، ماہر درایہ الحدیث، ناقد یا محدث نے یہ نہیں کہا کہ روایت کے صحیح یا ضعیف ہونے کے لیے ضروری ہے کہ وہ کسی عوامی مجلس یا جامع مسجد میں بیان کی گئی ہو۔ بلکہ اصول یہ ہے کہ سلسلہ اسناد میں ثقہ راوی کا ثقہ راوی سے نقل کرنا صحتِ حدیث کے لیے کافی ہے، خواہ یہ نقل کسی کھلی مجلس میں ہو یا کسی شخصی دکان یا نجی مقام پر انجام پائے۔ اور ہمیں اس بات کو قبول کرنے میں کوئی حرج نہیں ہے کہ بعض راوی دوکان پر بیٹھ کر (بطور مثال اسحاق بن عمار)[18] اور بعض اپنے ذاتی گھروں میں جبکہ ابان بن تغلب جیسے بعض اہل علم مسجد جامع میں بیٹھ کر فعالیت کرتے تھے۔

5۔4: دلیل کا مدعا سے خاص ہونا

منطقی قاعدہ ہے کہ دلیل نہ مدعا سے عام ہو اور نہ ہی خاص، بلکہ اس کے مطابق ہو، جبکہ یہاں دلیل مدعا سے خاص ہے۔ مصنف کا مدعا یہ ہے کہ ابتدائی تین صدیوں میں شیعہ کے ہاں کوئی منظّم حدیثی درس و بحث موجود نہیں تھا، لیکن اس کے اثبات کے لیے جو روایت پیش کی گئی ہے، وہ دراصل امام باقرؑ اور امام صادقؑ کے اصحاب کی کتابوں سے متعلق ہے۔ تاریخی طور پر یہ بات قابلِ توجہ ہے کہ امام صادقؑ کے اکثر اصحاب دوسری صدی ہجری کے اواخر تک زندہ تھے۔ جیسا کہ رجال کشی میں امام صادقؑ کے درج ذیل چھ مخصوص اصحاب کو ثقہ فقہاء کے طور پر ذکر کیا گیا ہے:

1. جمیل بن دراج (وفات: 180ھ کے بعد)
2. عبداللہ بن مسکان (وفات: 178ھ کے بعد)
3. عبداللہ بن بکیر (حیات: 175ھ تک)
4. حماد بن عثمان (وفات: 190ھ کے بعد)

5. حماد بن عیسی (وفات: 208ھ کے بعد)

6. ابان بن عثمان (وفات: تقریباً 200ھ)[19]

یہ حضرات دوسری صدی کے اختتام تک زندہ تھے، جبکہ مذکورہ بالا روایت کا تعلق امام محمد تقی الجوادؑ سے ہے اور آن جناب کی امامت 203ھ سے 220ھ تک ہے۔ للذا یہ روایت زمان بندی کے لحاظ سے تقریباً بیس پچیس سالہ مدت سے متعلق ہے، یعنی 180 یا 190 کے بعد سے 205 یا 210 تک۔ اس سے زیادہ سے زیادہ یہ نتیجہ اخذ کیا جا سکتا ہے کہ حدیث کی شفاہی سرگرمیوں میں ایک دو دہائیوں کا فاصلہ پیش آیا، اور چونکہ امامؑ کو معلوم تھا کہ ان اصحاب کی کتابیں محفوظ اور پرامن ہاتھوں میں تھیں، اس لیے انہوں نے ان کی روایت کی اجازت دے دی۔

دوسرے یہ کہ اس روایت میں ہرگز یہ دلالت نہیں کہ امام باقرؑ اور امام صادقؑ کے بعد تمام اصحاب ائمہ معصومینؑ اسی کیفیت سے دوچار تھے۔ کیونکہ تقیہ کے حالات سب کے لیے یکساں نہیں ہوتے۔ بعض لوگ حکومت کی نظروں میں آ جاتے ہیں۔ اس لیے عین ممکن ہے اس سے مراد بعض ایسے مشائخ حدیث ہوں، جن کے متعلق تاریخی طور پر معلوم ہے کہ انہیں مخصوص مشکلات پیش آئیں، اور اس کے باعث ان کی روایات کی اسناد حذف کر دی گئیں اور یہ امام باقرؑ اور امام صادقؑ سے مرسل روایات کی حیثیت اختیار کر گئیں۔ مثال کے طور پر ابن ابی عمیر ـــ جو امام موسی کاظمؑ اور امام علی رضاؑ کے اصحاب میں سے تھے ـــ ہارون الرشید کے دور میں قید کیے گئے۔ ان کی بہن نے ان کی کتابوں کو مخفی کر دیا تھا،[20] اسی وجہ سے ان کی مرسل روایات کو بعض علماء نے دیگر کے مسانید کے برابر قرار دیا ہے۔ اسی طرح ممکن ہے اس میں احمد بن ابی نصر بزنطی (متوفی 211ھ) اور صفوان بن یحییٰ (متوفی 210ھ) جیسے افراد بھی شامل ہوں، جن کے بارے میں شیخ طوسی نے اپنی اصولی کتاب میں تصریح کی ہے کہ ان کی مرسلات دوسروں کی مسانید کی طرح معتبر ہیں اور ان کے ساتھ تعارض کی صلاحیت رکھتی ہیں۔[21] عین ممکن ہے ہشام بن حکم بھی ان افراد میں شامل ہو جو امام صادقؑ اور امام موسی کاظمؑ کے اصحاب میں سے ہیں اور حکومت جن کا تعاقب کر رہی تھی، اگرچہ ان کی روایات کے حوالے سے مراسیل کی حجیت کا مذکورہ موقف علماء کی طرف سے سامنے نہیں آیا۔

یہ شواہد اس بات کو ظاہر کرتے ہیں کہ اس زمانے میں بعض اصحاب کو سخت حالات کا سامنا کرنا پڑا، جس کے نتیجے میں ایک محدود مدت کے لیے ان کی حدیثی سرگرمیاں تعطل کا شکار ہوئیں، اور اسی بنا پر ان کی مرسلات کو مسانید کے حکم میں قبول کیا گیا۔ للذا یہ مسئلہ پورے دورِ ماقبلِ تدوین سے متعلق نہیں، بلکہ ایک محدود دورانیے سے متعلق ہے، اور وہ بھی تمام اصحابِ ائمہؑ پر منطبق نہیں ہوتا، بلکہ صرف چند مخصوص افراد کے ساتھ خاص ہے۔ پس یہ روایت کس طرح اس بات کو ثابت کر سکتی ہے کہ شیعہ تین صدیوں تک حدیثی درس وتدریس کے

کسی سلسلے سے محروم رہے؟

6-4: پہلی تین صدیوں میں شیعہ حدیثی سرگرمیوں کے مثبت تاریخی شواہد

سعدی کا دعویٰ اس کے چھان بین سے بہت بڑا ہے۔ چنانچہ اس نے اتنا بڑا دعویٰ کر کے محض ایک روایت سے استناد کیا ہے، دعویٰ یہ ہے کہ شیعہ نے پہلی تین صدیوں میں حدیثی سرگرمیاں انجام نہیں دیں۔ اس دعویٰ سے پہلے انہیں چاہیے تھا وہ مطالعہ کرتے کہ شیعہ میں اصحاب ائمہ معصومینؑ کتنے تھے، اور وہ کیا کچھ کر رہے تھے۔ شیعہ کے پہلی تین صدیوں میں حدیثی فعالیت کو رجال و حدیث کی کتب سے باقاعدہ استخراج کرتے اور پھر اگر انہیں ان سرگرمیوں میں کمی، کاستی نظر آتی تو وہ اس پر سوال اٹھاتے۔ تاہم انہوں نے آسان راستہ منتخب کیا اور ایک روایت ساتھ ایک آدھ نقل قول کر کے اس کو بھی صرف اپنی من مانی تفسیر کر کے مدعا کو بزعم خویش مسند پر بٹھا دیا۔ دراصل، کسی ایسی نتیجہ گیری کے لئے ہمیں یہاں عصر رسول کے بعد سے عصر تدوین تک کے زمانے میں مختلف شیعہ حدیثی سرگرمیوں کا جائزہ لینا ہو گا۔ ہمارے پاس اس امر پر وافر شواہد موجود ہیں کہ شیعہ مختلف طریقوں سے نقلِ حدیث اور جرح راویان حدیث میں سرگرم تھے۔

1-6-4: ائمہ اہل بیت (ع) بطور حاملین علم پیغمبر ﷺ

شیعہ امامیہ ائمہ معصومینؑ کو محض روایت کے ناقل یا راوی کے طور پر نہیں دیکھتے، بلکہ انہیں علم پیغمبر کا حقیقی حامل اور مفسر سمجھتے ہیں۔ لہٰذا ان کی میراث کا ایک حصہ نقل روایت ہے جو روائی شواہد کی بنیاد پر "الجامعہ" اور دیگر روایات کی شکل میں موجود تھا۔ جبکہ اس بھی زیادہ اہم حصہ وہ اقوال یا سیرت ہے جو خود ائمہ معصومینؑ نے اپنے طور چھوڑی ہے اور یہی سنت رسول کی حقیقی صورت ہے۔ چنانچہ امام علیؑ نے فرمایا کہ مجھے رسول اللہؐ نے ہزار دروازے علم کے تعلیم دیے جن میں سے ہر دروازے سے ہزار باب کھلتے ہیں۔ اسی طرح رسول اللہؐ کا یہ کلام متفق علیہ ہے کہ میں علم کا شہر ہوں اور علیؑ اس کا دروازہ ہیں۔ جو بھی رسول اللہؐ کا علم سیکھنا چاہے، اسے اسی دروازے سے آنا چاہیے۔

لہٰذا یہاں سعدی کا وہ ضمنی اعتراض بھی قابل جواب ہے جو یہ کہتا ہے کہ شیعہ حدیثی میراث فقط حکماً قول رسول ہے جبکہ صحابہ کا نقل شدہ کلام حقیقتاً قول رسول ہے۔ شیعہ کی مجموعی دانست میں حقیقت اقوال رسول وہ تعبیر ہے جو اسلام کے متعلق ائمہ اہل البیتؑ نے پیش کی، جس میں سب سے بنیادی اصول توحید کے متعلقہ معارف ہیں جس میں تجسیم و تشبیہ سے منزہ ہونا امام علیؑ اور دیگر ائمہ معصومینؑ ہی کے بیانات کا مرہون منت ہے جس کا ایک عکس خطبات نہج البلاغہ میں ملتا ہے جبکہ اس کی دوسری تصویر، توحید صدوق اور توحید مفضل میں نظر آتی ہے۔ اس کے علاوہ قرآن کے معارف کی درست نشاندہی (ناسخ و منسوخ، محکم و متشابہ، تاویل و تنزیل)، سیاست کے اصول، جبر پسندی پر تنقید اور انسان کا اپنے افعال کے متعلق ذمہ داری کا تصور اور اس قسم کی تعلیمات شامل ہیں۔ یہ وہ

بنیادی معارف ہیں جو ائمہ معصومینؑ نے بیان کیے ہیں۔ اسی طرح نماز و روزہ، حج، جہاد اور دیگر عملی احکام کی تفسیر بیان کی۔ یہی حقیقتِ اسلام ہے۔ جبکہ دوسری طرف جسے حقیقتاً قول رسول صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم قرار دیا جا رہا ہے، اس میراث کے محاسن اپنی جگہ، تاہم اس میں انحرافی افکار مثلاً جبر پسندی کی پشت پناہی میں حکومتی مشینری کی جعلی احادیث، اہل اسلام کے مکتوب ورثے کا ناگزیر حصہ ہیں، جو رسول اللہؐ کے نام سے جعل کی گئیں۔[22] جبکہ رسول اللہؐ کو مختلف موقعوں پر پیش آنے والے واقعات کا نقل جو کہ دراصل، تاریخ کا حصہ ہیں، انہیں حقیقتِ اسلام قرار دینا، ایک سطحی اور سلفیت پسندانہ سوچ کا نتیجہ ہے۔

2-6-4: ائمہ معصومینؑ بطور نقّادِ حدیث

نقد حدیث کا سلسلہ امام علیؑ سے چلا جو ائمہ اہل البیت علیہم السلام سے ہوتا ہوا فقہائے اصحاب ائمہ معصومینؑ تک پہنچا۔ چنانچہ امام علیؑ نے حدیث نقل کرنے والوں کی (جو آپ کے دور میں معمولاً صحابہ ہی تھے) علمی و فکری کمزوریوں کی نشاندہی کی ہے۔ اس حوالے سے ایک اہم روایت الکافی میں اور اختصار کے ساتھ نہج البلاغہ میں بھی ہے، راوی نے امیر المؤمنین علیؑ کی خدمت میں عرض کیا:

> "میں نے سلمان، مقداد اور ابوذرؓ سے قرآنِ کریم کی تفسیر اور رسولِ خدا صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی بعض ایسی احادیث سنی ہیں جو لوگوں کے پاس رائج احادیث سے مختلف ہیں۔ پھر میں نے آپ سے بھی وہی باتیں سنیں جن سے ان حضرات کی روایات کی تصدیق ہوتی ہے۔ دوسری طرف میں دیکھتا ہوں کہ لوگوں کے پاس قرآن کی تفسیر اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی احادیث کا ایک بہت بڑا ذخیرہ موجود ہے، مگر آپ اور آپ کے اہلِ بیتؑ ان میں سے بہت سی باتوں کی مخالفت کرتے ہیں اور فرماتے ہیں کہ ان میں سے بہت کچھ باطل ہے۔ کیا آپ کی رائے میں لوگ جان بوجھ کر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم پر جھوٹ باندھتے ہیں اور اپنی آراء کے مطابق قرآن کی تفسیر کرتے ہیں؟"

راوی کہتے ہیں: امیر المؤمنینؑ میری طرف متوجہ ہوئے اور فرمایا": تم نے سوال کیا ہے تو جواب بھی اچھی طرح سمجھ لو۔ لوگوں کے پاس جو روایات اور معلومات موجود ہیں، ان میں حق بھی ہے اور باطل بھی؛ سچ بھی ہے اور جھوٹ بھی؛ ناسخ بھی ہے اور منسوخ بھی؛ عام بھی ہے اور خاص بھی؛ محکم بھی ہے اور متشابہ بھی؛ صحیح حافظے سے نقل شدہ باتیں بھی ہیں اور وہم و خطا پر مبنی روایات بھی۔ اور حقیقت یہ ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی حیاتِ مبارکہ ہی میں آپ پر جھوٹ بولا جانے لگا تھا، یہاں تک کہ آپ منبر پر کھڑے ہوئے اور فرمایا': اے لوگو! میرے نام پر جھوٹ گھڑنے والوں کی تعداد بڑھتی جا رہی ہے۔ پس جس نے جان بوجھ کر میری طرف جھوٹی بات منسوب کی، وہ اپنا ٹھکانا جہنم میں بنالے۔' پھر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے وصال کے بعد بھی آپ پر جھوٹ باندھا جاتا رہا۔ اور تم تک جو احادیث پہنچتی ہیں، وہ چار قسم کے افراد کے ذریعے پہنچتی ہیں، ان کے علاوہ کوئی پانچواں

ذریعہ نہیں:

پہلی قسم: مکار منافق

کچھ منافق لوگ ہیں؛ ایمان کا اظہار کرتے ہیں، اسلام کا لبادہ اوڑھے ہوئے ہیں، مگر نہ گناہ سے پرہیز کرتے ہیں اور نہ اس بات میں کوئی باک محسوس کرتے ہیں کہ جان بوجھ کر رسول اللہ ﷺ پر جھوٹ باندھیں۔ اگر لوگ جان لیتے کہ وہ منافق اور جھوٹا ہے تو نہ اس سے روایت قبول کرتے اور نہ اس کی تصدیق کرتے؛ لیکن وہ کہتے ہیں: یہ تو رسول اللہ ﷺ کی صحبت میں رہا ہے، آپ کو دیکھا ہے، آپ سے سنا ہے۔ پس وہ اس سے روایات لے لیتے ہیں، حالانکہ اس کے باطن اور حقیقتِ حال سے بے خبر ہوتے ہیں۔ یہ لوگ رسول اللہ ﷺ کے بعد زندہ رہے، پھر جھوٹ، بہتان اور فریب کے ذریعے گمراہی کے پیشواؤں اور جہنم کی طرف دعوت دینے والے حکمرانوں کا تقرب حاصل کیا۔ ان حکمرانوں نے انہیں مناصب عطا کیے، لوگوں کی گردنوں پر مسلط کر دیا، اور انہوں نے انہی ذرائع سے دنیا کمانی شروع کر دی۔

دوسری قسم: خطاکار راوی

کچھ لوگوں نے رسول اللہ ﷺ سے حدیث سنی، لیکن اسے صحیح طور پر محفوظ نہ رکھ سکے اور فہم یا نقل میں خطا کر بیٹھے۔ ایسے آدمی جان بوجھ کر جھوٹ نہیں بولتے، مگر غلطی کر جاتے ہیں۔

تیسری قسم: ناسخ و منسوخ سے ناواقف راوی

کچھ نے رسول اللہ ﷺ سے کوئی حکم سنا جو بعد میں نسخ ہو گیا، مگر انہیں اس نسخ کا علم نہ ہو سکا۔ یا پہلے ممانعت سنی، پھر بعد میں اس کی اجازت دی گئی، لیکن وہ اس تبدیلی سے آگاہ نہ ہو سکے۔ اس نے صرف منسوخ حکم محفوظ رکھا اور ناسخ حکم اس کے علم میں نہ آیا۔

چوتھی قسم: امانت دار اور فقیہ راوی

اور چوتھا شخص وہ ہے جو نہ رسول اللہ ﷺ پر جھوٹ باندھتا ہے، نہ جھوٹ کو پسند کرتا ہے۔ اس نے جو کچھ سنا، اسے فراموش نہیں کیا، بلکہ بعینہٖ محفوظ رکھا۔ پھر اسی طرح بیان کیا جیسے سنا تھا؛ نہ اس میں کوئی اضافہ کیا اور نہ کوئی کمی۔ اس نے ناسخ کو بھی پہچانا اور منسوخ کو بھی؛ لہٰذا ناسخ پر عمل کیا اور منسوخ کو ترک کر دیا۔ کیونکہ رسول اللہ ﷺ کے فرامین بھی قرآن ہی کی مانند ہیں: ان میں ناسخ و منسوخ، عام و خاص اور محکم و متشابہ پایا جاتا ہے۔

پھر امیر المؤمنینؑ نے فرمایا: رسول اللہ ﷺ کے تمام صحابہ یکساں درجے کے نہ تھے۔[23]

احادیث کے متعلق امام علیؑ کے اس رویے کی نظیر نہیں ملتی۔ چنانچہ کسی صحابی نے اس صراحت کے ساتھ پہلی نسل کے ناقلین روایت کے متعلق تبصرہ نہیں فرمایا۔ اس لیے امامیہ کی اپنی روایات بھی جزوی طور پر ہی سہی، نقد کی بھٹی سے گزری ہیں۔ چنانچہ ہمارے پاس متعدد شواہد ہیں جن میں امام باقرؑ اور امام صادقؑ کے اصحاب کی

کتب کے متعلق نقادانہ رویوں کی گواہی ملتی ہے۔ لہٰذا نتیجہ کے اعتبار سے سعدی نے جس ایک روایت کو پیش کیا ہے، اس سے متعارض احادیث موجود ہیں۔ چنانچہ امام رضا (ع) نے فرمایا کہ اصحاب امام باقرؑ اور اصحاب امام صادقؑ کی بعض کتب میں مغیرہ بن سعید اور ابو الخطاب نے دستکاری کی ہے اور بعض غالیانہ روایات شامل کی ہیں۔ لہٰذا امام رضا(ع) نے ان کے متعلق کانٹ چھانٹ اور تنقیدی رویہ اپنایا۔ یہ اس بات کی دلیل ہے ائمہ معصومینؑ فعال حدیثی سرگرمیاں انجام دے رہے تھے۔ اور نہ صرف یہی، بلکہ وہ اپنے اصحاب کو بھی تشویق کر رہے تھے کہ ان سرگرمیوں کا حصہ بنیں۔ دلچسپ امر یہ ہے کہ امام رضا علیہ السلام کے یونس بن عبدالرحمان متوفی 208 جیسے اصحاب نے ان کتب کے حوالے سے تنقیدی رویہ اپنایا۔ اس سے قبل ہشام بن حکم بھی اسی رویےّ کا حامل تھا۔ یہ وہی زمانہ ہے جسے مذکورہ حدیث میں زمانہ تقیہ قرار دیا گیا ہے۔ سنہ 150 ہجری سے 250 تک کے دوران، شیعہ علم الحدیث میں نقادانہ سرگرمیوں کے حوالے سے راقم السطور نے مفصل مقالہ تحریر کیا ہے، جس میں حدیث کے راوی اور متن، دونوں کے تنقیدی جائزہ کے دونوں میدانوں میں اصحاب ائمہ معصومینؑ کی سرگرمیوں کا جائزہ لیا گیا ہے۔ لہٰذا یہاں تکرار کے بجائے اسی مقالہ کا حوالہ دیا جاتا ہے۔[24]

3-6-4: ماثور رجالی روایات

حدیثی سرگرمیوں کے وجود پر ایک اور دلیل آئمہ اہل بیت علیہم السلام سے ماثور وہ روایات ہیں جو رجالی مباحث پر مشتمل ہیں۔ یعنی اہل البیت (ع) سے منقول روایات کی شکل میں راویانِ حدیث کی جرح و تعدیل (یعنی راویوں کے ناقابل اعتماد یا قابل اعتماد ہونے پر جرح و بحث) کا باقاعدہ اہتمام موجود تھا۔ کیونکہ رجال کشی میں اہلِ بیتؑ سے جرح و تعدیل کے حوالے سے سینکڑوں روایات منقول ہیں؛ جو اس بات کی دلیل ہیں کہ خود اہلِ بیتؑ نے راویوں کے بارے میں رائے قائم کی ہے اور راوی کے متعلق تنقیدی اصولوں کو کسی نہ کسی صورت میں بیان فرمایا ہے؛ اگرچہ ان میں اصطلاحی الفاظ (جرح و تعدیل) استعمال نہیں ہوئے، بلکہ وہ اپنے زمانے کے اسلوب کے مطابق تھے۔ تاہم غور طلب بات یہ ہے کہ اگر تقیہ کی وجہ سے حدیثی سرگرمیاں متوقف تھیں تو راوی کے متعلق سوال کرنے یا انہیں مقام دینے یا رتبہ سے گرانے کا معنی کیا ہے؟ کیوں بعض کو اہمیت دی جا رہی تھی جبکہ بعض کے متعلق مذمتی بیانات موجود تھے۔ ماثور علم رجال جہاں خود ایک قسم کی حدیثی فعالیت ہے کیونکہ راوی کے متعلق بحث علم رجال میں ہوتی ہے جو علوم حدیث ہی کی ایک شاخ ہے، وہاں یہ اس بات کی بھی دلیل ہے کہ یہ راوی حدیثی و فقہی سرگرمیوں میں مصروف تھے اور معصومین ان کی طرف رجوع کرنے کا حکم دیا کرتے تھے۔

ماثور علم رجال کا ایک بنیادی ماخذ رجالِ کشی ہے۔ اس کا اصل موضوع ائمہ معصومینؑ کے ادوار میں زندگی گزارنے والے راویانِ حدیث کے حالات، علمی مقام اور مذہبی حیثیت کا بیان ہے۔ کتاب "اختیار معرفة الرجال"، جو عام طور پر "رجالِ کشی "کے نام سے معروف ہے، شیعہ علمِ رجال کے قدیم ترین اور بنیادی مصادر میں شمار ہوتی

ہے۔ اس کے مؤلف ابو عمرو محمد بن عمر کشی (متوفیٰ چوتھی صدی ہجری) ہیں، جنہیں شیعہ علمِ رجال کے اولین اور ممتاز علماء میں شمار کیا جاتا ہے۔ اس کتاب کا اصل نام "معرفة الناقلين عن الأئمة الصادقين عليهم السلام" تھا، یعنی "ائمہ ٔ صادقینؑ (ائمہ ٔ اہلِ بیتؑ) سے روایت نقل کرنے والوں کی معرفت"۔ بعد میں شیخ ابو جعفر طوسی (متوفیٰ 460ھ) نے اس کتاب کو اختصار اور تلخیص کیا، بعض تکراری اور اضافی مطالب کو حذف کیا، اور سنہ 456 ہجری میں اسے اپنے شاگردوں کے لیے املاء کروایا۔ اسی مناسبت سے اس کا نام "اختيار معرفة الرجال" رکھا گیا، یعنی رجالی روایات کا منتخب و مہذب مجموعہ۔ یہ کتاب دراصل راویانِ حدیث کے حالات، ان کی علمی و اعتقادی حیثیت، اور ائمہ ٔ اہلِ بیتؑ کی جانب سے ان کے بارے میں وارد ہونے والی مدح، قدح، توثیق اور تضعیف پر مشتمل روایات کا ایک نہایت اہم ذخیرہ ہے۔ موجودہ صورت میں اس کتاب میں 1151 روایات شامل ہیں، جو شیعہ علمِ رجال، تاریخِ تشیع اور حدیثی میراث کے مطالعے کے لیے بنیادی ماخذ کی حیثیت رکھتی ہیں۔[25]

4-6-4: اصحاب ائمہ معصومینؑ کی طرف سے حدیثی محافل کا انعقاد

اصحاب ائمہ معصومینؑ کی طرف سے محافل حدیث کے انعقاد پر متعدد شواہد پائے جاتے ہیں؛ چنانچہ عبداللہ بن سنان روایت کرتے ہیں: "**قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع يَجِيئُنِي الْقَوْمُ فَيَسْتَمِعُونَ مِنِّي حَدِيثَكُمْ فَأَضْجَرُ** وَ لَا أَقْوَى قَالَ فَاقْرَأْ عَلَيْهِمْ مِنْ أَوَّلِهِ حَدِيثاً وَ مِنْ وَسَطِهِ حَدِيثاً وَ مِنْ آخِرِهِ حَدِيثاً۔"[26] ترجمہ: "میں نے امام ابو عبداللہؑ (امام صادقؑ) سے عرض کیا: لوگ میرے پاس آتے ہیں اور آپ کی احادیث مجھ سے سنتے ہیں، مگر میں تھک جاتا ہوں اور پوری کتاب پڑھانے کی طاقت نہیں رکھتا۔ امامؑ نے فرمایا: اس کے آغاز سے ایک حدیث، درمیان سے ایک حدیث، اور آخر سے ایک حدیث پڑھ کر سنا دو — یہی کافی ہے۔"

یہ روایت واضح طور پر اس بات کی نشاندہی کرتی ہے کہ اصحابِ ائمہؑ کے ہاں سماعِ حدیث کی مجالس قائم تھیں، جہاں لوگ آ کر احادیث سنتے تھے۔ اسی طرح جمیل بن دراج — جو رجال کشی کے مطابق امام صادقؑ کے دور کے ممتاز ترین فقہاء میں شمار ہوتے ہیں[27] — مجلسِ زرارة بن اعین کو اس طرح بیان کرتے ہیں: "مَا رَأَيْتُ رَجُلًا مِثْلَ زُرَارَةَ بْنِ أَعْيَنَ، إِنَّا كُنَّا نَخْتَلِفُ إِلَيْهِ فَمَا نَكُونُ حَوْلَهُ إِلَّا بِمَنْزِلَةِ الصِّبْيَانِ فِي الْكُتَّابِ حَوْلَ الْمُعَلِّمِ"[28] "میں نے زرارہ بن اعین جیسی کوئی (علمی) شخصیت نہیں دیکھی؛ ہم ان کے پاس آتے تھے اور ان کے گرد اس طرح بیٹھتے تھے جیسے مکتب کے بچے اپنے استاد کے گرد جمع ہوتے ہیں۔" یہ روایت ایک نہایت شاندار اور منظّم علمی مجلس کی تصویر پیش کرتی ہے، جو زرارہ بن اعین کے ہاں قائم تھی۔ ہم جانتے ہیں کہ زرارہ کی شخصیت کا ایک اہم پہلو احادیث کی ترویج سے متعلق ہے، چنانچہ انہیں شیعہ کی میراث میں مکثرین میں سے شمار کیا جا سکتا ہے۔ ان کی روایات کی مجموعی تعداد تقریباً دو ہزار بنتی ہے۔

اسی سلسلے میں ابان بن تغلب (م 141ھ) ایک نہایت ممتاز علمی و سماجی مقام کے حامل تھے۔ چنانچہ امام محمد باقرؑ نے انہیں حکم دیا: "اجلس في مسجد المدينة و أفتِ الناس، فإني أحب أن يُرى في شيعتي مثلك"[29] یعنی: "تم مدینہ کی مسجد میں بیٹھو اور لوگوں کو فتویٰ دو، کیونکہ میں پسند کرتا ہوں کہ میرے شیعوں میں تم جیسے افراد نظر آئیں۔" ان کی علمی عظمت کا اندازہ دیگر روایات ـــ جیسے ابن قولویہ کی گزارش ـــ سے بھی ہوتا ہے، جہاں امام جعفر صادق نے انہیں شیعہ کے اکابرین میں شمار کیا ہے۔[30] روایات کے مطابق، ابان بن تغلب نہ صرف شیعوں بلکہ غیر شیعہ افراد کے لیے بھی مرجع تھے۔[31] *الکافی* میں ایک روایت ان کے اس امر پر احاطہ کو ظاہر کرتی ہے کہ وہ اپنے زمانے کے اہلِ سنت فقہاء کی آراء سے بھی واقف تھے۔[32] شیخ طوسی (م 460ھ) نے انہیں "قاری فقیہ" کے لقب سے یاد کیا ہے،[33] جبکہ احمد بن علی نجاشی کے مطابق انہوں نے امام جعفر صادق سے تیس ہزار احادیث روایت کیں۔[34] اگرچہ موجودہ میراث میں ان کی روایات کی تعداد مذکورہ تعداد سے تناسب نہیں رکھتی۔

بہر حال، ابان بن تغلب جیسے افراد کے اہل سنت کی علمی محافل میں حضور کے شواہد خود اہل سنت کے علمی مصادر میں موجود ہیں۔ چنانچہ حدیثی و تاریخی کتب میں بطور ایک راوی ان کی روایات کا ذکر ہے۔[35] جبکہ بالعموم اہل سنت کے ماہرین جرح و تعدیل منجملہ ابن سعد، امام احمد بن حنبل، ابو حاتم، یحییٰ بن معین، امام نسائی، محمد بن عجلان اور ابن حبان نے انہیں ثقہ قرار دیا ہے۔ [36] اسی طرح ابان کا تعارف شعبہ بن حجاج اور سفیان بن عیینہ جیسی اہل سنت کی معروف حدیثی شخصیات کے استاد کے طور پر کروایا گیا ہے۔[37]

اسی طرح اصحاب ائمہ معصومینؑ کی طرف سے محافل حدیث کے انعقاد کا ایک اور شاہد یہ ہے کہ اہل قم کے شیخ الحدیث احمد بن محمد بن عیسیٰ کہتے ہیں: "میں حدیث کی تلاش میں کوفہ گیا۔ وہاں میری ملاقات حسن بن علی الوشّاء سے ہوئی۔ میں نے ان سے درخواست کی کہ وہ میرے لیے علاء بن رَزِین القلّاء اور ابان بن عثمان الاحمر کی کتابیں نکالیں۔ چنانچہ انہوں نے وہ کتابیں میرے سامنے پیش کر دیں۔ میں نے کہا" 'میں چاہتا ہوں کہ آپ مجھے ان کتابوں کی روایت کی اجازت (اجازتِ روایت) دے دیں۔" انہوں نے فرمایا: تمہیں اتنی جلدی کیوں ہے؟ جاؤ، انہیں خود لکھ لو اور پھر بعد میں سماع (براہِ راست سن کر روایت حاصل کرنا) بھی کر لینا۔" میں نے عرض کیا: "مجھے زمانے کے حوادث اور ناگہانی آفات کا اطمینان نہیں ہے (یعنی اندیشہ ہے کہ کہیں کوئی حادثہ پیش نہ آ جائے اور یہ موقع ہاتھ سے نکل جائے)۔" اس پر انہوں نے فرمایا: "اگر مجھے معلوم ہوتا کہ ایک دن اس حدیث کی ایسی طلب اور قدر و قیمت ہو جائے گی تو میں اس سے کہیں زیادہ احادیث جمع کر لیتا۔ کیونکہ میں نے اسی مسجد میں نو سو (900) ایسے شیوخ کو دیکھا ہے جن میں سے ہر ایک یہ کہتا تھا: "مجھ سے جعفر بن محمدؑ نے حدیث بیان کی ہے۔"

نجاشی کہتے ہیں کہ یہ بزرگ حسن بن علی الوشّاء اس طائفۂ شیعہ کے ممتاز، معتمد اور نہایت معتبر افراد میں سے تھے۔ ان کی کئی کتابیں تھیں، جن میں: ثواب الحج، المناسک اور النوادر شامل ہیں۔[38] یہ ایک اہم تاریخی شہادت ہے، چنانچہ سعدی جہاں اُس ایک روایت کی بنیاد پر پوری تین صدیوں کو تقیہ کے حالات کے زیر اثر بتا رہا تھا، وہاں مدِّمقابل، ان روایات کی طرف بھی توجہ کرنی چاہیے جن کے مطابق مسجدِ کوفہ میں 900 ایسے اساتذہ موجود تھے جو براہِ راست امام جعفر صادقؑ سے روایت کرتے تھے۔ خاکسار کی نظر میں ممکن ہے نوسو کا عدد دقیق نہ ہو، لیکن یہ اصل حدیثی فعالیت کا ایک اہم شاہد ہے۔ اس روایت سے اہل قم کے کوفہ کی طرف حدیث لینے کے لیے آنے اور کوفہ کے اندر وسیع پیمانے پر حدیثی فعالیت کا پتہ ملتا ہے اور یہ واقعہ امام رضا علیہ السلام کے دور کا ہے۔

فضل بن شاذان کہتے ہیں کہ کوفہ کی جامع مسجد میں حسن بن علی بن فضّال کی نماز کی مخصوص جگہ وہ ستون تھا جسے ساتواں ستون کہا جاتا تھا، اور جسے ستونِ ابراہیمؑ بھی کہا جاتا ہے۔ وہاں ان کی مجلس میں: ابو محمد الحجّال، علی بن اسباط، اور دیگر اہلِ علم جمع ہوا کرتے تھے۔ ابو محمد الحجّال علمِ کلام کا دعویٰ رکھتے تھے اور اپنے زمانے کے نہایت قوی مناظر اور جدلی عالم شمار ہوتے تھے۔ حسن بن علی بن فضّال اکثر میرے اور ان کے درمیان عقائد و معارف کے موضوعات پر علمی بحث چھیڑ دیتے تھے، اور جب میں سوالات کرتا تو وہ نہایت مضبوط، درست اور محکم جواب دیتے تھے۔ اسی روایت میں ہے کہ فضل بن شاذان نے کوفہ میں ہی ان سے کتابِ ابنِ بکیر اور دیگر احادیث سماعت کیں۔ بقول فضل بن شاذان کے ان کی شفقت کا یہ عالم تھا کہ وہ اپنی کتاب خود اٹھا کر میرے حجرے تک لاتے اور مجھے پڑھ کر سناتے تھے۔[39] یہ روایت شیعہ کے علمی حلقوں کی اعلانیہ فعالیت پر ایک واضح دلیل ہے۔

سوال یہ ہے کہ اگر کلامی سرگرمیاں مسجد میں ہو سکتی ہیں تو حدیثی سرگرمیوں کے لیے تقیہ کیونکر لازم ہو گا؟

اسی طرح کچھ منفی شواہد بھی ہیں جو دلالت تضمنی کے ساتھ یعنی ضمنی طور پر اس بات پر دلالت کرتے ہیں کہ باقی اصحاب ائمہ معصومینؑ ایسے نہیں تھے۔ چنانچہ محمد بن سنان کی جرح میں یہ بات ملتی ہے کہ وہ احادیث کو بغیر مشائخ سے سماع کیے، یعنی بالمشافہہ لیے بغیر ہی اخذ کرتے تھے۔[40] یہ جرح خود اس بات کی واضح دلیل ہے کہ باقی مشائخ میں یہ رسم عام نہ تھی اور انہوں نے احادیث کو باقاعدہ سماع کے طریقے سے لیا ہے۔ اب اتنے واضح شواہد کے ہوتے ہوئے، کوئی مدعی علم وآگہی، اگر یہ دعویٰ کرے کہ شیعہ کے ہاں سرے سے حدیثی وتدریسی حلقے اور مجالس ہی موجود نہ تھیں، تو یہ دعویٰ کس طرح قابلِ قبول ہو سکتا ہے؟

5: نتیجہ گیری

مذکورہ بالا دلائل اس بات کے گواہ ہیں کہ تقیہ کو شیعہ حدیثی سرگرمیوں میں ایک مانع کے طور پر پیش کرنے کے حوالے سے پیش کردہ دلائل کس قدر کمزور ہیں۔ سعدی نے تقیہ کے اثر انداز ہونے کے حوالے سے سید

خوئی کے کلام اور جس ایک روایت کو بطور دلیل پیش کیا ہے، وہ متعدد وجوہات کی بنیاد پر قابل استناد نہیں ہیں۔ وہ نہ صرف سیاق و سباق سے ہٹ کر پیش کیے گئے ہیں، بلکہ مدعا اور شواہد میں مطابقت کا نہ ہونا، اخص از مدعا ہونا، اور متضاد شواہد کا وجود اس دعوے کو بے بنیاد ثابت کرنے کے لیے کافی ہیں۔

شواہد اس حقیقت کے عکاس ہیں کہ رسول اللہ ﷺ کے عصر کے بعد ائمہ اہل البیت علیہم السلام نے رسول اللہ ﷺ کی میراث کی حفاظت میں اپنا کردار مؤثر طریقے سے نبھایا۔ شیعہ امامیہ نے اپنے ائمہ معصومینؑ کی سرپرستی میں اس کردار کو قبول کیا اور احادیث اہل البیت علیہم السلام کو شفاہی اور تحریری شکل دی۔ اگرچہ انہیں بعض اوقات تقیہ کے حالات کا سامنا رہا ہے۔ تاہم حدیثی سرگرمیوں پر تقیہ کی اثر اندازی انتہائی محدود اور قلیل مدتی اور صرف چند افراد کی حد تک تھی۔ اکثر فقہاء اور اصحاب ائمہ معصومینؑ نے حدیثی سرگرمیوں کو اپنے دائرہ اختیار کے مطابق انجام دیا۔ ائمہ معصومینؑ نے تنقیدِ حدیث میں بھی کردار ادا کیا۔ اس حوالے سے امام علیؑ نے ناقلین حدیث پر تنقید کرتے ہوئے انہیں چار اقسام میں تقسیم کیا۔ جبکہ امام جعفر صادق علیہ السلام کے زمانے سے تنقید حدیث کے باقاعدہ معیارات سامنے آنا شروع ہوگئے۔ اور عملی طور پر امام رضا علیہ السلام نے بعض احادیث میں تردید کی۔ اس کے علاوہ، ماثور علم رجال بھی شیعہ کی حدیثی فعالیت کا واضح ثبوت ہے۔ سمیع اللہ سعدی نے ان تمام شواہد سے یکسر غفلت برتی ہے۔ سعدی کی طرف سے، تاریخی شواہد سے یکسر چشم پوشی اور انہیں زیر بحث لائے بغیر ایک آدھ روایت پر اتنا بڑا دعویٰ استوار کرنا، منابع کے ساتھ انتخابی برتاؤ اور ان کے غیر منصف محقق ہونے کا پتہ دیتا ہے۔

*****

References

1. Dr. Muhammad Farqan Gohar, *A Critical Study of Samiullah Saadi's Views on the Formation of Hadith Heritage in the First Century Hijri*, Noor-e-Marfat, Vol. 17, Serial Issue 71, (2026): 26.
ڈاکٹر محمد فرقان گوہر، "پہلی صدی ہجری میں حدیثی ورثے کی تشکیل کے متعلق سمیع اللہ سعدی کی آراء کا تنقیدی مطالعہ"؛ سہ ماہی مجلّہ، نور معرفت، جلد 17، شمارہ 71 (2026): 26۔
https://www.nooremarfat.com/index.php/Noor-e-marfat/article/view/556
2. Madrasi Tabatabi, *Miras Maktob Shia Azsah Quron al-Hastanaan*, Mutrajam: Syed Ali Qarai/Rasool Jaferian, (Qom, Nasher Moarakh, 1386 SH), 26.
مدرسی طباطبائی، میراث مکتوب شیعہ از سہ قرن نخستین، مترجم: سید علی قرائی/رسول جعفریان، (قم، نشر مورخ، 1386 ہجری شمسی)، 26۔

3. Madrasi Tabatabi, *Matn wa Tafsir: Imam Sadiq wa Mirath-e Au dr fiqh-e Islami*, Grough-e Mutarjeen Inekas; Online (1402 S.H).

مدرسی طباطبائی، سید حسین، متن و تفسیر:امام جعفر صادق و میراث او در فقه اسلامی، گروہ مترجمین، انعکاس، آن لائن ڈیجیٹل نسخہ، 1402ش۔

4. Muhammad Farqan Gohar, *Naqd-e Hadith main Aiema ka ki*rdar; Qtr. Noor-e-Marfat, Serial Issue: 53, (2021): 21.

محمد فرقان، نقد حدیث میں اصحاب ائمہ کا کردار، نور معرفت، شمارہ مسلسل 53، (2021):21۔

5. Khuai, *Muajam Rijaal al-Hadith wa Tafsil Tabqaat al-Rijaal*, Vol. 1, (Qom, Nasher Asaar Shia, 1410 AH), 22.

خوئي، معجم رجال الحديث وتفصيل طبقات الرجال، ج1، (قم، مرکز نشر آثار شیعہ، 1410ق)، 22۔

6. Abu Jafar Muhammad bin Yaqub bin Ishaq, Al-Qalini al-Razi, *Al-Kafi*, Tehqeeq: Ghafari Ali Akbar Waakhandi, Muhammad, Chaap IV, Vol. 1, (Tehran, Entasharaat Daral-Kutab Islamia, 1407 AH), 53.

ابو جعفر محمد بن یعقوب بن اسحاق، کلینی الرازی، الکافی، تحقیق: غفاری علی اکبر وآخوندی، محمد، طبع چہارم، ج1، (تہران، انتشارات دار الکتب الاسلامیۃ، 1407ق)، 53۔

7. Samiullah, Saadi, *The Hadith Collection of Sunnis and Shiites, A Comparative Study)*, Monthly Al-Shariah, June, (2019): 13.

سمیع اللہ، سعدی، اہل سنت اور اہل تشیع کا حدیثی ذخیرہ، ایک مطالعہ، ماہنامہ الشریعہ، (جون 2019):13۔

8. Ibid, 23.

ایضاً، 23۔

9. Abu-al-Qasim, Khuai, *Muajam Rijaal al-Hadith*, 23.

ابوالقاسم، خوئي، معجم رجال الحديث، 23۔

10. Ali Raza, Jalali, *Naqad Barosi Rawabat Fikri-Tahrkhi Akwan al-Safa wa Ismailia*, Poros Hamshamah Tarikh Tamadan Islami, (1339 SH): 135-157.

علی رضا، جلالی، نقد و بررسی روابط فکری-تاریخی اخوان الصفا واسماعیلیہ، پژوہشنامہ تاریخ تمدن اسلامی، (1399 شمسی):135-157۔

11. Umar Musa, Muhammad Al-Sani, *Al-Madrisaat al-Hadithiat fi Mikah wa Madina wa Asarha fi Hadith wa Alomah Mn Nishaathahati al-Quran Al-Sani Hijri*, Vol. 2, (Riaz Daral – Mihnaaj, 1426 AH), 538.

عمر موسی، محمد الثانی، المدرسۃ الحدیثیۃ فی مکۃ والمدینۃ واثرہا فی الحدیث وعلومہ من نشأتہا حتی القرن الثانی الہجری، ج2، (ریاض، دار المنہاج، 1426ہجری)، 538۔

12. Abubaker Aḥmad bin Al-Hussain bin Ali bin Musa, *Al-Behqi*, *Al-Khasro Jardi al-Khursani*, *Al-MadKhal Ila al-Sanan al-Kubra*, Tehqeeq: Muhammad Zia al-Rehman al-Uzmaha, (Al-Kowat, Daral Khulfah lilKitaab al-Islami, nd.) 158.

ابو بکر احمد بن الحسین بن علی بن موسیٰ ، البیہقی، الخسروجردی الخراسانی، المدخل الی السنن الکبری، محقق: محمد ضیاء الرحمٰن الأعظمی، (الکویت، دار الخلفاء للکتاب الاسلامی، سن ندارد)، 158۔

13. Ahmad bin Muhammad, Ibn Hanmble, *Masnaad Imam Ahmad*, Vol. 2, (Beirut, Daral-Saadar, nd.), 258.

احمد بن محمد، ابن حنبل، مسند الامام احمد، ج2، (بیروت، دار صادر، سن ندارد)، 258۔

14 .Muhammad Ali, Mehdwi Raad, *Sahabah wa Kitabat Hadith*, Fasalnamah Alum Hadith, Issue. 3 (1376 SH): 10.

محمد علی، مہدوی راد، صحابہ وکتابت حدیث، فصلنامہ علوم حدیث، شمارہ3، (1376): 10۔

15. Shamas al-Deen Abu Abdulah Muḥammad, Zhahabī, *Seer Ahlaam al-Nabah,* Tehqeeq: Gorai az Muqiqaan zehr Nazer Shuaib Ahranahwat, Chaap III, Vol. 3, (nc. Tabah Mowsah Risalat, 1985), 235.

شمس الدین ابو عبد اللہ محمد، ذہبی، سیر اعلام النبلاء، تحقیق: گروہی از محققان زیر نظر شعیب ارناووط، چ سوم، ج3، (شہر ندارد، طبع موسسہ رسالت، 1985م)، 235۔

16. Muhammad Mustafa, Azmi, *Darasat fi Hadith al-Nabawi wa Tarikh Tadwinah*, (Beirut, Al-Mahab Al-Islami, 1992), 113-114.

محمد مصطفیٰ، اعظمی، دراسات فی الحدیث النبوی وتاریخ تدوینہ، (بیروت، مکتب اسلامی، 1992)، 113-114۔

17. Shamas al-Deen Abu Abdulah Muḥammad, Zhahabī, *Seer Ahlaam al-Nabah,* Vol. 3, 235.

شمس الدین ابو عبد اللہ محمد، ذہبی، سیر اعلام النبلاء، ج3، 235۔

18. Qalini, *Al-Kafi*, Vol. 5, 318.

کلینی، الکافی، ج5، 318۔

19. Kashi, Abu Umaro, Muhammad bin Umar bin Abdul Ahziz, *Rijaal Kashi,(Ikhtiaar Marif al-Rijaal Balaqliyaat Mehqeq Mir Damaad Aster Abadi)*, Tehqeeq: Mehdi Rajai, Vol. 2, (Qom, Mowsaat Ale-Bayait al-Ahya al-Tisraat, 1363 SH), 673.

کشی، ابو عمرو، محمد بن عمر بن عبد العزیز، رجال کشی، (اختیار معرفۃ الرجال با تعلیقات محقق میر داماد استرابادی)، تحقیق: مہدی رجائی، طبع اول، ج2، (قم، مؤسسہ اہل البیت لاحیاء التراث، 1363ش)، 673۔

20. Abu al-Hassan, Ahmad bin Ali, Nijashi, *Rijaal al-Nijashi, Firsat Ismah Masfi al-Shia*, Tehqeeq: Shabir Zanjani Musa, (Qom, Dafter Entasharaat Islami Wabastah bah Jamia Muderseen Hoza Ilmia, 1407 AH), 326.

ابو الحسن، احمد بن علی، نجاشی، رجال النجاشی - فہرست اسماء مصنفی الشیعۃ، تحقیق: شبیری زنجانی موسیٰ، (قم، دفتر انتشارات اسلامی وابستہ بہ جامعہ مدرسین حوزہ علمیہ، 1407ق)، 326۔

21. Abu Jafer Muhammad bn Hassan, Tusi, *Al-Hudah fi Ahsool al-Fiqah*, Tehqeeq: Ensari Qomi Muhammad Raza, Vol. 1, (Qom, Nasher: Muhammad Taqi Alaqbandiyan, 1417 AH), 154.

ابو جعفر محمد بن حسن، طوسی، *العُدۃ فی اصول الفق ہ*، تحقیق: انصاری قمی محمد رضا، ج1، (قم، ناشر: محمد تقی علاقبندیان، 1417ق)، 154۔

22 . Muhammad Farqan Gohar/Nehmat Allah Safri Faroshani, *The Historical-Political Background of the Hadiths Narrated against the Qadariyyah up to 4th Century;* Qtr. Noor-e-Marfat, Serial Issue: 70, (2025): 56-84.

محمد فرقان گوہر/نعمت اللہ صفری فروشانی، چوتھی صدی ہجری تک قدریہ کے خلاف بیان شدہ احادیث کا تاریخی-سیاسی پس منظر، نور معرفت تحقیقی مجلّہ، جلد16، شمارہ70، (2025): صفحہ 56-84۔

23. Qalini, *Al-Kafi*, Vol. 1, 62-63; Syed Razi, *Nehjal Balagha*, Tehqeeq: Atardi, Aziz allah, (Qom, Mowsaah Nehjal Balagha, 1414 AH), Kutbah: 201, Page 244.

کلینی، الکافی، ج1، 62-63؛ سید رضی، *نہج البلاغہ*، تحقیق: عطاردی، *عزیزاللہ*، (قم، *مؤسسہ نہج البلاغہ*، 1414)، خطبہ201، ص244۔

24. Muhammad Farqan; *Naqd hadees mein ashaab-e-aimma ka kirdar*; Qtr. Noor-e-Marfat, Serial Issue: 53, (2021): 21-43.

محمد فرقان، نقد حدیث میں اصحاب ائمہ کا کردار، نور معرفت، جلد ندارد، شمارہ53، (2021): صفحہ 21-43۔

25. https://wiki.ahlolbait.com/رجال_کشی_(کتاب)

26. Qalini, *Al-Kafi*, 52.

کلینی، *الکافی*، 52۔

27. Kashi, *Rijaal Kashi*, Vol. 2, 673.

کشی، رجال کشی، ج2، 673۔.

28. Ibid, Vol. 1, 372.

ایضاً، ج1، 372۔

29. Nijashi, *Rijaal al-Nijashi*, *Firsat Ismah Masfi al-Shia*, 10; Abu jafer Muhammad bin Hassan, Tusi, *Firasat*, Muhaqiq: Masiha: Syed uhammd Sadiq Ale Behral Alom, (Najaf, Maktbah Murtazia, nd.), 44.

نجاشی، رجال النجاشی - فہرست اِسماء مصنفی الشیعۃ، 10؛ ابو جعفر محمد بن حسن، طوسی، الفہرست، محقق/مصحح: سید محمد صادق آل بحر العلوم، (نجف، مکتبہ مرتضویہ، سن ندارد)، 44۔

30. Ibn-e-Qowlia, Abul-Qasim Jafer bin Muhammad, Kamil al-Ziaraat, Tehqeeq Amini, Abdul-Hussain, (Najaf Ashrif, Daral Murtazahia, 1356 SH), 331.

ابن قولویہ،ابوالقاسم جعفر بن محمد،کامل الزیارات، تحقیق امینی، عبدالحسین، (نجف اشرف، دارالمرتضویہ،1356ش)، 331۔

31. Kashi, *Rijaal Kashi*, Vol. 2, 622; Abu Jafer, Ahmad bin Muhammad bin Khalid, Barqi al-Mahsan, Tabah II, Vol. 1, (Qom, Daral Kutab Islamiat, 1371 SH), 33; ;Qalini, Al-Kafi, Vol. 2, 520.

کشی، رجال کشی، ج2، 622؛ ابو جعفر، احمد بن محمد بن خالد، برقی، المحاسن، طبع دوم، ج1، (قم، دار الکتب الإسلامیۃ، 1371ق)، 33؛ کلینی، الکافی، ج2، 520۔

32. Qalini, *Al-Kafi*, Vol. 1, Sh. 8, 70.

کلینی، الکافی، ج1، ش8، 70۔

33. Tusi, al-*Firasat*, 45.

طوسی، الفہرست، 45۔

34. Nijashi, *Rijaal al-Nijashi*, 12.

نجاشی، رجال النجاشی، 12۔

35. Ibn Hanble, Ahmad, *Fazail Al-Sahabah*, Tehqeek, Abbas, Wasi Allah bin Muhammad, Vol. 1, (Qaira, *Dar-e-Ibn al-Jozi*, 1430 AH), 427; Abu Jafar Muhammad bin Jareer, Tabri, *Tarikh al-umm wa al-malook*, Tehqeek: Muhammad Abu al-Fazal Ibrahim, Chap II, Vol. 11, (Beirut, Daral Tasraat, 1387 SH/1967), 642; Ibne Aseer Jarre, Azaldeen Ali bin Muhammad, *Asad al-Ghabat fi Marfat al-Sahabah*, Vol. 4, (Beirut, Daral Fiker, 1409 AH/1989), 474.

ابن حنبل، احمد، فضائل الصحابہ، تحقیق: عباس، وصی اللہ بن محمد، ج1، (قاہرہ، دار ابن الجوزی، 1430ق)، 427؛ ابو جعفر محمد بن جریر، طبری، تاریخ الأمم و الملوک، تحقیق محمد ابو الفضل ابراہیم، اشاعت دوم، ج11، (بیروت، دار التراث، 1387/1967)، 642؛ ابن اثیر جزری، عز الدین علی بن محمد، اسد الغابۃ فی معرفۃ الصحابۃ، ج4، (بیروت، دار الفکر، 1409/1989)، 474۔

36. Ibn Hanble, Ahmad, *Fazail Al-Sahabah*, Ahshia Mohaqaq, Vol.1, 427.

ابن حنبل، فضائل الصحابہ، حاشیہ محقق، ج1، 427۔

37 . Ibne Habib, Muhammad al-Majar, Mohaqaq: Shastiteer, Ailza Likhtan, (Beirut, Daral Afaaq al-Jadeeda, 1985), 476.

ابن حبیب، محمد المحبر، محقق: شتیتر، ایلزہ لیختن، (بیروت، دار الآفاق الجدیدۃ، 1985)، 476۔

38. Nijashi, *Rijaal al-Nijashi*, 39-40.

نجاشی، رجال النجاشی، 39-40۔

39. Ibid, 34-35.

ایضاً، 34-35۔

40. Ibid, Vol. 2, 786.

ایضاً، ج2، 786۔

حسد کی ہلاکت خیزی اور تدارکات: قرآنی آیات کا ایک جامع تجزیہ

The Destructiveness of Envy and Its Remedies: A Comprehensive Analysis of Quranic Verses

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

Dr. Rajab Ali Mustafai
Ph.D. Islamic Philosophy; Almustafa International University, Qum, Iran.
E-mail: bajar1982@gmail.com

Abstract:
Envy is one of those basic human vices that can lead to many sins and social harms. This paper presents a comprehensive study of envy—its meaning, reality, rulings, effects, and remedies—in the light of the Quranic verses and interpretative discussions. In the beginning of the paper, besides highlighting the meaning and concept of envy, a comparison is made with closely related words like '*Gibtah*' and '*Munafisah*', showing that envy means the desire for the downfall of someone else's blessings, whereas gibtah and munafisah are positive and commendable traits.
The distinctive feature of the present research is that the study of envy is not limited to the verses containing the word 'envy' or its derivatives. It also includes Quranic words, expressions, and incidents that, in context or in light of authentic interpretive traditions, discuss the effects and harms of envy. The paper analyzes various examples of the envious and the envied in the Quran, such as Iblis, Qabil, the People of the Book, hypocrites, Yusuf's brothers, and other individuals and groups. Similarly, it also discusses Quranic injunctions related to envy, seeking Allah's protection from the evil of the envious, exercising forgiveness and tolerance, prohibitions against envy,

and its causes.
In fact, this paper presents a comprehensive thematic analysis of Quranic verses on the topic of envy, describing its individual and social effects—such as conflict, denial of truth, oppression, murder and bloodshed, corruption, and spiritual and moral decline—backed by Quranic evidence. In the end, in the light of the Holy Quran's teachings, the paper presents remedies for envy, especially contentment with Allah’s distribution of blessings, spiritual training, prayer, seeking refuge with Allah, and moral purification, as effective means. The paper concludes that envy is a highly dangerous moral vice that affects both individuals and society, while the Holy Quran provides comprehensive and balanced guidance regarding its causes, consequences, and remedies.

Keywords: Envy, envious person, the envied, admiration, rivalry, effects of envy, treatment of envy.

خلاصہ

حسد اُن بنیادی انسانی رزائل میں سے ہے جو بہت سے گناہوں اور اجتماعی مفاسد کا موجب بنتے ہیں۔ یہ مقالہ قرآنِ کریم کی آیات اور تفسیری مباحث کی روشنی میں **حسد** کے مفہوم، اس کی حقیقت، احکام، آثار اور علاج پر ایک جامع تحقیقی جائزہ پیش کرتا ہے۔ مقالہ کے ابتدائی حصے میں حسد کے معنی و مفہوم کو اجاگر کرنے کے علاوہ، اس کے "غبطہ" اور "منافسہ" جیسے قریب المعنی الفاظ کے ساتھ تقابل پیش کیا گیا ہے، جس سے واضح ہوتا ہے کہ حسد دوسروں کی نعمت کے زوال کی آرزو کا نام ہے، جبکہ غبطہ اور منافسہ مثبت اور قابلِ تحسین اوصاف ہیں۔
زیرِ نظر تحقیق کی امتیازی خصوصیت یہ ہے کہ اس میں حسد کا مطالعہ صرف ان آیات تک محدود نہیں رکھا گیا جن میں لفظِ **حسد** یا اس کے مشتقات وارد ہوئے ہیں، بلکہ ان قرآنی الفاظ، تعبیرات اور واقعات کو بھی شامل کیا گیا ہے جو سیاق و سباق یا معتبر تفسیری روایات کی روشنی میں حسد کے آثار و مفاسد پر بحث کرتے ہیں۔ مقالہ میں قرآنی آیات کی روشنی میں حاسدین اور محسودین کی مختلف مثالوں، جیسے ابلیس، قابیل، اہلِ کتاب، منافقین، یوسفؑ کے بھائیوں اور دیگر افراد و گروہوں کا تجزیہ کیا گیا ہے۔ اسی طرح حسد سے متعلق قرآنی احکام، حاسد کے شر سے اللہ تعالیٰ کی پناہ طلب کرنے، عفو و درگزر اختیار کرنے، حسد کی ممانعت اور اس کے اسباب پر بھی بحث کی گئی ہے۔
درحقیقت، یہ مقالہ حسد کے موضوع پر قرآنی آیات کا ایک جامع موضوعاتی تجزیہ پیش کرتا ہے جس میں حسد کے

انفرادی اور اجتماعی اثرات، جیسے اختلاف، حق سے انکار، ظلم، قتل و خونریزی، فساد اور روحانی و اخلاقی زوال کو قرآنی شواہد کے ساتھ بیان کرتا ہے۔ آخر میں قرآنِ کریم کی تعلیمات کی روشنی میں حسد کے علاج، خصوصاً اللہ تعالیٰ کی تقسیمِ نعمت پر رضا، روحانی تربیت، دعا، استعاذہ اور اخلاقی تزکیہ کو مؤثر ذرائع کے طور پر پیش کیا گیا ہے۔ مقالہ اس نتیجے پر پہنچتا ہے کہ حسد ایک نہایت مہلک اخلاقی رزیلت ہے جس سے فرد اور معاشرہ دونوں متاثر ہوتے ہیں۔ جبکہ قرآنِ کریم اس کے اسباب، نتائج اور علاج کے بارے میں جامع اور متوازن رہنمائی فراہم کرتا ہے۔

کلیدی کلمات: حسد، حاسد، محسود، غبطہ، منافسہ، حسد کے آثار، حسد کا علاج۔

1۔ مقدمہ

قرآنِ کریم انسان کی انفرادی، اجتماعی، اخلاقی اور روحانی زندگی کے لیے جامع ہدایت کا سرچشمہ ہے۔ اس میں جہاں ایمان، عبادات، معاملات اور معاشرت کے بنیادی اصول بیان کیے گئے ہیں، وہیں انسانی شخصیت کی تعمیر و تطہیر کے لیے اخلاقی اوصاف اور رذائل پر بھی نہایت گہرائی کے ساتھ بحث کی گئی ہے۔ اخلاقی رذائل میں حسد کو ایک نہایت مہلک باطنی بیماری قرار دیا گیا ہے، کیونکہ یہ انسان کے قلب و ذہن کو آلودہ کرنے کے ساتھ ساتھ معاشرتی روابط، دینی اقدار اور انسانی تعلقات کو بھی شدید متاثر کرتا ہے۔ حسد کا بنیادی محرک اللہ تعالیٰ کی عطا کردہ نعمتوں پر عدمِ رضا اور دوسروں کی نعمت کے زوال کی خواہش ہے، جو انسان کو بغض، عداوت، ظلم، حق سے انکار اور فساد جیسے سنگین جرائم تک پہنچا دیتی ہے۔

قرآنِ کریم نے حسد کو محض ایک انفرادی اخلاقی کمزوری کے طور پر بیان نہیں کیا بلکہ اسے انسانی تاریخ میں رونما ہونے والے متعدد فکری، اعتقادی اور سماجی انحرافات کا بنیادی سبب قرار دیا ہے۔ ابلیس کا حضرت آدم علیہ السلام کے سامنے سجدہ سے انکار، قابیل کا اپنے بھائی ہابیل کو قتل کرنا، حضرت یوسف علیہ السلام کے بھائیوں کی سازش، اہلِ کتاب کا رسول اللہ ﷺ اور اہلِ ایمان کے خلاف حسدانہ رویہ، اور منافقین کی معاندانہ روش — یہ تمام قرآنی واقعات اس حقیقت کی نشاندہی کرتے ہیں کہ حسد محض ایک نفسیاتی کیفیت نہیں بلکہ ایک ایسا اخلاقی مرض ہے جس کے اثرات فرد سے نکل کر پورے معاشرے کو اپنی لپیٹ میں لے لیتے ہیں۔ اسی لیے قرآنِ مجید نے ایک طرف حاسد کے شر سے اللہ تعالیٰ کی پناہ مانگنے کی تعلیم دی ہے، اور دوسری طرف حسد کے اسباب، نتائج اور علاج کے بارے میں جامع رہنمائی بھی فراہم کی ہے۔

اسلامی علمی روایت میں حسد پر مفسرین، محدثین، فقہاء، اہلِ لغت اور علمائے اخلاق نے مختلف پہلوؤں سے گفتگو کی ہے۔ تاہم ان مباحث کی نوعیت زیادہ تر جزوی رہی ہے، جبکہ قرآنِ کریم میں حسد سے متعلق تمام نصوص، متعلقہ الفاظ، تفسیری اشارات، حاسدین و محسودین کی مثالوں، شرعی احکام، اخلاقی اثرات اور علاج کو ایک جامع

قرآنی مطالعے کی صورت میں یکجا کرنے کی ضرورت محسوس ہوتی ہے۔ مزید یہ کہ حسد، غبطہ اور منافسہ جیسے قریب المعنی مفاہیم کے مابین امتیازات کو واضح کرنا بھی علمی اعتبار سے ضروری ہے، کیونکہ ان اصطلاحات کے خلط سے اخلاقی اور فقہی نتائج میں بھی اختلاف پیدا ہوتا ہے۔

اس تحقیق کا بنیادی مقصد قرآنِ کریم کی روشنی میں حسد کے مفہوم، حقیقت، اسباب، احکام، آثار اور علاج کا جامع اور منظّم تجزیہ پیش کرنا ہے۔ اس مقصد کے لیے سب سے پہلے حسد کی لغوی و اصطلاحی تعریف، اشتقاق اور استعمال کا جائزہ لیا گیا ہے، پھر قرآنِ مجید میں لفظِ حسد، اس کے مشتقات اور ان الفاظ و تعبیرات کا مطالعہ کیا گیا ہے جو سیاق و سباق یا تفسیری روایات کی روشنی میں حسد پر دلالت کرتے ہیں۔ اس کے بعد حاسدین اور محسودین کی قرآنی مثالوں، حسد سے متعلق شرعی احکام، اس کے انفرادی و اجتماعی اثرات، اور قرآنی تعلیمات کی روشنی میں اس کے علاج کا تحقیقی و تجزیاتی مطالعہ پیش کیا گیا ہے۔

اس مقالے میں بنیادی ماخذ قرآنِ کریم ہے، جبکہ اس کی تشریح و توضیح کے لیے معتبر کتبِ تفسیر، حدیث، لغت، اخلاق اور فقہ سے استفادہ کیا گیا ہے۔ یہ تحقیق اس لحاظ سے اہمیت کی حامل ہے کہ عصرِ حاضر میں بڑھتے ہوئے معاشرتی، فکری اور نفسیاتی مسائل، باہمی رقابت، عدمِ برداشت اور سماجی انتشار کے پس منظر میں حسد کے قرآنی تصور کو سمجھنا نہایت ضروری ہے۔ توقع ہے کہ یہ مقالہ نہ صرف قرآنی اخلاقیات کے باب میں ایک مفید علمی اضافہ ثابت ہو گا بلکہ اسلامی اخلاقی فکر اور قرآنی مطالعات میں آئندہ تحقیقی کام کے لیے بھی ایک مضبوط بنیاد فراہم کرے گا۔

2۔ مسئلہ تحقیق

حسد ایک ایسا اخلاقی اور روحانی مرض ہے جس نے انسانی تاریخ کے مختلف ادوار میں انفرادی کردار، خاندانی تعلقات، سماجی ہم آہنگی اور دینی وحدت کو شدید متاثر کیا ہے۔ قرآنِ کریم نے متعدد مقامات پر حسد کے اسباب، مظاہر، نتائج اور علاج کی طرف صراحتاً یا اشارتاً رہنمائی فراہم کی ہے، تاہم قرآنی آیات، تفسیری مباحث اور متعلقہ مفاہیم کو ایک جامع موضوعاتی مطالعے کی صورت میں پیش کرنے والے تحقیقی کام نسبتاً کم ہیں۔ مزید برآں، حسد، غبطہ اور منافسہ جیسے قریب المعنی مفاہیم کے درمیان امتیازات، قرآنی مثالوں کا تجزیہ، اور حسد کے انفرادی و اجتماعی اثرات پر مربوط علمی تحقیق کی ضرورت محسوس کی جاتی ہے۔ لہٰذا اس تحقیق کا بنیادی مسئلہ یہ ہے کہ قرآنِ کریم حسد کی حقیقت، اسباب، احکام، آثار اور علاج کے بارے میں کس نوعیت کی جامع رہنمائی فراہم کرتا ہے، اور عصر حاضر کے اخلاقی و سماجی مسائل کے تناظر میں اس رہنمائی سے کس طرح استفادہ کیا جاسکتا ہے۔

3۔ سابقہ تحقیقات

حسد کے موضوع پر اسلامی علمی روایت میں متعدد جہات سے گفتگو کی گئی ہے۔ مفسرین نے قرآنِ کریم کی متعلقہ آیات کی تفسیر کرتے ہوئے حسد کی حقیقت، اسباب اور نتائج کو بیان کیا ہے، محدثین نے اس کی مذمت اور اس کے اخلاقی و روحانی نقصانات کو احادیثِ نبویہ کی روشنی میں واضح کیا ہے، جبکہ علمائے اخلاق اور اہلِ تصوف نے حسد کو امراضِ قلب میں شمار کرتے ہوئے اس کے تزکیہ اور علاج پر مفصل بحث کی ہے۔ تاہم ان مباحث کی نوعیت زیادہ تر جزوی ہے اور ہر فن نے اپنے مخصوص دائرۂ بحث تک اس موضوع کو محدود رکھا ہے۔

قدیم تفاسیر، جیسے تفسیر طبری، التبیان، مجمع البیان، مفاتیح الغیب، الجامع لأحکام القرآن، تفسیر ابن کثیر اور روح المعانی میں حسد سے متعلق قرآنی آیات کی تشریح موجود ہے، لیکن یہ مباحث مختلف سورتوں اور آیات کے تحت منتشر ہیں اور انہیں ایک مستقل موضوعاتی تحقیق کی صورت میں مرتب نہیں کیا گیا۔

اخلاقی لٹریچر میں امام غزالی کی *احیاء علوم الدین*، فیض کاشانی کی *المحجۃ البیضاء*، ملا مہدی نراقی کی *جامع السعادات*، ابن مسکویہ کی *تہذیب الاخلاق* اور مکارم شیرازی کی *الاخلاق فی القرآن* حسد کے اخلاقی، روحانی اور نفسیاتی پہلوؤں پر اہم مصادر ہیں۔ ان کتب میں حسد کے اسباب، اقسام، علامات اور علاج پر مفصل گفتگو ملتی ہے، تاہم ان کا بنیادی مقصد اخلاقی تربیت ہے، نہ کہ قرآنی آیات کا موضوعاتی اور جامع تحقیقی تجزیہ۔

معاصر دور میں بھی حسد کے موضوع پر متعدد مقالات، جامعاتی تحقیقات اور کتابیں منظر عام پر آئی ہیں، لیکن ان میں سے اکثر یا تو نفسیاتی و اخلاقی پہلو تک محدود ہیں، یا صرف احادیثِ نبویہ کی روشنی میں حسد کا جائزہ پیش کرتی ہیں، جبکہ بعض تحقیقات صرف چند منتخب قرآنی آیات کی تشریح تک محدود رہتی ہیں۔ اس بنا پر قرآنِ کریم میں حسد کے تمام متعلقہ الفاظ، اشارات، قرآنی مثالوں، احکام، آثار اور علاج کو ایک جامع موضوعاتی مطالعے کی صورت میں پیش کرنے کی ضرورت برقرار رہتی ہے۔

زیرِ نظر تحقیق کی امتیازی خصوصیت یہ ہے کہ اس میں حسد کا مطالعہ صرف ان آیات تک محدود نہیں رکھا گیا جن میں لفظِ حسد یا اس کے مشتقات وارد ہوئے ہیں، بلکہ ان قرآنی الفاظ، تعبیرات اور واقعات کو بھی شامل کیا گیا ہے جو سیاق و سباق یا معتبر تفسیری روایات کی روشنی میں حسد پر دلالت کرتے ہیں۔ مزید برآں، اس تحقیق میں حسد، غبطہ اور منافسہ کے باہمی امتیازات، حاسدین و محسودین کی قرآنی مثالوں، حسد کے شرعی احکام، اس کے انفرادی و اجتماعی اثرات اور قرآنِ کریم کی پیش کردہ اصلاحی حکمتِ عملی کو ایک مربوط اور منظم علمی انداز میں پیش کیا گیا ہے۔ یہی پہلو اس تحقیق کو سابقہ مطالعات سے ممتاز کرتا ہے اور قرآنی موضوعاتی تحقیق میں اس کی علمی افادیت کو نمایاں بناتا ہے۔

4۔ حسد کا معنی مفہوم

حسد سے مراد کسی دوسرے شخص کو عطا کی گئی نعمت کے زوال اور اس کے ختم ہونے کی آرزو کرنا ہے۔[1] عربی زبان میں **حسد** ثلاثی مجرد کا مصدر ہے۔ ابن منظور کے مطابق اس کا لغوی مفہوم "چھلکا" ہے۔[2] بعض مفسرین نے حسد کی لغوی حقیقت کو اس مثال سے واضح کیا ہے کہ جیسے کسی چیز کو دوسری چیز پر اس قدر رگڑا جائے کہ اس پر خراش آ جائے۔[3] بعض اہلِ لغت کے نزدیک **حسد** کا اصل لفظ "حسدل" ہے، جس کے معنی "کھٹمل" کے ہیں۔ جس طرح کھٹمل انسان کے جسم کو زخمی کر کے اس کا خون چوستا ہے، اسی طرح حسد بھی حسد کرنے والے کے قلب و روح کو اندر ہی اندر سے کھوکھلا کر دیتا ہے۔[4] اس اعتبار سے حسد اس شخص کی انتہائی منفی نفسیاتی کیفیت کا اظہار ہے جو دوسروں کی خوش حالی اور سعادت کو برداشت نہیں کر سکتا۔[5] چنانچہ حسود شخص یہ چاہتا ہے کہ نعمتیں صرف اسی کے پاس رہیں اور دوسرے لوگ ان سے محروم ہو جائیں۔[6]

ابن عربی کے نزدیک حسد انسان کی ایک فطری خصلت ہے جسے کلی طور پر ختم کرنا ممکن نہیں۔[7] امام غزالی کے نزدیک حسد کی اصل جڑ انسان کے دل میں ہوتی ہے۔ اگر یہ کیفیت زبان یا عملی رویّے کے ذریعے ظاہر ہو جائے تو انسان ظلم اور گناہ کا مرتکب ہوتا ہے اور اس پر توبہ و استغفار لازم ہے، لیکن اگر یہ صرف قلبی کیفیت کی صورت میں باقی رہے تو یہ بندے اور اس کے رب کے درمیان ایک باطنی گناہ شمار ہوتا ہے۔[8] لہٰذا حسود شخص دوسروں کی نعمتوں کے زوال کی خواہش رکھتا ہے، خواہ اس مقصد کے حصول کے لیے اسے کتنی ہی کوشش کیوں نہ کرنا پڑے۔[9] اسی بنا پر اہلِ اخلاق نے حسد کے مختلف درجات اور مراتب بھی بیان کیے ہیں۔[10]

علم الاخلاق میں حسد کے قریب المعنی جو الفاظ و اصطلاحات استعمال ہوئی ہیں؛ ان میں "غبطہ" اور "منافسہ" شامل ہیں۔ تاہم یہ الفاظ مثبت مفہوم میں استعمال ہوتے ہیں اور ممدوح اخلاقی صفات میں شمار کیے جاتے ہیں۔ مزید برآں، بعض اہلِ علم نے غبطہ اور منافسہ کے درمیان بھی معنوی فرق بیان کیا ہے۔[11] ان میں اور حسد میں بنیادی فرق یہ ہے کہ غبطہ اور منافسہ میں انسان دوسرے کی نعمت کے زوال کی خواہش نہیں کرتا، بلکہ صرف یہ آرزو رکھتا ہے کہ اسے بھی ایسی ہی نعمت حاصل ہو جائے۔ اسی وجہ سے رشک کو ایک پسندیدہ اخلاقی صفت قرار دیا گیا ہے۔ چنانچہ کہا گیا ہے کہ مومن رشک کرتا ہے، جبکہ منافق حسد کرتا ہے۔[12] البتہ بذاتِ خود غبطہ اور منافسہ میں یہ فرق ڈالا گیا ہے کہ غبطہ میں انسان صرف یہ خواہش رکھتا ہے کہ اسے بھی وہی نعمت حاصل ہو جائے، جبکہ منافسہ میں اس خواہش کے ساتھ اس نعمت کے حصول کے لیے عملی جدوجہد اور مسابقت بھی شامل ہوتی ہے۔[13]

5۔ حسد قرآنِ کریم کی روشنی میں

قرآن کریم میں لفظ حسد اور اس کے مشتقات چار مقامات پر استعمال ہوئے ہیں۔ (2:109، 4:54، 48:15،

113:5)۔ علاوہ ازیں، بعض دیگر قرآنی الفاظ، جیسے بغی اور غِلّ) غین کے کسرہ کے ساتھ)، بھی بعض مواقع پر حسد کے مفہوم میں استعمال ہوئے ہیں۔ (59:10، 15:47)۔[14] اسی طرح بعض قرآنی آیات سے، ان کے سیاق و سباق اور تفسیری روایات کی روشنی میں، حسد کا مفہوم بھی مستنبط کیا گیا ہے۔[15]مزید برآں، متعدد تفسیری احادیثِ مبارکہ میں حسد کی حقیقت، اس کے اسباب، آثار اور نتائج کو تفصیل کے ساتھ بیان کیا گیا ہے۔[16]

امام سیوطی کے مطابق لفظ **بغی** تمیمی لہجے میں حسد کے معنی میں بھی استعمال ہوتا ہے۔[17]اسی طرح لفظ غِلّ بھی بعض مواقع پر حسد کے معنی میں وارد ہوا ہے۔ سورۂ حجر کی آیات ۴۶۔۴۷، جو اہلِ جنت کی صفات بیان کرتی ہیں، اس حقیقت کی طرف اشارہ کرتی ہیں کہ اللہ تعالیٰ اہلِ جنت کے دلوں سے ہر قسم کا غِلّ دور کر دے گا، جس میں حسد بھی شامل ہے، اور اسی وجہ سے وہ جنت میں کامل امن، سکون اور باہمی محبت کے ساتھ زندگی بسر کریں گے۔[18]

امام فخر رازی نے متعدد قرآنی آیات کی نشاندہی کی ہے جن سے معلوم ہوتا ہے کہ ان میں حسد کے مختلف پہلو زیرِ بحث آئے ہیں۔[19] اسی طرح بعض دیگر قرآنی آیات سے بھی سیاق و سباق اور تفسیری روایات کی روشنی میں حسد کا مفہوم مستنبط کیا گیا ہے۔[20] تفسیری احادیث میں بھی حسد کے مختلف پہلوؤں کو تفصیل سے بیان کیا گیا ہے۔[21] ایک حدیث میں آیا ہے کہ حسد وہ پہلا گناہ ہے جس کا ارتکاب آسمان میں ابلیس نے اور زمین میں قابیل نے کیا۔[22] بہر صورت، حسد ایک نہایت مذموم اخلاقی صفت ہے شریعتِ اسلامیہ میں حسد کو حرام اور گناہ قرار دیا گیا ہے۔ تاہم فقہی اعتبار سے حدیثِ رفع کی رو سے، اگر حسد کا کوئی خارجی اور عملی اثر ظاہر نہ ہو تو وہ موجبِ گناہ نہیں بنتا اور نہ ہی اس پر آخرت میں سزا مرتب ہوتی ہے۔[23]

قرآن کریم میں حسد کے متعدد مظاہر اور اس سے متعلق مختلف موضوعات کا صراحتاً یا اشارتاً ذکر موجود ہے۔ ان میں ابلیس، قابیل، مشرکین، منافقین، اہلِ کتاب، حضرت یوسفؑ کے بھائیوں، یہودیوں، بنی اسرائیل اور بعض علماء کے حسد کے واقعات شامل ہیں۔ اسی طرح انصار، نبی اکرم ﷺ، مومنین اور آلِ ابراہیمؑ کے ساتھ کیے جانے والے حسد کا بھی تذکرہ ملتا ہے۔ مزید برآں، قرآن مجید میں حسد سے متعلق متعدد احکام اور اخلاقی تعلیمات بھی بیان کی گئی ہیں، جن میں حاسد سے استعاذہ، اس کے ساتھ عفو و در گزر، حاسد کا انجام، حسد کی قباحت، اس سے ممانعت، اس کی مذمت، اس کے اسباب، اس کے مضر اثرات اور اس کے علاج جیسے اہم موضوعات شامل ہیں۔

6۔ قرآنِ کریم میں حاسدین اور محسودین

قرآنِ کریم میں مختلف مقامات پر حاسدین اور محسودین کا تذکرہ صراحتاً یا اشارتاً موجود ہے۔ سورۂ بقرہ کی آیت 109 میں اہلِ کتاب کے اس حسد کا ذکر کیا گیا ہے جس کی بنا پر وہ حق کے واضح ہو جانے کے باوجود یہ خواہش رکھتے تھے کہ مومنین بھی دوبارہ کفر کی طرف لوٹ جائیں۔ ارشادِ باری تعالیٰ ہے کہ یہ خواہش ان کے دلوں میں موجود

حسد کا نتیجہ تھی۔ اسی طرح سورۂ نساء کی آیت 54 میں فرمایا گیا ہے: "کیا یہ لوگ ان نعمتوں پر لوگوں سے حسد کرتے ہیں جو اللہ نے اپنے فضل سے انہیں عطا فرمائی ہیں؟ حالانکہ ہم نے آلِ ابراہیم کو کتاب، حکمت اور عظیم سلطنت عطا کی تھی۔" اس آیت کے سیاق اور مفسرین کی تصریحات سے معلوم ہوتا ہے کہ اس سے مراد عہدِ نبویؐ کے بعض یہودی ہیں، جو اسلام کی روز افزوں عظمت، نبی اکرم ﷺ کے مقام اور مسلمانوں کی بڑھتی ہوئی قوت سے حسد کرتے تھے۔[24]

قرآنِ کریم کی بعض دیگر آیات میں اگرچہ لفظ حسد یا اس کے مشتقات استعمال نہیں ہوئے، لیکن سیاق و سباق اور تفسیری روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ ان کا تعلق بھی حسد ہی سے ہے۔[25] مثلاً سورۂ نساء کی آیت 32 میں مومنین کو حکم دیا گیا ہے کہ وہ اللہ تعالیٰ کی عطا کردہ نعمتوں پر قناعت کریں اور دوسروں کو دی گئی نعمتوں کی تمنا نہ کریں۔ مفسرین کے مطابق اس ممانعت کا مقصد حسد سے روکنا ہے، کیونکہ ایسی تمنا بالآخر حسد کا سبب بنتی ہے۔[26]

اسی طرح سورۂ آل عمران کی آیت 120 میں یہ حقیقت بیان کی گئی ہے کہ کفار اور منافقین مسلمانوں کی خوش حالی پر غمگین اور ان کی تکلیف پر خوش ہوتے تھے، جو درحقیقت حسد ہی کی ایک صورت ہے۔[27]

سورۂ یوسف کی آیت 8 میں حضرت یعقوبؑ کی حضرت یوسفؑ سے غیر معمولی محبت کے باعث ان کے بھائیوں کے دلوں میں پیدا ہونے والے حسد اور اس کے نتیجے میں شدید عداوت کا ذکر کیا گیا ہے۔ قرآنِ مجید اس طرزِ عمل کو ایک شیطانی رویہ قرار دیتا ہے۔[28] اسی طرح سورۂ مائدہ کی آیات 27 تا 30 میں حضرت آدمؑ کے دو بیٹوں، ہابیل اور قابیل، کا واقعہ بیان کیا گیا ہے۔ جب اللہ تعالیٰ نے ہابیل کی قربانی قبول فرما لی اور قابیل کی قربانی قبول نہ ہوئی تو حسد نے قابیل کو اس حد تک پہنچا دیا کہ اس نے اپنے بھائی کے قتل کا ارادہ کر لیا اور بالآخر اسے قتل کر دیا۔[29] سورۂ اعراف کی آیات 11۔12 میں حضرت آدمؑ کی تخلیق، فرشتوں کے سجدہ اور ابلیس کے انکار کا ذکر ہے۔ مفسرین کے مطابق ابلیس کے استکبار اور نافرمانی کا ایک بنیادی سبب حضرت آدمؑ کے مقام و فضیلت پر اس کا حسد تھا۔[30]

مزید برآں، سورۂ بقرہ (213)، آل عمران (19)، شوریٰ (14) اور جاثیہ (17) میں اہلِ علم اور اہلِ کتاب کے اس حسد کی مذمت کی گئی ہے جس نے انہیں حق کے واضح ہو جانے کے باوجود اختلاف اور انکار پر آمادہ کیا۔[31] اسی طرح سورۂ نساء کی آیات 88۔89 میں منافقین کے حسدانہ رویّے کی طرف بھی اشارہ موجود ہے۔

7۔ قرآنِ کریم میں حسد کے احکام

قرآنِ کریم میں حسد کے بارے میں متعدد احکام بیان کیے گئے ہیں۔ سورۂ فلق کی آیت 5 میں حاسد کے شر سے اللہ تعالیٰ کی پناہ طلب کرنے کی تعلیم دی گئی ہے، جبکہ سورۂ بقرہ کی آیت 109 میں اہلِ ایمان کو حکم دیا گیا ہے کہ

وہ حاسدین کے رویّے کے مقابلے میں " فَاعْفُواْ وَاصْفَحُواْ" یعنی عفو و در گزر سے کام لیں۔اسی طرح سورۂ یوسف کی آیت 5 میں حضرت یعقوبؑ نے حضرت یوسفؑ کو خواب اپنے بھائیوں سے بیان نہ کرنے کی نصیحت فرمائی تاکہ ان کے دلوں میں حسد پیدا نہ ہو اور وہ کسی سازش کا ارتکاب نہ کریں۔ "انہوں نے کہا: اے میرے بیٹے! اپنا یہ خواب اپنے بھائیوں کو نہ سنانا، ورنہ وہ تیرے خلاف کوئی سازش کریں گے، بے شک شیطان انسان کا کھلا دشمن ہے۔[32]" اسی طرح سورۂ فلق کی آیت 5 میں دوبارہ اس حقیقت کی طرف توجہ دلائی گئی ہے کہ مومن کو حاسد کے شر سے ہمیشہ اللہ تعالیٰ کی پناہ طلب کرنی چاہیے۔[33] سورۂ نساء کی آیت 32 میں حسد سے اس انداز میں منع کیا گیا ہے: "اور اس چیز کی تمنا نہ کرو جس میں اللہ نے تم میں سے بعض کو بعض پر فضیلت دی ہے۔" حضرت عبداللہ بن عباسؓ سے مروی ہے کہ اس آیت میں "تمنا" سے مراد حسد ہے۔[34]

8۔ قرآنِ کریم میں حسد کے آثار

قرآنِ کریم نے حسد کے متعدد انفرادی اور اجتماعی نتائج بیان کیے ہیں، جن میں سب سے نمایاں دین میں اختلاف ہے۔ ارشادِ باری تعالیٰ ہے: "سب لوگ ایک ہی امت تھے، پھر اللہ نے نبی بھیجے... اور اختلاف صرف انہی لوگوں نے کیا جنہیں کتاب دی گئی تھی، اس کے بعد کہ ان کے پاس واضح دلائل آ چکے تھے، محض آپس کی ضد اور سرکشی کی وجہ سے۔) " (2:213) اسی مضمون کو سورۂ آل عمران کی آیت 19 میں بھی بیان کیا گیا ہے کہ اہلِ کتاب نے علم حاصل ہونے کے باوجود باہمی بغض اور حسد کی بنا پر اختلاف کیا۔ مفسرین کے مطابق سورۂ شوریٰ کی آیت 14 میں استعمال ہونے والا لفظ "بغیاً " بھی حسد کے معنی میں ہے۔[35] قرآنِ مجید کی روشنی میں حسد کے اہم نتائج درج ذیل ہیں:

1. دین میں اختلاف اور تفرقہ۔ (42:14،3:19،2:213)
2. حق کا انکار، باوجود اس کے کہ حق پوری طرح واضح ہو چکا ہو۔ (2:109)
3. نبی اکرم ﷺ کی نبوت کا انکار۔ (4:54،3:19)
4. قتل و خونریزی؛ جیسا کہ قابیل نے حسد کی وجہ سے اپنے بھائی ہابیل کو قتل کیا، اور حضرت یوسفؑ کے بھائیوں نے حسد ہی کے باعث انہیں کنویں میں ڈالنے کی سازش کی۔ (12:5-8،5:27-30)
5. کفر اور حق سے روگردانی۔ (3:19،02:90)
6. شک و شبہ میں مبتلا ہونا۔ (42:14)
7. دین کے معاملے میں نزاع اور جھگڑا۔ (2:109)

8. ظلم و زیادتی؛ جیسا کہ قابیل اور حضرت یوسفؑ کے بھائیوں کے واقعات سے واضح ہوتا ہے۔ (5:27-30، 12:5-8)

9. معاشرے میں شر اور فساد کا پھیلنا، جس سے بچنے کے لیے اللہ تعالیٰ نے حاسد کے شر سے پناہ مانگنے کا حکم دیا ہے۔ (113:5)

10. ندامت اور پشیمانی؛ جیسا کہ قابیل اپنے بھائی کے قتل کے بعد شدید ندامت کا شکار ہوا۔ (5:31)

ان آیات سے واضح ہوتا ہے کہ قرآنِ کریم حسد کو محض ایک باطنی اخلاقی بیماری قرار نہیں دیتا، بلکہ اسے ایسے فکری، دینی، معاشرتی اور عملی فساد کا سرچشمہ قرار دیتا ہے جو فرد اور معاشرے دونوں کے لیے نہایت تباہ کن نتائج کا باعث بنتا ہے۔

9۔ قرآنِ کریم میں حسد کا علاج

قرآنِ کریم نے حسد کے علاج کے لیے متعدد بنیادی اصول بیان کیے ہیں۔ ان میں سے ایک اہم علاج اللہ تعالیٰ کے فضل، عطا اور تقسیم پر کامل ایمان اور رضا ہے۔ سورۂ نساء کی آیت 54 میں اس حقیقت کو واضح کرتے ہوئے ارشاد فرمایا گیا" : کیا وہ لوگوں سے اس پر حسد کرتے ہیں جو اللہ نے انہیں اپنے فضل سے عطا فرمایا ہے؟ تو یقیناً ہم نے آلِ ابراہیم کو کتاب اور حکمت عطا فرمائی، اور ہم نے انہیں بہت بڑی سلطنت بھی عطا کی۔ " (4:54) اس آیت سے معلوم ہوتا ہے کہ نعمتوں کی تقسیم اللہ تعالیٰ کے فضل اور حکمت کے مطابق ہوتی ہے۔ لہٰذا حسد کا علاج یہ ہے کہ انسان اللہ تعالیٰ کے فیصلوں پر راضی رہے، اس کے فضل کو تسلیم کرے، اور دوسروں کو عطا کی گئی نعمتوں پر حسد کرنے کے بجائے انہیں اللہ تعالیٰ کی مشیت کا مظہر سمجھے۔

اسی طرح قرآنِ کریم نے حسد کے شر سے محفوظ رہنے کے لیے اللہ تعالیٰ کی پناہ طلب کرنے کی تعلیم بھی دی ہے۔ سورۂ فلق میں ارشادِ باری تعالیٰ ہے: "اور حسد کرنے والے کے شر سے، جب وہ حسد کرے۔) " (113:5) اس آیت کی روشنی میں حسد کے علاج کا دوسرا اہم قرآنی اصول یہ ہے کہ بندۂ مؤمن ہمیشہ اللہ تعالیٰ سے دعا کرے اور اس کی پناہ طلب کرے کہ وہ اسے حاسد کے شر اور حسد کے مضر اثرات سے محفوظ رکھے۔ اس طرح اللہ تعالیٰ پر توکل، اس کے فیصلوں پر رضا اور اس کی پناہ طلب کرنا حسد کے علاج کے بنیادی قرآنی ذرائع ہیں۔

10۔ نتائجِ تحقیق

اس تحقیقی مطالعے کے ذریعے قرآنِ کریم کی روشنی میں حسد کے مفہوم، حقیقت، اسباب، احکام، آثار اور علاج کا جائزہ لینے کے بعد درج ذیل نتائج سامنے آتے ہیں:

1) حسد ایک مذموم اخلاقی اور روحانی بیماری ہے جو انسان کے قلبی انحراف سے پیدا ہوتی ہے۔ اس کی حقیقت یہ ہے کہ انسان دوسرے شخص کو عطا کردہ نعمت کے زوال کی خواہش کرے۔ قرآنِ کریم نے اسے ایک منفی اور نقصان دہ صفت کے طور پر پیش کیا ہے۔

2) حسد کا تعلق انسان کی اللہ تعالیٰ کی تقسیمِ نعمت پر عدمِ رضا سے ہے۔ قرآنِ کریم انسان کو اس بات کی تعلیم دیتا ہے کہ وہ اللہ تعالیٰ کے فضل و حکمت پر اعتماد رکھے اور دوسروں کو عطا کردہ نعمتوں پر حسرت و اعتراض کے بجائے شکر اور رضا کا راستہ اختیار کرے۔

3) قرآنِ کریم میں لفظِ حسد اور اس کے مشتقات محدود مقامات پر آئے ہیں، لیکن حسد کا مفہوم متعدد دیگر قرآنی الفاظ، جیسے بغی، غل اور بعض واقعات کے ذریعے بھی واضح ہوتا ہے۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ قرآن نے حسد کو صرف لفظی طور پر نہیں بلکہ اس کے مظاہر اور نتائج کے ذریعے بھی بیان کیا ہے۔

4) حسد اور غبطہ و منافسہ میں بنیادی فرق موجود ہے۔ حسد میں دوسرے کی نعمت کے زوال کی خواہش شامل ہوتی ہے، جبکہ غبطہ اور منافسہ میں انسان کسی کی نعمت کے خاتمے کی خواہش نہیں کرتا بلکہ اپنے لیے بھی اسی خیر کے حصول کی تمنا رکھتا ہے، اس لیے یہ قابلِ تحسین صفات ہیں۔

5) قرآنِ کریم نے متعدد تاریخی واقعات میں حسد کے نتائج کو واضح کیا ہے۔ ابلیس کا حضرت آدم علیہ السلام کے سامنے تکبر، قابیل کا ہابیل کو قتل کرنا، یوسف علیہ السلام کے بھائیوں کا طرزِ عمل اور اہلِ کتاب کا اہلِ ایمان کے ساتھ حسدانہ رویہ اس بات کی دلیل ہے کہ حسد انسان کو حق سے دور اور فساد کی طرف لے جاتا ہے۔

6) قرآن کے مطابق حسد صرف فرد کی ذات تک محدود نہیں رہتا بلکہ اجتماعی فساد کا سبب بھی بنتا ہے۔ حسد کے نتیجے میں اختلاف، حق کا انکار، ظلم، عداوت، قتل و خونریزی، دینی انتشار اور معاشرتی بے امنی پیدا ہو سکتی ہے۔

7) قرآنِ کریم نے حاسدین کے مقابلے میں مومن کو کئی اخلاقی اصول عطا کیے ہیں۔ ان میں اللہ تعالیٰ کی پناہ طلب کرنا، عفو و درگزر اختیار کرنا، صبر کرنا اور اللہ تعالیٰ کی تقسیمِ نعمت پر رضا اختیار کرنا شامل ہیں۔

8) حسد کے بنیادی اسباب میں تکبر، خود پسندی، دنیاوی حرص، اللہ تعالیٰ کے فضل کی حقیقت سے ناواقفیت اور دوسروں کی کامیابی کو برداشت نہ کرنا شامل ہیں۔ قرآنِ کریم ان اسباب کے علاج کے لیے تزکیۂ نفس اور اصلاحِ باطن پر زور دیتا ہے۔

9) قرآنِ کریم حسد کے علاج کے لیے روحانی اور اخلاقی دونوں پہلوؤں پر توجہ دیتا ہے۔ دعا، استعاذہ، ذکرِ الٰہی، شکر، قناعت، اللہ تعالیٰ کی حکمت پر یقین اور قلبی تطہیر حسد کے مؤثر علاج ہیں۔

10) حسد کے خاتمے کے لیے محض ظاہری اصلاح کافی نہیں بلکہ باطن کی اصلاح ضروری ہے۔ قرآنِ کریم انسان کے قلبی امراض کا علاج ایمان، تقویٰ اور اخلاقی تربیت کے ذریعے کرتا ہے۔

11) اسلامی تعلیمات حسد کے بجائے مثبت مسابقت کی ترغیب دیتی ہیں۔قرآن کا مطلوب یہ ہے کہ انسان خیر کے کاموں میں آگے بڑھنے کی کوشش کرے، نہ کہ دوسروں کی نعمتوں کے زوال کی خواہش کرے۔

12) قرآنِ کریم حسد کے مسئلے کو فرد اور معاشرے دونوں کی اصلاح سے متعلق قرار دیتا ہے۔اس لیے حسد کا علاج صرف انفرادی عبادت تک محدود نہیں بلکہ ایک صالح اور متوازن معاشرتی نظام کی تشکیل سے بھی وابستہ ہے۔

*****

References

1. Hussain bin Muhammad al-Raghib, al-Isfahani, *Al-Mufradat fi Gharib al-Qur'an*, Chap. Muhammad Syed Kilani, (Beirut, Dar al-Ma'rifah, 1970), 234; al-Farooz Abadi, *Al-Mujam al-Maheet*,172; Abu Tahir Muhammad bin Yaqoob al-Farooz Abadi, *Al-Mujam al-Maheet*, (Cairo: Dar al-Hadith, 1999), 172.

حسین بن محمد راغب، اصفہانی،*المفردات فی غریب القرآن*، چاپ محمد سید کیلانی، (بیروت: دار المعرفہ، 1970ء)، 234؛ فیروزآبادی،*المعجم المحیط*، 172؛ابوطاہر محمد بن یعقوب الفیروزآبادی،*المعجم المحیط*، (قاہرہ: دار الحدیث، 1999)، 172۔

2. Ibn Manzur, *Lisan al-'Arab*, Chap. Ali Shiri, Vol. 8, (Beirut, 1412 AH/1992), *Madah Ghazbat*.

ابن منظور، لسان العرب، چاپ علی شیری، (بیروت، 1412ق/1992ء)، مادہ: غبط۔

3. Abu Ishaaq Ahmad bin Ibrahim Salbi; Abu al-Fatha Razi, Zail Tafseer al-Bakrah: 109.

ابواسحاق احمد بن ابراہیم ثعلبی؛ابوالفتوح رازی، ذیل تفسیر البقرہ: 109۔

4. Muhammad bin Ahmad al-Azhari, *Tahdhib al-Lughah*, Vol. 4, Tarteeb: Abd al-Karim Azbawi, (Cairo : al-Dar al-Misriyyah lil-Ta'lif wa al-Tarjamah, 1964); Ibn Manzur, *Lisan al-'Arab*; Muhammad bin Muhammad al-Zabidi, *Taj al-'Arus min Jawahir al-Qamus*, Tarteeb: Ali Shiri, (Beirut: Dar Ihya' al-Turath al-'Arabi, 1412 AH/1992), Root Word "*Hasad*".

محمد بن احمد ازہری، *تہذیب اللغۃ*، ترتیب: عبدالکریم عزباوی، ج4، (قاہرہ: الدار المصریہ للتالیف والترجمہ، 1964)؛ابن منظور، *لسان العرب*؛ محمد بن محمد زبیدی، *تاج العروس من جواہر القاموس*، ترتیب: علی شیری، (بیروت، دار احیاء التراث العربی، 1412ھ/1992)، مادہ: حسد۔

5. Aristotle, *Nicomachean Ethics*, Trans. Muhammad Hassan Lutfi, Vol. 1, (Tehran: Sherkat-e Sahami-ye Enteshar, 1378 SH), 71.

ارسطو،*اخلاق نیکوماخوس*، ترجمہ محمد حسن لطفی، ج1، (تہران، شرکت سہامی انتشار، 1378ش/1999)، 71۔

6. 'Ali bin Muhammad al-Jurjani, Kitab al-Ta'rifat, Chap. Gustav Flügel, (Leipzig, 1845; Beirut: Offset Edition, 1978), 92.

علی بن محمد جرجانی، کتاب التعریفات، چاپ گوستاو فلوگل، (بیروت، لایپزیگ، 1845ء؛ چاپ افست، بیروت، 1978ء)، 92۔

7. Rafiq al-'Ajam, *Mawsu'at Mustalahat al-Tasawwuf al-Islami*, Vol. 4, (Beirut, Maktabat Lubnan Nashirun, 1999), 213.

رفیق العجم، *موسوعۃ مصطلحات التصوف الاسلامی*، ج4، (بیروت، مکتبۃ لبنان ناشرون، 1999ء)، 213۔

8. Muhammad bin Muhammad al-Ghazali, *Ihya' 'Ulum al-Din*, Vol. 3, 204

غزالی، *احیاء علوم الدین*، ج3، 204۔

9. Ahmad bin Muhammad Razi Maskia, *Tahdhib al-Akhlaq*,Vol. 1, (Qom: Manshurat al-Sharif al-Razi, 1989), 19; Hussain bin Muhammad al-Raghib al-Isfahani, *Al-Mufradat fi Gharib al-Qur'an*, Chap. Muhammad Syed Kilani, (Beirut, Dar al-Ma‘rifah, 1970.), Root Word "*Hasad*".

احمد بن محمد رازی مسکویہ، *تہذیب الاخلاق*، ج1، (قم: منشورات الشریف الرضی، 1989)، 19؛ حسین بن محمد راغب اصفہانی، *المفردات فی غریب القرآن*، چاپ محمد سید کیلانی، (بیروت، دار المعرفہ، 1970)، مادہ حسد۔

10. Muhammad bin Muhammad al-Ghazali, *Ihya' 'Ulum al-Din*, 204; Muhammad bin Shah Murtaza Faiz Kashani, *Al-Mahajjat al-Bayda' fi Tahdhib al-Ihya'*, Tarteeb: Ali Akbar Ghaffari, Vol. 5, (Beirut, Mu'assasat al-Wafa', 1403 AH/1983), 334; Muhammad Mahdi bin Abi Dharr al-Naraqi, *Jami'a al-Sa'adat*, 204-205.

غزالی، *احیاء علوم الدین*، 204؛ محمد بن شاہ مرتضیٰ فیض کاشانی، المحجۃ البیضاء فی تہذیب الاحیاء، ترتیب: علی اکبر غفاری، ج5، (بیروت، مؤسسۃ الوفاء، 1403ھ/1983، 1403ھ/1983ء)، 334؛ محمد مہدی بن ابی ذر نراقی، *جامع السعادات*، 204-205۔

11. Muhammad Mahdi bin Abi Dharr al-Naraqi, *Jami'a al-Sa'adat*, Tarteeb: Muhammad Kalanter, Vol.2, (Najaf, al-Matba‘ah al-Haydariyyah, 1387 SH/1967), 199,

محمد مہدی بن ابی ذر نراقی، جامع السعادات، ترتیب: محمد کلانتر، ج2، (نجف، المطبعہ الحیدریہ، 1387ھ/1967ء)، 199۔

12. Muhammad bin Muhammad al-Ghazali, *Ihya' 'Ulum al-Din*, 202-203; al-Raghib al-Isfahani, *Al-Mufradat fi Gharib al-Qur'an*, Root Word *Hasad*; Abu Hilal Hassan bin Abdullah Askri, Al-Farooq fi al-Loghat, (Beirut: Dar al-Afaq al-Jadidah, 1979), 122.

غزالی، *احیاء علوم الدین*، 202-203؛ راغب اصفہانی، *المفردات فی غریب القرآن*، مادہ: حسد؛ ابو ہلال حسن بن عبداللہ عسکری، *الفروق فی اللغۃ*، (بیروت، دار الآفاق الجدیدہ، 1979)، 122۔

13. Hussain bin Muhammad al-Raghib al-Isfahani, *Al-Dhari'ah ila Makarim al-Shari'ah*, (Egypt, Dar al-Wafa', 1408 AH), 348; Muhammad Mahdi bin Abi Dharr al-Naraqi, *Jami'a al-Sa'adat*, Vol. 2, 199.

حسین بن محمد راغب اصفہانی، *الذریعۃ الی مکارم الشریعۃ*، (مصر، دار الوفاء، 1408ق)، 348؛ محمد مہدی بن ابی ذر نراقی، *جامع السعادات*، ج2، 199۔

14. Muhammad bin al-Hassan, al-Tusi, *Al-Tibyan fi Tafsir al-Qur'an*, Chap. Ahmad Habib Qasir al-'Amili, Vol. 2, (Beirut, Dar Ihya' al-

Turath al-'Arabi, 1989), 419; Abu al-Futuh Hussain bin Ali, al-Razi, *Rawd al-Jinan wa Ruh al-Jinan fi Tafsir al-Qur'an*, Chap. Muhammad Ja'far Yahaghi & Muhammad Mahdi Nasih, Vol. 2, (Mashhad, Bunyad-e Pazhuhesh-ha-ye Islami-ye Astan-e Quds-e Razavi, 1365–1376 SH), 55.

محمد بن حسن، طوسی، *التبیان فی تفسیر القرآن*، چاپ :احمد حبیب قصیر عاملی، ج2، (بیروت، دار احیاء التراث العربی، 1989)، 419؛ ابوالفتوح حسین بن علی، رازی، *روض الجنان و روح الجنان فی تفسیر القرآن*، چاپ محمد جعفر یاحقی و محمد مہدی ناصح، ج2، (مشہد، بنیادپژوہش ہای اسلامی آستان قدس رضوی، 1365–1376ش)، 55۔

15. Muhammad bin Muhammad al-Ghazali, *Ihya' 'Ulum al-Din*, Vol. 3, (Beirut, Dar al-Ma'rifah, 1417 AH/1996), 202; Abu Abdullah Muhammad bin Umar Razi, Zail Tafseer al-Bakrah: 109.

محمد بن محمد غزالی، *احیاء علوم الدین*، ج3، (بیروت، دار المعرفہ، 1417ھ/1996ء)، 202؛ابوعبداللہ محمد بن عمر رازی ،*ذیل تفسیر البقرہ*: 109۔

16. Muslim ibn al-Hajjaj, *Sahih Muslim Sharif ma'a Mukhtasar Sharh Nawawi*, trans. Allama Wahid al-Zaman Khan, Vol. 4, (Lahore, Nu'mani Kutub; Karachi, Ta'lifat Ashrafiyyah and Muhammad Sa'id & Sons, 1983) Hadith # 2563; Abu Dawud Sulayman ibn al-Ash'ath, *Sunan Abi Dawud*, ed. Muhammad Muhyi al-Din 'Abd al-Hamid, Vol. 4, (Cairo, Dar Ihya' al-Sunnah al-Nabawiyyah, 1950), 276; Imam Muhammad bin Yazeed, Ibne Majah, *Sanan Ibne Majah*, Vol. 2, (Riaz, Daral Salaam, 2007), Hadis #: 1408; Muhammad ibn Ya'qub, Al-Kulayni, *Al-Kafi*, Tarteeb: Ali Akbar Ghaffari, (Beirut, Dar al-Ahwaa', 1401 AH), 108.

مسلم بن حجاج، *صحیح مسلم شریف مع مختصر شرح نووی*، مترجم: علامہ وحید الزمان خان، ج4، (لاہور: نعمانی کتب؛ کراچی: تألیفات اشرفیہ اور محمد سعید اینڈ سنز، 1983)، حدیث: 2563؛ سلیمان بن اشعث، ابو داود، *سنن ابی داود*، چاپ محمد محیی الدین عبدالحمید، ج4، (قاہرہ، دار احیاء السنہ النبویہ، 1950)، 276؛امام محمد بن یزید، ابن ماجہ، *سنن ابن ماجہ*، ج2، (ریاض: دارالسلام، 2007)، رقم الحدیث، 1408؛ محمد بن یعقوب، الکلینی، *الکافی*، ترتیب: علی اکبر غفاری، ج8، (بیروت، دارالاضواء، 1401ھ)، 108۔

17. Abdul Rehman bn Abi Baker al-Suyuti, *Al-Itqan fi 'Ulum al-Qur'an*, Chap: Muhammad Abu al-Fazal Ibrahim, Vol. 2, (Cairo, 1967; Qum: Chap Offset, 1363 SH), 121.

عبدالرحمٰن بن ابی بکر سیوطی، *الاتقان فی علوم القرآن*، چاپ محمد ابوالفضل ابراہیم، ج2، (قاہرہ، 1967ء؛ چاپ افست، قم، 1363ش)، 121۔

18. Muhammad bin Ismail, Al-Bukhari, *Sahih al-Bukhari*, (Beirut, Daral Fiker, 1407 AH/1987), Hadis #: 2535;Makaram Sherazi, Ikhlaaq fi al-Quran, Vol. 2, (Qom: Mu'assasat al-Imam Ali bin Abi Talib, 1427 AH/2006), 115.

محمد بن اسماعیل، بخاری، صحیح البخاری، تصحیح مصطفیٰ دیب البغا، (بیروت، دارالفکر، 1407 ق/1987ء)، رقم الحدیث 2535؛مکارم شیرازی، الاخلاق فی القرآن، ج2، (قم: مؤسسۃالامام علی بن ابی طالب، 1427ق/2006)، 115۔

19. Muhammad bin Umar Fakher al-Din al-Razi, *Al-Tafsir al-Kabir*, (Beirut, Dar Ihya' al-Turath al-'Arabi, 1421 AH/2000), Zeal Tafseer al-Bakrah:109; al-Tusi, *Al-Tibyan fi Tafsir al-Qur'an*, 419; al-Razi, *Rawd al-Jinan wa Ruh al-Jinan fi Tafsir al-Qur'an*, 55.

محمد بن عمر فخر رازی، التفسیر الکبیر، (بیروت، دار احیاء التراث العربی، 1421ھ/2000ء)، ذیل تفسیر البقرہ:109؛ طوسی، التبیان، 419؛ رازی، روض الجنان وروح الجنان فی تفسیر القرآن، 55۔

20. al-Ghazali, *Ihya' 'Ulum al-Din*, 202; Muhammad bin Umar Fakher al-Din al-Razi, *Al-Tafsir al-Kabir*, Zeal Tafseer al-Bakrah:109

غزالی، احیاء علوم الدین، 202؛ محمد بن عمر فخر رازی، التفسیر الکبیر، ذیل تفسیر البقرہ:109۔

21. Muslim ibn al-Hajjaj, *Sahih Muslim Vol. 4, Hadis #L 1983;* Abu Dawud, *Sunan Abi Dawud*, Vol. 4, 276; Ibne Majah, *Sanan Ibne Majah*, Hadis #: 1408; Muhammad ibn Ya'qub, Al-Kulayni, *Al-Kafi*, Vol. 8, 108.

صحیح مسلم، ج4، رقم الحدیث:1983؛ ابو داود، سنن ابی داود، ج4، 276؛ ابن ماجہ، سنن ابن ماجہ، رقم الحدیث 1408؛ کلینی، الکافی، ج۸، ص۱۰۸)۔

22. Abu al-Hassan Ali bin Muhammad, Al-Mawardi, *Adab al-Dunya wa al-Din*, Tarteeb: Mustafa al-Saqqa, (Cairo, Dar Ihya' al-Kutub al-'Arabiyyah, 1407 AH/1986, Beirut: Offset Edition, 1986), 261.

ابوالحسن علی بن محمد ماوردی، ادب الدنیا والدین، ترتیب: مصطفیٰ سقا، (قاہرہ، دار احیاء الکتب العربیہ، 1407ھ/1986ء، بیروت: آفسیٹ ایڈیشن، 1986)، 261۔

23. Muhammad bin Hassan al-Hurr al-Amili, *Wasa'il al-Shi'a*, Vol. 5, Chap. 3, (Tehran, Maktabat al-Islamiyyah, 1401 AH), 345; Muhammad bin Hassan Najfi, *Jawahir al-Kalam fi Sharh Shara'i' al-Islam*, Vol. 41, (Qum, Manshurat Maktabat al-Faqih, 1417 AH), 52-53; Muhammad Murtaza bin Muhammad Ameen Ansari, Fareed al-Ahsool, Vol. 2, (Qum: Mu'assasat al-Nashr al-Islami, 1408 AH/1988), 36-37.

محمد بن حسن حر عاملی، وسائل الشیعہ، ج5، باب 3، (تہران، مکتبۃ الاسلامیہ، 1401ھ ق)، 345؛ محمد بن حسن نجفی، جواہر الکلام فی شرح شرائع الاسلام، ج41، (قم: منشورات مکتبۃ الفقیہ، 1417ھ/1984)، 52-53؛ محمد مرتضیٰ بن محمد امین انصاری، فرائد الاصول، ج2، (قم: مؤسسۃ النشر الاسلامی، 1408ھ/1988)، 36-37۔

24. Tabri, Tusi, Abu al-Fatha Razi & Fakher Razi, Under the verses 54, Sura Nisah.

طبری، طوسی، ابوالفتوح رازی اور فخر رازی، ذیل آیت 54، سورۂ نساء

25. al-Ghazali, *Ihya' 'Ulum al-Din*, 202, Fakher Razi, *Al-Tafsir al-Kabir*, Zail Sura Bakra: 109.

غزالی، *احیاء علوم الدین*، ص202؛ فخر رازی، *التفسیر الکبیر*، ذیل سورۂ بقرہ:109۔

26. Fakher Razi, *Al-Tafsir al-Kabir*, Under the verses 32.

فخر رازی، *التفسیر الکبیر*، ذیل آیت 32۔

27. Ibid, Ayaat 109.

ایضاً، سورۂ بقرہ:109۔

28. Ibid.

ایضاً۔

29. Muhammad bin Jareer, Tabri, Tarjmah Tafseer Tabri, Vol. 6, (Tehran: Entesharat-e Asatir, 1374 SH/1995), 1652; Muhammad bin Jareer, Tabri, Tarikh Tabri, Vol. 1, (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1987), 91, 103.

محمد بن جریر طبری، *ترجمۂ تفسیر طبری*، ج6، (تہران: انتشارات اساطیر، 1374ش/1995)، 1652؛ محمد بن جریر طبری، *تاریخ طبری*، ج1، (بیروت: دار الکتب العلمیہ، 1987)91،103۔

30. Fakher Razi, *Al-Tafsir al-Kabir*, Zail Sura Israh. (Beirut: Dar Ihya' al-Turath al-'Arabi, 1999) 61.

فخر رازی، *التفسیر الکبیر*، ذیل سورۂ اسراء (بیروت: دار احیاء التراث العربی، 1999)، 61۔

31. Jalaal al-Deen Mohali, Tafseer Jalalen mah Sadi, Zail Sura Jasia: 17; al-Ghazali, *Ihya' 'Ulum al-Din*, Vol. 3, 240.

جلال الدین محلّی، *تفسیر جلالین مع صاوی*، ذیل سورۂ جاثیہ:17؛ غزالی، ج3، ص240۔

32. Ibn Kathir, 'Imad al-Din Isma'il ibn 'Umar, *Tafsir al-Qur'an al-'Azim,* (Beirut: Dar al-Ma'rifah, 1409 AH), under the verse.

ابن کثیر، عماد الدین اسماعیل بن عمر۔ *تفسیر القرآن العظیم*، (بیروت: دار المعرفۃ، 1409ھ)، ذیل آیت۔

33. Fakher Razi, *Al-Tafsir al-Kabir*, Under the verses 5.

فخر رازی، *التفسیر الکبیر*، ذیل آیت 5۔

34. Ibn Kathir, '*Tafsir al-Qur'an al-'Azim,* Under the verses, with reference to Sahih Bukhari, Hadis # 73.

ابن کثیر، *تفسیر القرآن العظیم*، ذیل آیت، بحوالہ صحیح بخاری، حدیث 73۔

35. Al-Zamakhshari, Mahmud ibn 'Umar. Al-Kashshaf 'an Haqa'iq Ghawamid al-Tanzil. Ed. Adel Ahmad Abdul Mawjud & Ali Muhammad Muawwad, Vol.1, (Beirut: Dar al-Kutub al-Arabi, 1998), 256.

الزمخشری، جار اللہ محمود بن عمر، *الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل*، تحقیق: عادل احمد عبد الموجود و علی محمد معوض، ج1، (بیروت: دار الکتب العربی، 1998)، 256۔

ملاصدرا اور علامہ طباطبائی کے نزدیک معادِ جسمانی: ایک تقابلی مطالعہ

Resurrection of the Body According to Mulla Sadra and Allama Tabatabaei:A Comparative Study

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

Sajid Ali Gondal
MPhil (Tafseer & Quranic Sciences) Mustafa International University, Qum, Iran.
E-mail:sajidaligondal55@gmail.com

Abstract:

In the history of affirming the basic Islamic beliefs, affirming bodily resurrection has always been a fundamental challenge for philosophers and theologians. Mulla Sadra and Allama Tabatabai are two Muslim philosophers who tried to untangle this issue in their own ways. Mulla Sadra addressed it through his philosophical innovations, while Allama Tabatabai clarified issues related to bodily resurrection using rational arguments alongside the interpretation of Quranic verses in the Quran-by-Quran style. This paper not only uncovers and explains the discoveries of these two philosophers regarding the concept of human resurrection but also provides a complete review of their shared and differing views on this matter. Similarly, it examines how these two philosophers address certain well-known doubts about bodily resurrection, like those involving reasoning and sensory perception. Additionally, this research also looks into what Mulla Sadra and Allama Tabatabai consider to be the philosophical and Quranic understanding of human reality.

Highlighting the concepts of the afterlife, the elemental body, and the archetypal body, the scholar critically examined the ideas of these two philosophers using both physical and digital resources, employing rational reasoning and the method of

combining the apparent teachings of the Quran and Sunnah. Their agreements and differences were pointed out. Along the way, views and theories of other theologians and Muslim philosophers were also mentioned in various contexts, and if anyone raised objections to some of the ideas of these two figures, those objections were also addressed.

The author's finding is that regarding bodily resurrection, Mulla Sadra and Allama Tabatabai are in agreement on three fundamental issues; among them is the idea that after death, a person's worldly physical body will disintegrate, but there will be a body that exists with the soul suitable for the hereafter; many of the requirements associated with worldly bodies will be absent. According to this article, if in the world of the afterlife, the human soul necessarily accompanies a body, in this sense resurrection will definitely be bodily; however, this body will not be exactly the same worldly physical body, but something like it. Yet this resemblance will be such that there is a tangible presence in both worldly and otherworldly bodies. This article also explains this tangibility.

This essay not only looks at the shared ideas of Mulla Sadra and Allama Tabatabai but also goes into detail about their differing views. The writer claims that some contradictions can be observed in Mulla Sadra's ideas, whereas this isn't the case with Allama Tabatabai. On the contrary, Mulla Sadra made more use of philosophical principles compared to Allama Tabatabai and showed more clarity in explaining and proving issues.

Keywords: Bodily Resurrection, Mulla Sadra, Allama Tabatabai, Ideal Body, Heavenly Body.

خلاصہ

بنیادی اسلامی عقائد کے اثبات کی تاریخ میں معادِ جسمانی کا اثبات ہمیشہ فلاسفہ اور متکلمین کے لیے ایک بنیادی چیلنج رہا ہے۔ ملاصدرا اور علامہ طباطبائی دو ایسے مسلمان فلسفی ہیں جنہوں نے اپنے اپنے انداز میں اس مسئلہ کی گتھیاں

سلجھانے کی کوشش کی ہے۔ ملا صدرا نے اپنی فلسفیانہ جدّتوں کے ذریعے تو علامہ طباطبائی نے عقلی استدلال کے ہمراہ قرآنی آیاتِ قرآن کی تفسیرِ قرآن بالقرآن کے اسلوب کے تحت معادِ جسمانی کے مسائل کو واضح کیا۔ زیر نظر مقالہ میں انسانی معاد کے تصور کے بارے میں ان دونوں فلاسفرز کی دریافتوں کو نہ تنہا کشف و بیان کیا گیا ہے، بلکہ اس باب میں ان کے اشتراکی اور اختلافاتی نظریات کا بھی مکمل جائزہ لیا گیا ہے۔ اسی طرح اس امر کا بھی جائزہ لیا گیا ہے کہ یہ دونوں فلسفی، معاد جسمانی کے حوالے سے شبہہ آکل و ماکول جیسے بعض معروف شبہات کا کیسے ازالہ کرتے ہیں۔ ضمنی طور پر اس تحقیق میں اس امر کا بھی جائزہ لیا گیا ہے کہ ملا صدرا اور علامہ طباطبائی کے نزدیک، انسانی حقیقت کا فلسفی و قرآنی تصوّر کیا ہے۔

معاد، عنصری بدن اور مثال بدن کے مفاہیم اجاگر کرتے ہوئے، فاضل مقالہ نگار نے سخت و نرم منابع (Physical & Digital Resources) سے استفادہ کرتے ہوئے عقلی استدلال اور ظواہر کتاب و سنّت کے ائتلاف کے منہج کو بروئے کار لاکر ان دونوں فلسفیوں کے نظریات کا تنقیدی جائزہ لیا ہے اور ان کے اشتراک و اختلاف کو اجاگر کیا ہے۔ ضمنی طور پر عموم متکلمین اور مسلمان فلاسفرز کی آراء و نظریات بھی مختلف مناسبتوں سے بیان کیے گئے ہیں اور اگر کسی نے ان دو شخصیات کے بعض نظریات پر قابلِ ردّ اشکال کیا ہے تو اس اشکال کا جواب بھی دیا گیا ہے۔

مقالہ نگار کی دریافت یہ ہے کہ معادِ جسمانی کے حوالے سے ملا صدرا اور علامہ طباطبائی ۳ بنیادی امور اور مسائل میں ہمفکر و ہمنوا ہیں؛ منجملہ یہ امر کہ موت کے بعد انسان کا دنیاوی عنصری بدن متلاشی ہو جائے گا، لیکن نفس کے ساتھ ایک ایسا بدن موجود ہو گا جو نشأۂ اخروی کے مناسب ہو گا؛ جس سے بہت سے وہ لوازم سلب شدہ ہوں گے جو دنیاوی ابدان کے لوازم شمار ہوتے ہیں۔ اس مقالہ کے مطابق، اگر عالمِ آخرت میں، انسانی نفس کے ہمراہ جسم کا ہونا حتمی ہے اور اس معنی میں معاد حتماً جسمانی ہو گی؛ لیکن یہ جسم بعینہٖ یہی دنیوی عنصری بدن نہیں ہو گا؛ بلکہ اس کے مثل ہو گا۔ تاہم یہ مماثلت ایسی ہو گی جو دنیوی اور اخروی اجسام و ابدان میں عینیّت کے ہمراہ ہو گی۔ اس عینیّت کی وضاحت بھی اس مقالہ میں پیش کی گئی ہے۔

اس مقالہ میں ملا صدرا اور علامہ طباطبائی کے ان مشترک نظریات کے بعد ان کے اختلافی نظریات کا بھی تفصیل سے جائزہ لیا گیا ہے اور مقالہ نگار مدعی ہیں کہ ملا صدرا کے نظریات میں بعض تناقضات کا مشاہدہ کیا جا سکتا ہے؛ جبکہ علامہ طباطبائی کے ہاں ایسا نہیں ہے۔ بر عکس، ملا صدرا نے علامہ طباطبائی کے مقابلے میں فلسفیانہ قواعد سے زیادہ استفادہ کیا ہے اور مسائل کے بیان اور اثبات میں زیادہ صراحت کا مظاہرہ کیا ہے۔

کلیدی کلمات: قرآن، معادِ جسمانی، ملا صدرا، علامہ طباطبائی، بدنِ مثالی، بدنِ اخروی۔

1۔ مقدمہ

آسمانی ادیان کے اعتقادی اصولوں میں سے ایک بنیادی اصل روزِ قیامت انسان کا اپنے اعمال کے حساب کے لیے دوبارہ اٹھایا جانا ہے، جیسے معاد سے تعبیر کیا گیا ہے۔ اس کی کیفیت اور نوعیت کے بارے میں فلاسفہ نے مختلف آراء اور تفسیریں پیش کی ہیں۔ قرآنِ کریم کی دوہزار سے زیادہ آیات کا معاد کے موضوع سے اختصاص اس امر کی دلیل ہے کہ دینِ اسلام میں اس اصل کو نہایت اہم اور حساس مقام حاصل ہے۔[1] دوسری طرف، موت اور معاد پوری تاریخِ انسانی میں انسان کی دائمی فکری تشویش رہی ہے۔ موت، تناسخ، اکل ومأکول کے شبہہ، اور مرنے کے بعد دوبارہ زندگی جیسے مسائل کا قدیم یونانی فلاسفہ کے درمیان پایا جانا بھی اس موضوع کی اہمیت پر واضح شاہد ہے۔[2] بحثِ معاد کے مسلمہ اور نہایت چیلنجنگ پہلوؤں میں سے ایک معاد کے جسمانی ہونے کا مسئلہ ہے، جس نے ہمیشہ سے فلاسفہ اور مفکرین کی توجہ اپنی طرف مبذول رکھی ہے۔ اسلامی فلاسفہ نے بھی قرآنِ کریم کی پیروی کرتے ہوئے معاد پر فلسفیانہ بحث کی ہے۔ نفس کے مجرد ہونے کو مدنظر رکھتے ہوئے معادِ روحانی پر برہان قائم کرنا نسبتاً آسان تھا، لیکن معادِ جسمانی اور دنیاوآخرت کے بدن کے درمیان فرق کی توضیح میں انہیں سنجیدہ مشکلات کا سامنا کرنا پڑا۔[3] ملاصدرا کے نزدیک معادِ جسمانی کے اسرار تک رسائی ان علوم اور مکاشفات میں سے ہے جن کا ادراک عقلِ نظری کے لیے ممکن نہیں۔[4]

یہی وجہ ہے کہ ابنِ سینا جیسے عظیم فلسفی نے قیامت میں انسان کے دوبارہ اٹھائے جانے کی کیفیت کو بیان کرنے میں صرف شریعتِ مقدسہ پر اعتماد کیا اور عقلی دلائل کے ذریعے معادِ جسمانی کو ثابت کرنے سے قاصر رہے اور اس سلسلے میں سکوت اختیار کیا۔ ملاصدرا سے پہلے کوئی فلسفی معادِ جسمانی کے اثبات پر عقلی برہان قائم کرنے میں کامیاب نہ ہو سکا تھا۔ ملاصدرا نے معادِ جسمانی کے اثبات کے لیے فلسفیانہ اور وحیانی دونوں طریقوں سے کوشش کی اور اپنے فلسفیانہ نظریات، جیسے حرکتِ جوہری اور اصالتِ وجود، اور اسلامی تعلیمات کی روشنی میں انسان کے اخروی بدن کی کیفیت کو واضح کیا۔ انہوں نے خود کو معادِ جسمانی کے اثبات میں فلاسفہ کا پیش رو قرار دیتے ہوئے کہا: "جو کچھ خدا کے فضل ورحمت سے اور اس کے فیض وجود سے ہمیں مبدإ و معاد کے اسرار کے خلاصہ میں حاصل ہوا ہے، میرا گمان نہیں کہ مشائی فلاسفہ یا ان کے متاخرین میں سے کسی نے اسے حاصل کیا ہو، اور نہ ہی میں یہ سمجھتا ہوں کہ اہلِ مکاشفہ اور عرفان میں سے کسی معروف شیخ نے اسے محض بحث وبرہان کی قوت سے ثابت کیا ہو۔"[5]

دوسری طرف علامہ طباطبائی، جو فلسفہ میں ملا صدرا کے افکار سے گہرا اثر قبول کرتے ہیں اور بہت سے فلسفیانہ اصولوں میں ان کی آراء کو حجت مانتے ہیں، معادِ جسمانی کے مسئلے میں بھی ملا صدرا کی طرح فلسفیانہ اور وحیانی

دونوں اسالیب سے استدلال کرتے ہیں۔ تاہم انہوں نے اس موضوع کو اس انداز میں بیان کرنے کی کوشش کی ہے جو عام لوگوں کی فہم کے بھی قریب ہو۔

2۔اسلوب تحقیق

زیرِ نظر مقالے میں دونوں جلیل القدر مفکرین کے فلسفیانہ و تفسیری نظریات کے تفصیلی جائزے کے ساتھ ساتھ ان کے باہمی تقابل کو موضوع بنایا گیا ہے۔ مقالے کی تیاری میں روایتی (Physical) لائبریریوں اور جدید ڈیجیٹل منابع (Digital Resources) دونوں سے یکساں مدد لی گئی ہے۔ متن کی تشکیل میں بنیادی تکیہ دونوں مفکرین کے منابعِ اولیہ (Primary Sources) پر ہے، جبکہ تفہیمِ موضوع کے لیے معتبر ثانوی مآخذ (Secondary Sources) اور دیگر اہلِ فن کی علمی تصانیف کو بھی پیشِ نظر رکھا گیا ہے۔ اس تقابل و محاکمے کا بنیادی منہجی معیار عقلی استدلال اور ظواہرِ کتاب و سنت کا باہمی ائتلاف (Synthesis) ہے، تاکہ برہان اور وحی کے مابین حقیقی علمی توازن کو برقرار رکھا جاسکے

3۔سوالاتِ تحقیق

1. ملا صدرااور علامہ طباطبائی کے نزدیک انسانی معاد کا تصور؟
2. علامہ طباطبائی معادِ جسمانی کی تفسیر میں ملاصدرا کے فلسفیانہ نظریات کے پیرو ہیں یا انہوں نے ابتکاری نظریات پیش کیے ہیں؟
3. دونوں مفکرین کے اشتراکی واختلافی نظریات کا جائزہ؟
4. ملاصدرااور علامہ طباطبائی کے نزدیک انسانی حقیقت کی دنیوی اور اخروی تصویر یکساں ہے یا متفاوت؟
5. ملاصدرااور علامہ طباطبائی معادِ جسمانی سے متعلق شبہات (جیسے آکل وماکول اور اعادہ معدوم) کا ازالہ کیسے کرتے ہیں؟

4۔ مفہوم شناسی

مقالے کے تفصیلی مباحث میں داخل ہونے سے پہلے چند اہم اصلاحات سے آشنائی ضروری ہے۔

1. **معاد**: لغوی طور پر لوٹنے کی جگہ یا واپس ہونے کے معنی میں ہے۔ اصطلاح دین و فلسفہ میں موت کے بعد انسان کا جزاو سزا اور حساب کتاب کے لیے اپنے پروردگار کی طرف رجوع کرنا معاد کہلاتا ہے۔

2. **عنصری بدن:** اس سے مراد انسان کا یہی موجودہ مادی اور دنیوی جسم ہے جو مادی عناصر (مٹی، پانی، ہوا اور آگ یا کیمیائی عناصر) سے مل کر بنا ہے۔ یہ جسم مادی کثافت، وزن، حجم، زمان (وقت) اور مکان (جگہ) کے قوانین کے تابع ہوتا ہے اور موت کے بعد رفتہ رفتہ گل سڑ کر دوبارہ انہی مادی عناصر میں تبدیل ہو جاتا ہے۔ روایتی کلامی نقطہ نظر کے مطابق، معادِ جسمانی میں یہی مادی عناصر سے بنا ہوا بدن بعینہٖ دوبارہ زندہ کیا جائے گا۔
3. **مثالی بدن:** جسے بدنِ برزخی یا اخروی بھی کہا جاتا ہے سے مراد وہ لطیف جسم ہے جو مادی عناصر اور کثافت سے تو پاک ہوتا ہے، لیکن مادی بدن کی شکل، صورت، مقدار اور ابعاد (ڈائمینشنز) کا حامل ہوتا ہے۔ یہ جسم بالکل خواب میں نظر آنے والے جسم کی مانند ہوتا ہے، جس کا وزن یا مادی وجود نہیں ہوتا لیکن وہ دیکھنے میں بعینہٖ مادی انسان جیسا ہی دکھائی دیتا ہے۔ ملا صدرا کی حکمتِ متعالیہ کے مطابق، آخرت میں نفس اسی لطیف اور غیر عنصری بدنِ مثالی کے ساتھ محشور ہو گا جو دنیوی جسم کا ہم شکل (مثل) ہو گا۔
4. **شبہہ آکل و ماکول:** "یہ معادِ جسمانی کے انکار پر ایک قدیم و مشہور ترین اعتراض ہے، کہ اگر کوئی انسان مر جائے اور اس کے اجزاء کوئی اور انسان یا جانور کھا لے تو مرنے والے کے وہ اجزاء، کھانے والے جانور یا دوسرے انسان کا جزو بن جاتے ہیں؛ لہٰذا حشر کے دن جب جسموں کو دوبارہ اٹھایا جائے گا تو یہ اجزاء کس بدن کا حصہ ہوں گے؟ اس اعتراض کو شبہہ آکل و ماکول کہا جاتا ہے۔

5۔ معاد کی کیفیت کے بارے میں مختلف نظریات

اصلِ معاد پر اعتقاد رکھنے والے مفکرین نے انسان کی بازگشت اور اس کے اخروی وجود کی کیفیت کو بیان کرنے میں مختلف آراء پیش کی ہیں۔ ان افکار اور نظریات کے مختلف رجحانات کو درج ذیل بنیادی محوروں پر پیش کیا جا سکتا ہے:

5.1۔ معادِ جسمانیِ عنصری:

اس نظریے کے مطابق یہی مادی بدن، اپنی تمام خصوصیات اور کیفیات کے ساتھ، آخرت میں بھی محشور ہو گا بغیر اس کے کہ اسے نفس (روح) کی کوئی ضرورت ہو۔ ملا صدرا کے مطابق: "جمہور مسلمین، عام فقہاء اور اصحابِ حدیث اس بات کے قائل ہیں کہ معاد صرف جسمانی ہے"[6] ان کے نزدیک انسان کی تمام حقیقت اسی مادی جسم تک محدود ہے۔ اور عرصۂ قیامت میں انسان کے عنوان سے جس چیز کو دوبارہ اٹھایا جائے گا، وہ صرف مادی جسم ہو گا۔[7] مزید برآں، اعادۂ معدوم کے جائز ہونے کا عقیدہ اس نظریے کی اہم بنیادوں میں شمار ہوتا ہے۔ اس کے مطابق، انسان کا جسم معدوم ہونے کے بعد آخرت میں دوبارہ اٹھایا جائے گا۔ اگرچہ موت کے وقت انسان کے

جسم کے اجزاء ایک دوسرے سے جدا ہو جاتے ہیں، ان کے درمیان اتصال ختم ہو جاتا ہے، اور اس جدائی کے ساتھ دنیاوی زندگی اختتام پذیر ہو جاتی ہے؛ لیکن آخرت میں پروردگار کے اذن سے یہی منتشر اجزاء دوبارہ ایک دوسرے کے ساتھ جوڑ دیے جائیں گے، اور اس نئے اجتماع کے نتیجے میں انسان ایک نئی زندگی کا آغاز کرے گا۔ لہٰذا اس نظریے کی بنیاد پر، آخرت کی تمام نعمتیں اور عذاب جسمانی قالب میں واقع ہوں گے۔

5.2۔ معادِ روحانی:

اس نظریے کے مطابق، انسان کا نفس (روح) موت کے وقت ہمیشہ کے لیے اپنے مادی بدن اور عالمِ طبیعت کو ترک کر دیتا ہے اور عالمِ مجردات میں شامل ہو جاتا ہے اور ہمیشہ وہیں باقی رہتا ہے۔ لہٰذا انسان کی اصل شخصیت اس کا نفس ہی ہے، بغیر اس کے کہ اسے مادی بدن کی کوئی ضرورت ہو؛ اور آخرت میں جو چیز محشور ہو گی، وہ انسان کا نفس ہی ہے۔ [8] ملا صدرا کے مطابق: "جمہور فلاسفہ اور حکمتِ مشاء کے پیروکار اس بات کے قائل ہیں کہ معاد صرف روحانی ہے۔[9] اس نظریے کے قائلین کا کہنا ہے کہ دنیا میں نفس کا بدن کے ساتھ تعلق اس کی ذات کا تقاضا نہیں ہے، بلکہ یہ تعلق صرف کمالات حاصل کرنے کے لیے ہوتا ہے۔ جب نفس اپنے مطلوبہ کمالات تک پہنچ جاتا ہے، تو پھر اسے بدن کی کوئی ضرورت باقی نہیں رہتی۔ چونکہ آخرت میں کمالات حاصل کرنے کا کوئی معنی نہیں ہوتا، اس لیے وہاں مادی بدن کے ہونے کی کوئی ضرورت نہیں ہے۔ اسی طرح، شریعت اور سنت میں وارد ہونے والے جسمانی ثواب اور عذاب کی وہ یہ توجیہ کرتے ہیں کہ ان کا مقصد انسانی نفوس کو ترغیب اور تشویق (شوق) دلانا ہے؛ کیونکہ انسانی نفوس جسمانی لذتوں اور تکلیفوں کے عادی ہوتے ہیں اور ان کے علاوہ کسی دوسری لذت یا تکلیف کا تصور نہیں کر سکتے۔ لہٰذا اس نظریے کی بنیاد پر، آخرت کے تمام ثواب اور عذاب خالصتاً روحانی نوعیت کے ہوں گے۔

5.3۔ معادِ جسمانی (عنصری) اور روحانی:

اس نظریے کے مطابق انسان دو جہتی وجود ہے، جو جسمانی اور روحانی دو پہلوؤں پر مشتمل ہے؛ اس طرح کہ دونوں پہلوؤں کا اس کی حقیقت میں بنیادی کردار ہے۔ اگرچہ جسمانی پہلو کے مقابلے میں روحانی پہلو کو ایک طرح کی اصالت حاصل ہے، لیکن جسمانی پہلو کا ثانوی ہونا لازماً اس بات کو مستلزم نہیں ہے کہ وہ انسان کی ذات کی حقیقت سے خارج ہو۔ ملا صدرا کے لکھتے ہیں" كثير من أكابر الحكماء و مشايخ العرفاء و جماعه من المتكلمين كحجه الاسلام العزالي والكعبى و الحليمي و الراغب الإصفهاني و كثير من أصحابنا الإمامية كالشيخ المفيد و أبى جعفر الطوسى و سيد المرتضى و العلامة الحلى و المحقق الطوسي . إلى قول بالمعادين جميعا۔۔۔ یعنی: "بہت سے حکماء، مشائخِ عرفان، اور متکلمین —— جیسا کہ حجت الاسلام (امام) غزالی، کعبی، اور راغب اصفہانی ——اور امامیہ میں سے بہت سے بزرگ —— جیسے شیخ

مفید، شیخ طوسی، سید مرتضیٰ، علامہ حلّی، اور محقق طوسی... معاد جسمانی وروحانی دونوں کے قائل تھے"۔[10] اس نظریے کے مطابق، انسان کا یہی مادی اور دنیوی بدن جو کہ (آگ، مٹی، ہوا، پانی وغیرہ) سے مل کر بنا ہے، **بعینہٖ** جسم اپنی تمام تر دنیوی خصوصیات کے ساتھ آخرت میں دوبارہ اٹھایا جائے گااور روح اس میں لوٹائی جائے گی۔

5.4۔ معادِ جسمانی (غیر عنصری) اور روحانی:

اس نظریے کے مطابق عالمِ آخرت میں جو جسم اٹھایا جائے گا وہ بعینہٖ یہ مادی و عنصری جسم نہیں ہو گابلکہ آخرت میں روح کے ملاپ کے لیے مادی جسم کی شکل و صورت جیسا ایک نیا، لطیف اور غیر عنصری بدن دے کر اٹھایا جائے گاجو دیکھنے میں بالکل مادی جسم جیسا ہو گاملا صدرانے اس کو مثالی جسم سے تعبیر کیا ہے اور کہا ہے کہ عالم آخرت میں انسان کو اسی جسم کے ساتھ اٹھایا جائے گا۔[11]

6۔ معادِ جسمانی کے بارے میں ملا صدرااور علامہ طباطبائی کے مشترکہ نظریات

ملا صدرااور علامہ طباطبائی، جو اپنے اپنے زمانے کے بے مثال فلاسفہ میں شمار ہوتے ہیں، دونوں نے معاد کی تفسیر اور اس کی کیفیت کو واضح کرنے کی کوشش کی ہے۔ چونکہ فلسفے کے میدان میں علامہ طباطبائی کا فکری رجحان زیادہ تر ملا صدرا کے فلسفیانہ نظام کے زیرِ اثر اور اسی کے مدار پر استوار ہے، اس لیے معادِ جسمانی کی توضیح میں بھی انہوں نے بعض ایسے نظریات اختیار کیے ہیں جو ملا صدرا کی فکر سے ہم آہنگ اور موافق ہیں۔ ذیل میں ان دونوں فلاسفہ کے مشترکہ نظریات کو مختلف بنیادی نکات کی صورت میں بیان کیا جاتا ہے:

6.1۔ معادِ جسمانی کے مسئلے کا پیچیدہ ہونا

معادِ جسمانی کا مسئلہ دینی مباحث میں سب سے زیادہ مشکل اور پیچیدہ ہے، کیونکہ یہ انسانی تجربے سے ماورا ہونے کے ساتھ ساتھ شریعت وسنت سے گہرا جڑا ہوا ہے؛ اسی لیے فلاسفہ نے یہاں نہایت احتیاط سے قدم رکھا ہے۔ ملا صدرا اسے ایمان کا عظیم رکن، حکمت و عرفان کی بنیاد اور علوم کا پیچیدہ ترین و شریف ترین مسئلہ قرار دیتے ہیں۔[12] دوسری طرف، علامہ طباطبائی کا ماننا ہے کہ ایسے مجرد اور معنوی حقائق کو عام لوگوں کی نچلی سطحِ فہم پر زبردستی نہیں تھوپا جا سکتا، ورنہ نتیجہ الٹ نکلے گا۔[13] مختصر یہ کہ دونوں مفکرین اس مسئلے کی انتہائی پیچیدگی پر متفق ہیں۔

6.2۔ معادِ جسمانی کے اثبات میں شرع اور عقل کا استعمال

کئی فلاسفہ و متکلمین نے معادِ جسمانی کے متعلق فقط شرع و نقل پر اعتماد کیا اور اس بارے میں عقلی دلائل قائم کرنے سے قاصر رہے، لیکن ملا صدرانے اس موضوع پر نقل کے ساتھ ساتھ عقلی برہان بھی قائم کی اور بدنِ مثالی کا نظریہ پیش کیا۔ البتہ، وہ صرف عقلی دلائل کی بنیاد پر معادِ جسمانی کی تفسیر کرنے سے منع کرتے ہوئے فرماتے ہیں: 'خبردار! ایسانہ ہو کہ تم معاد کے حقائق کو خبرِ صادق اور ایمان بالغیب کے بغیر جاننے کی کوشش کرو،

یعنی تم چاہو کہ ان حقائق کو اپنی بناوٹی عقل اور ناقص دلیل کے ذریعے سمجھ لو۔[14] اسی طرح علامہ طباطبائی نے بھی محض عقلی دلائل کی بنیاد پر معادِ جسمانی کو نہیں پرکھا، بلکہ اس کے لیے عقل کے ساتھ ساتھ قرآنی آیات و روایاتِ ائمہؑ کا سہارا لیا۔ لہٰذا، دونوں فلاسفہ نے معادِ جسمانی کے بعض بنیادی ارکان کے اثبات میں جہاں عقلی دلائل سے استفادہ کیا، وہیں شریعت کے تقاضوں کو بھی ملحوظ رکھا"۔

6.3۔انسانی شخصیت کا معیار اور شبہات کا ازالہ (شبہہ آکل و ماکول) و (اعادۂ معدوم)

معادِ جسمانی کے بارے میں وارد ہونے والے اہم ترین شبہات درحقیقت انسان کی حقیقی شخصیت سے عدمِ آگاہی کا نتیجہ ہیں۔ ناقدین کے مطابق انسان کی حقیقت نفس اور بدن کے مجموعے سے تشکیل پاتی ہے، لہٰذا اگر یہی مادی (عنصری) بدن آخرت میں موجود نہ ہو تو معادِ جسمانی کا تحقق ممکن نہیں ہو گا۔ بعض دیگر، مثلاً مادہ پرست، انسان کی حقیقت کو صرف اسی مادی بدن تک محدود سمجھتے ہیں، جو موت کے وقت بکھر کر فنا ہو جاتا ہے، اور اس کے ساتھ ہی انسان کی پوری حقیقت بھی ختم ہو جاتی ہے؛ چنانچہ ان کے نزدیک سرے سے کوئی معاد وجود ہی نہیں رکھتا۔ ملا صدرا کے نزدیک انسان کی اصل حقیقت اس کے نفس سے وابستہ ہے، اور مادی بدن اس کی شخصیت میں بنیادی کردار نہیں رکھتا، کیونکہ: "ہر انسان کی تشخص اور انفرادیت کا مدار اس کے نفس پر ہے، اور بدن کا نفس کے بغیر کوئی تشخص نہیں؛ بلکہ اس حیثیت سے بدن کی کوئی ایسی حقیقت اور ذات ہی نہیں ہے کہ اس کے لیے بذاتِ خود کوئی تعین اور وحدت ثابت ہو سکے۔[15]

اسی طرح علامہ طباطبائی انسان کی حقیقی شخصیت کی وضاحت کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

" انسان کی حقیقت اس کی جان، روح اور نفس ہے، جس کی تعبیر ہم 'میں' اور 'تو' کے الفاظ سے کرتے ہیں۔ انسانی روح بدن سے جدا حقیقت رکھتی ہے، اور بدن اپنے وجود اور شخصیت میں روح کے تابع ہوتا ہے۔ روح موت کے ساتھ فنا نہیں ہوتی اور نہ معدوم ہوتی ہے، بلکہ اللہ تعالیٰ کی قدرت میں محفوظ رہتی ہے، یہاں تک کہ اسے دوبارہ بدن کی طرف لوٹنے اور اپنے پروردگار کے حضور حساب و جزا کے لیے حاضر ہونے کی اجازت ملتی ہے۔[16] درحقیقت، ملا صدرا اور علامہ طباطبائی دونوں انسان کے بدن اور نفس کو دو الگ اور متمایز حقیقتیں قرار دیتے ہیں۔ ان کے مطابق انسانی بدن مسلسل تغیر اور تبدل کا شکار رہتا ہے، یہاں تک کہ ممکن ہے وقت کے ساتھ اس کے تمام خلیات بدل جائیں؛ لیکن اس کے باوجود انسان کی شخصیت اور اس کا "میں". برقرار رہتا ہے، اور انسان ہر مرحلے پر اپنے آپ کو وہی سابقہ شخص قرار دیتا ہے۔

لہٰذا نفس کے استمرار کے ساتھ انسان کی حقیقت اور شخصیت بھی محفوظ رہتی ہے۔ یہی نفس انسان کی اصل حقیقت ہے، جو موت کے وقت دوسرے عالم میں منتقل ہو جاتا ہے اور اسی کے استمرار سے انسان کی اخروی زندگی معنی پاتی ہے۔ اس کے برعکس، انسان کا مادی اور عنصری بدن موت کے وقت فنا ہو جاتا ہے اور بعینہٖ اسی بدن کی واپسی

ضروری نہیں ہوتی۔ آخرت میں جزاو سزا بھی نفس کے اعمال، کمالات اور رذائل کی بنیاد پر متعین ہوتی ہے، اور درحقیقت آخرت میں موردِ حساب نفسِ انسانی ہی ہوتا ہے۔ اس بناپر، اگر نفس قیامت میں کسی نئے بدن سے تعلق قائم کرے تو اس سے انسان کی شخصیت میں کوئی خلل واقع نہیں ہوتا، کیونکہ جس طرح دنیا میں بدن کے مسلسل تغیر کے باوجود نفس کے تعلق کی وجہ سے اسے ایک ہی انسان کا بدن شمار کیا جاتا تھا، اسی طرح آخرت میں بھی نفس کا کسی نئے بدن سے تعلق اسے اسی انسان کا بدن قرار دے گا۔

ان دونوں فلاسفہ کے اس نظریے کی روشنی میں دو مشہور شبہات، یعنی "آکل و مأکول" اور "اعادۂ معدوم"، اپنی بنیاد ہی کھو دیتے ہیں؛ کیونکہ ان شبہات کی اصل وجہ انسان کی حقیقی شخصیت سے متعلق غلط فہمی ہے۔ ان شبہات کے قائلین نے مادی بدن کو انسان کی شخصیت کا لازمی جز قرار دیا، اور یہ فرض کیا کہ اگر یہی بدن واپس نہ آئے تو معاد ممکن ہی نہیں۔ لیکن ملا صدرا اور علامہ طباطبائی کے مطابق انسان کی شخصیت کا دار و مدار نفس پر ہے، جو بدن کے فنا ہونے کے بعد بھی باقی رہتا ہے، اور اس کے لیے مادی بدن کی بعینہٖ واپسی ضروری نہیں۔ چونکہ ان شبہات کی بنیاد ہی مادی بدن کی لازمی واپسی کے مفروضے پر قائم ہے، جبکہ بدن انسان کی اصل شخصیت کا معیار نہیں، اس لیے یہ شبہات سرے سے بےبنیاد اور بے معنی قرار پاتے ہیں۔

7۔ ملا صدرا کے نظریہ پر اشکال اور اس کا جواب

اشکال: بعض مفکرین اور ناقدین نے ملا صدرا کے موقف پر یہ اعتراض اٹھایا ہے کہ ان کا پیش کردہ "بدنِ مثالی" کا نظریہ درحقیقت معادِ جسمانی کے بجائے معادِ روحانی ہی کی ایک بدلی ہوئی شکل ہے۔ ان کے بقول، جب آخرت میں دنیاوی مادی اجزاء (ہڈی، گوشت اور خون) موجود ہی نہیں ہوں گے، بلکہ صرف نفس کی خلاقیت سے پیدا ہونے والا ایک مثالی جسم ہو گا، تو اسے حقیقی معنوں میں "معادِ جسمانی" کہنا درست نہیں ہو گا، بلکہ یہ صرف روح کا ایک ظہور ہو گا۔

جواب: ملا صدرا کے نزدیک معاد میں انسان کا وہی نفس اپنے تشخص کے ساتھ اٹھے گا اور وہی بدن اپنے تشخص کے ساتھ لوٹے گا۔ یہاں "بعینہٖ وہی بدن" سے مراد دنیاوی بدن کے عنصری یا مادی اجزاء نہیں ہیں، بلکہ اس بدن کی وہ شخصی حقیقت اور تشخص ہے جو نفس کے ساتھ گہرا اتحاد رکھتی ہے۔ چنانچہ وہ واضح کرتے ہیں کہ آخرت میں لوٹنے والا بدن اپنی حقیقت اور تشخص کے اعتبار سے "وہی دنیا والا بدن" ہو گا، مگر اپنی نشأت اور مادی کثافت کے اعتبار سے وہ "بدنِ مثالی" (جو نفس کی خلاقیت سے بنتا ہے) کی صورت میں ہو گا۔ اسی لیے ملا صدرا فرماتے ہیں کہ معاد میں انسان کا اخروی تشخص اس قدر واضح ہو گا کہ اگر کوئی اسے میدانِ حشر میں دیکھے تو فوراً پہچان کر کہے گا: "*یہ بعینہٖ وہی شخص ہے جو دنیا میں موجود تھا۔*"[17]

اسی طرح علامہ طباطبائی نے فلسفۂ معاد کے ضمن میں بیان کیا ہے کہ: "موت کی حقیقت یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ روح کو بدن سے قبض کرلیتا ہے اور اس کا تعلق اس سے منقطع کر دیتا ہے، پھر اسے دوبارہ مبعوث کرتا ہے؛ اور بعث و معاد کا مطلب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ بدن کو دوبارہ پیدا کرتا ہے اور روح کو اس میں پھر سے داخل کر دیتا ہے"۔[18]
علامہ طباطبائی نے واضح طور پر اس بات کا اعتراف کیا ہے کہ معاد انسان نفس اور بدن دونوں کے مجموعے کے ساتھ تحقق پذیر ہو گا، اور معاد میں بدن کا نفس کے ساتھ ملحق ہونا ضروری ہے۔ البتہ دنیا کی یہ نشأة ایک کامل تر اور زیادہ زندہ نشأة میں تبدیل ہو جائے گی، اور بدن بھی نفس کی طرح زندہ اور نورانی ہو جائے گا۔[19] اسی بنا پر وہ فرماتے ہیں: "آخرت میں جب اللہ تعالیٰ کسی شخص کا بدن پیدا کرے گا اور اس میں اس کی روح پھونکے گا، تو یقیناً وہی شخص ہو گا جو دنیا میں اپنے مخصوص نام، شناخت اور شخصیت کے ساتھ پہچانا جاتا تھا"۔[20]
لہٰذا ملا صدرا اور علامہ طباطبائی دونوں کے نزدیک معاد انسان کے نفس اور بدن دونوں کے ساتھ تحقق پذیر ہو گا۔ البتہ ان کے نزدیک یہ بدن بعینہٖ دنیا والا عنصری بدن نہیں ہو گا، بلکہ نفس ایک نئے بدن سے تعلق قائم کرے گا، جس کی ساخت اور مادہ عالمِ آخرت کے تقاضوں کے مطابق ہو گا۔

8۔ عالمِ دنیا کے مادّہ اور عالمِ آخرت کے مادّہ میں فرق

ملا صدرا کے نزدیک آخرت کی جنس، دنیا کی جنس سے بالکل مختلف ہے۔ وہ کہتے ہیں: "وَهِيَ الأبدانُ الأُخرويةُ مَسلوبٌ عنها كثيرٌ من لوازمِ هذه الأبدان" یعنی اخروی اجسام سے ان دنیوی اجسام کے بہت سے لوازم سلب کر لیے گئے ہیں۔[21] اس کی وجہ یہ ہے کہ دنیوی موجودات زمان اور مکان کے پابند ہوتے ہیں۔ وہ مزید فرماتے ہیں:
"اعلم أن الزمان علة التعاقب والتسابق في الوجود، والمكان علة التكثر والافتراق في الحضور، فهما سببان لاختفاء الموجودات بعضها عن بعض، فإذا ارتفعا في القيامة ارتفعت الحجب بين الخلائق" یعنی جان لو کہ زمان وجود میں تقدّم و تأخّر کا سبب ہے اور مکان، کثرت اور جدائی کا سبب بنتا ہے، اور یہی دونوں اس بات کا سبب ہیں کہ موجودات ایک دوسرے سے مخفی رہیں۔ پس جب قیامت میں زمان اور مکان اٹھا لیے جائیں گے تو مخلوقات کے درمیان تمام پردے بھی اٹھ جائیں گے۔[22] اس کے علاوہ اس بنیادی نکتے پر بھی توجہ ضروری ہے کہ آخرت کے مکان میں تقسیم، جدائی، ٹوٹ پھوٹ اور فنا نہیں ہو گی، اور نہ ہی وہاں کے زمان میں نیا پن، آغاز اور انجام اس معنی میں ہو گا جس طرح دنیا میں ہے، کیونکہ وہاں زمان و مکان اس دنیوی صورت میں موجود ہی نہیں ہوں گے۔[23]
علامہ طباطبائی بھی دنیا اور آخرت کے درمیان فرق کے قائل ہیں۔ ان کے مطابق دنیا کا نظام اسباب و علل پر قائم ہے، یعنی ہر چیز اپنے سبب کے ذریعے وجود میں آتی ہے، لیکن آخرت میں یہ نظام جاری نہیں ہو گا بلکہ وہاں یہ

ظاہری اسباب ختم ہو جائیں گے، اور صرف انسان کا ارادہ اور اس کی خواہش مؤثر ہو گی؛ انسان جو چاہے گا، خدا اسی لمحے اسے پیدا فرما دے گا۔[24] علامہ طباطبائی کے نزدیک تزاحم (باہمی ٹکراؤ اور مزاحمت) عالمِ مادہ کی خصوصیت ہے، لیکن اخروی اجسام کے درمیان کوئی تزاحم نہیں ہو گا۔ اس حقیقت کو مد نظر رکھنا چاہیے کہ ہم اس وقت عالمِ مادہ میں زندگی گزار رہے ہیں، اور یہاں کچھ خاص احکام پائے جاتے ہیں جو صرف اسی مادی نظام سے مخصوص ہیں، جبکہ عالمِ آخرت میں یہ احکام جاری نہیں ہوں گے۔[25]

حقیقت یہ ہے کہ آخرت میں نہ کوئی چیز دوسری چیز پر اس طرح اثر انداز ہو گی اور نہ اس طرح متاثر ہو گی جس طرح دنیا میں ہوتا ہے، نہ کسی چیز سے معمول کے معنی میں نفع پہنچے گا اور نہ نقصان۔ مزید یہ کہ اخروی عالم میں کوئی چیز دوسری چیز کو چھپا نہیں سکے گی، کیونکہ وہاں کا ماحول نورانی ہو گا، اور تمام ہستیاں نورانیت اختیار کر چکی ہوں گی۔ ان اوصاف کے ساتھ دنیا کی نشأۃ ایک ایسے کامل اور برتر عالم میں تبدیل ہو جائے گی جہاں زندگی اپنے کمال کو پہنچ جائے گی، اور بدن بھی نفس کی طرح زندہ اور نورانی ہو جائے گا۔[26]

لہٰذا دونوں فلاسفہ اس بات پر متفق ہیں کہ اخروی وجودات اگرچہ جسمانی صورت رکھتے ہوں گے، لیکن وہ ایک دوسرے کے لیے مزاحم نہیں ہوں گے۔ اسی بنیاد پر معادِ جسمانی پر وارد ہونے والے ایک اہم شبہے کا ازالہ بھی ہو جاتا ہے۔جنت اور جہنم کے مکان کا شبہ اور اس کا جواب اس شبہے کی بنیاد یہ ہے: "الجنة والنار إذا كانتا موجودتين جسمانيتين، فأين مكانهما وفي أي جهة من جهات العالم حصولهما؟ فإن كان حصولهما فوق محدد الجهات فيلزم أن يكون في اللامكان مكان وفي اللاجهة جهة، وإن كان في داخل طبقات السماوات والأرض أو فيما بين طبقة وطبقة فيلزم إما التداخل وإما الانفصال، وكل ذلك محال" یعنی: "اگر جنت اور جہنم واقعی موجود اور جسمانی ہیں، تو ان کا مکان کہاں ہے اور وہ کائنات کی کس سمت میں واقع ہیں؟ اگر وہ جہاتِ عالم سے باہر ہوں تو لازم آتا ہے کہ لامکان میں مکان اور لاجہت میں جہت ہو، اور اگر وہ آسمانوں اور زمین کی تہوں کے اندر یا ان کے درمیان ہوں تو یا تو تداخل لازم آئے گا یا جدائی، اور یہ سب محال ہے"۔[27]

لیکن اگر اس شبہے کو ملا صدرا اور علامہ طباطبائی کے نظریات کی روشنی میں دیکھا جائے تو واضح ہوتا ہے کہ یہ شبہ دنیوی مادہ کے تصور پر قائم ہے، جبکہ ان دونوں فلاسفہ کے مطابق اخروی مادہ دنیوی مادہ کی طرح ایک دوسرے کے لیے مزاحم نہیں ہوتا۔ ملا صدرا اس شبہے کے جواب میں فرماتے ہیں: "حجتكم هذه مبنية على أن للجنة والنار مكاناً من جنس أمكنة هذه الدنيا، لكن أصل إثبات المكان على هذا الوجه للجنة والنار باطل" یعنی: "یعنی تمہاری دلیل اس مفروضے پر قائم ہے کہ جنت اور جہنم کا مکان بھی دنیا کے مکانوں کی طرح ہے، حالانکہ اس انداز سے جنت اور جہنم کے لیے مکان کو ثابت کرنا ہی باطل ہے۔"[28]

علامہ طباطبائی بھی جنت اور جہنم کے مکان کے بارے میں فرماتے ہیں کہ ممکن ہے عالمِ مادہ کے برخلاف جنت پوری کائنات کے برابر ہو اور جہنم بھی پوری کائنات کے برابر ہو، اور اس کے باوجود ان کے درمیان کوئی تزاحم نہ ہو، کیونکہ تزاحم عالمِ مادہ کی خصوصیت ہے۔ تاہم یہ عدمِ تزاحم اس بات کی دلیل نہیں کہ وہ مجرد (غیر جسمانی) ہوں، کیونکہ ہم عالمِ محسوس کے احکام کو عالمِ غیر محسوس پر لاگو نہیں کر سکتے۔[29] نتیجہ یہ ہے کہ اس شبہے کی بنیاد ہی غلط ہے اور یہ معادِ جسمانی پر کوئی اشکال وارد نہیں کرتا، کیونکہ اخروی مادہ کی کیفیت اور خصوصیات کو دنیوی عنصری مادہ پر قیاس نہیں کیا جاسکتا۔

9۔ موت کے وقت دنیوی بدن کا تجزیہ اور نابودی

ملا صدرا اس بات کے قائل ہیں کہ دنیوی عنصری بدن موت کے وقت متلاشی ہو جاتا ہے؛ کیونکہ:

"معاد هذه الأشياء إلى البوار و الهلاك و لا يمكن انتقالها من هذا العالم الذي هو معدن الشرور و الظلمات و الأعدام إلى تلك الدار ... فمال الحركة و الهيولى ... إلى العدم و البطلان و كذلك الجسم المستحيل الكائن الفاسد من حيث هو هو، فكما أن مبدأ مثل هذه الأشياء أمور عدمية من باب الإمكان و القصور، فإن منبع الهيولى هو الإمكان و منبع الحركة هو الاستعداد، فكذلك معادها و مرجعها إلى الزوال و البطلان"

یعنی ان اشیاء کا انجام فنا اور ہلاکت ہے اور ان کا اس عالم سے، جو شرور، تاریکیوں اور عدم کا معدن ہے، اس دوسرے جہان کی طرف منتقل ہونا ممکن نہیں۔ پس حرکت اور ہیولیٰ کا انجام عدم اور بطلان ہے، اور وہ جسم جو تغیر اور فساد کا حامل ہے وہ بھی اسی طرح ہے۔ جس طرح ان چیزوں کا آغاز امکان اور استعداد (جو نقص اور عدمی پہلو رکھتے ہیں) سے ہے، اسی طرح ان کا انجام بھی زوال اور نابودی ہے۔[30]

آپ مزید کہتے ہیں: "فإنها من الدنيا، و لهذا تستحيل و تضمحل سريعاً و لا يمكن حشرها إلى الآخرة، و الذي كلامنا فيه من أجسام الآخرة، و هي تحشر مع النفوس و تتحد معها و تبقى ببقائها" یعنی یہ بدن چونکہ دنیوی ہیں، اس لیے جلدی تغیر اور فنا کو پہنچتے ہیں اور ان کا آخرت میں حشر ممکن نہیں؛ بلکہ جن اجسام کی ہم بات کر رہے ہیں وہ اخروی اجسام ہیں، جو نفوس کے ساتھ محشور ہوتے ہیں، ان کے ساتھ متحد ہوتے ہیں اور ان کی بقا کے ساتھ باقی رہتے ہیں۔[31]

علامہ طباطبائی کے مطابق انسان جسم اور روح سے مرکب ہے۔ انسانی بدن مادّہ کی ترکیب میں سے ایک ہے اور مادّہ کے قوانین کے تابع ہے؛ یعنی اس کا حجم اور وزن ہے، وہ زمان اور مکان میں زندگی گزارتا ہے، بتدریج بوڑھا اور فرسودہ ہوتا ہے اور بالآخر اسی طرح تجزیہ ہو کر ختم ہو جاتا ہے جس طرح خدا کے حکم سے وجود میں آیا تھا۔[32] وہ جسم اور روح کے فرق کو واضح کرتے ہوئے کہتے ہیں: اسلام کی نظر میں روح اور بدن دو مختلف حقیقتیں ہیں۔

بدن موت کے ذریعے خواصِ حیات کھو دیتا ہے اور آہستہ آہستہ متلاشی ہو جاتا ہے، لیکن روح ایسی نہیں؛ بلکہ حقیقی حیات روح ہی کی ہے۔[33] اسی طرح وہ فرماتے ہیں حقیقت یہ ہے کہ موت کے ساتھ جو چیز فاسد ہوتی ہے وہ بدن ہے، جس کے اجزاء متلاشی ہو جاتے ہیں۔[34] لہٰذا دنیوی عنصری بدن کا قیامت میں حاضر ہونا ممکن نہیں؛ کیونکہ بعث کا مسئلہ اعادۂ معدوم نہیں ہے، بلکہ بعث سے مراد مخلوق کا اپنے پروردگار کی طرف اسی اصل حقیقت کے ساتھ رجوع ہے۔[35] ان دونوں فلاسفہ کے نزدیک دنیوی عنصری بدن میدانِ حشر میں بعینہٖ واپس نہیں آتا، کیونکہ وہ موت کے وقت متلاشی اور نابود ہو جاتا ہے۔ اس لیے معاد کا تحقق نفس کے استمرار اور اخروی بدن کے ساتھ اس کے تعلق سے ہوتا ہے، نہ کہ اسی دنیوی مادّی بدن کی بعینہٖ واپسی سے۔

10۔ اخروی نعمتیں حقیقی یا خیالی!

ملا صدرا کے نظریۂ معادِ جسمانی پر ناقدین کی ایک بنیادی تنقید یہ ہے کہ انہوں نے اخروی بدن کو ایک مثالی اور روحانی قالب میں پیش کیا ہے، اور ان کا نظریہ در حقیقت معاد کو روحانی معاد تک محدود کرنے سے مختلف نہیں۔ حالانکہ خود ملا صدرا اس کی صراحت کے ساتھ تردید کرتے ہوئے فرماتے ہیں: "اجساد اخروی و لا أنها امور خياليه و موجودات مثاليه لا وجود لها في العين .. بل إنما هي صور عينيه جوهريه موجوده لا في هذا العالم الهيولاني محسوسه لا بهذه الحواس الطبيعية، بل موجوده في عالم الآخره محسوسه بحواس آخرويه" یعنی: "اخروی اجسام نہ تو خیالی امور ہیں اور نہ ایسے مثالی موجودات ہیں جن کا خارجی وجود نہ ہو؛ بلکہ وہ حقیقی، عینی اور جوہری صورتیں ہیں جو واقعاً موجود ہیں، تاہم نہ اس مادی دنیا میں محسوس ہوتے ہیں اور نہ ان طبعی حواس کے ذریعے؛ بلکہ وہ عالمِ آخرت میں موجود ہیں اور اخروی حواس کے ذریعے محسوس کیے جائیں گے۔"[36]

علامہ طباطبائی بھی اس سوال کے جواب میں کہ آیا اخروی نعمتیں محض مثالی قالب رکھتی ہیں، صراحت کے ساتھ فرماتے ہیں کہ آخرت کی وعدہ کی گئی نعمتیں حقیقی اور واقعی ہیں۔[37] مزید برآں، وہ ان افراد کو جو قرآن میں مذکور اخروی نعمتوں کو غیر مادی معنی میں تفسیر کرتے ہیں، "مستضعفین" میں شمار کرتے ہیں؛ کیونکہ ایسے لوگ حقیقت تک پہنچنے میں ناکام رہے ہیں۔ وہ کافر نہیں کہلاتے، کیونکہ کافر وہ ہوتا ہے جو حق کو پہچان لینے کے بعد اس کا انکار کرے، جبکہ یہ افراد حق تک پہنچ ہی نہیں سکے۔[38] ان دونوں فلاسفہ کے نزدیک اخروی انسان حقیقی اجسام اور اخروی مادّہ کے ساتھ موجود ہو گا، اور اسے صرف روحانی امر قرار دینا درست نہیں۔ البتہ یہ نکتہ قابلِ توجہ ہے کہ اگرچہ اخروی اجسام مادّہ رکھتے ہیں، لیکن وہ مادّہ دنیوی عنصری مادّہ کی تمام خصوصیات کا حامل نہیں ہوتا، جیسا کہ اس سے پہلے کے مباحث میں بھی اس کی وضاحت ہو چکی ہے۔

11۔ بدنِ دنیوی اور اخروی کے درمیان مماثلت پر اعتقاد

ملا صدرا کے نزدیک وہ بدن جو قیامت میں محشور ہو گا، دنیوی عنصری بدن کی مثل ہو گا، لیکن اس کا عین نہیں ہو گا۔ جیسا کہ وہ تصریح کرتے ہیں: "سیما علی ما ذکرنا من القول یکون البدن المعاد مثل الأول لا عینه" خصوصاً ہمارے بیان کے مطابق، اخروی بدن دنیوی بدن کی مثل ہوگا، نہ کہ عین وہی بدن۔[39] اسی طرح وہ بیان کرتے ہیں: "ان المعاد في المعاد هو روح بعینه، و هو باق غیر فان مع بدن محشور مثل هذا البدن لا نفسه" یعنی معاد میں جو چیز بعینہٖ واپس آتی ہے وہ یہی روح ہے، اور وہ باقی رہتی ہے، فنا نہیں ہوتی، اور اسی کے ساتھ ایک ایسے بدن کے ساتھ محشور ہوتی ہے جو اس بدن کی مثل ہوتا ہے، نہ کہ عین وہی بدن۔[40] مزید برآں، وہ اس امر کی وضاحت کرتے ہیں کہ اگرچہ قیامت میں محشور ہونے والا انسان یہی محسوس اور ملموس شخص ہو گا جو مختلف اجزاء اور اعضاء سے مرکب ہے، لیکن اس بدن کی مادہ دنیوی بدن کی مادہ سے مختلف ہو گی:

"فقد علم أن هذا البدن محشور في القیامة مع أنه بحسب المادة غیر هذا البدن"

پس معلوم ہوا کہ یہ بدن قیامت میں محشور ہو گا، حالانکہ مادہ کے اعتبار سے یہ اس دنیوی بدن سے مختلف ہو گا۔[41]

علامہ طباطبائی بھی ملا صدرا کی طرح اس بات کے قائل ہیں کہ قیامت میں زندہ ہونے والا بدن دنیوی بدن کی مثل ہو گا۔ وہ فرماتے ہیں کہ جس طرح دنیوی بدن کا پیدا ہونا اور زندہ ہونا ممکن ہے، اسی طرح اخروی بدن کا پیدا ہونا اور زندہ ہونا بھی ممکن ہے، کیونکہ وہ بدن اس بدن کی مثل ہے۔[42] البتہ وہ اس نکتے پر زور دیتے ہیں کہ کسی چیز کی مثل کو پیدا کرنا اس کی عین کو واپس لانا نہیں ہوتا۔[43] وہ مزید وضاحت کرتے ہیں کہ حقیقت یہ ہے کہ زمان اپنی مستقل ہویت Identity نہیں رکھتا، بلکہ ہر زمانی موجود خود زمان کے مراتب میں سے ایک مرتبہ ہے۔ لہٰذا اگر کسی موجود کو کسی دوسرے زمانی مرتبہ میں فرض کیا جائے تو وہ عین وہی موجود نہیں ہو گا بلکہ اس کی مثل ہوگا۔[44] اسی بنیاد پر، وہ نتیجہ اخذ کرتے ہیں: پس وہ بدن جو موت کے بعد انسان کو دیا جائے گا، اگر اسے موت سے پہلے والے بدن سے مقایسہ کیا جائے تو وہ اس کی مثل ہو گا، نہ کہ عین وہی بدن۔[45]

علامہ مزید فرماتے ہیں کہ اس مماثلت کے باوجود انسانی شخصیت میں کوئی خلل واقع نہیں ہو گا، کیونکہ انسان کی شخصیت کا مدار اس کی نفس پر ہے، نہ کہ اس کے بدن پر۔ لہٰذا آخرت میں جب خداوند کسی شخص کے بدن کو خلق کرے گا اور اس کی نفس کو اس میں داخل کرے گا، تو وہ یقیناً وہی شخص ہو گا جو دنیا میں اپنے نام، شناخت اور شخصیت کے ساتھ پہچانا جاتا تھا، اگرچہ بدن نفس سے قطع نظر عین وہی بدن نہ ہو بلکہ اس کی مثل ہو۔[46] اخروی اور دنیوی بدن کے درمیان مماثلت کا مطلب یہ ہے کہ اخروی بدن بعض خصوصیات میں، جیسے اعضاء اور جوارح

رکھنے میں، دنیوی بدن کے مشابہ ہو گا۔ لیکن یہ تصور نہیں کرنا چاہیے کہ اخروی بدن دنیوی بدن کی تمام مادی خصوصیات، مثلاً خلیات اور خون کے اجزاء وغیرہ، بعینہٖ رکھتا ہو گا۔ کیونکہ اگر اخروی بدن عین دنیوی بدن ہوتا تو:
اوّلاً، قیامت کے قیام کی ضرورت باقی نہ رہتی، کیونکہ جزا و سزا اسی دنیا میں ممکن تھی۔
ثانیاً، یہ "اعادۂ معدوم" کے اشکال کو لازم کرتا، حالانکہ یہ اشکال دونوں فلاسفہ کے نظریات کی روشنی میں باطل قرار پاتا ہے۔
اسی طرح، جیسا کہ علامہ طباطبائی نے بیان کیا ہے، اخروی زمان دنیوی زمان سے مختلف ہے۔ للہذا اگر اخروی بدن ظاہری خصوصیات میں دنیوی بدن کے بالکل مشابہ بھی ہو، تب بھی زمانی اختلاف اس کے عین ہونے کی نفی کرتا ہے۔ للہذا دونوں فلاسفہ کے نزدیک قیامت میں محشور ہونے والا بدن دنیوی بدن کی مثل ہو گا، نہ کہ عین وہی بدن۔

12۔ بدنِ دنیوی اور اخروی کے درمیان عینیت

ملا صدرا اخروی بدن کی دنیوی بدن کے ساتھ مماثلت کے قائل ہونے کے ساتھ ساتھ، دونوں کے درمیان عینیت پر بھی زور دیتے ہیں۔ وہ تصریح کرتے ہیں: "ان الحق في المعاد عود البدن بعينه وشخصه، كما يدل عليه الشرع الصحيح من غير تأويل، ويحكم عليه العقل الصريح من غير التعطيل" یعنی حقیقتِ معاد یہ ہے کہ بدن بعینہٖ اور اپنی شخصی ہویت کے ساتھ واپس لوٹتا ہے، جیسا کہ شریعتِ صحیحہ بغیر کسی تاویل کے اس پر دلالت کرتی ہے اور عقلِ صریح بھی بغیر کسی تعطیل کے اس پر حکم لگاتی ہے۔[47]
ملا صدرا کے نزدیک بدنوں کے درمیان عینیت کا معیار نفسِ انسانی ہے۔ یعنی اگر وہ بدن جو آخرت میں محشور ہوتا ہے، اس میں کسی معین شخص کی وہی نفس داخل ہو جائے، تو وہ بدن اسی شخص کا بعینہٖ بدن شمار ہو گا۔ وہ اس حقیقت کی وضاحت کے لیے خواب کی مثال دیتے ہیں اور بیان کرتے ہیں کہ خواب میں دیکھا جانے والا بدن، دنیوی بدن اور اخروی بدن —— ان تینوں کے درمیان عینیت برقرار ہوتی ہے، کیونکہ ان سب پر ایک ہی نفس کا تصرف ہوتا ہے۔ درحقیقت عینیت کا معیار یہی ہے کہ ایک ہی نفس ان سے متعلق ہو، کیونکہ: انسان کی حقیقت اور شخصیت کا معیار اس کی نفس ہے، اور بدن محض بدن ہونے کی حیثیت سے نفس کے بغیر کوئی تشخص حاصل نہیں کرتا۔ اسی حقیقت کو واضح کرتے ہوئے وہ لکھتے ہیں:

"لو رأيت إنساناً في وقت سابق ثم تراه بعد مده كثيره و قد تبدلت أحكام جسمه، أمكنك أن لا تحكم عليه بأنه ذالك الإنسان" اگر تم کسی انسان کو پہلے دیکھو اور پھر طویل مدت کے بعد اسے دوبارہ دیکھو، جبکہ اس کے جسم کی تمام خصوصیات بدل چکی ہوں، تو کیا تم اس کے باوجود یہ حکم نہیں لگاتے کہ یہ وہی انسان ہے؟[48] للہذا وہ نتیجہ اخذ کرتے ہیں: "فجوهريه هذا العبد واحدة في الدنيا

والآخرة، و روحه باقلا مع تبدل الصور عليه من غير تناسخ" پس اس بندے کی جوہریت دنیا اور آخرت میں ایک ہی ہے، اور اس کی روح صورتوں کی تبدیلی کے باوجود باقی رہتی ہے، بغیر اس کے کہ تناسخ لازم آئے۔[49]

علامہ طباطبائی بھی ملا صدرا کی طرح دنیوی اور اخروی بدن کے درمیان مماثلت کے ساتھ ساتھ عینیت کے بھی قائل ہیں، اور عینیت کا معیار نفسِ انسانی کو قرار دیتے ہیں۔ وہ بیان کرتے ہیں کہ اگرچہ وہ بدن جو موت کے بعد انسان کو دیا جاتا ہے، جب اسے موت سے پہلے والے بدن سے مقایسہ کیا جائے تو وہ اس کی مثل ہوتا ہے، نہ کہ عین، لیکن اس کے باوجود انسان کی شخصیت وہی رہتی ہے، کیونکہ : وہی روح جو پوری زندگی انسان کے بدن کی وحدت اور شخصیت کو محفوظ رکھتی تھی، موت کے بعد بھی ایک نئے بدن سے متعلق ہو جاتی ہے۔ جس طرح موت سے پہلے متعدد جسمانی تبدیلیوں کے باوجود انسان ایک ہی شخص رہتا ہے، اسی طرح موت کے بعد بھی روح کی وحدت کی وجہ سے انسان وہی شخص رہتا ہے، اور یہی وحدت بدنِ قبل از موت اور بدنِ بعد از موت کے درمیان عینیت کا سبب بنتی ہے۔[50] علامہ طباطبائی ایک ممکنہ اشکال کا جواب دیتے ہوئے فرماتے ہیں کہ اگر خداوند نے دوسری خلقت کو پہلی خلقت کی مثل قرار دیا ہے، نہ کہ عین، تو کیا آخرت کا انسان دنیا کے انسان کی مثل ہو گا، نہ کہ خود وہی؟

آپ اس کے جواب میں فرماتے ہیں: " تشبیہ اور مماثلت صرف بدن کے لحاظ سے ہے، کیونکہ منکرینِ معاد کا انکار بدن کے بارے میں تھا۔ لیکن نفسِ انسانی، جو انسان کی وحدت اور شخصیت کا حقیقی معیار ہے، اس میں مماثلت نہیں بلکہ عینیت ہے۔ یہی نفس کی وحدت ہے جو اخروی انسان کو دنیوی انسان کا بعینہٖ وہی شخص بناتی ہے، نہ کہ صرف اس کی مثل۔"[51]

13۔ تطبیقی تحلیل

اگر ان دونوں فلاسفہ کے نظریات کے تمام پہلوؤں کو نظر انداز کیا جائے تو بظاہر ایک تناقض پیدا ہوتا ہے: ایک طرف، دونوں اخروی بدن کو دنیوی بدن کی مثل قرار دیتے ہیں، اور ظاہر ہے کہ مثل کسی چیز کا عین نہیں ہوتی۔ اس صورت میں لازم آتا ہے کہ آخرت میں جزا و سزا پانے والا انسان دنیوی انسان سے مختلف ہو، جس سے معاد کا مفہوم ہی ختم ہو جائے۔ دوسری طرف، دونوں اخروی بدن کی دنیوی بدن کے ساتھ عینیت پر بھی زور دیتے ہیں، جبکہ ظاہری طور پر عینیت کا مطلب یہ ہے کہ دونوں ہر لحاظ سے ایک ہی ہوں، اور یہ "اعادۂ معدوم" کو لازم کرتا ہے، جو محال ہے۔ اس ظاہری تعارض کا حل خود ان دونوں فلاسفہ کے دقیق نظریے میں موجود ہے:

جب وہ مماثلت کی بات کرتے ہیں تو اس کا معیار بدن ہوتا ہے۔اور جب وہ عینیت کی بات کرتے ہیں تو اس کا معیار

نفس ہوتی ہے۔ کیونکہ اگر صرف مماثلت ہو اور عینیت نہ ہو، توآخرت میں سزا پانے والا شخص دنیوی شخص سے مختلف ہو گا۔ لیکن چونکہ دونوں فلاسفہ کے نزدیک انسان کی حقیقت اور شخصیت کا مدار نفس پر ہے، اس لیے نفس کا اخروی بدن سے تعلق قائم ہونا اس بدن کو دنیوی بدن کے ساتھ عینیت عطا کرتا ہے، اور آخرت میں سزا پانے والا شخص بعینہٖ وہی دنیوی شخص ہوتا ہے۔

دونوں فلاسفہ کے نظریے کا خلاصہ یہ ہے کہ: انسانِ اخروی نفس کے اعتبار سے عین انسانِ دنیوی ہےاور بدن کے اعتبار سے انسانِ دنیوی کی مثل ہے، نہ کہ عین وہی بدن۔

14۔اثباتِ تجردِ نفس اور موت کے بعد حقیقتِ انسان کا تسلسل

ملا صدرا کے نزدیک نفس انسان کی حقیقت اور تشخص کا معیار ہے اور دنیاوی عنصری بدن کا انسان کی اصل شخصیت میں کوئی بنیادی کردار نہیں۔ کیونکہ: "العبرة في تشخص كل إنسان إنما هو بنفسه و أما بدنه من حيث هو بدنه، فليس له تشخص إلا بالنفس" یعنی ہر انسان کی شخصیت اور تشخص کا دارومدار اس کی نفس پر ہے، اور بدن بذاتِ خود، جب تک نفس سے متعلق نہ ہو، کوئی مستقل تشخص نہیں رکھتا۔[52]

مزید یہ کہ انسان کا بدن موت کے بعد فاسد ہو کر بکھر جاتا ہے، اس لیے ضروری ہے کہ نفس، جو حقیقتِ انسان ہے، مادہ کی خصوصیات سے ماورا اور مجرد ہو تاکہ فنا اور نابودی سے محفوظ رہ سکے۔ ملا صدرا نے تجردِ نفس کے اثبات میں یہ استدلال پیش کیا ہے کہ: "محل المتقابلات ... فثبت أن قابل المعقولات والعلوم من الإنسان جوهر مجرد" یعنی نفس متقابلات (جیسے سیاہی و سفیدی، علم و جہل) کا محل ہے۔ اگر نفس جسمانی ہوتا تو متضاد امور کا ادراک ایک ساتھ ممکن نہ ہوتا، کیونکہ جسم میں دو متضاد صورتیں بیک وقت جمع نہیں ہوتیں، جبکہ نفس میں ایسا ہوتا ہے۔ لہٰذا معلوم ہوا کہ انسانی معقولات کا حامل ایک مجرد جوہر ہے۔[53] علامہ طباطبائی بھی اس بات کے قائل ہیں کہ اسلام کی رو سے روح اور بدن دو مختلف حقیقتیں ہیں۔ بدن موت کے ذریعے حیات کی خصوصیات کھو دیتا ہے اور آہستہ آہستہ تحلیل ہو جاتا ہے، لیکن روح ایسا نہیں ہے؛ بلکہ: حیات اصالتاً روح کی ہے، اور جب تک روح بدن سے متعلق رہتی ہے بدن بھی زندہ رہتا ہے، اور جب روح جدا ہو جاتی ہے تو بدن بے کار ہو جاتا ہے جبکہ روح اپنی حیات برقرار رکھتی ہے۔[54] اسی بنا پر حقیقتِ انسان اس کی روح اور نفس ہے، جسے ہم "میں" اور "تم" کے لفظ سے تعبیر کرتے ہیں۔ روح بدن سے مختلف ہے، بدن اپنی شخصیت میں روح کا تابع ہے، اور روح موت سے نہ نابود ہوتی ہےاور نہ متلاشی۔[55]

علامہ طباطبائی نفس کے تجرد کی دلیل یہ دیتے ہیں کہ: نفس قابلِ تقسیم نہیں، حالانکہ بدن مسلسل تبدیلی، تقسیم،

زمان و مکان کی قید میں رہتا ہے، لیکن "میں" کی حقیقت ثابت رہتی ہے۔ لہٰذا اگر نفس مادی ہوتا تو اسے بھی مادہ کی خصوصیات، یعنی تقسیم اور تغیر، قبول کرنا پڑتیں۔ علامہ مزید فرماتے ہیں: نفس وہی حقیقت ہے جسے انسان اپنی پوری زندگی میں "میں" کہتا ہے۔ یہی حقیقت ادراک کرتی ہے، ارادہ کرتی ہے، اور بدن کو اپنے افعال کا آلہ بناتی ہے۔ بدن نفس کا صرف ایک آلہ ہے، خاص طور پر مادی افعال میں، جبکہ نفس اپنے غیر مادی افعال میں بدن کا محتاج نہیں ہوتا۔[56] نیز قرآن کے لفظ "یتوفاکم" (تمہیں قبض کرتا ہے) سے بھی یہ ظاہر ہوتا ہے کہ حقیقتِ انسان خود روح ہے، نہ کہ روح انسان کا کوئی جز یا عارض۔[57] درحقیقت نفس کے تجرد اور اس کے بقاکے اثبات سے یہ بات واضح ہوتی ہے کہ صرف جسمانی معاد کا نظریہ ناکافی ہے۔ کیونکہ انسان کی اصل حقیقت نفس ہے، لہٰذا معاد کا تحقق لازماً نفس کے ساتھ اور ایک ایسے بدن کے ذریعے ہو گا جو عالمِ آخرت کے مناسب ہو۔

15۔ معادِ جسمانی میں دونوں مفکرین کے اختلافی نظریات

15.1۔ ملا صدرا کا فلسفی اور برہانی اصولوں سے بیشتر استفادہ کرنا

اگرچہ دونوں فلاسفہ نے اس بات پر تاکید کی ہے کہ معادِ جسمانی کی توضیح میں عقل اور شرع دونوں پر بیک وقت توجہ ضروری ہے، لیکن اس میدان میں ان دونوں کی طرف سے ان دو منابع سے استفادہ کی مقدار اور سطح ایک جیسی نہیں رہی۔ ملا صدرا نے معادِ انسان کی کیفیت کو ثابت کرنے کے لیے زیادہ تر عقلی مبانی اور فلسفیانہ براہین سے استفادہ کیا ہے۔ درحقیقت اسلامی ثقافت میں معادِ جسمانی کو عقلی برہان اور فلسفی استدلال کے ذریعے ثابت کرنا ایک بلند علمی مقام شمار ہوتا ہے، اور اس مقام تک پہنچنے کی توفیق صدرالمتألہین شیرازی کو حاصل ہوئی۔ اس عظیم فلسفی نے غیر معمولی جرأت کے ساتھ ایک ایسا نظریاتی ابتکار پیش کیا اور ایک ایسے مسئلے کو، جو تقریباً گیارہ صدیوں تک فلاسفہ کے نزدیک پیچیدہ سمجھا جاتا تھا، آسان بنا دیا۔ صدرالمتألہین کے بعد بہت کم ایسے فلاسفہ ملتے ہیں جنہوں نے خصوصاً معادِ جسمانی کے مسئلے میں کوئی نئی اور بدیع بات پیش کی ہو۔[58]

ملا صدرا کے نظریۂ معادِ جسمانی کے ابتدائی اصول، جو گیارہ اصولوں کی صورت میں بیان ہوئے ہیں، ان کی چند اہم فلسفیانہ ایجادات پر مبنی ہیں، جیسے: اصالتِ وجود، حرکتِ جوہری اور تجردِ خیال۔ مجموعی طور پر دیکھا جائے تو معادِ جسمانی کے اثبات میں ملاصدرا کا اعتماد نقلی دلائل اور شریعت کی نسبت عقلی براہین پر زیادہ نمایاں ہے۔

<u>ملاصدرا کے برعکس</u>، علامہ طباطبایی اگرچہ بعض مسائل، جیسے: حقیقتِ انسان کا اثبات، نفس کا تجرد، اور عنصری بدن کا متلاشی ہونا وغیرہ میں عقلی دلائل سے استفادہ کرتے ہیں، لیکن حقیقت یہ ہے کہ وہ قرآنی معاد کے مقابلے میں زیادہ تسلیم اور انقیاد کا رویہ اختیار کرتے ہیں۔ بعض مقامات پر انہوں نے صرف قرآن کی آیات اور سنت کے ظاہری مفاہیم

پر اکتفا کیا ہے اور کوشش کی ہے کہ ایسا نظریۂ معاد پیش کریں جو عام فہم ہو اور قرآن کے ظواہر سے قریب تر ہو۔
یہاں شہید مرتضی مطہری نقل کرتے ہیں کہ: "جب میں بعض مسائل کے بارے میں علامہ طباطبائی سے سوال کرتا تھا تو دیکھتا تھا کہ وہ قرآن کی بعض آیات پر پہنچ کر اجمال سے گزر جاتے اور کچھ نہیں کہتے تھے۔ وہ فرماتے تھے: حقیقت یہ ہے کہ بعض موارد میں میرے پاس اس کے سوا کوئی راستہ نہیں کہ میں قرآن کے حقیقی مقاصد کے سامنے تسلیم ہو جاؤں۔ کیونکہ معاد اور اس جیسے مسائل کے بارے میں حقیقت میرے لیے مکمل طور پر منکشف نہیں، اور میری کیفیت یہ ہے کہ مجھے قرآن کے مقاصد کے سامنے تسلیم رہنا چاہیے۔"[59]

15.2۔ معاد کے مباحث میں ملاصدرا کے بیان کی صراحت

ملا صدرا کا معادِ جسمانی کی توضیح میں اختیار کردہ اسلوب اور ان کی فکری ابتکار درحقیقت ان سے پہلے کے فلاسفہ کی فکری دستاوردوں کی حدود سے عبور کے مترادف ہے، اور ایک لحاظ سے اسے فکری روایت شکنی (سنت شکنی) بھی قرار دیا جا سکتا ہے۔ کیونکہ معادِ جسمانی کے بارے میں ان کے پیش کردہ اصول نہ صرف ان سے پہلے کے فلاسفہ اور مفکرین کے نظریات سے مختلف تھے بلکہ ان کی زندگی کے زمانے سے لے کر آج تک متعدد مفکرین اور فلاسفہ کی تنقید اور اعتراض کا ہدف بھی بنتے رہے ہیں۔ یہاں تک کہ بعض علماء دین، جیسے شیخ مجتبی قزوینی، نے ان نظریات کو قبول نہیں کیا اور اصول، مبانی اور نتائج کے اعتبار سے اسے قرآنی معاد کے مخالف قرار دیا۔[60] اسی طرح بعض فقہاء میں سے میرزا محمد حسن نائینی نے اس مسئلے میں اتنی شدت اختیار کی کہ انہوں نے ملا صدرا کے استاد آخوند کے بارے میں تکفیر کی حد تک سخت موقف اپنایا۔[61]

مزید برآں، مرتضی مطہری نے بھی ملا صدرا کے نظریے کو قرآنی معاد کے مطابق نہیں سمجھا اور بیان کیا: ملا صدرا جیسے مفکرین نے کہا ہے کہ معاد جسمانی ہے، لیکن انہوں نے پورے معادِ جسمانی کو روح اور عالمِ ارواح کے اندر منتقل کر دیا ہے؛ یعنی انہوں نے کہا کہ جسمانی خصوصیات عالمِ ارواح میں موجود ہوں گی۔ ہم اس نظریے کو قرآن کی مجموعی آیات کے ساتھ تطبیق نہیں دے سکتے، اگرچہ یہ نظریہ بہت عمدہ ہے اور اسے علمی دلائل سے بھی ثابت کیا جا سکتا ہے، لیکن اس سے قرآنی معاد کی توجیہ نہیں ہو سکتی۔ کیونکہ قرآن میں معاد صرف انسان سے متعلق نہیں بلکہ پورے عالم سے متعلق ہے، اور قرآن بنیادی طور پر معاد میں عالمِ مادہ کی واپسی پر بحث کرتا ہے، نہ کہ صرف انسان پر۔[62]

<u>ملاصدرا کے برعکس</u>، علامہ طباطبائی کے نزدیک وہ مسائل جو مادہ اور جسم کی سطح سے بلند تر ہیں، اگر انہیں عام لوگوں کی فہم پر — جو حسّی ادراک تک محدود ہے — صراحت اور کھلے انداز میں پیش کیا جائے تو یہ مقصد کے خلاف ہو گا۔[63] اسی طرح انہوں نے معاد کے اثبات کے بارے میں تصریح کی: ہم نے اس موضوع میں ان معانیِ کلی پر اکتفا اور اختصار کو ترجیح دی ہے جن کی طرف یا تو برہانِ عقلی رہنمائی کرتا ہے یا جو کتاب و سنت سے

حاصل ہوتے ہیں۔[64] ممکن ہے علامہ طباطبائی عام لوگوں کی فکری استعداد کو معاد کی کامل حقیقت کے ادراک کے لیے کافی نہ سمجھتے ہوں، اسی لیے انہوں نے معاد کی جزئیات کو صراحت کے ساتھ بیان نہیں کیا۔ انہوں نے اختصار کو ترجیح دینے کی وجہ بیان کرتے ہوئے لکھا: معاد سے متعلق مباحث کا دائرہ نہایت وسیع ہے، اور قرآن کی آیات اور مبداِو معاد کے بارے میں وارد ہونے والے بیانات میں غور کرنے سے یہ حقیقت واضح ہو جاتی ہے۔ لیکن اختصار کی رعایت نے ہمیں اس بات سے روکے رکھا کہ ہم ان مباحث کی مزید تفصیل بیان کریں۔ مزید یہ کہ ان مباحث کی زیادہ تفصیل حقائق کے متلاشی افراد کے لیے بھی ہمیشہ قابلِ حصول نہیں ہوتی، اسی لیے ان مسائل میں عبارات کی نسبت اشارات زیادہ ہوتے ہیں، اور یہی چیز اس رسالے کے اسلوب کو دیگر سابقہ رسائل سے ممتاز بناتی ہے۔

اسی ضمن میں عبداللہ جوادی آملی نقل کرتے ہیں کہ علامہ طباطبائی فرمایا کرتے تھے: ابھی وہ حالات اور فکری استعداد لوگوں میں پیدا نہیں ہوئی کہ معاد کے مباحث کو آزادانہ طور پر بیان کیا جاسکے۔[65] یہ عبارت اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ علامہ طباطبائی معاد کے بعض حقائق سے آگاہ تھے، لیکن معاشرے اور افراد کو ان حقائق کے قبول کرنے کے لیے تیار نہیں سمجھتے تھے۔ اسی بنا پر انہوں نے ملا صدرا کے برخلاف معادِ انسانی کے مباحث کو صراحت اور تفصیل کے ساتھ بیان نہیں کیا بلکہ ایک محتاط اور اجمالی اسلوب اختیار کیا۔

15.3۔ اخروی بدن کے حشر کی کیفیت کے بارے میں ملاصدرا کے نظریات میں تعارض

حقیقت یہ ہے کہ ملا صدرا نے بدنِ اخروی کے حشر کی کیفیت کے بارے میں مختلف اور بظاہر متعارض نظریات پیش کیے ہیں۔ ایک طرف انہوں نے تصریح کی ہے کہ: نفوس کے حشر اور ان کے ان اجسام سے مختلف دوسرے اجسام سے تعلق کے بعد کوئی شخص یہ دعویٰ نہیں کرسکتا کہ یہ محشور بدن اس بدن کے علاوہ ہے جو موت کا شکار ہوا تھا۔ اسی طرح وہ لکھتے ہیں کہ: "اس دنیا میں موجودات کی پیدائش اور ان کی تکمیل تدریجی ہوتی ہے، جبکہ اخروی موجودات کا حدوث اور کمال دونوں دفعی (یکبارگی) ہوتے ہیں... اور ان کی ارواح کا ان اجساد میں پھونکا جانا جو انہی ارواح سے متعلق ہیں، بعض ملائکہ کے ذریعے ایک ہی نفخہ کے ساتھ انجام پاتا ہے۔"[66]

اس نظریے کی بنا پر نفس اور بدن دو الگ حقیقتیں ہیں، اور لازم ہے کہ بدن پہلے موجود ہو تاکہ نفس اس سے تعلق قائم کرے۔ اسی طرح بدن میں نفس کا پھونکا جانا اس بات کی طرف واضح اشارہ کرتا ہے کہ بدنِ اخروی نفس کی تخلیق نہیں بلکہ مستقل مخلوق ہے۔ لیکن دوسری طرف، ملا صدرا ایک دوسرے مقام پر نفس کو بدنِ اخروی کا فاعل اور خالق قرار دیتے ہیں اور لکھتے ہیں کہ: اخروی نفوس اپنے اجسام کے فاعل ہوتے ہیں، بطورِ استیجاب اور استلزام... اور آخرت میں امر نفوس کی طرف تنزل کرتا ہے اور بدن انہی سے وجود حاصل کرتے ہیں۔"[67]

اسی طرح وہ مزید بیان کرتے ہیں: " آخرت میں روح اس طبیعی بدن سے بے نیاز ہو کر خود اپنی ذات اور اپنے

مبدع کے ساتھ قائم ہوتی ہے، اور وہاں بدنِ اخروی روح کے ساتھ قائم ہوتا ہے، جبکہ دنیا میں روح اپنے ضعفِ وجودِ دنیوی کی وجہ سے بدنِ طبیعی کے ساتھ قائم ہوتی ہے اور آخرت میں اپنے قوی وجود کی وجہ سے بدن روح کے ساتھ قائم ہوتا ہے۔"[68]

ان بیانات سے ظاہر ہوتا ہے کہ ملا صدرا کے نظریے کے مطابق آخرت میں بدن روح کے تابع اور اس سے صادر ہوتا ہے۔ اسی وجہ سے نفس اور بدن کے اخروی تعلق کی نوعیت کے بارے میں ان کے مختلف بیانات ان کے نظریے کے دقیق فہم کو مشکل بنا دیتے ہیں، اور ان کے افکار میں بظاہر تعارض محسوس ہوتا ہے۔

ملا صدرا کے برعکس، علامہ طباطبایی نے نفس اور بدنِ اخروی کو دو الگ حقیقتوں کے طور پر بیان کیا ہے۔ ان کے مطابق: "موت کی حقیقت یہ ہے کہ خداوند روح کو بدن سے لے لیتا ہے اور اس کا تعلق منقطع کر دیتا ہے، پھر روز قیامت دوبارہ اسے زندہ کرتا ہے، اور بعث و معاد کا مطلب یہ ہے کہ خداوند بدن کو دوبارہ خلق کرتا ہے اور پھر روح کو اس میں دوبارہ پھونک دیتا ہے۔[69] علامہ طباطبائی نے نہ تو بدنِ اخروی کے نفس سے صادر ہونے کا نظریہ پیش کیا ہے اور نہ ہی اس طرح کی کوئی بات کہ نفس اور بدن اخروی عین ایک دوسرے ہوں۔ لہٰذا اس مسئلے میں ان کا نظریہ واضح، منظّم اور ہر قسم کے تعارض سے خالی ہے۔

15.4۔ملا صدرا کی نظر میں معادِ جسمانی میں قوۂ خیال کا بنیادی کردار

ملا صدرا کے نزدیک معادِ جسمانی کو ثابت کرنے کے بنیادی اصولوں میں سے ایک، انسان کی موت کے بعد قوۂ خیال کا باقی رہنا اور اس کا استمرار ہے۔ ان کے مطابق قوۂ خیال ایک مجرد جوہر ہے جو حسی اور مادی بدن سے آزاد ہے۔ لہٰذا جب عنصری اور مادی بدن موت کے بعد متلاشی اور فاسد ہو جاتا ہے تو بھی قوۂ خیال فساد، نابودی اور اختلال سے محفوظ رہتی ہے اور باقی رہتی ہے۔ ملا صدرا کے نزدیک قیامت میں قوۂ خیال کا بنیادی کردار یہ ہے کہ: "نفس جب تک بدن سے متعلق رہتی ہے تو اس کا دیکھنا بلکہ اس کا مطلق احساس اس کے تخیل سے مختلف ہوتا ہے... لیکن جب وہ اس دنیا سے خارج ہوتی ہے تو تخیل اور احساس کے درمیان کوئی فرق باقی نہیں رہتا، کیونکہ قوۂ خیال جو حس کا خزانہ ہے، قوی ہو جاتی ہے، بدن کے غبار سے آزاد ہو جاتی ہے، اور اس سے ضعف، نقص اور کمی دور ہو جاتی ہے، اور تمام قویٰ اپنے مشترک مبدأ کی طرف لوٹ آتے ہیں۔ پس نفس اپنی قوۂ خیال کے ذریعے وہی کام انجام دیتی ہے جو پہلے دوسرے وسائل سے انجام دیتی تھی، اور آنکھِ خیال سے وہی چیزیں دیکھتی ہے جو پہلے آنکھِ حس سے دیکھتی تھی، اور اس کی قدرت، علم اور خواہش ایک حقیقت بن جاتے ہیں۔[70]

اس کا مطلب یہ ہے کہ آخرت میں نفس اپنی قوۂ خیال کے ذریعے اپنی مطلوبہ چیزوں کو ادراک بھی کرتی ہے اور انہیں ایجاد بھی کرتی ہے، اور اس کا ادراک ہی اس کی قدرت اور ان کی موجودگی بن جاتا ہے۔ دنیا اور آخرت میں قوۂ خیال کے عمل کا بنیادی فرق۔ ملا صدرا کے مطابق دنیا اور آخرت میں قوۂ خیال کے عمل میں ایک بنیادی فرق

ہے: "دنیا میں اشیاء کا تصور اور تخیل ان کے خارجی آثار کو پیدا نہیں کرتا، لیکن آخرت میں اشیاء کا خارجی وجود عین ان کا تخیل اور وجودِ خیالی ہوتا ہے، لہٰذا وہاں تخیل ہی خارجی وجود ہے، اور اسی وجہ سے وہ تمام آثار جو خارجی وجود پر مترتب ہوتے ہیں، تخیل پر بھی مترتب ہوتے ہیں۔[71] یعنی: دنیا میں تخیل صرف ذہنی تصور ہوتا ہے لیکن آخرت میں تخیل خود حقیقی وجود بن جاتا ہے۔ اسی بنا پر:

نفس جس چیز کا ارادہ کرے گی وہ فوراً موجود ہو جائے گی۔ نفس کی خواہش اور اس کا وجود ایک دوسرے سے جدا نہیں ہوں گے۔ جیسا کہ بیان کیا گیا ہے کہ نفس جو بھی جسمانی صورت چاہے گی، محض ارادے سے اس کے لیے حاضر ہو جائے گی، اور قرآن کی بہت سی آیات اس حقیقت پر دلالت کرتی ہیں کہ نفس اپنی مطلوبہ چیزوں کو ایجاد کرنے کی قدرت رکھتی ہے۔ اسی لیے ملا صدرا کے مطابق: آخرت میں تخیل عین وجود خارجی ہوتا ہے، بلکہ دنیا کی نسبت زیادہ قوی اور شدید ہوتا ہے، کیونکہ وہاں موضوع اور قابل زیادہ صاف اور کامل ہوتا ہے۔[72]

ملاصدرا کے برعکس، علامہ طباطبائی کے نزدیک: موت کے بعد صرف نفسِ انسانی ایک مجرد حقیقت کے طور پر باقی رہتی ہے۔انہوں نے معاد کے مباحث میں قوۂ خیال کے بقاء اور استمرار کے بارے میں کوئی صریح بحث یا تصریح نہیں کی یعنی: علامہ طباطبائی نے معاد کی تبیین میں نفس کے بقاء پر زور دیا لیکن قوۂ خیال کو معاد جسمانی کی بنیاد کے طور پر بیان نہیں کیا۔

15.5۔ عالمِ آخرت کے مادہ کی عمومی توصیف

ملا صدرا نے مادۂ اخروی کی توصیف کرتے ہوئے جنت اور جہنم کے مادّے میں فرق کیا ہے۔ ان کے مطابق: اہلِ جنت کسی قسم کی تبدیلی اور تحول سے دوچار نہیں ہوتے؛ جبکہ اہلِ جہنم مسلسل تبدیلی اور تبدل کی حالت میں رہتے ہیں۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ جہنم مادّی جہان کی جنس سے ہے اور اس کے باشندے طبیعت کے احکام اور اس کے اثرات سے باہر نہیں نکل سکے۔ یہ فرق دراصل جہنمیوں اور جنتیوں کے مادّے کی کثافت کے فرق کی وجہ سے ہے، کیونکہ جہنمیوں کے مادّے میں کثافت زیادہ اور جنتیوں میں کم ہے۔

ملا صدرا جہنمیوں کے بدن کی کیفیت بیان کرتے ہوئے کہتے ہیں: "ان کے حالات کے نئے ہونے، ان کی کھالوں کے بدلنے، اور ان کے بدنوں کے ایک صورت سے دوسری صورت میں تبدیل ہونے میں کوئی شک نہیں"۔[73] اس کے برخلاف اہلِ جنت کے بارے میں کہتے ہیں: "اہلِ جنت کے لیے اس قسم کا تبدل، استحالہ، بننا اور فنا ہونا نہیں ہے، کیونکہ ان کی نشأت عالمِ طبیعت اور اس کے احکام سے بلند اور برتر ہے"۔[74] مزید وہ جہنمیوں کے بدن میں تبدیلی کی علت بیان کرتے ہوئے کہتے ہیں: "یہ اس لیے ہے کہ ان کی طبیعتیں جسمانی اور مادی قوتوں سے ہیں... اور جہنم بھی اسی جہان کی جنس سے ہے... اور مادی قوتوں کے افعال اور انفعالات محدود ہوتے ہیں، اس لیے ان میں لازماً انقطاع اور تبدیلی واقع ہوتی ہے"۔[75]

ملا صدرا کے برعکس، علامہ طباطبایی نے مادۂ اخروی کی عمومی توصیف بیان کی ہے اور جنتیوں اور جہنمیوں کے مادّے میں اس طرح کی تفریق نہیں کی۔ ان کے نزدیک: اگرچہ اجسامِ اخروی مادّے کی نوع سے ہیں لیکن ان کے درمیان کسی قسم کا تزاحم (باہمی ٹکراؤ یا رکاوٹ) نہیں ہوتا تاہم اس عدمِ تزاحم کو اجسام کے مجرد ہونے پر محمول نہیں کیا جا سکتا، کیونکہ: تزاحم عالمِ دنیا کے مادّے کی ایک خاص خصوصیت ہے اور دنیا کے احکام کو کسی ایسے عالم پر منطبق نہیں کیا جا سکتا جو غیر مشہود اور غیر محسوس ہے۔[76] علامہ طباطبائی کے نزدیک اجسامِ اخروی جسمانی اور مادی ہونے کے باوجود ایک دوسرے کے لیے مزاحمت پیدا نہیں کرتے، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ مادۂ اخروی کا معنی مادۂ دنیوی کے عین مطابق ہونا نہیں ہے بلکہ مادۂ اخروی اپنی مخصوص نظامِ آخرت کے مطابق ہوتا ہے اور اسی نظام کے تقاضوں کے مطابق اس کی کیفیت اور خصوصیات تشکیل پاتی ہیں۔

15.6۔ باطنی بدن کے بارے علامہ طباطبائی کی عدمِ تصریح

ملا صدرا انسانی معادِ جسمانی کی توضیح میں اس بات کے قائل ہیں کہ: ہر انسان کے ظاہری بدن کے اندر ایک "مثالی اور باطنی حیوانی بدن" موجود ہوتا ہے جو اپنے تمام اعضاء، اشکال، قویٰ اور حواس کے ساتھ بالفعل قائم ہوتا ہے۔ یہ بدن ظاہری جسم کی موت سے نہیں مرتا بلکہ قیامت کے دن اسی مناسب صورت میں محشور ہوتا ہے جو اس کے معنوی حالات کے مطابق ہو۔ یہی بدن ثواب اور عذاب کا مستحق بنتا ہے۔ اس کی حیات اس ظاہری مرکب بدن کی طرح عرضی اور خارج سے عارض ہونے والی نہیں بلکہ نفس کی حیات کی طرح ذاتی ہوتی ہے۔ یہ ایک ایسا وجود ہے جو حیوانِ عقلی اور حیوانِ حسی کے درمیان ایک متوسط مرتبہ رکھتا ہے اور قیامت میں نفس کے حاصل کردہ اخلاق اور ملکات کی صورت میں ظاہر ہوگا۔[77] مزید برآں، ملا صدرا کے نزدیک باطنی بدن کا نفس کے ساتھ اتحادی (اتحاد پر مبنی) تعلق ہوتا ہے اور یہ فنا اور زوال سے محفوظ رہتا ہے۔ وہ لکھتے ہیں: نفس اس باطنی بدن میں براہِ راست اور ذاتی طور پر تصرف کرتی ہے، جبکہ ظاہری بدن میں اس کا تصرف بالواسطہ ہوتا ہے اور یہ واسطہ یہی باطنی بدن ہے۔ یہ باطنی جسم اخروی نوری اجسام میں سے ہے، جو ذاتی حیات رکھتا ہے اور موت کو قبول نہیں کرتا۔ اس کے برخلاف ظاہری بدن فاسد اور فنا ہونے والا ہے اور آخرت میں اس کا حشر ممکن نہیں۔ باطنی بدن نفس کے ساتھ متحد ہوتا ہے اور اسی کے ساتھ باقی رہتا اور محشور ہوتا ہے۔

ملا صدرا کے برعکس، علامہ طباطبایی نے بدنِ باطنی کے وجود کے بارے میں کوئی صریح ذکر نہیں کیا۔ ان کی تحریروں میں: نفس اور بدن کے تعلق کی بحث میں ہمیشہ انسان کے ظاہری اور عنصری بدن ہی کا ذکر ملتا ہے؛ اور وہ ملا صدرا کے برخلاف اس بات کے قائل ہیں کہ: نفس انسان براہِ راست اور بلاواسطہ ظاہری اور مادی بدن کی تدبیر کرتی ہے اور اس تدبیر کے لیے کسی مستقل باطنی بدن کو واسطہ قرار نہیں دیتے۔[78]

16۔ نتیجۂ تحقیق

اگرچہ ملا صدرا نے اپنے طریقۂ کار کو عقل اور شرع کا امتزاج قرار دیا ہے اور کوشش کی ہے کہ اپنے نظریے کو ان دونوں کے مجموعے سے آراستہ کریں، لیکن ان کے نظریات میں عقلی پہلو زیادہ نمایاں ہو کر سامنے آیا ہے۔ مزید برآں، ان کے بعض نظریات —جیسے بدنِ باطنی کا عقیدہ— اپنی ابتدائی دعویٰ کے برخلاف عرفانی دائرے سے آمیختہ نظر آتے ہیں؛ کیونکہ بدنِ باطنی پر ایمان اور اس کا ادراک کشف و شہود اور ذاتی تجربے کا محتاج ہے، اور ایسے تجربے تک رسائی ہر شخص کے لیے ممکن نہیں ہوتی۔ اس کے علاوہ، انہوں نے بعض مقامات پر کسی ایک مسئلے کے اثبات کے لیے مختلف بلکہ بعض اوقات متناقض آراء پیش کی ہیں، جس سے ان کے نظریے کو سمجھنا اور اس کا تجزیہ کرنا دشوار ہو جاتا ہے اور ایک قطعی نتیجہ اخذ کرنا آسان نہیں رہتا۔ البتہ ملا صدرا کی ایک نمایاں خصوصیت یہ ہے کہ وہ نئے افکار کے اظہار میں غیر معمولی صراحت اور جرات رکھتے تھے، یہاں تک کہ ان کے نظریات کو سابقہ فلاسفہ کی فکری حدود سے تجاوز اور ایک قسم کی فکری روایت شکنی قرار دیا گیا ہے۔ انہوں نے ظاہر بین عوام اور جاہلوں کی مخالفت کی پرواکیے بغیر انسانی معاد کی کیفیت کی وضاحت کی کوشش کی اور معادِ جسمانی سے متعلق مباحث اور اصولوں کے دائرے کو دیگر فلاسفہ کی نسبت زیادہ وسیع اور کسی حد تک منظّم بنایا۔

دوسری جانب علامہ طباطبائی، اگرچہ ملا صدرا کے کئی صدیوں بعد زندگی بسر کرتے ہیں اور طبعاً ان کے زمانے کے لوگوں کا فکری ادراک بھی زیادہ ترقی یافتہ ہونا چاہیے تھا— جس سے بعض معادی نظریات کا قبول کرنا آسان ہو سکتا تھا— تاہم انہوں نے بعض بنیادی مسائل کو نظر انداز کرتے ہوئے عمومی اور اجمالی گفتگو پر اکتفا کیا ہے۔ خصوصاً اپنی کتاب انسان از آغاز تا انجام میں انہوں نے زیادہ تر کلامی اسلوب اختیار کیا ہے اور معادِ جسمانی کے بارے میں ایسے نظریات پیش کیے ہیں جو عام فہم ہوں۔ اگرچہ وہ فلسفے میں ملا صدرا کے فکری دائرے سے وابستہ ہیں، لیکن معادِ انسانی کے اثبات میں بعض امور —مثلاً جنتیوں اور جہنمیوں کی اخروی مادّہ کی نوعیت— میں انہوں نے ملا صدرا سے مختلف طریقہ اختیار کیا ہے، اور معادِ انسانی کے بعض مبادی کو اپنی فکری بصیرت اور استدلال کے ذریعے واضح کیا ہے۔

مجموعی طور پر دیکھا جائے تو ان دونوں فلاسفہ کے نظریات انسانی معاد سے متعلق تمام مسائل کا کامل حل پیش نہیں کرتے، اور معادِ جسمانی کی توضیح اب بھی پیچیدگی اور ابہام کا شکار ہے، خصوصاً اخروی مادّہ اور اس کے اجزاء کی حقیقت کو انہوں نے صراحت سے بیان نہیں کیا۔ بعض بنیادی مباحث میں وہ مخاطبین کو مکمل طور پر مطمئن کرنے میں کامیاب نہیں ہوئے۔ اس کے باوجود، ان دونوں کا اسلوب نہایت باریک بینی اور گہرائی پر مبنی ہے، اور انہوں نے معادِ جسمانی پر وارد ہونے والے بنیادی شبہات کو بے بنیاد قرار دیتے ہوئے خاموش لیکن مؤثر انداز

میں ان کی تردید کی ہے۔ چونکہ معاد سے متعلق اکثر شبہات انسان کی حقیقت اور اس کی شخصیت کے صحیح ادراک نہ ہونے سے پیدا ہوتے ہیں، اس لیے دونوں فلاسفہ نے نہایت لطیف اور قائل کرنے والے انداز میں حقیقتِ انسان کو واضح کیا ہے۔

آخرکار، ان کے نظریات اس امر کی طرف اشارہ کرتے ہیں کہ انسان کا حشر بدن اور نفس دونوں کے مجموعے کے ساتھ ہو گا، اور معاد کی مختلف ممکنہ صورتوں میں سے وہ معادِ جسمانی-روحانی (یعنی غیر عنصری بدن کے ساتھ) کے قائل ہیں۔ اگرچہ علامہ طباطبائی کا طریقہ عقل اور شرع کا امتزاج ہے لیکن اس میں شرعی پہلو زیادہ نمایاں ہے؛ جبکہ ملا صدرا کا طریقہ—ان کے اپنے دعوے کے برخلاف کہ معادِ جسمانی کی عقلی تفسیر میں شرع کو مقدم رکھا جائے اور مکاشفات سے اجتناب کیا جائے—حقیقت میں عقلی، وحیانی اور عرفانی عناصر کا مجموعہ قرار دیا جا سکتا ہے۔

*****

References

1. Mohammad Taqavi, *"Maʿād-shenāsi-ye Mullā Ṣadrā va Masʾaleh-ye Nafs va Maʿād,"* in Majmūʿeh-ye Maqālāt-e Hamāyesh-e Jahāni-ye Ḥakim Mullā Ṣadrā, Vol. 11 (Tehran, Entasharaat Bonyād-e Ḥekmat-e Islāmi Ṣadrā, 1378 SH), 457–466.

محمد تقوی، "معاد شناسی "ملاصدرا و مسئلہ نفس و معاد، مجموعہ مقالات ہمایش جہانی حکیم ملاصدرا، ج 11، (تہران، انتشارات بنیاد حکمت اسلامی صدرا، 1378ھ ش)، 457—466۔

2. Murtaza Pouyan, *Maʿad-e Jismani dar Hikmat-e Mutaʿaliyyah*, (Qom, Entasharaat Bustan-e Kitab, 1389 SH), 19.

مرتضی پویان، معاد جسمانی در حکمت متعالیہ، (قم، انتشارات بوستان کتاب، 1389ھ ش)، 19۔

3. Syed Jalal al-Din, Ashtiyani, *Sharh bar Zad al-Musafir*, (Qom, Entasharaat Bustan-e Kitab, 1381 SH), 9.

سید جلال الدین، آشتیانی، شرح بر زاد المسافر، (قم، انتشارات بوستان کتاب، 1381)، 9۔

4. Mullā Ṣadrā, *Risāla-yi Se Asl (Treatise on the Three Principles)*, Edited, Verified, and introduced by Syed Hassan Nasr, (Tehran, Entasharaat Bonyād-e Ḥekmat-e Islāmi Ṣadrā, 1381 SH), 41.

ملاصدرا، رسالہ ی سہ اصل تصحیح، تحقیق و مقدمہ دکتر سید حسن نصر، (تہران، انتشارات بنیاد حکمت اسلامی صدرا، 1381ھ، ش)، 41۔

5. Mullā Ṣadrā, *al-Mabdaʾ wa al-Maʿād*, edited and introduced by Mohammad Zabihi and Jafar Shah Nazari, under the supervision of

Ayatollah Seyyed Mohammad Khamenei, (Tehran, Entasharaat Bunyad Hikmat Islami Sadra, 1381 SH), 637.

ملاصدرا، *المبدا والمعاد*، تصحیح، تحقیق و مقدمہ دکتر محمد ذبیحی و جعفر شاہ نظری بہ اشراف آیت اللہ سید محمد خامنہ ای، (تہران انتشارات بنیاد حکمت اسلامی صدرا، 1381)، 637۔

6 .Mullā Ṣadrā, *Al-Ḥikmah al-Mutaʿāliyah fī al-Asfār al-ʿAqliyyah al-Arbaʿah*, Edited, Tehqeeq & Muqadma Dr. Raza Akbarian, bah Ashraf Syed Muhammad Khamenei, Vol. 9, (Tehran, Entasharaat Bunyaad Hikmat Islami Sadra, 1382 SH), 266.

ملا صدرا، *الحکمۃ المتعالیہ فی الأسفار الأربعۃ*، تصحیح تحقیق و مقدمہ دکتر رضا اکبریان بہ اشراف آیت اللہ سید محمد خامنہ ای، ،ج 9 (تہران، انتشارات بنیاد حکمت اسلامی صدرا، 1382)، 266۔

7. Zain al-ʿAbidin Qorbani, “How Life after Death Occurs according to Mullā Ṣadrā and Others,” in Mullā Ṣadrā and the Problem of the Soul and Resurrection, vol. 11 (Tehran: Sadra Islamic Philosophy Foundation, 1378 Sh.), pp. 316–342.

زین العابدین، قربانی، چگونگی زندگی پس از مرگ بہ عقیدہ ی ملاصدرا و دیگران ملاصدرا و مسئلہ نفس و معاد، مجموعہ مقالات ہمایش جہانی حکیم ملاصدرا، ج 11، (تہران، انتشارات بنیاد حکمت اسلامی صدرا، 1378)، 316-342۔

8. Ibid, 317.

ایضاً، 317۔

9. Mullā Ṣadrā, *Al-Ḥikmah al-Mutaʿāliyah fī al-Asfār al-ʿAqliyyah al-Arbaʿah*, 226.

ملا صدرا، *الحکمۃ المتعالیہ فی الأسفار الأربعۃ* 226۔

10. Ibid، 266.

ایضاً، 266۔

11. Bankdār, Hasan ʿAlī, *Āyīnah-yi Ākhirat (Barrasi-yi Maʿād az Negāh-I Mullā Ṣadrā)*, (Qom, Entasharaat Bustān-e Ketāb, 1389 SH), 15.

بنکدار، حسن علی، *آینہ آخرت (بررسی معاد از نگاہ ملاصدرا)*، (قم، انتشارات بوستان کتاب، 1389)، 15۔

12. Mullā Ṣadrā, *Al-Ḥikmah al-Mutaʿāliyah fī al-Asfār al-ʿAqliyyah al-Arbaʿah*, 249.

ملا صدرا، *الحکمۃ المتعالیہ فی الأسفار الأربعۃ* 249۔

13. Allāmah Muḥammad Ḥussain, Ṭabāṭabāʾī, *Qurʾān dar Islām*, Edited: Syed Hadi Khosrowshahi, (Qom, Entasharaat Bustan-e Kitab, 1389 SH), 47.

علامہ محمد حسین، طباطبائی، "قرآن در اسلام"، بہ کوشش سید ہادی خسروشاہی، (قم، انتشارات بوستان کتاب، 1389)، 47۔

14. Mullā Ṣadrā, *Tafsīr-I Qurʾān-I Karīm*, Tasahi & Tehqeeq: Muḥammad Khājavī, Muqadma: Āyatollāh Syed Muḥammad Khamenei, Vol.7, (Tehran, Entasharaat Bunyad Hikmat Sadra, 1389 SH), 241.

ملاصدرا، *تفسیر قرآن کریم*، تصحیح و تحقیق محمد خواجوی، مقدمہ و اشراف آیت اللہ سید محمد خامنہ ای، ج 7، (تہران، انتشارات بنیاد حکمت اسلامی صدرا، 1389)، 241۔

15. Mullā Ṣadrā, *al-Mabdaʾ wa al-Maʿād*, Vol. 2, 657.

ملاصدرا، *المبداوالمعاد*، ج2، 657۔

16. Muḥammad Ḥusayn Ṭabāṭabāʾī, *Tafsīr al-Mīzān*, Tarjamah: Syed Muḥammad Bāqir Mūsavī Hamadānī, Vol. 16, (Qom, Daftar-e Entasharaat Islāmī, 1376 SH), 395.

محمد حسین، طباطبایی، *تفسیر المیزان*، ترجمہ: سید محمد باقر موسوی ہمدانی، ج16، (قم، دفتر انتشارات اسلامی، 1376)، 395۔

17. Ibid, 378.

ایضاً، 378۔

18. Ibid, Vol. 11, 461.

ایضاً، ج11، 461۔

19. ʿAllāmah Muḥammad Ḥussain, Ṭabāṭabāʾī, *Insān az Āghāz tā Anjām*, Tarjmah wa Tablighaat: Ṣādiq Lārījānī, Edited: Syed Hādī Khosrowshāhī, (Qom, Entasharaat Bustān-e Ketāb, 1387 SH), 119.

علامہ محمد حسین، طباطبائی، *انسان از آغاز تا انجام*، ترجمہ و تعلیقات: صادق لاریجانی بہ کوشش سید ہادی خسروشاہی، (قم، انتشارات بوستان کتاب، 1387)، 119۔

20. Ṭabāṭabāʾī. *Tafsīr al-Mīzān*, Vol. 20, 612.

طباطبائی، *تفسیر المیزان*، ج20، 612۔

21. Mullā Ṣadrā, *al-Mabdaʾ wa al-Maʿād*, 716.

ملاصدرا، *المبداوالمعاد*، 716۔

22. Mullā Ṣadrā, *Asrār al-Āyāt*, Tehqeeq: Syed Muḥammad Mūsavī, (Tehran, Entasharaat Ḥikmat, 1385 SH), 220.

ملاصدرا، *اسرار الآیات*، تحقیق: سید محمد موسوی، (تہران، انتشارات حکمت، 1385)، 220۔

23. Ibid, 270.

ایضاً، 270۔

24. Ṭabāṭabāʾī. *Tafsīr al-Mīzān*, Vol. 18, 65.

طباطبائی، *تفسیر المیزان*، ج18، 65۔

25. Muhammad Hussain, Rakhshād, *Dar Maḥḍar-i ʿAllāmah Ṭabāṭabāʾī (Majmūʿah-yi Porsish-hā wa Pāsukh-hā-yi Chehre-be-Chehre bā ʿAllāmah Ṭabāṭabāʾī)*, (Tehran, Entasharaat Mowsaa Farhangi Samāʾ, 1387 SH), 257.

رخشاد، محمد حسین، *در محضر علامہ طباطبائی (مجموعہ پرسش ہا و پاسخ ہای چہرہ بہ چہرہ با علامہ طباطبایی)*، (تہران، انتشارات موسسہ فرہنگی سماء، 1387)، 257۔

26. Ṭabāṭabāʾī, *Qurʾān dar Islām*, 109-119.

طباطبائی، *"قرآن در اسلام"*، 109۔119۔

27. Mullā Ṣadrā, *al-Mabdaʾ wa al-Maʿād*, Vol. 9, 280.

ملاصدرا،المبدأوالمعاد، ج9، 280۔

28. Ibid, 283.

ایضاً،283۔

29. Rakhshād, *Dar Maḥḍar-i ʿAllāmah Ṭabāṭabāʾī (Majmūʿah-yi Porsish-hā wa Pāsukh-hā-yi Chehre-be-Chehre bā ʿAllāmah Ṭabāṭabāʾī)*, 257.

رخشاد، در محضر علامہ طباطبایی (مجموعہ پرسش ہا و پاسخ ہای چہرہ بہ چہرہ با علامہ طباطبایی)، 257۔

30. Mullā Ṣadrā, *Al-Ḥikmah al-Mutaʿāliyah fī al-Asfār al-ʿAqliyyah al-Arbaʿah*, Vol. 9, 367.

ملاصدرا،الحکمۃالمتعالیہ فی الأسفار الأربعۃ، ج9، 367۔

31. Ibid, 390.

ایضاً، 390۔

32. Allāmah Muḥammad Ḥusayn Ṭabāṭabāʾī, Ṭabāṭabāʾī, *Taʿālīm-i Islām (Teachings of Islam)*, Edited: Syed Hadi Khosrowshahi, (Qom, Entasharaat Bustan-e Ketab, 1389 SH), 187.

محمد حسین، طباطبائی، تعالیم اسلام، بہ کوشش سید ہادی خسروشاہی، (قم، انتشارات بوستان کتاب، 1389)، 187۔

33 Allāmah Muḥammad Ḥussain, Ṭabāṭabāʾī, *Shīʿa dar Islām, (Shi'ite Islam)*, (Qom, Daftar-e Entasharaat Islāmī, 1383 SH), 158.

محمد حسین، طباطبائی،شیعہ دراسلام، (قم، دفتر انتشارات اسلامی، 1383ش)، 158۔

34. Ṭabāṭabāʾī. *Tafsīr al-Mīzān*, Vol. 19, 273.

طباطبائی، تفسیر المیزان، ج19، 273۔

35. Ibid, Vol.25, 602.

ایضاً، ج29، 602۔

36. Mullā Ṣadrā, *Al-Ḥikmah al-Mutaʿāliyah fī al-Asfār al-ʿAqliyyah al-Arbaʿah*, Vol. 9, 242.

ملاصدرا،الحکمۃالمتعالیہ فی الأسفار الأربعۃ، ج9، 242۔

37. Rakhshād, *Dar Maḥḍar-I ʿAllāmah Ṭabāṭabāʾī (Majmūʿah-yi Porsish-hā wa Pāsukh-hā-yi Chehre-be-Chehre bā ʿAllāmah Ṭabāṭabāʾī)*, 255.

رخشاد،در محضر علامہ طباطبایی (مجموعہ پرسش ہا و پاسخ ہای چہرہ بہ چہرہ باعلامہ طباطبایی)، 255۔

38. Ibid, 262.

ایضاً، 262۔

39 . Mullā Ṣadrā, *Sharḥ al-Hidāyah al-Athīriyyah*, Vol. 1; (Beirut, Mu'assasat al-Tarikh al-'Arabi, 1422 AH), 40.

ملا صدرا،شرح ہدایۃالأثیریہ، ج1، (بیروت: مؤسسۃالتاریخ العربی، چاپ اول، 1422ھ)، 40۔

40. Mullā Ṣadrā, *Tafsīr-I Qurʾān-I Karīm*, Vol. 7, 127.

ملا صدرا، تفسیر قرآن کریم، ج7، 127۔

41. Mullā Ṣadrā. *Majmūʿeh Rasāʾil-i Falsafī (Collection of Philosophical Treatises)*، Supervised: Āyatollāh Syed Muhammad Khamenei. Tashai & Tehqeeq: Mahmoud Yousef Sani & Hamed Naji Esfahani, Vol. 2, (Tehran, Entasharaat Bunyad Hikmat Islami Sadra, 1389 SH), 199.

ملاصدرا، *مجموعہ رسائل فلسفی*، بہ اشراف آیت‌اللہ سید محمد خامنہ‌ای، تصحیح، تحقیق و مقدمہ: محمود یوسف ثانی و حامد ناجی اصفہانی، ج2، (تہران، انتشارات بنیاد حکمت اسلامی صدرا، 1389)، 199۔

42. Ṭabāṭabāʾī, *Tafsīr al-Mīzān*, Vol. 19, 271.

طباطبائی، *تفسیر المیزان*، ج19، 271۔

43. Ibid, Vol.18, 178.

ایضاً، ج18، 178۔

44. Ibid, Vol. 3, 115.

ایضاً، ج3، 115۔

45. Ibid, Vol.17, 178.

ایضاً، ج17، 178۔

46. Ibid, Vol. 20, 612.

ایضاً، ج20 ص612

47 . Mullā Ṣadrā. *Al-Maẓāhir al-Ilāhiyyah fī Asrār al-ʿUlūm al-Kamāliyyah*، Tashai, Tehqeeq & Muqadma: Āyatollāh Syed Muhammad Khamenei, (Tehran, Entasharaat Bunyad Hikmat Islami Sadra, 1378 SH), 94.

ملا صدرا، *المظاہر الالٰہیہ فی اسرار العلوم الکمالیۃ*، تصحیح، تحقیق و مقدمہ: آیت‌اللہ سید محمد خامنہ‌ای، (تہران، انتشارات بنیاد حکمت اسلامی صدرا، 1378)، 94۔

48. Ibid, 87.

ایضاً، ص87

49. Mullā Ṣadrā, *Al-Shawāhid al-Rubūbiyyah fī al-Manāhij al-Sulūkiyyah*, With glosses: Ḥakīm Mullā Hādī Sabzawārī, Muqadmah, (Tehran, Entasharaat Bunyad Hikmat Islami Sadra, 1388 SH), 346.

ملا صدرا، *الشواہد الربوبیۃ فی المناہج السلوکیۃ*، با حواشی حکیم ملاہادی سبزواری، مقدمہ، (تہران، انتشارات بنیاد حکمت اسلامی صدرا، 1388)، 346۔

50. Ṭabāṭabāʾī, *Tafsīr al-Mīzān*, Vol. 17, 178.

طباطبائی، *تفسیر المیزان*، ج17، 178۔

51. Ibid, Vol.13, 352.

ایضاً، ج13، 352۔

52. Mullā Ṣadrā, *al-Mabdaʾ wa al-Maʿād*, Vol. 2, 657.

ملاصدرا،المبدإوالمعاد، ج2، 657۔

53. Ibid, 490.

ایضاً، 490۔

54. Ṭabāṭabāʾī, *Shiʿa dar Islam*, 158.

طباطبائی، شیعہ در اسلام، 158۔

55. Ṭabāṭabāʾī, *Tafsīr al-Mīzān*, Vol. 16, 395.

طباطبائی، تفسیر المیزان، ج16، 395۔

56. Ibid, Vol.10, 174.

ایضاً، ج10، 174۔

57. Ibid, Vol.7, 205.

ایضاً، ج7، 205۔

58. Ghulam Ḥussain, Ibrāhīmī Dīnānī, *Maʿād az Didgāh-i Ḥakīm Mudarris Zanūzī*, (Qom, Entasharaat Ḥikmat, 1382 SH), 28.

غلام حسین، ابراہیمی دینانی، معاد از دیدگاہ حکیم مدرس زنوزی، (قم، انتشارات حکمت، 1382 ش)، 28۔

59. Murtazā, Muṭahharī, *Maʿād*, (Tehran, Entasharaat Ṣadrā, 1385 SH), 61.

مرتضی، مطہری، معاد، (تہران، انتشارات صدرا، 1385 ش)، 61۔

60. Muḥammad Razā, Ḥakīmī, *Maʿād-i Jismānī dar Ḥikmat-i Mutaʿāliyah*, (Qom, Entasharaat Dalīl-e Mā, 1383 SH), 327.

محمد رضا، حکیمی، معاد جسمانی در حکمت متعالیہ، (قم، انتشارات دلیل ما، 1383 ش)، 327۔

61. Jaʿfar. Anvārī, *"Maʿād-i Jismānī az Negāh-i Ḥakīmān-i Ilāhī"*, Maʿrifat-e Falsafī Journal, Serial Issue:21, (1387 SH): 58.

جعفر،انواری، "معاد جسمانی از نگاہ حکیمان الہی"، مجلّہ معرفت فلسفی، مسلسل شمارہ 21، (1387ش): 58۔

62. Muṭahharī, *Maʿād*, 194.

مطہری، معاد،194۔

63. Ṭabāṭabāʾī, *Qurʾān dar Islām*, 47.

طباطبائی،"قرآن در اسلام"، 47۔

64. Ṭabāṭabāʾī, *Insān az Āghāz tā Anjām*, 67.

طباطبائی،انسان ازآغاز تاانجام، 67۔

65. Murtaza, Pouyan, *Maʿād Jismani dar Hikmat Mutahlia*, (Qom, Entasharaat Bustan-e Ketab, 1389 SH) 665.

مرتضی، پویان، معاد جسمانی در حکمت متعالیہ، (قم، انتشارات بوستان کتاب، 1389)،665۔

66. Mullā Ṣadrā, *al-Mabdaʾ wa al-Maʿād*, Vol. 2, 691.

ملاصدرا، المبدا و المعاد، ج2، 691۔

67 . Mullā Ṣadrā, *Al-Shawāhid al-Rubūbiyyah fī al-Manāhij al-Sulūkiyyah*, 347.

ملاصدرا، الشواہد الربوبیۃ فی المناہج السلوکیۃ، 347۔

68. Mullā Ṣadrā, *Al-Ḥikmah al-Mutaʿāliyah fī al-Asfār al-ʿAqliyyah al-Arbaʿah*, Vol. 9, 215.

ملاصدرا، الحکمۃ المتعالیہ فی الأسفار الأربعۃ، ج9، 215۔

69. Ṭabāṭabāʾī, *Tafsīr al-Mīzān*, Vol. 11, 461.

طباطبائی، تفسیر المیزان، ج11، 461۔

70. Mullā Ṣadrā, *Al-Ḥikmah al-Mutaʿāliyah fī al-Asfār al-ʿAqliyyah al-Arbaʿah*, Vol.9, 269.

ملاصدرا، الحکمۃ المتعالیہ فی الأسفار الأربعۃ، ج9، 269۔

71 Mullā Ṣadrā, *Mai-Mabdaʾ wa al-Maʿād*, 680.

ملاصدرا، المبدا و المعاد، 680۔

72. Ibid.

ایضاً۔

73. Mullā Ṣadrā, *Al-Ḥikmah al-Mutaʿāliyah fī al-Asfār al-ʿAqliyyah al-Arbaʿah*, Vol. 9, 543.

ملاصدرا، الحکمۃ المتعالیہ فی الأسفار الأربعۃ، ج9، 543۔

74. Mullā Ṣadrā, *Asrār al-Āyāt*. 182.

ملاصدرا، اسرار الآیات، 182۔

75. Mullā Ṣadrā, *Al-Ḥikmah al-Mutaʿāliyah fī al-Asfār al-ʿAqliyyah al-Arbaʿah*, 543.

ملاصدرا، الحکمۃ المتعالیہ فی الأسفار الأربعۃ، 543۔

76. Rakhshād, *Dar Maḥḍar-I ʿAllāmah Ṭabāṭabāʾī (Majmūʿah-yi Porsish-hā wa Pāsukh-hā-yi Chehre-be-Chehre bā ʿAllāmah Ṭabāṭabāʾī)*, 257.

رخشاد، در محضر علامہ طباطبایی (مجموعہ پرسش ہا و پاسخ ہای چہرہ بہ چہرہ با علامہ طباطبایی)، 257۔

77. Mullā Ṣadrā, *Al-Ḥikmah al-Mutaʿāliyah fī al-Asfār al-ʿAqliyyah al-Arbaʿah*, 316.

ملاصدرا، الحکمۃ المتعالیہ فی الأسفار الأربعۃ، 316۔

78. Mullā Ṣadrā, *Al-Shawāhid al-Rubūbiyyah fī al-Manāhij al-Sulūkiyyah*, 402.

ملا صدرا، الشواہد الربوبیۃ فی المناہج السلوکیۃ، 402۔

انسانِ کامل کے معرفتی مبانی اور وجودی تجلیات

سورۂ رحمٰن کے تناظر میں ایک تحقیقی مطالعہ

The Epistemological Foundations and Existential Manifestations of the Perfect Human:

A Research Study in the Context of Surah Rahman

Open Access Journal

Qtly. Noor-e-Marfat

eISSN: 2710-3463

pISSN: 2221-1659

www.nooremarfat.com

Note: All Copy Rights are Preserved.

Syed Gohar Mehdi Shah Naqvi

Ph.D. Islamic Mysticism, Ahlul Bayt International University Tehran Islamic Republic of Iran

E-mail:iaagoharmehdinq@gamil.com

Abstract:

Islamic Sufism is counted among the sciences that discuss the reality of human existence. Unlike the sciences that rely solely on sensory observation, rational reasoning, or religious texts, the approach of Islamic Sufism in anthropology combines inner experience and religious texts. This study, following the methodology of Islamic Sufism, analyzes the concept of the 'Perfect Human' as a divine manifestation of the supreme name of Allah, 'Ar-Rahman,' in religious texts. In fact, the main goal of this research is to clarify the epistemological foundations of the Perfect Human in the light of the verses of Surah Ar-Rahman, using a descriptive-analytical approach and qualitative style, so that it presents a comprehensive model and ideal not only for an individual's life but also for social life, guiding both individuals and society on the path of ultimate perfection.

This paper presents findings by drawing on some important interpretations of the Holy Quran and certain mystical theological sources. The author has explained Surah Ar-Rahman in the light of eight assumptions as a complete clarification of the epistemological foundations of the concept of the

Perfect Human. The study shows that the name 'Ar-Rahman,' which points to the general and all-encompassing mercy of God, actually manifests in the being of the Perfect Human. This manifestation appears in forms like teaching the Quran, dominating the system of the universe, establishing the balance of justice, and the appearance of material and spiritual blessings.
According to the writer, the Perfect Man is the link between the mercy of the Most Merciful and creation, and the true teacher of divine knowledge of both the first and the last. Knowing and following him is equivalent to benefiting from God's blessings, which increase with gratitude and lead to severe consequences if ungrateful. In this study, after affirming that the beauty of God manifests in the form of the Perfect Man, the worldly, physical manifestations and the spiritual blessings of this manifestation are described as examples. After that, the form of the Perfect Man is shown to appear in the balance of the sun and moon, pearls and corals, east and west, as well as in the harmony of the heavens, trees, and stars.

Keywords: Divine Name, Perfect Human, Epistemology, Mysticism and Sufism, Surah Al-Rahman, Manifestation.

خلاصہ

اسلامی تصوّف کا شمار اُن علوم میں ہوتا ہے جو انسانی وجود کی حقیقت کے بارے میں بحث کرتے ہیں۔ اُن علوم کے برعکس، جن کا منہج محض حسی مشاہدہ، عقلی استدلال یا دینی نص ہے؛ انسان شناسی میں اسلامی تصوّف کا منہج باطنی تجربے اور دینی نصوص، دونوں سے استفادے کا منہج ہے۔ زیرِ مطالعہ تحقیق، اسلامی تصوّف کے منہج پر چلتے ہوئے دینی نصوص، بالخصوص "الرحمٰن" کے اسمِ عظمٰی کے الٰہی مظہر کے طور پر "انسانِ کامل" کے تصور کا تجزیہ پیش کرتی ہے۔ درحقیقت، اس تحقیق کا بنیادی ہدف، سورۂ مبارکہ الرحمٰن کی آیات کی روشنی میں، توصیفی۔ تحلیلی طریقہ کار اور کیفی اسلوب اپناتے ہوئے انسانِ کامل کی معرفتی بنیادوں کی وضاحت پیش کرنا ہے تاکہ نہ فقط انسان کی انفرادی زندگی، بلکہ اس کی معاشرتی زندگی میں عروج و کمال کا جامع نمونہ اور آئیڈیل پیش کیا جاسکے جس کی

پیروری میں افراد و سماج، سب تکامل کی راہ پر گامزن ہو سکیں۔
زیر نظر مقالہ میں قرآن کریم کی چند اہم تفاسیر اور بعض عرفانی کلامی منابع سے استفادہ کرتے ہوئے نتائج پیش کرتی ہے۔ مقالہ نگار نے اس مقالے میں آٹھ مفروضات کی روشنی میں سورہ الرحمٰن کو انسان کامل کے تصوّر کے معرفتی مبانی کی مکمل وضاحت کے طور پر پیش کیا ہے۔ یہ مطالعہ ظاہر کرتا ہے کہ اسم "الرحمٰن" جو ذاتِ باری تعالیٰ کی عام اور شامل رحمت کی طرف اشارہ ہے، دراصل، انسانِ کامل کی ذات میں تجلی پاتا ہے۔ یہ تجلی تعلیمِ قرآن، نظامِ کائنات کو مسخر کرنے، میزانِ عدل کے قیام اور مادی و روحانی نعمتوں کے ظہور جیسی صورتوں میں ظاہر ہوتی ہے۔
مقالہ نگار کے مطابق، انسانِ کامل رحمتِ رحمانیہ اور تخلیق کے درمیان رابطے کی کڑی اور علومِ اولیٰ و اُخریٰ کا حقیقی معلم ہے جس کی معرفت اور پیروی، اللہ تعالی کی نعمت سے استفادہ کرنے کے مترادف ہے، جو شکر گزاری سے بڑھتی اور کفرانِ نعمت پر سخت انجام کی حامل ہے۔ اس تحقیق میں جمال حق تعالی کو انسان کامل کی شکل میں جلوہ فگن ہونے کے اثبات کے بعد، اس تجلی کے دنیوی طبیعی مظاہر اور اُخروی نعمتوں کو بطور مصادیق بیان کیا گیا ہے۔ اس کے بعد نسان کامل کی صورت کو آفتاب و ماہتاب، گوہر و مرجان، مشرق و مغرب اور آسمانوں، درخت اور ستاروں کے اعتدال کی شکل میں جلوہ فگن ثابت کیا گیا ہے۔

کلیدی کلمات: اسم الہی، انسانِ کامل، معرفت شناسی، عرفان و تصوّف، سورہ الرحمٰن، تجلی۔

1۔ مقدمہ

انسانیات (علم الانسان) معرفت کی ایک شاخ کے طور پر وجودِ انسانی کی ماہیت، علل و اغراض اور کمال تک پہنچنے کے طریقوں کا مطالعہ کرتی ہے۔[1] اس سلسلے میں مختلف فکری مکاتب، جن میں تصوف، فلسفہ، کلام اور تجربی علوم شامل ہیں، نے اپنے مخصوص مناہج (جیسے مشاہدہ، عقلی استدلال، نصِ دینی یا تجربہ) کے ذریعے اس تصور کی توضیح کی کوشش کی ہے۔ اسلامی تصوف کے فکری نظام میں، انسانِ کامل اسماء و صفاتِ الٰہی کا مظہر اور غایتِ تخلیق تصور کیا جاتا ہے۔ یہاں "انسانِ کامل" کا تصور اسلامی تصوف میں ایک بنیادی اور نہایت وسیع المعنی تصور ہے جو انسان کی خلیفۃ اللہ اور حتمی کمال کا مطالعہ کرتا ہے۔ صوفیاء و عرفاء کے مطابق، انسانِ کامل کا یہ تصوّر، وحی کی تعلیمات میں جڑیں رکھتا ہے۔ بہت سی آیات بالواسطہ یا بلاواسطہ اس مرتبے کی طرف اشارہ کرتی ہیں۔ قرآنی آیات میں سے آیتِ خلافت (2:30)، آیت اسماء (2:31-33)، آیت تسجیل ملائکہ (2:34)، آیتِ نفخ روح (15:29) اور متعدد روایات کو اس نظریہ کے اثبات کے دلائل کے طور پر پیش کیا جاتا ہے۔
یہ تصور، دراصل، محض ایک اخلاقی آرزو نہیں، بلکہ ایک وجودی حقیقت کا اظہار ہے جس کے مطابق انسانِ کامل کائنات کا سرتاج اور حضرت حق کے تمام اسماء و صفات کا مظہر شمار ہوتا ہے۔ یہ تحریر ایک تجزیاتی طریقہ کار کے

تحت، پہلے اس نظریے کی تعریف، خصوصیات اور پس منظر کو تلاش کرے گی اور پھر قرآن مجید (بالخصوص سورۂ رحمٰن) اور معصومین علیہم السلام کی روایات پر توجہ مرکوز کرتے ہوئے انسانِ کامل کے معرفتی مبانی کی تشریح کرنے کے لیے کی گئی ہے تاکہ اس تصور کی گہرائی سے سمجھ فراہم کی جاسکے۔ نیز یہ انسان کامل کی عملی مثالوں اور افعال کی توضیح پیش کرے گی۔اس تحقیق کے نتائج اس تصور کے مرکزی مقام کی نشاندہی کرتے ہیں جو عرفانِ نظری اور عملی سیر و سلوک دونوں میں حاصل ہے۔

2۔ تحقیق کی ضرورت واہمیت

انسانِ کامل کے تصور کی توضیح، جو اسلام کے معرفتی نظام میں ایک محوری حیثیت رکھتا ہے، نہ صرف علومِ دینیہ بلکہ اخلاق، قانون، سیاست اور حکمرانی کے شعبوں میں بھی بنیادی اطلاق رکھتی ہے۔[2] یہ تحقیق قرآن مجید کو معرفت کے بنیادی ماخذ اور معصومین علیہم السلام کی روایات کو وحی کے مفسر کے طور پر اختیار کرتے ہوئے ایک جامع نمونہ پیش کرنے کی کوشش کرتی ہے جو انفرادی سطح (سلوک و راہِ سلوک) اور معاشرتی سطح (عدل، شفافیت اور اخلاق پر مبنی مثالی حکمرانی) دونوں پر راہنما ہو۔ ویسے عقل بھی یہی حکم دیتی ہے کہ جو علم و معرفت اور ایمان و عمل میں سب سے آگے ہے اس کی اطاعت واتباع کی جائے۔ اور اسے اپنا حاکم ورہبر و مرشد وہادی تسلیم کیا جائے۔

3۔ طریقہ تحقیق

یہ تحقیق نظری نوعیت کی حامل ہے اور توصیفی۔ تحلیلی طریقہ کار کے تحت کی گئی ہے جس میں کیفی اسلوب اپنایا گیا ہے۔ کتابی مصادر (تفسیر المیزان، تفسیر البرہان، اور دیگر عرفانی و کلامی مآخذ) سے ڈیٹا اکٹھا کرنے کے بعد، سورۂ رحمٰن کی آیات نمبر ۵ تا ۱۶ کے کلیدی مفاہیم کا تجزیہ کرتے ہوئے ان کا مقامِ انسانِ کامل سے تعلق اور اس کے کردار کو بحیثیت "میزانِ حق" ظاہر کرتی ہے۔ اگلے مرحلے میں، تجزیاتی نتائج اور تحقیق کے نظریاتی فریم ورک کے مابین تعلق قائم کیا گیا ہے اور بالآخر، حاصل کردہ نتائج پر بحث اور استنتاج پیش کیا گیا ہے۔

4۔ اہدافِ تحقیق

۱ . سورۂ رحمٰن کو مرکز بنا کر انسانِ کامل کے معرفتی مبانی کی تشریح کرنا۔

۲ . اسم "الرحمٰن" کے تجلیات کا انسانِ کامل کی ذات میں اور سورۃ کی آیات میں ان کے نمودار ہونے کی صورتوں کا تجزیہ کرنا۔

۳ . انسانِ کامل کے کردار کو رحمتِ عامۂ الٰہی کو تخلیق کے نظام سے منسلک کرنے میں ایک منظّم تصور پیش کرنا۔

5۔ اصلی و فرعی سوالات

تحقیق کا بنیادی سوال یہ ہے کہ سورۂ رحمٰن میں جمالِ حق تعالیٰ انسانِ کامل کی شکل میں کیسے متجلی ہوا ہے؟ فرعی سوالات کا تعلق اس تجلی کی طبیعی مظاہر میں عملی مثالوں، میزان اور باقی وجہ اللہ جیسے کلیدی مفاہیم، نیز جنّت کی نعمتوں کی صورت میں نیکوکاروں کے اجر سے ہے۔ نیز یہ دیکھا گیا ہے کہ آفتاب و ماہ تاب و گوہر و مرجان و مشرق و مغرب و اعتدال آسمان و درخت و ستارے کس طرح انسان کامل کی صورت کو جلوہ گر کرتے ہیں؟ اللہ تعالی نے انسان کامل کے لیے کس طرح اس دنیا و آخرت میں طرح طرح کی نعمتیں اور اجر و ثواب تیار کر رکھا ہے؟

6۔ مفروضاتِ تحقیق

اس تحقیق میں درج ذیل مطالب کو مفروضات تحقیق کے عنوان سے پیش کیا جا سکتا ہے جن کا اثبات یا نفی، دراصل، اس تحقیق کا عمدہ مقصد ہے:

1. سورۂ رحمٰن انسانِ کامل کو جمالِ حق تعالیٰ اور اس کی رحمتِ رحمانیہ کے عالی ترین مظہر کے طور پر متعارف کراتی ہے۔
2. انسان کامل عالمِ تکوین میں ربوبیت کا مظہر، مراتبِ معرفت کا طی کرنے والا، نجات دہندہ اور ذریعہ نجات، سوالات کا جواب دینے والا، راہنما، مددگار، سلطان۔
3. رحمتِ خاص الہی کی تجلی، آسمان کا شق ہونا اور سرخ رنگ کا ظہور (عشق و شفقت کی علامت)، اس کے ظہور سے ثابت ہوتا ہے۔
4. انسان کامل مقصد تخلیق کائنات اور ابدی نعمتوں کا حاصل کرنے والا۔
5. انسان کامل اور اس کے پیروکاروں کے لیے حتمی جزا متعدد باغ، جاری چشمے، اور حوریں ہیں جو نفسانی ملکات اور پاکیزہ سرشت روحانی ہمسروں کی علامت ہیں۔
6. سورۂ رحمٰن، رحمتِ واسعۂ الٰہی کی توصیف میں ایک سرود ہے۔
7. اس سورۃ میں سورج، چاند، ستارے، میزان، رب المشرقین و المغربین جیسے مفاہیم، انسانِ کامل کے اسم "الرحمٰن" کے مظہر ہونے کی حیثیت سے مختلف تجلیات کی علامات ہیں۔
8. اس سورۃ میں بیان شدہ جنتی نعمتیں نہ صرف ایک اخروی جزا ہیں بلکہ ان روحانی کمالات اور وجود کی عملی علامات ہیں جو انسانِ کامل (بطور مظہرِ اسماءِ ذوالجلال والاکرام) کے گرد دنیا اور آخرت میں وجود پذیر ہوتی ہیں۔

7۔انسانِ کامل کا تعارف اور خصوصیات

اسلامی عرفان و تصوّف میں انسانِ کامل کا تصور، ایک ایسے ممتاز اور برتر انسان کا تصوّر ہے جس کا وجود اخلاقِ الٰہی سے متخلق، ذاتِ الہی سے متصل اور حق و خلق کے درمیان فیض کا واسطہ ہے۔ عرفاء کئی آیات و روایات کی روشنی میں سب سے پہلے انبیائے اولوالعزم اور خاتم الانبیاء ﷺ کو اور پھر ائمہ معصومین علیہم السلام انسانِ کامل کی تجلی اور بطورِ مظہرِ اسمِ اعظم اور پیغمبرؐ کے بحق خلفاء دیکھتے ہیں۔[3] عرفانی متون میں انسانِ کامل کو مختلف تعبیرات جیسے "کونِ جامع"، "قطبِ عالم"، "خلیفۃ اللہ"، "انسانِ حقیقی" اور "مظہرِ اسمِ اعظم" سے متعارف کرایا گیا ہے۔[4]

اس کی ذات ایک آئینہ ہے جو جمالِ الٰہی کو بے حجاب ظاہر کرتی ہے۔[5]

انسانِ کامل، بطور خلیفۃ اللہ، اسم "الرحمٰن" کا مکمل مظہر اور رحمتِ عامہٗ الٰہی کا جلوہ ہے۔اس کی معرفت، جو قرآن و عترت کے ذریعے ممکن ہوتی ہے، خود ایک عظیم نعمت ہے جس کا بڑھنا یا زوال انسان کے شکر یا انکار پر موقوف ہے۔ یہ تصور نہ صرف انفرادی سلوک تک محدود نہیں بلکہ ایک عادلانہ حکمرانی اور ناب اسلام کے معیار پر ایک اعلیٰ معاشرے کے قیام کے لیے ایک نمونہ فراہم کرتا ہے۔ انسان کامل کی نمایاں خصوصیات میں درج ذیل نکات شامل ہیں:

1. اَخلاقِ الٰہی سے آراستہ ہونا: انسان کامل کے ذریعے صفاتِ الٰہی کا ظاہر ہونا ہے۔
2. مقامِ خلافتِ تام کا حامل ہونا: وہ زمین پر حق کا بے تسلیم شدہ نمائندہ اور مکمل خلیفہ ہے۔
3. مقصد تخلیق ہونا: اس کا وجود نظامِ کائنات کی پیدائش اور بقا کا سبب ہے۔
4. ذریعہ فیض خدا ہونا: وہ منبع فیض خدا ہے جو مخلوق کو خالق کے ساتھ ملاتا ہے۔
5. حاملِ علم لدُنّی ہونا: اس کا علم شریعت اور حقیقت میں یقینی اور الٰہی ہوتا ہے۔
6. ظاہری و باطنی رہبری: وہ خلائق کی ظاہری و باطنی سلوک میں راہنمائی کرتا ہے۔[6]

انسانِ کامل کی شناخت کے حوالے سے امام خمینیؒ کا نظریہ یہ ہے کہ انسان کامل کی معرفت سکون و آرام کا باعث ہوتی ہے۔ شناخت و معرفت سے بڑھ کر یہ ہے کہ انسان یقین کی منزل پر فائز ہو اگرچہ عین الیقین و حق الیقین کی منزل پر نہ پہنچ سکے، عرفان اسلامی سالک کو حق تعالی کا مشاہدہ کرنے کی طرف مائل کرتا ہے۔[7] آپ "مصباح الهدایہ" میں انسانِ کامل کو اولین تجلیِ ذاتِ احدیت اور خلیفۂ تام حق تعالی قرار دیتے ہیں جو فیض خدا کا جاری کرنے والا اور نجات کا واسطہ ہے۔ وہ اسمائے خدا جلال و جمال کے جامع مظہر ہیں اور ان کی ولایت کی حقیقت وہ حقیقت ہے جو عالم پر حکمران ہے۔[8]

استاد شہید مرتضیٰ مطہری مدعی ہیں کہ انسانِ کامل کی تعبیر جو اسلام میں کی جاتی ہے، ایک ایسا موجود ہے جس کی بہت ساری صورتیں ہوتی ہیں جو بیک وقت جسمانی صحت اور روحانی بلندی، فرد اور معاشرے کے توازن، اور فکر و نیت کی اصلاح کرتا ہے۔ وہ انسانی وجود کی تمام سطحوں کی تربیت کے ذریعے روحانی زندگی عطا کرتا ہے۔[9] شہید مطہریؒ کے نظریۂ انسانِ کامل کے فلسفیانہ پسِ منظر کے حوالے سے لکھتے ہیں کہ: "قرآنِ کریم میں لفظِ "اِنسان" پینسٹھ (۶۵) مرتبہ استعمال ہوا ہے۔ جب ہم نے قرآنِ کریم کی ان تفاسیر کا غور سے جائزہ لیا تو یہ نتیجۂ تحقیق سامنے آیا کہ خداوندِ تعالیٰ کا ہدف انسان کا یہ مادی جسم نہیں ہے، بلکہ وہ انسان کی باطنی صفات کو سنوارنا اور درست کرنا چاہتا ہے، تاکہ انسان کو اُسی اَصلی فطرت پر استوار کیا جائے جس پر اللہ تعالیٰ نے اُسے پیدا فرمایا ہے۔ ان باطنی صفات کا تعلق اور وابستگی در حقیقت عقل، معرفت، فکر اور ہدایت سے قائم و دائم ہے۔"[10]

اسی طرح آیت اللہ حسن زادہ آملی انسانِ کامل کو عالمِ وجود کا قطب و مرکز، اسمِ اعظم الٰہی اور کلماتِ خدا کا خزانہ قرار دیتے ہیں جو زمین پر ارادۂ الٰہی کو ظاہر کرنے والا ہے اور مادی و معنوی زندگی کا نظام اس کے وجود سے منسلک ہے۔[11]

8۔ انسانی کمال کی طرف سیر و سلوک کی شرائط و مقامات

انسانِ کامل کے مقام تک پہنچنے کے لیے سیر و سلوک کے مراحل طے کرنا اور روحانی مقامات سے گزرنا ضروری ہے۔ عرفاء اس راستے کو اسفارِ اربعہ یعنی چار سفر (سفر من الخلق الی الحق یعنی سالک کا مخلوق سے گزر کر حق تعالی کی طرف سفر، فی الحق یعنی سالک کا حق تعالی کے وجود میں سفر کرنا، من الحق الی الخلق یعنی سالک کا حق تعالی کی طرف سے نمائندہ خدا بن کر مخلوق کی طرف سفر کرنا، و فی الخلق مع الحق یعنی سالک کا مخلوق خدا میں اس طرح سفر کرنا کہ حق تعالی کا وجود سالک کے ساتھ ہمیشہ رہے) یا منازل السائرین کے عنوان سے بیان کرتے ہیں۔ خواجہ عبداللہ انصاری نے اپنی کتاب "منازل السائرین" میں ان مقامات کی تفصیل بیان کی ہے، جس کا آغاز یقظہ (بیداری) سے ہوتا ہے اور توحید و فنا پر ختم ہوتا ہے۔

8.1۔ ولایتِ علی و اولادِ علی علیہم السلام

جہاں تک سیر و سلوک کی شرائط و مقامات کا تعلق ہے تو اسلامی عرفان و تصوف میں امام علی اور آئمہ اہل بیت اطہار علیہم السلام کی ولایت پر ایمان، سیر و سلوک کی بنیادی شرط ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ امام علی علیہ السلام پر ایمان کے بغیر، خداوندِ متعال کی حقیقی معنوں میں عبادت ممکن نہیں، کیونکہ اس کے مخصوص لوازمات و شرائط ہیں، اور جب تک امامِ معصوم علیہم وآلہم پر ایمانِ کامل حاصل نہ ہو، دین و شریعت کے اعلیٰ اہداف و مراتب تک رسائی حاصل نہیں کی جا سکتی۔ دین و شریعت کے حقیقی ادراک (حسِ واقعی) کا معیار اعمالِ صالح اور پرہیزگاری (تقویٰ) ہے، تاہم یہ مقام، خانوادۂ عصمت و طہارت علیہم وآلہم کی معرفت کے بغیر میسر نہیں آتا۔

جس طرح میں نے اوپر بیان کیا ہے کہ عملی کمال و عروج آئمہ معصومین اہلبیت صلوات اللہ علیہم وآلہم کے بغیر ممکن نہیں اسی طرح علمی کمال و عروج بھی آئمہ معصومین اہلبیت صلوات اللہ علیہم وآلہم کے بغیر ناممکن ہے۔ اسی لیے امام علی صلوات اللہ علیہم وآلہم نے فرمایا: تمام جہانوں کا علم قرآن کریم میں محفوظ ہے اور تمام قرآن کا علم سورہ حمد میں اور سورہ حمد کا علم بسم اللہ میں اور بسم اللہ کا تمام علم اس نقطہ میں محفوظ ہے جو بسم اللہ کی ب کے نیچے ہے۔ پھر امام علی صلوات اللہ علیہم وآلہم نے فرمایا کہ میں وہ نقطہ ہوں جو بسم اللہ کی ب کے نیچے ہے۔[12] اس سے یہ نتیجہ استنباط کیا جاسکتا ہے کہ امام علی صلوات اللہ علیہم وآلہم کے بغیر نہ علم مکمل ہو سکتا ہے اور نہ ایمان اور نہ ہی عمل۔

8.2۔ ورع

اس راستے میں اہم مراحل میں سے ایک "وَرَع" ہے، جو معمولی تقویٰ سے بلند و اعلی ہو کر شبہات اور نفسانی خواہشات سے اجتناب کا نام ہے۔[13] چنانچہ امام رضا علیہ السلام سے مروی ہے کہ آپ نے ارشاد فرمایا: "لَا دِینَ لِمَنْ لَا وَرَعَ لَهُ "[14] یعنی جس شخص میں تقویٰ (پرہیزگاری) موجود نہیں، حقیقت میں اس کے دین ہونے اور اس کی دینی حقیقت کے قائم رہنے کی کوئی دلیل یا بنیاد موجود نہیں ہے۔ متصوفین و عارفین کے نزدیک، مقامِ وَرَع (پرہیز از مشتبہات و مکروہات) مقامِ تقویٰ (پرہیزگاری از محرمات) سے بلند تر ہے۔ تقویٰ کا مفہوم پرہیزگاری ہے، یعنی بندۂ مومن محرماتِ الٰہی کا لحاظ رکھتا ہے اور حرامِ الٰہی کو اپنے فکر و عمل میں ناپسندیدہ و ممنوع سمجھتا ہے، اسی وجہ سے وہ متقی و پرہیزگار کہلاتا ہے۔ البتہ مقامِ ورع، مقامِ تقویٰ سے اعلیٰ درجہ رکھتا ہے۔ جب عارفین مکروہات اور ناپسندیدہ اُمور (یعنی خطا و اشتباہات) کو بھی یکسر ترک کر دیتے ہیں، تو اُس وقت وہ مقامِ ورع میں تمکّن حاصل کر لیتے ہیں۔

9۔ سالکین کے مقامات و منازل

سالکانِ طریقت کے لیے ان عرفانی مقامات کے مخصوص نام متعین کیے گئے ہیں۔ خواجہ عبداللہ انصاریؒ نے اپنی معرکۃ الآرا تصنیف "منازل السائرین" میں نہ صرف 100 مقاماتِ عرفانی ذکر کیے ہیں، بلکہ ہر مقام کی تفصیلی تشریح و توضیح بھی فرمائی ہے اور ہر مقام کے حوالے سے علیحدہ عرفانی بحث بھی پیش کی ہے۔ ان مقامات کی ترتیب بہ ترتیب درج ذیل ہے:

"مقامِ بیداری (ضمیر و غیرت کا بیدار ہونا)، پھر توبہ (پلٹ کر دوبارہ گناہ نہ کرنا)، پھر محاسبہ (اپنے آپ کا حساب کتاب خود کرنا)، پھر انابت (حق تعالی کی طرف رجوع کرنا)، پھر تفکّر (فکر و سوچ بچار کرنا)، پھر تذکّر (حق تعالی کو ہر وقت یاد رکھنا)، پھر اعتصام (دین کی بنیادوں کو مضبوطی سے پکڑے رکھنا)، پھر ریاضت (محنت و کوشش کرنا)، پھر فرار (اونچے مقامات عرفانی و حق تعالی تک پہنچنے کے

لیے دنیوی پستیوں سے فرار کرنا)، پھر سماع (خدا و خدا کے نمائندوں کو پوری توجہ کے ساتھ سننا)، پھر حزن (گزشتہ اعمال پر غمگین ہونا اور منع کیے گئے اعمال پر افسوس کرنا)، پھر خوف (کسی بھی کام کے انجام دینے سے اس کے برے نتیجے کا خوف)، پھر اشفاق (دشمنوں اور اپنے اعمال سے ہمیشہ ڈرتے رہنا)، پھر خشوع (عاجزی سے رہنا)، پھر اخبات (دائمی امن پر ثابت قدم رہنا اور گناہ، ظلم و دہشت گردی کی طرف دوبارہ پلٹ کر نہ جانا)، پھر زہد (کسی چیز کی طرف مائل ہونا اور رغبت کرنا ختم ہو جائے)، پھر ورع (گناہ و ظلم کرنے سے شدید قسم کا انتہائی ڈر)، تبتّل (گوشہ نشینی اور ہر چیز سے الگ تھلگ ہو جانا)، بابِ رجاء (اللہ تعالی سے ملاقات اور حساب کتاب کی امید رکھنا اور رسول خدا ﷺ کے اسوہ حسنہ کی پیروی کرنا)، بابِ رغبت (خدا کو رغبت و ڈر و خوف سے پکارنا)، پھر رعایت (اعمال و احوال و اوقات کی شرائط کا لحاظ رکھنا)، پھر مراقبہ (حق تعالی کی نظر سالک کی طرف رہنا)، پھر حرمت (برے انجام کی بجائے خلوص نیت کے ساتھ اچھے کام کرنا اور برے کاموں سے بچنا)، پھر اخلاص (بغیر کسی اجر و ثواب و جنت کی خواہش کے خالص عمل کرنا)، پھر تہذیب (خدمت و نوکری کی تہذیب یہ ہے کہ اس میں جہالت کا گزر نہ ہو، حال ایسا ہو کہ عارف کو حال کے ساتھ غیر کا علم و خبر نہ ہو)، پھر استقامت (روح کی ایسی استقامت کہ احوال عارف کو زندہ کرے)، پھر توکل ایسا جس میں طلب کی لالچ نہ ہو)، ثقہ (دوسروں سے ناامید ہونا، اللہ تعالی سے قوی امید رکھنا، اپنی محنت، اہداف و اعمال میں خالص ہونا)، پھر تفویض (توکل کا وسیع درجہ جب انسان اپنے امور حق تعالی کے دست اختیار میں دے دیتا ہے)، پھر تسلیم (خدا اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ اور ان کے نمائندوں کی بات کو بغیر کسی چون چرا کے قبول کرنا)، پھر صبر، پھر رضایت (ہر حال میں حق تعالی سے راضی رہنا)، پھر شکر، پھر حیاء (گناہ و ظلم کرنے سے حیاء کرنا کہ خدا ہمیں دیکھ رہا ہے)، پھر صدق (سچوں و سچائی کے ساتھ ہو جانا)، پھر ایثار (قربانی)، پھر خلق (اخلاق حسنہ اچھے اخلاق)، پھر تواضع (عاجزی)، پھر فتوّت (جوان مردی، لڑائی جھگڑے ترک کرنا، جو آپ سے دور ہو اس کے نزدیک ہونا، بغیر دلیل کے کوئی قدم نہ اٹھانا)، پھر انبساط (مخلوق و حق تعالی کے ساتھ خوشی کی حالت میں رہنا)، پھر قصد (حق تعالی کے ساتھ ملاقات کرنے کا پختہ عزم و ارادہ)، پھر عزم (پکا ارادہ)، پھر ادب (حدود خدا کا لحاظ رکھنا)، پھر ارادہ، پھر یقین، پھر اُنس (قرب خدا سے خوش ہونا)، پھر تذکّر (خدا کو یاد رکھنا)، پھر فقر (دنیوی عہدوں سے دور رہنا)، پھر غنی (یعنی امیری، دل کی امیری و نفس کی امیری و حق تعالی کے ساتھ امیری)، پھر مراد (مرید سے بھی بڑا درجہ مراد کا ہے جب انسان اس چیز کی امید رکھے جس کی امید نہ ہو)، پھر احسان (عرفان عملی کی نظر میں ارادے و احوال عرفانی کے ساتھ ہر وقت خالص رہنا)، پھر

علم (علم لدنی جو اللہ تعالی کی طرف سے عطاء ہو)، پھر حکمت (حکمت لدنی جو اللہ تعالی کی طرف سے عطاء ہو)، پھر بصیرت جو آپ کو حیرت سے نجات دلائے)، پھر فراست (غیبی حکمت)، پھر تعظیم (نیک کاموں کو انجام دینا اور برے کاموں سے بچنا)، پھر الہام فراست سے اونچا مقام جس میں عارفان فرشتوں کا دیدار کرتے ہیں، پھر سکینت (عاجزی)، پھر طمانینۃ (مقام نفس مطمئنہ)، پھر ہمّت (حق تعالی کی راہ میں تھکاوٹ کا احساس نہ ہونا)، پھر محبّت (جب خدا بندے سے محبت کرے اور بندہ خدا سے محبت کرے)، پھر غیرت (جب غیر کے لیے احتمال کا عنصر ختم ہو جانا)، پھر شوق (غائب کی طرف دل کا راغب ہونا)، پھر قلق (شوق کا اس قدر غالب ہونا کہ صبر ختم ہو جائے)، پھر عطش (یعنی تشنگی محبوب کو دیکھنے کی تڑپ ہونا)، پھر وجد، پھر دہش (سامنے والے کے بڑا ہونے کا خوف)، پھر ہیمان (تعجب و حیرت سے بے ہوش ہو جانا)، پھر برق (امید و ڈر و لطف کی روشنی کا ظاہر ہونا)، پھر ذوق (ذوق وجد کی نسبت زیادہ دیر باقی رہنا والا اور برق و بجلی سے زیادہ تیز رفتار حرکت کرنے والا ہوتا ہے)، پھر لحظ یا لحظہ (یہ مقام عرفانی کشف و شہود کا مشاہدہ کرنے اور عین الجمع سے عبارت ہے)، مقام وقت، پھر صفاء (جب عشق خدا داغ و دھبوں سے صاف ہو کر خالص ہو جائے)، پھر سرور (جو خوشی سے زیادہ پاک حالت ہو)، پھر سرّ (چھپے ہوئے رازوں سے آگاہ ہو جانا)، پھر مقام نفس (خود کی طرف مائل ہونا)، پھر غربت (جب وطن و حال و ہمت ساتھ چھوڑ جائے)، پھر غرق (جب سالک حال یا کشف و شہود یا مقام جمع میں غرق ہو جائے)، پھر غیبت (ارادہ کے خالص ہونے کا علم نہ ہو یا جب علم کے رسم و رواج سے سالک خود کو غائب و جاہل تصور کرے یا جب عارف احوال کی حالت سے بے خبر ہو)، پھر تمکن (جب سالک کا کسی مقام پر مستقل طور پر امن و سلامتی کے ساتھ ٹھر جانا)، پھر مکاشفہ (پردوں کے پیچھے چھپے حقائق سے باخبر ہو جانا)، پھر مشاہدہ (پردوں کا ہٹ جانا اور حقیقت کا دیکھنا)، پھر معاینہ (دل کا معائنہ کرنا اور نعمت کو دیکھنا یا روح کا معائنہ کرنا اور حقیقیت دیکھنا)، پھر حیات (یعنی زندگی، علم کی زندگی جہالت کی موت ہے یا سالک کا خالق کے ساتھ جمع ہو جانا اس سے جدا ہونے کی موت ہے یا وجود کی زندگی حق کے ساتھ زندگی کی دلیل ہے)، پھر مقام قبض (کوئی عہدہ یا مقام واپس لے لینا)، پھر بسط (کسی عہدے یا مقام کا واپس مل جانا)، پھر سکر (محبوب کی محبت میں کسی چیز کا لحاظ نہ رکھنا)، پھر صحو (سکر سے اونچی منزل نور عزت پروردگار کا مشاہدہ کرنا)، پھر اتّصال (خدا کی بنیادوں وارکان یا خدا کے شہود یا خدا کے وجود سے متصل ہو جانا)، پھر انفصال (اتصال کی شرطوں میں سے ہے کہ جن سے متصل ہے اس کے غیر کو چھوڑ دے)، پھر معرفت (کسی چیز کا اس طرح احاطہ کرنا جیسے وہ وجود رکھتی ہے، پھر فناء (حق کے علاوہ ہر چیز کو فراموش کر دینا)، پھر بقاء (غیر حق کو

فراموش کر دینے کے بعد حق کے ساتھ باقی رہنے کو مقام بقاء سے تعبیر کیا گیا ہے)، پھر تحقیق (اطمینان دل)، پھر تلبیس (حق و حقیقت کو لباس یا پردے سے چھپا دینا)، پھر وجود (وجود علم لدنی یا وجود حق تعالی)، پھر تجرید (مجرد و الگ ہونا، مقام کشف پر پہنچنے کے بعد مقام یقین سے الگ ہو جانا یا عین الجمع خدا و حق و حقیقت کے ساتھ مل جانے کے بعد علم ظاہری سے الگ ہو جانا)، پھر تفرید (ہر چیز کو چھوڑ کر محبت خدا یا دیدار خدا کا طلب گار ہو جانا)، پھر جمع (جب حق تعالی کے ساتھ مکمل اتصال ہو جائے اور تفرقہ ساقط ہو جائے) اور بالآخر مقامِ توحید (جب سالک حق تعالی کے ساتھ اس طرح متصل ہو جائے کہ پھر کوئی حادثہ اسے حق تعالی سے الگ نہ کر سکے، اس کے تین درجے ہیں شواہد یا حقائق یا خود خدا تعالی کے ساتھ مل جانا)۔" [15]

10۔ سورہ الرحمٰن میں انسانِ کامل کا بیان

اسلامی عرفان کے فکری نظام میں، انسانِ کامل بطورِ جامع ترین مظہرِ اسماء و صفاتِ الٰہی، ایک محوری مقام رکھتا ہے۔ اس ظہور کی اعلیٰ ترین مراتب میں سے ایک اسمِ اعظم "الرحمٰن" کا اس کی ذات میں تجلی ہے، اور اس مرتبے کے تحقق کے ساتھ، انسانِ کامل کے لیے ایک قسم کا تکوینی تسلط اور مرکزیت پیدا ہو جاتی ہے، جس طرح کہ نظامِ کائنات اس الٰہی تجلی کے سامنے ایک تکوینی خضوع کا اظہار کرتا ہے۔ قرآن کریم نے سورۂ الرحمٰن میں اس حقیقت کی طرف اشارہ کیا ہے۔ یہ سورہ انسان کامل کو جمال حق تعالی اور اس کی وسیع رحمت کا مظہر ثابت کرتی ہے۔

عرفانی تفسیر کے مطابق، اسمِ "الرحمٰن" جو اللہ کی عام اور وسیع رحمت کی طرف اشارہ کرتا ہے، انسانِ کامل کی ذات میں مکمل طور پر متجلی ہوتا ہے۔ سورۂ رحمٰن کی ابتدائی آیات ۵ تا ۱۶ اس حقیقت کی طرف اشارہ کرتی ہیں کہ انسانِ کامل قرآن (سب سے بڑی نعمتِ الٰہی) کا پہلا مخاطب اور سیکھنے والا ہے، اور پھر بشریت کے استاد کی حیثیت سے اسے حقائقِ کائنات اور نجات کی راہ سکھاتا ہے۔ [16]

لہٰذا، انسانِ کامل پوری کائنات کے لیے اللہ کی تعلیمی اور تربیتی رحمت کا راستہ ہے۔ ان آیات کی عرفانی اور تفسیری نقطہ ہائے نظر کے مطابق، جب اسمِ "الرحمٰن" کی حقیقت مکمل طور پر انسانِ کامل (جو حقائقِ الٰہی کا جامع مظہر ہے) میں متجلی ہو جاتی ہے، تو اس تجلی کا تقاضا یہ ہے کہ نظامِ کائنات اس کے سامنے خضوع اور سجدہ کرے۔ اسی طرح اسلامی عرفانی فکر میں، انسانِ کامل "عالمِ اصغر" اور کائنات "عالمِ اکبر" ہے۔ یہ نقطہ نظر انسانِ کامل کو کائنات کا جزو نہیں، بلکہ حقیقتِ ہستی کا جامع اور اس کی حرکت و تدبیر کا محور مانتا ہے۔ انسانِ کامل، در حقیقت، عالمِ اصغر اور نظامِ کائنات کا مرکز قرار پاتا ہے۔ اس زاویے سے، تمام نظامِ تخلیق اس کے تکوینی و ہدایتی ارادے کے تحت ترتیب پاتا ہے۔ سورۂ رحمٰن کی آیات ۱۷ تا ۲۳، عظیم الٰہی نشانیوں کے بیان کے ذریعے، اسی گہرے تعلق کی ایک تہہ کی

طرف اشارہ کرتی ہیں۔ ذیل میں انسانِ کامل کی ان تجلیات کی مزید توضیحات بیان کی گئی ہیں۔

10.1۔انسانِ کامل کا فقر ذاتی

سورہ الرحمٰن کی آیات ۵ اور ۶ میں ارشاد باری تعالی: الشَّمْسُ وَالْقَمَرُ بِحُسْبَانٍo وَالنَّجْمُ وَالشَّجَرُ يَسْجُدَانِ " (5-6:55) یعنی: "سورج اور چاند ایک حساب کے پابند ہیں، اور تارے اور درخت سجدہ کر رہے ہیں۔" تفسیری نقطہ نظر سے، یہ آیات کائنات پر حاکم نظام کے بیان کے علاوہ، موجودات کی ایک ذاتی اور تکوینی خضوع و تسلیم کی طرف بھی دلالت کرتی ہیں جو پروردگار کے حکم کے سامنے ہے۔علامہ سید محمد حسین طباطبائی نے تفسیر المیزان میں ان آیات کے تحت ایک دقیق لغوی و نحوی تجزیہ کیا ہے۔آپ "حُسبان" کو مصدر اور "حساب کرنے" کے معنی میں لیتے ہیں اور ترکیب "بِحُسْبَانٍ" کو "الشَّمْسُ وَالْقَمَرُ" کی خبر قرار دیتے ہیں، جو ان دو اجرامِ سماوی کی منظّم اور محاسباتی حرکت پر دلالت کرتی ہے۔ "النَّجْمُ" کے بارے میں قرائن کی بناپر آپ "بے تنے کے اگنے والے" (یعنی پودے) کے معنی کو ترجیح دیتے ہیں اور "الشَجَر" کو تنے والے اگنے والے (یعنی درخت) سے تعبیر کرتے ہیں۔ پس نباتات کا "سجود" ان کے نشو و نما پر حاکم قوانینِ الٰہی کے سامنے ان کی تکوینی خضوع و انقیاد کا کنایہ ہے، جس طرح زمین میں جڑ پکڑنا اور غذائی اجزاء کا جذب کرنا اس اطاعت اور خالق کی طرف سے نیاز مندی کا مظہر ہے۔ یہ سجود ایک حقیقی سجود ہے اور مخلوقات کی ذاتِ الٰہی کے مقابلے میں فقرِ ذاتی کے نتیجے میں ہوتا ہے۔ [17]

10.2۔انسانِ کامل بطور "میزان"

سورہ الرحمٰن کی آیات ۷ تا ۹ میں ارشاد باری تعالی: وَالسَّمَاءَ رَفَعَهَا وَوَضَعَ الْمِيزَانَOأَلَّا تَطْغَوْا فِي الْمِيزَانِOوَأَقِيمُوا الْوَزْنَ بِالْقِسْطِ وَلَا تُخْسِرُوا الْمِيزَانَO(55:9-7) ترجمہ: "اور آسمان کو بلند کیا اور میزان (ترازو) قائم کی۔تاکہ تم میزان میں بے اعتدالی نہ کرو۔ اور وزن کو عدل کے ساتھ قائم رکھو۔ اور میزان میں کمی نہ کرو۔" یہ آیات "میزان" کے مسئلے کی طرف اشارہ کرتی ہیں اور یہاں لفظ "میزان" محض مادی تول تک محدود نہیں، بلکہ حق و باطل، عدل و ظلم اور صالح و ناصالح اعمال کی تشخیص کے لیے ایک کلی معیار پر دلالت کرتا ہے۔

علامہ طباطبائی کی نظر میں "میزان" ایک وسیع تفسیر رکھتا ہے۔ آپ قرآنی آیت: "لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ "(57:25) ترجمہ: "اور بے شک ہم نے رسولوں کو واضح دلائل کے ساتھ بھیجا ہے اور ان کے ساتھ کتاب اور میزان کو نازل کیا ہے تاکہ لوگ انصاف کے ساتھ قیام کریں۔" کی طرف اشارہ کرتے ہوئے "میزان" کے معنی ہر اس چیز کو قرار دیتے ہیں جس کے ذریعے حق و باطل میں تمیز کی جائے۔آپ اس معنی کو مادی ترازو کے معنی سے وسیع تر اور عمومی قرار دیتے ہیں۔ اس بناپر، انبیاء اور معصومین (علیہم السلام) جو کتابِ الٰہی کے حامل اور مفسر ہیں، خود بشریت کے عالم میں اس

"میزان" کا مجسم نمونہ اور عینی تحقق کا ذریعہ ہیں۔[18]
اس نقطہ نظر سے، انسانِ کامل جو انبیاء کے علم و مقام کا وارث ہے، خود الٰہی قسط و عدل کا "میزان و ترازو" بن جاتا ہے اور انسانوں کی ہدایت اور افراط و تفریط سے ہٹ کر عدل و انصاف کی راہ کی تشخیص کے لیے ایک معیار بنتا ہے۔
تفسیر روائی "البرہان فی تفسیر القرآن" میں امام معصوم (علیہ السلام) سے روایت ہے کہ آیت "اللهُ الَّذِي أَنزَلَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ وَالْمِيزَانَ" (42:25) ترجمہ: "اللہ تعالیٰ ہی وہ ذات ہے جس نے حق کے ساتھ کتاب اور میزان کو نازل کیا ہے۔" میں "میزان" سے مراد امیر المؤمنین علی (علیہ السلام) ہیں۔[19] یہ اور اس جیسی روایات اس تصور پر دلالت کرتی ہیں کہ پیغمبر (ص) کے بعد الٰہی ہدایت کا تسلسل ثقلین یعنی قرآن و عترت (علیہم السلام) کے ذریعے تحقق پاتا ہے اور اہل بیت (ع) اعمال کا میزان اور حق کی تشخیص کا معیار ہیں۔

10.3۔انسان کامل، فروتنی کا تجسم

اگلی آیات میں ارشاد فرماتا ہے: وَالْأَرْضَ وَضَعَهَا لِلْأَنَامِOفِيهَا فَاكِهَةٌ وَالنَّخْلُ ذَاتُ الْأَكْمَامِOوَالْحَبُّ ذُو الْعَصْفِ وَالرَّيْحَانُOفَبِأَيِّ آلَاءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِOخَلَقَ الْإِنسَانَ مِن صَلْصَالٍ كَالْفَخَّارِOوَخَلَقَ الْجَانَّ مِن مَّارِجٍ مِّن نَّارٍOفَبِأَيِّ آلَاءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِO(10-16:55) ترجمہ: "اور زمین کو مخلوقات کے لیے بنایا۔اس میں میوے اور غلافوں والے کھجور کے درخت ہیں۔ اور بھوسی والے دانے اور خوشبودار پودے ہیں۔... انسان کو کھنکھناتی ہوئی سوکھی مٹی سے جو ٹھیکری کی طرح ہو، بنایا اور جن کو آگ کی لپک سے پیدا کیا۔"
یہ آیات ایک طرف اللہ کی خلاق قوت اور وسیع رحمت پر زور دیتی ہیں تو دوسری طرف انسان کی اصالت پر کہ وہ ادنٰی مادے (صلصال) سے پیدا کیا گیا، لیکن اس میں خدا کی طرف بلند ہونے کی صلاحیت ہے۔ انسانِ کامل تکبر سے گزر کر اور زمین سے نمونہ لے کر جو فروتنی سے سب کو قبول کرتی ہے۔ اس مقام تک پہنچ سکتا ہے کہ رحمت کا مظہر اور مخلوق کو نفع دینے والا بن جائے۔ ان تکوینی و تشریعی نعمتوں کا شکر ادا کرنا وہ جو اس کے پاس ہیں جس کی انسان سے توقع کی جاتی ہے۔
علامہ طباطبائی نے قرآنی الفاظ "فاکہہ"، "اکمام"، "حب ذوالعصف"، "ریحان"، "صلصال" اور "مارج من نار" کی تفصیلی لغوی تحلیل پیش کی ہے اور تخلیق کی باریک بینی اور اس کی مقصدیت پر زور دیا ہے۔ آپ کی "صلصال" (کھنکھناتی خشک مٹی) اور اسے "فخار" (ٹھیکری) سے تشبیہ دینے کی وضاحت، انسان کی تخلیق کے مکمل ہونے والے مراحل کی طرف اشارہ کرتی ہے نیز اس کے مادی، شکست پذیر ہونے اور فناپذیر ہونے والی فطرت کی طرف اشارہ کرتی ہیں، جو روحانی تکامل کی بنیاد بھی ہے۔[20]
مذکورہ بالا آیات کی عرفانی تجزیے کی روشنی میں، سورۂ رحمٰن منتخب آیات میں تین بنیادی نکات کو باہم مربوط

کرتی ہیں:

تکوینی نظام اور خضوع: نظامِ کائنات، سورج اور چاند سے لے کر پودوں تک، الٰہی محاسباتی نظام میں حرکت کرتا ہے اور فطری طور پر پروردگار کے حکم کے سامنے عاجز ہے (تکوینی سجود)۔

میزان کا قیام: خداوند نے عدل کے قیام اور حق کی تشخیص کے لیے "میزان" قائم کیا ہے جو اپنے وسیع ترین معنی میں کتاب، انبیاء اور معصوم اولیاء (علیہم السلام) کو بطورِ انسانِ کامل شامل کرتا ہے۔

زمینی نعمتیں اور شکر گزاری: انسان کی ادنیٰ مادے سے تخلیق، زمینی نعمتوں کی فراوانی کے ساتھ، ایک طرف اللہ کی رحمت کی علامت ہے تو دوسری طرف اس کی آزمایش اور تکامل کا ذریعہ بھی۔

اسمِ "الرحمٰن" کے مکمل مظہر کے طور پر "انسانِ کامل" کی حقیقت اور ان تین بنیادی نکات کا نقطۂ اتصال ہے۔ وہ جس نے اپنا عرفانی سفر خاک (صلصال) سے شروع کرتا ہے اور ملکوت کی طرف پرواز کی، خود ایک زندہ "میزان" بن جاتا ہے جس کی حق کی طرف معرفت کامل تر ہے اور عدل قائم کرنے اور دوسروں کی ہدایت کی صلاحیت بھی رکھتا ہے۔ نباتات اور اجرام کا سجود، حقیقت میں، اس میں جلوہ حق و حقیقتِ الٰہی کے سامنے سجود ہے۔ لہٰذا، یہ آیات تخلیق کی عظمت اور الٰہی نعمتوں کے بیان کے ساتھ، انسانِ کامل اور نظامِ کائنات کے درمیان گہرے تعلق اور خلیفہ خدا و میزانِ حق کے طور پر اس کی اہم ذمہ داری کی طرف بھی اشارہ کرتی ہیں۔

10.4۔ انسان کامل، طلوعِ نور

اگلی آیات میں ارشاد فرماتا ہے: رَبُّ الْمَشْرِقَيْنِ وَرَبُّ الْمَغْرِبَيْنِO فَبِأَيِّ آلَاءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِO ترجمہ: "وہ رب دو مشرقوں اور دو مغربوں کا ہے۔ پس تم اپنے رب کی کس کس نعمت کو جھٹلاؤ گے؟" (55:18-17)۔ ان آیات میں جن میں دو مشرقوں اور دو مغربوں، دو باہم ملے ہوئے دریاؤں اور عظیم کشتیوں کو الٰہی نشانیوں کے طور پر بیان کیا گیا ہے۔ تطبیقی تفسیری طریقہ کار اور نقلی و عقلی تفاسیر سے استفادہ کرتے ہوئے، یہاں عرفاء استدلال کرتے ہیں کہ یہ آیات اپنے ظاہری و طبیعی معانی کے علاوہ، عرفانی حقائق اور مقامِ "انسانِ کامل" (بطورِ خلیفۃ اللہ و مظہرِ تامِ اسمائے الٰہی) سے متعلق دلالتیں رکھتی ہیں۔ اس بنا پر، مشرق و مغرب، طبیعی تفسیر (موسمی طلوع و غروب کے مقامات) کے علاوہ، مشرقِ ظاہری (سورج حسی) اور مشرقِ باطنی (سورج معرفت) کی علامت ہیں۔ دو باہم ملے ہوئے دریا جن کے درمیان نفوذ ناپذیر حائل ہے، اہل بیت (ع) کے لامحدود علم اور نظامِ کائنات کی حکیمانہ ترتیب کا استعارہ ہیں۔

علامہ طباطبائی المیزان میں مشرقین و مغربین کی ظاہری اور طبیعی تفسیر موسمِ گرما اور موسمِ سرما کے مشرق و مغرب سے کرتے ہیں جس سے موسموں کا وجود اور رزق میں نظم پیدا ہوتا ہے۔[21] یہ آیات، علامتوں کا ایک باہم مربوط جال پیش کرتی ہیں جو ظاہری تفسیر میں تخلیق کی عظمت اور نظام کو دکھاتی ہیں اور باطنی تفسیر میں "انسانِ کامل"

کی حقیقت اور کائنات میں اس کے مقام کی طرف اشارہ کرتی ہیں۔ دو مشرق و دو مغرب، ظاہر و باطن، شریعت و حقیقت کی دو صورتوں کی نمائندگی کرتے ہیں جن دونوں کا سورج انسانِ کامل ہے۔ دو باہم ملے ہوئے دریا، اس کا لدُنّی اور لامحدود علم ہے جس سے ہدایت کے گوہر (معصوم اولیاء) وجود میں آتے ہیں۔ عظیم کشتیاں، حق تعالی کی طرف سے نجات کا ذریعہ عطاء ہونے کی علامت ہیں اور فنا کے بعد "وجہ اللہ" یعنی چہرہ خدا، ولایتِ الٰہی اور ہدایت کی حقیقت کا انسانِ کامل کی شکل میں باقی رہنا ہے۔ یہ تجزیہ ظاہر کرتا ہے کہ اسلامی عرفان کے نقطہ نظر سے، آفاق میں الٰہی نشانیوں کی پہچان، "انسانِ کامل" کے بغیر نامکمل رہے گی جو حق تعالی کا مکمل آئینہ ہے۔

باطنی و عرفانی تفسیر: طبیعی تفسیر سے آگے بڑھتے ہوئے، یہ تعبیر دو قسم کے "طلوع" اور "غروب" پر دلالت کر سکتی ہے: طلوعِ نورِ ظاہری (سورج) اور طلوعِ نورِ باطنی (معرفتِ الٰہی) جس کا سرچشمہ بھی اللہ ہے۔ مشرقِ معرفت وہ مقام ہے جہاں سے ہدایت اور حقیقت کا نور و سورج طلوع ہوتا ہے اور انسانِ کامل زمین پر اس نور کا سورج ہے۔ سورج کا بلندی سے غروب کی طرف سفر، موجودات کا عالمِ بالا سے نشیب کی طرف نزولی سفر، یا راہِ مستقیم سے منحرف ہونے کی صورت میں روحانی زوال کے خطرے کی تمثیل ہے۔

10.5۔ انسانِ کامل: حضرت علی و فاطمہ، حسن و حسین علیہم السلام

"مَرَجَ الْبَحْرَيْنِ يَلْتَقِيَانِOبَيْنَهُمَا بَرْزَخٌ لَّا يَبْغِيَانِOفَبِأَيِّ آلَاءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِOيَخْرُجُ مِنْهُمَا اللُّؤْلُؤُ وَالْمَرْجَانُOفَبِأَيِّ آلَاءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ (55:19-23) ترجمہ: "دو دریاؤں کو اس طرح روانہ کیا کہ وہ آپس میں ملتے ہیں۔ ان کے درمیان ایک حائل ہے کہ وہ ایک دوسرے پر غالب نہیں آتے۔ پس تم اپنے رب کی کس کس نعمت کو جھٹلاؤ گے؟ ان دونوں دریاؤں سے موتی اور مونگے برآمد ہوتے ہیں۔ تو تم اپنے رب کی کس کس نعمت کو جھٹلاؤ گے۔"

علمی و طبیعی تفسیر: علامہ طباطبائی دو دریاوں کی تفسیر کھارے پانی (بحر) اور میٹھے پانی (زمینی پانی اور دریا) سے کرتے ہیں جو باہمی اتصال و تعامل (بخارات بننے اور بارش کے چکر) کے باوجود، قدرتی حائل (طبیعی قوانین اور زمین کی ساخت) کی بدولت ایک دوسرے میں گھل مل نہیں جاتے اور نظامِ حیات کو قائم رکھتے ہیں۔ یہ خود حکمتِ الٰہی اور تدبیر کی ایک عظیم نشانی ہے۔ [22]

ماثور و معرفتی تفسیر: تفسیر البرہان میں امام صادق (ع) سے مروی روایت کے مطابق، ان دو دریاؤں کا باطنی مصداق امام علی (ع) اور فاطمہ زہرا (س) ہیں جو علمِ الٰہی کے دو گہرے اور نہ ختم ہونے والے دریا ہیں جن میں سے کوئی دوسرے پر تجاوز نہیں کرتا۔ ان دونوں سے نکلنے والے موتی اور مونگا امام حسن اور امام حسین (علیہم السلام) ہیں۔ [23] یہ تفسیر اہل بیت (ع) کی حقیقت کو علومِ ناب اور معارفِ الٰہی کے سرچشمے کے طور پر ظاہر کرتی ہے کہ ان کے مکمل علم (علمِ علوی و فاطمی) کے ہم نشیں ہونے سے انسانِ کامل اور ممتاز ہدایت گر وجود میں آتے

ہیں۔ یہ نظامِ کائنات کی "عرفانی-انسانی" تفسیر ہے۔

10.6۔انسانِ کامل، نجات کی کشتی

ارشاد باری تعالی ہے: وَلَهُ الْجَوَارِ الْمُنشَآتُ فِي الْبَحْرِ كَالْأَعْلَامِ Oفَبِأَيِّ آلَاءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ (55:25-24)۔ ترجمہ: "اور اسی کے لیے دریا میں بادبان اٹھائے کشتیاں ہیں جو پہاڑوں کی طرح ہیں۔ پس تم اپنے رب کی کس کس نعمت کو جھٹلاؤ گے؟" ان آیات میں "کشتیاں" نجات کا استعارہ اور "وجہِ باقی پروردگار" اس عالم میں انسانِ کامل کی حقیقت کے بقا اور اس کے ہدایتی کردار کی طرف اشارہ ہے۔ان آیات کے ذیل میں بیان شدہ اہل بیت (ع) کی روایات، علامہ طباطبائی، امام خمینی اور شہید مطہری جیسے معاصر مفکرین کے نقطہ ہائے نظر کو یکجا کرنے سے یہ نتیجہ اخذ ہوتا ہے کہ انسانِ کامل، انسان کے معرفتی، ہدایتی اور تخلیقی نظام میں مرکزی کردار کی حیثیت رکھتا ہے۔[24]

عرفانی نظر میں، یہ عظیم کشتیاں، فطرت پر تسخیر اور ظلمات کے بحر کو عبور کرنے کے لیے الٰہی نعمت کی علامت ہیں۔ یہ الٰہی کشتیاں "ہدایت کا ذریعہ" خصوصاً انسانِ کامل اور اہل بیت (ع) کی علامت ہو سکتی ہیں۔ جس طرح کشتی سمندر کی موجوں سے نجات دیتی ہے، اسی طرح انسانِ کامل انسانوں کو جہالت اور گمراہی کے بحرانوں سے نجات دیتا ہے۔ مشہور حدیث "سفینہ نوح" میں پیغمبر (ص) نے فرمایا: **"مَثَل اہل بیتم کمثل سفینه نوح، من رکبها نجا و من تخلف عنها غرق"** [25] یعنی: "میرے اہلبیت علیہم السلام کی مثال، نوح علیہ السلام کی کشتی کی طرح ہے کہ جو اس کشتی میں سوار ہو گیا وہ نجات پا گیا اور جو اس سے پیچھے رہ گیا وہ ہلاک ہو گیا۔

10.7۔انسانِ کامل کی بقاء

مزید ارشاد فرمایا: كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍOوَيَبْقَى وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ Oفَبِأَيِّ آلَاءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ (55:28-26)۔ ترجمہ: "جو کوئی بھی زمین پر ہے فانی ہے۔ اور صرف تیرے رب کا وجہ جو صاحبِ جلال واکرام ہے، باقی رہتا ہے۔ پس تم اپنے رب کی کس کس نعمت کو جھٹلاؤ گے؟" یہ آیات صراحت کے ساتھ عالم کی تمام موجودات کی فنا کی طرف اشارہ کرتی ہے۔ "وجه ربّك" (پروردگار کی ذات باجلال واکرام) ہے جو باقی رہتی ہے۔ چونکہ خداوند جسم نہیں، اس لیے "وجہ" سے مراد اس کی متجلی ذات ہے۔ یہاں علامہ طباطبائی فرماتے ہیں: خدا کا "وجہ" وہی اس کی صفاتِ کمالیہ اور مظاہر ہیں جو فیض خدا کا ذریعہ اور مخلوق سے رابطہ برقرار کرتے ہیں۔ [26] روایات کی روشنی میں، کامل ترین مظہر اور "وجہ اللہ" انبیاء، اولیاء اور اہل بیت (ع) ہیں۔ امام سجاد (ع) نے فرمایا: **"نَحْنُ وَجْهُ اللهِ"**[27] ہم ہی اللہ تعالی کے روشن چہرے ہیں۔ اور ہمارے وسیلے سے ہی اللہ تعالی کی پہچان ممکن ہوتی ہے۔ امام رضا (ع) نے بھی تاکید فرمائی کہ وجہ اللہ سے مراد پیغمبر اور حجج الٰہی ہیں۔ [28] لہٰذا، سب کے

فنا ہونے کے بعد "وجہ اللہ" یعنی چہرہ خدا کی بقا، عالم میں انسانِ کامل کی حقیقت اور ولایتِ الٰہی کے مقام کے بقا کی طرف اشارہ کر سکتا ہے۔ یہی لوگ جمال (اکرام) اور جلالِ الٰہی کے مظہر ہیں۔

10.8۔انسان کامل: محتاجوں کی پناہ گاہ

اگلی آیات میں ارشاد ہوا: يَسْأَلُهُ مَن فِي السَّمٰوٰتِ وَالْأَرْضِ كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ Oفَبِأَيِّ آلَاءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِO سَنَفْرُغُ لَكُمْ أَيُّهَا الثَّقَلَانِOفَبِأَيِّ آلَاءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِOيَا مَعْشَرَ الْجِنِّ وَالْإِنسِ إِنِ اسْتَطَعْتُمْ أَن تَنفُذُوا مِنْ أَقْطَارِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ فَانفُذُوا لَا تَنفُذُونَ إِلَّا بِسُلْطَانٍOفَبِأَيِّ آلَاءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِO (55:34-29)

ترجمہ: " جو کوئی آسمانوں اور زمین میں ہے، وہی اس سے سوال کرتا ہے، وہ ہر روز ایک شان (اور کام) میں ہے۔ توتم اپنے پروردگار کی کس کس نعمت کا انکار کروگے؟ اے دونوں گروہو! ہم عنقریب تمہاری طرف متوجہ ہوں گے۔ توتم اپنے پروردگار کی کس کس نعمت کا انکار کروگے؟اۓ گروہ جن وانسان اگر تم میں قدرت ہو تو اطراف زمین وآسمان سے باہر نکل جاؤ؛ مگر یاد رکھو تم سلطان کے بغیر آسمان وزمین کے اطراف سے باہر نہیں نکل سکتے۔ توتم اپنے پروردگار کی کس کس نعمت کا انکار کروگے؟"

یہ آیات فیضِ الٰہی کی عمومیت اور تسلسل، اور تمام موجودات کی ضروریات کو پورا کرنے کی طرف اشارہ کرتی ہے۔ دراصل، عرفانی نکتہ نظر کے مطابق، اگرچہ فیض کا منبع اور جواب دہی منحصراً ذاتِ اقدسِ الٰہی ہے، لیکن یہ فیض عالم میں اکثر کسی کے ذریعے جاری ہوتا ہے جن میں سے کامل ترین "انسانِ کامل" ہے۔انسانِ کامل بطورِ مکمل خلیفہ خدااور اسم "رب العالمین" و "مجیب الدعوات" کے مظہر، اس صفتِ الٰہی کے تجلی کا محل اور بشر کی وجودی سوالات و روحانی ضروریات کے جواب میں ہدایت کا ذریعہ بن جاتا ہے۔ للذا، صحیح ادراک اور بنیادی ضروریات کا حقیقی جواب پانا، حجتِ الٰہی (قرآن و عترت) سے تمسک کے بغیر ناممکن ہے۔ لہٰذاعلامہ طباطبائی آیت کریمہ: يَسْأَلُهُ مَن فِي السَّمٰوٰتِ ۔۔۔الآیہ کو تمام ممکنات کے فقرِ ذاتی اور ہر لمحہ خدا کے محتاج ہونے پر دال قرار دیتے ہیں۔ [29] علامہ کی فرمایشات اور دیگر مصادر پر استناد کرتے ہوئے، يَسْأَلُهُ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ..." کی عبارت اس بنیادی نکتہ کی طرف اشارہ کرتی ہے کہ انسان کامل کا دعا کی قبولیّت اور سوالات کے جوابات دینے میں مرکزی کردار ہے۔

10.9۔انسان کامل: روزِ جزا کا شاہد اور مددگار

یہ آیات اس بنیادی نکتہ کی طرف بھی اشارہ کرتی ہیں کہ انسانِ کامل، روز قیامت کے حساب وکتاب میں مددگار ہونے میں محوری حیثیت رکھتا ہے؛ جیسا کہ "أَيُّهَا الثَّقَلَانِ" کا خطاب، جن وانس کے لئے حساب وکتاب اور جزاوجزا کے مرحلہ کی طرف اشارہ ہے۔ علامہ طباطبائی اس آیت میں سَنَفْرُغُ میں "فراغ" کے معنی قیامت میں دنیا کے ختم

ہونے کے بعد خدا کا مخلوق کے حساب میں پوری طرح مشغول ہونا قرار دیتے ہیں۔[30]

دراصل، شیعی۔عرفانی فکر میں اہل بیت (علیہم السلام) بطورِ انسانِ کامل، نہ صرف دنیا میں ہدایت کرنے والے ہیں بلکہ قیامت کے حساب کے عمل میں گواہ اور شریک بھی ہیں۔ بہت سی آیات و روایات روزِ جزا میں ان کی شفاعت و شہادت پر دلالت کرتی ہیں۔ لہٰذا، خدا کا "حساب میں مشغول ہونا" ان الٰہی اولیاء کی وساطت و شہادت سے محقق ہوتا ہے جو عدلِ الٰہی کے عینی ترین مظاہر ہیں۔ دنیا میں ان کی ولایت قبول کرنا، آخرت میں حساب کے انجام کو متاثر کرتا ہے۔ لہٰذا یہاں علامہ طباطبائی اس آیت کو قیامت کے سیاق و سباق اور مخالفین کو عاجز کرنے کے لیے قرار دیتے ہیں اور "سلطان" کے معنی خاص الٰہی قوت اور برہان کے بتاتے ہیں جس سے اس دن وہ محروم ہوں گے۔[31]

10.10۔ انسان کامل: سلطان

یہ آیات جس انتہائی قابل غور مطلب کی طرف اشارہ کرتی ہیں وہ یہ ہے کہ جن وانس کے لئے **"سلطان"** کے بغیر اطراف زمین وآسمان سے باہر نکلنا ناممکن ہے۔ وہ خدا کی مقرر کردہ حدود سے باہر نہیں نکل سکتے۔ عرفان اسلامی میں یہ "سلطان" انسانِ کامل کے لیے خدا کی حجت ہونے پر دلالت کرتا ہے۔ دراصل، اس آیت کی عرفانی تأویل میں "اقطار السموات و الارض" عالمِ طبیعت اور حتیٰ کہ عوالمِ غیب کی حدود اور حصار کی طرف اشارہ کر سکتا ہے۔ "نفوذ" سے مراد اس دائرے سے روحانی آزادی تک پہنچنا، ملکوت کی طرف عروج اور مقامِ قرب حاصل کرنا ہے۔ یہ "نفوذ" اور مراتب سے عبور، عرفاء کے نزدیک صرف اُس "سلطان" کے ساتھ ممکن ہے جو "حجت اللہ" اور انسانِ کاملِ زمان ہے۔ وہی اپنی ولایت اور ہدایت کے ذریعے اعلیٰ جہانوں میں نفوذ کی راہ اور جہالت و نفس کی حصار سے نجات کا راستہ کھولتا ہے۔ یہ تفسیر ان روایات کے ہم آہنگ ہے جو ائمہ (ع) کو "سلطان" اور "حجت" قرار دیتی ہیں۔

10.11۔ انسانِ کامل، مقامِ فنا و شہود پر

سورہ الرحمٰن کی اگلی آیات میں انسانِ کامل کے وجودی مراتب کی تجلی کا بیان ہے۔ چنانچہ ارشاد باری تعالی ہے:

فَإِذَا انشَقَّتِ السَّمَاءُ فَكَانَتْ وَرْدَةً كَالدِّهَانِOفَبِأَيِّ آلَاءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِOفَيَوْمَئِذٍ لَّا يُسْأَلُ عَن ذَنبِهِ إِنسٌ وَلَا جَانٌّOيُعْرَفُ الْمُجْرِمُونَ بِسِيمَاهُمْ فَيُؤْخَذُ بِالنَّوَاصِي وَالْأَقْدَامِ (55:41-37)ترجمہ: " پھر جب آسمان پھٹ کر تیل کی طرح سرخ ہو جائے گا۔ تو پھر تم پروردگار کی کس کس نعمت کا انکار کروگے۔ پھر اس دن کسی انسان اور جن سے اس کے کسی گناہ کے بارے میں سوال نہیں کیا جائے گا۔ مجرم افراد تو اپنی نشانی سے ہی پہچان لیے جائیں گے۔ پھر پیشانی اور پیروں سے پکڑ لیے جائیں گے۔"

ان آیات میں آسمان کا شق ہونا اور مجرموں کی پہچان کی قیامت کی نشانیوں کی تجلی حقیقتِ انسانِ کامل کے تناظر میں بیان ہوئی ہے جس سے یہ ظاہر ہوتا ہے عرفانی زاویے سے انسانِ کامل نہ صرف اخلاقی نمونہ ہے بلکہ فیض خدا کا جاری کرنے والا، خدا کی طرف سے حساب لینے والا اور مدد کرنے والا ہوتا ہے، اور آسمان کے شق ہونے اور مجرموں کی پہچان میں الٰہی تجلیات کا مظہر ہے۔ عرفانی نقطہ نظر سے، یہ مناظر ان حقائق کے جلوے ہیں جو عالم کے پردوں کا چاک ہونا اور حقیقت کا ظہور، انسانِ کامل کے مقامِ فنا اور شہودِ حق تک پہنچنے کے مناظر ہو سکتے ہیں۔ سرخ رنگ (وَرْدَةً كَالدِّهَانِ) عرفان میں عشق اور جمالِ الٰہی کی تجلی کی علامت ہے۔ انسان کامل کے ذریعے مجرموں کی نشاندہی ہوتی ہے اور اس طرح وہ پکڑے جاتے ہیں۔ دراصل، "سیما" اور "نشان" سے افراد کی پہچان، باطن میں اس طرف اشارہ کرتی ہے کہ اعمال اور باطنی شکلیں انسان کے لیے نورانی یا ظلمانی چہرہ اور صورت بناتے ہیں۔ انسانِ کامل اس حقیقت کا مکمل آئینہ ہے اور مقربین اس کی ملکوتی تصویر سے متاثر ہوتے ہیں۔

10.12۔ انسان کامل، قربِ الٰہی اور علم لدنّی کا مجسمہ

اگلی آیات میں انسانِ کامل، قربِ الٰہی اور علمِ لدنّی کے مجسمہ کے طور پر ظاہر ہوتا ہے۔ ارشاد باری تعالی ہے:

فِيهِنَّ قَاصِرَاتُ الطَّرْفِ لَمْ يَطْمِثْهُنَّ إِنسٌ قَبْلَهُمْ وَلَا جَانٌّO فَبِأَيِّ آلَاءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِO كَأَنَّهُنَّ الْيَاقُوتُ وَالْمَرْجَانُO فَبِأَيِّ آلَاءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِO هَلْ جَزَاءُ الْإِحْسَانِ إِلَّا الْإِحْسَانُO (55:37-41) ترجمہ: "ان جنتوں میں محدود نگاہ رکھنے والی حوریں ہوں گی جن کو انسان وجنات میں سے کسی نے پہلے چھویا بھی نہ ہوگا۔ پھر تم اپنے رب کی کس کس نعمت کا انکار کروگے؟ وہ حوریں اس طرح ہوں گی جیسے سرخ یعقوت اور مونگے۔ پھر تم اپنے پروردگار کی کس کس نعمت کا انکار کروگے؟ کیا احسان کا بدلہ احسان کے علاوہ کچھ اور بھی ہو سکتا ہے۔"

اللہ تعالی نے انسان کامل اور اس کے پیروکاروں کے لیے حتمی جزا جنتی نعمتیں، متعدد باغ، جاری چشمے اور حوریں قرار دی ہیں جو نفسانی ملکات اور پاکیزہ سرشت روحانی بیویوں کی شکل میں مقرر کر رکھی ہیں۔ ان آیات میں حورالعین وغیرہ کی توصیف، ان روحانی کمالات اور معنوی موہبات کی علامات ہیں جو "مَن خَافَ مَقَامَ رَبِّه" کے لیے تیار کی گئی ہیں۔ اس خوف اور تقویٰ کا اعلیٰ ترین مصداق انسانِ کامل ہے اور یہ نعمتیں اسی قرب اور علومِ لدنی کے مراتب کا مجسمہ ہیں جن سے وہ اور اس کے پیروکار حریم ولایت میں مستفید ہوتے ہیں۔

سورۃ الرحمٰن جو "رحمٰن" کے نام سے شروع ہوتی ہے، بالآخر اپنی رحمتِ خاصہ کو "انسانِ کامل" (بطورِ مظہرِ اسمِ رحمٰن) کے ذریعے ہدایت کی شکل میں اور اس کی پیروی یا مخالفت کے نتائج کے طور پر جلوہ گر کرتی ہے۔ نیکی کا بدلہ اس حقیقت کے جوار میں پہنچنا اور اس کے وجود سے استفادہ کرنا ہے جو کہ ابدی "نیکی" ہے۔ دراصل، آیت کریمہ: "هَلْ جَزَاءُ الْإِحْسَانِ الْإِحْسَانُ" بطورِ الٰہی قانونِ جزا، ایک کلی قاعدہ کا بیان ہے۔ یہ آیت ایک عمومی اور

الٰہی قانون بیان کرتی ہے جس کے مطابق نیکی کا بدلہ خود "نیکی" ہے؛ لیکن مساوی تبادلے کے معنی میں نہیں، بلکہ احسان کے لامحدود منبع کی طرف سے زیادہ اور برتر عطا کے معنی میں۔ یہ قاعدہ، معاشرتی رویے کے میدان (دوسروں کے احسان کا بدلہ زیادہ احسان سے) اور انسان کے خدا کے ساتھ تعلق کے میدان (اطاعت و بندگی کا بدلہ جنتی نعمتوں سے) دونوں میں جاری ہے۔ یہ آیت اس بات پر زور دیتی ہے کہ الٰہی نظام بھولنے والا اور لاتفاوت نہیں، بلکہ عدل واحسان پر استوار ہے۔

اس آیت کے تفسیر میں عرفانی مصادر یہ ظاہر کرتے ہیں کہ یہ مفاہیم، ایک جامع نگاہ میں، اسی حقیقت "انسانِ کامل" کے تجلیات ہیں جس کی طرف پوری سورہ میں علامتی طور پر اشارہ کیا گیا ہے۔ احسان کرنے والوں کے لیے حتمی جزا جمال و جلالِ الٰہی کے جلووں کے حریم میں داخل ہونا ہے، جس کا کامل ترین مظہر وجودِ نبی مکرم اسلام (ص) اور عترتِ طاہرین (ع) ہے۔

10.13۔ اہلِ احسان کے لیے دو مزید باغ

قاعدۂ کلی کے بیان کے فوراً بعد، قرآن "احسان کرنے والوں" کے لیے خصوصی جزا کی توصیف کرتا ہے:

وَمِن دُونِهِمَا جَنَّتَانِO فَبِأَيِّ ءَالَآءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِO مُدْهَآمَّتَانِO حُورٌ مَّقْصُورَاتٌ فِي الْخِيَامِOفَبِأَيِّ آلَاءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِOلَمْ يَطْمِثْهُنَّ إِنسٌ قَبْلَهُمْ وَلَا جَانٌّ (55:62-64) یعنی: "اور ان دو باغوں [جو پرہیزگاروں کے لیے ہیں] کے علاوہ دو باغ اور [بھی احسان کرنے والوں کے لیے] ہیں۔ پھر ان دو باغوں کی نعمتوں میں بے مثال سرسبزی اور وہ حوریں جو خیموں کے اندر چھپی بیٹھی ہوں گی۔ توتم اپنے پروردگار کی کس کس نعمت کا انکار کروگے؟ انہیں اس سے پہلے کسی جن یا انسان نے ہاتھ تک نہ لگایا ہوگا۔ "

یہ علامتی توصیفات قرب و لطفِ الٰہی کے ایک اعلیٰ درجے کو بیان کرتی ہے۔ "احسان کرنے والے" وہ لوگ ہیں جنہوں نے نہ صرف واجبات ادا کیے اور محرمات سے پرہیز کیا (مقامِ "متقین")، بلکہ اس سے آگے بڑھ کر عبادت اور خلق کی خدمت میں "مرتبۂ احسان" کو پہنچ گئے؛ یعنی خدا کی ایسی بندگی کی گویا وہ اسے دیکھ رہے ہوں۔ اس مقام کا بدلہ و نتیجہ اس کی تعبیریں ہیں جن کی توصیف دنیوی بہترین تصویروں (باغ، چشمہ، پاکیزہ ہمسر) کے ذریعے کی گئی ہے، لیکن حقیقت ان صورتوں سے ماوراء ہے؛ حقیقتِ قربِ خاص الٰہی اور اسمائے حسنیٰ کے تجلیات تک پہنچنا۔

10.14۔ انسان کامل، جلال واکرام الٰہی کی تجلی

سورۂ رحمٰن جو "الرحمٰن" کے نام سے شروع ہوئی، ایک شاندار جملے پر ختم ہوتی ہے جو اس سورۃ کی توصیفات کا نقطۂ عروج ہے: "تَبَارَكَ اسْمُ رَبِّكَ ذِي الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ" (55:78) یعنی: "بڑی برکت والا ہے تیرے رب کا نام جو صاحبِ جلال [ہیبت و عظمت] اور اکرام [بخشش و بزرگواری] ہے۔" یہ آیت ان تمام چیزوں کا حتمی خلاصہ ہے

جن کا بیان اس سورہ میں گزرا: آسمانوں اور زمین کا نظام، بیشمار نعمتیں، قیامت کی تنبیہات، جنت و جہنم کی توصیف، یہ سب کچھ اس اسم "ربّ" کے مظاہر اور تجلیات ہیں جو "ذوالجلال" (تجاوز کرنے والوں کے لیے ہیبت اور سزا کا مالک) اور "ذوالاکرام" (فرمانبرداروں کے لیے بخشش اور نعمت کا مالک) ہے۔

عرفانی نگاہ میں "ذوالجلال والاکرام" کا مبارک اسم، محض ایک لفظ نہیں، بلکہ ایک حقیقت ہے جو عالم میں متجلی ہوتی ہے۔ اس جامع اسم کا کامل ترین اور مبارک ترین مظہر وجودِ مقدس پیغمبرِ خاتم ﷺ ہے جسے اللہ نے "رحمۃ للعالمین" قرار دیا ہے۔ سورۃ میں جملہ صفاتِ جمال (اکرام) و جلال (ہیبت) جن کی توصیف کی گئی، اس ذاتِ گرامی اور ان کے اہلِ بیتِ معصومینؑ (میں اجتماعی طور پر متجلی ہیں۔ لہٰذا، سورہ کا اختتام، حقیقت میں اُس منبع اور مصدر کی طرف اشارہ ہے جہاں سے پہلے والی تمام نعمتیں اور تنبیہات صادر ہوئی ہیں، اور وہ ہے حقیقتِ محمدیہ ﷺ اور ولایتِ اہل بیت اطہار علیہم السلام کہ جن کے پیروکار اس راستے کی پیروی کرتے ہوئے اس برکت کے وارث اور اس اکرام کے مشمول ہوتے ہیں۔

11۔ نتائج تحقیق

اس تحقیق کے نتیجے میں درج ذیل نتائج ثابت ہوتے ہیں۔

1. سورۂ الرحمٰن انسانِ کامل کو جمالِ حق تعالیٰ اور اس کی رحمتِ رحمانیہ کے عالی ترین مظہر کے طور پر متعارف کراتی ہے۔
2. انسان کامل عالمِ تکوین میں ربوبیت کا مظہر، مراتبِ معرفت کا طی کرنے والا، نجات دہندہ اور ذریعہ نجات، سوالات کا جواب دینے والا، راہنما، مددگار، سلطان۔
3. رحمتِ خاص الٰہی کی تجلی، آسمان کا شق ہونا اور سرخ رنگ کا ظہور (عشق و شفقت کی علامت)، اس کے ظہور سے ثابت ہوتا ہے۔
4. انسان کامل مقصد تخلیق کائنات اور ابدی نعمتوں کا حاصل کرنے والا۔
5. انسان کامل اور اس کے پیروکاروں کے لیے حتمی جزا متعدد باغ، جاری چشمے، اور حوریں ہیں جو نفسانی ملکات اور پاکیزہ سرشت روحانی ہمسروں کی علامت ہیں۔
6. سورۂ الرحمٰن، رحمتِ واسعۂ الٰہی کی توصیف میں ایک سرود ہے۔
7. اس سورہ میں سورج، چاند، ستارے، میزان، رب المشرقین والمغربین جیسے مفاہیم، انسانِ کامل کے اسم "الرحمٰن" کے مظہر ہونے کی حیثیت سے مختلف تجلیات کی علامات ہیں۔

8. اس سورہ میں بیان شدہ جنتی نعمتیں نہ صرف ایک اخروی جزا ہیں بلکہ ان روحانی کمالات اور وجود کی عملی علامات ہیں جو انسانِ کامل (بطور مظہرِ اسماءِ ذوالجلال والاکرام) کے گرد دنیا اور آخرت میں وجود پذیر ہوتی ہیں۔

*****

References

1. Elahi Rad, *Insān shināsī* [Anthropology], Part 3, (Tehran, Intishārāt-i Muʾassasah-yi Āmūzishī wa Pizhūhishī-yi Imām Khomeinī,1402AH/2023-24), 24.

الٰہی راد، *انسان شناسی*، حصہ سوم، (تہران، انتشارات مؤسسۂ آموزشی وپژوھشی امام خمینی رح، 1402)، 24۔

2. Ibid, 29.

ایضاً، 29۔

3. Muḥsin, Kāshānī, *Tafsīr al-ṣāfī fī tafsīr al-Qurʾān* (Tehran, Dār al-Kutub al-Islāmīyah, 1419); Mullā Ṣadrā, Ṣadr al-Dīn. *Sharḥ uṣūl al-kāfī* (Qom, Muʾassasah-yi Muṭāliʿāt wa Taḥqīqāt-i Farhangī, 1363 SH).

محسن، کاشانی، *تفسیر الصافی فی تفسیر القرآن*، (تہران، دار الکتب الاسلامیہ، 1419) ؛ملاصدرا، صدر الدین، *شرح اصول الکافی*، (قم، مؤسسۂ مطالعات وتحقیقات فرھنگی، 1363)۔

4. Ibn ʿArabī, *Al-Futūḥāt al-Makkīyah* Vol. 3, (Beirut: Dār Ṣādir, 1417 AH), 129; ʿAzīz al-Dīn, Nasafī, *Al-Insān al-kāmil* (Tehran, Intishārāt-i Ṭahūrī, 1967), 357.

ابن عربی، *الفتوحات المکیۃ*، 3، (بیروت، دار صادر، ج ۳، 1417ھ) ، 129 ؛ عزیز الدین، نسفی، *الانسان الکامل*، (تہران، انتشارات طہوری، 1963م)، 357۔

5. Muṭahharī, *Khalīfat Allāh insān-i kāmil*, (Qom: Dār al-Ṣafwah, 1430 AH), 4-5.

مطہری، *خلیفۃ اللہ انسانِ کامل* (قم، دار الصفوۃ، 1430ھ)، 4-5۔

6. Māyl Harawī, *Insān-i kāmil*, (Qom: Dāʾirat al-Maʿārif al-Buzurg-i Islāmī, 1399 SH), 373.

مایل ہروی، *انسانِ کامل*، (قم، دائرۃ المعارف بزرگ اسلامی، 1399ش) ، 373۔

7. Abdullahi, M.E. (2019), A comparative study of Perfect Man in the Works of Paulo Coelho and Islamic Mysticism, (Literature and Mysticism), 16 (43): 37-58.

عبداللہی، محمد اسماعیل، مطالعہ تبیقی انسان 1398 کامل در آثار پائولو کوئیلو و عرفان اسلامی، عرفان اسلامی (ادبیات و عرفان): 16(43): 37-58۔

8. Syed Rūḥullāh, Khomeinī, *Miṣbāḥ al-hidāyah ilā al-khilāfah wa al-wilāyah*, (Beirut, Lebanon, Muʾassasat al-Aʿlamī lil-Maṭbūʿāt, nd.), 25-58, 79, 97.

سید روح اللہ، خمینی، *مصباح الہدایہ الی الخلافۃ والولایۃ*، (بیروت، لبنان، مؤسستہ الاعلمی للمطبوعات، سن ندارد)، ص25-58، 79،97۔

9. Murtaḍā, Muṭahharī, *Khalīfat Allāh insān-i kāmil,* 20-22.

مرتضی، مطہری، *خلیفہ اللہ انسان کامل*، 20-22۔

10. Muṭahharī, *Khalīfat Allāh insān-i kāmil*, 11.

مرتضی، مطہری، *خلیفہ اللہ انسان کامل*، 11۔

11. Ḥassan Ḥassan, Āmulī, *Insān-i kāmil dar Nahj al-balāghah*, (Qom, Muʾassasah-yi Maʿārif al-Islāmīyah, 1416 AH), 181-187.

حسن حسن، آملی، *انسانِ کامل در نہج البلاغہ*، (قم، مؤسستہ معارف الاسلامیہ، 1416)، 181-187۔

12. Syed Ḥussain, Burūjirdī, *Tafsīr al-ṣirāṭ al-mustaqīm* [Exegesis of the Straight Path]. Vol. 3, (Qom: Muʾassasat Anṣāriyān, 1416 AH), 118.

سید حسین، بروجردی، *تفسیر الصراط مستقیم*، جزء: سوم، (قم، مؤسستہ انصاریان، 1416ھ)، 118۔

13. Muḥammad Bāqir, Majlisī, *Biḥār al-anwār* Vol. 72, 395.

محمد باقر، مجلسی، *بحار الانوار*، جلد: 72، 395۔

14. Ibid.

ایضاً۔

15. ʿAbdullāh, Anṣārī, *Manāzil al-sāʾirīn [The Stations of the Wayfarers]*. (Qom, Muʾassasah-yi Dār al-ʿIlm, (1417 AH), 1-143.

عبداللہ، انصاری، *منازل السّائرین*، (قم، مؤسستہ دار العلم، 1417)، 1-143۔

16. Syed Muḥammad Ḥussain, Ṭabāṭabāʾī, *Al-Mīzān fī tafsīr al-Qurʾān*, Vol. 19, (Dar al-Kutab al-Islamia, 1377 AH), 93.

سید محمد حسین، طباطبائی، *المیزان فی تفسیر القرآن*، ج19، (دار الکتب الاسلامیہ، 1377ق)، 93۔

17. Ṭabāṭabāʾī, *Al-Mīzān fī tafsīr al-Qurʾān,* Vol. 19, 96.

طباطبائی، *المیزان فی تفسیر القرآن*، ج19؛ 96۔

18. Ibid, 161.

ایضاً، 161۔

19. Syed Hāshim, Bahrānī, *Al-Burhān fī tafsīr al-Qurʾān,* Vol. 5, (Beirut, Lebanon: Muʾassasat al-Aʿlamī lil-Maṭbūʿāt, 1427 AH), 813.

سید ہاشم، بحرانی، البرہان فی تفسیر القرآن، ج4، (بیروت، لبنان، مؤسسۃالاعلمی للمطبوعات، 1427ق)، 813۔

20. Ṭabāṭabāʾī, *Al-Mīzān fī tafsīr al-Qurʾān,* 98.

طباطبائی، المیزان فی تفسیر القرآن، 98۔

21. Ṭabāṭabāʾī, *Al-Mīzān fī tafsīr al-Qurʾān*, 163.

طباطبائی، المیزان فی تفسیر القرآن، 163۔

22. Ṭabāṭabāʾī, *Al-Mīzān fī tafsīr al-Qurʾān*, 99-100.

طباطبائی، المیزان فی تفسیر القرآن، 100-99۔

23 . Bahrānī, *Al-Burhān fī tafsīr al-Qurʾān*, Vol. 5, 233.

بحرانی، البرہان فی تفسیر القرآن، ج5، 233

24. Ṭabāṭabāʾī, *Al-Mīzān fī tafsīr al-Qurʾān*, 100.

طباطبائی، المیزان فی تفسیر القرآن، 100۔

25. Al-Muttaqī al-Hindī, ʿAlī. *Kanz al-ʿUmmāl fī Sunan al-Aqwāl wa al-Afʿāl.* Jild 12, Hadīth # 34151, (Beirut: Muʾassasat al-Risālah, 1405 AH), 94; Ṭabāṭabāʾī, Sayyid Muḥammad Ḥusayn. *Al-Mīzān fī Tafsīr al-Qurʾān*, Vol. 19, 169.

متقی الہندی، علی، کنزالعمال فی سنن الاقوال والافعال، جلد:12، حدیث نمبر 34151، (بیروت، مؤسسۃ الرسالۃ، ح 34151، 1405ق)، 94؛ طباطبائی، سید محمد حسین، المیزان فی تفسیر القرآن، ج19، 169۔

26. Ṭabāṭabāʾī, *Al-Mīzān fī tafsīr al-Qurʾān*, 169.

طباطبائی، المیزان فی تفسیر القرآن، 169۔

27. Bahrānī, *Al-Burhān fī tafsīr al-Qurʾān*, Vol. 5, 36.

بحرانی، البرہان فی تفسیر القرآن، ج5، 36۔

28. Ibid, 236.

ایضاً، 236۔

29. Ṭabāṭabāʾī, *Al-Mīzān fī tafsīr al-Qurʾān*, 102.

طباطبائی، المیزان فی تفسیر القرآن، 102۔

30. Ibid, 106.

ایضاً، 106۔

31. Ibid.

ایضاً۔

Editorial

By the grace of Allah Almighty the 72nd serial issue of quarterly *Noor-e-Ma'rifat* is published. Actually, this issue contains various important articles, including detailed and insightful pieces by researchers on key topics in the Qur'an and Hadith, ethics, philosophy, and Islamic mysticism.

The first article in this issue is titled *'Methods of Positive Criticism in the Holy Qur'an,'* which presents a balanced and ethical model of positive criticism. The purpose of this research is to clarify the methods of positive criticism presented in the Qur'an and present them as a comprehensive academic and practical framework, so that critics can become familiar with these methods and make use of them as needed, thereby improving the negative and destructive attitudes prevalent in today's times. This article provides complete guidance on the topic.

The second article in this issue, titled *'Shi'a Hadith Activity and Taqiyya*: A Critical Review of Samiullah Saadi's Perspective,' actually examines the claim that due to *taqiyya*, the Shi'a hadith heritage could not be fully compiled in the first three centuries of Islam. The esteemed author critically reviews Samiullah Saadi's argument and demonstrates that despite the practice of *taqiyya*, the Shi'a hadith heritage is richer in its compilation and formation than the hadith heritage compiled by other Muslim sects. This research clarifies that during the pre-compilation period, the effects of *taqiyya* were very limited, and the Imams of Ahl al-Bayt (peace be upon them) and their prominent companions played a key role in compiling, preserving, and transmitting the hadith heritage with great precision to future generations.

The topic of the third paper is *'The Deadly Dangers of Envy and Remedies: A Comprehensive Analysis of Quranic Verses*.' In this paper, the concept of envy is examined, comparing it with jealousy and rivalry, and the individual and social harms of envy are discussed in the context of Quranic stories and verses. The paper identifies purification, seeking refuge, and seeking

God's pleasure as the true remedies for it in the light of the Quran. What makes this paper particularly notable is that, compared to the discussions on envy found in standard ethics books, it provides a thorough and comprehensive analysis.

In the fourth paper titled *'Physical Resurrection According to Mulla Sadra and Allama Tabatabai: A Comparative Study*,' the discussion addresses the challenges in affirming the fundamental Islamic belief of physical resurrection, presented in the light of the arguments of two major Muslim philosophers, *Mulla Sadra* and *Allama Tabatabai*. The paper also highlights both the shared and differing views of these two scholars on the issue of physical resurrection. According to the author, *Mulla Sadra'*s explanation for affirming physical resurrection is more philosophical, whereas *Allama Tabatabai*'s reasoning is based on rational reflection along with the method of interpreting the Quran by the Quran itself. Author's finding is that, according to both scholars, in the afterlife, the human soul will definitely have a body with it; however, whether this body is exactly the same as the material body in this world or not remains a matter that requires clarification, which has been addressed as much as possible in this paper.

The final article of this issue, titled *'Epistemological Foundations and Existential Manifestations of the Perfect Human (in the Context of Surah Ar-Rahman),*' covers a much nuanced topic in Islamic mysticism and Islamic knowledge. The author has demonstrated, in the light of Surah Ar-Rahman, the manifestation of the Greatest Name 'Ar-Rahman' in the personality of the Perfect Human, who is the true embodiment of Quranic teachings, the mastery over the universe, and the establishment of the balance of justice.

The institute hopes that this issue, containing these precious articles on Quranic teachings, Hadith research, ethics, philosophy, and mysticism, will serve as intellectual guidance and a starting point for further research for scholars, researchers, and students. We are grateful to all the esteemed

authors and welcome the valuable opinions and suggestions of our readers.

Editor

“*Noor-e-Ma'rfat*”,

Dr. Muhammad Hasnain Nadir.

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.nrd.org.pk
www.nooremarfat.com
Declaration No: 05/2 (54) Press-2009

Quarterly Research Journal

NOOR-E-MARFAT

Vol. 17 Issue: 2 Serial Issue: 72

April to June 2026 (Shiwal to Zulhaj 1447 AH)

Editor

Dr. Muhammad Hasnain

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

E-mail: noor.marfat@gmail.com

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

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

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

Indexed in

www.australianislamiclibrary.org/

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

https://www.archive.org/

https://www.tehqeeqat.org/

EBSCOhost
https://www.ebsco.com/

Websites

https://www.nooremarfat.com

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

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

Composer & Designer: **Babar Abbas**

Quarterly Research Journal

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

NOOR-E-MARFAT

Vol. 17 Issue: 2 Serial Issue: 72 Apr. to Jun. 2026

- Methods of Positive Criticism in the Holy Qur'an
- Shia Hadith Activity and Taqiyya: A Critical Review of Samiullah Saadi's Perspective
- The Destructiveness of Envy and Its Remedies: A Comprehensive Analysis of Quranic Verses
- Resurrection of the Body According to Mulla Sadra and Allama Tabatabaei: A Comparative Study
- The Epistemological Foundations and Existential Manifestations of the Perfect Human: A Research Study in the Context of Surah Rahman

Editor
DR. MUHAMMAD HASNAIN

Publisher: Noor Research and Development (Private) Limited